UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LE CULTE *POSTMORTEM* DES SAINTS DANS LA TRADITION HINDOUE : EXPÉRIENCES RELIGIEUSES ET INSTITUTIONNALISATION DU CULTE DE MĀ ĀNANDAMAYĪ (1896-1982)

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
ORIANNE AYMARD

OCTOBRE 2008

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»



Mā Ānandamayī (1896-1982)

REMERCIEMENTS

Pour leur énorme soutien et leurs encouragements continus au cours de ces quatre dernières années, j'aimerais remercier ma directrice de thèse, Marie-Andrée Roy, professeure au département de sciences des religions de l'Université du Québec à Montréal (UQÀM) et directrice de l'Institut de Recherche en Études Féministes (IREF), ainsi que mon directeur de thèse, Mathieu Boisvert, professeur d'hindouisme à l'UQÀM. Merci à vous d'avoir eu confiance en moi et d'avoir cru en ma capacité d'aller jusqu'au bout.

Je remercie également le Docteur Jacques Vigne, auteur de nombreux ouvrages sur les liens entre la psychologie et la tradition hindoue, pour sa guidance et ses conseils par rapport à ma recherche.

Mes remerciements vont, par ailleurs, à Leslie Orr, professeure d'hindouisme à l'Université de Concordia, pour son temps accordé lors de lectures dirigées et pour l'attention portée à mon projet de thèse.

Je tiens aussi à exprimer ma profonde gratitude à Swami Vijayananda, ancien disciple français de Mā, pour sa bienveillance envers moi. Ma chère amie Pascale, cette reconnaissance s'adresse aussi à toi qui m'as appuyée dès le début de cette entreprise qu'est le doctorat.

J'aimerais terminer par remercier sincèrement mon partenaire Tarik pour sa patience à toute épreuve et son inestimable douceur, et enfin les membres de ma famille, et spécialement mes parents, qui m'ont accompagnée toutes ces années dans les bons moments comme dans les plus durs.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES SYMBOLES viii

RÉSUMÉ ix

INTRODUCTION 1

CHAPITRE I
ASPECTS DU CULTE *POSTMORTEM* DES SAINTS HINDOUS 16

1.1 Culte et sainteté dans l'hindouisme 17

1.1.1 Définitions 17

1.1.1.1 La notion de culte dans l'hindouisme 17

1.1.1.2 Spécificités de la sainteté dans la tradition hindoue 20

1.1.2 Retour sur la vie d'une sainte 24

1.1.2.1 La vie de Mā Ānandamayī 25

1.1.2.2 Les grands axes de l'enseignement de Mā Ānandamayī 31

1.1.3 Un portrait du saint hindou 38

1.1.3.1 Le saint, un libéré vivant 39

1.1.3.2 Le saint, un être de folie et de paradoxes 41

1.1.3.3 Le saint, avatar et gourou 46

1.1.3.4 Le saint, un être de puissance 48

1.2 Fonctions, manifestations et organisation du culte *postmortem* 51

1.2.1 Organisation du culte 51

1.2.1.1 Les lieux de culte 52

1.2.1.2 Les agents du culte 55

1.2.1.3 La communauté des dévots 59

1.2.2 Fonctions et manifestations du culte 65

1.2.2.1 Pèlerinage et échanges sacrés 66

1.2.2.2 Ritualité du culte *postmortem* 70
1.2.2.3 Célébrations et retraites 75
1.2.2.4 Culte des images et des statues 81
1.3 Conclusion 91
CHAPITRE II
LE CULTE DES RELIQUES DANS L'HINDOUISME 93
2.1 Aspects du culte des reliques dans la tradition hindoue 94
2.1.1 Aperçu sur le culte hindou des reliques 94
2.1.1.1 Définition et origine des reliques 94
2.1.1.2 Géographie des reliques 101
2.1.2 Inhumation, incorruptibilité et odeur de sainteté 105
2.1.2.1 Pratique d'inhumation et sainteté 106
2.1.2.2 Incorruptibilité et odeur de sainteté 112
2.1.3 Les reliques et le féminin 117
2.1.3.1 Reliques et femmes saintes 117
2.1.3.2 Configuration féminine des reliques 120
2.2 Les reliques et le sacré 123
2.2.1 Présence et reliques 124
2.2.1.1 La relique, un point central 124
2.2.1.2 Présence et relique dans la vision non duelle 131
2.2.2 La relique, un centre de puissance 135
2.2.2.1 Relique et appropriation du sacré 135
2.2.2.2 Multiplication des reliques et conflits 141
2.2.2.3 Miracles et danger des reliques 143
2.2.3 Les reliques et la mort 147
2.2.3.1 La relique, symbole de mort et d'immortalité 148
2.2.3.2 Relique, mort et sainteté féminine 153
2.3 Conclusion 157

CHAPITRE III
MORT ET PRÉSENCE DU SAINT 159

3.1 Mort du saint 160

3.1.1 Le départ du saint 160

3.1.1.1 Signification de la mort chez le saint 160

3.1.1.2 La mort du saint 168

3.1.1.3 Réception de la mort du saint 172

3.1.1.4 Devenir posthume du saint: vers un retour du saint ? 182

3.1.2 Signification de la mort du saint chez le dévot 189

3.1.2.1 Pouvoirs du saint sur la mort 190

3.1.2.2 Mort naturelle du saint et appel du sans-forme 194

3.1.2.3 Mort du saint comme avatar 198

3.1.2.4 Mort du saint comme absence de dévotion 201

3.2 Incarnation et présence du saint 209

3.2.1 Le saint vivant, une nécessité absolue ? 209

3.2.1.1 Importance de la présence incarnée du saint 209

3.2.1.2 Vers une présence désincarnée du saint 214

3.2.2 Avantages et inconvénients d'un culte désincarné 225

3.2.2.1 Désincarnation et accès direct à l'Absolu 225

3.2.2.2 Le culte *postmortem*, support de réflexion sur la mort 229

3.2.2.3 Le culte *postmortem* comme étape intermédiaire 232

3.2.2.4 Indépendance et responsabilisation dans le culte *postmortem* 233

3.3 Expérimenter la présence posthume du saint 237

3.3.1 L'expérience religieuse et présence du saint 238

3.3.1.1 Présence du saint 239

3.3.1.2 Une expérience extatique 244

3.3.1.3 Une expérience transformatrice, innatendue et synchronique 249

3.3.2 Spécificité de quelques expériences religieuses 254

3.3.2.1 Rêves 254
3.3.2.2 Visions 258
3.3.2.3 Guidance 262
3.4 Conclusion 265
CHAPITRE IV
PÉRENNISATION DU CULTE 268
4.1 Routinisation et perpétuation du culte 269
4.1.1 Routinisation et devenir de l'organisation 269
4.1.1.1 Charisme du saint et routinisation 270
4.1.1.2 Futur de l'organisation de Mā 284
4.1.1.3 L'organisation et ses ramifications 287
4.1.2 Ashrams et communauté 291
4.1.2.1 Communauté et continuité du culte 292
4.1.2.2 Les ashrams du *saṅgha* de Mā 297
4.1.2.3 Orthodoxie et pérennisation du culte 302
4.2 Principaux mode de perpétuation du culte 315
4.2.1 Hagiographie et perpétuation du culte 315
4.2.1.1 L'hagiographie, une forme de dévotion 316
4.2.1.2 La mort du saint, défi de l'hagiographe 321
4.2.2 Initiation et continuité du culte 327
4.2.2.1 Initiation officielle et transmission biologique 327
4.2.2.2 Initiation officieuse 332
4.3 Conclusion 334
CONCLUSION 336
APPENDICE A
CARTE DE L'INDE 351
APPENDICE B
PHOTOS 352
GLOSSAIRE 361
BIBLIOGRAPHIE 367

LISTE DES SYMBOLES

A Ancien fidèle de Mā, c'est-à-dire qui a connu Mā de son vivant
B *Brahmacārin* ou *brahmacārini* (renonçant ayant accompli le vœu de célibat)
F Femme
H Homme
I Indien
L Laïque
N Nouveau fidèle de Mā, c'est-à-dire qui n'a jamais connu Mā de son vivant
O Occidental
S Swami (moine hindou)

RÉSUMÉ

Cette étude s'intéresse au devenir du culte *postmortem* du saint dans la tradition hindoue et cherche à mettre en évidence et à analyser les effets que la mort du saint (*mahāsamādhi*), généralement perçue par les Hindous comme un départ et non une fin en soi, ont sur son culte. Quelles sont donc les transformations ayant cours dans le culte du saint après sa mort et quelles en sont les origines ? La sainte bengalie Mā Ānandamayī (1896-1982), considérée, à de nombreux égards, comme la sainte hindoue la plus célèbre du vingtième siècle en Inde et vénérée tour à tour comme gourou et incarnation du Divin sur terre (avatar), et notamment comme incarnation de la déesse Kali, constitue ici le support de notre recherche. Afin de répondre à la question de l'impact de la mort du saint sur son culte, nous avons effectué une vaste recherche documentaire en sciences des religions, et notamment en hindouisme, et avons également accompli une étude de terrain s'étalant sur une période de quatre ans, en Inde et à l'étranger, et comprenant un important travail d'observation ainsi que la réalisation de plus d'une quarantaine d'entretiens au sein de la communauté de la sainte. Pour une meilleure analyse et compréhension de l'évolution du culte du saint après sa mort, nous avons construit notre étude autour de deux grands axes que sont l'expérience et l'institution. L'aspect expérientiel et institutionnel du culte, qui ne sont autres que les religions de première et de deuxième main décrites par William James, sont donc tous deux abordés au fil de cette recherche, ces deux éléments du religieux étant en effet complémentaires. Dans un premier temps, les notions de culte et de sainteté dans la tradition hindoue sont définies et les divers aspects du culte *postmortem* sont présentés, tels que l'organisation du culte avec ses lieux, ses agents et sa communauté, mais aussi la fonction du culte avec ses nombreuses manifestations, comme le pèlerinage à la tombe du saint, le culte des images et des statues (*mūrti*), la ritualité du culte et ses célébrations. Le culte des reliques, très faiblement présent dans la tradition hindoue, et donc peu mentionné dans la littérature, est également étudié, dans un second chapitre, comme un des aspects principaux du culte *postmortem* des saints hindous, ceci en se basant notamment sur le cas des reliques de Mā Ānandamayī dont le corps fait aujourd'hui l'objet d'un culte au tombeau de la sainte. Dans un troisième temps, la thèse se concentre principalement sur le côté expérientiel du culte en soulignant l'importance de la présence physique du saint pour ses dévots et en rapportant l'expérience de ces derniers depuis la mort de leur maître, à savoir Mā Ānandamayī ici. Les notions de présence et de gourou intérieur sont essentielles dans ce contexte pour décrire les expériences de la sainte chez ses fidèles aujourd'hui. Enfin, le dernier volet de cette étude se focalise strictement sur la facette institutionnelle du culte, et notamment sur la routinisation nécessaire du charisme (Weber) après la mort du saint ainsi que le

devenir de l'organisation qui lui est rattachée, incluant la question du devenir des ashrams, de la communauté, ainsi que les règles liées à la notion de pureté propre à la tradition brahmanique. Les moyens de perpétuation du culte tels que l'hagiographie et l'initiation sont également présentés dans cette dernière partie. Tout en constatant un certain renouvellement des expériences de la sainte depuis sa mort et l'attrait de nouveaux dévots n'ayant jamais rencontré la sainte de leur vivant, cette recherche suggère malgré tout une décroissance du culte de la sainte depuis son départ, en raison non seulement de la préférence accordée par la tradition hindoue au culte d'un saint vivant, mais aussi du déclin de l'institution responsable du culte de Mā après sa mort, et soutient que la venue d'un nouveau personnage charismatique au sein même de cette organisation permettra d'assurer la continuité du culte de la sainte dans le futur.

Mots clés: Mā Ānandamayī, culte, sainteté, reliques, mort, gourou intérieur, présence, expérience religieuse, charisme, routinisation

INTRODUCTION

La thèse présentée ici vise à étudier le culte *postmortem* des saints dans la tradition hindoue, et notamment le culte de la sainte bengalie Mā Ānandamayī[1] tel qu'il se manifeste depuis 1982, c'est-à-dire depuis qu'elle a « quitté son corps », selon l'expression utilisée par les Hindous pour désigner la mort du saint. La question centrale de cette étude cherche à expliquer l'impact résultant de la mort du saint sur son culte. Le culte du saint, en l'occurrence, la sainte Mā Ānandamayī ici, se trouve-t-il affecté avec la disparition du saint ? Ce dernier décline-t-il ? Est-il au contraire en pleine croissance ou encore stagne-t-il ? Fait-il l'objet d'une redéfinition ?

Nous nous attacherons ici à décrire les conséquences d'un tel départ sur le culte du saint non seulement d'un point de vue institutionnel mais également d'un point de vue expérientiel, car institution et expérience ne peuvent être séparées, et ne sont en réalité que le revers de la même médaille. Cette recherche s'articule donc autour de deux aspects du religieux, celui de l'expérience proprement dite et celui de l'institution, qui ne représente que la « forme administrée » de l'expérience originelle[2]. Ces deux traits du religieux font référence à la distinction effectuée par William James entre la « religion de première main », à savoir l'expérience religieuse propre à l'individu et qui représente, selon James, l'essence véritable de la religion, et la « religion de seconde main » - « le culte et le sacrifice, les recettes pour influencer

[1] « Mā Anandāmayī » constitue la translitération exacte du sanskrit. La version bengalie se dit « Mā Ānandamoyī ». Précisons qu'à l'exception du nom de Mā Anandāmayī, nous avons choisi de ne placer aucun signe diacritique à l'ensemble des noms d'origine indienne associés à des individus (auteurs ou personnages). Nombreux sont, en effet, les personnages mentionnés dans cette thèse à être connus en Occident avec une épellation ne correspondant pas aux normes de translitération (exemple de Ramana Maharshi, Swami Vivekananda, etc.). Afin de respecter cette épellation et systématiser le tout, nous avons donc opté pour une absence de diacritique à ces noms propres.

[2] Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 81.

les dispositions de la divinité, la théologie, le cérémonial, l'organisation ecclésiastique »[3] - qui n'en est qu'une expression secondaire, mais cependant indispensable à une transmission, même altérée, de l'expérience religieuse. Cette étude s'organisera ainsi autour de ces deux grands traits, puisque le culte *postmortem* des saints hindous sera étudié non seulement dans sa dimension institutionnelle mais aussi dans sa dimension expérientielle.

L'originalité de cette thèse tient dans la rareté des études réalisées pour l'instant à ce sujet. Si des travaux ont été accomplis sur la sainteté et le culte dans la tradition hindoue, le culte des saints après leur mort a été totalement négligé. Cela peut s'expliquer essentiellement par le fait que le culte *postmortem* constitue un phénomène peu répandu dans la tradition hindoue, et notamment la tradition yogique, celle-ci affirmant généralement la nécessité d'avoir un gourou vivant (Gold, Vaudeville). Le culte *postmortem* est donc très peu fréquent dans l'hindouisme à la différence du culte pour un saint vivant, qui y est très présent. Cette faible inclination pour le culte du saint après sa mort se manifeste notamment à travers la quasi-absence d'un culte des reliques (Bronkhorst, Faure, Strong), spécialement chez les femmes saintes. Si le culte *postmortem* des saints hindous, et notamment le culte des reliques, représente ainsi un phénomène 'minoritaire', il traduit néanmoins un aspect significatif et non négligeable de l'hindouisme qu'il est important d'étudier pour mieux comprendre cette tradition religieuse, et notamment son rapport à la mort.

La sainte Mā Ānandamayī, que ses dévots appellent également « Mā » (mère), constitue, dans le cadre de cette étude, un exemple particulièrement pertinent de culte *postmortem* chez les saints, et ceci pour différentes raisons. Née dans un petit village du Bengale oriental en 1896, de pauvres parents brahmanes, et mariée à l'âge de 13 ans, Mā Ānandamayī devint de son vivant la sainte indienne la plus réputée du

[3] William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York, Signet Classic, 2003, p. 27.

XXème siècle, comptant des disciples par dizaines de milliers, et fut à l'origine de la création d'un mouvement religieux et d'un vaste réseau d'ashrams, chose encore jamais observée auparavant chez une femme sainte en Inde. Du fait de son grand rayonnement et de l'importance de son influence sur toutes les couches de la société en Inde, elle représente aujourd'hui une des rares saintes hindoues à faire l'objet d'un culte après sa mort, et notamment d'un culte posthume à son tombeau, les tombes de femmes saintes étant pratiquement inexistantes. Du fait de son « départ » très récent, il y a seulement un quart de siècle, Mā Ānandamayī représente, par ailleurs, une figure intéressante pour cette étude, dans le sens où son culte se situe aujourd'hui dans une période charnière, une période de transition, dans laquelle coexistent tout à la fois des dévots ayant connu la sainte, que nous appellerons ici les 'anciens dévots', et des dévots n'ayant jamais rencontré la sainte de son vivant, les 'nouveaux dévots'. Ainsi, de par la grande influence exercée par la sainte de son temps et en raison de sa mort récente, Mā Ānandamayī constitue un exemple tout à fait pertinent de culte des saints après leur mort.

Objectifs

Dans cette introduction, nous nous attacherons ici à décrire les grandes lignes de la thèse proprement dite. Les éléments théoriques seront fournis au fur et à mesure dans la thèse. Cette étude comporte principalement quatre objectifs. Afin de rendre compte de l'évolution du culte du saint depuis sa mort, il semble tout d'abord important de présenter, dans son ensemble, le culte *postmortem* des saints dans la tradition hindoue. Au sein d'un premier chapitre intitulé « Aspects du culte *postmortem* des saints », il s'agira donc de donner, en premier lieu, une définition du culte et de la sainteté dans l'hindouisme. La religion hindoue ne possédant pas de définition officielle de la sainteté, contrairement à la religion catholique où un individu est déclaré saint suite au mécanisme formel de canonisation, nous tenterons nous-même de définir ici la sainteté dans la tradition hindoue avec ses différentes caractéristiques, et ceci en se basant essentiellement sur la vie de Mā Ānandamayī.

Toujours en se référant à la sainte, nous aborderons, dans un deuxième temps, l'organisation du culte *postmortem* (lieux et agents du culte, communauté des dévots), mais aussi sa fonction et ses différentes manifestations, telles que les rituels, les célébrations et retraites, le culte des images et des statues (*mūrti*). Les notions centrales de pèlerinage et de *tīrtha* (lieu de passage), de *darśana* (vision), d'échanges sacrés, ou encore d'activité rituelle seront progressivement examinées dans ce contexte.

Cette présentation des principaux aspects du culte *postmortem* des saints dans l'hindouisme sera complétée, par ailleurs, par une description du culte des reliques au sein d'un deuxième chapitre. Le deuxième objectif de cette étude cherchera donc à décrire cet aspect essentiel, et pourtant peu étudié, que constitue le culte des reliques dans l'hindouisme. A la différence d'autres religions, comme la religion catholique, ou encore le bouddhisme, le culte des reliques dans la tradition hindoue est chose rare, en raison, notamment, de l'importance accordée par les Hindous à la présence du saint de son vivant, mais aussi de la vision brahmanique profondément enracinée, selon laquelle le cadavre constitue une source considérable de pollution. Nous nous attacherons donc à décrire ici ce culte des reliques si peu présent dans l'hindouisme, en précisant tout d'abord l'origine de ce culte et sa place dans la géographie sacrée de l'Inde, en abordant la question de l'inhumation des saints et de l'incorruptibilité de leur corps, puis en évoquant la place du féminin dans ce culte. Nous nous pencherons, par la suite, sur la fonction sacrée des reliques, ceci afin de mettre en évidence l'importance du culte des reliques au sein du culte *postmortem* des saints dans l'hindouisme. Les questions de présence (*sannidhi*) et de puissance attachées aux reliques seront à cet égard abordées, et le culte des reliques sera considéré, dans ce même contexte, comme une forme de méditation sur la mort. Cette présentation des divers aspects que comporte le culte des reliques dans la tradition hindoue apparaît comme chose indispensable dans la compréhension totale du phénomène du culte *postmortem* des saints dans l'hindouisme.

Le troisième objectif de cette étude se concentrera en grande partie sur le visage expérientiel du culte *postmortem* des saints, ou ce que James nommerait également la « religion personnelle », à différencier de la « religion fonctionnelle »[4] ou la religion administrée. Il s'agira ici de porter notre attention sur l'expérience religieuse des fidèles, une expérience qui, comme le précise Michel Meslin, ne saurait prendre place sans « l'affirmation d'une foi »[5], la foi étant, en effet, l'élément central par lequel le sujet confère à l'expérience religieuse son objectivité, son caractère vrai. Dans ce cadre, nous ferons appel aux commentaires de James, pour qui l'expérience religieuse se situe au cœur de la religion, mais également à ceux d'Otto, qui définit l'expérience religieuse comme la nostalgie du divin et comme l'expérience du « tout autre », ou encore à ceux de Champion, Godin, Meslin, Vergote et Panikkar pour ne citer que les principaux. Les concepts clés de présence, d'*ānanda* (béatitude suprême) et d'*advaita* (non dualité) seront, par ailleurs, utilisés pour évoquer l'expérience des dévots depuis le départ de la sainte. Ici, nous ne parlerons cependant pas d'aspect 'émotionnel' au sujet du côté expérientiel de la religion, car, si pour James, la véritable religion réside dans les émotions, cela ne saurait être totalement le cas dans la tradition hindoue, où l'expérience mystique se place bien au-delà des émotions mais tend, au contraire, à abolir ces dernières. Ce troisième chapitre « Mort et présence du saint » cherchera donc à mettre en évidence quelle expérience les dévots du saint font de ce dernier, c'est-à-dire de Mā, depuis son départ ? Avant d'aborder cette question, il semble cependant important de revenir sur le départ de la sainte et sur la réception de cet évènement chez les dévots, ceci afin de mieux saisir la relation que les dévots entretiennent avec la sainte aujourd'hui et donc de mieux comprendre l'évolution que le culte de Mā prend depuis qu'elle a quitté son corps. Nous parlerons donc dans un premier temps de la mort de Mā dans son ensemble (vision de la sainte sur la mort, réception de la mort chez les disciples, croyances en un devenir posthume) mais aussi

[4] Voir James, *The Varieties*.

[5] Michel Meslin, « L'expérience religieuse », *Encyclopédie des Religions*, vol. 2, Paris, Bayard, 2000, p. 2284.

de la signification que celle-ci revêt pour les disciples. Dans un deuxième temps, il sera question de la nécessité ou non d'une présence incarnée du saint. La présence physique de Mā se révèle-t-elle comme nécessaire chez les dévots ? Quels sont les inconvénients et avantages d'une telle présence ? Enfin, nous aborderons ce qui représente pour James l'essence même de la religion, l'expérience proprement dite. Quelles sont les principales caractéristiques de l'expérience des dévots ? Quelle expérience de la sainte ces derniers font-ils ? Ce chapitre cherchera donc essentiellement à rendre compte du caractère expérientiel du culte *postmortem*.

Enfin, le dernier chapitre de cette thèse « Pérennisation du culte » s'intéressera exclusivement aux côtés institutionnels du culte *postmortem* de Mā. Il sera question ici de la routinisation du charisme de la sainte après son départ, c'est-à-dire de la perpétuation de son charisme par son institutionnalisation, et de l'affadissement inévitable de l'expérience originelle qui lui est liée, mais aussi du devenir de l'organisation de Mā dans le futur. Nous nous baserons, pour cela, sur la sociologie de Max Weber concernant la routinisation, ce processus par lequel les situations extraordinaires se transforment pour perdurer, et ferons également appel, dans ce contexte, aux commentaires de différents sociologues, tels que Bourdieu, Freund, Champion et Hervieu-Léger pour compléter notre analyse. Les concepts wébériens de domination charismatique et de domination bureaucratique, d'*Église* et de *Secte*, mais aussi de quotidianisation (routinisation), articuleront notre discussion lors de ce premier volet. Dans ce cadre de routinisation, la problématique du maintien des ashrams et de la communauté sera également abordée, ainsi que la question de la pertinence des règles de l'orthodoxie brahmanique au sein de l'organisation de Mā, notamment vis-à-vis des étrangers considérés comme hors-castes. Enfin, les principaux modes de perpétuation du culte, tels que l'hagiographie et l'initiation seront l'objet de la dernière partie de ce chapitre sur la continuité du culte.

Méthodologie

Cette recherche fait appel à deux sortes de données, des données de type empirique provenant de l'observation, des entretiens formels et informels, et des données d'ordre théorique, liées à une recherche documentaire approfondie. Deux méthodes différentes, mais complémentaires, ont donc été utilisées dans le cadre de notre étude: la cueillette de données et la recherche documentaire.

a) Cueillette de données

Cette thèse est en partie le résultat de plusieurs séjours en Inde s'étalant sur une période de quatre ans au cours desquels nous nous sommes déplacée dans les nombreux ashrams de Mā et avons participé aux différentes célébrations et retraites. Le dernier voyage de trois mois, au début de l'année 2007, a été particulièrement fécond pour cette recherche, dans la mesure où il nous a été possible d'effectuer, en plus des nombreux entretiens informels, plus d'une quarantaine d'entretiens formels avec les dévots de Mā. Nous avons également eu l'opportunité, au cours de ces quatre dernières années, d'interagir avec les membres de la communauté de Mā à l'étranger, et tout spécialement en France, lors de retraites et de *satsaṅga* (réunions, rassemblements des dévots) à l'occasion de la visite de moines indiens appartenant au *saṅgha* de Mā. Cette thèse constitue ainsi le fruit d'un travail continu d'observation de plusieurs années, en Inde et à l'étranger, mais elle représente également l'aboutissement d'une longue série d'entretiens avec les membres de la communauté de Mā. Il s'agira donc, dans un premier temps, de décrire ce travail d'observation puis d'aborder, par la suite, la question des entretiens.

Le travail d'observation effectué au cours de cette recherche a consisté à observer les pratiques liées au culte *postmortem* de Mā dans les lieux principaux qui lui sont consacrés. L'étude d'Andrée Fortin[6] concernant l'observation participante a, dans ce

[6] Andrée Fortin, « L'observation participante », *Les Méthodes de la Recherche Qualitative*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1988, p. 23-33.

sens, été utile pour cette recherche. Au cours de ce travail d'observation, un journal de bord a été tenu quotidiennement et les éléments paraissant pertinents ainsi que ceux qui ne semblaient pas l'être aux premiers abords, comme les anecdotes, les impressions, ont été notés au fur et à mesure dans ce journal.

Il est utile de préciser que le culte rendu à Mā a lieu non seulement dans les ashrams et autres institutions associées à Mā, mais également dans la maison du fidèle. Bien qu'ayant été invitée à plusieurs reprises chez les dévots, nous avons cependant limité notre recherche aux lieux de culte rattachés à l'organisation de Mā. Ce travail d'observation s'est donc déroulé dans les ashrams du *saṅgha* de Mā. Il existe en tout et pour tout vingt-six ashrams de Mā en Inde. La totalité de ces ashrams est concentrée en Inde du Nord et deux ashrams de Mā sont situés au Bangladesh. Si nous avons eu l'occasion de visiter quatorze de ces ashrams, notre attention s'est tout de même portée, de manière plus assidue, sur deux d'entre eux, l'ashram de Kankhal, prés de Hardwar, en Uttar Pradesh, et l'ashram de Bhimpura, près de Baroda (Vadodara), dans le Gujarat (voir carte, app. A). Le choix de se focaliser sur ces deux ashrams tient à plusieurs choses. L'ashram de Mā à Kankhal est tout d'abord considéré comme le cœur du culte de Mā pour de nombreux dévots. C'est, en effet, à cet endroit que se situe la tombe (*samādhi*) de Mā et où a lieu chaque année, au mois de novembre, une retraite centrée sur Mā, le *samyam saptah*. L'ashram de Kankhal est, par ailleurs, le siège de l'organisation de Mā. Il s'agit donc d'un lieu de rassemblement à plusieurs égards. L'ashram de Bhimpura constitue, quant à lui, un ashram majeur au sein du *saṅgha* de Mā, non seulement parce qu'y vit l'ancien secrétaire général de l'organisation de Mā, Swami Bhaskarananda, considéré, par un certain nombre de dévots, comme gourou et comme le plus proche disciple vivant de Ma, mais aussi parce que la même retraite qu'à Kankhal, le *samyam saptah*, y est également organisée chaque année, vers les mois de janvier et février. Nous avons, d'ailleurs, eu l'occasion d'effectuer cette retraite en 2007 et avons été présente, à cette occasion, à l'anniversaire de Swami Bhaskarananda, ainsi qu'à la

Mahāśivarātri, la grande fête de Shiva. En plus de ces deux ashrams, les ashrams de Delhi, Dehra Dun, Uttarkashi, Varanasi (Bénarès)[7], Vindhyachal, Calcutta, Agartala, Almora, Dhaulchina ont également été visités (voir app. A), ainsi que les deux ashrams de Mā au Bangladesh, l'ashram de Siddheshwari Lane, à Dhâkâ, qui représente le premier ashram fondé par l'organisation de Mā, et l'ashram de Kheora, le lieu de naissance (*janmabhūmi*) de Mā. Ces pérégrinations à travers l'Inde et le Bangladesh ont permis de nous rendre compte de la spécificité de chacun des ashrams du *saṅgha* de Mā et nous ont donné un aperçu sur la manière dont le culte de Mā est maintenu dans les ashrams et sur la vitalité de ces derniers. L'opportunité de visiter certaines institutions rattachées à l'organisation de Mā s'est également présentée. Ainsi ont été visités l'hôpital de Mā à Varanasi, les écoles de Mā à Agartala, à Kheora et à Varanasi. Par ailleurs, il a été possible de nous rendre au campement du *saṅgha* de Mā, à la *kumbhamelā* d'Allahabad, au mois de janvier 2007, où nous avons participé aux grands bains (*śahisnāna*) en compagnie des dévots de Mā.

Cette observation des ashrams et des autres institutions de Mā s'est, par ailleurs, accompagnée de l'observation d'un ensemble de lieux de culte de saints défunts à travers l'Inde, ceci afin d'établir des parallèles avec le culte *postmortem* de Mā pour mieux comprendre ce dernier. C'est ainsi que nous avons pu nous rendre à la tombe de certains saints hindous, comme, par exemple, à l'ashram de Ramana Maharshi à Tiruvanamalai, aux pieds de la montagne sacrée de Shiva, Arunachala, ou à l'ashram d'Aurobindo à Pondichéry, mais aussi à Belur Math, à Calcutta, l'endroit même où les reliques de Ramakrishna et de Sarada Devi sont vénérées, et à l'ashram de Shivananda, à Rishikesh. D'autres lieux de culte de saints défunts moins célèbres ont également été visités, comme par exemple, les tombes saintes du Kina Ram ashram, centre *aghori*, à Varanasi. L'observation de lieux de culte de saints de tradition

[7] À l'ashram de Varanasi se trouve également l'école de Mā pour jeunes filles, « Kaṇyapīṭha », qui représente sûrement la première école en Inde à mener des étudiantes jusqu'au *śāstri*, c'est-à-dire le doctorat traditionnel en sanskrit et sciences religieuses.

soufie, comme le *dargah* de Nizzamuddin, dans la banlieue de Delhi ou le *dargah* de Shaikh Salim Chisthi à Fatehpur Sikri, nous a paru également importante dans le cadre de cette étude, compte tenu de l'influence exercée par les Soufis sur le culte *postmortem* des saints en Inde.

En plus du travail d'observation et des conversations informelles, plus d'une quarantaine d'entretiens durant en moyenne entre une heure et une heure trente ont été réalisés avec les dévots de Mā et les agents du culte. L'objectif de ces entretiens a été non seulement d'aborder le côté institutionnel du culte de Mā mais également son côté plus expérientiel, ceci afin de mettre en évidence l'impact de la disparition de Mā sur son culte. Les entretiens adressés aux dévots ont fait l'objet d'une analyse qualitative, en se référant pour cela aux travaux de Laurence Bardin[8], et ont suivi les trois thématiques présentées ici:

1- Aspects du culte *postmortem*

- L'origine et les motivations du culte pour Mā
- La nature même du culte pour Mā chez le dévot (*pūjā*, méditation, chants, lectures sur Mā)
- L'importance du *samādhi* (tombe) de Mā

2- Mort et présence du saint

- L'attitude face au départ de Mā (réception et signification)
- Le devenir posthume de Mā (croyance en un retour de la sainte…)
- L'importance de la présence physique du maître (nécessité d'un maître vivant, avantages et inconvénients du culte *postmortem*)
- Les expériences de Mā depuis son départ (manifestations de Mā, rêves, visions, guidance, miracles, présence de Mā)

3- Pérennisation du culte

- L'importance de la communauté, des célébrations et retraites

[8] Laurence Bardin, *L'analyse de contenu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977.

- Le futur de l'organisation de Mā, l'avenir du culte

Ces entretiens semi-dirigés ont été, pour la plupart, enregistrés, bien qu'il nous ait fallu, dans quelques cas, prendre des notes en raison du refus de certains fidèles d'être enregistrés malgré la confidentialité de la quasi-majorité de ces entretiens[9]. Pour déterminer le nombre total d'entretiens, le principe de saturation a été suivi. Observant au bout d'une quarantaine d'entretiens une certaine redondance dans le caractère et le contenu de ces entretiens, la décision de limiter nos entretiens au nombre de quarante-deux a été prise. La grande majorité des membres de la communauté de Mā provenant d'un milieu social aisé et éduqué, l'anglais a constitué, par ailleurs, la langue de travail ici. Certains entretiens ont également été effectués en français et d'autres en gujarati, nécessitant, dans ce dernier cas, l'aide d'un traducteur. Les citations des entretiens dans cette thèse sont présentées dans la langue où les entretiens ont été effectués, à l'exception de ceux réalisés en gujarati, ceci non pas afin d'échapper à un long travail de traduction anglais-français, mais bien pour préserver l'authenticité, la justesse des propos tenus par les fidèles.

Afin de rendre compte de la diversité des fidèles, les entretiens se sont adressés à tout type de dévots, à savoir non seulement des Hindous, mais aussi des adeptes d'autres religions, des laïques et non laïques, des Indiens et des Occidentaux, des femmes et des hommes, d'âge variable, de toute classe et de toute caste. Les proportions entre ces différentes variables ont tenté de respecter la composition de la communauté de Mā, bien qu'il y ait eu une légère inclination à interroger les étrangers du fait de notre propre statut d'étrangère en Inde. Ces entretiens ont eu cours principalement à l'ashram de Mā à Kankhal et à l'ashram de Mā à Bhimpura. Dix-neuf entretiens au total ont été menés à l'ashram de Bhimpura, treize

[9] Si les entretiens ont été réalisés dans la confidentialité, les noms de certains moines clés au sein de l'organisation de Mā, comme Swami Bhaskarānanda, Swami Vijayananda ou Swami Kedarnath, ont cependant été cités dans cette thèse en raison de leur position d'autorité à la fois spirituelle et institutionnelle.

à l'ashram de Kankhal, cinq à Delhi, un à Varanasi, deux à Vindhyachal, un à Allahabad, et un en France, à Paris. Sur quarante-deux dévots interrogés, nous comptons trente et un Indiens, tous Hindous, et onze étrangers (dont deux moines), parmi lesquels seize femmes et vingt-six hommes allant de la vingtaine à quatre-vingt-douze ans, treize renonçants, dont neuf swamis (moine) et quatre *brahmacārin* (individu ayant fait le vœu de célibat), et vingt-neuf laïques, initiés et non initiés. Les dévots interviewés comprennent non seulement des anciens dévots, c'est-à-dire des fidèles qui ont connu Mā de son vivant (vingt-huit) mais aussi des nouveaux dévots (quatorze), à savoir les dévots qui ont connu Mā après sa mort ou à un très bas âge uniquement. Si notre souhait, à l'origine, était d'interroger autant d'anciens dévots que de nouveaux dévots, cela ne s'est pas concrétisé du fait d'une présence moindre des nouveaux dévots comparativement à celle des anciens dévots dans les ashrams. Ceci nous donne, cependant, une indication quant à la direction que prend le culte de Mā depuis son départ. Afin de mieux comprendre la gestion du culte, certaines personnes clés de l'organisation ont également été interrogées. Ainsi, le secrétaire général de l'organisation de l'époque, Swami Bhaskarananda, et le président de l'ashram de Kankhal, Swami Vijayananda, ont été interviewés. Ont été interrogés également un des spécialistes des rituels (*pūjāri)* de l'ashram de Mā à Kankhal et la personne en charge du *samādhi*.

L'ensemble de ces entretiens a fait l'objet d'une codification particulière, ceci afin de permettre au lecteur, s'il le souhaite, d'effectuer une analyse complémentaire d'après les éléments de la codification, mais aussi afin de pouvoir éventuellement réutiliser ces entretiens pour une étude future sur Mā Ānandamayī et sa communauté. Dans ce contexte, nous avons donc attribué pour chaque entretien différentes caractéristiques, tels que le sexe de la personne interrogée (H = homme ; F = femme), son origine (I = indienne ; O = occidentale), son statut religieux (L = laïque ; B = *brahmacārin* ou *brahmacārini*; S = swami, moine) mais aussi son ancienneté en tant que dévot de Mā (A = ancien dévot ; N = nouveau dévot). Pour donner un exemple,

nous aurons, dans le cas d'une femme indienne *brahmacārini* ayant connu Mā de son vivant, la codification suivante à la fin de l'entretien: FIBA. Si, en plus de cette codification, notre intention originelle était d'associer à chaque personne interviewée un numéro afin de permettre une identification plus complète de l'intervenant, comme par exemple 33FIBA, nous y avons finalement renoncé, ceci afin de préserver intégralement l'anonymat de la personne, car, de cette codification numérotée, il est possible, pour une personne côtoyant depuis un certain temps les membres de la communauté de Mā, de reconnaître certains individus interrogés au cours de cette recherche. Dans le cadre de cette codification, il est également important de préciser que la totalité des entretiens a été analysée pour répondre à notre question de recherche, mais qu'en raison de leur grand nombre, seuls les extraits les plus pertinents et les plus significatifs ont été retenus dans cette thèse pour illustrer nos propos. Selon les questions traitées, nous faisons plus appel à certains entretiens qu'à d'autres.

b) Recherche documentaire

Comme l'on peut s'en rendre compte d'après la bibliographie, nous avons effectué une recherche documentaire exhaustive et systématique pour cette étude. Dans ce contexte, nous avons utilisé une grande diversité de sources propres au domaine des sciences des religions, ceci afin de mieux comprendre ce phénomène si peu étudié que constitue le culte *postmortem* des saints dans la tradition hindoue, et notamment le culte des reliques, mais aussi afin de situer notre étude dans une perspective plus globale, de la rattacher à la problématique des sciences des religions. Précisons que cette recherche documentaire a fait l'objet d'une construction thématique, dans laquelle de nombreuses fiches portant sur nos lectures ont été élaborées et classées par thème (une trentaine), nous permettant, par là même, de mieux structurer notre travail et d'effectuer une meilleure analyse de nos données empiriques.

Si cette étude se base sur une littérature portant essentiellement sur l'hindouisme, élaborée à la fois par des Indiens et des Occidentaux, nous nous sommes ainsi référée également à un certain nombre d'écrits concernant d'autres traditions religieuses, comme le bouddhisme, l'islam ou le catholicisme. Nous avons spécialement porté notre attention sur la tradition soufie en Inde, qui présente, avec la tradition hindoue, de nombreux points de comparaison au niveau du culte du tombeau des saints. La diversité de la littérature présente ici se note également au niveau de la variété des champs d'étude employés. Si notre recherche a trait essentiellement au domaine de la sociologie, nous avons également fait appel à une littérature d'ordre anthropologique, philosophique, psychologique et historique. Un travail en sciences des religions a donc été réalisé ici, permettant ainsi de mieux saisir le phénomène du culte *postmortem* des saints dans la tradition hindoue, et notamment le culte posthume de Mā, mais aussi de mettre en relief la continuité qui existe dans le culte *postmortem* des saints entre la tradition hindoue et les grandes traditions religieuses.

Concernant la sainte Mā Ānandamayī, qui représente ici notre support de recherche, nous avons également accompli une importante revue de la littérature (paroles de Mā, hagiographies, témoignages)[10]. Nous préciserons cependant que, dans un souci de clarté, les paroles de Mā, à quelques exceptions près, ont toutes été citées en français, bien que les références exactes des paroles originales ne soient pas mentionnées du fait d'une négligence des traducteurs. Il paraît donc tout à fait légitime de la part du lecteur de s'interroger sur l'exactitude des traductions. Nous pouvons cependant affirmer, après avoir lu la quasi-totalité des ouvrages sur Mā en anglais, et côtoyé pendant plusieurs années les dévots de Mā, et notamment ses très proches disciples, que le sens des citations françaises de la sainte reflète avec justesse le sens de ses propos en anglais. Dans l'éventualité d'un doute, il faudrait se pencher

[10] Bien qu'il y ait une diffusion des livres sur Mā en allemand, italien et espagnol, seuls les livres en anglais et en français ont été inclus dans cette bibliographie, car les écrits en allemand, en italien et en espagnol sont généralement des traductions de livres anglais traitant de Mā.

directement sur les paroles de Mā en bengali, la langue originale de Mā dans laquelle elle avait l'habitude de s'exprimer, afin de vérifier la justesse des traductions françaises, ce qui demanderait une connaissance parfaite du bengali, chose qui dépasse le cadre de ce travail. Il est par ailleurs utile de préciser que, si notre sujet d'étude s'applique directement à Mā, il y a une volonté permanente, tout au long de cette thèse, de tenir compte de l'ensemble des saints dans la tradition hindoue. C'est pourquoi, il est fait mention tour à tour des saints en général et à la fois de Mā plus précisément, les deux s'enchevêtrant de manière constante au cours de cette étude. Si, dans un cas, nous abordons Mā, il est ainsi possible que, dans le même contexte, nous faisions référence aux saints hindous en général, Mā faisant bien évidemment partie de ces derniers.

Cette recherche fait donc appel à deux types de méthodes complémentaires, une cueillette des données et une recherche documentaire, permettant ainsi une analyse exhaustive du sujet traité. Cette complémentarité se traduit notamment au niveau de la dynamique présente dans cette étude entre les données de type empirique (observation, entretiens) et les données d'ordre théorique, la littérature théorique étant en effet étroitement associée à l'analyse des observations et des entretiens.

Au travers d'une vaste recherche à la fois empirique et documentaire, nous effectuerons ainsi un examen approfondi de toutes les facettes du culte *postmortem* du saint hindou et chercherons à identifier le processus mis en œuvre dans le culte du saint hindou après sa mort, d'un point de vue expérientiel et institutionnel.

CHAPITRE I

ASPECTS DU CULTE *POSTMORTEM* DES SAINTS HINDOUS

Avant de répondre à la question du devenir du culte d'un saint hindou après sa mort, il semble toutefois nécessaire de définir le culte *postmortem* des saints dans l'hindouisme, en donnant notamment une définition du culte et de la sainteté, mais aussi en décrivant les différents aspects sous lesquels ce culte se présente. Il s'agira donc tout d'abord de préciser les concepts de culte et de sainteté dans la tradition hindoue, notions qui diffèrent en de nombreux points des notions de culte et de saint présentes dans la tradition occidentale. Après une brève description de la vie de Mā Ānandamayī ainsi que de son enseignement, cette définition du concept de sainteté sera élargie et étudiée sous diverses perspectives, et cela à partir du modèle même de la sage hindoue. Mā Ānandamayī sera donc perçue sous des angles qui semblent caractériser au mieux la sainteté, à savoir Mā en tant que libéré vivant, Mā comme être de paradoxes et de folie, Mā gourou et avatar, et Mā sous les traits de la puissance. La suite de ce chapitre sera enfin consacrée à présenter le culte *postmortem* au niveau de son organisation (lieux de culte, communauté, agents religieux), mais aussi au niveau de sa fonction et de ses manifestations (pèlerinage, culte des images et des statues, ritualité, célébrations).

1.1 Culte et sainteté dans l'hindouisme

Afin de définir le culte *postmortem* sous ses différentes facettes, les concepts de culte et de sainteté seront tout d'abord clarifiés dans une partie intitulée « Définitions ». La vie de Mā Ānandamayī, depuis sa naissance jusqu'à sa mort, sera évoquée par la suite, non seulement pour illustrer le concept de sainteté mais surtout pour mieux saisir l'évolution du culte *postmortem* de la sainte, car de la vie même de la sainte et de sa propre vision résultent, d'une certaine manière, le devenir du culte après sa mort. Enfin, la définition de la sainteté sera précisée à l'aide des concepts de *jīvanmukta* (libéré vivant), d'avatar, de gourou, mais aussi au travers des idées de folie, de puissance et de paradoxes.

1.1.1 Définitions

L'idée de culte dans la tradition hindoue sera dans un premier temps définie à l'aide de certaines notions clés, comme la notion de *bhakti* (dévotion). Bien que la *bhakti* soit associée à l'idée de dualité, nous verrons qu'elle engage également, dans son expression la plus élevée (*parabhakti*), un certain non-dualisme (*advaita*). Le concept de sainteté dans la tradition hindoue sera par la suite discuté dans son ensemble et l'accent sera placé sur trois éléments essentiels qui semblent particulariser cette sainteté hindoue: l'absence d'une institution officielle venant authentifier cette sainteté, la reconnaissance du saint de son vivant et l'identification du saint à la divinité.

1.1.1.1 La notion de culte dans l'hindouisme

Dans l'hindouisme, le culte se différencie d'autres traditions religieuses par sa non-exclusivité et sa grande liberté d'expression religieuse. Les Hindous ont, en effet, la possibilité de joindre simultanément plusieurs cultes, provenant de différents horizons religieux, par le fait même que le dogme ne constitue pas le principe

unificateur du groupe[1]. Le concept de « plural membership » utilisé par Gilsenan, c'est-à-dire d'« adhésion plurielle », serait d'ailleurs approprié, dans ce contexte, pour parler de cette affiliation possible à plusieurs saints d'origine religieuse distincte[2]. Ce sens de l'ouverture présent dans le culte des saints dans la tradition hindoue se retrouve, en effet, chez les dévots de Mā. Comme ces derniers l'ont laissé entendre, Mā ne saurait être confinée à aucune sorte de culte:

> « Mā is not a cult. Any person from any faith walks into Mā's vicinity, walks into Mā's ashram, anywhere close to Mā, is accepted. We are seeing Mā like a matchbox. Mā is the universal Mother. She represents *Bhagavan*, whether you call Christ, any God. That is Mā. Mā is everything. What is everything cannot be cult. Cult is a portion of that everything that you want to project. Mā is not a cult because Mā doesn't represent only Buddhism. Mā doesn't represent only Hinduism. Mā doesn't represent only Jainism. Mā represents everything that is. So, it is not a cult. For devotees, it shouldn't' be a cult. » (FIBA)

Cela rejoint, d'une certaine manière, les propos de Mā qui parlait du culte dans les mots suivants: « Savez-vous ce que c'est que le véritable culte ? C'est l'expression de l'amour en Dieu.[3] » Ainsi, si nous pouvons parler de dévotion pour Mā, la notion de culte n'apparaît pas comme la plus appropriée ici. Il serait donc plus adéquat, dans ce cas, de parler de *bhakti* pour désigner cette relation dévotionnelle établie entre le saint et le dévot, *bhakti* signifiant plus précisément « participation » à la divinité[4].

Si, par ailleurs, la notion de culte implique une certaine dualité (*dvaita*), elle peut également, dans l'hindouisme, conduire le fidèle à une expérience non duelle de la Divinité, car d'une dévotion suprême, *parabhakti*, peut résulter la non-dualité,

---

[1] Ursula M. Sharma, « The Immortal Cowherd and the Saintly Carrier: An Essay in the Study of Cults », *Sociology of Religion in India,* vol. 3, New Delhi, Sage Publications, 2004, p. 150.

[2] Jackie Assayag, *Au confluent de deux rivières. Musulmans et hindous dans le sud de l'Inde*, Paris, École Française d'Extrême Orient, 1995, p. 111.

[3] Jean Herbert (trad. et préf.), *Aux Sources de la Joie. Mâ Ananda Moyî*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 111.

[4] Jean Filliozat et Louis Renou, *L'Inde classique,* vol. 1, Paris, Payot, 1985, p. 661; Louis Dumont, « Le renoncement dans les religions de l'Inde », *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 7, no 7, janvier - juin 1959, p. 64.

l'*advaita*. Nous ne pouvons donc parler de culte sans se référer à l'*advaita vedānta*, car, comme le précise Swami Vivekananda, il n'existe au final aucune différence entre la voie de la connaissance, *jñāna*, et la voie de la dévotion (*bhakti*), les deux finissant par converger[5]. Il ne saurait donc y avoir une opposition entre ces deux voies, le Yoga de la connaissance (*jñāna*) et le Yoga de l'Amour (*bhakti*), car celles-ci ne représentent en réalité qu'une seule et même chose, comme le déclare Swami Vijayananda, ce moine français qui vit en Inde depuis sa rencontre avec Mā, il y a plus de cinquante ans:

> Dans cette voie (la voie de la connaissance ou *jñāna*), l'élément intellectuel est utilisé au maximum par la pratique de la discrimination entre ce qui est transitoire et ce qui est réel; par l'observation du mental et la remontée à sa source - notre 'moi'; ou bien aussi par la recherche du 'Qui suis-je', comme l'enseignait le grand sage Râmana Mahârshi. Mais se limiter seulement à l'élément intellectuel, c'est du faux Védânta, c'est vouloir voler avec une seule aile. Il faut deux ailes pour voler, et la deuxième aile, c'est l'élément affectif, c'est la *bhakti*. Le védantin, en général, n'adore pas de Dieu personnel (bien qu'il n'y ait aucun inconvénient à ce qu'il le fasse s'il en éprouve le besoin). Son amour est dirigé vers le guru, pas la personne physique du guru, mais vers celui qui est *gyana mûrti*, l'incarnation de la Connaissance; celui qui nous mène vers le Suprême Omniprésent, le Sans-Forme, l'*akshara brahma* qui est notre Soi Réel. Pour le vrai védantin, l'amour qu'il a pour son guru s'adresse à travers lui à cet Eternel Omniprésent impérissable qui n'est affecté par rien, même pas par la dissolution finale. C'est un amour d'une haute qualité qu'il faut avoir éprouvé pour savoir ce que c'est.
>
> En réalité, il n'y a pas deux voies différentes, celle de la Connaissance et celle de l'Amour. *Gyana* et *bhakti* sont les deux aspects de la même *sâdhanâ*; ils sont inséparables. Chez certains, *gyana* est en surface et *bhakti* dans les profondeurs; chez d'autres, c'est l'inverse.[6]

On ne peut donc concevoir *bhakti* sans *jñāna*. Ceci rejoint, dans un sens, les propos de Charlotte Vaudeville, au sujet de la *nirguṇa bhakti*, la dévotion au sans forme. Dans la mesure où la *bhakti* implique une dualité, la *nirguṇa bhakti* représente une certaine contradiction en soi:

---

[5] Swami Vivekananda, *Les Yogas Pratiques*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 138.

[6] Swami Vijayananda, *Un Français dans l'Himalaya. Itinéraire avec Mâ Ananda Môyî*, Lyon, Terre du Ciel, 1997, p. 157.

> « Actually, if we admit that there can be no real bhakti (from *bhaj*, 'to participate' or 'to adore') without some distinction between the Lord (Bhagvan) and the devotee (bhakta), the very notion of '*nirguṇa* bhakti' seems to be a contradiction in terms; if it signifies the abolition of all distinctions and the thorough merging of the illusory *jīva* into the One Reality so that all identity is lost forever, the '*nirguṇa* bhakti' would bring about the abolition of bhakti itself. »[7]

D'après les écritures sur la *bhakti*, il existe cinq types de relation avec la Divinité, chacune de ces relations étant une voie de réalisation en soi. Swami Vivekananda suggère cependant que l'on pourrait ajouter une autre voie qui est celle de la non-séparativité, de l'union avec le Divin car, « lorsqu'on est plongé dans la plus haute extase de la Vision divine (*bhāva*), ou lorsqu'on est en *samādhi*, c'est alors seulement que cesse l'idée de dualité et que s'évanouit la distinction entre le dévot et son Dieu[8]. Ainsi, s'il sera question de culte, de dévotion, tout au long de cette étude, cela ne se fera pas sans une certaine association, sans une certaine alliance, avec la notion de non-dualité, d'*advaita*.

1.1.1.2 Spécificités de la sainteté dans la tradition hindoue

Précisons ce que signifie la sainteté dans la tradition hindoue, car, si nous entendons bien parler de saints hindous en Inde, la terre de la sainteté par excellence, nous ne savons pas exactement ce à quoi ils correspondent, par le fait même qu'il n'existe pas de définition établie de la sainteté dans l'hindouisme[9], à la différence du catholicisme où la sainteté d'un individu est déclarée par les autorités ecclésiastiques suite au processus extrêmement formalisé du procès de canonisation[10].

---

[7] Charlotte Vaudeville, « *Sant Mat* », *The Sants,* Delhi, Motilal Banarsidass, 1987, p. 27; voir également Wendy D. O'Flaherty, « The interaction of *Saguṇa* and *Nirguṇa* images of deity », *The Sants*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987, p. 47.

[8] Vivekananda, *Les Yogas Pratiques*, p. 255.

[9] Rajeshwari V. Pandharipande, « Janabai », *Women Saints in World Religions*, Albany, New York, State University of New York Press, 2000, p. 147.

[10] Lawrence S. Cunningham. *A Brief History of Saints*, 2005, Oxford, UK, Blackwell Publishing, p. 36-39.

Dans la tradition hindoue, les saints ne font pas l'objet d'une canonisation[11], et la « *vox populi, vox Dei* », à savoir « la voix du peuple, c'est la voix de Dieu », y est toujours d'actualité dans la reconnaissance du saint. Il n'existe, en effet, aucune instance supérieure décidant de la valeur spirituelle d'un individu. Seul le peuple est juge de celle-ci et, comme le précise Jean Rivière, cette valeur est généralement révélée par le mode de vie du saint, par ses habitudes, son enseignement, son rayonnement spirituel, l'importance de sa communauté, mais aussi par ses miracles[12]. La *vox populi* décide donc de la sainteté d'un individu, faisant de la sainteté hindoue non pas une sainteté 'officielle' mais une sainteté 'populaire', selon l'expression de Schmitt[13], dans laquelle un véritable sytème de libre choix a cours.

La sainteté hindoue se caractérise, par ailleurs, par la reconnaissance de la sainteté du vivant de la personne. Loin de considérer la mort comme un tremplin vers la sainteté, la tradition hindoue reconnaît en effet la sainteté d'un individu *in vita*, de son vivant, et ne place pas la mort comme une condition *sine qua non* pour accéder au statut de saint. Il existe, cependant, certaines exceptions, où la mort constitue, dans la tradition hindoue, un mode d'accès au statut de saint. C'est le cas d'individus ayant fait l'objet d'une mort brutale et prématurée[14]. Du fait de la violence de leur mort, ces individus sont généralement déifiés et des stèles funéraires leur sont dédiées, chose non commune si l'on considère l'absence d'art funéraire au sein de la culture

---

[11] Alain Daniélou, *Approche de l'hindouisme*, Paris, Editions Kailash, 2005, p. 36.

[12] Jean M. Rivière, *Lettres de Bénarès*, Paris, Albin Michel, 1982, p. 164.
Précisons que, par 'miracle', nous entendons un fait positif extraordinaire, en dehors du cours naturel des choses, que le croyant attribue à une intervention divine et auquel il donne une portée spirituelle. Le miracle comme tel ne peut être reconnu que par le croyant et l'essentiel est que celui-ci fasse 'signe'.

[13] Jean-Claude Schmitt, « La Fabrique des Saints », *Annales*, vol. 39, no 2, mars - avril 1984, p. 291.

[14] Voir Catherine Weinberger-Thomas, *Cendres d'Immortalité*, Paris, Seuil, 1996, et Stuart H. Blackburn, « Death and Deification: Folk Cults in Hinduism », *History of Religions*, vol. 24, no 3, février 1985.

hindoue[15]. Parmi ces individus, nous retrouvons notamment les *vīra*, ces héros qui se sont sacrifiés sur le champ de bataille, ainsi que les *satī mātā*, ces femmes qui se sont immolées vivantes dans le feu du bûcher funéraire de leur mari défunt[16] et dont nous retrouvons d'innombrables stèles au Rajasthan. Du fait de leur sacrifice héroïque, de leur acte de bravoure, les *vīra* et les *satī mātā*, sont considérés, à bien des égards, comme des êtres puissants, dotés de certains pouvoirs comme des pouvoirs de guérison et de protection, et sont perçus, jusqu'à un certain point, comme des renonçants, comme des saints, faisant ainsi l'objet d'un culte au monument funéraire qui leur est consacré[17]. Il est intéressant, dans ce contexte, d'observer que, si ces héros sont déifiés et si leur mémoire est préservée par une pierre tombale[18], ce type de mort violente reste cependant, pour certains, une mort peu auspicieuse, de la même manière que le sont les malemorts, perçues comme plus polluantes que les morts naturelles[19].

En plus d'être une sainteté de la *vox populi* et *in vita*, la sainteté hindoue se définit également par une identification du saint à la divinité elle-même. La tradition hindoue, en effet, ne perçoit pas le saint comme un intercesseur auprès de la déité, mais bien comme la déité elle-même[20], d'où la similitude existante entre le culte des saints et le culte des divinités. Ainsi, le fameux dicton qui affirme qu'il vaut mieux

---

[15] Weinberger-Thomas, *Cendres d'Immortalité*, p. 30.

[16] Voir à ce sujet Arvind Sharma, *Sati*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2001.

[17] C. J. Fuller, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton, Princeton University Press, 2004, p. 49; Weinberger-Thomas, *Cendres d'Immortalité*, p. 89; Paul Courtright, « Satī, Sacrifice, and Marriage », *From the Margins of Hindu Marriage*, New York, Oxford University Press, 1995, p. 185.

[18] S. Gupta, *Disposal of the Dead and Physical Types in Ancient India*, Delhi, Oriental Publishers, 1972, p. 11.

[19] Max-Jean Zins, « Rites publics et deuil patriotique: les funérailles de la guerre indo-pakistanaise de 1999 », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no 131-132, juillet - décembre 2005, p. 84.

[20] Charles White, « Swāmi Muktānanda and the Enlightenment through Śakti-pāt », *History of Religions*, vol. 13, no 4, mai 1974, p. 309.

s'adresser à Dieu qu'à ses saints n'est pas tout à fait juste ici, le saint étant perçu, à de nombreux égards, comme une incarnation du divin pour les Hindous. Denton donne à ce sujet un éclairage sur la nature même de la relation existante entre le saint et le divin:

> « The term saint, which has no indigenous equivalent, refers to someone who is recognized as having attained the highest state of spiritual accomplishment appropriate to her form of religiosity. It is analogous to the Christian notion of a person of extraordinary holiness of life, but this holiness admits of a rather different relationship with divinity than in the Christian world: Hindu saints are themselves divine.[21] »

L'hindouisme ne réalise donc aucune séparation entre le saint et le Divin, venant, par là même, nous questionner sur l'imitabilité du saint et son rôle de modèle pour les fidèles[22]. André Couture observe également cette absence de distinction entre le saint et la divinité dans l'hindouisme:

> La question de la sainteté est souvent posée dans un langage qui tend à séparer la créature de son Dieu, les saints du seul Saint, et à réserver à Dieu le titre de véritable gourou, alors qu'au contraire l'hindouisme tend à identifier les hommes particuliers au Puruṣottama, et à reconnaître dans le gourou une incarnation de Viṣṇu ou de Śiva. Le contexte anthropologique hindou privilégie la fluidité, la mobilité, les transactions, les dédoublements, les engendrements continuels.[23]

Ainsi, la sainteté hindoue se caractérise essentiellement par trois points: l'absence d'une instance religieuse supérieure proclamant la sainteté d'un individu, laissant le peuple juge de celle-ci, la reconnaissance de la sainteté du vivant de la personne, et enfin, l'identification du saint à la divinité elle-même. Si le saint représente une figure familière dans les grandes religions, la définition de la sainteté n'en est donc pas pour

---

[21] Lynn Teskey Denton, *Female Ascetics in Hinduism*, Albany, New York, State University of New York Press, 2004, p. 140-141.

[22] George Bond et Richard Kieckhefer, « Preface », *Sainthood: its Manifestations in World Religions*, Berkeley, California University Press, 1988, p. viii.

[23] André Couture, « La geste krishnaïte et les études hagiographiques modernes », *Constructions Hagiographiques dans le Monde Indien*, Paris, Librairie Honoré Champion, 2001, p. 16.

autant identique au sein de ces différentes traditions religieuses. Cela nous amène à aborder la question de l'usage du mot saint dans la tradition hindoue. Kieckhefer et Bond s'interrogent, en effet, sur l'application de ce terme à connotation chrétienne à d'autres traditions comme l'hindouisme[24]. Pierre Centlivres et Anne-Marie Losonczy soulèvent également ce problème en mettant en garde sur les pièges liés à l'utilisation d'un tel vocabulaire sans « éclairage réciproque des concepts » au préalable[25].

L'hindouisme ne détenant aucune instance reconnue capable de différencier un véritable saint d'un faux saint, il n'existe aucune règle en la matière permettant d'en faire la distinction[26]. Mais, bien que ce processus de différenciation entre le vrai saint et le charlatan soit complexe, comme le précise Meena Kandelwal, il est cependant possible de dégager certains traits propres à la sainteté dans l'hindouisme[27]. Toutefois, avant de donner une description de ces traits, il semble important de faire un retour sur la vie de cette grande figure spirituelle qu'est Mā Ānandamayī, ceci afin de montrer, dans quelle mesure cette figure féminine correspond au portrait du saint hindou.

1.1.2 Retour sur la vie d'une sainte

Pour ce bref aperçu de la vie de Mā, nous nous baserons essentiellement sur les écrits de la professeure Bithika Mukerji, biographe principal de Mā Ānandamayī, et que

[24] Voir George Bond et Richard Kieckhefer, « Préface », *Sainthood*, p. vii-xii; voir également Françoise Mallison, « Introduction », *Constructions Hagiographiques dans le Monde Indien*, Paris, Librairie Honoré Champion, 2001, p. x-xi et Katherine Young, « Introduction », *Women Saints in World Religions*, Albany, New York, State University of New York Press, 2000, p. 5-6.

[25] Pierre Centlivres et Anne-Marie Losonczy, « Introduction », *Saints, sainteté et Martyre*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2001, p. 11.

[26] Guy Bugault, « La relation maître disciple en Inde », *Maître et Disciples dans les Traditions Religieuses*, Paris, Cerf, 1990, p. 21.

[27] Meena Kandelwal, *Women in Ochre Robes*, Albany, New York, State University of New York Press, 2004, p. 141.

nous avons eu la chance de rencontrer à Allahabad dans le cadre de notre recherche[28]. L'enseignement de Mā Ānandamayī sera par la suite traité dans ses grandes lignes, en cherchant à mettre en évidence les idées essentielles de cet enseignement, notamment par rapport à la question du sens de la vie et du renoncement. L'accent sera également porté sur le concept central d'*advaita vedānta* très présent dans la pensée de Mā.

1.1.2.1 La vie de Mā Anandamayi

Née le 30 avril 1896 dans un petit village du Bengale oriental du nom de Kheora (état de Tripura), de pauvres parents brahmanes vishnouites, Mā Ānandamayī devint au fil du temps la sainte indienne la plus réputée du XXème siècle. Ses parents lui donnèrent le nom de *Nirmāla Sundari* qui signifie « Beauté ou pureté immaculée » ou « beauté sans tâche », puis on lui attribua, par la suite, les surnoms suivants: *Hasi* (sourire), *Khusir* (la joyeuse).

Dès son enfance, Mā se révéla être une enfant très détachée et peu concernée par le monde environnant, si bien que beaucoup pensèrent qu'elle était atteinte de déficience mentale. Il arrivait souvent, en effet, que Mā se retire de toute conversation et rentre dans des états profonds d'absorption. A l'âge de 13 ans, elle fut mariée avec un homme bien plus âgé qu'elle, du nom de Ramani Mohan Chakravarti, mais continua cependant à vivre chez ses parents encore pour une année avant de venir s'établir dans la famille de son mari. A 18 ans, elle alla finalement vivre avec son époux qu'elle appela plus tard « Bholanath » qui est un des noms de Shiva. Du fait de ses fréquents états d'absorption, Bholanath se rendit vite compte du caractère inhabituel de sa femme dès qu'il commença à vivre avec elle. Et si Mā est décrite

[28] Dans le cadre de cette présentation de la vie de Mā, il est utile de préciser que, malgré le décès récent de la sainte, il est parfois difficile de distinguer ce qui relève de l'« histoire » et ce qui relève de la « construction », ceci en raison notamment de la tendance hagiographique des écrits académiques sur la sainte (voir Mukerji). Une démarche de distanciation a bien été effectuée dans cette présentation, bien qu'il soit parfois difficile de s'en rendre compte ici. Pour plus de détails concernant la distinction entre l'hagiographie et la biographie, se référer à la partie ultérieure de cette thèse (4.2.1), intitulée « Hagiographie et perpétuation du culte ».

comme la femme mariée exemplaire et entièrement dévouée à son mari, elle n'entama cependant jamais le mariage physiquement, ne donnant donc aucun fils à son mari.

Entre 1918 et 1924 va se dérouler ce qu'on appelle la *sādhanā līlā* de Mā, à savoir le jeu d'ascèse de Mā. Au printemps 1918, Mā et Bholanath vinrent s'installer à Bajitpur (Bengale oriental), où Mā initia une *sādhanā* (ascèse) intensive. Pendant six ans, elle pratiqua, dit-on, tous les types de *sādhanā* jusqu'à leur culmination. Mā aurait d'ailleurs dit ceci au sujet de ce jeu de *sādhanā*: « je dois vous dire que ce corps n'a pas seulement suivi une seule voie de *sādhanā* mais a parcouru tous les chemins connus.[29] » Mā avait, en effet, l'habitude de se désigner comme « ce corps » pour souligner la désidentification de la conscience avec l'enveloppe physique. Elle disait d'ailleurs en parlant de son corps: « ce corps est un instrument de musique; le son qui en sort dépend du rythme avec lequel vous en jouez.[30] » Elle appela donc ce jeu d'ascèse « sa *līlā* de *sādhanā* », puisqu'ayant toujours été la même, il n'y avait, selon elle, rien à accomplir spirituellement[31]. Plus tard, lors de sa rencontre avec le saint Yogananda Paramhamsa (décembre 1935), elle affirma, en effet, que son état avait toujours été identique:

> Ma conscience ne s'est jamais identifiée avec cette enveloppe charnelle. Avant d'être exilée sur cette terre, 'j'étais la même'. Petite fille, 'j'étais la même'. Devenue femme, j'étais encore la même. Lorsque la famille dans laquelle je naquis prit des dispositions pour que ce corps soit marié, 'j'étais la même' (...). Maintenant, en face de vous, je suis encore la même. Plus tard, lorsque la danse de la création tourbillonnera autour de moi dans les champs de l'éternité, 'je serai la même'.[32]

---

[29] Vijayananda, *Un Français dans l'Himalaya*, p. 71 (extraits du journal d'Amulya D. K. Gupta, traduits du bengali, par l'auteur lui-même pour Vijayananda).

[30] Bharati Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, Paris, Cerf, 1981, p. 53.

[31] Vijayananda, *Un Français dans l'Himalaya*, p. 14-15.

[32] Paramahansa Yogananda, *Autobiography d'un Yogi*, Paris, Adyar, 2001, p. 449.

Ainsi, Mā affirma que son état de réalisation spirituelle avait toujours été présent. A ce propos, le célèbre théologien Shri Gopinath Kaviraj, perçoit Mā de la manière suivante:

> Mother représente une conscience complète du *self* qui élimine entièrement, même au moindre degré, toute idée de séparation ou de distinction d'avec l'Etre Central intégral et qui transcende toutes les limitations de temps, d'espace et d'individualité en les comprenant cependant toutes dans la même grande harmonie. *Samādhi* ou pas *samādhi*, Elle est là où Elle a toujours été ; Elle ne connaît aucun changement, aucune modification, aucune altération.[33]

Si le jour, Mā était la femme de maison idéale, accomplissant ses tâches ménagères à la perfection, la nuit, elle devenait une pratiquante assidue. Et bien que n'ayant jamais reçu la moindre direction, le moindre enseignement spirituel d'un maître yogi ou autres, elle accomplissait spontanément des postures yogiques et des *mudrā* parfaits. Les gens finirent cependant par se rendre compte du caractère surprenant de Mā et pensèrent qu'elle était possédée par des esprits ou qu'elle était malade. C'est alors que son mari fit venir des exorcistes pour tenter de stopper le comportement 'anormal' de sa femme, mais ces derniers finirent par reconnaître le caractère saint de leur patiente et virent en elle *Devī*, la mère divine.

Mā continua à se focaliser sur sa *sādhanā* qui la conduisit finalement à une *dīkṣā* (initiation) qu'elle se serait donnée elle-même le 3 août 1922, devenant tout à la fois le disciple (*śiṣya*), le gourou (*guru*), et la divinité (*iṣṭa*). Par ce phénomène d'autoproduction, Mā se distingue des autres gourous en Inde et fait d'elle une figure d'exception. Plus tard (décembre 1922), Bholanath demanda à recevoir l'initiation de Mā et devint ainsi véritablement son premier disciple. C'est à cette époque également

[33] Gopinath Kaviraj, « Mother Anandamayi », *Mother as seen by her devotees*, Varanasi, Shree Shree Anandamayee Sangha, 1967, p. 169, cité et traduit dans Arnaud Desjardins, *Ashrams*, Paris, Albin Michel, 1982, p. 92.

que Mā entra dans une période de silence (*mauna*) pour trois ans (décembre 1922 à décembre 1925)[34].

Un autre épisode de la vie de Mā est lié à ses années passées à Dhâkâ. En 1924, Bholanath perd son travail à Bajitpur et décide de partir avec Mā pour Dhâkâ, l'actuelle capitale du Bangladesh, où il trouve finalement un poste comme intendant des jardins de Shahbagh. C'est au cours de cette période que les premiers disciples commencèrent à affluer vers Mā et c'est aussi à Dhâkâ que Mā reçut, par un de ses plus proches disciples, Bhaiji, le nom de Mā Ānandamayī, qui signifie « la mère pleine de béatitude », « la mère saturée de joie »[35].

Peu à peu, les gens entendirent parler de Mā et de ses états d'extase et vinrent la rencontrer. Certains la virent comme une incarnation de la Mère Divine, une manifestation de Kali, d'où le surnom de « Kali humaine » qui lui fut attribué. D'autres envisagèrent également Mā comme un être ayant atteint l'état de réalisation parfaite (*jīvanmukta*), possédant des pouvoirs spirituels extraordinaires.

A cette époque, Mā s'occupait de moins en moins de son corps. Elle avait besoin de personnes qui prennent soin d'elle. Elle affirmait, en effet, ne pouvoir faire aucune différence entre le feu et l'eau[36] et que si les gens ne s'occupaient pas de son corps, il serait détruit. C'est d'ailleurs au cours de cette période que Mā arrêta de se nourrir par ses propres mains et fut constamment nourrie par Didi, une de ses très proches disciples. Il était cependant impossible, parfois, de la nourrir pendant des jours et des jours, voire des mois[37].

---

[34] Bithika Mukerji, *A Bird on the Wing*, Delhi, Sri Satguru Publications, 1998, p. 51.

[35] Jean-Claude Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, Paris, Dervy, 2001, p. 9.

[36] Bhaiji, *Matri Darshan*, France, Terre du Ciel, 2002, p. 30.

[37] Mukerji, *A Bird on the Wing*, p. 77.

Mā commença à jouer le rôle de maître spirituel, bien qu'elle affirma toujours ne pas être un gourou. Le nombre de ses adeptes ne cessa d'augmenter et, en 1928, ils construisirent un ashram à Dhâkâ. Mais Mā ne resta pas à l'ashram et se mit à faire des pèlerinages à travers toute l'Inde. A la différence de la grande majorité des saints hindous et d'après une tradition plus présente dans le bouddhisme, comme nous l'observons avec son fondateur, le Bouddha Gautama, Mā n'a cessé de se déplacer jusqu'à sa mort, tel 'un oiseau sur la branche', comme elle aimait à s'appeler elle-même. Arnaud Desjardins, ce réalisateur et écrivain français qui a eu l'occasion de passer plusieurs longs séjours auprès de Mā, note d'ailleurs la difficulté d'accéder à Mā du fait de ses innombrables déplacements: « sa notoriété n'a pas atteint en Europe celle du Maharshi (Ramana Maharshi). Mais je dois dire aussi que ses incessants et imprévisibles déplacements ne facilitent pas son approche. Il faut être vraiment décidé à avoir son *darshan* pour réussir à la rejoindre.[38] » Mā ne donnait aucune indication où elle allait ni quand elle allait et ne précisait jamais si elle allait revenir. Elle allait à la gare la plus proche, parfois en pleine nuit, et prenait le premier train en partance. Elle suivait, disait-elle, son *kheyāla*, terme qu'Arnaud Desjardins définit comme « une pensée ou une impulsion jaillissant subitement dans l'esprit sans raison apparente, un caprice ou une lubie »[39]. Il ajoute, qu'appliqué à Mā, qui est sans égo, ce terme signifie « une volonté identifiée à la volonté divine, spontanée et libre, située dans l'Eternel Présent.[40] » Ainsi, Mā n'a cessé de se déplacer jusqu'à la fin de sa vie terrestre en suivant, disait-elle, son *kheyāla*, cette voix intérieure lui dictant la volonté divine. Et aux fidèles qui étaient désolés de la voir partir, elle affirmait qu'elle demeurait toujours avec eux: « En réalité, je suis toujours à la même place. Je ne fais

---

[38] Desjardins, *Ashrams*, p. 74.

[39] *Ibid*, p. 91.

[40] *Ibid*, p. 91; au sujet du *kheyāla*, voir également Bithika Mukerji, *My Days with Sri Ma Anandamayi*, Varanasi, Indica Books, 2002, p. 30 (pour la traduction française, voir *En Compagnie de Mâ Anandamayî*, St Raphaël, Agamat, 2007, p. 24.).

que me déplacer chez moi », ou encore, « Je ne vais nulle part, je suis toujours ici. Il n'y a ni aller, ni venir, tout est l'*Ātman* », l'Etre suprême.

Au fil de ses pérégrinations à travers toute l'Inde, Mā va attirer à elle un vaste nombre de fidèles et, bien qu'elle n'ait jamais encouragé cela, des ashrams vont être construits pour l'accueillir et une organisation va être créée en 1952, la *Śri Śri Mā Ānandamayī Saṅgha*, faisant ainsi de Mā la première sainte dans l'histoire de l'Inde à établir un mouvement d'une telle ampleur. Elle rencontra au cours de ses nombreux déplacements des gens de tout milieu, de toute nationalité, de toute religion. Des rois, des politiciens, et des saints se prosternèrent devant elle. On compte parmi eux le saint Shivananda, le yogi Yogananda[41] et le Mahatma Gandhi, ainsi que de nombreux politiciens dont le Président de la République, le Docteur Rajendra Prasad, le Vice-président et philosophe Radhakrishnan et le Pandit Nehru[42]. Indira Gandhi compta également parmi les disciples de Mā. Et si Mā discutait de sujets très complexes avec les plus grands pandits et politiciens de l'Inde, elle se qualifiait pourtant d'enfant devant ces individus, de 'petite fille' sans éducation aucune. Cette simplicité chez Mā se révélait d'ailleurs dans sa devise *Jo ho Jaye*, à savoir 'tout ce qui nous arrive est bienvenu'[43]. Et si on lui demandait quel était son message, elle répondait: « Quel message peut donner la personne qui n'a rien accompli, rien appris! [44] »

Le 27 août 1982, Mā « quitte son corps », selon l'expression souvent employée par ses dévots, à l'ashram de Kishenpur, à Dehra Dun, au nord de Delhi. Une

[41] Voir à ce propos *Autobiography d'un Yogi*, où Yogananda relate sa rencontre avec Ma.

[42] Mukerji, *My Days with Sri Ma Anandamayi*, p. 259.

[43] Narayan Chaudhuri, *That Compassionate Touch of Ma Anandamayee*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1988, p.143.

[44] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 211.

procession eut lieu dans la journée de Dehra Dun jusqu'à Kankhal, à côté de Hardwar, et qui correspond à l'actuel emplacement du *samādhi* (tombe) de Mā[45].

Mā se définit donc comme un être accompli dès sa naissance, agissant toujours à l'unisson avec la volonté divine par l'écoute du *kheyāla*. Par son auto-initiation, perçue comme faisant partie du jeu divin, elle se profile, par ailleurs, comme une figure d'exception parmi les autres gourous, et vient ainsi, d'une certaine manière, dicter les termes de sa propre sainteté. Afin de mieux saisir le personnage de Mā et donc de mieux comprendre le développement du culte de la sainte depuis son départ, il est utile, dans ce contexte, de s'interroger sur les principaux points de son enseignement.

1.1.2.2 Les grands axes de l'enseignement de Mā Anandāmayi

Pour Richard Lannoy, ce photographe qui a publié un album sur Mā[46], « La doctrine que Mā exposait s'approchait le plus possible de l'universalité qu'un individu isolé peut atteindre.[47] » Ceci explique sans doute la raison pour laquelle Mā rassembla autour d'elle des individus de différentes appartenances religieuses, des Hindous, des Jains, des Chrétiens et des Juifs, mais aussi des gens de toute origine, des Indiens, des Américains, des Européens. Son enseignement était adapté à chacun, mais se limitait généralement à l'antique tradition hindoue, le *Sanātana dharma*. Selon la situation, elle pouvait faire appel au non-dualisme de l'*advaita*, au dualisme qualifié de *viśiṣṭādvaita*, ou encore au dualisme de la *bhakti*.

---

[45] Le mot *samādhi* (tombe) constitue en réalité l'abrégé de *samādhisthāna*, c'est-à-dire le lieu (*sthāna*) où a été enterré un ascète censé avoir atteint l'état de méditation le plus élevé (*samādhi*)

[46] Richard Lannoy, *Anandamayi. Her Life and Wisdom*, Rockport, Element Books Ltd, 1996.

[47] *Jay Ma* no 45, www.anandamayi.org/ashram/french/frdocs1.htm.

Mā comparait le monde à un « poison lent »[48] et disait d'ailleurs ceci: « ce monde signifie le constant va-et-vient entre bonheur et souffrance. Ici-bas, il ne peut y avoir aucune stabilité, aucun *nitya* (éternité), aucun *sthiti* (état absolu). Tout ceci ne se trouve qu'en Lui. Il ne peut y avoir à la fois *samsara* (le monde) et Dieu.[49] » Ainsi, pour elle, renoncer à ce monde ne relevait pas du renoncement proprement dit: « Vous vous émerveillez vis-à-vis de celles et ceux qui renoncent au monde... En réalité c'est vous qui renoncez à tout ! Quel est ce tout ? Dieu, ni plus ni moins ! Le laisser de côté est la renonciation suprême ! (et le retranscripteur note: à ce moment elle éclate de rire !)[50]» C'est ainsi qu'elle demandait qu'on consacra chaque jour un moment à Dieu, aussi petit qu'il soit:

> Mettez de côté ces dix minutes pour Dieu. Je ne vous demande pas d'être dans un lieu particulier ni dans une posture particulière. Simplement, où que vous soyez, soyez-y dix minutes en son nom. C'est l'aumône que je demande. 'Aumône' n'est pas le bon mot. Demande-t-on l'aumône à celles et ceux qui sont si proches, qui sont d'autres nous-mêmes?[51]

Le langage de Mā était simple, sans mots sophistiqués. Elle ne formulait pas de discours, mais répondait à des questions, en évoquant parfois des histoires amusantes. Ses paroles étaient, par ailleurs, souvent qualifiées de paroles bigarrées (*vichitra*)[52]. Elle-même parlait de *tuti phuti*, à savoir de « bric à brac », pour nommer sa manière de s'exprimer[53]. L'aspect ludique et non conventionnel de son langage reflétait, d'une certaine manière, sa propre vision de l'univers comme terrain de jeu:

---

[48] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, Paris, Accarias-L'Originel, 2003, p. 250.

[49] *Ibid*, p. 237. *Saṃsāra* signifie le fait de passer (d'un état à un autre), la transmigration, le cycle des vies et des morts, et finalement le monde ainsi connoté.

[50] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 77.

[51] *Ibid*, p. 61.

[52] *Ibid*, p. 167.

[53] Jean-Claude Marol, *Ma Anandamayi. Vie en Jeu*, Paris, Editions Accarias L'Originel, 1995, p. 14.

> L'univers est un Grand jeu. Vous voulez jouer; d'où le comportement de ce corps: ses rires, ses folies. Vous en comprendrez ce que vous voulez, selon vos propres clartés. Si j'avais été austère, vous ne vous seriez pas approchés. Plongez vous-même dans le Grand jeu, dans toutes ses manifestations et vous trouverez la finalité de tout jeu.[54]

S'il semble difficile de donner une synthèse théorique de l'enseignement de Mā Ānandamayī, car d'après elle, « s'il y a doctrine, il ne peut y avoir compréhension totale »[55], nous pourrions cependant, comme le précise Lisa Hallstrom[56], résumer son enseignement à une affirmation, « Le vrai but de la vie de l'homme est de réaliser Dieu »[57] et celui qui a reçu « le don inestimable d'être né dans un corps humain doit s'y consacrer de toutes ses forces ici et maintenant.[58] », « La seule chose qui compte, dit-elle encore, c'est de se connaître Soi-même. Tout le reste est parfaitement inutile. Toute pratique doit donc se faire dans cet esprit: 'se connaître Soi-même'.[59] » Elle parlait, à ce propos, de quête de notre véritable identité pour échapper au *samsāra*, au cycle sans fin des renaissances qui n'est autre que le monde de la mort:

> Vous étudiez et vous passez votre examen; vous gagnez de l'argent et vous pouvez l'utiliser. Mais tout ceci fait partie du royaume de la mort, dans lequel vous revenez vie après vie et refaites sans cesse la même chose. Mais il existe aussi un autre chemin: le chemin de l'immortalité, qui mène à la connaissance de votre véritable identité.[60]

---

[54] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 84.

[55] Marol, *Ma Anandamayi. Vie en Jeu*, p. 34.

[56] Lisa L. Hallstrom, « Anandamayi Ma, the Bliss-Filled Divine Mother », *The Graceful Guru*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 88. Notons que Lisa Hallstrom a effectué, il y a une dizaine d'années, une thèse sur Mā Ānandamayī sous le titre de *Mother of Bliss: Ānandamayī Mā (1896-1982)*. Cette étude a cherché à mettre en évidence qui est Mā pour ses dévots. Mā a été entrevue tour à tour sous les traits de la femme hindoue, de la sainte, du gourou, de l'avatar et de la mère divine.

[57] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 72.

[58] Herbert, *L'enseignement de Mâ Ananda Moyî*, Paris, Albin Michel, 1988, p. 48.

[59] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 252.

[60] *Ibid*, p. 31.

Ainsi, pour Mā, il est du devoir de l'être humain de devenir conscient de sa véritable nature, de sa nature réelle: « *Manush* (humain) signifie *Man hosh* – être conscient de ce que vous êtes vraiment. A présent vous êtes inconscients, *behosh* (et par conséquent pas vraiment humain).[61] » Seul compte cette Réalité suprême, Dieu (*Bhagavan*), que Mā dénommait également parfois sous d'autres noms: les mots de Il (le pronom bengali: *Tini*), Lui, Cela (*Tat*, et le pronom bengali: *Jaha*), le Un, l'Unique (*Ekk-mātra*), la Vérité (*Satya*), le But Suprême (*Paramartha*), la Mère, le Seigneur (*Iśvāra*), le Protecteur, le Guide, *the Supreme Self*, le Soi suprême[62]. Pour définir cette Réalité Ultime, Mā parlait encore d'*ātman* qui se place au-delà du féminin et du masculin comme elle l'affirme ici: « Tout être humain a pour destin de dévoiler l'homme et la femme contenus en puissance en chacun(e) de nous, et de réaliser l'*Ātman* qui est au-delà de 'homme' et 'femme'[63]. »

Si l'enseignement de Mā n'était pas limité à une doctrine spécifique, elle insistait, cependant, sur la tradition moniste de l'*advaita*[64], de la non-dualité, comme le révèle cette parole: « La vraie nature de l'être humain est le suprême 'Je suis'[65] », nous renvoyant, par là même, à la grande monition védantique: « Tu es Cela[66] ». Pour Mā, la véritable source de la souffrance (*duḥkha*) réside, en effet, sur une fausse croyance qui est celle de la dualité: « Le sens de la séparation est la cause-racine de tout malaise. Il est fondé sur un quiproquo: la croyance en la dualité. On nomme ainsi le

---

[61] *Ibid*, p. 277; voir aussi Atmananda, *Présence de Mâ Anandamayi*, Les Deux Océans, Paris, 1985, p. 69.

[62] Desjardins, *Ashrams*, p. 200.

[63] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 116.

[64] R. Chattopadhyaya, « Sri Anandamayee Ma. Mother of Eternal Bliss », *Gurus, Godmen and Good People*, Bombay, Orient Longman, 1975, p. 19; Vijayananda, *Un Français dans l'Himalaya*, p. 172.

[65] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 53.

[66] Louis Gardet et Olivier Lacombe, *L'expérience du Soi*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981, p. 91.

monde, *du-niya*, 'fondé sur la dualité'.[67] » Elle évoquait, dans ce contexte, l'absence de véritable *darśana*, c'est-à-dire de véritable rencontre avec le Divin ou « *ātma darśana* »[68] tant qu'il existe un 'je', c'est-à-dire un moi: « Tu n'as pas le vrai *darshan* tant que le *je* subsiste.[69] » La 'di-vision', selon elle, ne saurait donc prendre place dans la véritable vision, la vision du Divin: « Dans la vision réelle, il n'y a pas 'UN QUI VOIT' et 'LE VU'. La vision réelle est sans yeux. En elle, il n'y a pas place pour la 'di-vision'.[70] » Cette vision non duelle de Mā se reflète, à bien des égards, dans les propos tenus par la sainte à ses disciples au cours de ses innombrables déplacements à travers l'Inde, comme le montre, par exemple, cette parole de Mā suite à la tristesse des disciples provoquée par un de ses départs: « Il n'est pas question de départ ou de retour. Je suis toujours avec vous. Vous ne pouvez m'oublier. Peut-on oublier son propre Soi ? »[71] Cette pensée non dualiste chez Mā se retrouve également dans sa façon de se nommer. A l'instar d'autres sages comme Ramdas[72] ou Swami Ramatirtha[73], Mā Ānandamayī parlait d'elle-même à la troisième personne, se désignant ainsi par 'ce corps' ou *ehi śarira* dans sa langue bengalie, ou encore 'cette petite fille', 'ce petit bébé'[74], car, comme le précise Arnaud Desjardins, « le sage est au-delà de l'adjectif possessif et du pronom possessif, parce qu'il ne peut y avoir possession – grossière ou subtile – que s'il y a séparation, que s'il y a dualité.[75] » Et toujours au sujet d'elle-même, elle déclarait ceci à quelqu'un qui lui demandait quelle était son expérience: « Pour ce faire, cela supposerait qu'il y ait toujours quelqu'un

---

[67] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 178.

[68] Herbert, *Aux Sources de la Joie*, p. 47.

[69] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 272.

[70] Jean-Claude Marol, *En Tout et Pour Tout*, France, Le Fennec, 1994, p. 42.

[71] Jacques Vigne, *Le Maître et le Thérapeute*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 167.

[72] Jean Herbert, *Spiritualité hindoue*, Paris, Albin Michel, 1972, p. 135.

[73] Jacques Vigne, *Râmatîrtha. Le Soleil du Soi*, Paris, Accarias-L'Originel, 2005, p. 23.

[74] Atmananda, *Présence de Mâ Anandamayi*, p. 91.

[75] Arnaud Desjardins, *Le Vedanta et l'Inconscient*, cité dans Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 79.

pour expérimenter, ce qui n'est pas le cas ici » (Mā se désignait parfois par le terme 'ici'). Ainsi, les paroles et gestes de Mā étaient continuellement centrés sur l'absence de dualité.

Mais, si Mā se rapportait constamment à la philosophie non dualiste de l'*advaita*, elle se situait en réalité au-delà de cette dernière:

> Il existe un état où disparaît toute distinction entre dualité et non-dualité. Celui qui est rivé à un angle de vision particulier parlera du point de vue qui est le sien à ce moment précis. Mais là où est ***Brahman*** – l'Unique sans second – rien d'autre ne peut exister. Vous distinguez entre dualité et non-dualité parce que vous êtes identifié au corps, ce qui signifie que vous êtes dans un état de constante insatisfaction.[76]

Le théologien Shri Gopinath Kaviraj, disciple de Mā, montre effectivement que la pensée advaïtique selon laquelle 'tout est un' n'est pas réellement juste, dans la mesure où le sens de l'unité disparaît au moment même où est révélé le Véritable Un: « en Cela il n'y a aucune différence, pas même entre Être et Non-Être, entre Lumières et Ténèbres, entre Bien et Mal, entre Mouvement et Immobilité et entre Personnel et Impersonnel. Tout est un, le un est tout. Et même cette équation n'est pas exacte, car le Véritable Un est là où n'existe plus le sens de l'Unité.[77] » Mā se référait d'ailleurs à la notion de « totalité » pour exprimer cette nécessité de dépasser les notions mêmes de dualité et de non-dualité: « Regardez sérieusement, il va bien falloir prendre conscience du soi, en totalité ! Non, devenir pleinement conscient ne suffit pas ; il s'agit d'être au-delà de la conscience et de l'inconscience. Cela est alors révélé.[78]» La suggestion de Raimon Panikkar de parler d''adualisme' plutôt que de 'non-dualisme'

---

[76] Herbert, *L'enseignement de Mâ Ananda Moyî*, p. 118.

[77] Desjardins, *Ashrams*, p. 200.

[78] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 195.

semble, dans ce contexte, tout à fait appropriée pour supprimer cette idée de contraires[79].

Mais, dans cet enseignement qui se situe au-delà de toute opposition, au-delà même des concepts de dualité et de non-dualité, il n'est pas exclu de s'y perdre, comme le précise cette fidèle:

> Être dans l'enseignement de Mā, être au-delà du bien et du mal, et englober toutes les pratiques spirituelles qui existent, donc englober tout ça, c'est aussi une immense liberté. On peut s'y perdre, mais aussi, c'est peut-être un des moyens de s'y retrouver, enfin de trouver le Soi. Et peut-être que pour trouver le Soi, il faut se perdre aussi (FOLN).

Enfin, si Mā rattachait constamment ses discours à la réalisation de Dieu, du Véritable Un, comme unique but de la vie, elle admettait, cependant, ne pas avoir de message à transmettre ni de mission à accomplir, comme le laisse entendre l'extrait suivant entre Mā et un fidèle: « Vous dites ne pas avoir de mission à accomplir, ni aucun message à délivrer. Alors pourquoi nous demandez-vous de nous tourner vers Dieu ? 'Si vous ne posez pas de question, je n'ai rien à dire ; mais si vous m'interrogez et que j'en ai l'inspiration (*kheyāla*), alors, certainement je vous dirai ce qui aide à bien vivre'.[80] » En réalité, pour de nombreux dévots, l'enseignement de Mā allait bien au-delà des mots, comme Arnaud Desjardins le souligne: « l'enseignement de Mā Ānandamayī se passe absolument des mots, comme celui de Ramana Maharshi.[81] »

---

[79] Jacques Vigne, *La Mystique du Silence*, Paris, Albin Michel, 2003, p. 86.

[80] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 161.

[81] Desjardins, *Ashrams*, p. 80. Ramana Maharshi est une des grandes figures de la spiritualité hindoue du XXème siècle, et notamment un des maîtres incontestés de l'*advaita vedānta* (non dualité). Il a vécu toute sa vie aux pieds de la montagne sacrée Arunachala, à Tiruvanamalai, en Inde du Sud.

1.1.3 Un portrait du saint hindou

Après un aperçu de la sainteté dans la tradition hindoue, voici un portrait du saint à partir de l'exemple même de Mā. Si Mā se situe bien au-delà de toute catégorisation et dépasse tout entendement pour ses dévots[82], il n'en reste pas moins qu'elle répond aux différentes caractéristiques qui semblent définir au mieux la sainteté dans l'hindouisme. Il s'agira donc ici de donner un portrait de Mā sous des angles qui articulent les principales dimensions de la sainteté dans l'hindouisme: Mā comme libéré vivant ou *jīvanmukta*, Mā comme une figure de paradoxes et de folie, Mā comme gourou et avatar et enfin Mā comme un être de puissance. Nous nous baserons pour cela sur les différentes théories attachées à ces divers aspects de la sainteté, ainsi que sur certains témoignages écrits sur Mā. Dans le cadre du *jīvanmukta*, une définition de ce concept sera tout d'abord donnée (Coomaraswamy, Eliade, Fort, Skoog), puis mis en relation avec Mā (Dhingra, Herbert). L'aspect paradoxal lié à la sainteté sera ensuite développé (Bond, Brown, Colesman, Hawley, Kieckhefer) et appliqué à Mā (Atmananda, Dhingra, Marol, Miller, Mukerji, Young), puis sera suivi par une autre approche, celle de Mā comme être de folie, notamment à l'aide des propos tenus par McDaniel au sujet de la folie et de la sainteté au Bengale, mais également de ceux de Clément et Kakar dans leur étude intitulée *La Folle et le Saint*. Nous considérerons ensuite Mā sous les angles du gourou (Bugault, Clémentin-Ojha, Pechilis), et de l'avatar (Assayag, Rivière), toujours en se basant sur les différents témoignages écrits sur la sage (Desjardins, Kaviraj, Vijayananda). Enfin, la sainteté chez Mā sera abordée sous les traits de la puissance (Carrin, Clémentin-Ojha, Desjardins, Dhingra, Hallstrom, Hawley, Hutchinson, Keyes, Padoux, Van Skyhawk, Vigne).

[82] Hallstrom, « Anandamayi Ma, the Bliss-Filled Divine Mother », p. 86; Lisa L. Hallstrom, *Mother of Bliss: Ānandamayī Mā*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 128.

1.1.3.1 Le saint, un libéré vivant

Le saint hindou est compris comme un *jīvanmukta* ou libéré vivant. Bien qu'il existe différentes interprétations dans l'hindouisme au sujet de la libération dans la vie, un tel individu est généralement considéré aux yeux des Hindous comme un être parfait[83]. Dans la tradition hindoue, le délivré vivant a atteint cet état de non-retour où il ne fait plus qu'un avec le suprême, le tout. Il est établi dans le Soi, impliquant par là même une désidentification totale avec son ego. Ananda Coomaraswamy décrit le délivré vivant en ces mots:

> Celui qui 'est délivré en cette vie' (*jivan mukta*) ne 'meurt plus' (*na punar mriyatê*). 'Celui qui a compris le Soi contemplatif sans âge et sans mort, qui n'a en lui aucun manque et qui ne manque de rien, celui-là ne redoute pas la mort ». (...) Un tel homme n'aime plus ni lui-même ni les autres: il est le Soi de lui-même et des autres ; et, si le 'mort' semble ne pas être égoïste, ce n'est pas pour quelque motif altruiste, mais à titre accidentel, et parce qu'il est littéralement sans ego.[84]

Par l'obtention définitive de l'état de *samādhi*, terme qui correspond chez Eliade à une enstase, sorte d'extase intérieure, le *jīvanmukta* effectue une 'sortie hors du temps' et rejoint cet 'éternel présent', ce '*nunc stans*'[85]. Le *darśana* du *jīvanmukta*, à savoir sa vision, est, par ailleurs, perçu comme étant d'une aide puissante pour le chercheur spirituel[86] et Ramana Maharshi disait, à ce propos, que la prosternation

---

[83] Si l'état de *jīvanmukta* est généralement reconnu dans la tradition hindoue, comme dans l'*advaita vedānta* de Shankaracharya (voir Andrew Fort, « Introduction », *Living Liberation in Hindu Thought*, Albany, New York, State University of New York Press, 1996, ainsi que Lance E. Nelson, « Living Liberation in Śankara and Classical Advaita », *Living Liberation in Hindu Thought*), certains courants religieux n'admettent cependant pas son existence, réfutant ainsi cet état de perfection, de sainteté dans le monde terrestre. Des écoles de pensée comme la doctrine de Ramanuja (*viśiṣṭādvaita*) n'envisagent, en effet, la libération qu'après la mort (voir Kim Skoog, « Is the *Jīvanmukti* State Possible? Ramanuja's Perspective », *Living Liberation in Hindu Thought*).

[84] Ananda K. Coomaraswamy, *Hindouisme et Bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1995, p. 39.

[85] Mircea Eliade, *Images et Symboles*, Paris, Gallimard, 1979, p. 125 et p. 127.

[86] Rivière, *Lettres de Bénarès*, p. 173.

devant un libéré-vivant représente « la soumission de l'ego et l'union complète avec la Source.[87] »

Bien que Mā n'ait pas véritablement eu à se 'libérer' si l'on se réfère à ses propos selon laquelle elle aurait toujours été la même, elle peut cependant être considérée comme un libéré vivant, un *jīvanmukta*, et ceci dès sa naissance[88]. La *sādhanā* effectuée par la sainte dans sa jeunesse, n'aurait, en effet, aucunement influencé son état, car, loin de considérer cette *sādhanā* comme un travail de purification et d'élévation vers le Suprême, elle percevait celle-ci comme un jeu, d'où le nom de *sādhanā līlā* qu'elle lui attribua. Mā disait d'ailleurs ceci à propos de son état:

> Je suis ce que j'étais et ce que je serai. Je suis tout ce que vous imaginez, pensez ou dites. Mais le fait suprême, c'est que ce corps n'a pas pris forme pour recueillir les fruits d'un karma passé. Pourquoi ne pas vous rendre compte que ce corps est la manifestation matérielle de toutes vos aspirations et de toutes vos idées ? Vous l'avez tous désiré et maintenant vous l'avez. Alors jouez quelque temps avec cette poupée.[89]

Mā, en effet, a toujours affirmé que son corps n'était pas celui d'un être normal et qu'elle n'avait jamais eu de vie antérieures ni n'en aura de futures. Dhingra ajoute à cela: « Qu'elle ait eu connaissance de sa nature et de ce qui se passait autour d'elle tout de suite après sa naissance prouve que sa conscience est née avec elle et ne résulte pas d'un travail d'autopurification.[90] » Mā peut donc être regardée comme un *jīvanmukta*, c'est-à-dire comme un être parfait vivant dans un état de réalisation spirituelle totale.

---

[87] Henri Hartung, *Présence de Ramana Maharshi*, Paris, Dervy, p. 48.

[88] Patricia Y. Mumme, « Conclusion », *Living Liberation in Hindu Thought*, p. 268.

[89] Herbert, *L'enseignement de Mâ Ananda Moyî*, p. 19.

[90] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 52.

1.1.3.2 Le saint, un être de folie et de paradoxes

Une des autres caractéristiques de la sainteté dans la tradition hindoue tient dans son aspect paradoxal[91]. Le saint hindou, souvent perçu comme une figure liminale, ambivalente, située à la frontière de la vie et la mort, est marqué par la présence des extrêmes, des opposés. John Hawley note, en effet, ce caractère paradoxal du saint dans la tradition hindoue quand il parle de la figure du saint comme se situant dans « la moralité au-delà de la moralité »[92], signifiant, par là même, que les saints ne peuvent pas toujours servir de modèles pour les gens de ce 'monde'. Il est intéressant de remarquer que cette vision du saint dans l'hindouisme concorde avec celle du saint dans les grandes traditions religieuses. Richard Kieckhefer et George Bond notent, en effet, ce trait paradoxal de la sainteté, en général, dans la tension qu'il existe entre exemplarité et inimitabilité du saint, et Peter Brown observe, dans le cadre de la tradition chrétienne, l'aspect tout à la fois accessible et inaccessible du saint.

Cette ambivalence présente chez le saint, et notamment le saint hindou, s'observe par ailleurs dans le caractère à la fois fascinant et terrifiant du saint, ce qu'Otto définirait comme le « *fascinans* » et le « *tremendum* ». On éprouve tout à la fois de l'attraction et de la répulsion pour le saint. Mais si le saint manifeste des aspects apparemment contradictoires, il les transcende également. Ce dépassement des contraires lié à la figure du saint fait référence à la notion hindoue de *dvandvātīta*, dans le Yoga, notion qui pourrait s'apparenter, d'une certaine manière, aux deux vérités du bouddhisme, la vérité relative et la vérité absolue, qui ne représentent en réalité que les deux facettes d'une même pièce. Ainsi, le saint hindou, en se plaçant au-delà des concepts de bien et de mal, au-delà du pur et de l'impur, représenterait par là même une sorte d'oxymore, nous conduisant non pas à la dualité des paradoxes

[91] Denton, *Female Ascetics in Hinduism*, p. 141.

[92] Voir John S. Hawley, « Morality beyond morality in the lives of three Hindu saints », *Saints and Virtues*, Berkeley, California University Press, 1988.

mais bien au non-dualisme[93]. Loin de se laisser confondre avec l'unicité ou à l'univocité, le saint, cet individu, qui se situe « hors du monde tout en y demeurant »[94], agit ainsi en toute liberté.

Dans leur étude sur la biographie sacrée de Mā Ānandamayī, Lily Miller et Katherine Young notent, en effet, le caractère paradoxal lié à la sainteté de Mā, comme le montre la description suivante d'un fidèle de Mā:

> Elle (Mā) peut être forte et résolue aussi bien que tendre et miséricordieuse. Elle est plus impressionnante que la foudre et plus suave que la fleur. Elle est plus suave que la plus grande suavité, plus belle que la plus grande beauté, redoutable comme la foudre, douce comme les rayons argentés de la lune et cependant aussi rude que la sévérité elle-même, sévère et pleine de compassion. Ces aspects, qui paraissent si contradictoires, montrent qu'elle est au-delà de toutes les classifications humaines.[95]

Un autre fidèle de Mā écrit également: « On dit de Mā qu'elle est plus belle et plus tendre que ce qu'il y a de plus beau et de plus tendre au monde, et pourtant elle est plus terrible et plus enragée que la mort elle-même, tranchante et dure comme la sévérité elle-même, généreuse et cruelle.[96] » Il n'est pas étonnant avec de telles descriptions que Mā ait été reconnue comme une incarnation de Kali, cette déesse des marges, qui représente le paradoxe même dans sa totalité, mais qui incarne également l'union des extrêmes[97]. Et si le nom de Kali humaine a été attribué à Mā, celui de

---

[93] Raimon Panikkar, *L'Expérience de Dieu*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 9.

[94] André Padoux, « Le sage hindou: renonçant ou surhomme? », *Les Sagesses du Monde*, Paris, Editions Universitaires, 1991, p. 113-114.

[95] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 22-23.

[96] Herbert, *L'enseignement de Mâ Ananda Moyî*, p. 38.

[97] Rachel F. McDermott, « Epilogue. The Western Kālī », *Devī,* Berkeley, University of California Press, 1996, p. 285; Sarah Caldwell, « Margins at the center. Tracing Kālī through time, space, and culture », *Encountering Kālī*, Berkeley, University of California Press, 2003, p. 249; Jeffrey J. Kripal et Rachel F. McDermott, « Introducing Kālī Studies », *Encountering Kālī*, Berkeley, University of California Press, 2003, p. 4; Jeffrey J. Kripal, « Why the Tāntrika Is a Hero. Kālī in the Psychoanalytic Tradition », *Encountering Kālī*, Berkeley, University of California Press, 2003, p. 215.

'Mère terrible' aurait également très bien pu lui être accordé[98]. La vie de Mā est, en effet, remplie de ces paradoxes. Elle-même se décrivait dans les mots suivants:

> Je suis conditionnée et inconditionnée.
> Je ne suis ni infinie, ni confinée à des limites.
> Je suis tout ça en même temps.
> (...) J'existe, avant même qu'il y ait création, maintien
> ou dissolution du monde.[99]

Ceci explique donc les difficultés à donner une description de Mā: « On ne peut décrire Mā. Elle nous semble être un tissu de contradictions mais, à un plus haut niveau de conscience, toutes ces contradictions s'effacent.[100] » Ainsi, cette femme, qu'on considérait étant jeune comme une simple d'esprit[101], et qui paradoxalement rassembla plus tard autour d'elle les plus grands philosophes et politiciens de l'Inde de son époque, représente une somme de contradictions. Celle qui pouvait respecter les conventions sociales ou les transgresser un autre jour, qui pouvait chanter et pleurer en même temps[102], ou encore qui recommandait la prière mais ne priait pas[103], fut désignée par sa proche disciple occidentale Atmananda comme « le suprême paradoxe »:

> Ce soir, le titre de mon article me vient brusquement: 'Mā, le suprême paradoxe'. Elle est parfaitement universelle et cependant parfaitement orthodoxe. Elle reconnaît la valeur de toutes les voies et cependant Elle déclare: 'Il n'y a pas de voie, car toutes les actions, tous les efforts, sont accomplis par Lui seul'. Elle dit aussi: 'Il est et Il n'est pas, et on ne peut pas dire qu'Il est ou qu'Il n'est pas.'[104]

---

[98] Par exemple, dans Mukerji, *My Days with Sri Ma Anandamayi*, p. 52, Ma est décrite dans une colère terrible.

[99] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 49.

[100] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 52.

[101] Mukerji, *A Bird on the Wing*, p. 16.

[102] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 56.

[103] Vigne, *La Mystique du Silence*, p. 110.

[104] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 262.

Cette même disciple se questionnait par ailleurs sur ce mystérieux attrait pour Mā: « N'est-il pas paradoxal d'éprouver cette forte attirance pour une personne qui transcende si totalement le physique?[105]» L'attitude apparemment paradoxale de Mā reflète, en réalité, une vision englobante de la vie, cette Réalité Ultime que Mā définit comme *Yā tā*, signifiant « Elle est ce qu'elle est ». Telle est ainsi la difficulté de « comprendre un être en qui l'Impersonnel s'est personnifié ![106] »

Si le saint représente une figure contradictoire en apparence, il est également perçu, à certains égards, comme un être fou, ce qui, d'ailleurs, constitue également en soi un paradoxe, la folie venant à l'opposé de la sagesse reconnue du saint. Il n'est pas rare, en effet, en Inde de comparer le saint à un fou. On parle souvent de folie divine, qui bien qu'étonnante et incompréhensible, semble être une des caractéristiques de la sainteté en Inde[107]. Cette folie divine se reconnait par une sorte d'extase religieuse, d'ivresse d'amour divin, et ne saurait se confondre, comme le précise la sainte bengalie Lakshmi Ma, avec une simple folie ordinaire[108]. Elle constitue, d'après June McDaniel, un des critères de sainteté dans la tradition hindoue, et tout spécialement au Bengale, région d'où est originaire Mā Ānandamayī. Celle-ci fait d'ailleurs l'objet d'une partie de l'étude de June McDaniel sur les états d'extase religieuse au Bengale. Pour June McDaniel, il ne fait pas de doute que le statut spirituel de Mā Ānandamayī est basé sur ses états d'extase, pourtant considérés

---

[105] *Ibid*, p. 116.

[106] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 51.

[107] Voir David Kinsley, « 'Through the Looking Glass': Divine Madness in the Hindu Religious Tradition », *History of Religions*, vol. 13, no 4, mai 1974.

[108] June McDaniel, *The Madness of the Saints*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 219. Par « folie ordinaire », nous entendons ici une folie qui a trait au monde des sens, au monde terrestre, celui de l'attachement, comme l'affirme ici la sainte Lakshmi Ma: « There is a difference between ordinary madness and divine madness. One who has seen Bhagavān and has become a madman loses all sense and is not conscious of his belongings. One who becomes insane for other reasons always remains conscious of his belongings. And one who has become mad by seeing Bhagavān can be easily distinguished. He will not concentrate on any worldly objects. He will forget even his close relatives and think only about God. »

par certains, surtout dans la jeunesse de la sainte, comme des signes de simple folie et de déficience mentale[109]. Mā Ānandamayī enfant, était, en effet, soupçonnée d'être une simple d'esprit du fait de ses fréquents moments d'absence, qui pourtant, furent reconnus bien plus tard comme des manifestations d'extase. Mā Ānandamayī parle de cette folie divine dans les mots suivants:

> « Go forth to realize God, try at least. This is the genuine madman. Madman (pagol) means paoya gol (to reach the goal), signifying unlimited Enlightenement. When one becomes obsessed by this madness, the madness for the world of duality takes flight. Some people are crazy over another's body. By this sort of insanity, falling prey to infatuation (*mohā*), one ruins one's body. Turning into a madman after God will not spoil one's body.[110] »

Cette folie chez Mā correspond ainsi à un signe d'absorption dans Dieu, et vient démontrer la sainteté de celle-ci. Clément et Kakar parle d'ailleurs de cette même folie dans leur étude *La Folle et le Saint*, qui met en parallèle la vie de Madeleine, une française internée pendant plusieurs années à l'hôpital de la Salpêtrière pour cause de folie, et la vie du saint Ramakrishna à Calcutta, à la même époque. Les deux connaissaient les mêmes expériences sans jamais s'être croisés une seule fois, et cela à des milliers de kilomètres de distance. Pourtant, tandis que l'un était libre et perçu comme saint par son entourage, l'autre était enfermé pour délire mystique dans un hôpital. Les deux auteurs se réfèrent d'ailleurs à Mā Ānandamayī pour parler du cas de Madeleine: « En Inde, elle aurait été une de ces 'Mères', comme Mā Ananda Mayee, morte tout récemment, et qui à Varanasi fut traitée comme Ramakrishna en son temps: une grande yogini, un vrai gourou, l'une de ces âmes exceptionnelles que les fidèles appellent *Hamsa*, le cygne, et qui sont destinés à guider les autres.[111] » Ainsi, la sainteté de Mā Ānandamayī, au même titre que celle de Ramakrishna ou

---

[109] McDaniel, *The Madness of the Saints*, p. 202.

[110] Ma Anandamayi, *Matri Vani*, vol. 2, Calcutta, Shree Shree Anandamayee Charitable Society, 1982, p. 152.

[111] Catherine Clément et Sudhir Kakar, *La Folle et le Saint*, Paris, Seuil, 1993, p. 100.

d'autres saints hindous, serait identifiable par cette sorte de folie qui se manifeste généralement en la personne du saint.

1.1.3.3 Le saint, avatar et gourou

Dans l'hindouisme, le saint correspond, mais non de manière systématique, à la figure du gourou et de l'avatar[112]. Le gourou, qui signifie littéralement l'homme de poids, et que Karen Pechilis qualifie de « troisième genre » pour mettre en valeur son caractère transcendant, qui se situe au-delà du féminin et du masculin[113], représente la figure du maître. Celui-ci fait généralement l'objet d'une divinisation chez les Hindous, et peut être considéré jusqu'à un certain point comme la divinité elle-même. Comme l'affirme Jacques Bugault dans son étude sur la relation maître disciple en Inde, « le guru est le masque rayonnant que prend Dieu pour venir à nous.[114] » Cependant, il existe différents niveaux d'interprétation dans la compréhension de la notion de divinité chez le gourou et le gourou ne s'apparente pas toujours à une divinité particulière du panthéon hindou[115].

Dans le cas de Mā Ānandamayī, celle-ci a toujours réfuté sa fonction de gourou[116]. Elle affirmait en effet: « Dieu seul est le Gourou. C'est un péché de regarder le Gourou comme un être humain.[117] » Bien que n'ayant jamais affirmé ouvertement son statut de gourou, il semble que Mā Ānandamayī n'en ait pas moins joué le rôle auprès de nombreux disciples. Pour la quasi-majorité des dévots

[112] Il n'y a pas d'équivalence automatique entre gourou, avatar et personne spirituelle ou personne libérée, car les personnes libérées ne jouent pas nécessairement le rôle de maître (gourou) et sont loin d'être toutes perçues comme des avatars.

[113] Karen Pechilis, « Gurumayi, the play of sakti and guru », *The Graceful Guru*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 222.

[114] Bugault, « La relation maître disciple en Inde », p. 25.

[115] Catherine Clémentin-Ojha, *La Divinité Conquise. Carrière d'une Sainte*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1990, p. 139.

[116] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 50.

[117] Desjardins, *Ashrams*, p. 190.

interrogés à l'occasion de nos entretiens, Mā représente, en effet, leur gourou. Certains parlent même, au sujet de Mā, de *paramguru*, qui correspond d'une certaine manière à la grand-mère gourou, le rôle de gourou pouvant être tenu par un swami du *saṅgha* de Mā, comme Swami Vijayananda ou Swami Bhaskarananda par exemple.

Le saint peut également être considéré jusqu'à un certain point, comme un avatar[118], à savoir une descente du divin sur terre. Ces « instruments de délivrance » comme les appelle Jean Rivière[119], s'apparentent d'une certaine manière avec les prophètes (*nabi*)[120] mais ne sauraient se confondre avec ces derniers. Les avatars sont perçus dans la tradition hindoue comme une manifestation du divin sur terre et ont pour mission de guider l'humanité et de rétablir le *dharma* sur terre, l'ordre cosmique. Jean Rivière donne la définition suivante de l'avatar:

> Un Avatâr n'est pas un être humain qui lutte pour atteindre l'illumination et passer finalement à travers le voile de l'illusion pour atteindre la Réalité. C'est un Etre divin assumant de se voiler temporairement pour le bien de l'humanité ; ce n'est pas l'ascension de l'homme vers le Réel mais une descente divine dans une forme humaine afin de soutenir ou de restaurer le *dharma*.[121]

Si les avatars sont généralement mâles dans la tradition hindoue[122], Mā Ānandamayī constitue l'exception à la règle. Pour nombre de ses dévots, Mā représentait et représente toujours un avatar, une descente du Divin venue sur terre avec une mission divine[123]. Voici ce que dit Vijayananda à ce propos:

---

[118] Pandharipande, « Janabai », p. 147.

[119] Rivière, *Lettres de Bénarès*, p. 149.

[120] Assayag, *Au confluent de deux rivières*, p. 99.

[121] Rivière, *Lettres de Bénarès*, p. 171.

[122] Catherine Cornille, « Mother Meera, avatar », *The Graceful Guru*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 134.

[123] Gopinath Kaviraj, « Mother », *Selected Writings of M.M. Gopinath Kaviraj*, Varanasi, M.M. Gopinath Kaviraj. Centenary Celebrations Committee, 1990, p. 190.

> Il m'est arrivé, en effet, de passer 24 heures sur 24 avec Mataji, au cours de ses innombrables voyages à travers l'Inde. Eh bien, je puis me permettre de vous répondre sur ce point d'une façon formelle: Non, Mā Ānandamayī n'était pas une personne humaine. Elle n'était pas un être humain ! Elle était, cela ne fait aucun doute, une Incarnation de la Divinité.[124]

Ainsi, Mā est perçue, à bien des égards, comme une incarnation du Divin, comme un avatar, aux yeux de ses dévots.

1.1.3.4 Le saint, un être de puissance

Une des caractéristiques de la sainteté réside dans les pouvoirs du saint, appelés également *siddhi*. Le saint, ce « porteur de puissance » comme l'appelle Van Der Leeuw[125], est reconnu pour posséder l'habilité de transmettre un pouvoir bénéfique à d'autres. Mais, contrairement aux grandes traditions religieuses, le saint hindou est perçu non pas comme un canal de cette puissance mais bien comme la source de celle-ci, car il représente l'incarnation même de la divinité. Et si, dans certaines traditions comme le soufisme, la croyance dans le pouvoir du saint ne devient inébranlable qu'après sa mort, il en est tout autrement du saint hindou où les pouvoirs du saint sont reconnus dès son vivant.

Si les saints possèdent un large champ de compétences, chacun d'entre eux détient généralement une spécialisation[126], permettant ainsi une grande liberté de choix chez les adeptes du culte des saints[127]. Mā Ānandamayī semble, cependant, appartenir à cette catégorie de saints, dits 'universels', dotés de pouvoirs immenses et

---

[124] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda*, www.anandamayi.org/ashram/french/frmad1.htm.

[125] Gerardus Van Der Leeuw, *La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations*, Paris, Payot, 1955, p. 231.

[126] Marine Carrin, « Saintes des villes et saintes des champs. La spécificité féminine de la sainteté en Inde », *Terrain*, no 24, mars 1995, p. 117.

[127] A. R. Saiyed, « Saints and Dargahs in the Indian Subcontinent », *Muslim Shrines in India*, New Delhi, Oxford University Press, 2003, p. 244.

dont la célébrité dépasse de loin les frontières régionales mais s'étend au-delà des frontières de l'Inde.

Parmi les pouvoirs dont le saint est généralement crédité se trouvent entre autres des pouvoirs de guérison, de clairvoyance et de protection. Il est dit que Mā possédait, en effet, le pouvoir de lire les pensées, de connaître le futur et le passé, et de guérir[128]. Mais il semble que le pouvoir de guérison constitue un des signes charismatiques les plus communs de la sainteté, et comme le précise Keyes, la réputation du saint tient bien plus souvent dans cet aspect précis que dans un autre signe charismatique[129]. Cependant, le pouvoir le plus haut du saint serait la transmission de l'expérience du divin au fidèle[130], faisant de la transformation spirituelle du dévot le miracle par excellence[131]. Mā possédait, dit-on, cette habilité de transformer, et ceci de manière radicale, une personne matérialiste en un chercheur spirituel authentique[132]. Arnaud Desjardins, ce réalisateur et écrivain qui a passé de longs mois auprès de Mā, parle, pour sa part, du miracle de Mā de pénétrer dans notre conscience: « Ce que je trouve réellement miraculeux chez Mā Ānandamayī, c'est ce que je pourrais essayer d'appeler l'écho de sa conscience au cœur de la nôtre.[133] » Il semble cependant que Mā ait été fatiguée et lasse à la fin de sa vie d'être perçue par les foules comme une source de « petits miracles », tels une guérison ou l'obtention d'un enfant, et non pas comme la source d'un enseignement spirituel précieux[134].

---

[128] Hallstrom, « Anandamayi Ma, the Bliss-Filled Divine Mother », p. 87. Il existe de nombreux cas de guérison au contact de Mā, voir, par exemple, Mukerji, *My Days with Sri Ma Anandamayi*, p. 156.

[129] C. F. Keyes, « Charisma: From Social Life to Sacred Biography », *Charisma and Sacred Biography*, California, Scholars Press, 1982, p. 2.

[130] Padoux, « Le sage hindou: renonçant ou surhomme? », p. 114.

[131] Brian Hutchinson, « The Divine-Human Figure in the Transmission of Religious Tradition », *A Sacred Thread*, Chambersburg, Anima, 1992, p. 108.

[132] Jacques Vigne, *L'Inde Intérieure*, Gordes, Editions du Relié, 2007, p. 360.

[133] Desjardins, *Ashrams*, p. 82.

[134] Vigne, *L'Inde Intérieure*, p. 381.

Ainsi, cette puissance du saint, souvent qualifiée de contagieuse[135], constitue un des signes charismatiques et contribue à renforcer l'aura de sainteté du saint. Il est dit, cependant, que le véritable saint ne cherche pas à exhiber ses pouvoirs ni à s'attribuer les miracles se produisant à son contact. En effet, si bien des miracles se manifestaient aux côtés de Mā, celle-ci ne s'allouait jamais ces derniers, parlant toujours de l'action de Dieu[136]. Mā disait d'ailleurs ceci concernant la détention de pouvoirs miraculeux:

> Dans le cours d'une ascèse, on peut disposer de pouvoirs miraculeux. Celui qui n'en devient pas l'esclave constate qu'il possède ces pouvoirs mais refuse d'en faire étalage. Il faut les maîtriser. Seul peut connaître son véritable Soi celui qui maintient vivante en lui-même une insatiable soif du Divin sans se satisfaire de pouvoirs supranormaux qui lui permettraient de soigner les maladies des gens par un simple contact de la main ou qui le mèneraient à l'immédiate satisfaction de ses désirs.[137]

Il est intéressant, dans ce contexte, de se questionner sur le devenir de cette puissance après la mort du saint. La tradition hindoue admet généralement l'action posthume du saint et reconnaît, par là même, la persistance du pouvoir de ce dernier après la mort[138]. Swami Vijayananda parle, en effet, d'un « pouvoir résiduel » et compare ce dernier au parfum laissé par une femme lorsqu'elle quitte une pièce. De la même manière qu'un parfum, le saint continuerait ainsi à agir après sa mort. La permanence du pouvoir du saint, de sa *śakti*, après sa mort, représente même pour certains une preuve authentique de la qualité du saint. Il ne semble pas, cependant, que le pouvoir du saint hindou soit accru après sa mort, comme dans la tradition soufie en Inde, où le *pir*, le saint soufi, se manifeste dans toute sa puissance après sa

---

[135] Hawley, « Introduction », *Saints and Virtues*, Berkeley, California University Press, 1988, p. xxi.

[136] Vigne, *L'Inde Intérieure*, p. 360.

[137] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 56.

[138] Clémentin-Ojha, *La Divinité Conquise*, p. 76.

mort seulement[139]. Il est, par ailleurs, reconnu, dans la tradition hindoue, que le pouvoir posthume du saint reste attaché aux lieux mêmes où le saint a vécu. Le lieu de sa tombe (*samādhi*) constitue cependant l'endroit de prédilection par excellence.

Ainsi, au travers de cette étude sur la sainteté dans l'hindouisme, et notamment sur Mā comme sainte, nous pouvons conclure que Mā incarne pleinement les caractères de la sainteté hindoue, bien que certains de ses disciples refusent de lui attribuer le titre de « sainte », Mā dépassant, à leurs yeux, toute conception[140]. Et si Mā reconnaît, par ailleurs, sa propre sainteté en affirmant son état de libération depuis toujours, il est important de préciser que sa sainteté est essentiellement construite par l'ensemble de ses dévots.

1.2 Fonctions, manifestations et organisation du culte *postmortem*

Le culte *postmortem* sera maintenant étudié au niveau de son organisation, de ses fonctions, et de ses manifestations, nous donnant ainsi un aperçu de la dynamique qui existe au sein même de ce culte.

1.2.1 Organisation du culte

Le culte *postmortem* du saint pourrait, d'une certaine manière, être apparenté à une église, avec ses lieux de culte, son clergé et ses fidèles, qui cherchent, par leur démarche pèlerine, à rentrer en contact avec le saint. Il s'agira donc ici de se pencher sur l'organisation du culte de Mā au niveau de sa spatialité avec la mise en évidence de la spécificité de ses différents lieux de culte, mais également au niveau de la composition de ses agents et de sa communauté.

---

[139] Hugh Van Skyhawk, « A note on Death and the Holy Man in South Asia », *Ways of dying*, New Delhi, Manohar, 1999, p. 193; Landell Samuel Mills, « The hardware of sanctity. Anthropomorphic objects in Bangladeshi Sufism », *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 39.

[140] Hallstrom, *Mother of Bliss: Ānandamayī Mā*, p. 88.

1.2.1.1 Les lieux de culte

Décrivons les divers lieux de culte concernés dans le culte *postmortem* de Mā Ānandamayī. Bien que la pratique du culte ait lieu à la fois dans la maison du fidèle et dans les divers ashrams instaurés par le *saṅgha* de Mā, nous nous limiterons ici aux ashrams de la sainte, non seulement parce que le culte y est rendu publiquement, mais également pour éviter une trop grande dispersion de notre recherche. Et bien qu'il existe une croyance en Inde, selon laquelle le saint concentre à sa mort son pouvoir dans son tombeau et qu'il est par conséquent vain de le prier ailleurs qu'à sa tombe, nous ne restreindrons pas notre étude à l'ashram de Mā de Kankhal seulement, car cette croyance, comme nous le verrons ultérieurement, ne semble pas être partagée par tous les dévots de Mā.

Mā Ānandamayī passa une très grande partie de sa vie à se déplacer continuellement de lieu saint en lieu saint. Afin de faciliter ses déplacements et permettre aux dévots de se rassembler, ses disciples décidèrent d'établir des ashrams à travers l'Inde, et particulièrement l'Inde du Nord. Bien que ne désirant pas d'ashrams, elle décida cependant de l'emplacement de ces derniers. Loin d'être anodin, le choix de ces lieux par la sainte laisse apparaître un vaste réseau de géographie sacrée, qui n'est pas sans influence aucune sur le développement du culte, car, comme l'a précisé Catherine Mayeur-Jaquen, le choix d'un lieu de culte constitue un facteur déterminant dans l'expansion de ce dernier[141]. Atmananda, cette disciple autrichienne qui a vécu longtemps auprès de Mā, parle de ces endroits dans les mots suivants:

> Se trouver dans un tel lieu avec Mā, c'était non seulement recevoir Sa bénédiction, mais aussi recevoir l'initiation à ce lieu de pouvoir traditionnel, dont l'énergie se trouvait profondément activée par la présence de Mā. Ces anciens foyers de force spirituelle sont des points sur le réseau d'énergie qui

[141] Catherine Mayeur-Jaquen, « Égypte », *Le Culte des Saints dans le Monde Musulman*, Paris, École Française d'Extrême Orient, 1955, p. 66.

> soutient le champ électromagnétique de la culture spirituelle indienne. Mā s'intéressait beaucoup à maintenir intact ce champ de géographie sacrée.[142]

Ce « champ de géographie sacrée », dont parle Atmananda, est, en effet, observable si nous regardons attentivement l'emplacement des ashrams de Mā, qui bien qu'extrêmement divers, présente un caractère sacré indéniable. Ces « aires de juridiction spirituelle », comme Jackie Assayag aime appeler ces lieux de culte où le saint règne dans toute sa puissance[143], sont bien souvent situées à des endroits stratégiques, sur de grands sites de pèlerinage, comme c'est le cas de Kankhal, tout près de Hardwar, ou encore, pour ne citer que les plus importants, Varanasi (Bénarès), la ville mythique de Shiva. Certains ashrams de Mā sont également situés sur d'anciens lieux de culte, oubliés des pèlerins. C'est le cas d'un site non loin de Vindhyachal, où, suite à une vision de Mā rapportée par ses dévots, des fouilles archéologiques ont fait mettre à jour un ancien lieu d'adoration[144]. D'autres lieux de culte dédiés à Mā, souvent difficiles d'accès, présentent, par ailleurs, certaines spécificités naturelles qui donnent un caractère magique au lieu. Tel est le cas de l'ashram de Bhimpura, dans le Gujarat, qui surplombe la rivière sacrée de la Narmada. Nous pensons encore à l'ashram de Dhaulchina qui offre un panorama de cent quatre-vingt degrés sur les sommets enneigés de la chaîne himalayenne.

En interrogeant les dévots, ces derniers évoquent souvent une atmosphère et un ressenti différents pour chacun des ashrams. Certains sentent, en effet, une certaine gravité à l'ashram de Kichenpur, lieu du *mahāsamādhi* de Mā, alors que d'autres évoquent la légèreté de l'ashram de Vrindavan, où Mā, tout comme Krishna, aurait accompli de nombreuses *līlā* ou jeux divins. D'autres parlent de l'atmosphère pure de l'ashram himalayen de Dhaulchina, comparable à « une espèce de cristal », à l'instar

---

[142] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 107.

[143] Assayag, *Au confluent de deux rivières*, p. 84.

[144] Alexander Lipsky, *Life and Teaching of Śrī Ānandamayī Mā*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2005, p. 22.

de la tombe de Mā (*samādhi*), à Kankhal. L'ashram de Bhimpura apporterait, quant à lui, un certain « bliss », une certaine douceur du fait de sa proximité avec la Narmada: « Tu te sens ancré dans l'océan de douceur et d'amour infini » dit une fidèle à ce propos. Ainsi, il existe pour les dévots une atmosphère propre à chaque ashram. Selon leur sensibilité, leurs prédispositions, les fidèles peuvent ainsi séjourner dans l'ashram leur correspondant le plus, comme c'est le cas de ce disciple qui marque une préférence nette pour l'ashram de Bhimpura:

> « My favourite ashram is only Bhimpura. So many things are there. The vibrations of Bhimpura are special to me. *Ṛṣi* were gathering here. The Narmada shore is a place of *tapasya*. The Ganga and Hardwar, there are so many pilgrims coming and going. Here, in Bhimpura, you come, it is not easy. No vehicle. This place is for *tapasya*. » (HILA)

Le nombre des ashrams de Mā s'élevant à vingt-six, il serait long et laborieux de les décrire dans leur ensemble. Mais il est un point sur lequel il semble nécessaire d'insister, l'importance de la terre de l'Inde chez les disciples étrangers dans le cadre de leur dévotion pour Mā. Lors de nos entretiens, certains dévots ont parlé de leur attachement vis-à-vis de l'Inde, qui, pour eux, ne peut être dissociée de Mā, comme c'est le cas ici de cet Américain, disciple de Mā depuis de longues années:

> « The experience of India was as important as, every bit was important as the experience of Mā. They were not separated. And moving around in India with Mā, she initiated to all these powerful places. You really became one with this vibration. So, the hardest thing of all was losing India, because then I lost the context, the entire context. I could go back to the West and meditate all day long, but there is not context. (...) When I come back to India, all the lights go on. There is an energy structure here that just activates everything. » (HOLA)

Ainsi, non seulement les lieux de culte dédiés à Mā, mais aussi la terre de l'Inde en général, ont une place majeure dans l'évolution du culte de Mā depuis son départ et contribue quelque part à la pérennisation de ce dernier. La position particulière des divers ashrams de Mā au sein du vaste réseau de géographie sacrée de l'Inde vient en

effet participer au développement du culte de la sainte, permettant ainsi, encore aujourd'hui, d'attirer de nombreux pèlerins.

1.2.1.2 Les agents du culte

Aborder le culte *postmortem*, c'est aussi parler de ceux qui le gèrent. Ainsi, il est nécessaire, pour cette étude, de mettre en évidence le rôle joué par cette pluralité d'acteurs que nous nommerons les « agents du culte » ou encore les « officiants » et qui sont chargés de la maintenance du culte et de la gestion du site sacré qui lui est associé. Nous nous réfèrerons pour cela au lieu de culte que constitue la tombe de Mā, qui est par excellence le lieu principal du culte *postmortem* de la sainte.

Dans ce lieu de culte majeur, il existe une diversité d'officiants qui sont engagés dans le culte de la sainte sur une base régulière, contrairement à d'autres lieux de culte moins importants où les officiants ne viennent que sur une base occasionnelle, lors de certaines célébrations. Ainsi, nous retrouvons à la tombe de Mā deux catégories d'officiants, les spécialistes des rituels et les musiciens. Marc Gaborieau distingue, dans son étude sur le culte des saints musulmans en Inde, une troisième catégorie, celle des médiums. Celle-ci est cependant absente du culte *postmortem* de Mā, la présence de certains swamis, considérés comme des sortes d'oracle à travers qui Mā parlerait, étant peut être jugée suffisante pour les dévots.

A l'instar de Jackie Assayag dans son étude sur les saints indiens dans l'islam, nous pouvons parler ici du rôle mobilisateur de ces agents de culte pour éveiller et canaliser, en quelque sorte cette énergie émanant du tombeau de la sainte, une énergie que l'on ne nomme pas « *baraka* » comme dans le soufisme, mais « *śakti* » et qui est transférable non seulement aux objets mais aussi aux individus. Le personnel religieux deviendrait un « support » de cette énergie et par là-même le « serviteur »

du saint, pour reprendre les termes de Jackie Assayag[145]. Ainsi, le rôle de ces acteurs religieux dans la mobilisation de la *śakti* est primordial dans l'entretien de la sainteté du lieu.

Les spécialistes des rituels, que nous pourrions assimiler à une sorte de « clergé », sans toutefois prendre cette expression dans toute sa dimension chrétienne, constituent la première catégorie d'officiants présents sur le lieu de culte de Mā. Il s'agit ici des *pūjāri*, ces « techniciens du rituel » qui sont chargés de la maintenance du lieu de culte ainsi que de la performance quotidienne des rituels. De vocation religieuse, les *pūjāri* sont brahmanes et doivent avoir pris le vœu de *brahmacārya* (célibat, chasteté), chose habituellement non requise pour les *pūjāri* dans l'hindouisme traditionnel. A la différence du culte hindou générique, leur office n'est donc pas héréditaire.

Tout comme ailleurs dans la tradition hindoue, nous remarquerons l'absence de femmes *pūjāri* au sein des ashrams de Mā[146]. La raison de cette absence n'est pas sans lien avec l'idée de la « femme tentatrice » fréquemment rencontrée dans la tradition hindoue. Une femme tenant la fonction de *pūjāri* au *samādhi* pourrait, en effet, induire chez les dévots mâles certaines pensées impures les détournant du culte. Si une *brahmacārini* remplace bien, à quelques occasions, le *pūjāri* au *samādhi*, pour cause de maladie, ou autre, ceci relève de la rareté et ne saurait en aucun cas se régulariser dans une organisation de type patriarcale comme le *saṅgha* de Mā Ānandamayī.

Un corps régulier de trois *pūjāri* assure tout au long de l'année le service rituel, et ceci chaque jour, matin et soir. L'un a la fonction d'accomplir le rituel quotidien au

[145] Assayag, *Au confluent de deux rivières*, p. 90.

[146] Il existe cependant certains cas de femmes *pūjāri* en Inde, comme, par exemple, au sein de l'organisation de Ma Amritanandamayi.

yajña, et les deux autres sont responsables des *pūjā* au *samādhi* de Mā. Ces fonctions religieuses se déroulent de manière alternative, sur la base d'un roulement d'une durée de trois mois. En tant que *pūjāri* de Mā, ils doivent, bien entendu, être des disciples de Mā. Et bien que cela ne soit pas une condition explicite, il semble que l'origine bengalie de ces desservants constitue également un critère de choix dans leur recrutement par le comité de l'ashram de Kankhal. Ainsi, chaque jour, le *pūjāri* au *samādhi* de Mā est chargé d'un ensemble de tâches attaché au processus habituel du culte à la *mūrti*, comme réveiller, laver et nourrir la sainte. Ces soins prodigués à la sainte à travers sa *mūrti* s'accompagnent des fonctions rituelles, comme l'accomplissement de l'*ārati* quotidienne (offrande de la lumière), rituel que l'on retrouve dans les temples hindous partout en Inde.

Le travail des *pūjāri* est associé à celui d'autres disciples de la sainte, que nous pourrions qualifier de « servants » de la sainte. Ils sont chargés d'une panoplie de services comme nettoyer le lieu de culte, disposer les fleurs au *samādhi*, etc. Ils se doivent eux aussi d'être brahmanes afin de garder la pureté du lieu selon les règles brahmaniques.

Enfin, des prêtres, extérieurs à l'ashram, interviennent chaque année dans le cadre de certaines célébrations spécifiques comme la *Durgā pūjā*. Ces prêtres, spécialisés dans un certain type de rituel, n'exercent leur prêtrise qu'à l'occasion de ces célébrations. Le recours à des prêtres non associés nécessairement au *saṅgha* de Mā mais spécialisés dans l'accomplissement d'une *pūjā* particulière a lieu également dans d'autres ashrams de Mā, comme l'ashram de Bhimpura, dans le Gujarat, où nous avons eu la chance d'assister, lors de la *Mahāśivarātri* et la semaine précédent celle-ci, à un ensemble de rituels accomplis par une dizaine de prêtres, non associés à l'ashram, mais spécialisés dans le culte de Shiva .

Les *pūjāri*, comme les prêtres spécialisés, sont, à de nombreux égards, considérés par les dévots comme des intermédiaires entre eux et la sainte[147], qui, elle-même, est perçue comme la divinité suprême. Mais, pour certains, ces spécialistes religieux dépassent bien plus le stade de « médiateur entre Dieu et les hommes »[148] mais représentent la divinité en personne. Comme l'a précisé Fuller[149], si l'on se réfère à certains textes rituels comme les *Agama*, seul Dieu peut vénérer Dieu, impliquant par là que le *pūjāri*, comme le prêtre, se doivent, à un certain degré, de devenir la divinité, en l'occurrence ici Mā Ānandamayī, pour vénérer celle-ci lors du culte. Un élément intéressant à mentionner également, dans ce contexte, est la particularité du *pūjāri* du culte de Mā de se tourner lors de l'*ārati* vers l'assemblée des dévots. Ce geste n'est pas sans signification aucune et a été souhaité par Mā elle-même. A l'instar du *pūjāri* devenu la divinité, les dévots sont amenés, par cette action, à prendre conscience de la divinité en eux.

Un autre type d'acteur religieux impliqué dans le culte *postmortem* de Mā sont les musiciens. La musique joue, en effet, un rôle important dans le cadre cultuel, car, comme l'a précisé Joachim Wach, elle constitue un « moyen de rehausser l'impression donnée par les rites religieux »[150]. Les musiciens au *samādhi* de Mā ne sont pas engagés dans cette fonction sur une base régulière. Il s'agit bien souvent de disciples résidant en permanence à l'ashram ou de dévots venus à l'ashram pour une période déterminée et qui accomplissent les *kīrtana* comme *sādhanā*. Les chants sont particulièrement présents lors des grandes célébrations que sont l'anniversaire de naissance de Mā et la *gurupūrṇimā* (fête en l'honneur du gourou). Ainsi, les musiciens représentent des acteurs religieux essentiels dans le culte, car comme le dit avec justesse Van der Leeuw: « Il n'existe presque aucun culte sans musique. Celle-ci

[147] Kathleen M. Erndl, *Victory to the Mother*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 74.

[148] Joachim Wach, *Sociologie de la Religion*, Paris, Payot, 1955, p. 324.

[149] Fuller, *The Camphor Flame*, p. 62.

[150] Wach, *Sociologie de la Religion*, p. 338.

a le secret de rendre présent précisément ce qui, dans l'expérience, est le plus inaccessible.[151] »

Il existe enfin une dernière catégorie d'agent religieux, les médiums. Les médiums sont absents du culte de Mā, mais il est important de préciser que nous les retrouvons dans d'autres cultes *postmortem* de saints hindous[152], se manifestant bien souvent en transe et en possession[153]. Des saints comme Annada Thakur, Vamaksepa ou Ramakrishna auraient, par exemple, parlé à travers la sainte Jayashri Ma[154]. La sainte Mirabai se serait également manifestée à travers Indira Devi au cours de ses transes[155] et Shoba Ma aurait servi de médium à son gourou défunt Swami Santadas[156]. Bien que cet aspect de médiumnité existe au sein du culte *postmortem* de certains saints dans la tradition hindoue, il n'en représente, cependant, qu'un aspect marginal[157].

1.2.1.3 La communauté des dévots

La société des dévots, communément appelée (*bhakta*), révèle une certaine diversité au sein du *saṅgha* de Mā Ānandamayī. Nous y trouvons des fidèles provenant de différentes classes sociales, de castes variées et de différentes religions. Cependant, nous pouvons déceler la prédominance de certains types de dévots. Les

---

[151] Van Der Leeuw, *La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations*, p. 445.

[152] Denis Vidal, « Des dieux face à leurs spécialistes. Conditions de la prêtrise en Himachal Pradesh », *Prêtrise, Pouvoirs et Autorité en Himalaya*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1989, p. 66.

[153] Erndl, *Victory to the Mother*, p. 112.

[154] June McDaniel, « Fusion of the soul: Jayashri Ma and the Primordial Mother », *The Graceful Guru*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 121-122.

[155] Indira Devi et Dilip Kumar Roy, *Pilgrims of the Stars*, Porthill, USA, Timeless Books, 1985, p. 355-356.

[156] Clémentin-Ojha, *La Divinité Conquise*, p. 62.

[157] Vidal, « Des dieux face à leurs spécialistes. Conditions de la prêtrise en Himachal Pradesh », p. 72.

fidèles de Mā, pour la très grande majorité hindous, proviennent essentiellement d'un milieu urbain et appartiennent aux classes aisées de la société. Il n'est pas rare, en effet, de rencontrer, dans cette communauté, de riches familles d'industriels, ou des personnalités politiques venant prendre refuge aux pieds de Mā. Il en était ainsi du temps de Mā et cela perdure encore aujourd'hui. Il n'est pas inutile de rappeler que Mā Ānandamayī comptait parmi ses disciples de grandes personnalités politiques, comme Kamala Nehru ou Indira Gandhi, mais aussi des érudits tels que le philosophe Gopinath Kaviraj. L'ancienne disciple autrichienne Atmananda parle de ces dévots riches et éduqués dans les propos suivants: « Il s'agissait souvent de personnes très cultivées qui durent faire face à l'opprobre de leurs semblables, en particulier parce que recevoir ainsi des directives spirituelles d'une femme, une villageoise sans éducation était une chose sans précédent.[158] » Il est évident, par ailleurs, que la présence de ces classes aisées et des élites intellectuelles joue un rôle certain dans la visibilité du culte[159].

Comme l'a précisé Marc Gaborieau dans une de ses études sur les saints musulmans, le culte du saint provient généralement du groupe auquel le saint est associé[160]. Ainsi, certains facteurs comme la caste ou la région d'origine du saint peuvent influencer la composition de la communauté. Mā étant brahmane, il n'est donc pas étonnant d'observer une forte présence des hautes castes au sein de la communauté de la sainte. Mā provenant, par ailleurs, du Bengale, nous pouvons noter, dans la même logique, la présence considérable de Bengalis dans la communauté de la sainte, au point même que certains parlent d'une « mafia bengalie » régissant l'institution du culte. Ainsi, nous ne serons pas surpris par

[158] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 17.

[159] Lawrence A. Babb, « Sathya Sai Baba's saintly play », *Saints and Virtues*, Berkeley, California University Press, 1988, p. 170.

[160] Marc Gaborieau, « The Cult of Saints among the Muslims of Nepal and Northern India », *Saints and their Cults*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 303.

l'importance de la communauté des dévots de Mā au Bengale, et notamment à Calcutta.

Les femmes représentent également une grande partie de la communauté des dévots et il semble, d'après notre observation lors des célébrations comme l'anniversaire de naissance de Mā, que leur nombre soit supérieur à celui des hommes. Cette présence majoritaire des femmes au sein du culte de Mā peut être attribuée au fait même que Mā, en tant que femme réalisée, représente une source d'inspiration pour toutes ces femmes. Nous noterons, par ailleurs, la séparation des femmes et des hommes dans les lieux de culte principaux dédiés à la sainte, et notamment à son *samādhi*. Loin d'être propre aux ashrams de Mā, cette séparation des sexes est présente dans la grande majorité des lieux de culte hindous en Inde.

Le culte *postmortem* de Mā Ānandamayī se caractérise également par une présence grandissante des étrangers. Bien que leur nombre soit largement inférieur à celui des Indiens, il semble pourtant qu'il augmente d'année en année. Cela se traduit notamment par une présence accrue des Occidentaux à la retraite du *samyam saptah* organisée à l'ashram de Bhimpura, chaque année aux mois de janvier et février. Cette recrudescence d'étrangers, et notamment de Français, dans le culte de Mā, n'est pas sans lien avec la présence du swami français Vijayananda. Ce vieux moine de plus de quatre-vingt-dix ans n'a pas quitté l'Inde depuis sa rencontre avec Mā, il y a plus de cinquante ans, et de nombreux Occidentaux le considèrent aujourd'hui comme une « présence vivante » de Mā. Comme le lui avait demandé Mā, il accueille aujourd'hui les dévots étrangers auprès de la tombe de Mā, à Kankhal. La diffusion accrue des livres sur Mā en anglais, français, allemand, italien et espagnol représente, par ailleurs, un des facteurs majeurs contribuant à l'attrait des Occidentaux pour Mā. Il existe, par exemple, plus d'une douzaine d'ouvrages sur Mā en français

aujourd'hui[161], une partie d'entre eux se trouvant sur internet, sur le site de l'organisation de Mā. La publication semestrielle de revues sur Mā, en anglais (*Ananda Varta*[162]) et en français (*Jay Ma*), revues qui relatent essentiellement des évènements de la vie de Mā et donnent des nouvelles du *saṅgha*, contribue également à l'expansion de la communauté de Mā chez les Occidentaux. Enfin, cet attrait des Occidentaux pour Mā pourrait être le signe également d'un certain désir de fuir le « désenchantement » grandissant du monde occidental, un monde caractérisé par des valeurs matérialistes et dénué de toute magie et de merveilleux. Le culte *postmortem* pour un saint indien, et qui plus est, pour un saint invisible comme Mā, ne serait-il pas, en effet, pour les Occidentaux, un moyen d'échapper à un « rationalisme étouffant, à un monde clos, à la platitude de la société utilitaire, unidimensionnelle et superficielle[163] » ?

Afin de rendre compte de l'évolution du culte de Mā depuis sa mort, il est important de distinguer les anciens dévots, à savoir les dévots qui ont connu Mā de son vivant, des nouveaux dévots, c'est-à-dire des dévots qui vénèrent Mā bien que ne l'ayant jamais rencontrée. De par les entretiens et les discussions informelles avec les membres de la communauté de Mā, nous avons pu mettre en évidence que la grande

[161] Jean et Josette Herbert ont accompli, à cet égard, un grand travail pour faire connaître Mā Anandāmayī en France, au travers de la traduction de certains ouvrages. Pour ne citer que les principaux, le premier qui soit paru, en 1943, s'intitule *Aux Sources de la Joie* et correspond à la traduction française par Jean Herbert du livre *Sad Vani*, premier recueil de paroles de Mā paru en 1935 et réalisé par un très proche proche disciple de Mā 'Bhaiji' puis traduit ensuite en anglais par son oncle Sri Gangacharan Das Gupta (Bhaiji. 1975. *Sad Vani. A Collection of the teaching of Sri Anandamayi Ma as reported by Bhaiji.* Bhadaini, Varanasi: Shree Shree Anandamayee Charitable Society). *L'enseignement de Mâ Anandamoyî* figure également parmi les livres de chevet en français et constitue un recueil complet de paroles de Mā selectionnées et traduites par Josette Herbert à partir de différentes sources.

[162]Atmananda fut par ailleurs la rédactrice en chef de l'*Ananda Varta*, une sorte de chronique de Mā publiée dès 1952.

[163] Jean-Louis Schlegel, « Le réenchantement du monde et la quête du sens de la vie dans les nouveaux mouvements religieux », *Les Spiritualités au Carrefour du Monde Moderne*, Paris, Centurion, 1994, p. 98.

majorité des nouveaux dévots se différencie essentiellement des anciens dévots par leur croyance en une vie passée avec Mā. Dans la tradition hindoue, il est fréquent, en effet, de se référer aux éventuelles vies passées pour expliquer une inclination particulière pour un maître défunt[164]. De nombreux exemples abondent en la matière. Nous pouvons notamment citer le cas de Chandra Swami qui attribue sa relation avec son maître Baba Bhuman Shah, né quatre cents ans plus tôt, à une vie antérieure avec ce dernier et qui parle, à cet égard, d' « une influence spirituelle » qui continue à se manifester en dépit de quatre siècles qui les séparent[165]. Dans le cas des nouveaux dévots, cette croyance en une vie antérieure aux côtés de Mā semble, en effet, constituer l'explication principale de l'origine de leur attrait pour la sainte, comme le démontrent, par exemple, les propos de ce disciple récent qui attribue sa relation actuelle avec Mā à une vie antérieure avec celle-ci, allant même jusqu'à donner certains détails précis sur sa rencontre passée avec Mā:

> Je pense que j'ai eu une vie passée avec Mā Anandamayī, entre 1936 et 1961. J'ai eu des flashs, des réminiscences, quelques bribes, pas des histoires complètes, mais quelques bribes. Swami Vijayananda m'a confirmé ceci. C'est très très intime. J'étais normalement dans un endroit pas très loin de l'Himalaya où je m'occupais d'un temple. J'étais dans la prêtrise. C'est tout ce que je peux dire. Après, c'est trop intime. Mā était là et me guidait, elle me donnait des informations. C'est tout ce que je peux dire, c'est très très intime. C'est de l'ordre expérientiel, on ne peut pas en parler. (HOLN)

Nous pouvons encore citer le cas de cette autre jeune disciple indienne, pour qui son attrait actuel pour Mā ne peut être lié qu'à une vie passée avec la sainte:

> « Sometimes, I feel sad. I tell Mā during my prayers, 'why did you make me born so late? I could be born at least three four years earlier. I could have seen you, at least once in my life time. But I feel that in my previous birth, I must have seen her. I must have done some good deeds, so this is why I have come over here and I have been able to have contact with her. » (FILN)

---

[164] Mā affirmait d'ailleurs que toute relation en général provient d'une vie antérieure. Voir Amulya K. D. Gupta, *In Association with Sri Sri Ma Anandamayi*, vol. 1, Calcutta, Shree Shree Anandamayee Charitable Society, 1987, p. 45.

[165] Swami Chandra, *L'Art de la Réalisation*, Paris, Albin Michel, 1985, p. 10.

Si certains nouveaux dévots semblent regretter de ne pas avoir connu Mā, ils paraissent toutefois trouver une sorte de consolation, de réconfort dans cette croyance en une vie antérieure avec la sainte, acceptant, par là même, plus facilement leur destinée:

> « I was alive most of the time when she was around in her body. If she wanted me to see her, she could have drawn me to her. Couldn't she? She didn't. I was born in 1950. I was over 30 when she left her body. Easily, I could have seen her. It was not supposed to be. I do feel that there is something that links those who have been around. Or maybe everybody who had some connection with Mā already, who had not seen her in her body this time, there must be some connection that goes further back than this life time. I think we must have had at least one life time before with her. We must have. Otherwise, this wouldn't be happening. » (FOLN)

Un autre nouveau disciple montre également son acceptation face au fait de ne jamais avoir connu Mā dans cette vie:

> Je crois que c'était parfait comme ça a été. J'en suis sûre. C'est comme ça que ça devait être avec moi, point. C'est parfait. Je me rends compte de ce qu'elle est. Je ne la mets pas à l'imparfait. Il y a des milliers de gens qui ne l'ont jamais vue et qui ne la verront jamais d'ailleurs. C'est comme ça, c'est comme ça et puis voilà. (FOLN)

Ainsi, les nouveaux dévots paraissent trouver dans cette croyance en une vie passée avec Mā une sorte d'apaisement, de réconfort, les aidant à accepter le fait de n'avoir pas rencontré Mā dans leur vie présente.

Il existerait, par ailleurs, une autre distinction entre les anciens et les nouveaux dévots, celle d'un attrait plus marqué pour l'aspect impersonnel, non manifesté de leur relation avec Mā, comme le révèle le docteur Jacques Vigne: « relation personnelle, ça serait trop dire. Pour moi, je ne l'ai pas rencontrée dans son corps; c'est une relation très profonde mais j'aurais tendance à dire impersonnelle. Ce qui ne l'empêche pas d'être très forte.[166] » Bien que l'attrait de ces nouveaux dévots pour

[166] Vigne, *L'Inde Intérieure*, p. 154.

Mā provienne essentiellement de la vue d'une photo de la sainte, donc du domaine de la forme, il semble cependant que les nouveaux dévots manifestent une attirance plus manifeste pour l'aspect non qualifié (*nirguṇi*) de Mā, comparativement aux anciens dévots.

Ainsi, le culte de Mā s'organise autour d'un ensemble d'ashrams insérés au sein d'une géographie sacrée, allant des plaines de la Narmada ou du Gange aux montagnes himalayennes, et comprend deux types principaux d'acteurs religieux, les *pūjāri*, chargés des rituels, et les musiciens. La communauté, essentiellement brahmane et d'origine bengalie, se compose à la fois d'anciens et de nouveaux dévots, bien que ces derniers soient en faible proportion comparativement aux anciens dévots. L'organisation du culte ayant été abordée, il semble maintenant nécessaire de se pencher ici sur les diverses fonctions du culte ainsi que sur les manifestations de ce dernier.

1.2.2 Fonctions et manifestations du culte

Dans cette partie intitulée « Fonctions et manifestations du culte », nous aborderons, en premier lieu, le concept de pèlerinage dans le cadre du culte posthume pour Mā, et notamment du pèlerinage à sa tombe. Les notions centrales de *tīrtha* (passage), de transactions sacrées (Chaput), de mérites et de *darśana* (Eck, Erndl) seront exposées ici, mais aussi celles de *communitas* (Turner) et de vœux (*vrata*). Dans un deuxième temps, nous nous concentrerons sur la ritualité du culte *postmortem*, en mettant en évidence les diverses fonctions des rituels propres au culte de Mā, faisant appel pour cela aux auteurs suivants: Bourdieu, Caillois, Douglas, Hervieu-Léger, Isambert, Meslin, Wach. Dans une tout autre partie intitulée « Célébrations et retraites », il s'agira de définir le rôle des grands rassemblements au sein des ashrams de Mā, comme l'anniversaire de naissance de Mā qui constitue la célébration la plus importante de l'année, ou encore la *Gurupūrṇimā* et la retraite du *Samyam Saptah*. Il

sera également fait mention ici de la participation du *saṅgha* de Mā à la *kumbhamelā*. Enfin, le culte des images et des statues (*mūrti*) sera étudié dans le cadre de la dévotion posthume pour Mā. Nous aborderons les différentes fonctions de ces deux aspects du culte, notamment à l'aide des écrits de Chenet, Clémentin-Ojha, Colas, Davis, Eck, Granoff, Schmitt, mais aussi des différents témoignages recueillis au cours des entretiens lors de notre recherche.

1.2.2.1 Pèlerinage et échanges sacrés

La question du pèlerinage, et notamment du pèlerinage à la tombe de Mā, se doit d'être abordée ici, dans le cadre de cette étude sur le culte *postmortem* des saints, culte qui, d'ailleurs, ne diffère en rien, d'un point de vue des échanges, avec le culte de la divinité au temple, si ce n'est de faire de la tombe, lieu de pollution par excellence, un sanctuaire.

Le pèlerinage constitue, tout d'abord, un moyen pour les pèlerins de Mā d'accumuler du mérite et de se purifier de leurs « péchés »[167]. Une récompense (*phala*), matérielle ou spirituelle, est, consciemment ou non, généralement attendue chez les pèlerins venant se recueillir sur la tombe de la sainte, récompense qui peut se présenter sous la forme d'une modification du karma, d'une protection, de fertilité, ou encore d'une réalisation spirituelle.

Le pèlerinage peut prendre une forme parfois plus sociale, et parfois plus individuelle, distinguant ainsi deux types de pèlerinage, un pèlerinage effectué individuellement à tout moment de l'année et un pèlerinage collectif à l'occasion de certains évènements communautaires. Comme le précise Guillot et Chambert-Loir, alors que le pèlerinage individuel relève plus d'une démarche consciente et réfléchie, le pèlerinage collectif tend, au contraire, à assimiler la volonté personnelle du pèlerin

[167] Surinder M. Bhardwaj, *Hindu Places of Pilgrimage in India*, Berkeley, University of California Press, 1973, p. 150.

à celle de la communauté[168], intervenant ainsi, moins pour résoudre une question personnelle, que pour fêter le saint avec l'ensemble de la communauté. Chaque année en effet, les lieux de culte de Mā, et tout spécialement sa tombe, à Kankhal, font l'objet de pèlerinages collectifs lors de certaines occasions annuelles comme par exemple l'anniversaire de Mā. Parallèlement à cela, il est un autre type de pèlerinage collectif observé à la tombe de Mā. Il s'agit de ces pèlerins indiens qui se déplacent par cars entiers à l'ashram de Kankhal, y restent une demi-heure tout au plus, et repartent aussi vite qu'ils sont venus pour une autre destination de pèlerinage. L'expansion de ce phénomène de groupe ces dernières années n'est pas sans rapport avec la modernisation de l'Inde et le développement des transports dans le pays. Très distincts des dévots de la communauté de Mā, ces pèlerins sont généralement d'origine modeste, avec une éducation moyenne, et ne manifestent généralement aucun signe d'attention particulière pour la sainte. Se déplaçant par masse, il est très rare que ces derniers respectent le silence du lieu.

Ce lieu de pèlerinage (*tīrtha*) qu'est la tombe de Mā représente, par ailleurs, de par son rôle de lieu de passage, de tournant, un « lieu de transition entre le monde des humains et le monde des dieux », en l'occurrence le monde de Mā ici[169]. Il fait également référence à la rivière fétide *Vaitarani*, qui s'écoule entre le monde des vivants et le monde des morts, régi par le Dieu de la mort, Yama, ou encore au passage du monde samsarique, celui de la misère et de la souffrance, au monde de l'éternellement Un[170]. Ce pèlerinage, qui peut s'apparenter à une véritable initiation, correspond en réalité à une transformation de la mort en vie, effectué à travers un échange sacré.

---

[168] Henri Chambert-Loir et Claude Guillot, « Indonésie », *Le Culte des Saints dans le Monde Musulman*, Paris, École Française d'Extrême Orient, p. 251.

[169] Erndl, *Victory to the Mother*, p. 83.

[170] Fuller, *The Camphor Flame*, p. 207.

L'efficacité du pèlerinage tient en effet dans ces échanges sacrés accomplis entre le pèlerin et la sainte. A travers cette série d'échanges que nous pourrions qualifier de transactions sacrées, une sorte de « relation contractuelle », pour reprendre l'expression de Pascale Chaput[171], s'établirait entre Mā et le dévot. Le pèlerin, en échange d'un don de lui-même, recevrait la bénédiction de la sainte[172]. Ces échanges peuvent également être d'ordre matériel. Des offrandes (nourriture sous forme de fruits, riz, fleurs, argent, etc.) peuvent être présentées à la sainte, qui, en retour, par l'intermédiaire de ses agents religieux, distribue des aliments bénis, qu'on appelle également *prasāda* dans la tradition hindoue. Le *prasāda*, que McKim Mariott, qualifie de gain biomoral[173], serait imprégné de l'aura bénéfique de la sainte. Comme le précise Werbner, il est important, cependant, de ne pas interpréter ce type d'échange sacré comme une sorte de « commerce » qui enlèverait au pèlerinage toute dimension désintéressée. S'il est vrai que les pèlerins sont en quête de mérite, la réalité de leur expérience personnelle est bien plus complexe que celle d'une simple transaction[174].

Nous ne pouvons pas, par ailleurs, parler de pèlerinage sans mentionner l'idée de *darśana*, qui signifie « vision » dans la tradition hindoue. Loin d'être un acte passif, le *darśana* correspond à un « échange de vision » entre le dévot et la sainte. Il s'agit donc ici de voir Mā mais aussi d'être vu par celle-ci dans le but d'accéder à la puissance de cet être supérieur[175]. Cette notion de *darśana* implique généralement

---

[171] Pascale Chaput, « Equivalences et Equivoques. Le Culte des Saints Catholiques au Kerala », *Altérité et Identité*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997, p. 188.

[172] Glenn E. Yocum, « The coronation of a guru », *A Sacred Thread*, Chambersburg, PA, Anima, 1992, p. 84.

[173] Babb, « Sathya Sai Baba's saintly play », p. 178.

[174] Pnina Werbner, « *Langar*. Pilgrimage, Sacred Exchange and Perpetual Sacrifice in a Sufi Saint's Lodge », *Embodying Charisma*, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 111.

[175] Lawrence A Babb, « Glancing: visual interaction in Hinduism », *Journal of Anthropological Research*, vol. 37, no 4, hiver 1981, p. 397.

l'idée d'un certain gain à obtenir de l'expérience de cette présence divine[176]. Le *darśana* du saint a, en effet, non seulement le mérite d'apporter la bonne fortune et le bien-être au pèlerin, mais aussi d'induire une transformation personnelle chez ce dernier[177]. Dans le cas du *darśana* de la Mère divine, comme c'est le cas de Mā Ānandamayī qui est considérée par ses dévots comme une incarnation de la déesse, nous parlons de « *śakta darśana* »[178].

Le pèlerinage, par son caractère liminal, accomplit une véritable rupture avec la vie quotidienne et le passé, engendrant non seulement un renouveau spirituel du pèlerin par le contact avec le sacré mais également un renouveau de la communauté. Les pèlerins expérimentent alors un sentiment d'unité et de camaraderie que seul ce sens de la *communitas* peut leur procurer, faisant disparaître toute frontière entre l'individualité et le groupe. Dans cet état de *communitas*, « l'autre » devient en effet « un frère » comme le précise Turner, cessant de jouer son rôle social habituel, mais devenant au contraire pleinement humain. Il est important de préciser que, si cet esprit de *communitas* est particulièrement présent lors des grands rassemblements en l'honneur de Mā, comme par exemple pour son anniversaire de naissance, il semble cependant être diminué par la stricte orthodoxie brahmanique au sein des ashrams de Mā, notamment pour les Occidentaux qui peuvent parfois se sentir exclus en raison de leur statut hors caste de *mleccha* (étranger).

Le pèlerinage peut devenir aussi l'occasion pour le pèlerin d'accomplir un vœu, que l'on nomme « *vrata* » dans la tradition hindoue. Ce vœu correspond à un engagement personnel du pèlerin face au saint en vue de l'accomplissement d'un souhait particulier. A la différence des lieux de culte dédiés à des saints musulmans,

---

[176] Diana Eck, *Darśan. Seeing the Divine in India*, Chambersburg, Pennsylvania, Anima Books, 1985, p. 71.

[177] Erndl, *Victory to the Mother*, p. 83.

[178] *Ibid*, p. 121.

la pratique d'écrire la requête du pèlerin sur un bout de papier et d'attacher ce dernier au grillage entourant la tombe du saint, est une pratique absente, à notre connaissance, de la tradition hindoue. Il est probable, cependant, que certains lieux de culte *postmortem* de saints hindous aient adopté cette pratique du fait de leur caractère syncrétique, à cheval entre la tradition hindoue et la tradition musulmane.

Dans ce contexte de *vrata*, le dévot peut aller jusqu'à devenir le serviteur du saint (*atima*) pour le remercier d'avoir réalisé son vœu, le terme d'*atima* faisant allusion à un don de soi du pèlerin au saint[179]. Bhardwaj note, par ailleurs, le lien existant entre les requêtes de type matériel, les requêtes dites spirituelles et la vénération de la déesse, *Devī*. Il est dit que la vénération de la déesse serait plus matérielle et moins spirituelle que pour des déités mâles, car, d'après la théologie *śakta*, le monde matériel représente la manifestation de la déesse. Si, en effet, les requêtes matérielles avaient plus de chance d'être exaucées en vénérant *Devī*, représentée par Mā ici, son culte n'en serait cependant pas moins spirituel pour ses fidèles[180].

Le pèlerinage, comparé à une véritable « thérapie » par Brown[181], est en réalité intérieur. Le corps pouvant être analogué à un *tīrtha*, le voyage au lieu de pèlerinage du saint s'effectue au-dedans du pèlerin[182], qui se doit, comme le précise Erndl, d'adopter l'attitude, le sentiment juste[183] vis-à-vis du saint.

1.2.2.2 Ritualité du culte *postmortem*

Les rituels constituent un aspect essentiel du culte de Mā après sa mort et il semble donc utile, dans ce contexte, de rappeler le rôle de ces derniers. Isambert

[179] Chaput, « Equivalences et Equivoques. Le Culte des Saints Catholiques au Kerala », p. 187.

[180] Erndl, *Victory to the Mother*, p. 69.

[181] Peter Brown, *Le Culte des Saints*, Paris, Cerf, 1996, p. 114.

[182] Fuller, *The Camphor Flame*, p. 209.

[183] Erndl, *Victory to the Mother*, p. 65.

parle, à ce propos, de l' « efficacité » de la ritualité du culte, une efficacité toute particulière qui ne saurait se confondre avec l'efficacité mécanique[184]. Selon Bourdieu, il paraît, cependant, important, pour que cette efficacité s'opère et que le rituel soit valide, qu'il y ait reconnaissance de ce rituel. Il faut, en effet, que « le rituel se donne et soit perçu comme légitime pour fonctionner et opérer[185]».

L'action rituelle constitue, tout d'abord, une voie d'accès vers le Divin, ou comme dirait Michel Meslin, un « moyen de se relier aux puissances supérieures »[186], faisant de l'espace cultuel un « espace médiateur entre profane et divin où nul ne peut entrer s'il en est digne »[187]. Les rituels nous permettent, en effet, d'accéder à une réalité plus « vraie », plus authentique, que notre réalité quotidienne[188] et de s'approcher de ce que Jean Rivière appelle « ces mondes invisibles »[189] que représentent les sphères sacrées. Le rituel, c'est aussi, un moyen de créer et de contrôler l'expérience religieuse[190]. Comme le précise Caillois, il agit, en effet, comme agent de « captation », de « domestication » et d'« administration » du sacré[191].

Le rituel contribue, par ailleurs, à créer un lien étroit entre les divers participants en renforçant le sentiment de solidarité entre ces derniers[192]. Wach parle, à cet égard,

---

[184] François Isambert, *Rite et Efficacité Symbolique*, Paris, Cerf, 1979, p. 20.

[185] Pierre Bourdieu, « Le Langage Autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel », *Actes de recherche en Sciences Sociales*, vol. 1, no 5-6, novembre 1975, p. 188.

[186] Michel Meslin, *L'Expérience Humaine du Divin*, Paris, Cerf, 1988, p. 136.

[187] *Ibid*, p. 152.

[188] Guy Ménard, *Petit Traité de la Vraie Religion*, Montréal, Liber, 1999, p. 79.

[189] Rivière, *Lettres de Bénarès*, p. 120.

[190] Mary Douglas, *De la Souillure. Essai sur les Notions de Pollution et de Tabou,* Paris, La Découverte, 1992, p. 83.

[191] Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1950, p. 212.

[192] Frits Staal, « The meaningless of ritual », *Numen*, vol. 26, no 1, juin 1979, p. 11.

d'une « intégration du groupe religieux » qui s'exerce au travers de l'action rituelle[193], action qui n'est autre, d'ailleurs, pour Michel Meslin, que « l'expression sociale d'une expérience religieuse »[194] et par laquelle les fidèles de même foi se regroupent en *communitas*[195]. Il est important de souligner, dans ce contexte, que si les rituels ont un effet notable sur l'établissement de liens étroits entre les participants, le rôle de ces derniers, selon François Isambert, est, pour sa part, indispensable dans l'efficacité du rituel.

Les rituels ont également un rôle non négligeable si nous abordons la question de la mémoire. Danièle Hervieu-Léger parle, à ce propos, de l'activité rituelle comme moyen de « faire mémoire (anamnèse) de ce passé qui donne un sens au présent et contient l'avenir »[196] et Douglas, comme moyen de lier le présent à un « passé pertinent »[197]. Enfin, pour Gephart, les rituels constituent la base même de la mémoire collective[198].

En liaison avec l'activité rituelle, on parle également de notions d' « activité » et d' « inactivité » chez le saint[199]. Ces notions, présentes dans la tradition soufie, mais que nous retrouvons également dans l'hindouisme, font référence à l'action posthume du saint auprès de ses fidèles, et cela tout particulièrement à sa tombe. Si l'absence d'offrandes et de rituels dédiés au saint ferait de celui-ci un 'saint seulement

---

[193] Wach, *Sociologie de la Religion*, p. 339.

[194] Meslin, *L'Expérience Humaine du Divin*, p. 135.

[195] Voir Victor W. Turner, *Le Phénomène Rituel. Structure et anti-structure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

[196] Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999, p. 67.

[197] Douglas, *De la Souillure*, p. 82-83.

[198] Werner Gephart, « Memory and the Sacred. The Cult of anniversaries and commemorative rituals in the light of The Elementary Forms », *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 131.

[199] Voir Raymond Jamous, « Faire, défaire et refaire les saints. Les *pir* chez les Meo d'Inde du Nord », *Terrain*, no 24, mars 1995.

potentiel', selon Jamous, et rendrait sa tombe 'inactive', sans présence aucune de puissance, du sacré, l'activité rituelle aurait, au contraire, pour fonction de rendre au saint sa capacité d'agir auprès des dévots, de lui conférer certains pouvoirs, d'où l'expression « refaire » et « défaire » le saint employée par Jamous. Le saint se doit donc d'être suffisamment honoré afin qu'il puisse continuer à déverser sa grâce sur les fidèles et assurer leur protection[200]. Il est dit, par ailleurs, dans la tradition musulmane, qu'un saint délaissé trop longtemps pourrait manifester son « besoin d'attention » dans les rêves, proférant même, parfois, des menaces. Cette mise à l'écart du saint à long terme pourrait, en effet, s'avérer dangereuse dans le cas d'une demande de culte non satisfaite, et risquerait de nuire à son entourage[201]. De la même manière, il ne serait pas « recommandé », dans la tradition hindoue, de manifester une trop longue indifférence vis-à-vis du saint.

Dans le cadre de l'activité rituelle réalisée quotidiennement dans l'ensemble des ashrams de Mā, un des moments clés consiste dans le rite de l'illumination (*ārati*), qui a lieu deux fois par jour, le matin et le soir, en présence des dévots laïcs et des ascètes. Fuller évoque l'importance de ce rituel qui constitue, selon lui, le « climax du culte »[202]. Bien que nous nous focalisions ici sur le culte au sein des ashrams de Mā, il semble, cependant, important de mentionner la présence d'une activité rituelle journalière dans la maison des disciples laïcs. Celle-ci prend cours généralement devant une photo de Mā et se caractérise par sa grande simplicité. Le fidèle allume généralement un bâton d'encens et une bougie devant l'image de la sainte, et effectue des offrandes à Mā, tels que des fruits et des fleurs. Une méditation / prière, plus ou moins longue selon le dévot, peut également accompagner cette activité rituelle quotidienne.

---

[200] Assayag, *Au confluent de deux rivières*, p. 84.

[201] Jamous, « Faire, défaire et refaire les saints », p. 46.

[202] Fuller, *The Camphor Flame*, p. 73.

Par ailleurs, il n'y a pas, à proprement parler, de jour dans la semaine dédié particulièrement à Mā, et où l'activité rituelle serait plus importante, comme cela est le cas pour la plupart des dieux et déesses vénérés dans les temples hindous, ou chez certains gourous, comme Nadar, dont le *samādhi* est visité chaque vendredi, jour dit auspicieux pour vénérer le gourou[203], mais aussi comme dans le soufisme, où le saint est généralement honoré chaque jeudi de la semaine[204].

Enfin, nous observerons que, si les Indiens sont très portés sur la performance quotidienne des rituels dans les ashrams de Mā, mais également chez eux, ce n'est pas le cas des Occidentaux qui attachent beaucoup moins d'importance à la ritualité du culte. A quelqu'un qui demandait à Swami Vijayananda si les Occidentaux y perdent quelque chose, voici ce que le proche disciple de Mā leur répondit:

> La vraie *pūjā* est une attitude mentale. Le rituel sert à éveiller cette attitude d'amour et de vénération. Les Occidentaux n'ont pas besoin d'utiliser le même rituel que les hindous; mais quand on va commencer la méditation, il est bon de former un contact avec le maître (Mā en l'occurrence) pour qu'il (ou Elle) vous transmette l'énergie spirituelle nécessaire. Et pour cela une certaine forme de *pūjā* peut être utile: réciter quelques mantras, allumer une baguette d'encens, faire le *pranām*, etc.[205]

Dans un de ses livres, Swami Vijayananda ajoute ceci au sujet de la ritualité:

> Les gens dans le monde sont comme des poissons hors de l'eau. Ils ont besoin de rituels et de cérémonies, comme le poisson sur l'étal du marchand a besoin d'un verre d'eau de temps en temps pour survivre. Mais pour ceux qui vivent déjà en Dieu, les rites et les cérémonies sont non seulement superflus, mais ils sont un obstacle à l'évolution spirituelle, une sorte de camisole de force dont l'aspirant spirituel devra se débarrasser.[206]

---

[203] Thara Bhai, « Emergence of Shrines in Rural Tamil Nadu. A Study of Little Traditions », *Sociology of Religion in India*, New Delhi, Sage Publications, 2004, p. 170.

[204] John A. Subhan, *Sufism: Its Saints and Shrines*, Lucknow, Lucknow Publishing House, 1960, p. 1.

[205] *Jay Ma*, no 45.

[206] Swami Vijayananda, *Un Chemin de Joie*. Non publié.

Ainsi, tout comme Swami Vijayananda, les Occidentaux, dans les ashrams de Mā, sembleraient beaucoup moins portés que les Indiens sur les rituels et les célébrations attachés au culte, nous renvoyant, par là même, à la question de la sécularisation en Occident et à ses conséquences. Nous pouvons également évoquer, dans ce contexte, une certaine distanciation culturelle chez les Occidentaux, qui, n'ayant généralement pas été en contact avec la culture hindoue dès leur jeune âge, marquent une sensibilité moindre pour l'appareillage rituel hindou.

1.2.2.3 Célébrations et retraites

La fête, ce grand rituel à travers lequel se vit l'expérience du sacré[207], devient le moment privilégié pour la communauté entière de Mā, de se rassembler et de réactualiser le souvenir de la présence de la sainte, faisant, par là même, appel à la mémoire religieuse[208]. Comme l'a précisé Raimon Panikkar, la fête vient, par ailleurs, marquer le « caractère communautaire de la joie », chose essentielle, semble-t-il, pour une sainte appelée Mā Ānandamayī, qui signifie « la Mère pleine de joie »[209].

Si l'on peut prier la sainte à tout instant, il existe cependant des moments particuliers dans l'année où il est bénéfique de la prier. Il s'agit des grandes célébrations que sont l'anniversaire de naissance de la sainte, la *gurupūrṇimā* et la *Durgā pūjā*, ces trois occasions étant les seuls moments de l'année, avec la retraite du *samyam saptah* de Kankhal, où tout dévot, quelque soit sa caste et son statut religieux, peut venir toucher la tombe de Mā, donnant ainsi à la fête tout son sens par cette transgression momentanée de l'interdit. Ces célébrations sont, par ailleurs, accompagnées par d'autres célébrations annuelles du calendrier hindou, telles que la

[207] Ménard, *Petit Traité de la Vraie Religion*, p. 80.

[208] Meslin, *L'Expérience Humaine du Divin*, p. 137.

[209] Panikkar, *L'Expérience de Dieu*, p. 189.

mahāśivarātri, *holi*, *rakṣabandhan*[210], etc. Nous nous limiterons, cependant, à décrire ici l'anniversaire de naissance de Mā, la *gurupūrṇimā*, les retraites (*samyam saptah*), et la participation du *saṅgha* de Mā à la *kumbhamelā*, ceci en raison de l'importance première de ces évènements aux yeux des dévots.

Anniversaire de naissance de Mā

L'anniversaire de naissance de Mā, au mois de mai, constitue la célébration la plus importante en l'honneur de Mā et rassemble généralement un grand nombre de dévots. Des calculs astrologiques sont réalisés pour déterminer le moment exact de la naissance de Mā selon le calendrier lunaire. Ce moment ayant été fixé, une série de célébrations et de rituels prend place la semaine précédant l'anniversaire de Mā.

L'anniversaire de Mā, qui était autrefois marqué par l'entrée de Mā en *samādhi*, se déroule toute la nuit et se caractérise par la présence successive de rituels, de moments de silence et de chants. Il n'est pas rare, à cette occasion d'entendre résonner dans le *samādhi* le fameux cri bengali du 'oulou'. Un nombre impressionnant de guirlandes de fleurs est déposé sur la tombe de Mā, guirlandes qui seront par la suite redistribuées aux dévots à la fin de la nuit, quand chacun des dévots pourra venir se prosterner directement à la tombe de Mā et toucher celle-ci. A l'occasion de cette célébration, le *samādhi* est décoré par des guirlandes de lumière, donnant ainsi à l'anniversaire de Mā des allures de soir de Noël. Des télévisions sont disposées à l'extérieur pour retransmettre l'évènement pour ceux qui n'auraient pas réussi à se faire une place dans l'enceinte bondée du *samādhi*. Le point culminant de l'anniversaire de Mā se situe au petit matin, où les dévots, dans un élan de dévotion,

[210] *Rakṣabandhan*, la fête des frères et sœurs, correspond à une des fêtes les plus populaires de la tradition hindoue et continue, en dépit de la disparition de Mā, à être célébrée dans les ashrams de Mā aujourd'hui. Du temps où Mā était encore présente dans son corps, elle plaçait au poignet de ses disciples un bracelet en leur demandant qu'ils la protègent, se définissant ainsi, par ce geste simple, comme la petite sœur de ses disciples. Aujourd'hui, cette tradition religieuse se perpétue et les disciples de Mā continuent de mettre un bracelet aux poignets de leurs sœurs spirituelles, faisant d'elles leurs *gurubahin*.

se précipitent vers l'enceinte du *samādhi* pour être les premiers à pénétrer dans l'espace sacré, « le saint des saints », habituellement restreint aux moines, à certains disciples brahmanes de Mā et aux « VIP », c'est-à-dire principalement les gros donateurs et certaines personnalités politiques et religieuses. Une longue file de dévots essaye de se former dans la bousculade. Chaque dévot amène avec lui une offrande pour la sainte, généralement des fleurs. Tour à tour, les swamis, en commençant par le plus âgé, viennent tourner autour de la tombe dans un rite appelé *pradakṣina* puis font *pranām* (prosternation) à Mā. Viennent ensuite les *brahmacārin* et *brahmacārini*, c'est-à-dire ceux et celles qui ont accompli le vœu de célibat ou *brahmacārya*, les VIP, et enfin les simples dévots laïques. Cette succession des dévots, comme nous le remarquerons, laisse transparaître une certaine hiérarchie religieuse qui perdure encore de nos jours.

Si l'anniversaire de naissance de Mā constitue un évènement important pour la communauté de Mā, l'anniversaire de sa mort (*mahāsamādhi*) semble, au contraire, ne présenter qu'un faible intérêt. Il est intéressant, en effet, de remarquer que la tradition hindoue ne fête généralement pas l'anniversaire de la mort du gourou. S'il existe certaines exceptions à cela, elles n'en restent pas moins rares. Parmi ces exceptions, on notera les célébrations de l'anniversaire de la mort du saint Ekanath (*punya-tithi*), qui, n'ayant pas laissé de restes mortels, est vénéré chaque année dans la personne de son descendant[211]. Cette absence de célébrations pour l'anniversaire de la mort du saint vient contraster grandement avec la tradition soufie, qui, au contraire, célèbre en grandes pompes l'anniversaire de la mort du saint, appelé également 'urs', soit littéralement le mariage mystique de l'âme du saint avec Allah, l'âme du saint étant en effet perçue comme une femme dans la théosophie musulmane et Allah son bien-aimé[212]. Et contrairement à la tradition hindoue, oublier de célébrer le saint le

[211] Van Skyhawk, « A note on Death and the Holy Man in South Asia », p. 196.

[212] Marc Gaborieau, « A Nineteenth-Century Indian 'Wahhabi' Tract Against the Cult of Muslim Saints: *Al-Balagh al-Mubin* », *Muslim Shrines in India*, p. 210.

jour de sa mort constitue une des plus grandes offenses qui puissent être réalisées vis-à-vis du saint dans la tradition soufie[213]. Si l'anniversaire de la mort de Mā n'est pas fêté chez ses disciples et reste même, parfois, un jour chargé de peine pour certains d'entre eux, nous observons, cependant, que les disciples de Mā réalisent une méditation spéciale d'une demi-heure en ce jour particulier qu'est le 27 août.

Gurupūrṇimā

La *gurupūrṇimā* constitue l'autre célébration majeure de la communauté de Mā, bien qu'elle soit relativement moins importante que l'anniversaire de naissance de Mā. La *gurupūrṇimā*, qui a lieu lors de la pleine lune du mois de juillet en Inde, vient célébrer le gourou à travers l'Inde. Du temps de Mā, celle-ci faisait l'objet d'une *guru pūjā*, dont nous pouvons visionner un extrait dans le film *Ashram* d'Arnaud Desjardins, dans lequel la vie de quelques grands saints dont Mā Ānandamayī nous apparaît[214]. En dépit du départ de Mā, les dévots continuent aujourd'hui à célébrer la *gurupūrṇimā* en l'honneur de la sainte[215].

Kumbhamelā

Il semble également nécessaire de mentionner la présence du *saṅgha* de Mā aux *kumbhamelā* et *ardhakumbhamelā* de Hardwar et d'Allahabad[216]. Ces immenses rassemblements religieux représentent une occasion pour la communauté de Mā de célébrer la sainte dans un cadre religieux exceptionnel mais également d'assurer à Mā

---

[213] Pinto S.J. Desiderio, « The Mystery of the Nizamuddin Dargah », *Muslim Shrines in India*, New Delhi, Oxford University Press, 2003, p. 123.

[214] Arnaud Desjardins, *Ashrams*, France, Alizé Diffusion, 2006, Dvd 35 + 20mn, son, couleur.

[215] Au sujet de la *guru purṇima*, Mā affirmait qu'au niveau des constellations, il est trés auspicieux que la *guru purṇima* tombe un jeudi. Voir Mā Anandāmayī, *Perles de Lumière*, Paris, La Table Ronde, 1995, p. 68.

[216] La *kumbhamelā* constitue le plus grand pèlerinage au monde. Dans sa plus grande forme (*mahākumbhamelā*), elle a lieu tous les douze ans et prend place, à tour de rôle, dans les quatre lieux sacrés suivants: Prāyāga (le nom hindou d'Allahabad), dans l'Uttaranchal, Hardwar (Uttar Pradesh), Ujjain (Madhya Pradesh), et Nasik (Maharashtra). Nous noterons que le *saṅgha* de Mā n'est pas présent aux *kumbhamelā* de Ujjain et Prāyāga.

et à son culte une place de premier choix au sein des grandes organisations religieuses hindoues. Lors de notre visite à l'*ardhakumbhamelā* d'Allahabad, en janvier 2007, nous avons pu nous rendre régulièrement sur le campement du *saṅgha* de Mā et observer le culte qui s'y déroule quotidiennement ainsi que le fonctionnement de l'organisation lors d'une telle occasion. Une demi-douzaine de jeunes filles de l'école de Mā à Varanasi s'était déplacée pour participer à l'évènement, accomplissant des *bhajana* quotidiennement au campement de Mā. La participation à cette demi *kumbhamelā* d'Allahabad fut également l'occasion de suivre la procession du *saṅgha* de Mā au sein des différents ordres religieux ou *akḥāḍa*, lors des jours de grand bain (*śahisnāna*). Il est intéressant de noter le rattachement du *saṅgha* de Mā à l'ordre ascétique du *nirmāla akḥāḍa* lors de cette *ardhakumbhamelā* de janvier 2007. L'ordre de procession du *saṅgha* de Mā ainsi que son rattachement à tel ordre ascétique (*akhāḍa*) semble varier à chaque *kumbhamelā*. Il est d'ailleurs une anecdote à raconter, celle de la participation du *saṅgha* de Mā à la *kumbhamelā* de Hardwar de 1998, où les *Nāga Bābā*, ces *sādhu* nus, furieux que le chariot d'un autre, qui plus est d'une femme, Mā, soit passé avant eux lors de la procession du grand bain, avaient, dans une furie totale, renversé le chariot de Mā et poursuivi les dévots de la sainte.

Samyam saptah

Le culte *postmortem* de Mā comprend également des retraites collectives d'une semaine qui ont lieu chaque année, non seulement en Inde, mais également en Europe et en Amérique. Nous avons eu l'occasion de participer à ces retraites à plusieurs reprises et il semble que celles-ci constituent un élément important dans la pérennisation du culte. Ces retraites, appelées *samyam saptah*, ont été instaurées du temps de Mā et continuent aujourd'hui à rassembler les dévots de Mā à travers l'Inde mais aussi en Occident. « C'est la planète de Mā » dit un dévot en parlant du *samyam saptah*. La principale retraite a lieu à l'ashram de Kankhal, au mois de novembre, et l'autre prend place au mois de janvier à l'ashram de Bhimpura (Gujarat) qui est dirigé par l'ancien secrétaire général de l'organisation, Swami Bhaskarananda, un très

proche disciple de Mā. Ces semaines d'ascèse collective, qui pouvaient réunir jusqu'à des milliers de personnes du temps où Mā y participait, rassemblent encore aujourd'hui de deux cent à trois cents personnes chaque année. N'ayant participé en Inde qu'au *samyam saptah* de l'ashram de Bhimpura, nous ne pouvons effectuer de comparaisons avec la retraite de Kankhal, mais il semble, d'après les entretiens et nos discussions informelles, que la retraite de Kankhal rassemble beaucoup plus de dévots orthodoxes que la retraite de Bhimpura, ce qui expliquerait la nette préférence qu'ont les Occidentaux pour la retraite de Bhimpura. Cette retraite du *samyam saptah* consiste principalement en chants dévotionnels, en récitation quotidienne de la *Bhagavadgītā*, en lecture de paroles de Mā, ainsi qu'en méditations silencieuses. Chaque dévot est amené à suivre, lors de cette retraite, un régime alimentaire strict, comprenant un unique repas journalier à base de riz, de lentilles et de légumes, sans présence aucune d'épices. Tout excitant comme le café ou le thé est interdit et seule l'eau est autorisée. Une tasse de lait chaud est éventuellement permise chaque soir. Et pour quelques rares dévots, le jeûne à l'eau est de mise pendant une semaine entière.

Des répliques de ces retraites ont également lieu en Europe et en Amérique, mais, du fait de la présence grandement majoritaire des Occidentaux à ces retraites, les règles de pureté, telles que l'exclusion des femmes lors de leurs menstruations ou les règles de pollution liées au système des castes, n'y sont toutefois pas observées. Nous avons eu l'occasion de participer à deux de ces retraites dans la région de Paris et chacune d'elle réunit une trentaine de personnes environ, ce nombre pouvant être supérieur en fin de semaine, lors des deux derniers jours de la retraite. Ces retraites en Occident se déroulent annuellement sous l'égide de Swami Nigunananda, le dernier secrétaire personnel de Mā, qui vit aujourd'hui dans l'ermitage de Dhaulchina, dans les montagnes himalayennes.

1.2.2.4 Culte des images et des statues

Le culte des images constitue également une des manifestations essentielles du culte du saint après sa mort. Il est utile de préciser que, sous le terme d'images, nous comprenons également les photos, qui sont extrêmement présentes dans le culte de Mā. Si le culte des images est important dans de nombreuses traditions religieuses, comme la tradition catholique[217], il est également essentiel dans la tradition hindoue[218]. Davis affirme, en effet, que le culte des images représente un mode central de pratique dévotionnelle chez les Hindous[219]. Le rôle des images ne saurait donc être sous-estimé, car, pour reprendre l'expression de J.C. Schmitt, les images représentent ici-bas « une partie du ciel »[220]. Il s'agira donc, ici, de décrire tout d'abord cette tradition du culte des images dans l'hindouisme, puis de montrer l'importance de cette pratique dans les ashrams de Mā. Nous nous pencherons, dans un deuxième temps, sur le culte des statues (*mūrti*) dans le cadre de la vénération de Mā Ānandamayī.

Il est tout d'abord nécessaire de préciser que toute image utilisée dans le culte se doit d'être consacrée, dans un souci d'efficacité rituelle, par un rite d'installation que l'on dénomme *prāṇapratiṣṭhā* ou l' « instauration du souffle ». Ce rite correspond en réalité à l'introduction de la puissance divine, la *śakti* et vient transformer l'image en l'incarnation même de la divinité, à savoir le saint ici[221]. L'ensemble des statues présentes au sein des ashrams de Mā a donc été consacré. Afin de conserver la

---

[217] Stephen Wilson, « Introduction », *Saints & their Cults*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 15.

[218] Phyllis Granoff et Koichi Shinohara, « Introduction », *Images in Asian Religions*, Vancouver, Canada, UBC Press, 2004, p. 4.

[219] Richard H. Davis, « Introduction: Miracles as Social Acts », *Images, Miracles, and Authority in Asian Religious Traditions*, Boulder, Colorado, Westview Press, 1998, p. 16.

[220] Jean-Claude Schmitt, « Les reliques et les images », *Les Reliques, Objets, Cultes, Symboles*, Turnhout, Belgique, Brepols, 1999, p. 152.

[221] Filliozat et Renou, *L'Inde classique*, p. 575.

présence de la *śakti* dans l'image, il est cependant nécessaire de réaliser quotidiennement des rituels[222], car, comme le précise Catherine Clémentin-Ojha, une « image désertée » est impropre au culte[223]. Mā se voit donc à nouveau invitée à prendre place dans l'image, à chaque début de culte, par un rituel nommé *avahana*[224]. Il existe, par ailleurs, certaines exceptions extrêmement rares, où l'image ne nécessiterait pas de rite d'installation pour être sacrée. Il s'agit des images auto-manifestées ou *svayamvyakta*[225]. A notre connaissance, il n'existe pas d'images de ce type au sein des ashrams de Mā.

Le rôle des images tient tout d'abord dans leur fonction de *memoria* du saint[226], permettant, par là même, de « réactiver l'évidence d'une présence » pour reprendre les mots de François Chenet à propos du rôle de l'image dans l'hindouisme[227]. Les images représentent, par ailleurs, un support pour la concentration et facilitent la méditation sur le saint[228]. Un certain nombre de disciples de Mā utilisent, en effet, une photo de la sainte pour les aider à se concentrer, comme l'affirme cette disciple: « Quand j'ai un petit peu de mal à méditer, je médite sur sa photo, et là, elle m'emmène. Sa présence. » (FOLN) C'est également le cas de cette ancienne disciple qui affirme, au sujet de photos de Mā, l'importance de la forme comme support de concentration:

---

[222] Gérard Colas, « The Competing Hermeneutics of Image Worship in Hinduism », *Images in Asian Religions*, Canada, UBC Press, 2004, p. 167.

[223] Catherine Clémentin-Ojha, « Image animée, image vivante: l'image du culte hindou », *L'image divine*, Paris, Editions du CNRS, 1990, p. 118.

[224] Phyllis Granoff, « Images and Their Ritual Use in Medieval India », *Images in Asian Religions*, Vancouver, Canada, UBC Press, 2004, p. 22.

[225] Eck, *Darśan*, p. 54; Clémentin-Ojha, « Image animée, image vivante », p. 122.

[226] Schmitt, « Les reliques et les images », p. 149.

[227] François Chenet, « L'hindouisme, mystique des images ou traversée de l'image ? », *L'image divine: culte et méditation dans l'hindouisme*, Paris, Editions du CNRS, 1990, p. 166.

[228] Eck, *Darśan*, p. 45; voir également Alain Daniélou, *Mythes et Dieux de l'Inde. Le Polythéisme Hindou*, Paris, Flammarion, 2001, p. 542.

> « I am attached to her form. I loved to see her body. Mā's form is very beautiful. It's easier to concentrate for us who are much below. If you can realise the *advaita*, it's ok, but for most of us, we can't. We need an image, we need a focus, a form, we need a point, and what can be more beautiful than a mother, really? » (FILA)

Ainsi, comme le précise Van der Leeuw, l'image du Dieu serait « un moyen de le tenir solidement, de garantir sa présence »[229].

Il semble nécessaire d'aborder un autre point concernant le culte des images, la question de la présence divine du saint dans l'image elle-même. Selon Diana Eck, l'image de la divinité ne constituerait pas simplement un support méditatif ou encore une sorte de rappel pour le fidèle mais elle représenterait une véritable incarnation du divin[230]. Clémentin-Ojha parle également de cette croyance hindoue selon laquelle l'image du culte a une vie[231]. À un disciple qui demandait à Shri Sarada Devi si Ramakrishna continue à vivre à travers les photos, celle-ci répondit: « Of course he does. The body and the shadow are the same. And what is this picture but a shadow? … If you pray to him constantly before his picture, then he manifests himself through that picture. The place where the picture is kept becomes a shrine.[232] » Nous retrouvons cette croyance dans bien des traditions en Inde, comme, par exemple, chez les Radhasoamis, qui considèrent également l'image du gourou comme une véritable manifestation de sa présence psychique[233]. Loin d'être de simples images, les photos du saint seraient ainsi des images dotées de vie et capables de transmettre une

[229] Van Der Leeuw, *La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations*, p. 441.

[230] Eck, *Darśan*, p. 45.

[231] Clémentin-Ojha, « Image animée, image vivante », p. 116.

[232] Swami Nikhilananda (trad.) et Swami Adiswarananda (éd.), *Sri Sarada Devi. The Holy Mother*, Woodstock, VT, Skylight Paths Publishing, 2004, p. 146-147.

[233] Daniel Gold, *The Lord as Guru: Hindi Sants in North Indian Tradition*, New York, Oxford University Press, 1987, p. 179; Lawrence A. Babb, *Redemptive Encounters*, Berkeley, California University Press, 1986, p. 16.

puissance au travers du regard en dépit de la mort du saint[234]. Dans le cas des photographies de Mā, la sainte, d'après Vijayananda, aurait « insufflé » une certaine force dans celles-ci[235]. Il ne fait pas de doute, en effet, pour les dévots, que les images de Mā sont chargées de sa présence, comme le révèle le commentaire suivant d'un disciple: « Sometimes, I have the impression that the pictures of Mā are becoming real. Yesterday night, for example, during the *kīrtana*, I was looking at the big picture of Mā under the banyan tree and I felt that Mā is alive and she is looking at us. » (HILN) Un autre disciple nous fit part également de son expérience au sujet des photographies de Mā: « C'est vraiment sa présence. Je ne vois plus la photo à plat. Je vois la photo en trois dimensions. Elle est là en face. Il y en a seulement une ou deux de ses photos que j'aime particulièrement, avec cette tendresse, cet amour, ce support, cette protection. C'est vraiment le 'lack'. Et là, je disparais. » (FOLN) Les témoignages en la matière sont innombrables parmi les dévots de Mā: « Picture is no picture, it is Mā » (HILA); « picture of Mā is a living presence » (FILA); « By seeing her photograph, I come to know what Mā wants from me » (FILN); « I always have an altar, even if I am travelling. I put the pictures of Mā. It's just material but they radiate some kind of presence, undoubtedly » (FOLA). Nous pouvons encore citer le témoignage de ce fidèle qui perçoit des expressions changeantes de Mā dans ses photographies selon l'attitude que lui-même doit adopter:

> « I feel that whenever I have a genuine problem, she has ways of solving it without being here. There is a particular picture that I use. There are only two or three pictures of Mā when she makes an eye contact with you. She talks to me. If there is nothing to talk about, then, she goes to sleep (rire). If there is a genuine problem for which I am not able to find an answer, then, she talks to me. The expression is always changing. Sometimes, she is very angry with me. I know I have done something wrong (rire). I don't know if it is my imagination or what. I have shared that with Swami Bhaskarananda. It's an illusion? There is something wrong in my head? Maybe, this is my imagination. He said no, no.

[234] A. R. Natarajan, *Ramana Maharshi. The Living Guru*, Bangalore, Ramana Maharshi Centre for Learning, 2000, p. 9.

[235] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.*

> Whenever I come back to Swamiji, he gives me the impression that yes, believe it, it's not an illusion. The way I look at it, it's giving me the right message. And that's more important than how it is happening. Right message and I follow that and I have a good result. What else do I want? The rest is really theoretical, how it came, why it came. » (HILA)

Les propos de ce disciple rejoignent, dans un sens, ce que disait Arnaud Desjardins au sujet des variations des expressions de Mā[236] selon la propre disposition intérieure du dévot: « On a très justement comparé Mataji à un cristal qui, complètement pur et transparent, reflète tout ce qui se passe autour de lui. Je me suis même demandé si différentes personnes ne la voyaient pas au même moment sous dix apparences différentes – différentes suivant leurs états intérieurs respectifs.[237] » Ainsi, les images de la sainte pourraient similairement être comparables à un cristal qui reflèterait notre propre état, d'où l'importance du regard porté sur l'image sacrée, comme l'exprime Schmitt ici: « on ne regarde pas impunément le sacré, qu'il prenne la forme d'une image ou celle d'une relique »[238]. Ainsi, à défaut d'être assez pur, le fidèle pourra dévier légèrement son regard de l'image.

Il semble, par ailleurs, que les photographies de Mā jouent un rôle considérable dans le culte *postmortem* de la sainte, comme nous avons pu nous en rendre compte au cours des entretiens et des différentes discussions informelles avec les membres de la communauté. Plus que les paroles de Mā ou les témoignages sur la sainte, les photographies de Mā constitueraient un mode essentiel de mobilisation des nouveaux dévots comme le précise cette nouvelle fidèle:

> Au début, j'étais plus touchée par les photos de Mā que par les textes. L'image de Mā m'a beaucoup touchée. J'entrais dans le regard beaucoup et j'avais des frissons dans le corps, une sorte de perte de notion de temps entre le regard de Mā et moi, c'était de cet ordre là, j'étais vraiment dans l'image, dans son

[236] Voir Chaudhuri, *That Compassionate Touch of Ma Anandamayee*, p. vii.

[237] Desjardins, *Ashrams*, p. 81.

[238] Schmitt, « Les reliques et les images », p. 152.

> regard, dans ce qu'elle dégageait, je plongeais complètement. Et peu à peu, j'ai commencé à m'intéresser à Mā, à lire ses livres, et j'ai eu envie d'aller sur son *samādhi*. (FOLN)

Ainsi, les photos de Mā ont une place essentielle dans le culte posthume de Mā, que cela soit auprès des anciens dévots que des nouveaux dévots. Et si certains ne confinent plus Mā au domaine de la forme, ils gardent cependant une photo de Mā à leur côté, comme c'est le cas de Swami Vijayananda: « Je ne la vois plus comme une forme, je la vois comme une omniprésence. Bien que j'ai une photo d'elle pour faire mon *pūjā*. » (HOSA)

L'utilisation des images dans le cadre du culte *postmortem* des saints ne semble cependant pas convenir à tous. En effet, certains dévots de Mā ne sont pas enclins à adopter ce type de pratique, comme nous pouvons nous en apercevoir avec le témoignage suivant:

> Mā est plus proche de l'ultime que tout ce que j'ai pu voir ou ressentir. Je ne devrais pas dire voir, 'ressentir', parce que si je la vois, je la trouve ordinaire. Même, je me suis amusée à regarder son visage de près et à trouver qu'au fond, elle avait un visage extrêmement ordinaire contrairement à ce qu'on dit, et que le charme devait opérer par toute une attitude mais pas par la beauté du visage, c'est pas vrai. Les traits sont beaucoup trop gros, le visage est trop large, il y a un manque de finesse dans son visage. C'est la finesse de l'énergie, ce n'est pas la finesse corporelle. Je dirais même, toutes ces images me révoltent. Mais d'un autre côté, c'est quand même extrêmement difficile d'adorer l'ultime sans forme. C'est très difficile à l'être humain. Pour qu'il y ait une plus grande facilité, il faut quand même être rentré, comme certains, dans ce monde de la lumière. Alors si t'es rentré dans ce monde de la lumière, c'est comparativement plus facile. Mais, sans l'image, je crois qu'on ne pourrait pas tenir le culte *postmortem*. C'est clair que si l'on prend notre Occident, avec Jésus-Christ et la Vierge Marie, il a fallu des images. Ce sont les images qui ont maintenu le culte, ce ne sont pas les écrits. Quand je vois le genre d'images qu'ils nous ont mis dans le hall ici, je me dis mais où on est ? Mais je ne dois pas le rapporter à moi, parce que je suis en Inde où toute image d'un gourou est sacrée. Je ne pense pas qu'en tant qu'Indien, ils peuvent comprendre. Ils ne savent pas ce que c'est que l'adoration abstraite. Les seuls qui adorent Dieu abstraitement, pour le meilleur et pour le pire, c'est l'islam. L'islam, c'est

> véritablement le Dieu sans forme. (...) Je médite beaucoup devant les photos de Mā, et d'Amma d'ailleurs, mais je ne les regarde pas. Des fois, j'ai même oublié qu'elles sont là. Je crois que je les mets par une forme de superstition et que comme beaucoup, j'ai besoin de mon *gri gri*. Là, par exemple, là, je porte mes deux médailles, de Mā et d'Amma. Alors, je sais pas ce que ça veut dire mais c'est comme ça. (FOLN)

Cette fidèle semble finalement suivre la pensée avancée par le *Yogavasiṣṭa* qui proscrit le culte des images. D'après ce texte de la tradition hindoue, la vénération intérieure du divin constitue, en effet, la véritable vénération et seuls les simples d'esprit requièrent le support d'une image divine[239]. La présence pervasive du divin chez le dévot permettrait en réalité à ce dernier de se plier à l'adoration conventionnelle que constitue le culte de l'image.

Si certains dévots n'ont ainsi absolument aucune inclination vis-à-vis du culte des images, d'autres dévots parlent également d'une utilisation de moins en moins fréquente des photos de Mā au fur et à mesure qu'ils progressent dans leur *sādhanā*. C'est notamment le cas de ce nouveau disciple qui affirma, lors d'un entretien, être de moins en moins porté sur l'utilisation des photos de Mā dans le cadre de sa pratique:

> De moins en moins, elles prennent vie. Elles ne veulent plus rien dire. Juste un rappel, une vieille mémoire. Ce que l'on vit sur le moment, c'est plus actuel, très frais. Tout ce qui est forme, image, ça parait un peu dénaturé. La statue de Mā au *samādhi* ne me plait pas tellement, ne me touche pas du tout. J'ai du respect parce que ça remémore, ça rappelle. C'est comme un rappel du nom. Il y a eu une évolution, au début c'était une forme, une photo, les textes. Il y a différentes raisons. Soit, on peut être lasse devant la même photo parce que c'est pas vivant, soit parce qu'on a un niveau de présence qui est plus fort, qui ne demande pas le support d'une photo. Il y a plusieurs possibilités. Mais j'ai quand même toujours une petite photo pour me rappeler de sa présence, c'est comme une protection extérieure, un rappel, en cas d'une petite faille, d'un manque de conscience. Mais je me ballade pas avec tout le temps. C'est pas un fétiche. C'est une protection à la maison, mais c'est pas sur moi tout le temps. (HOLN)

[239] Gilles Tarabout, « Theology as history: Divine Images, Imagination, and Rituals in India », *Images in Asian Religions*, Vancouver, Canada, UBC Press, 2004, p. 58.

Si certains dévots sont moins disposés à utiliser les photos de Mā comme support de leur dévotion vis à vis la sainte défunte, il n'en reste pas moins, comme nous pouvons le remarquer dans les deux témoignages précédents, que les images de la sainte constituent encore, pour ces derniers, une forme de protection.

Le saint peut également être vénéré dans le cadre d'un culte des statues[240], culte qui s'apparente, sur de nombreux points, au culte des images. A l'instar de l'image, la statue du saint (*mūrti*) a également une fonction de rappel et de support de méditation, et de la même manière, la *mūrti* est souvent perçue comme étant vivante aux yeux du fidèle, qui voit dans celle-ci le saint en personne[241], car, comme le précise Lerou, la statue ne représente pas seulement le saint, « la statue…est le saint.[242] » En effet, pour de nombreux dévots, la *mūrti* représente la manifestation du saint lui-même, comme le montre cette anecdote d'un des *pūjāri* de l'ashram de Kankhal au sujet de la *mūrti* de Mā à son *samādhi*:

> « One day, I was joking one didi (sister). She said you should give to Mā, everyday, one glass of water and flowers before you go to sleep. All these things you should do. One hundred eight times you should also chant one mantra. I said, 'come on, it is only a stone'. I have been giving water for three years, she is not drinking. When I came back, I saw that there was almost no water. The mosquito net had gone. I thought a theft has come. All the doors were closed. I said, 'I am very sorry Mā'. I felt at that time a strong presence. I repeated, 'I am very sorry, it was only a joke'. Then, I heard someone walking in the *samādhi*. I called the guard ». (HIBN)

Ainsi, la croyance selon laquelle la *mūrti* représente la sainte est présente chez un certain nombre de dévots de Mā, faisant de la *mūrti*, selon François Chenet, un

---

[240] Hutchinson, « The Divine-Human Figure in the Transmission of Religious Tradition », p. 107.

[241] Clémentin-Ojha, « Image animée, image vivante », p. 117.

[242] Lerou, P.et R., « Objets de culte et pratiques populaires », La Religion populaire dans l'Occident chrétien, approches historiques, Paris, Edition Beauchesne, 1976, p. 199, cité dans Chaput, « Equivalences et Equivoques. Le Culte des Saints Catholiques au Kerala », p. 191.

« 'corps de présence' qui se donne au dévot.[243] » Si cette pratique de vénérer la *mūrti* comme s'il s'agissait du saint lui-même est courante dans la tradition hindoue, et notamment dans le culte *postmortem* de Mā, nous remarquerons qu'il était également fréquent, avant le décès de Mā, que la sainte soit vénérée comme une *mūrti*. Bien que cette pratique de vénération d'un être humain comme *mūrti* soit une pratique marginale dans l'hindouisme[244], elle eut cours du temps de Mā[245].

Dans le temple de Mā, appelé également *Ānanda Jyotipīṭha*, à Kankhal, se trouve une unique statue de marbre blanc figurant la sainte. Il est clair que l'absence d'autres statues venant encadrer la *mūrti* de Mā confère à cette dernière le statut de divinité suprême. S'il existe bien d'autres *mūrti* au sein de l'ashram, celles-ci sont situées à l'extérieur du temple, et sont loin de faire l'objet d'une si grande attention. Nous retrouvons, par exemple, une *mūrti* de Shankaracharya dans le grand hall adjacent au temple de Mā, ainsi qu'une *mūrti* de la mère de Mā, Didima dans un bâtiment hors de l'enceinte principale de l'ashram, à l'endroit même où se trouve sa tombe. Si Didima était considérée, à certains égards, comme le gourou à l'époque de Mā, ayant la responsabilité de conférer les initiations, peu de personnes, aujourd'hui, viennent se prosterner devant sa *mūrti* à Kankhal, si ce n'est quelques dévots qui témoignent ici:

> Je la connais pas du tout, je sais pas trop bien qui c'est, je trouve ça merveilleux d'être la mère d'un être pareil et la manière dont Mā l'a traitée pendant toute son existence. Je viens faire *pranām* à la grand-mère. C'est la Mère de ma 'spiritual God Mother'. Je viens lui dire bonjour quand je viens. C'est la moindre des politesses. (FOLN)

Le fait que Didima ne suscite aujourd'hui qu'un faible intérêt auprès des membres de la communauté de Mā, tient véritablement du paradoxe pour certains. Un disciple à

[243] Chenet, « L'hindouisme, mystique des images ou traversée de l'image ? », p. 155.

[244] Clémentin-Ojha, « Image animée, image vivante », p. 132.

[245] *Ibid*, *L'image divine*, p. 129-130.

qui nous demandions la raison de cette quasi-indifférence pour Didima nous dit, en effet, ceci:

> « That's the paradox. She is the one who has given birth to God. She is the one who has given *dīkṣā* to everybody. This is human nature. We are attracted towards God, towards light, but we do not see what is behind that thing. This source of light comes from somebody else. So, Mā used to tell 'go to do *pranām* to Didima first, then, come to me.' » (HILN)

Ce peu d'attention pour la mère de Mā pourrait même, chez certains, provenir d'une croyance selon laquelle Didima ne serait pas la mère biologique de Mā, comme le laisse entendre le disciple suivant:

> « I am not sure whether Mā came out from Didima's womb, there is no evidence of that. But Didima has been identified as Mā's mother. There is one swamiji who told me about an absence of navel on Mā. He told me not to discuss it very much. Since I have not seen myself, I cannot say, but this was told to me by a very sincere devotee of Mā. He said that Mā had shown it to him ». (HILA)

Ainsi, donc, malgré la présence d'une *mūrti* de Didima dans l'ashram de Kankhal, mais également dans d'autres ashrams de Mā en Inde, le culte de Didima est tout à fait secondaire à celui de Mā. Le culte posthume de Mā est, par ailleurs, associé au culte de son époux, Bholanath (mort le 7 mai 1938), qui possède également une *mūrti* à l'ashram de Kankhal et à l'ashram de Calcutta, celle de Kankhal ayant été récemment installée, en 2006, dans la même cour où se trouve la *mūrti* de Didima. A l'instar de Didima, et sûrement même plus, son culte est cependant mineur par rapport au culte de Mā.

Le culte des images et des *mūrti* apparaît donc comme un élément essentiel du culte de Mā, bien qu'un petit nombre de dévots occidentaux manifeste une certaine réticence vis-à-vis de ce type de pratique dévotionnelle. L'idée de présence associée à ces images et statues sacrées semble particulièrement centrale dans ce contexte pour

décrire cet aspect du culte *postmortem* du saint, une présence dont nous parlerons ultérieurement au sujet des reliques de Mā, et des expériences posthumes de la sainte.

Pour conclure sur cette étude sur l'organisation, les fonctions et manifestations du culte *postmortem* du saint, nous rappellerons tout d'abord l'importance des ashrams dans la dynamique du culte. En raison de leur emplacement particulier, au cœur même de la géographie sacrée indienne, ces ashrams représentent un élément essentiel du culte, contribuant à l'expansion de ce dernier. La présence d'agents religieux, tels que les spécialistes des rituels et les musiciens, vient participer, par ailleurs, à la pérennité du culte *postmortem*, en assurant à la fois la ritualité quotidienne mais également les évènements importants, tels que l'anniversaire de Mā ou la *gurupūrṇimā* qui rassemblent une grande partie de la communauté, une communauté, nous l'avons vu, composée essentiellement de brahmanes d'origine bengalie. L'utilisation des images (photos), ainsi que le culte des statues (*mūrti*) représentent également une composante primordiale du culte posthume pour Mā, tout comme le sont les pratiques dévotionnelles relatives au culte des reliques que nous aborderons dans le chapitre ultérieur.

1.3 Conclusion

Avant d'aborder la deuxième partie de cette étude, il semble important de rappeler brièvement les points qui ont été évoqués au cours de ce premier chapitre sur les aspects du culte *postmortem* des saints dans la tradition hindoue. Des définitions du culte et de la sainteté dans l'hindouisme ont tout d'abord été données, un culte où la limite entre dualisme et non-dualisme n'est pas véritablement établie et dans lequel le saint et le dévot finissent par se confondre l'un avec l'autre, et une sainteté qui se caractérise avant tout par son caractère populaire, *vox populi vox dei*, mais également par la reconnaissance du saint *in vita*, de son vivant, et par l'assimilation du saint à la divinité elle-même. Dans cette première partie, la vie de Mā, une femme sage dont le

rayonnement s'étend bien au-delà de la tradition hindoue et des frontières de l'Inde, a également été abordée ainsi que son enseignement, dont la philosophie centrale repose sur l'*advaita vedānta* (non dualité) ou plutôt sur un « adualisme », qui transcende les idées mêmes de dualisme et de non-dualisme. Une description de Mā selon les traits de la sainteté hindoue a par la suite été réalisée. Et si, selon certains dévots, Mā ne peut être catégorisée, et donc définie en tant que sainte, nous avons cependant observé qu'elle manifeste les traits de la sainteté qui sont généralement reconnus dans la tradition hindoue, à savoir Mā comme *jīvanmukta*, Mā comme avatar et gourou, Mā comme être de folie et de paradoxes et Mā comme être de puissance.

La suite de ce chapitre a permis, par ailleurs, de définir les différents aspects que comporte le culte *postmortem* des saints dans la tradition hindoue, non seulement au niveau de son organisation, avec sa diversité de lieux de culte, ses principaux agents cultuels, tels que les spécialistes des rituels et les musiciens, et sa communauté, formée principalement d'anciens dévots d'origine bengalie, mais également au niveau de sa fonction et de ses manifestations, comme le culte des images et des *mūrti* (statues) qui jouent un grand rôle auprès des dévots. Les principales célébrations, telles que l'anniversaire de naissance de Mā, célébration la plus importante de l'année pour la communauté de la sainte, ont été décrites dans ce contexte.

Afin de compléter cette étude sur les aspects du culte *postmortem* des saints dans la tradition hindoue, il semble, par ailleurs, important de se pencher sur un aspect très peu abordé jusqu'ici au sein de littérature propre à la tradition hindoue. Il s'agira donc, dans un deuxième chapitre, de présenter le culte des reliques dans l'hindouisme.

CHAPITRE II

LE CULTE DES RELIQUES DANS L'HINDOUISME

Dans ce deuxième chapitre, nous aborderons un aspect véritablement central du culte *postmortem* du saint dans l'hindouisme, « le culte des reliques ». Bien que le culte des reliques soit très fréquent dans certaines religions comme le catholicisme et le bouddhisme, on ne le trouve que très rarement dans la tradition hindoue. Son rôle étant néanmoins central dans le culte de Mā, il semble important de le décrire ici. Nous nous attacherons donc tout d'abord à présenter le culte des reliques sous divers aspects, en abordant son origine et sa place dans la géographie indienne, mais aussi en exposant les pratiques d'inhumation qui lui sont liées. Le culte des reliques sera également considéré ici dans sa dimension féminine, et nous chercherons, dans ce contexte, à identifier le rôle que le féminin joue dans le cadre de cette pratique dévotionnelle. Dans un deuxième temps, nous nous efforcerons de mettre en évidence la place du sacré dans le culte des reliques, notamment en faisant appel aux idées de présence, de puissance, et de mort.

2.1 Aspects du culte des reliques dans la tradition hindoue

Il s'agira ici d'effectuer une présentation du culte des reliques dans la tradition hindoue. Pour cela, nous donnerons tout d'abord un aperçu du culte des reliques dans l'hindouisme, notamment en précisant son origine et la manière dont il s'insère dans la géographie de l'Inde. La question de l'inhumation du corps des saints sera par la suite développée, et dans ce contexte, il sera également fait mention du phénomène d'incorruptibilité et de la fameuse odeur de sainteté parfois associés à la sainteté d'un individu. Le dernier aspect concernera, quant à lui, la place octroyée au féminin dans le culte des reliques. Nous nous intéresserons, à cet égard, à la question de la quasi-absence des tombes (*samādhi*) de saintes hindoues et à la configuration particulière de ces rares tombes de femmes saintes.

2.1.1 Aperçu sur le culte hindou des reliques

Définissons ici le culte des reliques dans la tradition hindoue, en établissant son origine (Bharati, Mishra) et la raison de sa rareté (Malamoud, Monier-Williams, Strong), puis penchons-nous sur la place des reliques dans la géographie indienne (Bharati, Bhardwaj, Eliade, Ramachandra Rao).

2.1.1.1 Définition et origine des reliques

Comme le précise Patrick Geary, le culte des reliques constitue un moyen d'expression commun à de nombreuses traditions[1]. Le bouddhisme, « la religion classique des reliques » selon Van der Leeuw[2], accorde, par exemple, une large place à la vénération des reliques, comme le culte du Bouddha en témoigne (procession de la dent du Bouddha, vénération des empreintes de ses pieds, etc.). Le christianisme possède, pour sa part, un culte des reliques très présent, comme en témoigne encore

[1] Patrick Geary, *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1978, p. 32.

[2] Van Der Leeuw, *La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations*, p. 232.

aujourd'hui la vénération du corps de Bernadette de Soubirous à Nevers (France), décédée en 1879, ou encore les reliques de Saint-Jacques-le-Majeur dans la Cathédrale de Compostelle. Les études de Peter Brown dans le cadre de l'Antiquité tardive ou d'André Vauchez pour le bas Moyen-Age, ont apporté, à ce sujet, une contribution majeure à cet aspect du culte des saints dans le christianisme[3]. Bien que la religion musulmane, à l'exception de la tradition soufie, ait, quant à elle, peu d'inclination pour la vénération des reliques[4], elle présente également un culte des reliques relativement important, comme nous pouvons nous en rendre compte avec la vénération du tombeau du prophète à Médine. Et loin de se limiter uniquement aux traditions religieuses, la vénération des reliques touche également la société dans son ensemble, comme en témoigne la vénération du corps de Lénine au mausolée de la Place Rouge. Le culte des reliques se retrouve donc, à de nombreux égards, dans diverses traditions. Cependant, il est frappant de s'apercevoir que ce culte des reliques est extrêmement peu présent dans la tradition hindoue[5]. Comme le précise Catherine Servan-Shreiber, cela expliquerait sans doute l'attrait qu'ont les Hindous pour les *dargah*, ces lieux où réside la tombe du saint musulman: « la fascination des *dargah* par les Hindous est davantage liée à la fascination d'un lieu que d'un saint. Elle implique un rapport à la mort, au corps, aux reliques, fondamentalement absent de l'hindouisme »[6]. Il est donc intéressant de se questionner sur l'origine de cette absence de culte des reliques dans la tradition hindoue, ou plutôt, devrions-nous dire, de cette quasi-absence, car, aussi rare soit-il, ce culte des reliques existe tout de même chez les Hindous, comme nous pouvons nous en apercevoir dans le cas de Mā

[3] Rappelons tout de même que les Protestants ne pratiquent pas le culte des reliques, contrairement aux Catholiques et aux Orthodoxes.

[4] Frithjof Schuon, *L'Esotérisme comme Principe et comme Voie*, Paris, Dervy, 1997, p. 204.

[5] Chaput, « Equivalences et Equivoques. Le Culte des Saints Catholiques au Kerala », p. 179; Catherine Servan-Shreiber, « Partage de sites et partage de textes. Un modèle d'acculturation de l'Islam au Bihar », *Altérité et Identité*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997, p. 163; Johannes Bronkhorst, « *Les Reliques dans les Religions de l'Inde* » (pas encore publié).

[6] Servan-Shreiber, « Partage de sites et partage de textes », p. 163.

Ānandamayī, vénérée aujourd'hui à son tombeau, ou encore, par exemple, dans le cas des *Siddha*, ces saints dont le culte posthume s'appuie parfois sur un support matériel, telles une tombe, des empreintes sur une pierre, ou une épée[7].

Avant de se pencher sur l'origine de la faible présence d'un culte des reliques dans l'hindouisme, il semble nécessaire de définir précisément le terme de « reliques ». Hermann-Mascard, cette historienne du droit qui a été la pionnière des études sur les reliques en France et dont la thèse *Les Reliques des Saints. Formations Coutumières d'un droit* (Paris, 1975) fait encore autorité, distingue trois types de reliques: les « reliques corporelles », les « reliques non corporelles » et les « reliques représentatives »[8]. Les reliques corporelles, souvent qualifiées de « reliques réelles »[9], concernent les restes corporels de saints et constituent les reliques par excellence. Les reliques non corporelles comprennent, quant à elles, les objets utilisés au quotidien par les saints, comme certaines choses que nous retrouvons exposées au musée dédié à Mā Ānandamayī, à Kankhal. Enfin, les reliques dites « représentatives » sont constituées pas les objets ayant été mis en contact avec la tombe ou les ossements du saint et qui, par là même, se seraient imprégnés de leur sainteté. Ces trois catégories également présentes dans la tradition bouddhique, et spécialement la tradition Theravada, sous les formes respectives de *dagaba* (*stūpa*), de l'arbre de la *Bodhi* et de l'image de Bouddha[10], se retrouvent de la même manière dans la tradition hindoue.

---

[7] Véronique Bouiller, « Des prêtres du Pouvoir: Les Yogis et la Fonction Royale », *Prêtrise, Pouvoirs et Autorité en Himalaya*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1989, p. 196.

[8] Nicole Hermann-Mascard, *Les Reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*. Société d'histoire du droit collection d'histoire institutionnelle et social, Paris, Klincksieck, 1975, p. 42, cité dans Chaput, « Equivalences et Equivoques. Le Culte des Saints Catholiques au Kerala », p. 191.

[9] Philippe George, « Les reliques des saints: un nouvel objet historique », *Les Reliques, Objets, Cultes, Symboles*, Turnhout, Belgique, Brepols, 1999, p. 230.

[10] Kevin Trainor, *Relics, Ritual and Representation in Buddhism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 89.

La véritable raison expliquant la quasi-absence d'un culte des reliques dans l'hindouisme résiderait non seulement dans la préférence qu'ont les Hindous pour le culte du saint vivant, comme nous le verrons ultérieurement dans cette étude (voir sect. 3.2), mais aussi dans la croyance brahmanique selon laquelle le cadavre constitue une véritable source de pollution. Jean Przylusky parle, en effet, du corps du défunt comme d'un objet impur et dangereux dont il faut s'éloigner: « Nothing (in India) prepared people's minds for the celebration of a cult of relics. The corpse was (generally considered to be) an impure, dangerous object, to be kept away from human habitations.[11]» Charles Malamoud évoque, dans ce contexte, ce besoin pressant qu'ont généralement les Hindous de se débarrasser au plus vite du cadavre: « les cérémonies funéraires (...) paraissent n'avoir d'autre raison d'être que de donner une réponse, abondante, minutieuse, acharnée, à cette question que la collectivité se pose quand elle est en présence d'un cadavre: comment s'en débarrasser ?[12] » Monier Monier-Williams met également en lien la quasi-absence de reliques dans l'hindouisme avec la notion d'impureté inhérente à la mort:

> « Adoration of relics constitutes an important point of difference between Buddhism and Brahmanism; for Brahmanism and its offspring Hinduism are wholly opposed to the practice of preserving the ashes, bones, hair, or teeth of deceased persons, however much such individuals may have been revered during life... Articles used by great religious teachers – as, for example, robes, wooden shoes and seats – are sometimes preserved and venerated after their death. All articles of this kind, however, must, of course, be removed from the body before actual decease; for it is well known that, in the minds of Hindus, ideas of impurity are especially connected with death, and contamination is supposed to result from the contact with the corpses of even a man's dearest

[11] Jean Przylusky, « Le partage des reliques du Buddha ». *Mélanges chinois et bouddhiques*, 1935-1936, p. 353-54, cité dans John S. Strong, *Relics of the Buddha*, Princeton et Oxford, Princeton University Press, 2004, p. 15.

[12] Charles Malamoud, « Les morts sans Visage: remarques sur l'idéologie funéraire dans le Brahmanisme », *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge, Cambridge University Press; Paris, Editions de La Maison des Sciences de l'Homme, 1982, p. 441.

> relatives…Hence in the present day a corpse is burnt, and its ashes are generally scattered on the surface of sacred rivers or of the sea.[13]»

Ainsi, cette quasi-absence de culte des reliques proviendrait de cette idée de « mort polluante » si prévalente dans la tradition hindoue. Mais, aussi rare soit-il, il existe, cependant, un culte des reliques dans la tradition hindoue. Quelle est donc son origine ?

L'origine du culte des reliques dans la tradition hindoue semble incertaine. Pour certains, comme Bharati, le culte de reliques dans la tradition bouddhique constituerait les premières instances d'un culte de reliques en Inde et aucun signe de culte antérieur d'origine hindoue n'aurait précédé cette apparition:

> « The desire to keep and perhaps display the Buddha's relics cannot be explained from any known Hindu precedence – nothing of the sort is mentioned in any pre-Buddhist literature. The building of memorial stupas over them, following the distribution of the relics, cannot be traced to anything older – in fact, the Buddhist stupas and caityas are the oldest instances of relic worship in India.[14]»

Pour Bharati, le culte des reliques dans la tradition hindoue ne serait donc apparu qu'après l'avènement du bouddhisme. En dépit de cette affirmation, nous doutons qu'il n'y ait pas eu de culte hindou des reliques précédant l'apparition du bouddhisme. Selon Bronkhorst, le culte des reliques dans l'hindouisme prendrait en réalité son origine dans le mouvement des *śramaṇa*, un mouvement d'où seraient issus le bouddhisme, le jaïnisme et d'autres courants religieux[15]. L'auteur donne en

---

[13] Monier Monier-Williams, *Buddhism in its Connexion with Brahmanism and Hinduism and in Its Contrast with Christianity, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series office*, [1889] 1964, p. 495-96, cité dans Strong, *Relics of the Buddha*, p. 15.

[14] Agehananda Bharati, « Pilgrimage in the Indian Tradition », *History of Religions*, vol. 3, no 1, été 1963, p. 152.

[15] Bronkhorst, « *Les Reliques dans les Religions de l'Inde* », non publié. Au sujet du mouvement des *śramaṇa*, l'auteur précise que cette appellation peut donner lieu à des confusions: « un *śramaṇa* est un ascète, tandis que tous ceux qui appartenaient au mouvement des *śramaṇa* n'étaient pas des ascètes.

effet les explications suivantes au sujet de l'origine de la pratique de l'inhumation des *saṃnyāsin* (renonçants) :

> Il semble justifié de croire que la pratique d'inhumer des ascètes du type *saṃnyāsin* continue une vieille coutume dont l'origine se trouve dans le mouvement des *śramaṇa*, une tradition dans laquelle on ne trouve pas l'impureté liée au cadavre qui caractérise le brahmanisme, et dans laquelle la vénération du tombeau d'un saint était coutumière. Considéré ainsi, le traitement réservé aux *saṃnyāsin* jusque dans l'Inde moderne est une expression de la même tradition que la vénération de stūpa qu'on trouve dans le bouddhisme et dans le jaïnisme ancien.[16]

La vénération des cadavres dans l'hindouisme aurait donc son origine dans le mouvement des *śramaṇa* et serait donc apparue avant la venue du bouddhisme.

Si l'origine du culte des reliques dans la tradition hindoue est incertaine, il ne fait pas de doute, cependant, que ce culte se soit développé avec l'invasion musulmane, comme le précise Mishra: « Many foreign scholars and art critics have consistently opined that the practice of building of sepulchral or commemorial monuments in India coincided with the advent of the Muslims in this country. It was, according to them, a result of inspiration provided by the Muslim tombs.[17]» Ainsi, la pratique d'inhumation dans la tradition hindoue se serait développée avec l'avenue des Musulmans en Inde, ce qui expliquerait le caractère parfois syncrétique du culte du tombeau[18], comme à la tombe du héro-saint Rajput Ramdev, qui attire chaque année des milliers de pèlerins, hindous et musulmans[19], ou encore à la tombe du saint Shirdi

---

L'expression est pourtant utile pour désigner les milieux d'où sont issus certains types d'ascètes, parmi eux les bouddhistes, les jaïnas et d'autres encore. »

[16] Bronkhorst, « *Les Reliques dans les Religions de l'Inde* ».

[17] R. Mishra, *The Mortuary Monuments in Ancient and Medieval India*, Delhi, B.R. Pub. Corp, 1991, p. xiv.

[18] Voir à ce sujet, Véronique Bouiller, « *Samādhi* et *Dargāh* », *De l'Arabie à l'Himalaya*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2004, p. 251-271.

[19] Dominique-Sila Khan, « La Tradition de Rāmdev Pīr au Rajasthan. Acculturation et syncrétisme », *Altérité et identité*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1997, p. 122.

Sai Baba, qui, de par sa position ambigüe entre l'hindouisme et l'islam, est vénéré à la fois par des Musulmans et des Hindous, devenant par là même le saint défunt le plus populaire aujourd'hui en Inde.

Si le sage est déclaré saint par la *vox populi* dans l'hindouisme, la relique est, dans la même continuité, le fruit d'un consensus populaire. L'hindouisme étant dénué d'institution, la relique ne saurait, en effet, faire l'objet d'une reconnaissance officielle venant attester son authenticité, notamment par la présence de miracles. Compte tenu, par ailleurs, de l'absence de textes canoniques codifiant les rites d'un tel culte, celui-ci jouit d'une grande liberté. Le culte des reliques dans la tradition hindoue intervient donc dans le cadre d'une dévotion populaire spontanée, non contrôlée, contrairement au catholicisme, qui, depuis la mise en place du processus de canonisation papale au XIIème siècle, donne aux autorités romaines le pouvoir suprême en matière de sainteté et de reliques, décidant ainsi de l'instauration ou non de nouveaux cultes [20]. Dans cet esprit de grande expression religieuse, il est arrivé que certains Occidentaux, considérés pourtant comme impurs par l'orthodoxie hindoue, soient élevés au rang de saints chez les Hindous et vénérés en tant que tel après leur mort, devenant, par là même, l'objet d'un culte du tombeau. O'Malley nous fait part de nombreux cas surprenants à ce sujet[21]. Nous pouvons, par exemple, citer le cas du Colonel William Wallace, mort en 1809, à l'âge de quarante-sept ans, et vénéré depuis dans un cimetière, à sa tombe, à Sirur, non loin de Poona. Considéré comme un sage, un *Sat Puruṣa*, il est vénéré par l'ensemble des Hindous de Sirur, à l'exception des Brahmanes, et reçoit ainsi des offrandes sur une base régulière. Un missionnaire américain tenta bien de mettre fin à ces pratiques, mais il mourut

[20] Pierre-André Sigal, « Le déroulement des translations de reliques principalement dans les régions entre Loire et Rhin aux XIe et XIIe siècles », *Les Reliques, Objets, Cultes, Symboles*, Turnhout, Belgique, Brepols, 1999, p. 218.

[21] O'Malley LSS, *Popular Hinduism. The Religion of the Masses*, Varanasi, Kathmandu, Pilgrims Publishing, 2000, p. 171 à 178.

subitement du choléra, ce qui ne fit, bien entendu, que renforcer les croyances dans les pouvoirs posthumes du Colonel Wallace.

2.1.1.2 Géographie des reliques

Le choix même de l'emplacement de la relique du saint, et notamment de sa tombe, n'est pas anodin et s'insère généralement dans une géographie sacrée, une géographie dite « réelle », selon Eliade[22] qui se distingue de la géographie profane, diffuse et indéterminée[23]. Le sacré devient ainsi localisable, *Hic locus est*, « c'est ici le lieu »[24]. Les tombes de saints, en effet, sont habituellement situées dans des endroits marqués par leur caractère mythique, et /ou dans des lieux d'une grande beauté et parfois spectaculaires, contribuant par là même au prestige du saint. Il n'est pas rare, en effet, de vénérer le saint à sa tombe située au pied d'une de ces montagnes sacrées, comme c'est le cas du saint Ramana Maharshi dont la tombe se trouve à la base de la montagne sacrée d'Arunachala, la montagne de Shiva, ou comme le saint marathi Nivrittinath, qui a son *samādhi* au pied de la montagne de l'Absolu, et où, d'ailleurs, régulièrement, des chanteurs populaires viennent y interpréter les chants mystiques (*abhaṇga*) de son petit frère Jnaneshvar[25].

Nous observons souvent, aux alentours de la tombe, la présence d'eau, qui, par son caractère symbolique de régénération, nous renvoie à la mort mais aussi à la renaissance[26]. Ce n'est certainement pas un hasard si la tombe de Mā se situe à quelques mètres seulement du bord du Gange. Notons également la présence des arbres, et plus particulièrement des banyans, qui sont très souvent associés aux

[22] Eliade, *Images et Symboles*, p. 55.

[23] Caillois, *L'Homme et le Sacré*, p. 69.

[24] Brown, *Le Culte des Saints*, p. 113.

[25] Vigne, *L'Inde Intérieure*, p. 9.

[26] Eliade, *Images et Symboles*, p. 213.

tombes des saints. Il est dit, en effet, que l'esprit du saint habiterait certaines espèces d'arbres, faisant de ces derniers des objets de dévotion par 'procuration', d'où le nom de *sthalavṛkṣa* (lieu de culte - arbre) donné à ces arbres[27]. Ceci explique sans doute la raison pour laquelle les dévots de Shri Aurobindo et de Mère posent leur front, en signe de révérence, sur le banyan qui est situé aux *samādhi* des deux saints. De la même manière, nous pouvons citer le cas de Ramakrishna qui avait l'habitude de venir méditer sous un immense *pañcabati* (un pipal, *ficus Indica religiosa)*, qui est aujourd'hui objet de dévotion pour les fidèles et qui constitue un site privilégié pour les yogis[28].

R. Ramachandra souligne en effet l'importance de l'arbre dans la tradition indienne et affirme que celui-ci a toujours été associé aux temples indiens:

> « The Upanishads speak of the 'inverted tree', *asvattha*, with roots hidden above and branches spreading below (*Katha*, 2, 3, 1). The tree is an ancient analogue of life here and beyond. We find references to it in the *Rigveda* itself, and we find it illustrated in the Indus Valley seals. The folk cults are filled with reverential involvements of trees. Trees have been claimed as totems, trees have been worshipped as divinities, and trees have played an important role in our economy. The two trends in the growth of the tree, the normal upward and the spiritual downward, emphasize the principle of complementarity in human life. The Indian temple has not only been associated with trees, but it is in fact a representation of the life-tree. It pictures the principle of complementarity. The sanctum is a model of the normal tree with roots below and branches above; and the spiral tower of the sanctum symbolizes the inverted tree, with roots above and the spreading branches below.[29]»

Le *samādhi* de Mā se trouve exactement au lieu même où existait auparavant un arbre, et plus précisément un banyan, qui serait tombé naturellement quelques mois avant le *mahāsamādhi* (littéralement grand *samādhi* ou mort du saint) de la sainte.

---

[27] Saligrama K. Ramachandra Rao, *The Indian Temple. It's Meaning*, Bangalore, IBH Prakashana, p. 15.

[28] Bharati, « Pilgrimage in the Indian Tradition », p. 150.

[29] Ramachandra Rao, *The Indian Temple*, p. 78.

Désignant l'emplacement où se situait l'arbre, Mā aurait d'ailleurs laissé entendre, bien des années avant son départ, qu'un jour, son corps se retrouverait à cet endroit même: « Un jour, ce corps reposera ici. Il ne parlera pas mais il verra absolument tout ». Au sujet des arbres, Mā portait une grande attention à ces derniers et les comparait même à des gourous: « Que les arbres soient votre guru. Ils donnent leurs fruits et de l'ombre. Le fruit mûr tombe, il est bon à manger. Vous utilisez leur bois pour cuire votre nourriture. Un arbre se donne tout entier; il ne retient rien. Suivez sa croissance, soyez son ami, mettez-vous à son école.[30] » Elle disait encore: « allez, asseyez-vous sous cet arbre. L'arbre signifie un saint, un Etre véritablement réalisé qui peut vous conduire vers Dieu.[31] » Bien qu'il n'y ait aujourd'hui aucun arbre présent à la tombe de Mā, certains disciples se rappellent encore de la présence du banyan. Ainsi, l'arbre est très lié à la destinée des grands saints, au point même de réveiller le saint dans sa tombe, comme le laisse entendre cette légende sur le saint marathi Jnaneshwar qui serait apparu en rêve au saint Eknath, lui demandant de retirer la racine de l'arbre qui se serait enroulée autour de son cou dans sa tombe.

Nous noterons, par ailleurs, le caractère mythique du lieu où se situe la tombe de Mā. Si le corps de Mā se retrouve aujourd'hui à Kankhal, dans les environs de Hardwar, cela n'est sûrement pas dû au simple fait que l'ashram de Kankhal est plus grand et plus récent que l'ashram de Kishenpur à Dehra Dun, lieu même où Mā a quitté son corps. Il ne fait pas de doute, en réalité, que, si la tombe de Mā est aujourd'hui à Kankhal, cela est en grande partie lié au caractère sacré du lieu. L'ashram de Mā à Kankhal se situe, en effet, à quelques mètres du site mythique de *Dakşinesvāra*, où *Satī* se serait jetée dans le feu devant le refus de son père d'accepter son amour pour Shiva. Eliade donne d'ailleurs de Kankhal et *Dakşinesvāra* la description suivante:

---

[30] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 88.

[31] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 72.

> Kankhal se trouve à l'autre extrémité de Hardwar, à deux miles du ghat. On y arrive par une route bordée de grandes et riches maisons blanches et de jardins où abondent les cyprès. La route longe pendant quelque temps les berges du canal aux eaux vertes et rapides. A toute heure de la journée, on y croise dans les deux sens des groupes de voyageurs et de pèlerins qui marchent sans hâte, sans avoir cure du temps qu'il fait, le regard attentif, saluant tout un chacun sur leur passage.
>
> Le temple de Daksheshvara [sic], célèbre dans l'Inde entière, ses vieilles murailles humides entourées de peupliers géants et d'acacias. J'entre après avoir déposé mes souliers devant la porte de la cour ; l'ombre des chênes, le calme. Le Gange coule devant le temple, mais pas plus le roulement de ses vagues que les criailleries des singes qui bondissent dans les arbres ne troublent ce silence sacré, surnaturel. Quelques vieilles dévotes s'occupent des petits autels – ils sont nombreux et anciens – à côté du temple de *Siva*. Ruines, colonnes de briques brûlées, laurier et vigne vierge, lianes aux fleurs blanchâtres, écureuils. Des pèlerins viennent se baigner dans le Gange, s'oignent le front de la sainte poussière dorée.[32]

Ainsi, le *samādhi* de Mā se situe à proximité du site mythique de *Dakṣinesvāra*. Cependant, pour les dévots de Mā, le véritable emplacement où *Satī* quitta son enveloppe charnelle serait à l'endroit même où se trouve la tombe de Mā, comme le laisse entendre ce fidèle: « The *samādhi* is a very important place because *Satī Devī* left her body in that place. To me, that is the original place, than what is made up at *Daksamandira*. That place is very auspicious » (HILA). Certains dévots vont même jusqu'à affirmer que le lieu exact du *satī* serait en réalité au niveau de la tombe de la mère de Mā, Didima.

La proximité de Hardwar, une des villes de pèlerinage les plus célèbres en Inde[33], contribue à renforcer le caractère mythique et sacré de la tombe de Mā. Eliade parle, en effet, de Hardwar comme du pèlerinage hindou par excellence: « De Hardwar parlent tous ceux qui témoignent d'un quelconque intérêt pour la religiosité et d'un certain respect pour les 'athlètes' moraux de l'ascèse et de la solitude; autant dire que

[32] Mircea Eliade, *L'Inde*, Paris, Editions de l'Herne, 1988, p. 155.

[33] Bhardwaj, *Hindu Places of Pilgrimage in India*, p. 158.

toute l'Inde en parle. Hardwar est le lieu du salut pour les orphelins du sort et les assoiffés de la grande liberté.[34] »

La tombe de Mā se trouve donc insérée au sein d'une géographie dite sacrée, non seulement en raison de sa proximité avec la rivière sacrée du Gange, mais également avec les sites mythiques de Hardwar et de *Dakşinesvāra* à Kankhal. De par son emplacement, la tombe vient ainsi contribuer au développement du culte pour la sainte.

Nous avons vu que le culte des reliques ne fait pas l'objet d'une reconnaissance officielle, mais constitue, au même titre que la sainteté, le fruit d'une dévotion populaire libre. Sa rareté, par ailleurs, s'explique par la nette préférence accordée par la tradition hindoue à la vénération d'un saint de son vivant mais également à l'ancienne croyance brahmanique selon laquelle le cadavre est source de pollution. Enfin, ce culte des reliques laisse apparaître une disposition particulière, qui relève, pour les Indiens, de la géographie sacrée.

2.1.2 Inhumation, incorruptibilité et odeur de sainteté

Penchons-nous maintenant sur la question de l'inhumation du corps des saints. Les travaux de Malamoud à ce sujet seront d'une aide précieuse pour décrire ce processus d'inhumation des saints. Cette étude sera suivie d'une brève description des phénomènes d'incorruptibilité et d'odeur de sainteté présents dans le cadre du culte des reliques. Nous verrons, dans ce contexte, si des phénomènes de cet ordre ont été rapportés pour le corps de Mā par ses dévots.

[34] Eliade, *L'Inde*, p. 150.

2.1.2.1 Pratique d'inhumation et sainteté

Dans le cadre de cette étude, il semble important de se pencher sur la pratique d'inhumation du corps des saints, le corps de Mā ayant été lui-même inhumé à la mort de la sainte. Dans la société hindoue traditionnelle, la mort est bien souvent perçue comme une source d'impureté car elle est synonyme de pollution[35]. Le cadavre relevant de la souillure[36], il existe donc chez les Hindous un désir pressant de se débarrasser au plus vite du corps du défunt par le processus même de la crémation.

Malgré l'idée de souillure inhérente au cadavre, il existe, cependant, certaines situations où le cadavre est considéré comme sacré. Il s'agit de la dépouille de l'homme saint, ou plus précisément du renonçant (*saṃnyāsin*). Contrairement aux usages mortuaires qui ont traditionnellement cours dans l'hindouisme, le corps du saint n'est pas incinéré mais enterré, venant ainsi à l'encontre de l'attitude brahmanique face à la mort (Bronkhorst). Le corps du saint défunt, désignable sous le terme d'*uccișța* pour indiquer un reste physique, est donc loin d'être considéré ici comme un agent polluant, mais présente, au contraire, un caractère sacré[37]. La tombe du saint devient un lieu auguste par le fait même qu'elle abrite un « corps délivré en état de méditation permanente » [38] et dans lequel l'énergie continuerait à circuler[39].

---

[35] Frank E. Reynolds et Earle H. Waugh, « Introduction », *Religious Encounters with Death*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1977, p. 3.

[36] Madeleine Biardeau, *L'Hindouisme. L'Anthropologie d'une civilisation*, Paris, Flammarion, 1995, p. 55.

[37] Van Skyhawk, « A note on Death and the Holy Man in South Asia », p. 191.

[38] Mircea Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, Payot, 1983, p. 304.

[39] Les *Upaniṣad* affirment en effet que le *prāṇa* ne quitte pas le corps du saint à sa mort. Lors du *mahāsamādhi* du saint, le *prāṇa* merge dans le *sahaśrāṇa chakra* et ne quitte pas le corps. Le cas de Swami Nityananda, gourou de Swami Muktananda, de la lignée des *Siddha*, aurait été l'objet d'un tel phénomène. Voir à ce propos Swami Muktananda, *Est-ce que la mort existe réellement?* Paris, Saraswati, 1984, p. 45-46 et p. 50.

Cette tradition indienne d'inhumer les renonçants serait apparemment relativement ancienne[40]. Elle est abordée dans deux textes anciens, le *Baudhayana-pitṛmedha Sūtra* et le *Vaikhanasasmārtasūtra* (V, 8), ainsi que dans des textes plus récents comme le *Smṛtyarthaśastra* (l'an 1200) dont Kane parle dans son ouvrage *History of Dharmaśastra*[41].

Il est utile de préciser que cette pratique d'inhumation des renonçants s'applique également à deux autres cas de figure que sont les enfants morts avant d'avoir atteint leur deuxième année et les individus décédés d'une malemort. Les enfants sont, en effet, considérés, tout comme les renonçants, comme des figures liminales par leur position en dehors du système des castes, et nulle action ayant été accomplie par eux avant leur mort, du fait de leur très bas âge, leur bagage karmique est considéré comme neutre, du moins dans cette vie. Ceci explique donc l'absence de crémation des enfants en dessous de deux ans. De la même manière, les individus atteints de malemort ne sont pas soumis à l'incinération après leur mort. Il s'agit d'individus ayant connu une mort violente, comme certaines morts accidentelles, noyade, piqûre de serpent, etc. (cf. *Vaikhanasasmārtasūtra* V, 11)[42]. En plus des renonçants, des enfants de moins de deux ans et des individus atteints de malemort, il existe également certains cas, où l'individu ne serait pas soumis au processus de crémation à sa mort, mais serait, au contraire, inhumé. Nous pouvons citer, à cet égard, le cas des Virashaivas ou *Liṅgāyat* (porteur du *liṅgam*) qui ont généralisé la pratique de l'inhumation à l'ensemble de leurs dévots *Liṅgāyat* initiés, allant au-delà des castes, des origines sociales, et du stade de vie (*āśrama*), mais aussi le cas des membres de l'ordre de Tiruvavatuturai (Tamil Nadu), supposés, à leur mort (*civaparipuranam*, ou

---

[40] Arthur B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1925, p. 417.

[41] Voir Pandurang Vaman Kane, *History of Dharmaśastra*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1973.

[42] Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, p. 417.

mort), avoir atteint la « plénitude de Shiva »[43]. Nous pouvons encore mentionner le cas des combattants LTTE (Liberation Tigers of Tamoul Eelam) au Sri Lanka, qui, en s'appropriant de cette pratique d'inhumation propre aux ascètes, cherchent, par ce biais, à élever leurs combattants au rang de sainteté et à instaurer une mémoire des « martyrs »[44].

Pour revenir aux renonçants, la pratique d'inhumation de leur corps serait justifiée par l'autocrémation que ces derniers auraient réalisé symboliquement lors de leur entrée dans l'état de renoncement (*sannyāsa*), ne pouvant donc, à nouveau, faire l'objet d'une autre crémation à leur mort. Cette crémation par anticipation serait ainsi à l'origine de l'inhumation du corps des saints[45]. Charles Malamoud donne les précisions suivantes à ce sujet:

> La cérémonie complexe qui marque l'entrée en « renoncement » consiste à laisser s'éteindre les feux sacrificiels après y avoir fait brûler, ultime oblation, ultime combustible, les divers ustensiles du sacrifice. Les feux ne sont pas abolis pour autant: ils sont intériorisés, inhalés, on les fait « remonter » en soi (*samāropaṇa*), et désormais, c'est la personne même du renonçant qui est à la fois le siège et la matière première d'une combustion, d'une oblation permanente sur cette flamme intérieure qu'est le Véda. On le voit, le renonçant se fixe au stade *dīkṣā* du sacrifice: son non-sacrifice est une *dīkṣā* illimitée. Pour le *dīkṣita* proprement dit, la cuisson sacrificielle interne est exclusive du geste de faire cuire. Le renonçant, quant à lui, souvent désigné comme *tapasvin*, « celui qui s'échauffe », s'interdit de faire cuire, puisque, par définition, en quelque sorte, il a supprimé ses feux externes. Célébrant constamment le sacrifice essentiel, la cuisson de soi, il rend inutile et impossible la cuisson des substituts.

---

[43] Kathleen Iva Koppedrayer, *The Sacred Presence of the Guru. The Velala Lineages of Tiruvavatuturai, Dharmapuram, and Tiruppanantal*, Ottawa, National Library of Canada, 1991, p. 21.

[44] Cristiana Natali, « Ériger des cimetières, construire l'identité. Pratiques funéraires et discours nationalistes chez les Tigres tamouls du Sri Lanka », *Frontières*, vol. 18, no 2, printemps 2006, p. 19.

[45] Marcelle Saindon, « Le rituel hindou de la crémation », *Cérémonies funéraires et post funéraires en Inde*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 2000, p. 92.

> Aussi bien, cuit de l'intérieur, et de son vivant même, le *saṃnyāsin* n'a pas à être cuit après sa mort: il n'est donc pas incinéré, mais inhumé[46]. Le traitement funèbre des « hommes dans le monde » est différent de celui qui est réservé aux « renonçants ». C'est qu'ils n'ont pas donné le même sens à leur vie, et que leurs destins *post mortem* divergent. Mais c'est, surtout, qu'ils ne constituent pas le même type de matière oblatoire: les hommes ordinaires, comme les victimes animales, sont d'abord immolés, puis offerts aux flammes qui les cuisent et les transportent jusque chez les dieux. Les renonçants, eux, commencent par se faire cuire. Mais en intériorisant leurs feux, ils ont aussi aboli la possibilité d'être transportés vers une divinité qui leur soit extérieure. En s'instituant d'emblée comme offrande, et en persistant jusqu'au bout dans ce rôle, ils ont fait de leur propre personne, de leur *ātman* identifié au Soi universel, leur divinité: ils sont des *ātma-yājin*. Et donc, « renoncer », c'est porter son *tapas* à une température telle qu'une fusion s'accomplit entre la divinité, le sacrifiant et la victime: ce qui est l'acmé du sacrifice, et sa mort.[47]

Ainsi, le corps du renonçant, ce temple de Dieu, ne saurait être exposé à cette « cuisson par le feu du sacrifice funéraire » que constitue la crémation[48], son cadavre ne pouvant plus faire l'objet d'une oblation dans le feu. L'inhumation des cadavres des renonçants est, par ailleurs, marquée par l'absence de deuil pour les proches du renonçant. Tout rite postfunéraire ou *śraddha* est absent dans ce contexte. Le culte des Mânes, ou culte des ancêtres, n'est donc pas requis[49].

Après ces quelques explications sur les raisons de l'inhumation des renonçants, il importe de décrire ce processus. Ce procédé fait appel à un certain nombre de règles qui tiennent compte de données astrologiques et mathématiques. Voici ci-dessous la manière dont se déroule l'enterrement des cadavres des renonçants:

---

[46] Sur l'inhumation des *saṃnyāsin*, voir les données réunies par Kane, *History of Dharmaśastra*, IV, p. 229.

[47] Charles Malamoud, *Cuire le Monde. Rite et Pensée dans l'Inde Ancienne*, Paris, La découverte, 1989, p. 64-65.

[48] Malamoud, « Les morts sans Visage », p. 448.

[49] Malamoud, « Les morts sans Visage », p. 447; T. N. Madan, *A L'Opposé du Renoncement*, Paris, Editions de La Maison des Sciences de l'Homme, 1990, p. 157.

> On creuse une fosse, en général au bord d'une rivière ; on y introduit le cadavre auquel on a fait prendre la posture assise de méditation dite *samādhi*. On comble la fosse avec du sel en sorte que le cadavre soit calé, fixé dans sa posture par la masse de sel qui l'entoure et qui lui vient jusqu'au menton ; seule la tête dépasse ; on brise le crâne en le frappant avec une noix de coco ou un gros coquillage: l'âme gagne plus sûrement le monde de Brahman, dit la croyance populaire, si elle s'échappe par une ouverture pratiquée à l'extrémité supérieure du corps. Au dessus de cette fosse, autour de cette tête, est érigé un tumulus, appelé lui aussi *samādhi*. Ce tombeau est un véritable lieu de culte, sanctuaire, but de pèlerinage, puisque les hommes qui se sentent liés spirituellement à ce mort (la parenté n'entre pas en ligne de compte) viennent commémorer, par des offrandes, des prières, des ablutions, celui dont les restes sont déposés dans ce site.[50]

Il est à préciser que le corps du renonçant, en position de lotus, est placé dans le *samādhi* face au sud, comme cela a été le cas pour Mā. Nous remarquerons, par ailleurs, que cette coutume de briser le crâne n'est plus restreinte aux *saṃnyāsin* uniquement, mais prend place chez les non-renonçants également, dans le contexte de leur crémation[51].

Ainsi, cette pratique d'inhumation a été directement appliquée au corps de Mā mais aussi à celui de sa mère. Les autres *saṃnyāsin* du *saṅgha* de Mā, quant à eux, furent, pour la plupart, immergés dans le Gange, comme il est de coutume parfois pour les *saṃnyāsin*[52]. Ce fut, par exemple, le cas de la disciple autrichienne Atmananda, qui bien qu'étrangère, eut droit aux honneurs liés à son statut. Melita Maschmann, cette écrivain allemande, qui a également été disciple de Mā, précise qu'il s'agit probablement de la seule Occidentale à qui on ait rendu un tel honneur[53].

---

[50] Malamoud, « Les morts sans Visage », p. 447-448.

[51] Michel Hulin, *La face cachée du temps*, Paris, Fayard, 1985, p. 395.

[52] Gian Giuseppe Filippi, *Mṛtyu. Concept of Death in Indian Tradition - Transformation of the Body & Funeral Rite*, New Delhi, Printworld, 1996, p. 173.

[53] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 301-302.

Si les corps des saints sont généralement inhumés, il arrive cependant qu'ils soient l'objet d'une incinération si les saints ont été mariés, comme ce fut le cas de Gandhi vénéré aujourd'hui à son mémorial à Delhi[54] ou de Lahiri Mahasaya, dont nous retrouvons les cendres à son ashram Kankhal, mais aussi des couples Ramakrishna et Shri Sarada Devi ainsi que Ramdas et la Mère Krishnabai. Il arrive, cependant, qu'un saint, même marié, ne soit pas incinéré à sa mort mais inhumé. Mā Ānandamayī en est l'exemple même. Bien qu'elle ait été mariée à Bholanath, son corps fut inhumé. Ceci s'explique sans doute par l'affirmation de Mā selon laquelle son mariage n'aurait jamais été consommé physiquement, le renoncement propre à la sainteté passant généralement, dans la tradition hindoue, par l'absence de désirs sexuels.

Par ailleurs, il paraît nécessaire de parler ici d'un élément lié à l'inhumation des saints. Il s'agit de ce qu'on appelle en Occident l'inhumation *ad sanctos*. Certains dévots voulant bénéficier de la protection du saint après leur mort, souhaitent se faire enterrer près de la tombe du saint. Cependant, ce type de pratique, rencontrée chez les Musulmans[55], les Chrétiens[56] et parfois les Bouddhistes[57], n'intervient pas dans l'hindouisme, car, comme il a été précisé auparavant, seuls les saints, les enfants morts en dessous de deux ans, les personnes décédées d'une malemort, et parfois les rois, peuvent être inhumés. Ainsi, il est normal d'observer l'absence de tombes de dévots environnant la tombe de Mā.

---

[54] Mark Juergensmeyer, « Saint Gandhi », *Saints and Virtues*, Berkeley, California University Press, 1988, p. 189.

[55] Iqtidar H. Siddiqui, « The Early Chishti Dargahs », *Muslim Shrines in India*, New Delhi, Oxford University Press, 2003, p. 13.

[56] Geary, *Furta Sacra*, p. 33-34.

[57] Gregory Schopen, « Burial '*ad sanctos*' and the physical presence of the Buddha in early Indian Buddhism. A study in the archaeology of religions », *Religion*, vol. 17, no 3, 1987, p. 193.

2.1.2.2 Incorruptibilité et odeur de sainteté

Un autre aspect du culte des reliques à traiter dans cette étude a trait à l'incorruptibilité du corps du saint. La non-décomposition du corps du saint ou du moins, la croyance en celle-ci, peut, en effet, constituer un facteur important dans le développement du culte après la mort du saint. Loin d'être considérées comme une malédiction, comme ce fut le cas en Europe centrale au XVIIe siècle avec le vampirisme, ces manifestations d'incorruptibilité du corps contribuent à la reconnaissance de la sainteté de la personne[58]. L'incorruptibilité du corps est ainsi perçue, à bien des égards, comme une caractéristique majeure de la sainteté. Ce signe d'incorruptibilité qui vient défier les lois de la nature reflèterait, en réalité, un état de sainteté déjà présent avant la mort. Comme le précise Gajano dans son étude sur les reliques, le corps du saint, cette « réalité physique dans laquelle s'inscrit le parcours spirituel », ne peut que rester « saint » après sa mort[59]. Il est donc naturel que les pouvoirs du saint soient conservés au-delà de la mort, et ceux-ci dans la dépouille même du saint.

Si ce phénomène d'incorruptibilité du corps se rencontre spécialement dans le cadre de la tradition chrétienne, comme c'est le cas à Goa avec le corps de Saint-François-Xavier[60], dont un des doigts de pied fut d'ailleurs mordu par une fidèle dans un élan de dévotion, nous retrouvons ces signes de non-décomposition du corps des saints également dans la tradition hindoue. Le corps du saint hindou ne serait pas soumis à la *rigor mortis* qui intervient à la mort d'un homme ordinaire, mais conserverait, au contraire, un « état de fraicheur » et ceci jusque dans sa tombe,

[58] Richard Nolane note ceci au sujet de la vague de vampirisme en Europe Centrale: «... présenter une résistance inhabituelle à la décomposition était le meilleur moyen de voir son cadavre démembré, décapité et brûlé... », cité dans *Les saints et leurs reliques*, Beauport, Publications MNH ; Paris, Anthropos, 2000, p. 90.

[59] Sofia Boesch Gajano, « Reliques et pouvoirs », *Les Reliques, Objets, Cultes, Symboles*, Turnhout, Belgique, Brepols, 1999, p. 260.

[60] Voir P. S. Rayanna, *St Francis Xavier and His Shrine*, Ranchi, Inde, Catholic Press, 1964.

échappant ainsi à la putréfaction et à la décomposition pendant des milliers d'années. Le corps du saint défunt continuerait à être habité par son âme qui errerait dans les trois mondes (*loka*) que sont le ciel, la terre et le bas-monde[61]. Il est intéressant de noter que cette croyance en la préservation perpétuelle du corps du saint dans sa tombe s'accompagne parfois d'une autre croyance selon laquelle le corps du saint pourrait être réanimé par les prières intenses de ces dévots[62]. Certains disciples d'Aurobindo, en voyant l'incorruptibilité du corps de leur maître, allèrent même jusqu'à penser que celui-ci reviendrait à la vie[63]. Une citation de la Mère de Pondichéry vient également illustrer cette croyance en la vie *postmortem* du corps physique du saint:

> Il faut laisser ce corps en paix...qu'on ne se dépêche pas de le mettre dans le trou...parce que même après que les docteurs auront déclaré qu'il est mort, il sera conscient, les cellules sont conscientes – il le saura, il le sentira, et ce sera ajouter encore une misère à toutes celles qu'il a eues.[64]

Ainsi, la tradition du *corpus incorruptum*, du corps demeuré intact après la mort, est présente dans la tradition hindoue. Pour ne citer que les cas les plus connus, Shirdi Sai Baba, par exemple, aurait fait l'objet d'un tel phénomène après sa mort[65], mais aussi le célèbre yogi Yogananda[66]. Nous pouvons également mentionner le cas de Swami Ramatirtha dont le corps fut retrouvé intact, une semaine après sa mort lors d'une noyade dans le Gange[67]. Ce phénomène d'incorruptibilité ne concernerait pas

---

[61] Jonathan Parry, « Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic », *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 96-97; Jonathan Parry, *Death in Banaras*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 260-261.

[62] Parry, *Death in Banaras*, p. 261.

[63] Alexandra David-Neel, *L'Inde où j'ai vécu*, Paris, Pocket, 1985, p. 248.

[64] Satprem, *Mère. Le Matérialisme Divin*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 4.

[65] Mani Sahukar, *Sai Baba. The Saint of Shirdi*, Bombay, Somaiya Publications, 1971, p. 72.

[66] Yogananda, *Autobiography d'un Yogi*, p. 490.

[67] Jacques Vigne donne des précisions supplémentaires au sujet de la mort de Swami Ramatirtha: « Il est intéressant de noter que, lui qui était védantin et réformiste et donc assez critique des rituels, a péri à cause d'un rituel. En effet, le bain dans le Gange est un des rituels fondamentaux de l'hindouisme. Faut-il y voir une sorte de 'retour de karma' ?

tous les saints, mais seulement quelques-uns d'entre eux et aurait un dessein précis, comme, par exemple, montrer la valeur du Yoga en Occident, dans le cas de Yogananda[68]. Cette non-décomposition corporelle serait parfois accompagnée de manifestations dites extraordinaires, comme des émanations de lumière provenant du corps du défunt personnage. Ces manifestations miraculeuses seraient, en effet, choses courantes dans la tradition hindoue, spécialement dans la tradition des *siddha*[69], et sont souvent attendues chez les disciples, comme dans le cas de la mort d'Aurobindo, décrite par Alexandra David-Néel:

> Beaucoup de dévots s'attendaient à contempler des miracles autour du lit funèbre. Il ne s'en est pas produit. Seuls, quelques-uns des disciples ont déclaré qu'ils avaient vu des effluves lumineux émaner du corps de leur maître. Nulle trace de décomposition n'apparut pendant quatre jours et demi (exactement onze heures trente-six minutes, selon les hôtes de l'ashram). La 'Mère' interpréta ce fait en déclarant que le corps de Shri Aurobindo était 'imprégné d'une telle concentration de lumière supramentale que celle-ci empêchait sa décomposition'[70].

Le corps de Mā ayant, pour sa part, été conservé dans de la glace pour le dernier *darśana* physique de la sainte, il n'est pas possible, pour ses dévots, d'établir le véritable état qu'il aurait pris sans la présence d'agent frigorifiant. Le dévot devient ainsi libre de croire ou non à l'incorruptibilité du corps de la sainte. Les entretiens révèlent toutefois une certaine indifférence face à cette question de l'incorruptibilité du corps de Mā. Que son corps se soit décomposé ou non après sa mort, paraît, en

---

Une semaine plus tard, on a vu son corps flotté dans le Gange principal, en face d'un endroit où il avait médité, Shimalasu Udhyan, nom qui signifie 'le jardin de la Noire' c'est-à-dire de Kâli. 'Non sans mal, Mère Gange remit son grand fidèle, le corps de Râm, aux gens pour qu'ils puissent lui rendre les derniers honneurs. On constata avec stupeur que ce corps était intact. Il était assis dans la position du samâdhi – en posture de lotus – les deux mains l'une sur l'autre posées sur les pieds, le dos et la nuque bien droits, les yeux fermés et la bouche ouverte d'une manière qui évoquait la prononciation du Om. [Ceci n'est pas sans faire penser à la fin des maîtres zen, qui tiennent en général à mourir en position de lotus.]'», cité par Vigne, *Râmatîrtha*, p. 39.

[68] Yogananda, *Autobiography d'un Yogi*, p. 251.

[69] Rivière, *Lettres de Bénarès*, p. 177.

[70] David-Neel, *L'Inde où j'ai vécu*, p. 247.

effet, n'avoir guère d'importance aux yeux des dévots. L'absence de signes d'incorruptibilité du corps ne viendrait aucunement remettre en question la sainteté de Mā, et s'il devait y avoir découverte d'un *corpus incorruptum* lors d'une éventuelle ouverture de tombeau, comme cela se pratique dans la tradition catholique à l'occasion d'une élévation ou d'une translation au cours du processus de canonisation, cela ne constituerait qu'un signe supplémentaire du pouvoir de la sainte et ne viendrait que renforcer une sainteté déjà reconnue par les fidèles aujourd'hui. Pour la plupart des fidèles, la question de l'incorruptibilité du corps du saint est donc une question insignifiante, ne relevant, pour certains, que de l'aspect 'matériel': « I have no opinion on that. For me, this is material. Whether her body has turned out into flowers, or something else, it is only a matter of inquisitiveness which I don't have. I am concerned with Mā only. » (HILA) En invoquant des raisons scientifiques, certains fidèles laissent cependant entendre qu'il est possible que le corps de Mā ne se soit pas décomposé du fait des quarante kilos de sel de roche placés dans sa tombe, ceci supposant l'absence d'infiltrations d'eau. Ainsi donc, si des signes d'incorruptibilité peuvent contribuer à la construction de la sainteté, il ne semble pas constituer pour autant des éléments déterminants dans l'expansion du culte du saint après sa mort.

Un autre signe de sainteté de l'ordre du domaine olfactif viendrait accompagner l'incorruptibilité du corps. Il s'agit de la fameuse « odeur de sainteté », cette « odeur sucrée » dont il est bien souvent question dans la vie des saints[71]. Comme pour l'incorruptibilité du corps, nous retrouvons ce phénomène d'odeur de sainteté essentiellement lié à l'univers chrétien. Pourtant, il n'est pas rare d'entendre parler en Inde et notamment dans la tradition hindoue, de cette odeur de sainteté qui se dégage du corps du saint, telle une « inversion du funéraire au printanier », comme le décrit

[71] Wilson, *Saints & their Cults*, p. 10.

Debray[72]. Cette odeur, qui ne serait pas uniquement métaphorique comme le précise Van Der Leeuw, se manifesterait comme une sorte de parfum agréable s'exhalant du corps à la mort et viendrait ajouter à la conservation mystérieuse de la dépouille un surplus de sacré chez le saint. Elle reflèterait, par ailleurs, selon Catherine Grémion, un certain monisme visant à démontrer l'union de l'âme et du corps[73]. Cette odeur de sainteté à la mort du saint pourrait parfois s'accompagner d'un grand état de pureté présent chez le corps du saint peu avant sa mort. Le corps du Bouddha lui-même, d'après certains textes bouddhiques, n'aurait pas eu besoin d'être nettoyé pour ses funérailles[74]. Cette pureté physique précédent la mort du saint se manifesterait jusqu'à l'absence d'excrétions et l'absence d'odeur malodorante[75].

Dans le cas de Mā Ānandamayī, aucun témoignage, oral ou écrit, ne semble attester de ce phénomène d'odeur de sainteté à la mort de la sainte, bien qu'il ait souvent été fait mention, chez les dévots, d'une odeur délicieuse qui se dégageait de Mā de son vivant. Ainsi, cette transformation du malodorant en odiférant à la mort du saint devient un gage supplémentaire de sainteté mais ne semble pas être nécessairement indispensable pour reconnaître la sainteté du saint, comme le montre le cas de Mā Ānandamayī.

En guise de conclusion sur cette seconde partie « Inhumation, incorruptibilité et odeur de sainteté », il semble important de rappeler que les renonçants ne font pas l'objet d'une crémation mais sont inhumés. C'est ainsi que Mā, en tant que parfaite renonçante aux yeux de ses fidèles et ayant observé toute sa vie une chasteté absolue

---

[72] Régis Debray, *Le Feu Sacré. Fonction du Religieux*, Paris, Gallimard, 2005, p. 300.

[73] Catherine Grémion, « Les saintes, victimes de leurs interprètes », *Des Saints, des Justes*, Paris, Autrement, 2000, p. 121.

[74] Jean Przyluski, *Le paranirvana et les funérailles du Buddha*, Paris, Imprimerie nationale, 1920, p. 179-80, cité dans Strong, *Relics of the Buddha*, p. 17.

[75] Jürgen W. Frembgen, « The *Majzub* Mama Ji Sarkar. A friend of God moves from one house to another », *Embodying Charisma*, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 145.

malgré son mariage, fut enterrée à Kankhal. Si, par ailleurs, la tradition hindoue attribue parfois au corps du saint des phénomènes d'incorruptibilité et d'odeur de sainteté, aucun témoignage n'indique de telles manifestations dans le cas du corps de Mā.

2.1.3 Les reliques et le féminin

Le saint « mis à l'honneur » dans cette étude étant une femme, Mā Ānandamayī, il paraît nécessaire de s'attarder sur la relation existant entre les reliques et le féminin. Nous verrons donc dans un premier temps la raison pour laquelle le culte des reliques, déjà rare dans l'hindouisme, est encore plus absent pour les femmes saintes. Pour tenter de comprendre ce phénomène, nous nous baserons notamment sur les écrits d'Anderson sur la femme hindoue, mais aussi sur ceux de Clémentin-Ojha et de Pechilis. Le deuxième volet de cette étude, nommé « Configuration féminine des reliques » se focalisera sur la disposition des reliques des saintes par rapport à celles des hommes. En se rapportant à nos observations aux différents lieux de culte en Inde, dont la tombe de Mā, et en nous appuyant sur les études de Coburn, Gupta, Hawley et Kinsley, nous tenterons d'établir la signification de la disposition des reliques chez les femmes saintes.

2.1.3.1 Reliques et femmes saintes

Si Mā Ānandamayī possède une tombe, elle constitue, cependant, une exception dans l'univers hindou de la sainteté. Il est, en effet, extrêmement frappant d'observer aujourd'hui la rareté des tombes de femmes saintes en Inde, comparativement aux tombes d'hommes saints. Cette inégalité est d'autant plus surprenante que la participation des femmes au culte est souvent bien plus importante que celle des hommes. Il est donc intéressant de s'interroger ici sur l'origine de cette disproportion.

Il est, tout d'abord, difficile pour la femme hindoue de suivre une voie spirituelle, et donc d'être reconnue en tant que sainte, la femme devant être traditionnellement mariée et dépendre de son mari d'après les lois de *Manu* et l'idéal du *Pativrata*, c'est-à-dire l'idéal de la femme parfaite. La tradition hindoue considère, en effet, que le renoncement au monde n'est pas destiné aux femmes. La démarche ascétique, symbolisée traditionnellement par la nudité du corps, chose prohibée pour les femmes par les normes sociétales, constitue ainsi une démarche masculine dans l'hindouisme[76] et les femmes qui renoncent au monde sont considérées, jusqu'à un certain point, comme des femmes dangereuses car non liées à un homme[77]. Les *saṃnyāsin* ne disent-ils pas, à ce propos, que la femme est la porte de l'enfer (*narak kā dvāra*) ?[78] Ainsi, donc, cette absence de tombes de femmes saintes en Inde s'expliquerait, en premier lieu, par la difficulté de la femme à suivre le chemin du renoncement, le chemin de la sainteté.

Cette inégalité présente au niveau des sépultures entre femmes saintes et hommes saints proviendrait également de la non-reconnaissance par la société du rôle de gourou chez la femme renonçante, qui est perçue avant tout comme un *śūdra*, la dernière des castes hindoues, et qui se voit donc interdire l'accès aux écritures sacrées[79]. Si certaines femmes, dans le passé, furent perçues comme de véritables saintes, leur rôle de maître spirituel, d'agent sotériologique, ne fut, en effet, jamais réellement reconnu. C'est le cas de la sainte Mirabai, ou la sainte Andal qui continuent, malgré l'absence d'une tombe, à être vénérées respectivement au

---

[76] Leona M. Anderson, « Women in Hindu Tradition », *Women and Religious Traditions*, Don Mills, Ontario, Oxford University Press, 2004, p. 226.

[77] *Ibid*, p. 226.

[78] Babb, *Redemptive Encounters*, p. 141.

[79] Vasudha Narayanan, « Brimming with *Bhakti*, Embodiments of *Shakti* », *Feminism and World Religions*, Albany, New York, State University of New York Press, 1999, p. 37; voir également Anant Altekar, « Ideal and position of Indian women in social life », *Great Women of India*, Calcutta, Advaita Ashrama, 1997, p. 35.

Rajasthan et dans le sud de l'Inde (Villiputtur)[80]. Car, si ces femmes représentèrent bien des modèles de dévotion, leur capacité à enseigner et à transmettre ne fut, cependant, jamais réellement reconnue. Il était ainsi peu fréquent pour la femme hindoue de jouer le rôle de gourou[81], et donc d'être vénérée en tant que tel que ce soit de son vivant ou après sa mort, car d'après les *Dharmaśastra*, le rôle du gourou est principalement destiné aux hommes. La situation de la femme gourou relevait donc de la marginalité et était loin d'être reconnu par l'hindouisme traditionnel. L'absence d'une forme féminine au mot gourou révèle d'ailleurs cet état de fait[82]. Dans les milieux orthodoxes, on allait même jusqu'à penser, il y a encore peu de temps, qu'une femme ne peut se réaliser et ne peut donc guider un individu sur le chemin de la libération[83]. Dans le livre de Bhaiji, le très proche disciple de Mā, il est par exemple fait mention d'un épisode[84], où le beau-frère de Bhaiji affirme à ce dernier qu'une femme, comme Mā Ānandamayī, ne peut conduire un être à la réalisation spirituelle. Swami Vijayananda, dans une de nos conversations informelles, a également évoqué le discours d'un brahmine à Bénarès qui lui avait suggéré de s'adresser à un gourou mâle plutôt qu'à Mā Ānandamayī, sous prétexte qu'une femme ne peut jouer le rôle de gourou. Ainsi, cette non-reconnaissance du statut de gourou chez les renonçantes, reflétée d'ailleurs par la quasi-absence de sectes fondées par ces dernières[85], est étroitement liée à la rareté de sépultures chez ces femmes aujourd'hui. Mā Ānandamayī constitue, dans ce contexte, une des rares exceptions. Bien que ne

[80] D. Hudson, « Antal Alvar », *Journal of Vaisnava Studies*, vol. 1, no 2, 1993, p. 28.

[81] Voir Clémentin-Ojha, *La Divinité Conquise* et « The Tradition of Female Gurus », *Manushi*, no 31, novembre - décembre 1985.

[82] Karen Pechilis, « Introduction: Hindu Female Gurus in Historical and Philosophical Context », *The Graceful Guru*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 5-6.

[83] Dans la tradition advaïtique, la libération était généralement destinée aux hommes brahmin *saṃnyāsin*. Voir, à ce propos, Andrew Fort, *Jīvanmukti in Transformation. Embodied Liberation in Advaita and Neo-Vedanta*, Albany, New York, State University of New York Press, 1998, p. 3.

[84] L'épisode n'ayant pas été traduit en anglais, voir la version en hindi de Bhaiji, *Matri Darshan*, Calcutta, Shree Shree Anandamayee Charitable Society, 1983.

[85] Madhu Kishwar, « Introduction », *Manushi. Tenth Anniversary Issue. Women Bhakta Poets*, no 50-51-52, 1989, p. 6.

s'étant jamais affirmée comme gourou, cette dernière n'en joua pas moins le rôle auprès de ses disciples qui virent en elle un être capable de les guider sur le chemin de la réalisation et pourvu d'une grande capacité d'enseignement, chose, par ailleurs, surprenante si l'on considère sa faible éducation et son quasi-illettrisme. Le fait, d'autre part, que Mā Ānandamayī soit à l'origine de la fondation d'un mouvement religieux et de l'établissement de près d'une trentaine d'ashrams à travers l'Inde, chose jamais réalisée jusqu'alors par une femme en Inde, n'est sans doute pas pour rien dans la construction d'un *samādhi* en son honneur.

Bien qu'il soit extrêmement rare, de nos jours, de rencontrer des saintes vénérées sur le site de leurs propres tombes, il semble, cependant, probable, avec l'acceptation grandissante du rôle de gourou chez la femme hindoue[86], d'observer, dans un avenir proche, un culte du tombeau largement plus signifiant chez les femmes saintes en Inde. Mā aurait donc, d'une certaine manière, ouvert la porte à l'affirmation d'un leadership religieux féminin au sein d'une société marquée essentiellement par des valeurs patriarcales.

2.1.3.2 Configuration féminine des reliques

Si l'inhumation des femmes saintes est chose non commune dans la tradition hindoue, il existe, cependant, quelques rares cas de saintes enterrées à leur mort. A l'exception de Mā Ānandamayī, ces femmes saintes sont, cependant, presque toujours vénérées en association avec un homme saint, révélant non pas la présence unique du tombeau de la sainte, mais de deux tombeaux, celui de la sainte et celui du saint. Si cette association courante peut révéler la subordination de la femme, aussi sainte soit-elle, à l'homme, elle peut également marquer la complémentarité du féminin et du masculin, de *Śiva* et *Śakti*. Le *samādhi* de Shri Aurobindo et de la Mère constitue ici

[86] Nancy E. Falk, « *Shakti* ascending: Hindu women, politics, and religious leadership during the nineteenth and twentieth centuries », *Religion in Modern India*, Delhi, Manohar, 2001, p. 298.

un exemple intéressant, dans le sens où la disposition des corps des deux personnages nous rappelle les représentations tantriques de *Śakti*, en l'occurrence de la Mère ici, située sur *Śiva*, représenté par Shri Aurobindo, mettant ainsi en évidence la complémentarité de l'aspect féminin *prakṛti* et de l'aspect masculin *puruṣa*[87]. Les saints Ramdas et Krishnabai sont également vénérés, dans leur ashram au Kerala, l'*Anandashram*, sur un même pied d'égalité, mais dans des tombeaux différents, ou plutôt, dans des cénotaphes différents car seules les cendres de leur corps ont été préservées. Le cas de Ramakrishna et Shri Sarada Devi, dont les cendres ont également été conservées sous leur statue respective à Belur Math, le siège de la Ramakrishna Mission, est, par ailleurs, quelque peu différent car le culte du couple saint est beaucoup plus centré sur Ramakrishna que sur son épouse Shri Sarada Devi, révélant, par là même, deux aspects chez la sainte Shri Sarada Devi, celui de la femme qui suit et celui de la femme complémentaire. Enfin, il est intéressant de se pencher sur le cas de Ramana Maharshi et de sa mère, reconnue comme sainte depuis sa mort. Si la mère de Ramana Maharshi, dont le *samādhi* se trouve actuellement près de celui de son fils[88], ne tient pas la place centrale du culte, elle n'en joue pas moins un rôle important en tant que figure de Mère Divine. Ceci nous renvoie à la place considérable que tient la Mère Divine pour qui veut atteindre la libération suprême, comme le montre la dévotion de Shankaracharya, ce grand philosophe et réformateur religieux du VIIIème siècle, vis-à-vis de la Mère.

Du fait de l'absence d'association masculine à sa tombe, Mā représente donc une exception dans ce paysage cultuel du tombeau chez les saintes. Le *samādhi* de Mā se caractérise, en effet, par son indépendance, et pourrait, dans ce sens, être assimilé à un *śakti pīṭha*, ce site puissant où un reliquat de la déesse repose et où celle-ci est

[87] Voir David Kinsley, *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahavidyas*, Berkeley, California University Press, 1997.

[88] A. R. Natarajan, *Bhagavan Ramana & Mother*, Bangalore, Ramana Maharshi Center for Learning, 2002, p. 40 à 51; David M. Miller, « Karma, Rebirth and the Contemporary Guru », *Karma and Rebirth*, Albany, New York, State University of New York Press, 1986, p. 75.

vénérée dans toute sa splendeur[89]. Ceci nous renvoie à la vision de la déesse présente dans le *Devī-mahātmya*, à savoir une déesse autonome, indépendante, sans partenaire aucun[90]. La tradition hindoue reconnait généralement que la déesse indépendante, suprême, ou « la grande déesse » [91], c'est-à-dire celle qui n'est pas façonnée par une relation avec un consort mâle, est plus puissante mais aussi plus violente et plus dangereuse que la déesse associée à un partenaire masculin, la « petite déesse », du fait de l'absence d'interactions érotiques et donc de la rétention de son énergie sexuelle[92]. Fuller parle, dans ce contexte, de déesses 'chaudes' pour désigner ces déesses indépendantes et célibataires dont le pouvoir n'est pas canalisé par une relation sexuelle[93], c'est-à-dire dont la *prakṛti* n'est pas contrôlée[94]. En effet, comme le précise Marglin, si le pouvoir de la femme (*śakti*), neutre à la base, n'est pas canalisé dans une relation sexuelle, il oscille entre une force destructive et une force nourricière[95]. Mā représente, à cet égard, une figure puissante mais aussi dangereuse, dans la mesure où elle secoue le monde profane dans son aspect « sacré de dissolution »[96]. Ainsi, donc, selon la configuration des reliques chez les saintes, différentes visions du féminin peuvent être mises en évidence, comme le montrent les

---

[89] Shashi B. Das Gupta, « Evolution of Mother Worship in India », *Great Women of India*, Calcutta, Advaita Ashrama, 1997, p. 76.

[90] Thomas B. Coburn, « Consort of None, *Śakti* of All: The Vision of the *Devī-Māhātmya* », *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, Berkeley, University of California Press, 1982, p. 154.

[91] John S. Hawley, « Prologue. The Goddess in India », *Devī. Goddesses of India*, Berkeley, California University Press, 1996, p. 14.

[92] Roxanne K. Gupta, « Kālī Māyī. Myth and Reality in a Banaras Ghetto », *Encountering Kālī*, Berkeley, University of California Press, 2003, p. 139.

[93] Fuller, *The Camphor Flame*, p. 46.

[94] David Kinsley, « Kālī, Blood and Death out of Place », *Devī. Goddesses of India*, Berkeley, California University Press, p. 82.

[95] Frédérique Apfell Marglin, « Female Sexuality in the Hindu World », *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, Boston, Beacon Press, 1985, p. 55, cité dans Hawley, « Prologue. The Goddess in India », p. 14.

[96] Caillois, *L'Homme et le Sacré*, p. 171.

exemples cités ci-dessus. Les reliques de Mā Ānandamayī, du fait de leur emplacement, révèlent ici une sainte assumant sa puissance dans sa totalité.

De par la présence de son *samādhi* (tombe) dans un paysage sépulcral dominé par le genre masculin, Mā Ānandamayī vient ainsi marquer le début d'un leadership féminin dans le monde de la sainteté hindoue. La tombe de Mā représente, dans ce sens, un symbole d'affirmation du féminin au sein d'une société à caractère patriarcal.

Le culte des reliques étant chose rare dans la tradition hindoue, et spécialement chez les femmes saintes, Mā Ānandamayī apparaît ainsi comme une figure d'exception. De cette étude sur les aspects du culte des reliques ressort, en effet, le caractère unique de Mā Ānandamayī, qui, malgré son statut de femme mariée et le peu de considération accordée par la tradition hindoue à la vénération de saintes après leur mort, est honorée aujourd'hui à sa tombe (*samādhi*). Mā Ānandamayī vient, par là même, conférer à l'univers hindou de la sainteté une toute autre perspective en ouvrant la voie à un nouveau mode de vénération des femmes saintes au travers du culte de son tombeau.

Dans cette étude sur le culte des reliques dans l'hindouisme, il est, par ailleurs, essentiel de montrer la place occupée par le sacré dans ce culte. Il s'agira donc, dans la seconde partie de cette étude, de se concentrer sur la fonction sacrée des reliques, et notamment des reliques de Mā Ānandamayī.

2.2 Les reliques et le sacré

De par la présence et la puissance qui leur sont conférées, mais aussi en raison de la réflexion sur la mort qu'elles initient, les reliques constituent des agents clés pour accéder au sacré. Cette étude consistera donc à approcher le sacré à la tombe de Mā,

non seulement sous les traits de la présence (*sannidhi*) et de la puissance (*śakti*), mais également aussi sous l'angle de la mort.

2.2.1 Présence et reliques

Quel est le lien existant entre les reliques et l'idée de présence associée au sacré ? La question de la relique comme demeure de la présence, et, par là même, comme « point central », sera en premier lieu évoquée, en se référant notamment aux travaux de Bareau, Brown, Kinnard et Strong, au sujet du concept de présence associé aux reliques, mais aussi aux divers témoignages des dévots de Mā au sujet de la relique corporelle de la sainte à sa tombe (*samādhi*). La seconde partie de cette étude se concentrera, quant à elle, sur l'idée de présence associée aux reliques d'un point de vue védantique, c'est-à-dire au sein de cette réalité non duelle qu'est l'*advaita vedānta*.

2.2.1.1 La relique, un point central

Comme l'a affirmé Jacob Kinnard, on ne peut aborder la question des reliques sans faire appel au langage de la « présence »[97], notion, qui, d'ailleurs, ne saurait être utilisée sans recourir à l'idée d' « absence ». On parle souvent, en effet, de cette « présence » dans le cadre du culte des reliques. Si, par exemple, les Musulmans admettent la présence continuelle du saint à sa tombe[98], la tradition chrétienne reconnaît également la présence du saint dans sa sépulture[99], ce que Brown appelle d'ailleurs la *praesentia* du saint[100], allant même jusqu'à considérer la relique comme

[97] Jacob N. Kinnard, « The Field of the Buddha's presence », *Embodying the Dharma. Buddhist Relic Veneration in Asia*, Albany, New York, State University of New York Press, 2004, p. 117.

[98] Assayag, *Au confluent de deux rivières*, p. 65; Lukas Werth, « The saint who disappeared », *Embodying Charisma*, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 80.

[99] Wilson, *Saints & their Cults*, p. 11; Brown, *Le Culte des Saints*, p. 14.

[100] Brown, *Le Culte des Saints*, p. 115.

le saint lui-même[101], car, comme Thomas Head l'a souligné pour le christianisme médiéval: « The relics of the saint in the shrine are the saint[102]. » La tradition bouddhique Theravada affirme, pour sa part, la présence du Bouddha dans ses reliques[103], comme l'indiquent les propos du moine Mahinda, fils de l'empereur Ashoka, selon lequel la vision des reliques du Bouddha équivaut à voir le Bouddha lui-même[104]. Bareau affirme d'ailleurs ceci: « la participation du *stūpa* au caractère sacré des reliques et de la personne du Bouddha ou du saint tend à personnaliser le monument... Dès avant notre ère, donc, le *stūpa* est plus que le symbole du Bouddha, c'est le Bouddha lui-même »[105]. Et s'il existe bien certaines affirmations selon lesquelles la relique n'est pas le Bouddha et n'en constitue qu'un substitut, il n'en reste pas moins qu'elle est imprégnée totalement des qualités du Bouddha, possédant ainsi une capacité d'action semblable à celle du Bouddha vivant[106].

De la même manière, nous retrouvons cette idée de présence inhérente aux reliques dans la tradition hindoue, où il est admis que la personne sainte laisse sa présence, appelée également *sannidhi*, à son tombeau, ou, du moins, quelque chose de sa présence[107]. Sai Baba de Shirdi, avant de mourir, aurait affirmé à ses disciples sa présence posthume à sa tombe: « I shall be active and vigorous even from the tomb »

---

[101] Geary, *Furta Sacra*, p. 39.

[102] Thomas Head, personal communication, 1995, cité dans John Strong, « Buddhist Relics in Comparative Perspective: Beyond the Parallels », *Embodying the Dharma*, Albany, New York, State University of New York Press, 2004, p. 32.

[103] Trainor, *Relics, Ritual and Representation in Buddhism*, p. 27.

[104] *Ibid*, p. 129.

[105] André Bareau, « La Construction et le culte des stūpa d'après les Vinayapiṭaka », *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient* 50, 1962, p. 269, cité dans Bronkhorst, « *Les Reliques dans les Religions de l'Inde* ».

[106] Strong, *Relics of the Buddha*, p. 4; à ce sujet, voir également C. F. Keyes, « Death of Two Buddhist Saints in Thailand », *Charisma and Sacred Biography*, California, Scholars Press, 1982, p. 172.

[107] Elisabeth Schömbucher et Claus Peter Zoller, « Death and its Meaning in South Asia », *Ways of Dying*, New Delhi, Manohar Publishers et Distributors, 1999, p. 20.

ou encore « My mortal remains will speak from the tomb »[108]. On considère, en effet, dans la tradition hindoue, que la présence du saint est toujours aussi forte à sa tombe, d'où, d'ailleurs, le nom de *samādhi* attribué à la tombe (*Camati* en tamoule) car le saint continuerait à y méditer dans cet état profond de béatitude[109]. Certains épisodes dans la vie de Mā Ānandamayī reflètent, à ce propos, cette croyance en une présence posthume du saint à sa tombe, comme le montre cet évènement relaté dans les écrits sur Mā:

> Le jardin abritait la tombe d'un saint de l'islam qu'on disait venu d'Arabie. Un jour, Mā s'approcha de la tombe et sembla célébrer la prière musulmane (*namaz*), murmurant les paroles d'une langue qu'elle ne connaissait pas. Quand un ouvrier musulman s'en aperçut, il rapporta le fait... Plus tard, Mā leur apprit que ce saint, qui était mort depuis fort longtemps, lui apparut ainsi qu'à un de ses disciples à Bajitpur où Bholanath avait aussi travaillé.[110]

Cette croyance en la présence (*sannidhi*) du saint à sa tombe est, en effet, très manifeste dans le cadre du culte rendu au *samādhi* de Mā. Atmananda affirmait d'ailleurs ceci, à propos du *mahāsamādhi* de Mā: « Vous savez, on ne peut même pas dire qu'elle a quitté son corps. Là où il repose, à Kankhal, on ressent le rayonnement de sa Présence »[111]. Pour la grande majorité des dévots, en effet, la présence de la sainte à son tombeau ne fait pas de doute et beaucoup considèrent, dans ce sens, le *samādhi* comme un lieu spécial, un lieu où l'énergie de Mā est ressentie avec plus de force qu'ailleurs: « *Samādhi*, that is the concentrated Mā there, as a shrine. Naturally, it is an important place. When we go there, we feel her presence stronger. (...) If you sit in the *samādhi*, or around the *samādhi*, you get very

---

[108] Narasimhaswami , *Life of Sai Baba*, vol. 1, Madras, All India Sai Samaj, 1976, voir l'arrière du livre.

[109] Vigne, *L'Inde Intérieure*, p. 9.

[110] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 15-16; voir également, à ce propos, Gupta, *In Association with Sri Sri Ma Anandamayi*, vol. 1, p. 15.

[111] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.*

easily cut off from the rest of the world. It is very obvious. » (HILA). Certains évoquent également l'existence d' « une vive énergie » au *samādhi*:

> I do feel the *samādhi* really has a vivid energy. It's close to Mā as possible you get. Even now, maybe more than ever now, I feel greatly benefited by being by the *samādhi*. I don't like it here that much actually. For myself, for example, I prefer to live in Benares. But still, I have to admit that this unique energy here is important for me. It doesn't mean that I am going to stay here all the time. But it is definitely a special place for me. (HOLA)

D'autres encore ressentent cette présence de Mā à son *samādhi* comme un sentiment de bien être, comme la sensation d'être de retour chez soi: « L'énergie du *samādhi* m'aide, et surtout, j'ai l'impression d'être à la maison. Je me sens vraiment bien, je sens la présence de Mā » (FOLN). On parle également de vibrations positives pour évoquer cette présence à la tombe de Mā: « You get positive vibes at *samādhi*, you can concentrate in a better manner, it's a cool, calm place. Moreover, you feel Mā's aura is there, because Mā's remains are there, so naturally. It is one of the most sacred places for us » (HILA). Les témoignages étant nombreux à ce sujet, nous n'en citerons encore que quelques autres: « As soon as I go in the *samādhi*, I feel the atmosphere is so charged. Nothing is needed. It is like one to one with Mā when I sit there » (HILA); « It is very special. It is the only special place.... Where Mā's body is and where so many *pūjā* are taking place everyday, it has to be a very special place » (FILA); « For me, Mā's presence is very strong there. There is something very special » (HOSA). On notera que cette qualité de présence, cette énergie que les dévots mentionnent au *samādhi* de Mā, semble différente selon les *samādhi*, comme le révèle le témoignage de cette disciple qui a eu l'opportunité de visiter d'autres tombeaux de saints en Inde et qui compare l'énergie de chaque lieu, de chaque tombe, à la senteur d'un parfum:

> Le *samādhi* de Swami Muktananda, c'est une énergie complètement différente qu'au *samādhi* de Mā. C'est pas la même qualité. C'est comme des parfums, ce sont des parfums différents. C'est pas sous forme de parfum mais c'est une intensité, une qualité d'énergie qui est différente. A Ganeshpuri, il y a aussi le

> *samādhi* de Nityananda, et il y a une énergie encore totalement différente. Chez Shivananda, c'est différent. A Alandi, c'est le teenager. Aurobindo, c'est encore autre chose. Ramana Maharshi, c'est aussi une autre qualité. Mais la présence « divine », disons, pour mettre un mot, elle est vraiment là très concentrée. (FOLN)

Il est intéressant, par ailleurs, de se pencher sur l'expression de « présence résiduelle » utilisée par Swami Vijayananda au sujet du *samādhi*: « dans le cas d'un grand sage comme Mâ, qui a laissé une présence résiduelle, on peut entrer en contact avec cette présence. Et ce contact peut devenir une aide considérable pour notre poursuite spirituelle. Le guru transmet du pouvoir et il peut le faire même après avoir quitté sa forme physique.[112] » Cette présence résiduelle peut être comprise comme une « forme de trace », comme l'explique cette proche disciple de Swami Vijayananda:

> Sur le mot résiduel, on touche quelque chose qui a à voir à la fois avec une mémoire, mais une mémoire qui repose sur des éléments physiques, des éléments ayant existé, et c'est là où je fais la différence avec le 'virtuel', c'est du concret. Tu t'adresses aussi à une présence physique. Pour moi, c'est très important que Mā ait existé. C'est pas la mère divine dans l'absolu, le fait qu'il y ait eu un passage sur terre, qu'il y ait eu un corps, qu'elle ait pris naissance dans un corps, et que maintenant, il y a le *samādhi*, c'est très très différent. Il y a une présence sur terre... On parle pas comme ça de la mère divine dans le vague. Le fait que Mā ait pris corps, qu'elle soit venue dans un corps physique, je pense que c'est très important. (FOLN)

Ainsi, en tant que demeure de la présence du sage, la tombe du saint, cette enclave sacrée où toute notion temporelle est abolie, fait figure, à bien des égards, de point « réel et vivant »[113], qu'Eliade définit comme l'origine même de la création, comme la source de l'« énergie de la vie »[114]. Seul dans cet espace hiérophanique qu'est la tombe du saint, le temps peut être dépassé, transcendé, permettant, par là

---

[112] Vijayananda, *Un Français dans l'Himalaya*, p. 132.

[113] Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1968, p. 375.

[114] *Ibid.*, p. 374.

même, d'accéder à une réalité radicalement autre, une réalité vraie et permanente. La tombe du saint symbolise, dans ce sens, un point de « rupture des niveaux »[115], un « centre » dont l'accès s'apparente à une véritable initiation[116]. Les dévots, en effet, parlent souvent du *samādhi* de Mā comme de « point central », comme l'affirme le disciple suivant: « It is somehow a kind of consolation sitting in this place, at the *samādhi*. I do feel Mā's presence very strong. It's a kind of a central point where her power radiates from. It is definitely a special place » (HOSA). Un autre fidèle évoque également, dans son discours, le rôle de recentrage, de réorientation associé au *samādhi*:

> « It's a very powerful place. No question about it. Mā has given me there a new direction in life. Sometimes, you lose track. That's why this place becomes very important to me. I relate that place to the change of direction in my life. The inner pursuit is so complex. You don't know whether you are going in the right direction or not. Sometimes you think that everything is fine, but actually everything is not fine. That's the time when she guides you. I had very peaceful, very good experiences in this place. That's why I keep going back and I look forward to any excuse to go back there. I would find any excuse to go there. The presence of Mā is very strong there. It's really a special place ». (HILA)

Et, en tant que « centre », le *samādhi* vient répondre aux questions du disciple comme le montre le témoignage suivant: « Le temps a passé, je suis revenue avec toutes sortes de questions, futiles ou graves, je ne suis jamais ressortie du *samādhi-mandir* sans réponse.[117] » Le *samādhi*, constitue donc, aux yeux des dévots, un véritable point de convergence, un lieu d'affluences spirituelles. Par son caractère liminal, la tombe de Mā représente ainsi un point de jonction entre la Terre et le Ciel[118], un intermédiaire entre deux ordres symboliques distincts[119], entre le monde des vivants

[115] Eliade, *Images et Symboles*, p. 106.

[116] Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, p. 378.

[117] Témoignage par Martine Quentric-Seguy, *Jay Ma*, no 45.

[118] Brown, *Le Culte des Saints*, p. 21.

[119] Helene Basu et Pnina Werbner, « The embodiment of charisma », *Embodying Charisma*, Londres et New York, Routledge, 1988, p. 9.

et le monde invisible[120], et assure, en tant que *tīrtha*, le passage du monde profane, celui de l'illusion, au monde sacré, celui de la réalité. De la même manière que le *stūpa* nous permet d'échapper à la roue samsarique en accédant à l'état de Bouddha[121], la relique du saint hindou nous ouvre ainsi la porte d'accès à cette réalité sacrée, à ce tout autre.

Si, pour les dévots, les prières, les chants et les *pūjā* effectués au *samādhi* contribuent, par ailleurs, à amplifier les vibrations au *samādhi* de la sainte, il semble cependant, pour certains, qu'il y ait aujourd'hui une perte de cette énergie, de cette présence, du fait d'une demande spirituelle moins intense, comme le laisse entendre ce disciple:

> Ça a changé avec le temps. En ce qui me concerne, ce n'est plus la même présence que je ressens au *samādhi*. Au tout début, il y quatre ans, je ressentais beaucoup plus de présence. Et aujourd'hui, pratiquement plus. Ça change, mais il y a une progression aussi. (...) C'est pas un centre anodin. C'est un centre spirituel. Mais on ressent moins de présence, comme si peut-être il y a moins de dévots. Le culte est peut-être moins qualitativement important. On sent moins d'énergie divine qu'avant. Je pense que c'est pas subjectif, c'est plus objectif parce que j'ai l'habitude de ressentir par expérience. Je pense que c'est dû à l'environnement, c'est pas moi. D'ailleurs, on peut demander aux autres. Il y a toujours une émanation de ses restes, de ses reliques mais elles portent moins de grâce qu'avant. C'est comme si les gens n'appelaient pas. Les reliques n'ont pas besoin d'émaner de la grâce en perte, en pure perte. Ça peut s'expliquer. Donc, il faut l'appeler, faut l'invoquer. La demande des gens n'est pas forcément là. Quand je parle aux dévots souvent, ils me disent, moi, la réalisation, ça sera pour dans les vies prochaines. Ils n'ont pas cette urgence. Il n'y a pas cette demande, d'urgence, comme si c'était la dernière vie. Il n'y a pas ça, il n'y a pas cette demande, donc je ne vois pas pourquoi il y aurait une réactivation des reliques. (HOLN)

Ceci rejoint, dans un sens, les propos de Jamous qui évoque la notion d'inactivité de la tombe en l'absence de rituels et d'offrandes au saint. Sans une demande intense

[120] Bernard Faure, *La Mort dans les Religions d'Asie*, Paris, Flammarion, 1994, p. 93.

[121] Paul Mus, *Barabudur*, NY, Arno Press, 1978, cité dans Trainor, *Relics, Ritual and Representation in Buddhism*, p. 103.

chez les dévots, les reliques seraient, en effet, inactives, cessant, par là même, toute émanation, tout rayonnement de leur « grâce ».

Bien que quelques dévots ressentent aujourd'hui une présence moindre à la tombe (*samādhi*) de Mā, il n'en reste pas moins qu'une grande partie des fidèles considère le *samādhi* de Mā comme la demeure principale de cette présence. La relique corporelle de la sainte constitue, dans ce sens, le point central du culte *postmortem* de la sainte pour un nombre important de dévots. Cette vision de la tombe de Mā comme lieu de sa présence vient cependant s'opposer à la vision d'un ensemble de dévots selon laquelle la présence ne saurait être confinée à un lieu particulier. Il s'agira donc maintenant de traiter de la présence et des reliques d'un point de vue advaïtique, c'est-à-dire non duel.

2.2.1.2 Présence et relique dans la vision non duelle

Un certain nombre de dévots réfutent l'affirmation selon laquelle la présence de Mā serait ressentie plus fortement au *samādhi* qu'ailleurs, car, d'un point de vue védantique non dualiste, Mā est partout et ne saurait se limiter à un endroit particulier comme le déclare avec véhémence ce swami:

> « People, out of their spiritual impulse, out of love for their mother, feel the strong presence of Mā in and around *samādhi*. I don't believe it. If you feel the presence of Mā, you feel the presence in full, anywhere. It is not 'Mā's stronger presence'. It is your strong interaction with the place. It is your interaction. It is from your side. There is nothing wrong in it, nothing bad in it. But be sure that wherever Mā is, she is there in full but, because of our limitations, we cannot feel her presence in full. So, we need some specific place. If you are convinced about the universality of Mā, she must be present anywhere, anytime, and in her fullness. » (HISA)

L'assertion selon laquelle la présence de Mā ne saurait se restreindre à sa tombe se retrouve également dans un certain nombre de témoignages comme c'est le cas de cet ancien disciple de Mā:

> « I know that Mā is here and everywhere. Mā is a worldly Mā. Why, you people, came over here, from so far away? Mā is everywhere. The world is Mā. Her body is a flying bird. Two, three times, I came back to Mā's *samādhi* but I don't feel that I have to go there especially. Mā is everywhere, in any place. Why should I go there? » (HILA)

Pour cet autre ancien disciple de Mā, dévot également de la Mère Krishnabai, il faut s'efforcer d'élargir notre vision du divin et non pas de la réduire en limitant la présence sacrée, la présence de Mā, au seul endroit de sa tombe:

> « I like it there (the *samādhi*) but I don't feel it so special. I have a little box in my room, in England, with a little bit of the ashes of Krishnabai. I consider it as a *samādhi*. (...) Of course, it's a very nice atmosphere in Kankhal. We should have respect for things that are truly sacred. But we shouldn't particularize too much. If we say that the sacred is only there and nowhere else, then, it becomes very difficult to widen our vision, which they want us to do, they want us to widen our vision. » (HOLA)

Mā ayant toujours affirmé, comme de nombreux saints, qu'elle n'était pas « ce corps », le culte du *samādhi* autour du corps de Mā reviendrait, pour certains, à une régression de l'enseignement védantique mis de l'avant par Mā. Celle-ci affirmait d'ailleurs, dans ce contexte, son refus d'être confinée à une place particulière:

> 'Je ne vous quitte jamais. Pourquoi voulez-vous me repousser? Je suis toujours avec vous.' Et quelqu'un ajouta: 'Mâ, alors vous habitez dans notre cœur ?' Et Mataji: 'Dans votre cœur ? Pourquoi voulez-vous me confiner à une place spéciale ? Je suis le sang de votre sang, les os de vos os. C'est la vérité. Vous pouvez me croire. Je ne dis jamais de mensonges'.[122]

En effet, pour Swami Bhaskarananda, aujourd'hui perçu par de nombreux disciples comme ne faisant qu'un avec Mā, « Mā is not there, She is inside and outside. » (HISA) Ce dernier n'attache pas d'importance particulière au *samādhi* car, pour lui, la force avec laquelle un individu ressent la présence de Mā dépend de sa propre aspiration spirituelle et non pas d'un lieu particulier: « it depends upon your intensity

[122] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda*; Marol, *En Tout et Pour Tout*, p. 15.

and aspiration, your own faith ». C'est également ce que pensent d'autres dévots comme le montre le témoignage suivant:

> « I wouldn't say Mā's presence is more in the *samādhi*. It is your own expression. If Mā is within you all the time, you will see Mā anywhere. If I am walking on the road, and if I am thinking of Mā very strongly, I feel Mā on the road, walking right next to me. It is a projection of your own self. It's a projection of your own thoughts. It's a projection of your own feeling. It is your projection of your own belief, that Mā is this or that. If Mā is within you all the time, you will see Mā anywhere. My feeling is that Mā is with me all the time. I will love you also because you are also a part of Mā. Mā is everywhere. That's why love and compassion for everybody just draws. Everything belongs to Mā. » (FIBA)

Mais si certains dévots refusent de confiner la présence de Mā au *samādhi* ou à tout autre lieu, le *samādhi* semble tout de même représenter, pour ces derniers, un lieu particulier où la présence de Mā est objectivement plus facilement ressentie: « She is everywhere but we feel her presence there, at her *samādhi* » (FIBA). En effet, le *samādhi* de Mā représenterait un lieu où la présence de la sainte est aisément perceptible comparativement à d'autres lieux, comme l'affirme, en effet, Swami Kedarnath: « I feel her presence everywhere. To me, Mā is everything. There is no particular place attached to her. Everywhere I get her vibrations, because everything is Mā. But, it is true, some places have got special vibrations. The *samādhi* is one of these places. You feel strong vibrations there » (HISA). Bien que la présence ressentie au *samādhi* n'égale en rien la présence que l'on peut ressentir en soi même, le disciple suivant reconnaît également l'importance de ce lieu:

> C'est un recentrage. Au lieu de prendre des vacances au club Méditerranée, je préfère venir au *samādhi*. Ça me détend. Je me sens plus en harmonie. Les éléments sont plus harmonisés. Et puis, c'est tout. Ça s'arrête là. C'est pas extraordinaire. (...) Mais c'est quand même important. On ne peut pas banaliser non plus le *samādhi*, on ne peut pas passer une autoroute dessus. L'histoire, ça compte. Même s'il faut sortir de l'histoire pour se réaliser. Mais ça compte, c'est un moyen de se recentrer, de se rappeler, c'est une mémoire. C'est comme un livre, une photo. C'est chargé, mais c'est pas cette présence extraordinaire que l'on ressent de l'intérieur, quand on fait une *sādhanā*. (HOLN)

Tout en affirmant que Mā est partout, un autre disciple évoque enfin la présence « concentrée » de Mā au *samādhi*: « La présence de Mā est partout, elle n'est pas qu'ici. Ici, c'est du concentré si tu veux. C'est un peu comme ta mère. Tu vas voir ta maman, tu vas la voir en vacances et puis après, tu vas continuer à mener ta vie. Quand t'as un certain âge, tu ne restes pas dans les jupes de ta Mère tout le temps. » (FOLN)

Les avis sur la question de la présence au *samādhi* paraissent donc divers dans l'ensemble. Si pour un grand nombre de dévots, il ne fait nul doute que la présence de Mā est ressentie plus intensément à son *samādhi*, pour d'autres, cette présence n'est point associable à un lieu spécifique, bien qu'ils admettent, tout de même, que le *samādhi* constitue un lieu spécial. Par ailleurs, il ne semble pas qu'il y ait de différences notables entre les hommes et les femmes ou entre Occidentaux et Indiens sur le sujet de cette présence au *samādhi* de Mā. Et pour ce qui est des différences entre nouveaux dévots et anciens dévots, il est difficile de réaliser une comparaison en raison du faible nombre de nouveaux dévots interrogés comparativement au nombre d'anciens dévots, bien qu'à première vue, il ne paraît pas y avoir de grande dissemblance entre les deux sortes de fidèles.

Pour conclure sur la question de la présence au *samādhi*, il semble que le fait d'accorder de l'importance au *samādhi* ait une influence sur le reste du culte, dans la mesure où le *samādhi* constitue, pour le fidèle, une sorte de point d'ancrage dans la sa quête de connaissance. Le *samādhi* joue donc un rôle central auprès des fidèles, non seulement en raison de la présence associée à celui-ci, mais aussi de la puissance qui lui est étroitement attribuée.

2.2.2 La relique, un centre de puissance

La relique sainte, cet « être doué de souffle » selon Lamotte, peut être considérée dans la tradition hindoue, comme une véritable entité vivante au même titre que la relique dans la tradition bouddhique[123], chrétienne ou musulmane, lui conférant, par là même, le pouvoir du défunt. Aussi pouvons nous considérer la relique du saint comme un « centre de puissance »[124], puissance que l'on désigne dans l'hindouisme par le terme de *śakti* et qui correspond également à la *baraka* des Musulmans[125], à la *virtus* des Chrétiens[126] mais aussi à la chance des Teutons, ou au *mana* des Polynésiens. La tombe du saint, ce lieu de l'*augustum*, de l'imposant, devient ainsi « le garant de la puissance sacrée »[127]. Il s'agira donc ici d'évoquer la puissance attachée à cette relique qu'est la tombe du saint, et notamment le *samādhi* de Mā. Dans ce contexte, il sera question d'appropriation de la puissance sacrée, de la division des reliques et des conflits dont elles font l'objet, mais également de miracles et de danger associés aux reliques. Nous ferons appel, pour cela, à diverses études comme celle de Brown, Caillois, Douglas, Hertz et Schmitt, mais aussi aux entretiens des dévots de Mā au sujet de cette puissance émanant de la tombe de la sainte.

2.2.2.1 Relique et appropriation du sacré

S'il est vrai que cette puissance est attachée à tous les lieux où le saint a vécu et à tous les objets qui lui sont associés, elle l'est tout spécialement à sa tombe. Un disciple de Mā évoque, à cet égard, cette puissance, cette « *śakti* », associée au tombeau de Mā:

---

[123] Schopen, « Burial '*ad sanctos*' », p. 204.

[124] Van Der Leeuw, *La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations*, p. 389.

[125] Marc Gaborieau, « Pouvoir et Autorité des Soufis dans l'Himalaya », *Prêtrise, Pouvoirs et Autorité en Himalaya*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1989, p. 220 et p. 229.

[126] Schmitt, « La Fabrique des Saints », p. 287; Chaput, « Equivalences et Equivoques. Le Culte des Saints Catholiques au Kerala », p. 179.

[127] Van Der Leeuw, *La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations*, p. 233.

> « I feel that there are some special vibrations at the *samādhi*. Being in the *samādhi* really helps you to focus on Mā. I feel great love when I am around that place for a long time. It is said that the body of an enlightened person is purely sadhvic. I cannot really explain. If people pray a lot, have a lot of faith at a specific place where they direct all their feelings and thoughts, this also adds to the sanctity of the place. But I think also that, somehow, it has Mā's *śakti*. » (FOLA)

Cette puissance (*śakti*) associée au *samādhi* de Mā est également ressentie par un grand nombre de dévots, comme c'est le cas, par exemple, de cet autre fidèle: « The blessing of Mother is all time playing here. I don't know why I came here. I just feel that some power is playing here. What is the reason, what is the cause? I don't know. The only thing I know is that Mother is living here.» (HILN)

De la même manière que le corps du martyr chrétien, du temps de la Rome antique, était capable de « faire tomber raide mort un ouvrier dans la chambre d'une catacombe »[128], la dépouille du saint hindou, de par sa singulière puissance qui caractérise le sacré, peut ébranler le fidèle dans tout son être. Swami Muktananda parle, en effet, de cette puissance associée à la tombe du saint comme d'une force capable de secouer violemment tout son corps: « Now when I visit a temple, a *samādhi* or *dargah*, I become acutely aware of the *śakti* present there, to the extent that my body shakes very violently.[129] » De la même façon, Jacques Vigne parle d'un « choc » pouvant survenir chez certaines personnes venant se recueillir au *samādhi* de Mā Ānandamayī[130]. Ainsi, comme le précise Van der Leeuw, cette puissance serait inséparable du tombeau du saint[131]. Le corps du saint, loin d'être perçu comme un élément souillant et dangereux dont il faut disposer le plus rapidement, devient ainsi

[128] Peter Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil, 1985, p. 96.

[129] White, « Swāmi Muktānanda and the Enlightenment through Śakti-pāt », p. 318.

[130] Vigne, *L'Inde Intérieure*, p. 153.

[131] Van Der Leeuw, *La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations*, p. 13.

objet de vénération[132], faisant du tombeau la pierre angulaire du culte. De cette transformation du cadavre en reliques, Caillois parle d'une « horreur » qui se change en « confiance »[133]. Les propos de l'indianiste Paul Mus prennent alors tout leur sens dans ce contexte: « la tombe devient beaucoup moins l'habitation du mort qu'une sorte de corps artificiel substitué à la dépouille mortelle, un 'homme cosmique' funéraire, où logera l'entité magique qui prolonge le défunt...C'est un nouveau corps qui est, si l'on veut, le logis du mort, mais seulement à la manière dont son corps l'avait logé de son vivant »[134].

Par la vénération des reliques du saint à son tombeau, les fidèles espèrent bénéficier de la puissance de ce dernier[135]. La dévotion et les rituels jouent, à cet égard, un rôle clé dans la mobilisation et l'absorption de cette énergie émanant de la tombe[136]. Le contact avec celle-ci devient, de ce fait, un élément essentiel dans cette quête d'appropriation de la *śakti* du saint, puissance qu'Assayag qualifie encore d' « extraordinaire dépôt de charisme »[137]. Par ce contact, les fidèles cherchent, comme dirait Hertz, « à s'assimiler les qualités du mort, ou absorber la puissance mystique dont le cadavre est le siège »[138]. La tête du saint semble, dans ce contexte, être d'une grande importance pour les fidèles car elle concentrerait, pour certains, les pouvoirs du mort[139]. Mais si les fidèles du saint peuvent parfois se prosterner à la tombe, la toucher et même l'embrasser, comme c'est le cas à la tombe de Shri Aurobindo et de

[132] Van Skyhawk, « A note on Death and the Holy Man in South Asia », p. 191.

[133] Caillois, *L'Homme et le Sacré*, p. 58.

[134] Cité dans Faure, *La Mort dans les Religions d'Asie*, p. 91.

[135] Schömbucher et Zoller, « Death and its Meaning in South Asia », p. 30.

[136] Assayag, *Au confluent de deux rivières*, p. 90; S. A. Saheb, « A 'Festival of flags'. Hindu-Muslim devotion and the sacralising of localism at the shrine of Nagore-e-Sharif in Tamil Nadu », *Embodying Charisma*, Londres et New York, Routledge, 1998, p. 70.

[137] Assayag, *Au confluent de deux rivières*, p. 165.

[138] Robert Hertz, « Contribution à une étude sur la représentation de la mort », *L'Année Sociologique*, no 10, 1907, p. 84.

[139] *Ibid*, p. 94.

la Mère, il n'en est pas toujours ainsi. La tombe de Mā Ānandamayī ne devient accessible à l'ensemble des dévots que lors de certains évènements commémorant le saint (anniversaire de naissance de la sainte, *gurupūrṇimā*, *samyam saptah* et *Durgā pūjā*), laissant ainsi apparaître, comme nous le préciserons ultérieurement dans ce chapitre, une gestion du sacré par un corps de spécialistes religieux, c'est-à-dire ici les spécialistes des rituels (*pūjāri* et prêtres). Bourdieu parlerait, dans ce contexte, de « monopolisation de la gestion des biens de salut » par ces spécialistes religieux[140]. Nous noterons, par ailleurs, l'existence de certaines périodes propices à la vénération du saint et de ses reliques. Le pouvoir exsudant de la tombe serait en effet plus actif à certains moments de la journée, son intensité atteignant un maximum lors de l'*ārati*. Ces pics de puissance du saint varieraient ainsi selon les heures de la journée.

Dans cette quête d'appropriation de la puissance des reliques saintes, certains fidèles vont même jusqu'à déposer un objet leur appartenant sur la tombe du saint afin que celui-ci s'imprègne des vibrations subtiles provenant de la relique, car, comme le précise Assayag, tout objet provenant de la tombe du saint est « transformé en eulogie par l'aura du saint »[141]. Douglas parle, à cet égard, de « contagion » en évoquant ce « pouvoir de succès », cette puissance auspicieuse qui se transmettrait aux objets au même titre que la pollution:

> Une autre caractéristique du pouvoir de succès est que, souvent, il est contagieux. Il se transmet par des objets. Un objet qui a été en contact avec la *baraka* peut acquérir la *baraka*. La Chance des Teutons se transmettait en partie par les bijoux de famille et les trésors. Quand ils changeaient de main, la Chance les suivait. Ces pouvoirs ressemblent, à cet égard, à la pollution, qui transmet le danger par simple contact.[142]

---

[140] Pierre Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. 12, no 3, juillet - septembre 1971, p. 304.

[141] Assayag, *Au confluent de deux rivières*, p. 89.

[142] Douglas, *De la Souillure*, p. 128.

Certains disciples de Mā, en effet, demandent parfois l'autorisation de déposer un de leurs objets, comme un bijou par exemple, sur la tombe de la sainte afin que celui-ci s'imprègne de l'énergie des reliques. Il est, par ailleurs, intéressant, dans ce contexte, d'observer l'adoption, par les Hindous, de certaines pratiques attachées aux tombes soufies, comme se recouvrir de bouts d'étoffe déposés préalablement sur la tombe du saint musulman afin de capter le pouvoir mystique du mort[143]. Si ces pratiques ne sont pas visibles sur les tombes de saints hindous, elles semblent, cependant, avoir été adoptées par les Hindous fréquentant les *dargah*, ces lieux de culte où l'on vient vénérer le saint musulman à son tombeau.

Si le fidèle s'approprie de la puissance sacrée à la tombe du saint, il peut également s'en approprier au travers des objets ayant appartenu au saint. Mills parle, en effet, du flux de « présence idiosyncratique » du saint à travers ces objets, transformant ces derniers en extensions anthropomorphiques[144]. Ces extensions de la présence physique du saint permettraient une sorte de survie physique du saint et serviraient ainsi, selon Mills, de « matière solide » à la construction de la sainteté[145]. Les dévots du saint Ekanath de la tradition Sant, par exemple, pallient l'absence de tombe chez ce dernier en venant toucher un pilier de la maison du saint, pilier sur lequel celui-ci avait coutume de s'appuyer pour écrire[146]. Cette idée d' « extensions anthromorphiques » rejoint, dans un sens, les propos de Stanley Tambiah qui, dans son étude sur les saints bouddhistes de Thailande, parle d'un processus non familier à Max Weber, par lequel cette puissance sacrée qu'est la puissance charismatique du saint, se concrétiserait et se sédimenterait dans des objets, ces reliques non corporelles. Loin d'être supprimée, la routinisation du charisme du saint défunt

---

[143] Eric Geoffroy, « Proche-Orient », *Le Culte des Saints dans le Monde Musulman*, Paris, École Française d'Extrême Orient, 1995, p. 47.

[144] Mills, « The hardware of sanctity », p. 35.

[145] *Ibid*, p. 32.

[146] Van Skyhawk, « A note on Death and the Holy Man in South Asia », p. 196.

continuerait donc toujours à prendre place suite à l'objectification de ce charisme, notamment au travers des rituels et de la distribution de cette puissance charismatique[147]. Si les objets imprégnés du charisme du saint peuvent apporter certains bénéfices au fidèle, il est cependant reconnu que ces bénéfices sont généralement beaucoup plus importants au contact de la relique corporelle du saint[148]. La puissance irradiant d'un quelconque objet ayant appartenu au saint ne saurait donc égaler la puissance de sa relique corporelle. Ceci est encore plus vrai pour le cénotaphe, ce monument funéraire sans corps où est honoré le saint dans le cas où son lieu d'inhumation est inconnu ou lorsque sa tombe est rendue trop lointaine pour ses fidèles[149]. Si le cénotaphe peut faire office de pierre tombale, celui-ci est cependant considéré comme beaucoup moins puissant que la véritable tombe où se trouve le corps du saint[150].

Ainsi, les reliques, en tant que véhicules de « l'influence spirituelle » du saint[151], en l'occurrence Mā ici, constituent de véritables objets de puissance pour les croyants. Jouant le rôle de support théurgique par lequel les forces bénéfiques et protectrices de la sainte véhiculent[152], elles font l'objet d'une véritable vénération, à travers laquelle le fidèle cherche en vain à bénéficier de ces forces, à s'en approprier. Les reliques de Mā représentent donc, aux yeux des dévots, un centre de puissance à part entière.

[147] Strong, « Buddhist Relics in comparative perspective », p. 38.

[148] Michel Kaplan, « De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du Vè au XIIè siècle », *Les Reliques, Objets, Cultes, Symboles*, Turnhout, Belgique, Brepols, 1999, p. 21.

[149] Marc Gaborieau, « Inde », *Le Culte des Saints dans le Monde Musulman*, Paris, École Française d'Extrême Orient, 1995, p. 202.

[150] Assayag, *Au confluent de deux rivières*, p. 84.

[151] René Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, Paris, Editions Traditionnelles, 1985, p. 59.

[152] Schuon, *L'Esotérisme comme Principe et comme Voie*, p. 201.

2.2.2.2 Multiplication des reliques et conflits

En lien avec cette quête d'appropriation du sacré, nous pouvons également évoquer la question de la dissémination des reliques et des conflits dont elles font l'objet. Dans certaines traditions, et notamment dans la tradition chrétienne, la relique corporelle du saint peut en effet être découpée et redécoupée indéfiniment[153], tout en assurant, par ce que Brown appelle un effet de « magnitude inversée », une préservation de l'intégralité de la puissance associée au corps du saint dans la plus infime de ses reliques[154], car, comme l'a précisé Caillois au sujet de la division des reliques, le sacré est « indivisible » et « toujours entier »[155]. Par ce processus de démultiplication des reliques du saint, la grâce du saint, peut ainsi s'exercer à travers une multitude de fragments de reliques aussi puissants que la relique intacte elle-même, contribuant par là même à la création de nouveaux centres de sacralité[156] et donc à l'expansion du culte[157]. Brown voit, d'ailleurs, dans cette pratique de multiplication et de dissémination des reliques un moyen de dépasser la mort: « Quelle meilleure façon de supprimer le fait de la mort que de déplacer une partie du mort hors de son contexte d'origine, la tombe qui n'était que trop encombrée ? [158] » Bernard Faure, pour sa part, voit dans la relique deux aspects opposés mais cependant complémentaires: la relique comme présence fixe, *in situ*, comme pour le tombeau du saint, et qui définit ainsi un lieu sacré de pèlerinage, et la relique comme « circulating token of salvation », c'est-à-dire comme une sorte de bon circulant de libération, qui distribue le sacré au travers de ses pérégrinations[159].

---

[153] Nolane, *Les saints et leurs reliques*, p. 15.

[154] Brown, *Le Culte des Saints*, p. 105; Schmitt, « La Fabrique des Saints », p. 289.

[155] Caillois, *L'Homme et le Sacré*, p. 28.

[156] Trainor, *Relics, Ritual and Representation in Buddhism*, p. 119.

[157] Wilson, *Saints & their Cults*, p. 1.

[158] Brown, *Le Culte des Saints*, p. 105.

[159] Bernard Faure, « Buddhist Relics and Japanese Regalia », *Embodying the Dharma*, Albany, New York, State University of New York Press, 2004, p. 97.

Mais, si cette pratique de division des reliques et de dissémination a cours dans certaines traditions religieuses, elle ne semble pas avoir lieu dans la tradition hindoue. Il existe, cependant, certains cas où des fragments de reliques corporelles sont vénérés en divers lieux. Au sein du mouvement religieux des Radhasoamis de Soamibagh, par exemple, des bouts d'ongles des doigts de l'ancien maître sont exposés à des fins dévotionnelles[160]. Le cas de Shri Aurobindo peut également être cité. Parallèlement à la vénération de son corps à Pondichéry, des ongles et des cheveux de ce dernier jouent le rôle de reliques dans ses différents ashrams en Inde, dont celui de Delhi. En ce qui concerne Mā Ānandamayī, des dents de cette dernière ont bien été conservées par certains de ses moines, mais celles-ci ne font pas l'objet d'un culte des reliques dans un cadre collectif[161]. Nous noterons que cette dissémination des reliques peut également prendre place dans le cas de saints qui ont été incinérés. Nous retrouvons, par exemple, un peu de la cendre de Ramakrishna dans les différents ashrams de l'ordre de Ramakrishna et les cendres de Vivekananda et de Shri Sarada Devi accompagnent également celles du grand saint. Si cette pratique cultuelle qu'est la multiplication des reliques est chose peu commune dans l'hindouisme, elle n'en est donc pas pour autant absente.

Lié à cette multiplication des reliques et cette quête d'appropriation du sacré, la relique du saint, ce « puissant mobilisateur de pèlerins et de d'aumônes » d'après Kaplan[162], peut devenir une source de conflits et faire l'objet d'une intense compétition. L'appropriation de la relique, cet objet de puissance, vient, en effet, conférer à l'individu, la communauté, ou l'institution, un pouvoir et, par là même, un

[160] Mark Juergensmeyer, « The Radhasoami revival of the sant tradition », *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1987, p. 342; Babb, *Redemptive Encounters*, p. 33.

[161] N'ayant pas été en contact avec les moines possédant les dents de Ma, nous n'avons cependant pas plus de précisions à fournir sur l'usage de ces dents dans le cadre d'un culte des reliques.

[162] Kaplan, « De la dépouille à la relique », p. 23.

certain prestige. Les cendres de Ramakrishna donnèrent cours, par exemple, à des conflits entre les jeunes moines et les membres familiaux pour leur possession, conflits qui aboutirent d'ailleurs au vol des cendres du maître par un jeune disciple[163]. Cependant, le vol des reliques ne semble pas être un phénomène commun dans la tradition hindoue, à la différence d'autres traditions religieuses comme la tradition musulmane[164], la tradition chrétienne[165] ou encore la tradition bouddhique Theravada[166]. A ce propos, il est intéressant de noter que ce vol de reliques est considéré dans ces traditions comme chose irrépréhensible, non condamnable, du fait que les reliques ne peuvent être volées qu'avec l'approbation du saint[167]. Selon ces traditions, un vol de reliques ne saurait en effet se produire sans le consentement du saint, qui pourrait empêcher ou, au contraire, faciliter ce vol par sa présence subtile. Ainsi, si le culte des reliques est chose rare dans la tradition hindoue, le vol ou encore l'achat de reliques le sont encore plus, tout comme d'ailleurs les translations officielles ou clandestines comme les *pia furta* dans le christianisme[168].

2.2.2.3 Miracles et danger des reliques

On ne peut parler de puissance des reliques sans parler de miracles. La tombe du saint semblerait, en effet, être le lieu de prédilection pour l'apparition de miracles, qui « rendent visible l'invisible 'rafraîchissement' des saints »[169]. Foucault dirait, à cet

---

[163] Leo Schneiderman, « Ramakrishna: Personality and Social Factors in the Growth of a Religious Movement », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 8, no 1, printemps 1969, p. 68.

[164] Van Skyhawk, « A note on Death and the Holy Man in South Asia », p. 192.

[165] Voir Geary, *Furta Sacra.*

[166] Trainor, *Relics, Ritual and Representation in Buddhism*, p. 117-118.

[167] Nolane, *Les saints et leurs reliques*, p. 43; Geary, *Furta Sacra*, p. 137; Trainor, *Relics, Ritual and Representation in Buddhism*, p. 135.

[168] Henri Platelle, « Guibert de Nogent et le *De pignoribus sanctorum*. Richesses et limites d'une critique médiévale des reliques », *Les Reliques, Objets, Cultes, Symboles*, Turnhout, Belgique, Brepols, 1999, p. 117.

[169] Brown, *Le Culte des Saints*, p. 102.

égard, qu' « on enferme dans l'espace sacré du miracle »[170]. La tombe est, en effet, souvent associée à l'idée de miracles et les fidèles croient généralement en l'intervention surnaturelle du saint spécialement à sa tombe. Pour certains fidèles même, « le miracle est, si l'on peut dire, la raison d'exister des reliques »[171]. Cette croyance en l'apparition de miracles à la tombe du saint se retrouve, à maints égards, chez les dévots de Mā, comme nous le montre cette affirmation de Swami Vijayananda lors d'un de ses *satsaṅga* quotidiens devant le *samādhi* de Mā: « Faites un vœu au *samādhi*, il se réalisera » (HOSA). Ceci rejoint, dans un sens, la croyance selon laquelle « plus on est proche du tombeau, plus la force de la demande est grande »[172]. Parmi les miracles attribués à la relique du saint, on compte des miracles de guérison. Cette faculté de guérir serait, cependant, attribuée plus spécifiquement à certains saints qu'à d'autres. Assayag distingue, à cet égard, deux types de saints, les saints dits « lettrés », généralement peu enclins de leur vivant à utiliser ouvertement leur pouvoir thaumaturgique, préférant ainsi l'anonymat aux foules, et les saints dits 'plus rustiques' et souvent très populaires, qui n'hésitent pas, au contraire, à afficher leurs pouvoirs à tout venant[173].

Dans ce contexte de miracles, les reliques peuvent également faire l'objet d'apparition mystérieuse. C'est ainsi qu'au même moment où Mā décéda, un coussin portant une image d'elle apparut mystérieusement dans la maison d'un de ses fidèles à Chandigarh. Ce coussin, aujourd'hui entouré de guirlandes de fleurs, constitue un objet de vénération et fait office de lieu de rassemblement pour quelques dévots de Mā. De la même manière, les reliques du saint peuvent parfois disparaître par le plus grand des mystères. S'il n'existe aucune tradition écrite ou orale venant appuyer ceci

---

[170] M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 21, cité dans Assayag, *Au confluent de deux rivières*, p. 81.

[171] Nolane, *Les saints et leurs reliques*, p. 22.

[172] Elisabeth Blanc, « Helena: la sainte du cimetière », *Terrain*, no 24, mars 1995, p. 37.

[173] Assayag, *Au confluent de deux rivières*, p. 84.

dans la tradition hindoue, le bouddhisme Theravada reconnaît ce fait et affirme que les reliques du Bouddha sont censées disparaître, par désintégration, au bout d'une période de cinq mille ans, ceci afin de laisser place au futur Bouddha[174].

Si ce lieu de puissance qu'est la tombe sacrée du saint représente un lieu fascinant et attirant, en raison notamment des miracles qui y prendraient place, il incarne également le danger. De par sa nature sacrée, on ne peut, en effet, s'approcher de la tombe du saint sans encourir le risque d'être violemment ébranlé dans la totalité de son être, car, si cette puissance sacrale s'accompagne du *fascinans*, elle peut également se manifester dans son aspect terrifiant, de *tremendum*. S'enquérir de cette puissance sacrée, c'est ainsi se placer dans une situation périlleuse et s'exposer ouvertement au danger. On ne fréquente pas impunément le sanctuaire d'un saint, lieu sacré par excellence, sans une certaine prudence[175]. Pour celui qui souhaite s'approprier de cette puissance sacrale, un niveau minimal de pureté est, en effet, requis, d'où l'utilisation des rites de purification[176]. Le profane se doit donc de passer par un processus purificateur afin de se prémunir des effets inhérents à l'usage d'une force si difficile à contrôler et pouvant même conduire jusqu'à la mort[177]. Ainsi, si le sacré à la tombe du saint conduit le fidèle à l'immortalité, il peut tout aussi bien le mener à la mort, car comme l'a si bien dit Caillois, « le sacré est toujours plus ou moins 'ce dont on n'approche pas sans mourir'. »[178]

---

[174] Kevin Trainor, « Introduction: beyond superstition », *Embodying the Dharma*, Albany, New York, State University of New York Press, 2004, p. 14.

[175] Caillois, *L'Homme et le Sacré*, p. 27.

[176] Roger Bastide, *Eléments de Sociologie Religieuse*, Paris, Editions Stock, 1997, p. 85; Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, p. 36.

[177] Bastide, *Eléments de Sociologie Religieuse*, p. 97.

[178] Caillois, *L'Homme et le Sacré*, p. 25.

Du fait de son énergie dangereuse, le sacré à la tombe du saint se voit donc faire l'objet d'une série d'interdits destinée à protéger les fidèles[179]. En tenant cette puissance dangereuse et imprévisible à distance par un ensemble d'interdictions rituelles, le fidèle est ainsi prévenu des effets dangereux liés à une contagion de cette puissance. La restriction de l'accès direct à la tombe de Mā permet, en effet, de délimiter ce sacré et de faire de l'expérience religieuse une expérience domestique. La tombe de Mā, cet espace sacré rendu tabou par tout un système d'interdits mis en place par l'autorité religieuse, ne devient alors accessible que par une transgression périodique de ces interdits[180], à savoir lors de certains jours de fête dédiés à la sainte. Ainsi, la tombe procède d'une dialectique paradoxale, qui révèle tout à la fois l'accessibilité et l'inaccessibilité de celle-ci. Comme l'a souligné Jean-Claude Schmitt au sujet des rituels de voilement et de dévoilement des reliques dans la tradition chrétienne, « le sacré se soustrait aux regards pour mieux se faire désirer, tandis que les clercs tirent les grilles devant leurs trésors pour mieux rappeler leur monopole de la gestion du sacré.[181] » Ces périodes d'inaccessibilité rendraient l'action du saint d'autant plus efficace que la période est longue[182].

Mais s'il est nécessaire de se prémunir contre les effets indésirables du sacré, il est, par ailleurs, nécessaire de protéger ce dernier d'un contact trop fréquent avec le profane, contact qui pourrait entrainer, à long terme, une altération de la nature même de la puissance sacrée[183]. Ceci constitue sans doute une des raisons pour laquelle la tombe de Mā, haut lieu du sacré aux yeux de ses dévots, se voit l'accès constamment interdit, si ce n'est lors des grandes célébrations en l'honneur de la sainte. En plus de

[179] Douglas, *De la Souillure*, p. 42; Caillois, *L'Homme et le Sacré*, p. 172; Van Der Leeuw, *La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations*, p. 35.

[180] Ménard, *Petit Traité de la Vraie Religion*, p. 121.

[181] Schmitt, « Les reliques et les images », p. 149.

[182] Brown, *Le Culte des Saints*, p. 109.

[183] Caillois, *L'Homme et le Sacré*, p. 25.

prévenir les fidèles contre les dangers inhérents à la puissance du lieu, l'interdiction de l'accès à la tombe de Mā vise, en effet, à maintenir la pureté du lieu, à éviter toute souillure du sacré par le profane. Ceci est encore plus vrai dans le cas des femmes menstruées, considérées comme impures, qui se voient interdire l'accès non seulement au *samādhi* de Mā, mais aussi à son temple dans lequel se trouve la tombe de la sainte.

De par l'intensité de la force (*śakti*) qui leur est attribuée, les reliques constituent ainsi un véritable centre de puissance. Elles représentent, dans ce sens, un mode privilégié d'accès au sacré, contribuant, par là même, au développement du culte *postmortem* des saints, et notamment de la sainte Mā Ānandamayī. Cette relation des reliques au sacré se trouve, par ailleurs, renforcée par une réflexion sur la mort engendrée par le culte des reliques.

2.2.3 Les reliques et la mort

Dans le cadre de cette étude sur la place du sacré dans les reliques, il paraît important de se pencher également sur la relation qu'entretiennent les reliques avec la mort. Il sera donc question, dans un premier temps, de montrer dans quelle mesure les reliques représentent à la fois des symboles de mort et d'immortalité. Nous nous référerons pour cela aux travaux de Boisvert, Kinsley, Malamoud et Parry, mais aussi aux entretiens effectués avec les disciples de Mā, ceci afin d'illustrer cette idée de réflexion sur la mort rattachée au culte des reliques. Nous nous pencherons, par la suite, sur le lien étroit qui existe entre les reliques de femmes saintes et la mort. L'assimilation de Mā à Kali sera particulièrement mise de l'avant ici, afin de souligner le rapport étroit entre la mort et les reliques de la sainte. Les travaux de Kinsley seront à nouveau cités dans ce contexte, mais aussi ceux d'Eliade, de Filipi ou de Rao au sujet du retour à la mère, aux origines, symbolisé par la tombe.

2.2.3.1 La relique, symbole de mort et d'immortalité

Les reliques du saint, représentent, à bien des égards, le support d'une réflexion sur la mort, dans le sens où elles renvoient à l'impermanence du corps, à l'aspect transitoire de l'existence[184]. Méditer sur les reliques du saint revient ainsi à méditer sur le caractère évanescent du corps, à développer une certaine prise de conscience de l'éphémère, à « apprivoiser la mort » comme le précise Bernard Faure: « les reliques constituent aussi, sur le plan symbolique, une façon d''apprivoiser' la mort en créant une forme de familiarité avec certains défunts éminents et en contribuant au développement d'un culte (...) des saints.[185] » Les reliques forment, en ce sens, un outil précieux pour qui veut éveiller sa conscience au caractère transitoire de la vie. Ceci rejoint, d'une certaine manière, les pratiques hindoues de la tradition tantrique sur les lieux de crémation[186], mais aussi des pratiques bouddhiques, comme le *maraṇasati*, qui désigne une forme de méditation basée sur la contemplation d'un cadavre[187]. On se rappellera également, dans le même contexte, que la tradition Zen conseille de « méditer du fond de son cercueil » ou encore que St Antoine, le fondateur du monachisme chrétien, vécut dans une tombe en Égypte[188]. Méditer sur une tombe peut ainsi représenter un véritable outil de libération en soi. Le *samādhi* de Mā s'avère donc être un support méditatif pour cultiver ce sens de l'impermanence, pour intégrer la mort dans la conscience. Loin de révéler une attitude dépressive des disciples qui ne peuvent faire le deuil de leur relation avec l'incarnation de Mā, le culte du *samādhi* amène, au contraire, le disciple à accepter la réalité de la mort, et

[184] Strong, *Relics of the Buddha*, p. 18.

[185] Faure, *La Mort dans les Religions d'Asie*, p. 97.

[186] David Kinsley, « 'The Death That Conquers Death': Dying to the World in Medieval Hinduism », *Religious Encounters with Death*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 1977, p. 102.

[187] Mathieu Boisvert, « Bouddhisme, contemplation et mort », *Frontières*, vol. 7, no 3, hiver 1995, p. 34.

[188] St Athanasius, *Selected Writings and Letters of Athanasius, Bishop of Alexandria*, WM.Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1978, p. 198, cité dans Boisvert, « Bouddhisme, contemplation et mort », p. 33.

donc de sa propre mort, car comme le précise Warner, l'endroit où siège le mort est bien plus qu'un endroit de repos, il fournit des symboles visibles susceptibles de conduire l'homme à contempler sa propre destinée[189].

Si les reliques du saint symbolisent la mort, elles affirment aussi, paradoxalement, la pérennité de la vie[190], devenant ainsi, pour reprendre les mots de Peter Brown au sujet des tombes saintes, « exemptes des réalités de la mort »[191]. En assurant la continuité de la vie dans la mort[192], les reliques se font donc garantes, à certains égards, de l'immortalité de l'âme. Pour Singh, la tombe reflète, en effet, la croyance en une après-vie, devenant le « symbole de l'expression matérielle des croyances spirituelles »[193]. Pour Schmitt, les reliques corporelles du saint représentent également les indicateurs d'une vie posthume: « Les reliques sont sur terre comme des parcelles dures d'éternité »[194]. De la même manière, Weinberger parle de « la fugacité de l'existence terrestre trouvant dans l'inscription funéraire une saveur d'éternité »[195]. Edgar Morin, pour sa part, apparente la préservation du corps du défunt à une continuation de la vie, et affirme, dans ce contexte, que « le non-abandon des morts implique leur survie »[196]. Ainsi, la tombe du saint devient un « lieu de rencontre avec l'éternité », un espace où le temps n'a pas prise[197], ou encore,

---

[189] W. Lloyd Warner, *The Living and the Dead*, New Haven, Yale University Press, 1959, cité dans Glenn M. Vernon, *Sociology of Death*, New York, The Ronald Press Company, 1970, p. 231.

[190] Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Paris, Editions Robert Laffont et Editions Jupiter, 1982, p. 952.

[191] Brown, *Le Culte des Saints*, p. 103.

[192] Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 135, cité dans Strong, *Relics of the Buddha*, p. 16.

[193] Purushottam Singh, *Burial practices in ancient India*, Varanasi, Prithivi Prakashan, 1970, p. 178.

[194] Schmitt, « Les reliques et les images », p. 150.

[195] Weinberger-Thomas, *Cendres d'Immortalité*, p. 130.

[196] Edgar Morin, *L'Homme et la Mort*, Paris, Seuil, 1970, p. 33.

[197] Berndt Gustafsson, « The Cemetery as a Place for Meditation », *Death and Presence*, New Haven, Yale University Press, 1959, p. 95.

d'après Lloyd Warner, « une assurance d'une vie future » après la mort[198]. La tombe vient par là même, contester ouvertement la mort[199]. Jackie Assayag relève justement cette contestation de la mort dans son étude sur la pratique de l'inhumation chez les *Liṅgāyat* où elle parle du cadavre du défunt dans sa tombe comme le symbole d'une conquête de la mort: « Sa position corporelle emblématique fournit, pour les vivants, le modèle de l'Absolu méditatif. Le mort nie la mort: il est la preuve 'vivante' de l'inexistence de la mort.[200] » En devenant un symbole de délivrance face à la mort, « l'imagerie des reliques ne sera donc en aucun cas une imagerie de *memento mori* mais s'efforcera par tous les moyens dont elle disposera de proclamer la suppression de la mort », selon André Grabar[201].

Cette « suppression de la mort » attachée aux reliques se trouve, par ailleurs, renforcée par la fonction des reliques comme support de préservation de la mémoire du saint, comme le laisse entendre le nom de « *memoriae* » qui fut attribué aux reliques dans la tradition chrétienne[202]. Michel Meslin parle, en effet, des reliques comme de « supports matériels d'une mémoire religieuse collective »[203] et Trainor leur confère le rôle de « technology of remembrance »[204] (technologie de souvenir). Ainsi, en préservant la mémoire de « ces morts d'élite »[205] que sont les saints, le culte des reliques vient contraster grandement avec la pratique courante de la crémation qui

---

[198] Warner, *The Living and the Dead*, p. 285, cité dans Gustafsson, *Death and Presence*, p. 91.

[199] Gustafsson, « The Cemetery as a Place for Meditation », p. 91.

[200] Jackie Assayag, « Le cadavre divin. Célébration de la mort chez les Liṅgāyat-Vīraśaiva », *L'Homme*, vol. 27, no 103, juillet - septembre 1987, p. 107-108.

[201] André Grabar, *Martyrium* 2, p. 39, cité dans Brown, *Le Culte des Saints*, p. 101.

[202] Meslin, p. 338.

[203] *Ibid*, p. 338.

[204] Trainor, *Relics, Ritual and Representation in Buddhism*, p. 27.

[205] Schmitt, « La Fabrique des Saints », p. 287.

cherche, au contraire, à ne rien garder du mort comme le notent Maurice Bloch et Jonathan Parry:

> Rien des individus n'est préservé, pour qu'il n'y ait pas de continuité, même symbolique, entre le groupe et le défunt. Tout ce qui reste du défunt est oblitéré: le corps est d'abord incinéré, les cendres sont ensuite dispersées dans le Gange qui, lui, se déverse dans l'océan. L'objectif ultime paraît donc être la dissolution complète du cadavre.[206]

Alors qu'en Inde, la crémation tend à faire disparaître toute trace de passage sur terre, la relique du saint, et tout spécialement son tombeau, cherche, au contraire, à préserver la mémoire du renonçant. La tombe du saint, comme le précise Malamoud, ne saurait donc en rien se confondre avec les *smasana*, ces aires lugubres de crémation destinés à l'oubli, ni d'ailleurs avec ces étranges tumulus, dont il est fait mention dans les textes védiques (*Satapathabrāhmaṇa*) [207]:

> La demeure mortuaire du *saṃnyāsin* est donc aussi différente que possible des *smasana*, de ces champs crématoires sinistres, hantés de vampires et d'esprits immondes où l'on réduit en cendres, dans ce qui pourtant est un sacrifice au feu, le corps des hommes ordinaires ; différente aussi de ces mystérieux tombeaux, dont les textes védiques nous disent qu'ils étaient élevés, parfois, autour des urnes funéraires, mais dont ils nous donnent à entendre aussi qu'ils sont faits pour l'oubli bien plus que pour la mémoire, et dont il n'est jamais fait mention en tout cas dans les perspectives relatives au culte des morts.[208]

Il est intéressant, par ailleurs, de noter le paradoxe attaché à la relique du saint et au souvenir de ce dernier. La relique du saint vient, en effet, perpétuer la mémoire d'un être qu'on présente comme totalement dénué d'ego, d'un être sans volonté aucune de reconnaissance et de gloire avant ou après sa mort. Malamoud vient préciser que ce paradoxe est propre à l'Inde brahmanique puisque, à d'autres époques, des monuments funéraires étaient érigés pour les hommes du monde,

---

[206] Maurice Bloch et Jonathan Parry, *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 36, cité dans Natali, « Ériger des cimetières », p. 16.

[207] Malamoud, « Les morts sans Visage », p. 446.

[208] *Ibid*, p. 448.

comme les rois[209]. Ainsi, loin de faire du défunt, un « mort sans visage » et d'abolir quasiment tout souvenir de celui-ci, les reliques du saint permettent au contraire de préserver sa mémoire, et de maintenir, par là même, une relation intime entre les vivants et ces « morts très spéciaux »[210] que sont les saints[211]. Pour Mère Meera, cette sainte hindoue qui vit aujourd'hui en Allemagne, la tombe constitue, dans ce sens, un aspect important dans le cadre d'une préservation de la mémoire: « l'existence d'une tombe, donne une plus forte impression de présence du disparu que ne le fait une petite urne de cendres. Ce souvenir, alors, vivra encore dans la tête et dans le cœur.[212] » La tombe représente donc un élément essentiel dans la préservation de la mémoire du saint défunt, amenant, par là même, le dévot à dépasser sa propre mort physique car, comme dirait Danièle Hervieu-Léger, « croire que l'homme se survit dans la mémoire de ceux qui l'ont aimé » représente une manière de « donner corps au désir qu'a tout homme de dépasser sa propre mort physique et de faire face à celle de ceux qui l'entourent.[213] »

De par leur nature paradoxale, les reliques nous renvoient donc au caractère tout à la fois transitoire et éternel de l'existence. Strong parle, à ce propos, des reliques comme de « pure symbols of impurity, ongoing representations of impermanence, signs of mortality enduring after death, embodiments of bodilessness » et Jack Goody évoque, pour sa part, une « ambigüité structurale » liée au culte des reliques[214]. Cet aspect paradoxal attaché aux reliques nous ramène au discours d'un des disciples de

---

[209] *Ibid*, p. 449.

[210] Schmitt, « La Fabrique des Saints », p. 287.

[211] Vernon, *Sociology of Death*, p. 232.

[212] Mère Meera, *Mère Meera. Réponses*, vol. 1, Edition Adilakhmi, s.d.

[213] Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, p. 108.

[214] Jack Goody, *Representations and Contradictions: Ambivalence towards Images, Theatre, Fiction, Relics and Sexuality*, Oxford, Blackwell, 1997, p. 83, cité dans Strong, *Relics of the Buddha*, p. 18.

Mā au sujet du caractère apparemment contradictoire de ces deux réalités que sont l'impermanence, le transitoire, et le permanent, l'éternel:

> Ce qu'il y a de très intéressant, dans le cas de Mā, c'est que l'on fait référence aux deux réalités dont on parle dans le *Vedānta* et qui ne sont pas contradictoires. Il faut apprendre à vivre à la fois dans une réalité transitoire et une réalité qui est permanente. Vijayananda a toujours cette métaphore, c'est comme l'eau, il y a le fond de l'océan, cette réalité permanente et il y a les vagues, ce qui est transitoire. Le fait de savoir que Mā ait eu un corps, ça nous donne cette notion de divin incarné, de transitoire, et de permanent. Ce qui est très différent de penser à la Mère Divine dans l'absolu. Nous, en tant qu'être humain, ça nous aide encore plus dans notre chemin. On a ça à réaliser, être à la fois dans la réalité transitoire et la réalité permanente. (FOLN)

Cette dialectique des contraires associée à Mā et à ses reliques oblige, dans un sens, à percevoir, d'une toute autre manière, la véritable nature du réel, qui se situe bien au-delà des opposés ou, dans lequel, pourrait-on dire également, les contraires coexistent[215]. Méditer sur les reliques de Mā conduit ainsi à transcender les contraires pour accéder à la véritable nature du Réel, à la Réalité Ultime. Cette nécessité d'abolir la polarité liée à la condition humaine pour réaliser sa véritable nature se retrouve dans la *Bhagavadgītā*, où Krishna révèle à Arjuna l'importance de dépasser les contraires pour connaître Dieu: « C'est en renonçant à toutes les vertus que tu me trouveras », car, comme le précise Daniélou, la vertu n'est, en réalité, que l'opposé du vice, « L'un est aussi loin que l'autre de la réalité transcendante. Ni l'un ni l'autre ne peuvent nous mener à Dieu.[216] » Ainsi, les reliques, de par leur nature dialectique et paradoxale, représentent un véritable support de réalisation.

2.2.3.2 Relique, mort et sainteté féminine

La réflexion sur la mort engendrée par le culte des reliques se trouve renforcée par l'identification de Mā à la déesse Kali, déesse de la mort par excellence. Mā

[215] Daniélou, *Approche de l'hindouisme*, p. 21; Eliade, *Images et Symboles*, p. 118.

[216] Daniélou, *Approche de l'hindouisme*, p. 21.

Ānandamayī, surnommée au Bengale la « Kali humaine »[217], représente, en effet, l'incarnation de la déesse Kali aux yeux de ses dévots, et symbolise, dans ce sens, la réalité inévitable de la mort[218]. Un des disciples de Mā évoque, à ce propos, ce que signifiait, pour lui, être aux côtés de Mā:

> « You could never stay with Mā. You could come and see Mā for two weeks out of the year, have a deep experience and go home. That's one thing. But if you stay with Mā, all the time, you could never do it unless you were beyond death. That was the price to pay. She would take you to death again and again, one way or the other. And that was the beauty of living with Mā. You live beyond death. What is death? Who cares about death? You live on the others side of death. That was the thing of being with her physical body. You were not in this world. Never for a second in those years was I in this world. I was in some other *loka* (world) and that *loka* had much more reality than what people called this world. What extraordinary grace allowed this to happen? But then, that *loka* is hard to maintain without Mā there. » (HOLA)

Ainsi, être en présence de Mā revenait à accepter la réalité de la mort mais aussi à dépasser cette dernière, car si Kali symbolise la mort, elle représente également la victoire sur celle-ci[219].

Encore aujourd'hui, en dépit du départ de Mā, les dévots apprennent à se réconcilier avec la mort au travers de leur dévotion pour Mā comme incarnation de Kali. Méditer sur Mā au travers de ses reliques revient donc à devenir conscients et à accepter la mort dans toutes ses dimensions, souffrance (*duḥkha*), décadence, destruction[220], car on ne conquiert pas la mort en l'ignorant[221]. Ceci rejoint, dans un sens, les propos de Pierre Feuga sur l'acceptation de la mort pour mieux la

---

[217] Mukerji, *A Bird on the Wing*, p. 56.

[218] David Kinsley, « Kālī », *Encountering Kālī*, Berkeley, California University Press, 2003, p. 32; Kinsley, « Kālī, Blood and Death out of Place », p. 82.

[219] David Kinsley, « Freedom from Death in the Worship of Kālī », *Numen*, vol. 22, no 3, décembre 1975, p. 201; David Kinsley, *The Sword and the Flute. Kālī and Kṛṣṇa*, Berkeley, California University Press, 1975, p. 114.

[220] Voir Kinsley, « The Death That Conquers Death ».

[221] Kinsley, *The Sword and the Flute*, p. 144.

défaire: « L'intuition fondamentale est qu'on ne peut pas vaincre la mort si on ne l'intègre pas constamment à la vie. La repousser dans un 'après' ou un 'là-bas' ne sert qu'à décupler sa force. Elle est ici et maintenant, à la fin de chaque souffle, à la fin de chaque désir, dans le sommeil de chaque nuit.[222] » Ainsi, tout comme Ramprasad, ce grand poète bengali et fervent dévot de Kali, le disciple de Mā doit faire preuve d'un abandon total (*prapatti*) vis-à-vis de la sainte, ceci afin de mourir à lui-même, à son égo, pour renaître et donc triompher de la mort. Et si Mā représente une incarnation de la déesse Kali, elle peut également, de la même manière, être identifiée à *mṛtyu*, la forme féminine de la mort créée par *Brahmā*[223], renforçant ainsi cette réflexion sur la mort initialisée par le culte des reliques.

Cette méditation sur la mort inhérente au culte des reliques se trouve également accrue, dans le contexte d'une sainteté féminine, par l'idée d'un retour dans le ventre maternel, dans l'utérus de la Mère, *regressus ad uterum*, retour qui symbolise la mort à l'univers profane et la renaissance dans la sphère sacrée[224]. Cette régression symbolique à l'état embryonnaire, dans lequel toute notion de temps est abolie, s'apparente donc à une mort du dévot à la condition profane mais aussi à une régénération mystique chez le celui-ci[225]. Ceci rejoint les propos d'Otto Rank qui conçoit la mort comme une métaphore d'un retour à la matrice maternelle[226] ou encore ceux de Gerardus Van der Leeuw qui affirme ceci: « C'est dans l'humanité entière que s'affirme le vif désir, l'aspiration tendue vers le retour auprès de la mère; se réfugier dans l'inconscience et la sécurité du sein maternel. Ce désir ne se

---

[222] Pierre Feuga, *Cinq Visages de la Déesse*, Paris, Le Mail, 1989, p. 119.

[223] Shyam Ghosh, *Hindu Concept of Life and Death*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 2002, p. 3; voir également Bruce J. Long, « Death as a Necessity and a Gift in Hindu Mythology », *Religious Encounters with Death*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1977, p. 73-96.

[224] Mircea Eliade, *Initiation, Rites et Sociétés Secrètes*, Paris, Gallimard, 1959, p. 115.

[225] Mircea Eliade, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 161.

[226] Otto Rank, *Le Traumatisme de la naissance*, cité dans Morin, *L'Homme et la Mort*, p. 143-144.

distingue presque pas de celui de la mort.[227] » Si le culte des reliques implique inévitablement une forme de méditation sur la vie et la mort, celle-ci peut ainsi se trouver renforcée par l'idée de retour à la mère, à l'unité primordiale[228]. Les reliques de Mā se révèlent donc être étroitement connectées à l'idée de gué, de passage, en assumant le rôle de passeur non seulement entre la naissance et la mort, mais également entre le monde des humains et celui de Dieu, car, comme le note Ysé Tardan Masquelier, « le sacré passe par le féminin qui se fait le médiateur obligé de sa présence au monde des hommes.[229] »

Cette idée de retour intra-utérin associée à l'aspect personnifié du principe féminin, en l'occurrence Mā ici, est, par ailleurs, accentuée par l'analogie qui existerait entre l'utérus et la tombe. La tombe symbolise, en effet, l'utérus, comme l'explique ici Filippi:

> « the womb is considered as the tomb of the preceding state. Analogously, the tomb ritually used for deceased children is considered a womb in which the dead person is collocated as an embryo in view of a successive rebirth. The burial of a corpse is really a *regressus ad uterum*, an idea widely attested to even among the ancient Western civilizations.[230] »

Méditer sur la tombe du saint peut donc s'apparenter à un retour symbolique dans l'utérus de la Mère. David Wulff parle, dans le même contexte, de la tombe comme d'un symbole impersonnel de l'archétype de la Mère sous son aspect 'négatif', nous ramenant au retour dans le ventre maternel:

> « The mother archetype is commonly personified, especially as the mother goddess or the Great Mother. She may also appear, however, in a variety of

[227] Van Der Leeuw, *La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations*, p. 84.

[228] Vassilis Saroglou, « Quête d'unité. Spécificité Religieuse d'une fonction non nécessairement religieuse », *Fonctions Psychologiques du Religieux. Cent ans après Varieties de William James*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 188.

[229] Ysé Tardan-Masquelier, *L'Hindouisme*, Paris, Bayard, 1999, p. 205.

[230] Filippi, *Mṛtyu*, p. 7-8.

impersonal forms, including city or country, earth, the woods, a tree, the moon, or the cow, on the positive side, and a witch, dragon, the grave, or deep water, on the negative.[231]»

Ainsi, au même titre que le *sanctum sanctorum* d'un temple, le saint des saints, l'enceinte du temple de Mā où se situe sa tombe (*samādhi*) peut être désignée sous le nom sanskrit de *garbha-gṛha*, qui signifie chambre matricielle[232]. L'accès à la tombe de Mā, au *garbha-gṛha*, symbolise, en ce sens, l'idée de mort et renaissance, *kālakirtimukha*, dans la mesure où le fidèle meurt au monde extérieur pour renaître à lui-même[233].

De par leur rapport étroit avec la mort, les reliques, et notamment les reliques de femmes saintes, représentent ainsi des supports pour accéder au sacré. En servant de point d'appui pour une réflexion sur la mort et l'immortalité, les reliques constituent, dans ce sens, de véritables outils de méditation sur la nature du Réel.

Le sacré ne saurait donc se dissocier des reliques, comme le révèle le lien étroit qu'entretiennent les reliques avec les idées de présence, de puissance et de mort. De par leur nature, les reliques se placent ainsi comme des points de passage pour parvenir à cette réalité autre qu'est le sacré.

2.3 Conclusion

Cette étude a cherché à établir les différents aspects du culte des reliques dans la tradition hindoue, ceci afin d'avoir une meilleure compréhension du culte *postmortem* des saints dans l'hindouisme. Si ce culte des reliques est rare, en raison notamment de

[231] L'archétype de la Mère contient de nombreux aspects au sein d'une structure bipolaire de sens positif et de sens négatif (voir à ce propos David M. Wulff, « Prolegomenon to a Psychology of the Goddess », *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, Berkeley, California, Berkeley Religious Studies Series, 1982, p. 293).

[232] Ramachandra Rao, *The Indian Temple*, p. 145.

[233] Filippi, *Mṛtyu*, p. 7-8.

l'idée enracinée selon laquelle le cadavre constitue une source de pollution mais aussi de la préférence accordée au saint vivant, il l'est encore plus au niveau des saintes du fait de la non-reconnaissance de leur statut de gourou. Mā Ānandamayī figure cependant ici au rang des exceptions et, fait l'objet d'un culte du tombeau, dans les environs de Hardwar, l'un des sites de pèlerinage les plus fréquentés de l'Inde. A l'instar des renonçants, dont le corps est inhumé, et non incinéré, en raison de la crémation 'intérieure' qu'ils auraient effectuée lors de leur entrée dans l'état de *saṃnyāsa* (renoncement), le corps de Mā a ainsi été enterré en suivant les différentes règles propres au processus d'inhumation des renonçants (voir Malamoud). Le culte du tombeau de Mā se profile donc, en quelque sorte, comme l'initiateur d'un culte des reliques chez les femmes saintes dans la tradition hindoue.

La seconde partie de cette étude s'est concentrée, pour sa part, sur le caractère sacré du culte des reliques, ceci afin de mieux prendre conscience de l'importance de cette pratique dévotionnelle dans le cadre du culte *postmortem* d'un saint. Nous avons donc cherché à mettre en évidence la fonction sacrée des reliques, et notamment des reliques de Mā. Les idées de présence (*sannidhi*), de puissance, (*śakti*), mais aussi de mort et d'immortalité, ont été mises de l'avant dans ce contexte. Il ressort de cette étude que le culte des reliques joue un rôle important pour la majorité des fidèles de Mā, la tombe de Mā étant en effet perçue, pour bien des dévots, comme la demeure de la présence de la sainte, mais aussi comme un centre de puissance et un support méditatif pour apprendre à dépasser la mort et accéder par là même au sacré. Le culte des reliques de Mā tient, dans ce sens, une place importante dans le développement du culte *postmortem* de la sainte.

Le culte *postmortem* du saint, et notamment le culte des reliques, ayant été présenté dans son ensemble, il est désormais possible d'aborder le troisième objectif de cette étude « Mort et présence du saint » qui a trait à la partie plus expérientielle du culte *postmortem* du saint hindou.

CHAPITRE III

MORT ET PRÉSENCE DU SAINT

Le troisième chapitre de cette étude intitulé « Mort et présence du saint » se concentrera principalement sur le côté expérientiel du culte. Il s'agira de mettre en évidence l'expérience que les dévots font du saint, Mā dans notre contexte, depuis son *mahāsamādhi*, c'est-à-dire depuis sa mort. Avant d'aborder cet aspect du culte *postmortem* des saints, il semble nécessaire de se pencher sur la question de la mort dans la tradition hindoue, et notamment sur la perception de la mort du saint, qui, d'une certaine manière, détermine les expériences posthumes du saint chez les fidèles. Ainsi, dans une première partie intitulée « La mort du saint », nous nous interrogerons sur la mort de Mā aux yeux de la sainte mais également aux yeux de ses dévots, puis nous mettrons en évidence l'origine et la signification de la mort d'un tel être, considéré comme au-delà de la mort. Dans une deuxième partie « Incarnation et présence du saint », la question de la nécessité d'une présence physique du saint sera abordée, et les avantages et / ou inconvénients d'une telle présence seront discutés, ceci toujours en se basant sur les différents entretiens menés auprès des fidèles de Mā. Enfin, la dernière partie de ce chapitre, « Expérimenter la présence posthume du saint », sera exclusivement consacrée à l'expérience du dévot depuis la mort de Mā, une expérience dont le cœur se situe dans la « présence » de la sainte.

3.1 Mort du saint

Attardons-nous sur la question de la mort du saint, ceci afin de mieux comprendre le développement du culte *postmortem* du saint dans son ensemble, et notamment de mieux saisir l'aspect expérientiel de celui-ci. Dans un premier temps, la mort du saint, perçue généralement comme un « départ » et non une fin définitive, sera traitée sous différents angles, puis nous nous pencherons sur la signification que cette mort revêt pour les dévots.

3.1.1 Le départ du saint

Quel est le sens de la mort aux yeux de Mā ? Pour répondre à cette question, nous référerons non seulement aux paroles de Mā, mais également aux paroles de différents sages hindous (Ramana Maharshi, Ramdas, Oupasani Baba, Vivekananda) ainsi qu'aux écrits des textes sacrés à ce sujet (*Bhagavadgītā, Kathā Upaniṣad, Bṛhadaranyaka Upaniṣad*). La notion de non-dualité (*advaita*) sera particulièrement mise de l'avant ici. La mort de Mā proprement dite sera abordée par la suite, ceci notamment à partir des témoignages de la disciple occidentale Atmananda mais aussi des écrits de la professeure Bithika Mukerji, proche disciple et principale biographe de Mā. Nous nous pencherons également sur la réception de la mort de Mā chez ses dévots et, dans ce cadre, des comparaisons avec la mort du saint Ramakrishna seront utilisées. Enfin, le sujet du devenir posthume de la sainte constituera le dernier point de cette partie. Nous aborderons notamment les croyances propres au retour du saint sur terre et, dans ce contexte, le concept d'avatar ou de descente divine servira de support à notre étude.

3.1.1.1 Signification de la mort chez le saint

Il est important d'aborder la signification de la mort chez le saint, ceci afin de mieux saisir les différents aspects liés à sa mort, comme l'aspect comportemental (rites funéraires, deuil formel…), l'aspect affectif (choc émotionnel des dévots…), et

l'aspect cognitif (signification de la mort du saint chez les dévots). Il s'agira donc ici de se pencher sur la vision de la mort chez Mā, car de cette vision résulte l'attitude des disciples face au départ de la sainte et leur volonté de perpétuer le culte de la sainte après sa mort.

A l'instar d'autres saints, Mā a toujours affirmé 'la mort de la mort': « Il n'existe qu'une seule vie réelle, celle dédiée à Dieu et une seule mort, qui est la mort de la mort. Après, il n'y a plus ni naissance ni mort. »[234] Pour Mā, en effet, il n'existe pas de mort en soi, car, d'après elle, « apparition, continuité, disparition sont simultanées »[235]. C'est ainsi qu'elle soulignait l'inutilité de se lamenter sur le départ d'une personne[236]: « S'affliger de la mort d'un être cher, regretter la perte des joies humaines qu'il nous apportait est mauvais pour le mort et pour le vivant.[237] » Ceci rejoint, dans un sens, les paroles du saint Ramdas, qui affirmait, lui aussi, l'illusion de la mort et l'insignifiance du deuil: « Se lamenter sur la mort de quelqu'un est pure ignorance »[238], ou encore le discours de Ramana Maharshi: « Ils sont abattus parce qu'ils croient que Bhagavan va les quitter et s'en aller. Mais où irait-il et comment s'en irait-il ? [239] » Cette façon, chez Mā, d'entrevoir la mort se retrouve, à maints égards, dans différents épisodes de sa vie, où, à l'annonce de la perte d'une personne, même proche, elle ne manifestait aucun chagrin[240]. C'est ainsi qu'elle n'exprima aucun signe de tristesse, aucun changement dans son *bhāva* (état d'être), à la mort de

[234] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 201.

[235] Marol, *Ma Anandamayi. Vie en Jeu*, p. 51.

[236] Mukerji, *A Bird on the Wing*, p. 192; Mukerji, *My Days with Sri Ma Anandamayi*, p. 85; Chaudhuri, *That Compassionate Touch of Ma Anandamayee*, p. 114.

[237] Herbert, *L'enseignement de Mâ Ananda Moyî*, p. 326.

[238] Swami Ramdas, *Présence de Ram*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 321.

[239] Arthur Osborne, *Ramana Maharshi et le Sentier de la Connaissance de Soi*, Paris, Editions Victor Attinger, 1957, p. 209, cité dans Hartung, *Présence de Ramana Maharshi*, p. 37.

[240] Mukerji, *A Bird on the Wing*, p. 67.

Bholanath, qui était pourtant à la fois son mari et son premier disciple[241]. Suite à l'annonce des centaines de morts de la *kumbhamelā* de 1954 à laquelle Mā assista, celle-ci montra également un certain détachement face à cette nouvelle, déclarant l'absence de mort et de dualité et rappelant que tout ceci ne représente que la manifestation de la *līlā*, du jeu divin[242]. D'autres incidents nous révèlent également l'attitude de Mā face à la mort, comme c'est le cas de cette femme qui se rendit auprès de Mā suite à la mort subite de sa fille:

> Mon mari est mort. Je pouvais le supporter, car j'avais ma fille unique. Une enfant délicieuse et douée. A douze ans elle est morte. Et ça je ne peux pas le comprendre...' Mā lui parla longuement et finit par lui dire: 'je suis votre enfant'. La même femme réapparut quelques mois plus tard, sereine. Elle nous confia: 'Quand Mā me dit: Je suis votre enfant, sa voix était celle de ma fille... Mon émotion fut indescriptible. A partir de là, mon cœur a commencé à s'apaiser'.[243]

Dans le même contexte, Mā aurait également énoncé ceci:

> Tout chagrin provient du fait que l'on se tient à l'écart de Dieu. Avec Lui toute peine disparaît. Que vos pensées se tournent vers Lui. Rappelez-vous que votre fille est maintenant avec Lui. Plus vous penserez à Dieu, plus vous serez proche d'elle. Si vous devez verser des larmes, qu'elles soient destinées à Lui.

Il arriva parfois que Mā pleure à l'annonce du décès d'une personne, non pas, selon elle, pour la perte de la personne, mais pour soulager celui ou celle qui souffrait de cette perte, comme le révèle cet épisode:

> Un jour, une femme qui avait perdu son fils tomba aux pieds de Mā en se lamentant. Mataji commença à gémir et à verser des larmes si abondantes à embarrasser la mère si étroitement que celle-ci en oublia tous ses malheurs !

---

[241] *Ibid.*, p. 192; voir également Gurupriya Devi, *Sri Sri Ma Anandamayi*, vol. 6, Calcutta, Shree Shree Anandamayee Charitable Society, 1997, p. 160.

[242] Mukerji, *A Bird on the Wing*, p. 266 à 268; voir également Atmananda, *Présence de Mâ Anandamayi*, p. 85.

[243] Marol, *Ma Anandamayi. Vie en Jeu*, p. 118.

> Qui plus est, elle se sentit si concernée par les larmes de Mā qu'elle s'exclama 'Mā, remettez-vous, maintenant, je cesserai de pleurer la mort de mon fils.[244]

Ainsi, Mā ne manifestait généralement aucun regret, aucun chagrin à la suite du décès d'un individu, si ce n'est, à quelques rares occasions, pour détourner la personne en deuil de son propre chagrin, car, pour elle, « Mourir, c'est changer de vêtements »[245]. Cette vision de la mort chez Mā nous renvoie à la position centrale de l'*advaita*, de la non-dualité, dans l'enseignement de la sainte:

> Au niveau où il n'y a plus que le Soi, la question de naissance et de mort ne se pose plus. Qui naît ? Qui meurt ? Tout est l'Un. Ce même esprit qui s'identifie au corps peut être tourné vers l'Eternel, et à ce moment la douleur éprouvée par le corps ne nous atteint plus. Puisque le corps doit forcément souffrir parfois, l'on souffrira tant que l'on s'identifie à lui. Ce monde oscille sans cesse entre joie et tristesse, et ne peut jamais offrir cette sécurité, cette stabilité que Dieu seul peut donner. Comment pourrait-il y avoir à la fois le monde et l'un ? Tant que l'on est sur la route ils semblent être deux, Dieu et le monde, mais lorsqu'on est parvenu au but, il ne subsiste que l'Unique.[246]

Ces paroles de Mā sur l'existence du Soi et l'absence réelle de mort rejoignent, d'une certaine manière, les propos de la *Bhagavadgītā* (II, 19-20), qui affirme également l'indestructibilité de l'Un, du Soi, qui est éternel: « personne ne saurait détruire l'impérissable. Dans les corps périssables, l'incarné (le Soi présent dans le corps) s'éternise, indestructible, infini. (...) Nul ne naît, ni ne meurt, ni nul ne cesse d'être. Non né, permanent, éternel, l'Ancien (le Soi) n'est pas tué quand son corps l'est.[247] » Dans le même esprit, une strophe de la *Kaṭha Upaniṣad* (2, 18) affirme également ceci: « Le non-né, ne vient ni ne va, ne naît ni ne meurt, ne donne naissance à nul être, ne provient de nulle part ! » Le discours de Mā sur l'absence véritable de mort s'identifie donc, d'une certaine façon, avec les écrits sacrés mais aussi avec la pensée

[244] Témoignage de Sri Jyotish Chandra Ray, cité dans Jean-Claude Marol, *Une fois Ma Anandamayi*, Paris, Le Courrier du Livre, 1995, p. 109.

[245] Atmananda, *Présence de Mâ Anandamayi*, p. 35.

[246] Herbert, *L'enseignement de Mâ Ananda Moyî*, p. 327.

[247] *Bhagavadgītā* (II, 19-20), trad. par Guy Deleury, Imprimerie Nationale, 1992. Cité dans Vigne, *La Mystique du Silence*, p. 24.

d'autres maîtres hindous, comme Swami Vivekananda: « There is no change whatsoever in the soul – Infinite, Absolute, Eternal, Knowledge, Bliss, and Existence. Neither can there be birth or death for the soul. Dying, and being born, reincarnation, and going to heaven, cannot be for the soul. These are different appearances, different mirages, different dreams.[248] »

Tout au long de ses nombreuses pérégrinations à travers l'Inde, Mā affirmait, dans cet esprit advaïtique, sa continuelle présence aux dévots qui déploraient son départ:

> Pourquoi dites-vous que je m'en vais ? Je suis votre enfant, toujours avec vous. Souvenez-vous bien de cela: je suis toujours avec vous. Je ne vous demande pas de vous asseoir le dos droit, de contrôler votre respiration, de vous purifier... Quelle que soit votre condition, je suis avec vous.[249]

Elle disait encore: « Je ne vais nulle part, je suis toujours ici. Il n'y a ni allées, ni venues. Tout est Dieu.[250] » Et à ceux qui souhaitaient quitter sa présence pour une raison ou pour une autre, elle disait également ceci : « Vous pouvez désirer quitter ce corps, mais lui ne vous abandonnera pas. Il ne vous quitte pas et ne vous quittera jamais. Qui a une fois été attiré par ce corps, ne pourra, malgré toutes ses tentatives, l'effacer de son souvenir. Il est inscrit dans sa mémoire à tout jamais.[251] » Cela nous rappelle le cas d'Atmananda, cette disciple occidentale, qui, à de nombreuses occasions, voulut quitter Mā du fait de la difficulté de vivre son statut d'intouchable dans les ashrams de Mā, mais qui, alors, dans ce contexte, se rappelait de certaines paroles de Mā: « Vous m'appartenez, où que vous alliez' et 'Où iriez-vous ? Il n'y a

---

[248] *The Complete Works of Swami Vivekenanda*, vol. 1, Calcutta, Advaita Ashrama, 1964, p. 421, cité dans George M. Williams, « Swami Vivekananda's conception of karma and rebirth », *Karma and Rebirth*, Albany, New York, State University of New York Press, 1986, p. 48.

[249] Marol, *Ma Anandamayi. Vie en Jeu*, p. 108.

[250] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 42; voir également Mā Anandāmayī, *Matri Vani*, vol. 1, Kankhal, Hardwar, Shree Shree Anandamayee Sangha, 2003, p. 67.

[251] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 65.

aucun endroit où je ne sois pas.[252] » Ce discours révèle ainsi la pensée de Mā au sujet de son omniprésence au-delà du temps et de l'espace, au-delà de la mort (*mṛtyu*) et de la naissance (*jāti*). Mā a donc toujours déclaré, tout au long de sa vie, qu'elle serait toujours là: « Comme l'*atma* (le Souffle de vie), je serai toujours avec vous »[253], montrant, par là même, que son corps est, en soi, aussi illusoire que la mort ne l'est: « Ici, il n'est pas question d'un corps. Vous voyez un corps, mais il n'y a pas de corps.[254] » Le discours de Mā s'inscrit donc en profonde affinité avec les textes sacrés de la tradition hindoue, comme le révèle cette *Upaniṣad*: « De mort en mort celui-là va. Qui voit les choses comme séparées. En unité il faut le percevoir. Cela l'immense, cela le stable. L'*ātman* (le Soi) sans naissance, le grand, le stable.[255] »

La mort ne représentant, pour le saint, qu'un simple passage, celui de la rivière Vaitarni, le « Styx des Hindous »[256], elle n'implique donc aucun changement fondamental aux yeux du saint, car comme le précise A. Coomaraswamy:

> La mort en samâdhi ne change rien d'essentiel. De leur condition on ne peut désormais dire plus que: ils sont. Sans doute ne sont-ils pas anéantis, non seulement parce que l'annihilation d'une chose réelle est une impossibilité métaphysique, mais parce qu'il est expressément déclaré: 'Jamais il n'y eut de temps où je n'ai pas été, et où tu n'as pas été, jamais non plus il n'y aura de temps où nous ne serons pas' (*Bhagavadgītā*, II, 12).[257]

---

[252] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 224.

[253] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 43.

[254] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.* Cette illusion d'un corps chez Mā se retrouve d'ailleurs dans les propos de Gopinath Kaviraj: « Mother's body is no body and Her mind is no mind in the ordinary connotation of terms. They are only apparent and exist for the ignorant who are under *māyā* and unable to see behind the veil ». Voir Kaviraj, « Mother », p. 192.

[255] *Bṛhadaranyaka Upaniṣad*, (4, 4, 19-20), trad. par René Daumal, et cité dans Morin, *L'Homme et la Mort*, p. 245.

[256] Herbert, *Spiritualité hindoue*, p. 389.

[257] Coomaraswamy, *Hindouisme et Bouddhisme*, p. 63.

Cette vision de la mort, que Victor Hugo qualifie encore d'« unité qui reprend toutes choses »[258], se reflète dans la manière de désigner le décès d'un individu dans la tradition hindoue, où l'on parle de « quitter son corps » ou de l' « abandonner », pour souligner que la mort du corps ne signifie en rien la mort proprement dite[259], l'enveloppe physique ne représentant qu'un vieil habit dont on se défait et qui ne saurait se confondre avec le Soi éternel et indestructible. Le saint Ramana Maharshi disait d'ailleurs à ce propos: « Le corps est pareil à une feuille de bananier sur laquelle on a servi toutes sortes de mets délicieux. Après avoir mangé les friandises, allons-nous conserver la feuille ? Ne la jetterons-nous pas à présent qu'elle a rempli sa fonction ?[260] » Oupasani Baba, pour sa part, disait également ceci au sujet de la mort et de l'importance du corps physique: « De par mon expérience de toutes ces années, je dis avec confiance que je vis dans l'état d'être-conscience-félicité (*saccidānanda*). Même si je me dépouille de ce corps, j'existe pour toujours. Si vous vous souvenez de moi, vous viendrez à moi.[261] » Ainsi, la mort du saint est considérée comme un « départ » et non comme une mort définitive et il existe, à cet égard, un certain nombre de termes et d'expressions pour évoquer ce départ. L'hindouisme désigne généralement la mort du saint sous le terme de *mahāsamādhi*, ou grand *samādhi*, le *samādhi* signifiant cet état d'illumination totale, mais également sous les termes de *dehānta*, « la fin du corps », à différencier du terme de *mṛtyu* qui représente un terme plus global où même les corps subtils disparaissent[262]. Nous dirons encore, dans certains cas, que le saint est parvenu à « l'obtention de la *mukti* », à savoir l'obtention de la libération[263]. Dans le cas de Mā Ānandamayī, il serait

[258] Victor Hugo, *Toute la lyre*, cité dans Morin, *L'Homme et la Mort*, p. 258.

[259] Vivekananda, *Les Yogas Pratiques*, p. 127.

[260] Osborne, Arthur Osborne, *Ramana Maharshi et le Sentier de la Connaissance de Soi*, p. 211, cité dans Hartung, *Présence de Ramana Maharshi*, p. 38.

[261] S. N. Tipnis, *Upasani Baba, Saint of Sakuri*, Sri Upasani Kanya Kumari Sthan Sakuri, Sakuri, Maharashtra, 1985, p. 28, cité dans Vigne, *Le Maître et le Thérapeute*, p. 172.

[262] Filippi, *Mṛtyu*, p. 183.

[263] Madan, *A L'Opposé du Renoncement*, p. 157.

cependant inadéquat d'utiliser cette dernière expression pour parler de sa mort, si l'on tient compte de la croyance des dévots selon laquelle elle serait née libérée, n'ayant donc rien à obtenir, rien à atteindre. De même, on pourra parfois qualifier la mort du saint de *brahmalina*, qui signifie la disparition du saint dans Brahman, ou *antardhana*, c'est-à-dire l'invisibilité, car d'après la tradition hindoue, les saints ayant suivi une voie alchimique (*rasayāna*) dans leur chemin vers la libération suprême pourraient se dissoudre directement dans l'éther (*ākāṣa*) après leur mort. Cette tradition de dissolution du corps, bien connue dans le milieu tibétain (corps de lumière), se retrouve, chez un certain nombre de grands saints de la tradition hindoue. C'est le cas notamment de Kabir ou de Dattatreya, mais aussi de saints plus contemporains comme Swami Rama[264]. Encore pour désigner la mort du saint, on parle d'absorption. Ramana Maharshi aurait, d'ailleurs employé ce terme pour parler du départ de sa mère après qu'il ait conduit celle-ci à la libération finale:

> « When someone said that Mother had passed away, Bhagavan corrected, 'No, she did not pass away, she was absorbed'; 'There is no pollution. Let us now eat'. There was no need for any purificatory rites as Mother has not died but has become universal. The unique power and filial love of Bhagavan alone made Mother's liberation possible.[265]»

Il existe, par ailleurs, quantité de termes vernaculaires pour désigner la mort du saint. Parmi ces derniers, on retrouve parfois les expressions de *liṅgaikya* qui signifie « union avec le *liṅgam* », mais aussi de *śivaikya* « absorption dans Shiva »[266], comme chez les Virashaiva. Il est important de noter que cette vision de la mort comme un départ et non comme une fin se retrouve, à de nombreux égards, chez les dévots indiens de Mā mais aussi occidentaux. S'il nous est arrivé d'utiliser le mot 'tombe' au cours des entretiens, le dévot revenait constamment à l'emploi du terme de « *samādhi* », pour marquer l'emphase sur l'absence de mort chez la sainte. A

[264] Filippi, *Mṛtyu*, p. 176-177 et p. 230.

[265] Natarajan, *Bhagavan Ramana & Mother*, p. 40.

[266] Assayag, « Le cadavre divin », p. 106.

l'évocation de ce sujet de thèse, une fidèle française a, d'ailleurs, suggéré que l'expression de « culte *postmortem* » soit remplacée par une expression tout à fait originale et innovatrice, celle de « culte *postcorpus* ».

3.1.1.2 La mort du saint

Vers la fin de l'année 1981, la santé de Mā commença à se détériorer, et celle-ci ne se nourrit plus que d'une alimentation liquide extrêmement réduite. L'aggravation de son état de santé au fil des semaines aboutit finalement à sa mort le 27 août 1982, un vendredi, « comme Jésus », remarquèrent certains. La sainte quitta son corps dans sa petite chambre de l'ashram de Kishenpur, près de Dehra Dun, vers les huit heures du soir, en répétant le mantra de Shiva dans sa forme inverse, *Shivaya Namah*[267]. Une procession funéraire de Dehra Dun jusqu'à Kankhal eut lieu et le corps de Mā fut déposé dans le *samādhi* de l'ashram de Kankhal le 29 du même mois, après que nombre de disciples, y compris le premier ministre Indira Gandhi, aient eu le dernier *darśana* de la sainte[268]. Atmananda décrit les dernières semaines précédant le départ de la sainte:

> Mâ allait mal et ne parlait presque pas. Elle se tenait toujours allongée, ne pouvant plus s'asseoir. Il y avait toujours quelqu'un auprès d'elle. Parfois on la massait parce qu'elle devenait froide. Mais elle ne prenait aucun médicament. Le médecin qui la soignait pratiquait la médecine ayurvédique. Il pouvait entrer chez Mâ de jour et de nuit. C'est donc ce docteur qui avait réussi, enfin, à faire avaler à Mâ un peu de jus de fruit, je crois et, à partir de là, Mataji n'avait plus vomi. Mais sa respiration devenait de plus en plus difficile. C'était très pénible !269

Malgré son faible état de santé, Mā continua cependant à donner un *darśana* quotidien aux résidents de l'ashram mais également un *darśana* hebdomadaire aux gens de l'extérieur:

---

[267] Mukerji, *A Bird on the Wing*, p. 333; Mukerji, *My Days with Sri Ma Anandamayi*, p. 359.

[268] Mukerji, *A Bird on the Wing*, p. 334.

[269] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.*

> Pour nous, pendant les dernières semaines, le *darshan* avait lieu une fois par jour. Mais pour les gens du dehors, ce n'était plus qu'une fois par semaine. Mâ avait décidé que ce serait le dimanche, à six heures, et pour une demi-heure seulement. Beaucoup de gens venaient. Ils faisaient *pranam* et pouvaient ainsi la voir encore un peu. C'était très bien. Mâ n'a pas disparu brutalement. Non ! Elle nous a habitués à cette idée, petit à petit.[270]

En effet, il semble, pour les dévots, que Mā ait souhaité les habituer progressivement à son départ comme le laisse entendre Atmananda:

> (...) lorsque nous allions la voir au moment du *darshan*, elle était parfois tournée de l'autre côté et nous ne pouvions voir que son dos. Comme elle ne s'alimentait pas et qu'elle s'affaiblissait, un côté était devenu... comment dirais-je... Enfin, elle ne pouvait plus se tenir sur ce côté-là. Nous ne pouvions plus voir son visage que très rarement Mais je pense qu'elle a voulu cela pour nous accoutumer à ne plus la voir.[271]

Ainsi, cette mort lente aurait été voulue par Mā comme le pense également les dévots interrogés à ce sujet au cours des entretiens: « Elle s'est laissée mourir. Ça a pris du temps. Elle a été malade pendant longtemps, comme si elle voulait que les gens s'habituent, à la voir comme perdre de sa lumière. » Atmananda décrit, en effet, un retrait progressif de cette lumière, de ce rayonnement chez la sainte: « Elle riait ! Elle était pleine de joie. Mais à la fin, plus du tout. C'était fini. Elle était toujours rayonnante! Tellement rayonnante! Elle irradiait. Toujours. Toujours. Mais les dernières semaines, il n'y avait plus ce rayonnement.[272] »

En dépit de la diminution du rayonnement de la sainte, il semble que, pour les dévots, sa présence ait été ressentie comme de plus en plus forte au fur et à mesure que son départ approchait, comme l'affirme Atmananda:

---

[270] *Ibid.*

[271] *Ibid.*

[272] *Ibid.*, Au sujet du retrait progressif de Mā avant sa mort, voir également Mukerji, *My Days with Sri Ma Anandamayi*, p. 356.

> Vous savez, lorsque je m'asseyais devant sa chambre, je constatais et ressentais que, plus son corps s'affaiblissait, plus sa présence devenait forte, de plus en plus forte. Je me tenais dehors et je ressentais cette présence immense. Je ne voulais plus la regarder car son visage n'était plus comme avant. Mais sa Présence était si forte, si forte.[273]

Ces propos rejoignent, dans un sens, les assertions du *Skandapurāṇa*, selon lesquelles l'être libéré, à l'heure de sa mort, transmettrait à ses disciples une partie de son énergie bénéfique (*punya*)[274]. Au sujet de cette transmission d'énergie du saint à sa mort, certains dévots de Mā croient, d'ailleurs, que Mā aurait transféré de son énergie à ses disciples les plus proches, comme le montre le témoignage de ce fidèle: « I think Mā has transferred lots of energy in Swami Bhaskarananda. Asking Swamiji is like asking Mā. If Mā wants to tell me something, she will tell through Swamiji. » (FILN) Cela nous rappelle, d'une certaine manière, la croyance selon laquelle Ramakrishna aurait transmis, tout juste avant de quitter son corps, sa *śakti* à son disciple Narendra, qui sera connu plus tard sous le nom de Swami Vivekananda:

> « Towards the very end, only two weeks before he died, Ramakrishna called Narendra to his side and in an ecstatic state transmitted his mystical energies into him. Afterwards, Narendra claims, his body was so charged that, when he asked another disciple to touch it, the disciple received a palpable shock (*Śriśrirāmakṛṣṇakathāmṛta* 3.274.20).[275]»

Il existe donc cette croyance, chez certains dévots de Mā, selon laquelle Mā aurait passé une partie de son énergie à ses disciples proches.

La mort de Mā, loin d'être un événement brusque et rapide, se fit donc, au contraire, lente et progressive. Si l'on se réfère à la théorie des trois phases (préliminaire, liminaire, postliminaire) dont parle Van Gennep dans ses travaux sur le

---

[273] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.*

[274] Swami Mangalananda, « The Passing of a Saint. Sri Kishori Mataji. », non publié.

[275] Jeffrey J. Kripal, *Kālī's Child. The Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 261.

concept de rite de passage[276], la période précédant la mort de Mā correspond à la phase initiale de Van Genepp, cette période préliminaire dans laquelle le mourant est séparé des vivants. Selon les disciples de Mā, cette phase aurait été volontairement prolongée par la sainte, comme pour mieux préparer ses fidèles à son départ. Similairement, la mort de Mā proprement dite peut s'apparenter, quant à elle, à la phase liminaire de Van Gennep, et correspond à l'accès de la sainte mourante au statut de mort. Cette phase marginale s'accompagna d'un renforcement des liens de type *communitas* au sein des membres de la communauté, avec une plus grande solidarité et une plus grande fraternité entre les dévots.

Par ailleurs, bien qu'il ne soit pas véritablement fait mention d'évènements miraculeux autour de la mort de Mā, que cela soit dans les propos des disciples ou dans les écrits sur Mā, certains fidèles rapportent cependant quelques anecdotes révélant qu'il existe pour eux une certaine aura de mystère entourant la mort de la sainte. Parmi ces anecdotes, on parle d'une étoile filante qui aurait été aperçue au dessus de la montagne d'Arunachala au moment même de la mort de Mā[277]. Dans cette aura de mystère, d'autres évoquent encore le grave état de santé de la Mère Krishnabai qui aurait été étroitement lié au départ de Mā:

> « Swami Ramdas's grandson said to us a story. Mother Krishnabai, was very sick the night when Mā passed away, in 82. Then, she said something: 'One half of my strength has left this world. Tomorrow, you will come to know'. The next day, they could read in the newspapers the departure of Mā Ānandamayī…They are trying to teach us that we shouldn't individualize view of the divine into a specific shape or form. » (HOLA)

Il existe ainsi chez les fidèles un certain nombre de croyances entourant la mort de Mā. Ces croyances attribuent, d'une part, la lenteur de cette mort à la sainte elle-même, qui, pour préparer ses dévots, aurait retardé volontairement son départ, et

[276] Voir Arnold Van Gennep, *Les Rites de Passage*, New York, Johnson Reprint, 1969.

[277] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.*

évoquent, également la transmission d'une partie de l'énergie de la sainte à ses plus proches disciples. Ces croyances, par ailleurs, ne font pas état de signes miraculeux entourant le départ de Mā.

3.1.1.3 Réception de la mort du saint

La mort de Mā fut reçue de différentes façons par les dévots, de l'accueil serein au désespoir. La tendance générale laissa cependant apparaître une grande tristesse chez les fidèles. Pour beaucoup, en effet, le départ de Mā n'était pas concevable et l'annonce de sa mort fut vécue comme une tragédie, comme un véritable choc:

> « On the 16th of August, I met her. Mā was very sick. I asked Mā, 'please recover from this'. I thought that she would recover because she said accha. I thought that she was giving me the word that she wouldn't go. So, I couldn't think that Mā could pass away. And when I learnt the news of her departure from the paper, I couldn't believe it. So, I cried, I cried and cried, like a child. I never cried like that for anybody else ». (HILA)

Il semble, en effet, que très peu de disciples aient été prêts à affronter ce départ, comme le montrent les commentaires suivants de différents disciples: « We were not prepared for that » (FILA); « I don't think anyone thought it was possible » (HOLA); « We never contemplate this issue » (FILA). L'attitude des disciples face au départ de Mā semble ainsi tout à fait correspondre à la description que donne Edgar Morin sur la réception de la mort:

> (...) c'est plutôt la stupeur toujours nouvelle que provoque la conscience de l'inéluctabilité de la mort. Chacun a pu constater comme Goethe que la mort d'un être proche est toujours 'incroyable et paradoxale', 'une impossibilité qui tout d'un coup se change en réalité' (Eckermann) ; et celle-ci apparaît comme un accident, un châtiment, une erreur, une irréalité. (...)
>
> Aveugle donc naturellement à la mort, l'homme est sans cesse forcé de la réapprendre. Le traumatisme de la mort est précisément l'irruption de la mort réelle, de la conscience de la mort, au cœur de cette cécité.[278]

[278] Morin, *L'Homme et la Mort*, p. 72-73.

On se rappellera, dans ce contexte, l'attitude des disciples de la Mère de Pondichéry qui ne pensaient pas que celle-ci, des années après la mort de Shri Aurobindo, allait quitter également son corps, ou encore le comportement des disciples de Ramakrishna face à la mort de leur maître, comportement qui ressemble, à de nombreux égards, à celui des disciples de Mā peu avant que la sainte ne meure:

> « All he could do was pronounce that Ramakrishna's cancer was in fact incurable (JV[4], 144)[279]. From his perspective, there was no hope. But the disciples continued to hope anyway, some of them going so far as to believe that the Master was actually feigning his illness for some hidden purpose. He would surely recover, they claimed, when that purpose was fulfilled. A suffering god was more than they could take. Denial seemed the best way out.[280] »

Swami Vijayananda, comme d'autres, a, en effet, préféré nier la mort de Mā jusqu'à que celle-ci ne se produise:

> Quand j'ai vu Mā pour la dernière fois, à Dehra Dun, elle était allongée, très malade. On pouvait pas rentrer dans sa chambre. Moi, elle m'a appelé. Je suis rentré dans sa chambre. Je me suis assis près d'elle. Je l'ai regardée. Du point de vue médical, on voyait qu'elle était finie. Mais comme je la connaissais depuis longtemps, je savais que, des fois, quand elle était malade, elle avait l'air mourante. Et puis, elle se levait et on y va ! On pensait qu'elle allait faire la même chose. Quand je suis sorti, je suis resté longtemps à la porte, en la regardant. Elle aussi me regardait. Je sais pas combien de temps mais assez longtemps. Peut-être une demi heure ou moins, je sais pas. On évalue pas le temps dans ces choses. Elle m'a regardé très intensément. Dans son regard, elle m'a transmis mentalement 't'en fais pas, tout va aller bien', voici le message qu'elle m'a transmis. Moi, j'ai compris, tout va aller bien pour elle. Quand je suis revenu à Kankhal, j'ai dit aux gens, vous inquiétez pas, Mā sera là pour la *Durgā pūjā*. Et puis, après, j'ai appris qu'elle était morte. Plus tard, j'ai interpreté, 'pour toi, ça ira bien'. (HOSA)

Si de nombreux dévots n'envisageaient pas l'éventualité d'un départ de Mā, d'autres au contraire, ne s'illusionnaient pas sur la mort imminente de Mā les dernières semaines de sa vie, comme le précise, en effet, Atmananda:

---

[279] *Śriśrirāmakṛṣṇa Paramahamsadever Jivanavṛttānta*, 4ème édition, p. 144.

[280] Kripal, *Kālī's Child*, p. 254.

> Le dernier jour, c'était une très grande fête: Radha-ashtami, le jour de la naissance de Radha. Vous connaissez Radha? C'était l'épouse de Krishna. Nous avions demandé conseil à des gens compétents. Certains astrologues avaient dit que ce jour était très néfaste. Et l'un d'eux, connu pour être particulièrement compétent, nous avait dit que si Mā pouvait vivre au delà de cette journée, elle pourrait demeurer sur terre encore plusieurs années. Mais nous nous rendions bien compte que l'état de Mataji ne faisait que s'aggraver. Nous étions alors le 26 août 1982. (...) Nous savions qu'elle ne resterait pas sur terre. Personnellement, je crois que je ne me faisais pas d'illusions. Elle était devenue si faible les derniers jours, que celles qui la soignaient devaient se mettre à deux pour la retourner. Alors c'était si pénible pour moi de la voir ainsi. Il n'y avait plus ce rayonnement extraordinaire qui était là auparavant.[281] »

Des disciples allèrent même jusqu'à rêver de Mā quittant définitivement son corps peu de temps avant son *mahāsamādhi*. C'est notamment le cas de ce swami qui pressentit le départ imminent de Mā par un rêve qu'il réalisa:

> « Two days before *mahāsamādhi*, I had a dream that Mā had left her body. Suddenly, I said 'no, no Mā, you cannot go'. I became emotional. Suddenly, Mā rose from her bed and came to me. I said, Mā 'you are leaving?' She said 'no, no, I am not leaving'. I told her 'who will answer my questions? Even if someone answers my questions, I will not believe. What will happen?' And she said 'remember one thing. If a question comes in mind, it means that ego has come. It is only ego who raises the question'. When I woke up, I lost my voice. I couldn't speak anymore. *Mauna* came naturally. After two days, I got the message that Mā has left her body. I had the last *darśana* in Kankhal ». (HISA)

Ainsi, si certains dévots ne s'attendaient pas au *mahāsamādhi* de Mā, d'autres pressentaient, au contraire, le départ proche de la sainte.

Suite au départ de Mā, l'ensemble de la communauté fut plongée dans la peine la plus totale. Bien que Mā ait toujours affirmé que « la mort doit mourir »[282] et qu'elle ait insisté sur le fait que son corps ne constituera jamais un obstacle entre elle et son dévot: « Entre toi et moi, ce corps ne sera jamais une barrière »[283], ses disciples

[281] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.*

[282] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 209.

[283] Vigne, *Le Maître et le Thérapeute*, p. 160.

eurent grand mal à accepter son départ et vécurent ce dernier comme une perte incommensurable, comme le montrent les témoignages suivants: « Losing Mā was losing everything » (HILA); « I openly cried in front of everybody. I thought I lost something » (HILA); « there is no word to express what I felt » (FILA); « We were all very upset. We took it for granted that she would always be there. You know, we didn't realize how valuable it was to have her around » (FILA); « It was a great shock for me, my family and all of my friends who were close to Mā. I was not accepting this » (HILA); « All the close devotees of Mā, all the ashram people, for the first few years were completely lost, though Mā had trained us definitely to find her within » (HOLA). Un des *brahmacārin* de Mā, envoyé par cette dernière au Mont Kailash à la même période, tenta même de mettre fin à ses jours en apprenant la nouvelle:

> Lorsque je l'ai appris, cela a été le plus grand choc de ma vie. C'était quand je revenais du pèlerinage du Mont Kailash, nous venions de traverser la frontière chinoise et étions entrés dans le territoire indien, un militaire qui escortait les pèlerins nous a annoncé la nouvelle. Au début, je ne pouvais y croire. Le militaire me dit que cela avait été diffusé à la Radio nationale indienne le 27 août 1982 dans la soirée. Il m'a semblé que le ciel m'était tombé sur la tête. J'avais le mental paralysé, en état de choc. Une chose dont je me souviens, c'est que j'ai désiré me suicider en sautant d'une falaise dans les hautes montagnes. Un des moines plus âgé de notre ashram qui venait par-derrière m'a vu et m'a sauvé de ce suicide.[284]

Peu de temps après, ce même *brahmacārin* qui voulut mettre un terme à sa vie fut désigné *pūjāri* du *samādhi*. Lors d'un entretien réalisé avec ce dernier, aujourd'hui devenu swami, celui-ci décrit la difficulté de sa fonction:

> « Naturally, we were used to do *pūjā* when Mā was in her physical form. Mā was in front of you at that time when you did *pūjā*. And after that, you have just the *samādhi*, a platform. And you have to think that Mā is here, in the platform. So, it was very painful for me. Gradually, we had to think, at least, I cannot see Mā but Mā is there, her body is physically there, inside the stone. Then, gradually, it came up. I was feeling bad actually, but in any case, we had to do that and I had to do that ». (HISA)

[284] *Pensée de l'Himalaya*, www.anandamayi.org.

Ce sentiment de perte ressenti par la communauté de Mā nous renvoie, quelques décennies plus tôt, au départ de la sainte Shri Sarada Devi, perçue également par ses disciples comme la mère divine:

> « Her *mahāsamādhi* has cast a deep gloom over the hearts of all devotees, and has created a void which will never be filled, until perhaps it pleases the Divine Mother to incarnate Herself once more. To all those who personally knew her, the loss is terrible, and their only consolation is in the thought that such personages are born once in an age through the Divine Will, that they play their part, and that when the play is over they are once more gathered to the Primal Source whence they came. And we know that wherever else such souls may be, the devotees' heart is their best throne, and we are to seek there for the Presence of the Holy Mother »[285].

Le départ de Mā a donc entrainé de profondes perturbations au sein de sa communauté, et particulièrement auprès de ceux qui étaient au contact physique de la sainte régulièrement. Devenue l'objet d'une intense « socialité » pour ces derniers[286], le départ de la sainte provoqua une sorte de crise sociale. Un des disciples interrogés nous dit à ce propos: « Mā was like an extended family ». Ceci rejoint, dans un sens, les propos d'André Rousseau, pour qui, « La mort est d'abord la mort de quelqu'un occupant une place dans les rapports de parenté »[287].

Bien que difficile à accepter, le départ de Mā fut cependant perçu, par certains, comme une sorte de libération pour cette dernière:

> « I felt that there was such a deterioration of the situation in the ashram. I felt that no one was doing what Mā wanted them to do. This kind of dark energy had descended on the ashram, with Mā's illness. Mā was withdrawing. A lot of weird things were going on in the ashram. People were freaking out. They were worrying about what was going to happen to them when Mā is no longer. There

---

[285] Nanda Mookerjee, *Sri Sarada Devi. Consort of Sri Ramakrishna*, Calcutta, Firma KLM, 1978, p. 57.

[286] Basu et Werbner, « The embodiment of charisma », p. 10.

[287] André Rousseau, « Rites et Discours Religieux Comme Pratiques Sociales », *Maison-Dieu*, no 129, 1977, p. 118.

were a lot of power struggles, who is going to control which ashram. There were a lot of petty stupid things going on. I thought it was so bad, but in a way, I thought that maybe, it's better for Mā to leave, that she has to do with this impossible situation. I don't know if you can say it's better for Mā to leave. It's a kind of release in a way. I was aware that everything was falling apart around her. That was how I saw it. I think other people saw it that way too. You could feel this energy, this sort of dark energy that was sort of closing everything down, including Mā. Many many things I could say, which I won't say about all that. » (HOLA)

L'état de santé de Mā se détériorant sérieusement, des disciples virent également dans le départ de la sainte une façon d'abréger ses souffrances physiques, bien que certains affirment qu'elle n'ait pas souffert. Cette vision de la mort de Mā comme une libération rejoint, dans un sens, le discours de dévots de la Mère Krishnabai au sujet du départ de celle-ci. La sainte, ayant fait l'objet, d'après quelques-uns de ses disciples, de magie noire, l'annonce de sa mort fut perçue, pour ces derniers, comme un moyen de débarrasser la sainte d'un grand fardeau qui pesait sur elle.

Il semble, par ailleurs, que le départ de Mā ait été plus facile à endurer pour les étrangers comme le précise cette disciple occidentale:

« I was in Basle, the Swiss town, at that time, together with my husband. I got this message on the phone. This was very peculiar. It didn't feel real, but I think that for western devotees who had not been in such close physical contact, it was different anyhow. We had to accept more distance compared to Indian devotees. So, we were trained in a way (rire) to focus more on the inner quality. So, this inner quality was not lost. And the funny thing was, it was as if she didn't give so much time to mourn or to be sad. She gave us so much spiritual work, in terms of making new books about her, making *satsaṅga*. We couldn't be too sad because she gave us so much work which was centred on her. The work came from inward and outward, by itself. We couldn't be sad. She was quite alive after that because we did this intense work for her (rire). » (FOLA)

Un autre disciple occidental nous fit également part de sa réaction à l'annonce de la mort de Mā: « It didn't have much effect on me, I was being wired down from personal contact. And also I was in England. So, that was not too bad. » (HOLA)

Certains Occidentaux évoquent également les règles de pureté et la barrière de la langue comme une aide pour se détacher de la forme physique de Mā: « Le manque de compréhension du hindi et du bengali, la distance et les règles de séparation imposées par l'entourage de Mā ont été des facteurs qui m'ont aidé à ne pas m'attacher à Son corps.[288] » En plus de l'obstacle de la langue, des règles brahmaniques de pureté et de la distance séparant l'Inde de l'Occident, il existe un dernier élément qui a certainement contribué à un plus grand détachement de la part des dévots occidentaux à l'annonce du départ de Mā, il s'agit de l'orientation védantique de ces derniers. Les dévots occidentaux de Mā sont, en effet, généralement beaucoup plus portés, dans leur relation à Mā, sur une relation de type védantique, c'est-à-dire moins personnelle et moins émotionnelle que dans la *bhakti*. Tout en étant profonde, cette relation védantique s'accompagne d'un attachement personnel moindre vis-à-vis du maître. Ceci pourrait ainsi expliquer que la mort de Mā ait été plus facile à vivre chez ses dévots étrangers. Il semble donc qu'il y ait eu des attitudes différentes entre les Occidentaux et les Indiens face à la mort de Mā. Ce contraste d'attitude entre les dévots indiens et les dévots occidentaux se note encore dans ce discours d'une disciple étrangère interrogée à Kankhal:

> « I was amazed when I heard that some swamis got depressed, even Atmananda was wondering, 'didn't they understand the nature of Mā that they keep so much to the physical body?' No, it was not like this. (...) Here (in India), people, they grow up in such a devotional, religious atmosphere, it is in your blood. In the West, you have sometimes so many adverse circumstances that you had to develop a real strength to keep up this devotion. At the same time, it's grace. If you have succeeded to keep up this bound even in these material circumstances, there is this strength that cannot be lost so easily. » (FOLA)

Cette différence de réactions entre Occidentaux et Indiens à la mort de Mā résulterait donc principalement de plusieurs éléments: la distance entre l'Inde et l'Occident, la langue, les règles brahmaniques de pureté, et la position védantique des occidentaux.

[288] *Jay Ma no* 44.

En raison de ces différents facteurs, il aurait été ainsi moins difficile pour les Occidentaux d'accepter le départ de Mā.

Quant aux nouveaux dévots, le départ de Mā ne signifie aujourd'hui pas grand-chose comparativement aux fidèles qui l'ont connue, comme le précise cette disciple: « It doesn't mean so much as I am sure it means to all of the people who were with her » (FOLN). En effet, ayant toujours connu Mā sous une forme 'désincarnée', les nouveaux fidèles ne ressentent pas de manque, de nostalgie vis-à-vis de la présente physique de la sainte, même si quelques-uns avouent qu'ils auraient aimé la rencontrer:

> Je peux pas dire que sa présence physique me manque, comme je l'ai pas connue dans son corps physique. Ma relation avec elle a toujours été de cette sorte là, c'est-à-dire sur son *samādhi* ou dans ses ashrams. J'ai pas entretenu une relation avec elle, je ne suis pas comme certaines personnes. Moi, j'ai pas du tout ce rapport là car je l'ai pas connue. (...) Par contre, je pense en effet que ça a été une grande chance de pouvoir la rencontrer dans son corps, j'aurais beaucoup aimé, et je pense que ça n'aurait fait qu'améliorer ma pratique. (FOLN)

Se rapportant à leur expérience personnelle vis-à-vis des vies antérieures, de nouveaux dévots expriment, tout de même, une certaine émotion à l'évocation du départ de Mā:

> Comme je l'ai connue dans mes vies antérieures, la savoir partie, ça fait quelque chose, ça fait quelque chose. Comme j'ai été habitué quelque part, dans ma mémoire profonde, à l'avoir connue physiquement, la savoir disparaître me fait quelque chose. Quelque chose me manque qui était là, quelque chose me manque qui était physiquement sur la terre. Comme un ami, une mère, et qui n'est plus là. Ça fait quelque chose. Je me sens touché par rapport à la vie antérieure. (HOLN)

D'autres nouveaux disciples affirment, par ailleurs, être contents de ne pas avoir connu Mā à cette période, car ils auraient supporté difficilement la souffrance physique de la sainte et le départ de celle-ci. Un ancien disciple de Mā avoua

d'ailleurs que les dévots n'ayant jamais rencontré Mā de son vivant sont presque chanceux d'avoir échappé au départ de la sainte:

> « Not only me but most of the people around here were really depressed for the first four or five years. Everybody there was depressed. So, undoubtedly, on that level, new devotees are almost lucky. In my case, I went to the very highest level and just fell off the cliff all together. And then, I had to climb, back up again. » (HOLA)

Ainsi, la période suivant la mort proprement dite de Mā peut être comparée, dans un sens, avec la période postliminale de Van Gennep, qui consiste en une période de réincorporation de la sainte défunte dans son nouveau statut de mort[289]. Il s'agit ici d'accepter, en quelque sorte, le nouvel état de la sainte, car comme le précise Hertz:

> Nous ne parvenons pas à penser le mort comme mort du premier coup; il fait trop partie de notre substance, nous avons mis trop de nous-mêmes en lui ; la participation à une même vie sociale crée des liens qui ne se rompent pas en un jour. L' 'évidence du fait' est assaillie par un flot contraire de souvenirs et d'images, de désirs et d'espérances ; elle ne s'imposera que petit à petit, et c'est seulement au terme de ce conflit prolongé que nous consentirons, que nous croirons à la séparation comme à quelque chose de réel[290].

Bien que vingt-cinq années après le départ de Mā, certains dévots ressentent encore cette perte comme un évènement douloureux, comme le soulignent les extraits suivants,

> « I don't want to think of this event. I always avoid this. We do not like that. Mā is always alive for me, all the time. For *bhakta*, her departure is not a good experience. Yes, we lost a great personality. (...) I am not saying that the body is not important. It is very important for us, very important. Even yesterday, I didn't want to watch the movie of Mā » (HILA),

il semble cependant que les dévots de Mā aient finalement accompli leur deuil et intégré Mā dans son nouveau statut de défunt, comme le montre les commentaires de ce swami, qui, lors d'une retraite, évoqua sa réconciliation avec le départ de Mā:

---

[289] Voir Van Gennep, *Les Rites de Passage*.

[290] Hertz, « Contribution à une étude sur la représentation de la mort », p. 129-130.

> Cela m'a pris longtemps, mais maintenant, je sens que j'aime Mâ de la même manière que lorsqu'elle était dans sa forme physique. Si je prétends aimer Mâ, je dois aimer ses paroles également. Elle a dit: 'Souvenez-vous, où que vous soyez, à chaque instant, ce corps vous regarde constamment ; mais vous ne voulez pas me voir, qu'y puis-je?' Cette parole de Mâ m'a apporté une grande consolation et j'ai été pénétré de la conviction que Mâ était toujours avec moi.[291]

Cette conviction est partagée par l'ensemble des dévots qui, aujourd'hui, affirment l'absence de mort chez Mā: « To me, there is no death of Mā, there is no end » (HILA); « Mā never left us » (HISA); « She was never lost to us » (FILA); « I don't feel that she had gone from this world. She is everywhere » (HILN); « Mā is here and there. She is watching everything, every aspect of our life. Mā is always there. Even when I leave this world, Mā will be with me. And definitely, she will be with me in another birth.» (HILA)

Pour conclure sur la réception de la mort du saint chez les dévots, il apparaît un net décalage entre la vision de la mort chez Mā, une vision teintée de détachement, voire d'une certaine indifférence, et la manière dont les dévots réagirent à la mort de la sainte. La peine et le désespoir présents chez les dévots de Mā viennent grandement contraster, en effet, avec la position de Mā face à la mort, une position que l'on pourrait résumer à la simple affirmation selon laquelle la mort doit mourir. L'accablement et la grande tristesse des fidèles semblent en réalité étroitement liés à la relation quasi symbiotique présente entre eux et Mā, perçue avant tout comme une mère par ces derniers. En dépit de l'enseignement non duel de Mā sur l'absence véritable de mort et sur l'unité de toutes choses, la grande majorité des fidèles vécut ainsi la mort de Mā comme une véritable rupture, comme une perte irréparable, voire même comme un abandon. Comme nous l'avons vu, il semble cependant que cette mort ait été plus facilement acceptée par les Occidentaux comparativement aux Indiens. Les nouveaux dévots, dans l'ensemble, semblent, quant à eux, ne pas être

[291] *Pensée de l'Himalaya.*

fondamentalement touchés par l'évocation de la mort de Mā, faisant ainsi apparaître une distinction majeure entre ces derniers et les anciens dévots, et notamment les Indiens.

3.1.1.4 Devenir posthume du saint: vers un retour du saint?

Il s'agira ici de s'interroger sur les croyances attachées au devenir du saint, c'est-à-dire de Mā ici, après sa mort. Pour la majorité des disciples, Mā est désormais totalement confondue avec le tout, comme le précise ce swami: « After Her death, She has become all pervading » (HISA) ou comme le souligne encore ce dévot au sujet des saints en général: « They are really enlightened people, and even after leaving their body, their aura is there. The believer has to feel it, has to believe it. Mā is there in our mind, in your heart » (HILA). D'autres parlent encore d'« omniprésence » pour décrire le devenir posthume de Mā, mais aussi d'« océan d'existence », de « *saccidānanda* ». Swami Vijayananda évoque, pour sa part, une identification de Mā avec le Divin: « Maintenant que Mā a quitté son corps physique, Elle est complètement identifiée au pouvoir divin »[292], et parle également de « conscience omniprésente » pour décrire l'état de Mā depuis son départ: « je suis en contact avec Mā en tant que Conscience omniprésente et sans forme, mais non pas comme un corps subtil.[293] »

Si Mā est totalement identifiable avec le Un, certains admettent, cependant, la survivance d'un corps subtil chez la sainte. Un nouveau disciple parle de sa propre expérience à ce propos:

> D'un point de vue duel, d'un point de vue samsarique, je pense que c'est grillé, qu'il n'y a plus rien du tout, il n'y a plus de devenir. D'un point de vie étherique, ou de ce qu'on appelle le corps de gloire, il est évident que la

[292] Vijayananda, *Un Chemin de Joie*.

[293] *Ibid.*

> 'personne' entre guillemets qui m'a envoyé la *śaktipāta*, c'était quelque chose qui était d'ordre formel. Il y avait une présence. Je pense qu'il y a un corps divin, un corps de lumière qui a été individualisé. Je pense que le mot corps de lumière est le mot le plus approprié. (HOLN)

Il arriva à Mā, en effet, d'évoquer l'existence de ce corps subtil après la mort:

> Le corps éthérique aussi finit par périr. Cependant, les grands êtres, *mahāpuruṣa*, assument souvent des formes particulières. Ceci est causé par leurs dispositions inhérentes. Certains, même après avoir assumé ces formes particulières, peuvent quand même demeurer immergés dans l'Être Suprême. On peut encore dire que l'existence simultanée d'une absence de forme est aussi possible.[294]

De nombreuses femmes gourous interrogées par June McDaniel affirment, en effet, entretenir une relation avec leur gourou défunt qui vivrait encore dans un corps subtil[295]. Ceci nous renvoie aux révélations de la sainte Shri Sarada Devi, qui affirma que son époux, Shri Ramakrishna, lui aurait annoncé, lors d'une apparition posthume, qu'il continuerait à vivre dans un corps subtil encore pour trois siècles: « When the Master passed away, I also wanted to go. He appeared before me and said: 'No, you must remain here. There are many things to be done'. He said that he would live for three hundred years in a subtle body, in the hearts of the devotees.[296] » Si Mā est aujourd'hui identifiable au tout, au sans forme, elle pourrait donc également revêtir, selon les dévots, une certaine forme, comme celle d'un corps subtil.

Dans le cadre de ces questionnements sur le devenir posthume de Mā, il est, par ailleurs, intéressant de s'attarder sur la question d'un retour de Mā sur terre. Trois approches sont ici possibles pour aborder cette question. Nous pouvons tout d'abord entrevoir le retour du saint sous un mode personnel, c'est-à-dire envisager le retour de

---

[294] Réminiscences d'Amulya K. D. Gupta, Dhâkâ, le 23 octobre 1938, cité dans *Jay Ma* no 76; pour les paroles originales, voir Amulya K.D. Gupta, *In Association with Sri Sri Ma Anandamayi*, vol. 3, Calcutta, Shree Shree Anandamayee Charitable Society, 1987, p. 89-90.

[295] McDaniel, « Fusion of the soul: Jayashri Ma and the Primordial Mother », p. 122.

[296] Mookerjee, *Sri Sarada Devi. Consort of Sri Ramakrishna*, appendice 3.

son âme individuelle (*jīva*). Dans la tradition hindoue, il existe, en effet, certaines croyances selon lesquelles l'âme personnelle du saint s'incarnerait à nouveau après sa mort dans un autre corps. Nous pouvons citer, à cet égard, le cas de Sathya Sai Baba qui affirme être la réincarnation du très populaire Shirdi Sai Baba[297] et qui aurait annoncé sa future incarnation dans le corps d'un dénommé Prem Sai, mais aussi le cas de Shri Meher Baba qui s'incarnerait à différentes époques[298]. Le saint Ramakrishna aurait également prédit qu'il s'incarnerait à nouveau dans le corps d'un moine cent ans après sa mort. Si Mā, pour sa part, a toujours affirmé n'avoir jamais eu de vies antérieures et qu'elle n'en aura jamais de futures, certains croient, cependant, à une nouvelle incarnation de la sainte dans le futur, comme l'affirme ce fidèle: « Mā has to come back. Whether she will come back in this form or not, that I am not sure, but she will come back. She as a 'she' or 'he', whatever » (FIBA). D'autres ne croient pas, au contraire, à un éventuel retour de Mā sur la terre, que cela soit dans le corps qu'ils ont connu ou dans un nouveau corps: « C'est fini. On ne veut pas faire machine arrière. Non, non, non, elle ne va pas revenir » (FOLN). 'Mā personnelle' ne peut, en effet, plus revenir: « I feel that there were certain souls which were destined to come in contact with her. Now, it's finished. » (HILA)

Il est possible, par ailleurs, d'envisager la question du retour de Mā sous un angle impersonnel, et dans lequel intervient le concept d'avatar. Pierre Feuga, auteur de nombreux ouvrages sur la tradition hindoue et notamment sur la tradition tantrique, donne un éclairci à ce sujet:

> Si l'on affirme quelquefois que certains de ces sages accomplis 'reviennent' ou redescendent sur Terre sous forme d'avatâra, il ne faut pas entendre par là le retour d'une âme individuelle, puisque ces sages, à strictement parler, n'en ont

[297] D. A. Swallow, « Ashes and Powers: Myth, Rite and Miracle in an Indian God-Man's Cult », *Modern Asian Studies*, vol. 16, no 1, 1982, p. 135.

[298] Rao P. D. Sham, *Five Contemporary Gurus in the Shirdi (Sai Baba) Tradition*, Madras, The Christian Literature Society, 1972, p. 35.

> plus. C'est bien plutôt un principe impersonnel qui se manifeste cycliquement, pour une mission déterminée, chaque fois que la conscience spirituelle de l'humanité s'obscurcit.[299]

Ainsi, il s'agit là du retour d'un principe spirituel et non pas d'une âme particulière, d'une âme individualisée à proprement parler[300]. Certains dévots évoquent, en effet, la possibilité d'un retour de ce principe spirituel que nous appelons ici 'Mā':

> Je pense que ça ne sera plus la même personne telle qu'on se la représentait. C'est impossible. Pour moi, c'est impossible qu'elle revienne sous la même forme, mais elle peut revenir sous d'autres formes. Oui, pourquoi pas, le divin dans le passé s'est manifesté sous plusieurs formes, Krishna, Jésus. Elle peut revenir. C'est le divin, ce n'est pas Mā physique. Le Divin peut se manifester quand il veut. (HOLN)

Swami Vijayananda, pour sa part, affirme également qu'il est possible que ce principe divin, qu'il définit comme une « masse omniprésente de Conscience-Bonheur », s'incarne à nouveau dans un corps pour répondre à un appel:

> Mā dit qu'elle est venue parmi nous parce qu'il y avait un appel qui l'avait attirée sur notre plan. Nous supposons qu'un groupe de personnes spirituellement développées et ayant une intense dévotion pour l'aspect féminin du Divin avaient lancé cet appel; mais en fait, d'où venait-elle ? Ces choses bien entendu ne peuvent se concevoir par le mental. Cependant, schématiquement, nous pouvons dire qu'il existe une masse omniprésente de Conscience - Bonheur qui n'a pas de forme ni de lieu mais qui est le support et la base de tout ce qui existe. Les savants modernes s'en rapprochent quand ils parlent du 'champ unifié' qui est à la base de tous les atomes, molécules, etc.... Ainsi, donc, ce qui nous est apparu sous la forme physique de Mā était en quelque sorte une cristallisation de cet Omniprésent, cristallisation nous permettant d'entrer plus facilement en contact avec le Suprême. La forme physique a été retirée de notre champ visuel, mais le Suprême dont Elle était la cristallisation est toujours le même. Il (ou Elle) répondra toujours à notre appel

[299] Feuga, *Cinq Visages de la Déesse*, p. 103.

[300] Cette référence simultanée aux notions d' « âme individuelle » et de « principe spirituel » peut être source de confusions, dans le sens où elle révèle une certaine interchangeabilité des concepts. Comme nous l'avons précisé au sujet de la sainteté dans la tradition hindoue (voir chap. I), la frontière entre l'individu, qui possède une âme, et Dieu est floue. L'être humain peut donc tout à la fois posséder une âme (*ātman*) et être confondue avec le tout, le principe spirituel (*Brahman*).

> si nous le faisons avec une dévotion suffisamment intense. Bien sûr, la plupart des gens ne peuvent pas rentrer en contact avec le Sans-Forme et ont besoin d'un support visuel. Pour ceux qui ont été touchés par la splendeur de cette apparition divine qu'était Mā Ānandamayī (même s'ils ne l'ont pas rencontrée personnellement) une photo, la lecture d'un livre ou une méditation devant son *samādhi* (tombeau) peuvent produire l'intensité nécessaire pour que l'appel soit efficace.[301]

Comme le précise, en effet, cet autre disciple, cet appel se doit d'être intense pour que le principe spirituel prenne forme: « That depends on the present devotees, whether they are dedicated, whether they are devoted. If they call with that perfection, then, she can come over again. But that depends on us, on the next generation, on the devotees. » (FILN) L'intensité de l'appel des dévots semble donc constituer un facteur déterminant dans la descente du principe divin sur terre, comme le montre également cet autre commentaire:

> « The question, 'Mā, why have you come?', the answer was that the collective prayers manifested themselves in this body, that's what she is. I believe that if you have a desire that is so strong, it will take a physical form. I am convinced but I have no basis. I cannot prove it. If you think very, very strongly about something, this takes form ». (HILA)

D'autres pensent, par ailleurs, que ce principe spirituel, autrefois incarné dans la personne de Mā Ānandamayī, se retrouve aujourd'hui chez Ma Amritanandamayi (Amma), cette sainte que beaucoup perçoivent aujourd'hui comme la Mère Divine au même titre que Mā Ānandamayī: « I think that Mā has already come back in a body. I read the biography of Ammachi and there are many similar things between Mā and Ammachi » (HILN). A la question si Mā peut revenir sur terre, un autre dévot répondit également: « Why, is she not already back ? Have you met Ammachi? I think that she is not an ordinary person. » (HOLA)

[301] Vijayananda, *Un Chemin de Joie*.

Enfin, il est possible d'aborder la question du retour de Mā sur terre sous le prisme de l'*advaita vedānta*. Pour certains dévots, chez qui la conception advaïtique prime, on ne peut parler de venue ou de retour de Mā sur terre puisque celle-ci a toujours été là, comme le montrent les deux commentaires suivants: « Mā is there. There is no question of coming back on earth » (FILN) ou encore « Mā is with me. So, I don't think of Mā coming down in another body. » (HILA) Ceci rejoint les propos de la sainte qui affirmait ceci au sujet des avatars: « Il n'y a pas d'allées et venues, dit-Elle. Tous sont *Atman*. On ne peut pas dire qu'un avatar descend dans le monde. Il est toujours là, mais revêt une forme pour le *bhakta*.[302] » Sur le même sujet, elle énonça également les propos suivants:

> Dans le monde du phénomène, on fait beaucoup de distinctions, par exemple entre 'au-dessus de' ou 'au-dessous de'. Mais 'là', qu'est-ce qui est ou n'est pas ? comment qualifierez-vous l'état où l'on peut encore parler de montée et de descente? Ne devez-vous pas admettre que là diverses directions subsistent? Si vous parlez de descente et de montée, il va sans dire qu'il doit y avoir un lieu où descendre ; mais où Lui peut-Il descendre ? Uniquement en Lui-même, bien sûr ! Monter et descendre ne sont qu'une seule et même chose ; et celui qui monte est aussi celui qui descend, et l'acte de monter ou descendre est aussi Lui. Bien que vous parliez de Descente Divine (avatar), Lui, certainement, ne se subdivise pas. Dans un feu, vous pouvez voir une flamme à droite et une à gauche, mais l'unité du feu n'en est pas affectée ; le feu en tant que feu est éternel. Voilà comment vous devriez le comprendre. Aucune comparaison n'est jamais complète. Celui qui descend, le lieu d'où il vient et le lieu où il va, tout n'est qu'Un. Il n'y a rien en dehors de Cela. (Si le réel reste ce qu'il est, que signifie alors monter et descendre ?) Ce que vous dites relève d'une certaine vision du monde. Là où se trouve l'Ultime, le Suprême, la question que vous posez est impossible. A un certain niveau descente et montée existent. C'est vous qui dites 'Dieu descend'. Par ailleurs, il n'existe rien de tel que 'descente'. Il reste là où il est, et toutes les possibilités sont contenues en Lui. Comprendre intellectuellement, cela signifie être soumis à des conceptions mentales et cela vous empêche de saisir la vérité.[303]

---

[302] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 181.

[303] Herbert, *L'enseignement de Mâ Ananda Moyî*, p. 121.

Ainsi, la question de 'descente' ou de 'venue' ne se poserait pas à un certain niveau. Les paroles de ce nouveau disciple s'inscrivent également en accord avec les propos de Mā:

> « I think it's a bit irrelevant. It doesn't matter. I mean whatever. She (Mā) could or she couldn't. There is that thing that whenever there is a need, then, an incarnation will come. But I just don't feel that she actually has gone anywhere. That's the problem. I think that she is still around. I don't know about her being manifested. I only know about her in an unmanifested state. As far as I feel, she is here all the time. So, the question doesn't seem important to me. » (FOLN)

Il existe donc trois manières d'envisager le retour de Mā sur terre, selon si l'on perçoit Mā d'un point de vue personnel, impersonnel ou si l'on se place sur le plan de la non-dualité. Ces divers avis sur la question restent, cependant, limités pour certains qui ne perçoivent dans cette interrogation qu'un exercice intellectuel: « It is very difficult to say. We have no basis of saying. Basically, it's only an intellectual exercise. It won't serve any purpose. It doesn't matter. » (HILA) Et pour certains fidèles, il n'est pas possible de répondre à cette question. On ne peut réaliser de prédictions sur des êtres comme Mā: « A spirit like Mā, or like Shivananda, we cannot predict anything about them. » (HILA).

Si cette diversité de croyances liées au devenir posthume de Mā est révélatrice de l'absence d'une autorité dogmatique dans la tradition hindoue, elle nous montre surtout que la question du devenir posthume de Mā ne semble pas constituer un 'enjeu' pour les régulateurs actuels du culte de la sainte.

Pour conclure cette partie sur « Le départ du saint », il paraît tout d'abord important de rappeler le fossé existant entre la vision de la mort chez la sainte, une vision non duelle empreinte d'un certain détachement et pouvant même parfois paraître pour de l'insensibilité, et la réaction des fidèles à l'annonce de sa mort, une mort vécue sous le signe de la douleur, de l'affliction, du désespoir. Et si les anciens

disciples ont aujourd'hui accompli le deuil de cette mort, il existe cependant encore, chez quelques-uns d'entre eux, une certaine tristesse à l'évocation de cet évènement. Les questions relatives au devenir posthume de Mā laissent transparaître, par ailleurs, différentes croyances allant de l'assimilation de Mā au Tout, à l'existence de la sainte sous une forme 'éthérique', ou encore au retour de la sainte sur terre. La question du devenir posthume de Mā ne semble cependant pas représenter un élément central du culte *postmortem* si l'on s'en réfère à la multitude de croyances à ce sujet. Mais si cette question n'apparaît pas essentielle dans le culte posthume de Mā, celle de la signification de la mort de la sainte pour le dévot s'avère, au contraire, être d'une grande importance dans la manière dont évolue le culte.

3.1.2 Signification de la mort du saint chez le dévot

Si Mā était ce que ses dévots en disent, à savoir une incarnation de la divinité sur terre (avatar), un être ayant dépassé la mort, un être doté de pouvoirs surhumains, capable de guérison miraculeuse, pourquoi est-elle partie ? Loin d'être unique à Mā, cette question surgit généralement chez les disciples à la suite de la mort de leur maître spirituel. Alexandra David-Neel note, en effet, cette incompréhension survenant à la mort du maître hindou:

> Des traditions courantes veulent que les grands yogis soient inaccessibles à la maladie. Ces éminents individus quittent notre monde au moment choisi par eux, sans détérioration physique: ils ne succombent point à un mal involontaire. Or Shri Aurobindo souffrait d'une affection rénale qui s'est terminée par une crise fatale d'urémie. Le célèbre yogi Ramakrishna est mort d'un cancer à la gorge et un autre gourou, que je mentionnerai un peu plus loin, est mort d'un cancer au bras. Ce sont là des faits qui troublent les convictions de certains Indiens (il serait plus exact de dire de certains Hindous, car les Bouddhistes n'ont jamais entretenu l'idée que perfection spirituelle rendait indemne de maux physiques. Le Bouddha est mort de maladie (probablement de la dysenterie) à quatre-vingt un ans.[304]

[304] David-Neel, *L'Inde où j'ai vécu*, p. 249.

Cette question liée à la mort du maître est également présente, ou l'a été, dans l'esprit des dévots de Mā, comme le révèle cet extrait d'entretien avec un nouveau disciple:

> Au départ, je me posais cette question qui m'a amené à des doutes au cours de ma *sādhanā*. Pourquoi est ce qu'elle est partie ? Si c'est un avatar, pourquoi est ce qu'elle meurt comme tout le monde ? En plus, elle est morte à un moment ou il y avait beaucoup moins de présence spirituelle à l'extérieur, c'est ce qui disait Madou, que c'était sombre, c'était triste. Elle a retourné sa tête pour mourir. (HOLN)

Ainsi, il paraît important de s'interroger sur les significations du départ de la sainte aux yeux des dévots, car, de l'interprétation de la mort de Mā, découle sa représentation posthume et donc l'évolution de son culte après sa mort.

3.1.2.1 Pouvoirs du saint sur la mort

Avant d'aborder les significations possibles du départ du saint, il est toutefois nécessaire de décrire les pouvoirs sur la mort reconnus chez le saint, ceci afin de mieux comprendre les motifs ayant poussé le saint à quitter son enveloppe charnelle, car, si le saint contrôle la mort, pourquoi est-il parti ?

Le saint est généralement reconnu pour posséder certains pouvoirs surnaturels (*siddhi*) sur la vie et sur la mort. Un de ses pouvoirs serait notamment de prédire sa propre mort. Shirdi Sai Baba aurait, par exemple, prédit sa mort et aurait même visionné le site de sa future tombe[305]. D'autres saints, sentant leur mort approcher, auraient également décidé d'initier leur culte *postmortem*. C'est le cas notamment de Jnanananda de Tirukovilur, le gourou du Père Henri le Saux, qui, à son dernier anniversaire, bénit sa statue, qui aujourd'hui rassemble ses fidèles[306]. Concernant Mā

---

[305] Antonio Rigopoulos, *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi*, Albany, New York, State University of New York Press, 1993, p. 201.

[306] *Sadguru Jnanananda*, Bombay, Bharatya Vidya Bhavan, 1979, p. 74, cité dans Vigne, *Le Maître et le Thérapeute*, p. 173.

Ānandamayī, des signes laissent penser, d'après certains de ses disciples, que Mā connaissait déjà l'heure de sa mort et l'endroit exact où son corps reposerait. Tout en désignant l'arbre qui occupait autrefois l'espace de sa tombe, elle aurait dit une fois à un de ses disciples à Kankhal: « Un jour, ce corps reposera ici. »

Les saints pourraient, par ailleurs, choisir le moment pour quitter leur corps, comme cela aurait été le cas de Swami Vivekananda qui aurait volontairement quitté son corps par l'extase libératrice[307] ou encore de Shri Aurobindo dont la mort est décrite par la Mère: « Il m'a dit: le monde n'est pas prêt (cela, Il me l'a dit). Il m'a dit qu'Il s'en allait volontairement parce que c'était 'nécessaire'.[308] » Nous pouvons également citer le cas d'un saint moins connu, le saint Tyagara, qui aurait, dit-on, prévu l'échéance de sa vie[309] ou encore celui du saint marathi Jnaneshwar, vénéré encore aujourd'hui à son *samādhi*, à Alandi, près de Pune. Ce dernier aurait décidé du moment de sa propre mort et serait allé s'asseoir dans sa tombe en position de lotus pour quitter son corps. Il est intéressant de noter que certains moments seraient plus propices que d'autres pour quitter son corps[310]. Swami Purushatamananda, un ermite vivant à côté de Rishikesh, dans la grotte de Vasiṣṭa, au bord du Gange, a quitté son corps en 1961, précisément pour la *Mahāśivarātri,* le grand jour de Shiva, le dieu de la mort par excellence[311]. Le saint Thevar, dont le *samādhi* se trouve dans le Tamil Nadu, non loin de Madurai, est mort, quant à lui, le jour de son anniversaire, signe révélateur, pour certains, de la sainteté du personnage[312]. Ainsi, les saints sont réputés

---

[307] David-Neel, *L'Inde où j'ai vécu*, p. 249-250.

[308] Satprem, *Mère. Le Matérialisme Divin*, p. 464.

[309] W. J. Jackson, « A Life Becomes a Legend. Srī Tyāgarāja as Exemplar », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 60, no 4, hiver 1992, p. 732.

[310] Jean Herbert, « Karma et Mort dans l'Hindouisme », *La Mort est une autre naissance*, Paris, Albin Michel, 1989, p. 226.

[311] Voir Swami Purushottamananda, *Autobiography or the Story of Divine Compassion*, Vasishtha Guha, Tehri Garwal, U.P., Sri Purushottamananda Trust, p. 275.

[312] Bhai, *Sociology of Religion in India*, p. 167.

pour connaître, et même contrôler, leur propre mort. En ce qui concerne Mā Ānandamayī, rien dans les écrits ne laisse paraître que Mā avait décidé délibérément de l'heure de sa propre mort. Cependant, pour les dévots, il ne serait pas étonnant que Mā ait décidé elle-même du moment exact de son départ. Mā aurait, en effet, pu prolonger sa vie si elle l'avait souhaité selon ses disciples. On se rappellera, par exemple, dans les années 1939-1940, que Mā, alors atteinte d'un cancer généralisé et donc destinée à mourir irrémédiablement, s'auto-généra en une seule nuit[313]. D'autres situations montrent également la sainte extrêmement malade, et qui, du jour au lendemain, récupérait de manière instantanée[314], laissant les médecins dans la plus totale incompréhension:

> Ses maladies décourageaient tous les médecins. Leurs diagnostics étaient constamment remis en cause par des symptômes de jour en jour contradictoires. Elle recouvrait sa santé de façon fulgurante. Son pouls d'un moment à l'autre s'accélérait ou était à peine perceptible. Sa température variait considérablement. Aucun médecin n'osait lui prescrire de médicaments (qu'ils soient allopathiques, homéopathiques ou ayurvédiques). Les rares fois où cela a été tenté, le mal ne fit qu'empirer. Elle a dit: 'Les maladies sont des êtres comme vous. Je ne vous renvoie pas quand vous venez à moi. Pourquoi ferais-je une exception avec elles ? C'est aussi Son jeu'.[315]

Ainsi, Mā aurait eu, d'après ses disciples, le contrôle de sa propre mort. Certains saints, et notamment ceux de la tradition des *Siddha*, auraient également le pouvoir d'être immortel[316]. Ceci explique l'appellation donnée à certains maîtres comme Babaji, qui est souvent appelé le gourou éternel ou l'éternel Baba et qui apparaîtrait à certaines époques, en particulier lors des *kumbhamelā*. Une disciple de Mā nous confia même qu'elle espérait le rencontrer à la *kumbhamelā* dans les années soixante-

---

[313] Marol, *Ma Anandamayi. Vie en Jeu*, p. 110 (publié dans Hari Ram Joshi, *Mā Ānandamayī Līlā. Memoirs of Sri Hari Ram Joshi*, Calcutta, Shree Shree Anandamayee Charitable Society, 1981).

[314] Atmananda, *Présence de Mâ Anandamayi*, p. 131.

[315] Marol, *Ma Anandamayi. Vie en Jeu*, p. 109-110.

[316] David Gordon White, « The exemplary Life of Mastnāth: the Encapsulation of Seven hundred Years of Nāth Siddha Hagiography », *Constructions Hagiographiques dans le Monde Indien*, Paris, Librairie Honore Champion, 2001, p. 140.

dix, et qu'à la place, elle rencontra Mā pour la première fois. Au sujet de l'immortalité physique, Mā affirmait d'ailleurs ceci:

> Une des méthodes pour prolonger la vie d'un homme consiste à soustraire ce laps de temps de la vie d'un autre. Mais il existe aussi une méthode selon laquelle on peut allonger une vie sans en diminuer une autre. Il y a des yogis capables d'utiliser leurs pouvoirs à cette fin. Mais il en va tout différemment là où aucun obstacle ne se dresse en face du pouvoir créateur. (Peut-on en déduire que le corps physique peut être immortalisé ?) Là, tout est possible (Pourtant on ne trouve dans les Ecritures aucun exemple d'immortalisation du corps physique.) Dans l'Etat suprême tout est à la fois possible et impossible. Déclarer 'ceci ou cela n'est jamais arrivé' relève de la conception du monde vu par un individu. Si le corps doit être maintenu dans une seule et même condition, cela peut se faire, et cela se fait en réalité.[317]

Il n'est, cependant, pas fait mention chez les disciples d'une Mā physique immortelle qui apparaîtrait à certaines occasions, bien que des disciples avouent avoir eu des visions posthumes de Mā en chair et en os.

Si tout est possible dans l'Etat suprême, comme le précise Mā, il n'est pas rare non plus d'entendre parler également de cas de retour de la mort à la vie chez les saints[318]. D'après le fameux yogi Yogananda, un maître réalisé a la capacité de redonner vie à son corps, c'est-à-dire de réanimer son propre cadavre[319]. Un de ses maîtres, Lahiri Mahasaya, aurait d'ailleurs prononcé ces mots avant de quitter son corps: « Consolez vous, je ressusciterai.[320] » Le cas sans doute le plus célèbre concerne Shirdi Sai Baba dont le corps aurait repris vie trois jours après sa mort en 1886, évènement qui a d'ailleurs initié la propagation de la mission de Shirdi[321]. Il n'est pas inutile de préciser que ce phénomène de réanimation de cadavre est chose

---

[317] Herbert, *L'enseignement de Mâ Ananda Moyî*, p. 128-129.

[318] Helmuth Von Glasenapp, *Immortality and Salvation in Indian Religions*, Calcutta, Susil Gupta India, 1963, p. 10.

[319] Yogananda, *Autobiography d'un Yogi*, p. 314.

[320] *Ibid*, p. 347.

[321] Rigopoulos, *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi*, p. 93.

commune dans les milieux yogiques en Inde. Ramatirtha aurait rencontré de nombreux moines dans les Himalayas capables de se plonger en état de mort apparente pendant des périodes de six mois[322]. Ainsi, ces phénomènes de réanimation naturelle de cadavre, à distinguer des morts symboliques, tel le voyage des shamans dans le monde des morts, se retrouvent dans la vie de ces personnages charismatiques que sont les saints[323]. Certains *siddha* sont connus également pour leur pouvoir de ramener les morts à la vie, comme le Siddha Hadi, de la caste des Dom – ceux qui incinèrent les cadavres – qui aurait redonné vie à des cadavres en les touchant de son pied[324]. Dans le cas de Mā, il existe certains témoignages où la sainte aurait réanimé les corps d'individus considérés comme déjà morts. Mā n'a jamais, quant à elle, annoncé un éventuel retour de ce type.

Ainsi, le saint est généralement reconnu, dans la tradition hindoue, comme un être ayant le contrôle sur la mort, et notamment de sa propre mort. Pour ses disciples, il ne fait pas de doute que Mā ait eu, en effet, une maîtrise complète de la mort, comme le révèlent les différentes situations où elle accomplit l'impossible, c'est-à-dire vaincre la mort physique. Mais si cette croyance dans les pouvoirs surnaturels de Mā sur la mort vient valider le charisme de la sainte et renforcer sa sainteté, la mort proprement dite de Mā s'oppose à ces croyances. Il semble donc nécessaire de se pencher sur le positionnement des dévots face à cette mort. Comment les dévots justifient-ils le départ d'une sainte qui a le contrôle sur la mort ?

3.1.2.2 Mort naturelle du saint et appel du sans-forme

Interrogés au sujet des raisons liées à la mort de Mā, les disciples donnèrent un certain nombre d'explications. La première, et la plus commune, a trait à la volonté

[322] Vigne, *Râmatîrtha*, p. 79-80.

[323] Keyes, « Charisma: From Social Life to Sacred Biography », p. 2.

[324] Rivière, *Lettres de Bénarès*, p. 176.

de Mā de suivre le cours naturel des choses et ne pas faire appel à ses pouvoirs (*siddhi*) pour prolonger sa vie sur terre, comme le soulignent les commentaires suivants de différents dévots: « I felt that Mā just allowed the normal way of things to happen to her physical body » (FOLA); « All the saints do not want to break the natural rules » (FOLN); « That would be to go against the spirit of the whole nature. The nature is created by her » (HILA); « Though Mā had control over her body, she had those powers, this is nature, each one has to go when time comes, and that, it happens naturally. » (FILA) En effet, malgré ses capacités suprahumaines, Mā, selon ses disciples, n'aurait pas souhaité intervenir dans le processus naturel de la mort:

> « She decided herself to go. She let her body become weak. You know, she got blind and they put glasses on her. She never paid attention to her body. Everybody had to look after it. She never did anything. She didn't need to do anything. She was beyond all that. She let her body grow old slowly. She didn't have to do that. She could be a young girl of sixteen, twenty, anytime. She could change her body. She could do anything, of course. They are God incarnated. They can come and go at will, do anything at will. But she let it be like a normal human being but she was not a normal human being. You know, they put glasses on her. Why would she need glasses? You see, things like that. » (FILA)

Dans le même contexte, une autre disciple rajoute:

> « She had a physical body. It had to go sometimes or the other. It is never permanent a physical body. On a physical plane, the maximum life span is 80/90. She fulfilled those rules. She said, ok, the body is 90, I am dropping it. It's as simple as that. It is not a question of old or young. She could have become younger but the limitations were 90 years. Saints don't do those things. They are not there for miracles. God doesn't do miracles. Miracles are done by these so called God men because they want fame, name and power. See, they get these *siddhi*. In *sādhanā*, you get all these powers. They show this, and show that. They want to attract more people. God doesn't need people. He never shows all these miracles to you. These people who have *siddhi*, they want to show you those things. Those things are very temporary things. They have to make lots of effort to show you something which they call a miracle. » (FIBA)

Ainsi, selon les disciples de Mā, la sainte aurait souhaité laisser la nature suivre son cours normal en évitant de faire appel à ses pouvoirs surnaturels pour échapper à la mort. Cette perception de la mort de Mā se retrouve, à certains égards, chez les disciples de Shri Aurobindo au sujet de la mort du saint:

> Alors la 'maladie' s'est mise à galoper. Il aurait pu quitter son corps, comme Mère, par un simple acte de volonté: tirer le souffle au-dessus et laisser le vêtement. Il l'a porté jusqu'au bout, avec toutes les souffrances, et même les tortures médicales, 'sans recourir à des miracles' – du travail honnête. 'Est-ce que vous n'allez pas employer votre Force pour vous guérir ?' lui demandait son secrétaire. *No*, répondit-il de sa voix tranquille, neutre, indiscutable. Ils ne voulaient pas en croire leurs oreilles, ils étaient stupéfiés. Ils ont répété la question une deuxième fois: 'Mais pourquoi ?' – *Peux pas expliquer, you won't understand.* Vous ne comprendrez pas. *Chaque fois que j'entrais dans sa chambre, je le voyais tirer la lumière supramentale*, nous disait Mère.[325]

A l'instar de Shri Aurobindo, Mā aurait donc réalisé du 'travail honnête' en ne recourant pas aux miracles pour prolonger sa vie ou supprimer les souffrances de son corps. Ainsi, pour nombre de dévots, Mā souhaitait partir selon le cours naturel des choses, n'ayant donc tout simplement pas le *Kheyāla*, l'inspiration divine, de guérir comme l'explique Atmananda:

> Beaucoup de mahatmas, de saints, de sages venaient la voir. Ils lui disaient: 'Mā, il faut rester avec nous. Vous n'allez pas bien. Il vous faut retrouver la santé.' Mais invariablement Mā répondait 'Kheyâla nahim bai' (il n'y a pas le Kheyâla). Vous savez, Mataji disait souvent cela. En définitive, elle avait décidé de s'en aller. Elle en avait le Kheyâla.[326]

On raconte, à ce propos, qu'un Shankaracharya, venu voir Mā peu de temps avant sa mort, aurait affirmé que même Mā Ānandamayī doit subir les fruits de son karma. En réponse à ceci, Mā aurait alors dit: « Dans ce corps, il n'y a pas de karma. Ce que l'on voit ici, c'est 'l'appel du sans forme' ». Ainsi, pour expliquer le départ de Mā, de nombreux dévots aujourd'hui évoquent encore cet appel du non manifesté, de

---

[325] Satprem, *Mère. Le Matérialisme Divin*, p. 455.

[326] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.*

l'*avyakta*, et cette absence de *kheyāla* de guérir[327]. Cette mort naturelle, reflétée par l'absence de *kheyāla* chez Mā pour se guérir vient également suivre, dans un sens, la volonté de la sainte de se conformer à la tradition en mourant avant son petit frère. Pour éviter de rompre les règles traditionnelles en décédant après son jeune frère, de vingt ans son cadet, la sainte se serait laissée mourir quelques mois avant le décès de ce dernier, comme l'explique ici le petit neveu de Mā:

> « My grand father got liver problems. He was not meant to live long. It cannot happen that my grand father leaves before Mā, his sister, because Mā was much older than him. There was a twenty year gap between Mā and my grand father. It was like a mother / child relationship. He couldn't leave before Mā. That's again the tradition. So, Mā finally left her body eight months before him. » (HILN)

Il apparaît, dans ces propos, que la mort de Mā ait été liée, en quelque sorte, à une destinée familiale. Un autre évènement vient renforcer cette hypothèse de lien étroit entre le départ de Mā et le destin de sa famille biologique. Au même moment du décès de Mā, son tout jeune petit neveu, atteint alors d'une sévère typhoïde et devant inévitablement mourir sous peu, fut miraculeusement guéri comme il l'affirme lui-même:

> « During that period, I was very ill, I was suffering of typhoid. I was unconscious for 3 days. The doctor said that I won't survive. I was at the last stage. The same night Mā left her body and, around 8h45, I believe, I got consciousness back. My family believes that the last thing Mā did is to give me life. My parents believe this very strongly. The doctor couldn't believe what happened to me. Mā gave life to me. » (HILN)

Si rien ne prouve que Mā aurait donné sa propre vie pour son petit neveu, il apparaît, pour certains, que le destin de Mā soit étroitement lié à celui de sa famille de sang. Ainsi, pour une partie des dévots, la mort de Mā serait intervenue de manière naturelle, sans volonté aucune d'aller à l'encontre des lois de la nature. Cette absence de *Kheyāla*, chez Mā, pour poursuivre son existence au-delà du cours naturel

[327] Voir Mukerji, *My Days with Sri Ma Anandamayi*, p. 359.

viendrait, par ailleurs, correspondre à une volonté de Mā d'observer les traditions en décédant avant son jeune frère, montrant, par là même occasion, l'existence d'un lien familial étroit entre Mā et ses proches.

3.1.2.3 Mort du saint comme avatar

Certains disciples de Mā évoquent, par ailleurs, le départ de Mā comme la fin de sa mission en tant qu'avatar, c'est-à-dire incarnation de la divinité sur terre, comme le pense cette nouvelle disciple:

> Je pense qu'elle est venue pour réaliser quelque chose, une sorte de mission, et notamment remettre les textes védiques dans la pratique, puisqu'en Inde, on sortait du colonialisme, et donc les Hindous n'étaient pas du tout fiers de leurs traditions ni de leurs pratiques. Et c'est une façon d'expliquer qu'elle soit née dans une famille de Brahmanes. C'était donc très important de remettre les textes védiques, les textes de Shankaracharya, au goût du jour. Peut-être qu'à la fin, on lui demandait des choses qu'elle avait moins envie de faire et elle n'était pas venue pour ça. Donc elle est partie. Elle avait sûrement moins envie, je sais pas comment dire, d'agrandir le système d'ashrams et tout ça. (...) Elle est venue pour rétablir le *dharma*, comme tous les avatars (...). Je pense, à un moment donné, elle avait fait ce qu'elle devait faire dans ce monde, et elle était quand même très fatiguée à la fin, parce que, bien que ça soit un avatar, on vit quand même dans un corps physique. Je pense qu'elle a fait ce qu'elle devait faire. Elle avait envie de partir depuis un bon moment, enfin, c'est ce que ses disciples disent, mais elle restée peut-être pour quelques-uns qui demandaient qu'elle reste. (FOLN)

Ceci nous rappelle ce que Ramakrishna, alors atteint d'un cancer de la gorge, disait peu de temps avant de mourir: « J'ai traversé ces souffrances parce que je crains les pleurs abondants que vous verserez si je vous quitte. Mais si vous me dites 'Voilà assez de souffrances – laissez partir le corps', alors j'abandonnerai.[328] » De la même manière, Mā serait restée plus longtemps dans son corps pour quelques-uns de ses disciples qui la suppliaient qu'elle reste. Ainsi, à l'instar des autres avatars, Mā était

[328] Christopher Isherwood, *Ramakrishna and his Disciples*, Calcutta, Advaita Ashrama, 1965, p. 298.

destinée, selon ses disciples, à quitter ce monde terrestre, comme l'exprime également ce disciple: « Even Lord Rama, Lord Krishna, they have come for certain periods. It is the same with Mother. But nothing was impossible for her. If she wanted, she could have lived longer. She must have thought that this is the right time to go. » (HILN) Son jeu divin, sa *līlā* était terminée, précisent encore certains: « Her *līlā* was finished. » (FIBA)

Si Mā, en tant qu'avatar, devait partir à la fin de sa mission, certains dévots pensaient cependant, qu'elle allait vivre, comme Krishna, jusqu'à l'âge de 125 ans. Ce fut notamment la croyance du médecin qui vint voir Mā le 27 août 1982, quelques heures avant que Mā expire. A ce propos, Atmananda relate ceci:

> Lorsque cette dame (le médecin) me dit, après avoir vu Mâ, qu'elle l'avait trouvée bien, j'étais stupéfaite. 'Mais ce n'est pas possible! Ai-je dit, Elle semble aller si mal !' 'Pas du tout' - me répondit- elle – 'la Mère va bien maintenant'. Elle me disait cela car elle était tout à fait persuadée que Mâ vivrait 125 ans... Beaucoup de gens partageaient cette conviction. Shri Krishna ayant vécu 125 ans, beaucoup de fidèles de Mâ voulaient croire qu'il en serait de même pour elle. Quant à moi, je continuais à dire au docteur: 'Je pense que, tout de même, la santé de Mataji est telle qu'il m'est difficile de croire qu'elle va bien'.[329]

A la différence du saint Ramakrishna, il n'existe, cependant pas de croyances, au sein de la communauté de Mā, voulant que le saint disparaisse suite à la reconnaissance de son statut de divinité, d'avatar:

> « One of the most striking aspects of these final days was Ramakrishna's belief that he would disappear in death as soon as it became known that he was an incarnation of God. As soon as the secret of who he really was got out, the secret would have to be concealed again. Accordingly, many times he was heard to say, 'When many people regard this a god and show faith and devotion, it will immediately disappear'. (*Śriśrirāmakṛṣṇalīlāprasaṅga* 5. 11.5)[330]»

[329] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.*

[330] Kripal, *Kālī's Child*, p. 253.

Si, pour une partie des dévots, la mort de Mā coïncide avec la fin de sa mission sur terre comme avatar, il est possible de considérer, de ce point de vue, la mort de Mā comme faisant partie intégrante de cette mission, comme l'étape finale, dans le sens où cette mort de l'avatar, de l'Etre suprême, interviendrait volontairement pour éveiller la conscience des disciples à la véritable nature de l'existence. Ce sentiment de séparation et de perte aurait été voulu par Mā, d'une certaine manière, pour renforcer l'appel mystique chez le dévot, comme le précise ce swami:

> « When she left, it just broke our heart. It was so horrible. But that was to awake our self and make us realise we long for Mā. We couldn't long for an abstract idea of God, even for our soul, because we were too dead inside. But then, we became attached to Mā. And when she left, we'll be longing for her. Mā was saying that's the very path. She would say the longing for God is itself the path for God. The aspiration for God is itself a path. That's the most important thing. If you have the aspiration, everything will open up. If you have the desire for god, it will be fulfilled. It was a divine longing. Mā was God. There is no question about it. We are longing for not a person. There was this being that we felt so close to who was God. It woke up divine longing. So, this crying, this misery was wonderful. It snapped people out from this world and out of their complaisance, out of their sleep, the sleep of death. Mā brought joy and she brought intentional sorrow to realise we are in foreign land. We shouldn't get so comfortable, thinking that this is home, everything is fun. This is not. We'll be broken up by death, the death of our body, not the death of the soul. » (HOSA)

Mā parlait, en effet, de ce sens de la séparation, comme d'une voie d'accès vers le Divin: « Le sens de la séparation, faites-le fondre par la dévotion, ou brûlez-le par la connaissance...Alors, vous connaîtrez votre Soi.[331] » Ceci nous renvoie quelque part à l'expérience de Ramakrishna, qui, après avoir perdu son père, aurait vu ses aspirations mystiques renforcées sous les traits d'une dépression[332]. Comme le précisent Clément et Kakar: « La voie mystique est donc aussi une façon de diminuer l'agonie de la séparation, d'atténuer la peine de la perte, de réduire la tristesse du

[331] Marol, *Ma Anandamayi. Vie en Jeu*, p. 39.

[332] Clément et Kakar, *La Folle et le Saint*, p. 145.

deuil.[333] » Ainsi, pour certains, le départ de Mā serait survenu, en quelque sorte, pour les aider à dépasser leur attachement pour le monde des apparences et pour les éveiller à leur véritable nature qui est le Soi:

> La perfection revêt un corps physique comme celui de Mā Ānandamayī afin de séduire les mortels que nous sommes, dont les perceptions reposent sur les sens physiques. La perfection utilise l'attirance physique pour captiver les sens et les entraîner dans le feu de la vérité. Une fois que l'on est irrévocablement attaché à Elle, Elle disparaît et devient 'Cela', notre soi le plus profond, l'UN.[334]

3.1.2.4 Mort du saint comme absence de dévotion

Une des autres raisons données par les disciples pour justifier le départ de Mā se rattache au manque d'obéissance des dévots vis-à-vis de Mā, l'obéissance jouant en effet un rôle central dans la relation maître / disciple, dans le sens où elle intervient comme une marque d'abandon du disciple au maître. Il semble que Mā ait répété, à plusieurs reprises, que les gens n'avaient plus besoin d'elle car ils n'accomplissaient pas ce qu'elle leur recommandait de faire, comme nous a précisé cette ancienne et très proche disciple de Mā: « People were not obeying Her » (FIBA). Le départ de Mā est, en effet, justifié, par un certain nombre de dévots comme une réponse de Mā à l'indifférence de ses disciples devant les instructions qu'elle leur donnait:

> « There was a period in Mā's life when she used to eat on one grain of rice. Since she is God, she could have delivered herself. But to be very frank with you, at that time, there were discrepancies going on in ashram. There were some elements in the ashram, who were not listening to Mā's instructions. So, at one point of time, Mā felt that the time has come to leave her body to make them realise that enough is enough. » (HILN)

D'autres évoquent également l'échec des disciples comme une raison pour Mā de quitter ce monde: « Mā wished to leave this world. Mā on her own left her body. Mā was very upset. Mā had many disciples. She gave so much to them. But on the

[333] *Ibid*, p. 146.

[334] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 138.

spiritual side, they failed. Mā told me so many times, 'there is not a single person eligible to be *sādhu*'» (HISA). Ceci rejoint, dans un sens, les propos de la Mère de Pondichéry concernant le départ de Shri Aurobindo: « Le manque de réceptivité de la terre et la conduite des disciples de Shri Aurobindo sont en grande partie responsables de ce qui est arrivé à son corps ». Satprem ajoute que « c'est encore plus vrai des disciples de Mère. Et Elle est partie.[335] »

Ce manque d'obéissance chez les dévots de Mā est étroitement lié, dans un sens, au manque de dévotion et de pureté chez ces derniers. Un certain nombre de disciples ont, en effet, évoqué le départ de Mā en raison de cette absence de ferveur et de transparence chez les fidèles de Mā: « Maybe, we did mistakes in worshipping her, we were not enough devoted » (FILN); « maybe, we were not pure enough. » (FILA) Mā, étant très sensible aux vibrations de son environnement, l'absence d'un esprit pur et dévotionnel chez ses disciples aurait, d'une certaine manière contribué à son départ, comme l'explique cette *brahmacārini*:

> « Mā took this form and came down for us. And what did she say? 'The body is there for you, play with it or throw it away. It's up to you how you want to treat this body'. In her younger days, when the body was younger, people who came to Mā, came with a very pure *bhāva*, purity they had in their heart, devotion they had, sincerity they had. They were going to Mā because they loved Mā. They wanted to be with her. Those vibrations and that *bhāva* reflected on Mā. Mā was like a sponge. That sponge was absorbing whatever was thrown at her because the body was meant for us. We are the kept takers of that body. We are taking care of that body with pure devotion and love. Towards the end of her life, people were sceptic. People came to criticize. People came with not a pure *bhāva*. Mā was still a sponge. So, the body was withdrawing. Mā never suffered. She is a sponge. You are reflecting and it is absorbing. Mā say: 'Do I say no to a disease that comes in my body? Do I say no to you people who enter the room? Why would I say no to people who are giving bad vibrations? Everybody is giving and this sponge is absorbing. I am not throwing anything. Whoever walks in with whatever problem, Mā has taken it, finished, that body has taken it. » (FIBA)

[335] Satprem, *Mère. Le Matérialisme Divin*, p. 461.

En effet, Mā a toujours affirmé que sa véritable nourriture consiste en l'attitude du dévot, comme le mentionne Atmananda ici:

> « Parfois, Mataji nous disait: 'Je mange pour vous, parce que si je ne le faisais pas, vous n'auriez pas de *prasāda* et vous seriez très déçus. C'est pourquoi je mange un peu. Mais ma vraie nourriture est votre attitude. Si vous pensez constamment à Dieu et menez une vie pure, cela est la nourriture !'. Elle nous l'a dit bien souvent.[336] »

Mā descendant d'une lignée très sainte de par ses ancêtres, son corps, pour les disciples, ne pouvait être qu'un corps totalement pur comme l'explique encore Atmananda, dans cette reconstruction du passé de Mā:

> Elle était une Incarnation unique et sans pareille de la Divinité (...). Ses ancêtres, au cours de nombreuses générations, furent très saints, et vécurent comme les rishis dans un grand état de pureté. Il semble que cela fut nécessaire pour produire ce corps tout à fait extraordinaire. Je veux dire par là que, pour cette Incarnation Divine, le corps ne pouvait provenir que d'une lignée formée de nombreuses générations d'êtres purs et saints. Sa mère était une grande sainte. Elle n'éprouva jamais, et cela dès son enfance, le moindre mouvement de colère. J'ai l'impression que les parents de Mâ ne sont pas venus au monde pour subir les conséquences de leur karma, mais seulement pour produire ce corps particulier. Aussi, il semble que celui-ci fut de conception immaculée. Mâ a dit: 'Mon père était comme un sannyâsin quelque temps avant ma naissance'[337]. Le corps de Mâ ne pouvait supporter les vibrations grossières. Elle disait toujours, lorsque dans son état de *samâdhi* on constatait que ses pulsations et ses mouvements respiratoires s'arrêtaient: 'Si vous voulez garder ce corps, vous devez répéter le Nom de Dieu sans cesse. C'est votre pureté qui me nourrit. Ce corps n'a aucun besoin de nourriture ordinaire'. C'est pourquoi il était absolument nécessaire que Mâ soit entourée de personnes menant une vie très stricte. D'où une telle ségrégation.[338] »

---

[336] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda*; voir également, à ce sujet, Gupta, *In Association with Sri Sri Ma Anandamayi*, vol. 1, p. 183, où Mā affirme à ses disciples que son corps ne peut être maintenu qu'en lui souhaitant du bien.

[337] Extrait de Gurupriya Devi, *Sri Sri Ma Anandamayi*, vol. 1, Calcutta, Shree Shree Anandamayee Charitable Society, 1986: « Mâ dit parfois: Avant que ce corps n'apparaisse, mon père avait quitté son foyer. Il avait même endossé la robe safran durant quelques temps et passait ses jours et ses nuits à chanter les louanges de Dieu. Ce corps apparut pendant cette phase de renunciation », cité dans Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.*

[338] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.*

Pour illustrer cette pureté chez Mā, sa disciple Atmananda se réfère, par ailleurs, à Shri Aurobindo qui, pour cette même raison de pureté, serait resté seul dans sa chambre pendant un grand nombre d'années, seules certaines personnes ayant le droit de venir le voir. Ramana Maharshi, dans le même esprit, aurait habité en permanence ce lieu sacré qu'est Tiruvanamalai (Arunachala) et personne n'aurait pu le toucher. Atmananda ajoute encore une chose intéressante au sujet de Mā et de son corps: « je suis convaincue que son corps n'aurait pas pu supporter l'atmosphère matérialiste d'Europe ou d'Amérique. Elle est partout, toujours, et vous-même ressentez sa Présence. Mais Son Corps devait être protégé. Mâ était toujours en bonne santé au moment de '*Samyam Vratā*'[339] où trois à cinq cents personnes accomplissaient une *sâdhanâ*.[340] » Ainsi, le manque de pureté chez les disciples de Mā à la fin de sa vie expliquerait, selon les fidèles, la raison pour laquelle celle-ci partit.

Cette absence de pureté rejoint, d'une certaine manière, les propos des disciples de Mā au sujet de l'excès de karma des disciples à éliminer par la sainte. En effet, d'après la tradition hindoue, le saint aurait la capacité de brûler une partie du karma de ses disciples et, dans ce contexte, les maladies constitueraient la « phase de digestion » de ce karma et la mort, un signe de surplus de karma à éliminer, surplus qui aurait fini par « engloutir » le maître lui-même[341]. Le cas de Ramakrishna et de son cancer à la gorge est éloquent, à cet égard, pour expliquer la mort du saint[342]. A l'instar d'autres grand saints, Mā aurait également eu cette capacité à neutraliser le karma de ses disciples[343]. Certains entretiens effectués par Lisa Hallstrom auprès des disciples de Mā dans le cadre de son étude sur la vie de la sainte font en effet mention

[339] Par les termes '*Samyam Vratā*', Atmananda fait ici référence au *Samyam Saptah*, cette retraite tournée vers Mā et qui a lieu chaque année.

[340] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.*

[341] Clémentin-Ojha, *La Divinité Conquise*, p. 181-182.

[342] *Ibid.*

[343] Miller, « Karma, Rebirth and the Contemporary Guru », p. 67.

de la capacité de Mā à assimiler le karma de ses disciples[344]. Arnaud Desjardins donne les explications suivantes à ce propos:

> En langage chrétien, Mā Ānandamayī serait 'née sans péché'. Elle vient directement du sein de l'Absolu. Ce n'est pas une 'âme' (*jiva*) qui a traversé le long du sentier des réincarnations, mais une âme neuve, née immédiatement de Dieu et qui, toujours consciente qu'elle et Dieu sont un, n'a pas eu à s'éveiller à sa nature véritable. Elle n'a connu ni l'échelle descendante de l'involution, ni l'échelle ascendante de l'évolution. Elle est née 'vierge de toute corruption', de toute trace d'ignorance et de toute limitation. Les Hindous admettant qu'outre le karma individuel il existe aussi un karma de l'Humanité, Mā Ānandamayī en est également née libre. C'est cette absence de toutes les formes de karma qui lui permet de prendre sur elle non les 'péchés du monde' mais du moins une grande partie des péchés de ceux qui l'approchent, de leur karma. Et cela passe pour être spécialement vrai pendant la ou les nuits où l'on fête l'anniversaire de sa naissance. Que cette Conscience parfaite ait accepté de partager nos imperfections est une chose à laquelle je pense souvent lorsque j'observe Mā Ānandamayī. Elle s'est ouverte à des influences dont elle aurait pu être affranchie et participe, par exemple, à nos douleurs physiques et à nos maladies, alors que cela n'a pas toujours été le cas.[345] »

Mā reconnaît, en effet, cette possibilité de prendre des souffrances des autres, de leur karma comme le montre les propos suivants:

> Les sages peuvent soulager les souffrances des autres. Ils peuvent prendre sur eux-mêmes les souffrances ou encore les répartir entre beaucoup d'autres personnes, ce qui diminue les souffrances des malheureux. Il peut aussi se faire qu'un sage puisse, par une grâce insigne, délivrer quelqu'un de toute souffrance. Le sage peut rendre la personne à la Vie Divine qui est son véritable Soi. Mais de tels cas sont rares. Car par la souffrance s'opère la purification (Mais comment, demande quelqu'un, distribuer des souffrances ? Cela semble tout à fait injuste) Non, il n'y a rien de mal à cela. Les sages répartissent ces fragments de souffrance entre ceux qui sont heureux de les partager. (Pourquoi, demande une personne, permettrais-je à un sage d'endurer ma souffrance et de porter ma croix ?) Voilà qui est bien dit. C'est parler comme un disciple. Il vaut mieux supporter ces propres souffrances. Mais parfois elles peuvent devenir trop lourdes pour quelqu'un, alors tout ce qu'il souhaite est de savoir comment faire pour s'en débarrasser. Pour moi, cela s'est fait automatiquement. J'ai

[344] Hallstrom, *Mother of Bliss: Ānandamayī Mā*, p. 117.

[345] Desjardins, *Ashrams*, p. 90-91.

> constaté que ce corps-ci se chargeait des maux d'autrui. Une fois, je suis allée voir un malade qui souffrait de dysenterie. Au retour, je fus frappée du même mal sans que j'y fusse pour quelque chose, en dehors de tout effort de volonté. Et cela dura douze heures. Une autre fois, ce fut le cas avec la fièvre d'un autre. On pensait que j'avais une crise de malaria et on voulait me faire prendre des médicaments. Je refusai car je savais à quel moment la fièvre tomberait, ce qu'elle fit.[346]

Cette capacité chez Mā à prendre la souffrance des autres, et donc à détruire leur karma, était reconnue chez ses disciples, si bien que sa disciple la plus proche, Didi, serait morte, en voulant soulager Mā de cette prise de karma, comme le raconte Atmananda:

> Didi mourut à Bénarès. Mâ dit alors: 'Les souffrances et les maladies de Didi n'étaient pas la conséquence d'un karma.' Alors ? Quelle était la signification de toutes ces souffrances ? Il y a une explication: Mâ disait souvent que les souffrances des hommes pouvaient être allégées si certains acceptaient d'en partager le poids. Et Mâ en prenait souvent sur elle une grande part. On pense que c'est la raison pour laquelle Didi souffrit tellement. Il est possible que pour soulager et peut-être pour sauver la vie physique de Mâ, elle prit sur elle une grande part de ce fardeau.[347]

Atmananda dit encore ceci au sujet de cette capacité de Mā à assumer une partie du bagage karmique de ses disciples:

> J'ai parfois l'impression que le Guru doit prendre sur Lui certaines limitations afin de produire les circonstances qui effaceront le karma du disciple. C'est nous qui La faisons paraître imparfaite, et puis nous avons des doutes. Mais cette phrase qu'Elle a dite: 'Ce que je fais, je le fais pour moi-même', coupe court à toute discussion. Tant que nous percevons la multiplicité, nous ne pouvons absolument pas La juger, Elle qui est l'Un.[348]

Ceci rejoint d'une certaine manière les propos de Shri Sarada Devi qui affirmait qu'elle assumait une partie des péchés de ses dévots dès lors qu'elle leur conférait l'initiation: « The power of the teacher enters into the disciple, and the power of the

---

[346] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 54-55.

[347] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.*

[348] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 268.

disciple enters into the teacher. That is why, when I initiate and accept the sins of the disciples, I fall sick. It is extremely difficult to be a teacher.[349] »

Ainsi, de nombreux disciples attribuent aujourd'hui le départ de Mā à une « surdose » de prise de karma chez la sainte, surdose qui aurait finalement conduit cette dernière à quitter son corps. Une vieille et très proche disciple de Mā alla même jusqu'à comparer la mort de Mā à la mort du Christ, mort sur la croix pour sauver l'humanité, nous renvoyant, par là même, à la théologie de la Rédemption dans le catholicisme. Ainsi, aux yeux de certains dévots, les maladies et la mort de Mā ne seraient que des signes évidents de l'extrême compassion de la sainte.

Pour d'autres, il est cependant vain de s'interroger sur les véritables raisons du départ de Mā. Se questionner sur les motivations ayant poussé Mā à quitter son corps ne relève pas, en effet, de l'attitude d'un vrai disciple, un disciple qui aime Mā, comme le souligne ce swami:

> « This is not the question of a person who loves Mā. That shouldn't be. Why means doubt. If you put 'why' in between you and your beloved, doubt comes. 'Why' is the greatest hindrance to love. There should not be 'why'. There is no 'why' for Mā. There is no 'why' for Mā. Mā, it happened, that's all. Accept it. Mā is more intelligent than I. She thought it better. I never asked why Mā sent me away when she left her body. There is no why. She wanted it. She wanted me to be away, I was away. There is no why, that's all. There is no why in love. This question never happens to me, why Mā did it. She is free. She enjoys absolute freedom. What she did, it is for the better. So there is no why. » (HISA)

Par ailleurs, ces interrogations au sujet du départ de la sainte reviennent, d'une certaine façon, à faire fausse route, comme l'affirme ce nouveau disciple:

> En fait, c'était une erreur de concepts. (...) Au début, il y avait une confusion entre la Mā spirituelle et la Mā physique. Donc, fallait faire la distinction. Il

[349] *Sri Sarada Devi. The Holy Mother*, p. 23.

> existe pour moi une Mā éternelle, éternellement présente qui peut être représentée par son corps, ses images, ses enseignements mais qui ne dépend pas de ceci. Ces questions sur le départ de Mā, je me les suis posé au départ. Mais après, ces questions se sont dissolues en faisant la distinction par l'expérience. (HOLN)

Ainsi, différentes manières d'envisager la mort de Mā peuvent être mises en évidence chez le disciple: une mort naturelle sans volonté aucune de la part de la sainte de faire appel aux *siddhi* (pouvoir) pour prolonger son existence physique, une mort liée à la fin de la mission de Mā comme avatar, et enfin, une mort provoquée par l'absence de dévotion chez les dévots de la sainte. A l'exception des rares individus qui refusent de s'interroger sur le pourquoi de cette mort ou pour qui la mort physique n'enlève rien au caractère éternel de Mā, il existe donc chez les fidèles tout un système de croyances venant légitimer la mort de la sainte. Cet appareil discursif vient en effet justifier une mort à l'origine impossible et donc inconcevable, la sainte étant pour ses fidèles un être immortel, se situant au-delà de la mort. De la construction de ce discours religieux se dégage ainsi une volonté chez les fidèles de donner sens à cette mort, qui autrement, relèverait de l'absurdité la plus totale.

Pour conclure sur cette partie intitulée « Mort du saint », l'attention se doit de porter sur ce dispositif de sens mis en place par les dévots de Mā à la suite de la mort de la sainte, une mort avant tout vécue par les dévots comme une perte irrémédiable, comme une séparation extrêmement douloureuse, ceci en dépit des nombreuses affirmations de Mā selon lesquelles la mort doit mourir et que son corps ne représentera jamais un obstacle entre elle et son dévot. Dans cette recherche de sens apparaît ainsi le besoin de venir légitimer la mort de la sainte par la mise en place de tout un mécanisme discursif autour de cette mort.

Si la mort de Mā n'a pas induit de changements manifestes chez le dévot au niveau de sa croyance en la divinité de Mā, Mā étant en effet toujours perçue comme

supérieure à la mort et donc immortelle, qu'en est-il de l'impact de l'absence physique de la sainte sur son culte?

3.2 Incarnation et présence du saint

Dans cette partie, il s'agira de se questionner sur l'importance de la présence physique ou incarnée de la sainte pour ses fidèles. Nous verrons donc de quelle manière cette présence physique constitue une nécessité ou non auprès des fidèles et nous tenterons de mettre en évidence les avantages et / ou désavantages liés à celle-ci.

3.2.1 Le saint vivant, une nécessité absolue?

Quel rôle joue la présence incarnée du saint dans son culte *postmortem*? Dans quelle mesure la présence du saint s'avère-t-elle être indispensable au niveau de la relation maître disciple (Gold, Miller, Vaudeville, Vigne) ? Les paroles de Mā sur l'importance de cette présence incarnée seront citées dans ce contexte, puis nous examinerons les arguments contraires qui soutiennent le caractère non indispensable de la physicité du maître (Guénon, Herbert, Vigne). Le concept de gourou intérieur constituera, à cet égard, un élément central ici.

3.2.1.1 Importance de la présence incarnée du saint

La tradition hindoue, et notamment la tradition yogique, reconnaît généralement la nécessité d'avoir un gourou vivant dans la quête spirituelle[350], car comme le précise Charlotte Vaudeville: « to be without a visible guru (*nirguru*) is not respectable in the Hindu tradition as a whole since it is nearly universally admitted that a man cannot achieve salvation without a proper initiation imparted by a human guru.[351] » Cette insistance sur la présence du gourou vivant sur le chemin de la

[350] Gold, *The Lord as Guru*, p. 108 et p. 159; Daniel Gold, *Comprehending the guru: toward a grammar of religious perception*, Atlanta, Scholars Press, 1988, p. 60.

[351] Vaudeville, « *Sant Mat* », p. 33-34.

libération tient principalement à deux choses. Comme le note Bugault, un autodidacte, inexpérimenté et livré à lui-même, risquerait, d'une part, de devenir un 'ego-didacte'et, d'autre part, il serait extrêmement difficile pour le chercheur spirituel de surmonter, sans la présence du maître vivant, la peur associée à la perte de l'ego dans le processus final qui mène à la libération suprême[352]. La quête du gourou vivant représente donc un aspect central de la tradition hindoue, comme l'affirme David Miller:

> « The Hindu, in all ages, swears his allegiance to a living guru whom he has chosen, and at the death of that guru, he probably will turn to another one in order to fulfil the spiritual bond that he has lost. The quest for the living charismatic guru is an unending one that the Hindu usually undertakes alone.[353] »

Ainsi, la présence d'un maître vivant ne saurait être remplacée par le culte 'aseptisé' des statues et des reliques[354]. En effet, la tradition hindoue accorde généralement peu de crédibilité à ceux qui se considèrent disciples d'un saint qu'ils n'ont jamais rencontré de leur vivant. Comme le note Jacques Vigne au sujet du culte pour un saint défunt, « cela peut constituer un début de relation, mais c'est loin d'être considéré comme complet. Il faut une vie proche du gourou pendant un certain temps pour que le travail se fasse: pour pouvoir polir un objet, il faut qu'il y ait contact entre lui et le papier de verre.[355] » A ce propos, Jacques Vigne ajoute également ceci:

> Suivre un maître spirituel ne consiste pas, à mon sens, à s'inscrire dans une organisation internationale et à suspendre un portait du leader au mur. Ce serait retomber dans un schéma de fonctionnement religieux classique, où l'on centre sa dévotion sur quelqu'un qu'on a jamais vu mais qu'on essaie de se rendre présent à l'intérieur. Une relation personnelle avec celui qu'on considère comme son maître spirituel est quasi indispensable, surtout au début. Après, on

[352] Bugault, « La relation maître disciple en Inde », p. 34.

[353] David M. Miller, « The Divine Life Society Movement », *Religion in Modern India*, Delhi, Manohar, 2001, p. 86.

[354] Vigne, *Le Maître et le Thérapeute*, p. 7.

[355] *Ibid*, p. 138.

> est à soi même sa propre orientation. Cela étant dit, il faut s'entendre sur la notion de début. En Inde, elle peut facilement s'étendre sur plusieurs dizaines d'années. Cela dépend du niveau de départ du disciple et de l'intensité de son effort.[356]

Les yeux doux d'une statue ou le sourire d'une photo ne sauraient donc se substituer à la force d'une relation avec le gourou vivant. Sans la présence du gourou humain, il ne saurait y avoir d'échanges, de mises à l'épreuve, de test, de confrontation au gourou ou de preuve d'abandon. Ces propos rejoignent également ceux du gourou Satchidananda, disciple de Shivananda, au sujet de la difficulté de vénérer le gourou vivant: « It is very difficult to worship the guru. There is ample opportunity to lose faith in him, while there is nothing to make you lose faith in a picture, a form, a statue of a god. When you adore a living person, he is not the same always.[357]» Le gourou humain apparaîtrait ainsi primordial pour toute personne qui veut progresser sur le chemin de la libération spirituelle, comme l'affirme, en effet, la *Muṇḍaka Upaniṣad*: « Après avoir scruté les mondes qui résultent de l'action, un brahmane doit arriver à l'indifférence. 'Cela' qui n'est pas le résultat d'une action ne peut être gagné par une quelconque action. A la recherche d'une telle Connaissance, puisse-t-il approcher un gourou[358] ». Si Mā est une des exceptions à la règle, la quasi-majorité des grands maîtres spirituels de la tradition hindoue, eurent eux-mêmes un gourou humain. Le saint Ramdas parle à ce sujet de Ramana Maharshi, qui, dit-on, aurait atteint la Libération sans l'aide d'un gourou humain: « On dit que Râmana Maharshi a dû avoir un gourou dans sa vie antérieure. Mais Râmdas n'a pas à user de cet argument. Avant que Râmana ne quittât son domicile il a dû avoir contact avec un grand saint qui vivait non loin de lui. Un simple contact a pu faire jaillir l'étincelle qui était en lui et cela l'a fait progresser vers la Réalisation.[359] » Shri Aurobindo aurait également eu

---

[356] Vigne, *L'Inde Intérieure*, p. 221.

[357] Sita Wiener, *Swami Satchidananda*, New York, Bantam Books, 1972, p. 79, cité dans Joel D. Mlecko, « The Guru in Hindu Tradition », *Numen*, vol. 29, no 1, juillet 1992, p. 54.

[358] *Muṇḍaka Upaniṣad* (1-2 ; I), cité dans Vigne, *Le Maître et le Thérapeute*, p. 47.

[359] Swami Ramdas, *Entretiens de Hadeyah*, Paris, Albin Michel, 1957, p. 204.

l'aide d'un gourou humain pour le guider à sa première expérience de *nirvāṇa*[360]. Bien que Mā n'ait jamais eu de gourou vivant, elle affirma, cependant, que la présence physique d'un gourou était nécessaire:

> Un gourou est à coup sûr nécessaire quand on est sur un chemin inconnu, mais il ne faut pas rester inactif en comptant sur lui. Répétez son Nom souvent et avec constance, et Il enverra un gourou au moment opportun. Sinon, prenez n'importe quel nom qui vous convient, car tous les noms sont le Nom divin et tous les dieux sont ses manifestations.[361]

Le rôle du gourou humain semble, en effet, particulièrement important pour qui cherche la réalisation, dans la mesure où il conduirait le chercheur à se focaliser sur l'intérieur, comme l'affirme Mā: « le gourou qui est Dieu ou le Soi incarné, œuvre de l'intérieur (...). Ainsi est-il à la fois extérieur et intérieur. De l'extérieur il provoque le choc qui oblige le mental à se tourner vers l'intérieur, de l'intérieur il l'attire vers le Soi.[362] » Swami Vijayananda parle, dans ce contexte, d'un éveil du gourou intérieur par l'aide du gourou externe: « il (le gourou intérieur) est en tous, mais il est voilé ou, si l'on peut dire, dans un état de torpeur et c'est le rôle essentiel du Gourou physique de l'éveiller » (HOSA). Ramana Maharshi disait également: « Le maître est à la fois dehors et dedans ; il crée les conditions nécessaires pour vous pousser vers l'intérieur, en préparant en même temps votre âme à vous tirer vers le Centre. Il donne donc une impulsion à partir du dehors, puis Il tire en partant du dedans, pour que vous vous fixiez au Centre.[363] » L'ensemble de ces propos rejoint, dans un sens, la pensée de René Guénon qui soutient que, tant que l'initié n'a pas atteint un certain degré de

---

[360] Gold, *The Lord as Guru*, p. 108.

[361] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 22; au sujet de la nécessité du gourou, voir également Gupta, *In Association with Sri Sri Ma Anandamayi*, vol. 3, p. 54, où Mā affirme que la présence d'un gourou est indispensable pour qui veut être guidé sur le chemin de la réalisation.

[362] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 147.

[363] *L'évangile de Ramana Maharshi*, Paris, Le Courrier du Livre, 1970, p. 64, cité dans Hartung, *Présence de Ramana Maharshi*, p. 74.

développement spirituel, un gourou humain lui est nécessaire pour l'aider à entrer directement en communication consciente avec le gourou intérieur[364].

Swami Vijayananda ajoute, par ailleurs, que « le gourou physique marque en quelque sorte le point de virage de l'amour humain à l'amour du Divin. Ce n'est qu'une de ses fonctions, mais non la moindre. En langage psychanalytique, on pourrait dire qu'il opère un 'transfert affectif'.[365] » La relation du disciple au gourou humain serait donc tout d'abord de type personnel, puis se transformerait, progressivement en une relation plus impersonnelle, plus tournée vers le Divin. La *Bhagavadgītā* met, en effet, cette évolution en relief dans les réflexions de Krishna: « L'homme inintelligent pense que Moi, le non-manifesté, je ne suis que manifesté, ne reconnaissant pas ma nature suprême, sublime et immuable »[366]. Si le gourou est au début perçu par le disciple sous un aspect personnel, humain, comme un ami ou un parent, la véritable relation *guru / śiṣya* implique, cependant, que le disciple découvre au fur et à mesure l'aspect divin du maître en lui-même. Ceci nous renvoie d'ailleurs à un autre commentaire de Swami Vijayananda concernant cet aspect personnel et impersonnel de sa relation avec Mā comme gourou:

> Mā m'a dit une fois, en privé, 'ce corps est une apparence, je suis omniprésente', donc elle est toujours là. (...) Il y avait une relation personnelle, une affection. Au début, ça m'a fait beaucoup de peine quand elle est partie car il n'y avait plus cette relation personnelle, d'amitié, mais du point de vue gourou, ça n'a rien changé. C'est la relation personnelle qui a changé. (...) Je crois qu'elle est toujours présente. Vous savez, du moment qu'elle est omniprésente, elle est en moi. Au début, on a besoin d'une forme physique, mais après, on est identifié avec le Divin omniprésent. Le corps de Mā est une cristallisation, mais je vois presque plus Mā comme une personne maintenant. J'ai toujours, bien entendu, une photo dans ma chambre avec qui je parle. En réalité, je crois qu'elle est omniprésente. (HOSA)

---

[364] René Guénon, *Initiation et Réalisation Spirituelle*, Paris, Editions Traditionnelles, 1982, p. 165.

[365] Vijayananda, *Un Chemin de Joie*.

[366] *Bhagavadgītā* (VII, 24), cité dans Vigne, *Le Maître et le Thérapeute*, p. 44.

La présence de la sainte se montrerait donc indispensable jusqu'à un certain point, car, comme nous allons le préciser par la suite, cette présence ne serait pas toujours une nécessité.

3.2.1.2 Vers une présence désincarnée du saint

Si la tradition hindoue affirme généralement la nécessité d'un gourou vivant, il existe, cependant, certaines assertions déclarant que le gourou humain n'est pas indispensable. René Guénon parle, à ce propos, de la présence d'une « influence spirituelle » qui ne nécessiterait pas obligatoirement la présence d'un individu pour être transmise[367], l'individualité ne représentant qu'un simple support de cette influence. Le rôle du gourou pourrait donc être joué, dans une certaine mesure, par cette « influence non-incarnée »[368], qui n'est autre, en réalité, que le gourou intérieur, cet aspect intériorisé et non matérialisé du gourou extérieur, qui n'est pas séparé du Soi et qui ne meurt jamais, car comme l'affirme la *Kathā Upaniṣad*, « ce Soi intelligent ne connaît ni naissance ni mort ».[369] Ceci rejoint les propos de Jung pour qui le gourou externe n'est pas nécessaire, la présence du gourou intérieur, qu'il appelle « Philémon », étant en elle-même suffisante pour celui-ci[370].

Cette idée selon laquelle la présence physique du gourou externe ne serait pas essentielle dans le cadre d'une démarche spirituelle se retrouve dans le discours de certains maîtres spirituels. Jacques Vigne raconte, à ce propos, une anecdote reflétant cette pensée:

---

[367] Guénon, *Initiation et Réalisation Spirituelle*, p. 189.

[368] *Ibid*, p. 190.

[369] *Kathā Upaniṣad* (I, 2, 18), cité dans Eliot Deutsch, *Qu'est ce que l'Advaita Vedanta ?*, Paris, Editions Les Deux Océans, 1980, p. 57.

[370] Vigne, *Le Maître et le Thérapeute*, p. 224.

> Un jour, des visiteurs sont venus voir son maître (maître de Nani Mâ) et lui ont confié qu'ils étaient très attirés par Ramana Maharshi, mais que malheureusement ils ne pouvaient pas le prendre comme gourou puisqu'il était mort. Mastaram Baba a éclaté de rire et leur a dit: 'Si vous en êtes encore à croire que le gourou est limité au corps ! Si vous le sentez, concentrez vous complètement sur Ramana Maharshi, asseyez vous en face de sa photo, méditez jour après jour son enseignement et il deviendra réellement votre gourou.'[371]

Cette tendance à assimiler le gourou à un corps physique, à une personne, est, en effet, fortement rejetée par J. Rivière qui affirme ceci au sujet de la présence physique des maîtres spirituels: « c'est la grande erreur des Occidentaux, vous ai-je déjà dit, de matérialiser toute chose et d'attacher une si grande importance au corps physique.[372] »

Si Mā préconisait la présence d'un gourou humain dans le cadre d'une démarche spirituelle, elle n'excluait, cependant, pas l'absence de celui-ci[373], comme elle l'affirme ici:

> Certains chercheurs de la Vérité veulent avancer sans gourou, car, dans leur voie, l'accent est mis sur l'action personnelle, sur le fait qu'ils ne doivent compter que sur leurs propres efforts. Si vous remontez jusqu'à la source de cette question, vous verrez que, dans le cas d'une personne qui accomplit une *sādhanā* sous l'impulsion d'une aspiration intense et qui compte sur ses propres forces, l'Etre suprême se révélera Lui-même d'une manière spéciale, du fait de l'intensité de cet effort individuel. Alors, peut-on justifier, de quelque point de vue que ce soit, des objections à une telle 'confiance' en soi ? Tout ce qui peut être dit ou demandé à ce sujet relève du domaine de la pensée humaine, qui est limité. Pourtant, il existe un état où tout est possible. Ainsi, de même que toutes les autres lignes d'approche, celle dans laquelle on ne compte que sur sa propre force et sa propre capacité n'est qu'une opération de la Puissance unique. Sans aucun doute, ce pouvoir du gourou peut œuvrer d'une façon spéciale par la confiance en soi de sorte que tout enseignement extérieur n'est plus nécessaire. Si certains aspirants peuvent dépendre d'un enseignement extérieur, pourquoi

[371] Vigne, *La Mystique du Silence*, p. 25.

[372] Rivière, *Lettres de Bénarès*, p. 182.

[373] Lipsky, *Life and Teaching of Śrī Ānandamayī Mā*, p. 49.

> d'autres ne pourraient-ils être instruits de l'intérieur, sans que personne leur dise rien ? Pourquoi cela ne serait-il pas possible puisque même le voile 'épais' de l'ignorance humaine peut être détruit ? En pareil cas l'enseignement du gourou a opéré de l'intérieur.[374]

Mā considérait, d'ailleurs comme un péché le fait de confiner le gourou à un corps humain, montrant en cela que le gourou est avant tout intérieur:

> Oui, *prema*, l'amour pour Dieu, est une voie. Mais ce que le monde appelle amour est *mohā* (illusion) ; Il n'y a pas d'amour vrai entre les individus. Comment pourrait-on recevoir un pur amour de quelqu'un qui n'est pas pur, qui est limité par l'égocentrisme et la possessivité ? Les gens me disent: 'Mon amour pour un tel est vrai, ce n'est pas un amour ordinaire.' Mais ils se bercent d'illusions. *Mohā* est toujours un amour pour ce qui est mortel et conduit donc à la mort. Si vous ne pouvez pas obtenir l'objet de votre amour, vous voulez le tuer ou bien mourir vous-même. Mais l'amour pour Dieu, *prema*, conduit à la mort de la mort, à l'Immortalité. C'est la raison pour laquelle, dit-on, c'est un péché de considérer que le Guru est limité à un corps humain. Il faut considérer que le Guru est Dieu. Je connais une femme qui voulait se suicider quand son Guru est mort. Je lui ai dit: 'Un Guru meurt-il ? ce n'est pas parce qu'il a quitté son corps qu'il est mort. Le Guru est omniprésent et n'abandonne jamais son disciple. Si vous voulez mettre fin à vos jours parce qu'il est parti, cela montre que vous l'aimez comme une personne, pas comme un Guru'.[375]

Ceci explique donc la raison pour laquelle elle n'aimait pas que les gens s'attachent trop à sa présence physique: « Il n'y a que les mouches qui peuvent suivre ce corps partout où il va, mais elles n'en recevront pas l'illumination pour autant. [376] » Cela rejoint, d'une certaine manière, l'attitude réticente de Swami Ramatirtha à ce que les gens viennent lui rendre visite, voulant montrer, par là même, que sa présence est

---

[374] Herbert, *L'enseignement de Mâ Ananda Moyî*, p. 114; voir également Gupta, *In Association with Sri Sri Ma Anandamayi*, vol. 3, p. 34.

[375] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 290; sur l'absence de mort du gourou, voir également les paroles de Ma, dans Gupta, *In Association with Sri Sri Ma Anandamayi*, vol. 3, p. 193, où Mā affirme que le gourou ne peut pas mourir, et qu'en cela, les initiations successives du disciple peuvent avoir lieu en dépit de l'absence physique du gourou.

[376] Herbert, *L'enseignement de Mâ Ananda Moyî*, p. 44.

partout en essence et n'est pas limitée à son corps[377]. Ramdas insistait également sur la nécessité d'un certain détachement du disciple vis-à-vis du gourou physique:

> Lorsque vous avancez sur le sentier, guidé par votre gourou, un stade vient où le gourou vous guide du dedans de vous-même. Il ne faut pas toujours être tributaire d'instructions venues de l'extérieur. Le but du gourou est de vous aider à découvrir Dieu dans votre cœur. Une fois cela trouvé, l'aide extérieure cesse. (...) Il ne faut donc pas s'agripper toujours au gourou extérieur. (...) Voilà ce qu'il faudrait lui demander de faire pour vous: 'Faites-moi éprouver au plus tôt la Présence intérieure, afin que les directives me viennent sous la forme d'inspirations.' Et l'inspiration n'est pas intellectuelle, mais intuitive. C'est Dieu lui-même qui parle en vous[378].

Bien que les anciens dévots regrettent la présence physique de Mā, il semble, en effet, que celle-ci ne soit pas indispensable aujourd'hui dans leur *sādhanā*, ne ressentant donc pas la nécessité de se diriger vers un autre maître, un autre *sadguru*, comme l'affirme le disciple suivant:

> « Mā is my friend, philosopher, guide, everything. I am sitting on her lap. Why would I want anybody else? ... I don't want to go to anyone. Mā is with me. Why should I go? When I have a pot of gold in my house, why should I run after bracelet, anything else? This is Gold. This is *Bhagavan*. Don't you think that we are lucky? I think we are absolutely special and lucky to have met Mā. There is nothing else. What more do you want? » (FIBA)

Une autre disciple assure également ne pas ressentir la nécessité, depuis le départ de Mā, de se tourner vers un maître extérieur:

> « Once you have been to Mā, you don't need to go anywhere else. I don't have to go anywhere... She is always there, she is always there. And now, you don't see anything else. Mā is everywhere, everywhere, I don't need to see anybody. She is everybody. She is in anybody. Mā is the only thing I should think of. There is nothing else in the world left. » (FILA)

Certains évoquent le rôle de la mémoire, comme ce swami qui insiste sur la non-nécessité de rencontrer le maître extérieurement pour expérimenter sa présence:

---

[377] Robin Rinehart, *One Lifetime, Many Lives: The Experience of Modern Hindu Hagiography*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 79.

[378] Ramdas, *Entretiens de Hadeyah*, p. 105-106.

> « Does it matter whether you meet a person physically or not? It doesn't. Just think of your own life. I am giving you a silly example, don't mind. Most of the fans of the great heroes, they never had the chance to meet their heroes. Still, they feel a strong affinity. They can die for their heroes. If this is possible, why not with Mā? What do you need to establish a strong relation? And relation is not physical. Relation is always mental. So, new devotees cannot say that they don't have memory of Mā, that they don't have interaction with Mā. Memory means, a simple definition, you interacted with you some objects of the world, it has its impressions in you, it remains always active and this is called memory. How can I say that I am still with Mā? Mā is not physically there. Now, their positions and my positions are same. I am missing Mā physically, but still I feel I am carrying Mā with me because I live with my memory, that's all. Memory never dies. It's the same, my position and their position. » (HISA)

Les propos de ce moine rejoignent, dans un sens, l'idée selon laquelle la mémoire constitue le « fondement de toute approche du vrai »[379]. Ainsi, par l'intermédiaire de la mémoire, l'absence physique de Mā ne constituerait pas un obstacle pour vivre sa présence, comme l'assure encore le même moine ici: « If I say that Mā is everywhere, it is some theoretical thing but I am sure that Mā is within me, because Mā's memories are in me and I am always carrying my memories. So long as I live, Mā will be there. » (HISA)

Les nouveaux dévots auraient certes aimé rencontrer Mā de son vivant, mais ne paraissent pas accorder, dans l'ensemble, une place importante à la présence physique de Mā dans leur démarche spirituelle, comme le déclare ce nouveau disciple pour qui la présence du maître extérieur n'est pas indispensable:

> « I like being around saints. I like it very much. It feels good, I like the energy of Amma, for example, but it doesn't feel necessary because it's all happening inside anyway, that I have to more and more trust. I just have to trust that everything is leading me in the right way. It feels so much that everything is just happening in the right way, what need do I have to look for anything? I don't feel that I have, since my whole experience has been that she (Mā) has come to me really when I needed it. Why would I start looking, for what, I don't know. » (FOLN)

[379] Meslin, *L'Expérience Humaine du Divin*, p. 350.

C'est également ce qu'affirme ce nouveau disciple qui n'a jamais éprouvé le désir ou la nécessité de s'adresser à un maître vivant, les photos et les statues de Mā étant bien suffisantes pour lui:

> « I feel that she is here. Why should I go to some other place? I feel that she is above all. She is the one who has brought me in this world. She is the one who has given me this voice to sing. I feel that she is doing everything. Everything is predestiny. But I never felt to visit any living saint. I am seeing her photograph, her statue, her idol. Why should I go somewhere else? » (FILN)

Toujours dans le même contexte, certains nouveaux disciples évoquent d'ailleurs la présence de Mā comme gourou intérieur, déclarant, de ce fait, ne pas avoir besoin d'un maître incarné physiquement:

> J'ai pas besoin. J'ai Mā ! Il y a eu un moment où j'ai eu vraiment besoin d'un maître physique, pour des réponses précises. Je cherchais partout un maître physique. J'ai été voir Amma, j'ai été voir tous ces gens là. Inutile, ça n'a servi à rien. Ça ne m'a rien apporté du tout. J'ai vu Karunamayi, je l'ai aidée à venir en France. J'ai vu Amma plusieurs fois. C'est Mā. C'est cette qualité de grâce que je n'ai retrouvé nulle part. Nulle part. (...) Mais j'ai eu plusieurs *upaguru*, (un maître secondaire) mais le maître, qui est ton maître intérieur, qui est le *sadguru*, c'est elle. Ça reste elle. J'ai eu des maîtres tibétains qui m'ont amené à des états de conscience très fine. Je suis vraiment très reconnaissant envers eux. Ils m'ont conduit à des états de conscience que je n'avais pas soupçonnés. Ce sont comme des *upaguru*, des émanations de Mā, des aides. Même s'ils ont su me conduire à ces états, je ne vis pas la même qualité de divinité, de grâce qu'avec Mā Ānandamayī, qui remplit beaucoup plus. C'est plus holistique, c'est une totalité de fonctions spirituelles, pas seulement un état de conscience. C'est une totalité. C'est pourquoi je dis que c'est une extension, un surplus de la grâce de la Mère proprement dite car on sent qu'elle est à la fois spécifique et à la fois totale. (HOLN)

Ainsi, la présence physique du *sadguru*, qui n'est autre que le maître intérieur, ne se révèlerait pas nécessairement indispensable pour le disciple, ce dernier pouvant à tout moment recevoir, si nécessaire, l'aide concrète de maîtres vivants dits gourous secondaires ou *upaguru*, venant compléter l'action du maître intérieur. Le témoignage de ce disciple rejoint donc, d'une certaine manière, ce qui est dit dans la tradition hindoue au sujet des *upaguru* et du *sadguru*, car comme le précise Jean Herbert, la

tradition hindoue admet l'existence de gourous secondaires qui viendraient s'associer au travail du *sadguru*, le gourou principal: « A côté du sadgourou avec qui le disciple noue ces liens remarquablement étroits (*sadgourou*), il est prévu que l'hindou peut aussi recevoir un enseignement complémentaire d'autres personnes, qui sont alors pour lui des gourous 'secondaires' (*upa-gourou*).[380] » Le gourou intérieur nécessiterait, cependant, d'être réactivé régulièrement, comme le laisse entendre, ce même disciple:

> Le gourou intérieur, il y a des moments où il a besoin d'être éveillé et d'être ramené à la surface de la personne, de la présence, et ça se fait par Mā, soit en l'invoquant, soit en regardant sa photo, soit en entrant dans le *samādhi*, soit en parlant avec des gens qui sont en contact avec elle. Ça réactive le gourou intérieur qui remet en place les fonctions. Pour aider ma mère malade, je n'étais pas bien, je n'étais pas centré, il a fallu que je fasse quelque chose. Alors que normalement, quand je suis bien, c'est là. Les choses se font d'elles même, il n'y a pas besoin de faire des efforts. Mais comme je suis loin encore d'être éveillé, il y a des efforts à faire. Quand je fais des efforts, ça réactualise la présence, le gourou intérieur. Il y a un flux qui passe et qui arrange immédiatement les choses, après un travail. (HOLN)

Cet éveil du gourou intérieur correspond, dans un sens, à ce que Jung nomme le processus d'individuation qui mène à la réalisation du Soi[381], de l'*ātman*, qui est ni « individualisable », ni « incorporable »[382]. Vivekananda, parle d'ailleurs, à ce sujet, de « surimposition » pour définir ce qui recouvre le Soi[383], ou encore ce qui empêche le gourou intérieur de ressortir. En effet, pour Swami Vijayananda, il n'est pas question de progression, mais simplement de retirer le voile dissimulant le gourou intérieur:

> Le gourou intérieur est le Sad-gourou (ou Dieu) et il n'est pas question d'évolution mais simplement d'enlever progressivement les impuretés qui le

[380] Herbert, *Spiritualité hindoue*, p. 447.

[381] Mircea Eliade, *La Nostalgie des Origines*, Paris, Gallimard, 1971, p. 48.

[382] Guénon, *Initiation et Réalisation Spirituelle*, p. 231.

[383] Vigne, *Le Maître et le Thérapeute*, p. 252.

déforment. Le Gourou intérieur vous guide aussi bien dans la vie spirituelle que dans la vie matérielle. [384] »

Se connecter à Mā en tant que gourou intérieur reviendrait donc à prendre conscience du Soi, du Divin, car « Dieu est avant tout et en dernière analyse l'*antaryāmin*, le maître intérieur, Celui qui réside dans notre propre cœur et qui n'est que l'essence même de notre personnalité.[385] »

Ainsi, comme nous avons pu nous en rendre compte au cours de ces entretiens, la présence physique du maître, de Mā en l'occurrence ici, ne se présente pas obligatoirement comme une nécessité absolue, et ceci pour des anciens et des nouveaux dévots. Pour une grande partie des fidèles, l'absence physique de Mā ne vient donc pas s'opposer à leur quête intérieure, à leur relation à Mā. Swami Kedarnath précise, en effet, que, pour lui, l'absence physique de Mā ne représente pas une limitation aujourd'hui, Mā continuant à jouer son rôle de gourou sous d'innombrables formes:

> « The knowledge of her real nature came to me with her first *darśana*. Though I was attracted to her body and wanted to see her again and again, still, I felt that Mā is not only this body. Mā is everything. So, when she left her body, it made no difference, except that I couldn't ask questions to her, get normal guidance. I didn't feel that she has left. The feeling was that she is still here, in every form. The relation was not broken. It is still there. Previously, I found her in a body, now, I find her in a big body. Everything is her manifestation. No questions are arousing whether she is here or not. Nothing like that. She is appearing in every form. She was in one form. Now, she is in innumerable forms. » (HISA)

Swami Bhaskarananda affirme également que Mā n'est pas limitée au corps physique et qu'elle est toujours présente: « She is not bound by the physical form of the body. (...) She is ever with me. » (HISA) Ces propos s'identifient vraisemblablement aux paroles de Mā, qui soutient que le véritable gourou ne saurait 'quitter' le dévot, car le Gourou est le Tout:

---

[384] Vijayananda, *Un Chemin de Joie*.

[385] *Ibid*, p. 19; voir également Vijayananda, *Un Français dans l'Himalaya*, p. 55.

> Il ne peut être question de *prendre* ou de *quitter*, car le Guru est le Soi. S'il ne l'est pas, il se peut qu'il vous indique un chemin, mais il ne peut pas vous conduire jusqu'au but, jusqu'à l'illumination, parce que lui-même ne l'a pas atteint. Vous pouvez prendre quelqu'un pour Guru et puis le quitter, mais dans ce cas je dis que vous n'avez jamais eu de Guru. On ne peut pas quitter le vrai Guru. Il est le Guru de par sa nature et il comble naturellement toutes les lacunes du disciple. Tout comme la fleur donne son parfum naturellement, ainsi le Guru donne l'initiation – par le regard, la parole, le toucher, l'enseignement, le mantra ou même sans rien de tout cela, simplement parce qu'il est le Guru. La fleur ne fait pas d'effort pour donner son parfum, elle ne dit pas: 'Venez me sentir'. Elle est là. Quiconque s'approche d'elle pourra jouir de son parfum. Tout comme le fruit mûr tombe de l'arbre et est ramassé par quelqu'un ou mangé par les oiseaux, ainsi le Guru est tout ce dont ont besoin ceux qui lui appartiennent, quels qu'ils soient.[386]

Si une partie des dévots ne semble pas être affectée dans leur *sādhanā* par l'absence physique de leur propre maître spirituel, de Mā, nombre d'entre eux affirment, cependant, la nécessité d'être en compagnie de saints vivants (*satsaṅga*), chose, d'ailleurs, que Mā elle-même recommandait. Les retraites, les célébrations, les enseignements et autres, deviennent donc occasions pour les dévots de bénéficier de la présence de saints vivants. Un certain nombre de dévots viennent, dans ce contexte, au *samyam saptah* de Kankhal et / ou de Bhimpura afin d'être en contact avec des sages, tel que Swami Bhaskarananda, qui est considéré comme libéré, mais aussi Swami Kedarnath ou Swami Parameshwara. Comme l'affirme ce disciple, « ce n'est pas un 'besoin' de voir un saint vivant, c'est une « nécessité ». Les dévots témoignent ici à ce sujet, comme c'est le cas de cet ancien disciple:

> « I always try to spend my holidays as much as I can with somebody whom I would consider a realized saint. The best way of getting hot is to get near a flame. This is my opinion. *Samyam saptah* is good because you are engaged for twenty hours a day, or whatever it is. I know I can have a short intense time and I can meet Swami Bhaskarananda. So, that's why I usually go to the *samyam saptah*. » (HOLA)

[386] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 259.

En effet, la fréquentation de tels êtres peut apporter une aide certaine sur le chemin qui mène à la libération, comme l'affirme également ce disciple:

> Je sais pas qui est libéré, illuminé mais je sens qu'il y a des gens qui sont beaucoup plus loin que moi sur la route. Avoir un partage avec ces gens là, ou même un enseignement. C'est comme la nourriture. On en a besoin. Je suis sur la route, donc tout ce qui peut m'aider, parce que tout seul, c'est pas possible... Aller voir la famille, aller voir les grands frères de la famille. C'est mon *spiritual big brother*. Moi, je ne me considère pas encore comme une adulte spirituelle (rire). (...) Je cherche pas un gourou physique, j'ai eu largement ce qu'il me faut. C'est la compagnie. Ce sont les membres de la famille. (FOLN)

Participer à d'autres types de retraites, à d'autres enseignements non liés directement à Mā, ne semble pas, pour une partie des dévots, rentrer en contradiction avec leur relation personnelle vis-à-vis de Mā, comme le montre le témoignage de cette ancienne fidèle:

> « Mā herself said that whatever brings you closer to God, you should use. So, I always felt that Mā is the foundation and on that foundation, different rooms could be built. So, I was always opened to other teachings when I felt that they were not contradicting Mā and that I could learn from them. In 99, for example, I met a Sufi teacher, Arina Treedy. She also had seen Mā three times. She said that she was completely without ego. (...) Mā remained but certain aspects which I had to learn presented themselves in form of teachings also. (...) I always see Amma when she comes. But it's not always the same. Mā said 'try to see your guru everywhere'. So, I concentrate on this. And so, there is no contradiction. Mā, for me, is not only this physical Mā, whom you can see on the photo, who lived from 1896 to 1982. I think that Maharishi Mahesh Yogi said that we are mistaken if we take the guru as a historical person or a form. The guru is actually a state of consciousness. We make this state of consciousness very small if we limit it to a certain age, to a certain country or a certain form. So, I focus on this divine consciousness. » (FOLA)

La fréquentation d'autres sages, même en dehors de la communauté de Mā, ne semble donc pas s'opposer à la démarche spirituelle de certains dévots. Si la compagnie des saints (*satsaṅga*) est importante pour les dévots de Mā, celle-ci semble, cependant, assez réduite et limitée pour un certain nombre d'entre eux, qui ne jurent plus que par l'introspection en Mā:

> « The physical presence of the guru is very important. It is good if you can have it, but it is not absolutely necessary'... Mā always insisted on *satsaṅga*, the company of saints, but practically, there is very few people who are helpful. So, there is no need now. Everything is inside. There is nothing outside. Mā will give us everything. » (HILA)

En définitive, il semble qu'il n'y ait pas de réponse absolue concernant la nécessité d'avoir un gourou humain sur son chemin spirituel, comme le révèle cet autre commentaire de Swami Vijayananda:

> Si vraiment vous avez la foi intense, quelqu'un vous apparaîtra pour représenter Mā, si une forme physique est nécessaire. Vous savez, le gourou en réalité, est le Divin suprême. C'est lui qui s'occupe de vous. Quand vous avez besoin d'une forme physique, il vous l'envoie. Il y a qu'un seul gourou, c'est le Divin suprême. Tous les autres gourous physiques, ce sont des canaux du Divin suprême ». (HOSA)

C'est également ce que pense une disciple interrogée à ce sujet:

> « It's a difficult question. It cannot be generalised. I think, if you are very strong and very one pointed, you may not need a physical guru and if you have the deep faith that Mā will send you an answer in your life itself, maybe, you don't need a guru. And if do you need, he or they will come. You will feel it. You won't feel it as opposed to Mā. I think it's not so much a matter of conscious choice, it's the inward focus or direction, what you want, and what you believe in. Then, you do your steps, and you are opened, and life will give you what you need. » (FOLA)

Cette question de la nécessité ou non de la présence physique d'un gourou est donc complexe et très relative, car, comme le précise Van Der Leeuw, si « tout extérieur repose sur un intérieur; réciproquement, il n'y pas d'intérieur sans extérieur.[387] »

Si la tradition hindoue affirme donc généralement la nécessité de la présence d'un gourou humain pour celui qui est engagé sur le chemin de la libération, il semble cependant que cette présence ne soit pas toujours indispensable. Bien que les anciens

[387] Van Der Leeuw, *La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations*, p. 450.

dévots regrettent la présence physique de Mā, celle-ci ne constituerait pas, en effet, une nécessité pour ces derniers, le gourou intérieur étant ici à l'œuvre. Par delà ce discours, nous observons, dans ce contexte, une volonté de la part des anciens dévots de venir légitimer le départ de la sainte, de faire de cette mort un évènement favorable, de lui donner sens. Et comme nous aurions pu le prévoir, la position des nouveaux dévots face à la présence incarnée de Mā ne montre pas le caractère indispensable de la présence du maître. Pour les deux types de dévots, la présence vivante d'un maître secondaire (*upaguru*) et la fréquentation des sages (*satsaṅga*) se révèle cependant d'une grande importance dans leur *sādhanā*.

3.2.2 Avantages et inconvénients d'un culte désincarné

Il s'agira ici d'aborder les avantages et les inconvénients associés au culte *postmortem* du saint. Dans un premier temps, nous nous attacherons à la question de l'absence de Mā comme mode d'accès au divin, montrant dans quelle mesure cette absence peut conduire le fidèle à prendre contact plus facilement ou non avec la sainte. Nous envisagerons, par la suite, la manière dont le culte *postmortem* de Mā constitue une forme de méditation sur la mort, aidant le fidèle à prendre conscience de cette réalité pour la dépasser (Blackburn, Boisvert, Kinsley, White). Nous aborderons également le culte *postmortem* comme étape transitoire dans l'attente d'un gourou humain (Gold, Vigne, Yocum). Enfin, il sera question d'entrevoir le culte *postmortem* comme une forme de responsabilisation et d'indépendance pour le disciple.

3.2.2.1 Désincarnation et accès direct à l'Absolu

Il semble que l'absence d'un corps chez Mā présente aujourd'hui un certain nombre d'avantages aux yeux de nombreux dévots. Un de ces aspects serait tout d'abord un plus grand détachement vis-à-vis de la forme physique de la sainte,

détachement qui rendrait plus aisé le contact intérieur avec la sainte, avec l'absolu, comme l'affirme cette fidèle:

> Comme j'aime l'abstraction, le fait qu'elle ne soit pas présente humainement m'évite d'avoir une relation humaine. Je peux rentrer dans cette relation d'absolu, parce que justement, elle n'est pas présente. (...) Jusqu'à présent, si je fais l'expérience de Dieu, c'est en ne voyant pas Mā, mais en sachant qu'elle est la Mère Divine. Mais il faut surtout pas que je la vois dans un corps pour qu'elle soit la Mère Divine. (...) Moi, je peux me soumettre qu'à la conception de l'ultime. (...) Je pense qu'à travers ce culte un peu désincarné, c'est cette envie de rejoindre un absolu. (FOLN)

Il semble, en effet, que l'absence de corps chez Mā aide des dévots à s'intérioriser, à se concentrer sur l'aspect non manifesté du Divin, c'est-à-dire sur l'aspect de Dieu non défini par des qualités (*guṇa*), comme le déclare également ce disciple: « C'est plus facile à l'identifier à Dieu, au Divin, ou à la mère divine, c'est beaucoup plus facile, ça, c'est un avantage certain. » (HOLN) Cette *nirguṇa bhakti*, c'est-à-dire cette dévotion au Dieu non qualifié et qui s'apparente, d'une certaine manière, à la voie apophatique dans le christianisme[388], semble ainsi convenir à un certain nombre de disciples, qui voient dans cette voie du sans-forme, un moyen d'accéder à Mā, au Divin, rejoignant, par là même, les paroles de la *Muṇḍaka Upaniṣad*: « Comme les rivières disparaissent dans l'Océan, perdant nom et forme, de même celui qui sait, affranchi du nom et de la forme, accède à l'Etre divin.[389] » Connaître Mā de son vivant aurait pu, en effet, représenter, pour quelques-uns, une diversion:

> « I would probably just be following her around all the time and then she would need to push me away because I would not want to go. I have to work with where I am. It just seems right about how it is. (...) At the beginning, of course, I did feel 'oh I have not seen her in her body', but now, it doesn't mean anything really. I just think it might have been a distraction for me. » (FOLN)

---

[388] Jacques Vigne, *Le Mariage Intérieur en Orient et en Occident*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 279.

[389] *Muṇḍaka Upaniṣad* (3.2, 8), cité dans Padoux, « Le sage hindou: renonçant ou surhomme? », p. 109.

Dans ce sens, de nombreux dévots, aujourd'hui, se sentent plus proches de Mā par le fait même qu'ils sont plus tournés vers l'aspect non limité, non confiné de Mā. Certains vont même jusqu'à affirmer qu'il est plus facile désormais de communiquer avec Mā en l'absence de ces innombrables *brahmacārini* (renonçantes ayant accompli le vœu de célibat) autour de la sainte de son vivant: « Mā has ways to communicate with me, much better than when she was alive. When she was alive, I couldn't get close to her. There were six circles of women around her. Being a man, I couldn't get close to her » (HILA). Le fait que de nombreux disciples se sentent plus proches de Mā depuis son départ nous renvoie, d'une certaine manière, à ce que Milarépa, un des grands maîtres spirituels du Tibet (XI-XIIème siècles), aurait dit lorsqu'il quitta la maison de son maître Marpa, où vivait ce dernier en compagnie de sa famille et de quelques autres disciples, et qu'il commença à vivre seul dans une grotte: « Maintenant, je peux commencer à être enfin continûment avec mon gourou. » Loin de la présence physique de son maître et des agitations de la vie en communauté, il aurait été ainsi plus facile pour Milarépa de se focaliser sur la présence de son maître en lui[390]. C'est également ce qu'affirma Nanima, une sainte qui vit sur les bords du Gange, lorsqu'elle nous avoua, lors d'un *satsaṅga*, qu'elle ressentait son gourou beaucoup plus présent depuis sa mort, car elle avait cessé de limiter son maître à son enveloppe physique. Nous pouvons donc parler, à cet égard, d'un éveil du gourou intérieur chez le dévot, éveil qui aurait été facilité par le départ de Mā, comme l'affirme un des anciens disciples de Mā:

> « Over the years, I have come to experience Mā very differently. When I was with Mā, she was an external person to me, like I said, it was wonderful, just divine. It was something totally unique. But still, she was something external to me in one sense, although I felt connected with her. But I found over the years, there is this saying that the guru grows inside of you through *dīkṣā*, and really this is true. I felt Mā being more and more awake inside of me, more present. Now I feel Mā close from my own breath. Before, she was close, but it was always as an external object. Now, she is like in the self of my self. She grows

[390] Vigne, *La Mystique du Silence*, p. 42.

> in meditation. And now, I meditate a lot. This presence within you grows. Now, I feel that even in small matters, Mā is doing everything. I can't even give examples. Mā is just taking care of everything, to the minus details. The more I kind of give myself to her, the more she does it. It is not just a philosophical concept, it is really a reality. I think that all who were with Mā found it. We don't feel separated from Mā. » (HOSA)

Ainsi, un certain nombre de dévots admet aujourd'hui avoir un contact plus facile, plus direct avec la sainte depuis son départ. Cet avis n'est cependant pas partagé par d'autres dévots, qui reconnaissent, au contraire, avoir plus de difficultés à communiquer avec la sainte aujourd'hui. S'il était possible autrefois de poser des questions directement à Mā, les fidèles doivent aujourd'hui effectuer un effort d'intériorisation pour la questionner: « today, we have to focus on our heart to question Mā » (HISA). Le contact est, en effet, plus difficile, comme le précise Swami Vijayananda:

> Quand Mā était présente dans son corps physique, elle n'était pas identifiée à ce corps mais au Divin suprême ; maintenant que ce corps a disparu de notre présence, le Divin suprême, c'est-à-dire la vraie Mā, omniprésente, est toujours la même. Mais, de notre point de vue, le contact est plus difficile car il faut que nous soyons réceptifs et que nous lancions un appel.[391]

Le départ de Mā ne serait donc pas perçu par tous comme un mode d'accès plus direct avec la sainte. Dans ce contexte, nous pourrions également ajouter parfois un ressenti de qualité moindre, pour quelques dévots, en l'absence physique de Mā, rejoignant, d'une certaine manière, les propos de Frembgen au sujet du culte *postmortem* du saint soufi Majzub Mama Ji Sarkar à son tombeau, propos qui affirment que connaître et expérimenter le saint de son vivant, sentir son magnétisme personnel, toucher son corps, échanger un contact visuel et verbal avec celui, etc., créent une qualité d'émotions et de présence difficile à ressentir en l'absence physique du saint[392]. Des dévots, anciens ou nouveaux, ressentent, en effet, l'absence

[391] Vijayananda, *Un Chemin de Joie*.

[392] Frembgen, « The *Majzub* Mama Ji Sarkar », p. 156.

de Mā comme un frein à leur *sādhanā*, comme l'exprime ce disciple n'ayant jamais rencontré Mā de son vivant: « I think that it is a big disadvantage. I need to have a form. (...) I would have liked to meet her. It would have made a big difference. » (FILN)

Si un certain nombre de dévots n'envisage donc pas le culte *postmortem* de Mā comme un moyen d'accéder plus aisément à la sainte, et à l'Absolu, nous notons cependant que, dans l'ensemble, les dévots perçoivent l'absence de Mā comme un mode de connaissance plus direct.

3.2.2.2 Le culte *postmortem*, support de réflexion sur la mort

Le culte *postmortem* des saints représente également une forme de réflexion sur la mort car méditer sur le saint défunt amène, d'une certaine manière, le dévot à prendre conscience du caractère éphémère de l'existence, et donc à anticiper sa propre mort. En méditant sur le départ du saint, le fidèle apprend à mourir au monde, à mourir intérieurement à lui-même, faisant, ainsi, de la méditation sur la mort du saint un instrument efficace pour celui qui veut atteindre la libération suprême, car, « la mort à soi-même », selon l'expression de Ruysbroeck[393], équivaut dans la tradition hindoue à renaître spirituellement et à s'ouvrir à l'immortalité, à Dieu[394]. Le culte *postmortem* des saints constitue donc une forme de victoire sur la mort, où « la mort conquiert la mort » pour reprendre les mots du poète bengali Ramprasad[395]. Ceci rejoint les propos de Mā Ānandamayī qui affirmait que « la mort doit mourir »[396] et qui insistait sur l'importance de se préparer à la mort: « Naissance et mort vont de pair. Quand un

[393] Cité dans Meslin, *L'Expérience Humaine du Divin*, p. 110.

[394] Voir Kinsley, « The Death That Conquers Death ».

[395] Ramprasad, dans Thompson et Spencer, no. 42, p. 57, cité dans Kinsley, « The Death That Conquers Death », p. 105.

[396] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 277.

enfant vient au monde, on se réjouit, mais lorsqu'il s'en va, tout est sombre et douloureux. Chacun devrait se préparer à la mort. Si vous voulez être délivré des angoisses de la naissance et de la mort, essayez de vous approcher de Dieu. Il n'y a pas d'autre moyen.[397] » En évoquant un passage du *Mahābharata*, elle disait encore ceci:

> On a demandé à Arjuna, héros du *Mahābharata*, quelle était la chose la plus extraordinaire qu'il ait jamais rencontrée. Il a répondu: 'L'homme voit partout la mort mais il pense qu'il ne mourra pas'. Si l'homme avait peur de la mort à chaque instant, il ne pourrait pas continuer à vivre. Pourtant, pour les gens qui méditent, chaque jour est une façon de mourir. La mort de soi-même est une forme de mort et chaque jour, dans les traditions orales, les maîtres expliquent que la mort représente la mort de l'ego avide.[398]

Méditer sur la mort conduirait ainsi à rendre celle-ci « inoffensive » et « incapable d'inspirer la peur »[399], comme l'affirme ce disciple de Mā: « Ça m'aide. Ma mort, ça n'a rien à voir avec celle de Mā car je suis loin d'être réalisée, d'être à ce stade là. Mais ça m'aide à méditer sur la mort, sur le passage et bien sûr, sur la peur de la mort. Ça nous aide à nous libérer de cette peur de la mort. » (FOLN)

Cette méditation sur la mort semble, en effet, être présente chez les dévots de Mā qui conçoivent le culte *postmortem* comme un support de réflexion sur la mort, comme le soutient le dévot suivant:

> Ça revient à la notion, à ce qu'on répète dans les pratiques bouddhiques, que tout est impermanent, que la mort est imminente, qu'elle peut arriver à tout instant, que tout est transitoire. Quand on se rappelle que le maître était là et qu'il n'est plus là maintenant, ça nous ramène à notre propre mort. Si Mā, elle est partie, alors nous, c'est sûr. (HOLN)

---

[397] Herbert, *Aux Sources de la Joie. Mâ Ananda Moyî*, p. 79.

[398] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 102-103.

[399] David Gordon White, « Ashes to Nectar: Death and Regeneration among the Rasa Siddhas and Nāth Siddhas », *The Living and the Dead*, Albany, New York, State University of New York Press, 2003, p. 13.

Le culte *postmortem* du saint vient donc renforcer cette méditation sur la mort qui, précisons le, est déjà présente dans la relation *guru / śiṣya* du vivant du maître, comme l'affirme Ram Alexander, un ancien disciple de Mā à l'origine de la publication du journal d'Atmananda sous le titre de *Death Must Die*:

> Trouver un guru compétent est déjà extrêmement difficile, mais être prêt à affronter les rigueurs d'une telle relation est encore plus rare dès lors que cette relation se fonde essentiellement sur un voyage au-delà de la mort, de la mort de l'ego. Le disciple doit donc nourrir une confiance inébranlable sans son Guru pour que cette transition s'opère avec succès car, dans son esprit, elle s'assimile à la mort physique. Cette mort de l'ego impose l'abandon de toutes les croyances et notions qui alimentent l'image que nous nous acharnons à faire de nous-mêmes.[400]

Ceci nous rappelle la figure de St Benoît qui incitait les moines à garder le souvenir constant de la présence de la mort, *mortem cotidie ante oculos suspectam habere*, ou encore la locution latine *memento mori*, « rappelles-toi que tu es mortel », qui fait office de salutation d'usage chez les Trappistes[401]. Le souvenir permanent de la mort constitue donc une sorte de préparation à la « naissance à un mode d'être supérieur », à la vie spirituelle[402], car si le souvenir constitue un outil de libération[403], l'oubli signifie au contraire la mort.

En se référant à des traditions religieuses autres que l'hindouisme, Mā affirmait également ceci au sujet de « la mort de la mort »:

> Celui qui aspire à Dieu Le trouvera et pour l'homme qui L'a trouvé, la mort meurt. On doit tourner son regard vers la vision de Dieu qui est la mort de la mort et s'efforcer de maintenir son esprit absorbé continuellement dans des activités ou des pratiques qui puissent le préparer à une telle vision. Parlant de

[400] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 20.

[401] Cité dans Boisvert, « Bouddhisme, contemplation et mort », p. 33.

[402] Eliade, *Initiation, Rites et Sociétés Secrètes*, p. 18.

[403] Vivekananda, *Les Yogas Pratiques*, p. 141.

> mort, la Bible nous dit: 'Apprends à mourir afin que tu puisses commencer à vivre'. Et le Coran: 'Meurs (apprends à dégager ton esprit immortel de ton corps mortel) avant l'heure de ton trépas'.[404]

Ainsi, le culte *postmortem* de Mā peut être envisagé comme un moyen de se libérer de ses morts répétées (*punarmṛtyu*)[405], comme un chemin vers l'immortalité, car, encore selon Mā, « dans la mort de la mort réside l'immortel »[406]. Méditer sur le départ de Mā et donc sur son omniprésence revient, de ce fait, à conquérir la mort, rejoignant, par là même, le sens profond des écrits de la *Bṛhad Araṇyaka Upaniṣad*[407]:

> Conduis-nous de l'irréel au réel.
> Conduis-nous de l'obscurité à la lumière.
> Saisis-nous au plus profond de nous-mêmes.
> De la mort, conduis-nous à l'immortalité
> et toujours, ô Terrible,
> protège-nous de l'ignorance
> par la douceur et la tendresse de ton visage.

3.2.2.3 Le culte *postmortem* comme étape intermédiaire

Le culte *postmortem* pourrait également être envisagé comme une sorte de préparation, de préambule, au culte pour un saint vivant, comme l'affirme Jacques Vigne: « Celui qui s'est habitué à rendre un culte à un gourou du passé aura moins de mal à établir une relation avec un gourou vivant.[408]» C'est notamment le cas de certains fidèles de la Mission de Ramakrishna du Kerala qui, après avoir vénéré le saint défunt Ramakrishna pendant de nombreuses années, se sont tournés vers la sainte vivante Amṛtānandamayī (qui vit aujourd'hui même au Kerala) et sont devenus

---

[404] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 86.

[405] Blackburn, « Death and Deification », p. 256.

[406] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 189.

[407] Cité dans *Ibid*, p. 118.

[408] Vigne, *Le Maître et le Thérapeute*, p. 173.

ses disciples. Ramdas affirmait, d'ailleurs, qu'il était possible d'adopter un saint défunt comme maître en attendant de trouver un maître vivant:

> Celui qui désire vraiment avoir un gourou peut le trouver. Jusque-là, il peut fixer sa foi sur quelque saint du temps passé, le considérant comme son gourou. Si plus tard, l'aspirant rencontrait un maître et souhaitait être initié par lui, il devrait le considérer comme l'incarnation du saint et se laisser guider par lui. Tous les gourous sont un.[409]

Ainsi, le culte *postmortem* pour Mā Ānandamayī pourrait constituer une sorte d'initiation au culte du gourou avant de se tourner vers un maître vivant. Nous noterons que cette facilité à passer d'un culte ritualisé à un culte pour un être bien vivant vient, par ailleurs, souligner la souplesse et la vitalité de l'hindouisme[410].

Le culte *postmortem* peut encore servir d'étape intermédiaire, de transition, dans l'attente d'un successeur. Nous pouvons citer, à cet égard, les adeptes du mouvement religieux des Radhasoamis de Soamibagh, qui continuent, au cours de cet *interregnum*, à vénérer leur maître défunt en attendant que le *dhara*, ce courant subtil, se manifeste chez le successeur[411]. Dans le cas où le transfert de la dévotion pour l'ancien gourou au nouveau gourou n'est pas envisageable chez le dévot[412], le culte *postmortem* pourra également se présenter comme une alternative au fidèle.

3.2.2.4 Indépendance et responsabilisation dans le culte *postmortem*

Un autre aspect positif lié au culte *postmortem* des saints tient dans une plus grande responsabilisation du dévot, comme le déclare ce nouveau disciple de Mā:

> Quand le maître physique est là et ne veut pas venir nous voir, il y a des cas de crises, il y a des émotions, il y a des complications psychologiques qu'il n'y a

[409] Ramdas, *Entretiens de Hadeyah*, p. 105.

[410] Vigne, *Le Maître et le Thérapeute*, p. 174.

[411] Gold, *The Lord as Guru*, p. 152 à 156.

[412] Yocum, « The coronation of a guru », p. 81.

pas quand il n'est pas là. Tu te responsabilises plus. Tu es face à toi-même, il n'y a pas quelqu'un qui est là, tu dois te débrouiller. C'est comme lorsqu'on laisse un enfant seul. On devient adulte. Dans le Yoga de la nature, dans le Yoga de la vie, il y a des rites de passages. Il faut bien que ça se passe, comme le passage de l'adolescent à l'adulte, et d'adulte à homme mûr spirituellement, il faut. C'est la loi de la nature, le Yoga de la nature. D'un côté, c'est plus facile de se responsabiliser quand le maître n'est pas là. Parce que j'ai vu beaucoup de gens qui ont suivi Mā sous une forme un peu addictive, de dépendance psychologique et elle était obligée de réagir. Ça se complique. Et puis il y a une dépendance au lieu physique. Lorsqu'un maître est là, on est dépendant de l'endroit où il est. On a besoin de lui, on l'appelle, on doit venir le voir. Quand il n'est pas là, il y a plus besoin de ça. On se responsabilise. (HOLN)

Mais, si l'absence physique de Mā implique une plus grande indépendance et une certaine responsabilisation, celle-ci peut également amener le dévot à se perdre, et ceci tout spécialement en Occident, comme le porte à croire le témoignage de cette occidentale:

« The fact that she is not in her body, in one way, it can make you more independent, strong and free. On the other hand, I feel that she gives you quite a scope of experiments and experiments always have the risk that you can lose yourself (rire). And I feel that she is a lingered mother. She lets her children experiment quite a lot. I can only trust that she keeps us like a dog lined (rire). This is very easy in the West to get lost. You have such a vastness of information and spiritual paths. If you are clever, you can combine everything and justify everything. So, this can be quite an obstacle. And the freedom in personal life also. In the West, you are more concerned with your relationship, while in India, once you get married, that's it. In the West, you can experiment endlessly. You can change every half a year and you get so lost, and you have to work so much psychologically to remain intact (rire). I would be happy if Mā would be there in physical form, for a certain kind of protection. But on the other hand, as Eckart Tolle said, if you have three times a separation in your relationships, he says that you advance more quickly than staying in an ashram. So I don't know if this is a new wisdom (rire). I have no idea. This may be the modern kind of initiation. I didn't get this confirmed. I only pray to Mā that she keeps an eye on me. I think she knows about the paths and the ways. I don't think that she is sitting personally on a cloud, in heaven, watching you. It's like a certain presence which you are related to and which is protecting you, I hope. » (FOLA)

Ainsi, l'absence physique de Mā impliquerait le risque de se perdre plus facilement, et ceci, en particulier, chez les Occidentaux, car ce puissant miroir que constituait Mā de son vivant est aujourd'hui beaucoup plus passif, révélant, par là même, un danger de perdition plus grand:

> « I really like to do *sādhanā* and I knew how to do that. And that *sādhanā* is based on nothing but the relationship with Mā and on finding Mā within, this whole energetic exchange between you and the guru, like that. But the thing with Mā's physical presence, as the physical presence of the saint is something extraordinary. And although you can theorize on how everything is one, that you can find it within, the reality of the saint is unbelievable. There is this amazing generator of spiritual energy. To be in their presence is to be in a deep spiritual state effortlessly. You don't have to try. Say you make a big mistake in your *sādhanā*, you can just go and sit with Mā. Maybe Mā would pretend to be very angry at you. Maybe, she won't look at you for two weeks. And you wanna die because she won't look at you. She would make you feel horrible. I will never do that again. But then, everything would be ok again. Then, the energy structure would be totally back in place. But without that physical presence, you are on your own. If you make some mistakes, you may have to spend a few life times, well, maybe not a few life times. (...) You don't have that powerful mirror, this generator. In that sense, you definitely miss this presence. » (HOLA)

Ces propos sur l'absence d'un miroir puissant depuis le départ de Mā concordent, dans un sens, avec les paroles de Swami Vijayananda, qui évoque, dans le même contexte, une action moins directe de Mā depuis son départ, « Avant, quand Mā était dans son corps physique, elle pouvait éveiller quelqu'un de tiède et qui n'avait pas trop de demande »[413], ce qui n'est apparemment plus le cas aujourd'hui, où la demande doit être beaucoup plus intense chez le dévot pour qu'une réelle transformation s'opère. Tout en évoquant la présence d'un certain travail intérieur au contact du *samādhi* de la sainte, Jacques Vigne parle, de la même manière, d'une transformation moins radicale se produisant chez le dévot depuis le départ de la sainte:

[413] Vijayananda, *Un Chemin de Joie*.

> Il peut se passer un travail intérieur autour de ce *samādhi*. La différence avec l'époque où elle vivait dans son corps est qu'alors elle pouvait retourner 'comme des crêpes' des incroyants complets, des gens qui ne s'intéressaient pas du tout à l'intériorité, et les éveiller à ce monde là. Grâce à sa *śakti*, à son énergie, elle pouvait les transformer du jour au lendemain. Maintenant, c'est plus rare. La transformation se fait plus progressivement, mais il y a indéniablement un travail de transmutation.[414]

Si le culte *postmortem* présente ainsi un certain nombre d'avantages pour le fidèle, comme un plus grand détachement vis-à-vis de l'aspect physique du maître, une prise de conscience plus vive de la réalité de la mort, mais aussi une certaine forme d'indépendance, et s'il peut parfois servir d'étape transitoire dans l'attente d'un gourou vivant, le culte *postmortem* signifie également, pour le dévot, une difficulté plus grande à communiquer avec la sainte et un risque plus important de perdition en l'absence de ce « miroir puissant » que constitue la forme incarnée de Mā. Deux tendances, ici, se dégagent ainsi, d'une part, une tendance cherchant principalement à faire de l'absence incarnée du saint une occasion de trouver le gourou en soi, et d'autre part, une tendance qui affirme que le changement intérieur est plus lent en l'absence physique du saint et qu'il y a un risque élevé de perdition pour le fidèle.

Pour résumer cette étude « Incarnation et présence du saint », il paraît important de revenir une nouvelle fois sur ce besoin du fidèle de donner sens à la mort de Mā en faisant de celle-ci un évènement profitable, lui permettant notamment d'accéder plus facilement à son gourou intérieur. Mais si l'absence incarnée du saint favorise jusqu'à un certain point les anciens dévots dans leur quête de connaissance, elle ne semble pas cependant 'séduire' beaucoup de nouveaux dévots, ces derniers étant en effet minoritaires par rapport aux anciens fidèles. Le succès de certains cultes *postmortem*, comme le culte du saint défunt Ramakrishna, ne saurait en effet atteindre celui de cultes pour des saints vivants, comme Ma Amritanandamayi ou Sathya Sai Baba, qui

[414] Vigne, *L'Inde Intérieure*, p. 154.

attirent auprès d'eux des millions de fidèles. Si l'absence incarnée du saint peut apparaître positive pour les anciens dévots et une minorité de nouveaux dévots, elle ne saurait donc rivaliser avec la présence physique du saint, rejoignant ainsi les propos de la tradition hindoue sur le caractère central de la présence vivante du maître.

Pour approfondir cette question de la présence vivante du saint, il semble toutefois nécessaire de se pencher attentivement sur l'expérience des dévots après la mort du saint, et c'est dans ce contexte que nous avons interrogé les dévots de Mā au sujet de leur expérience depuis le départ de la sainte.

3.3 Expérimenter la présence posthume du saint

Ici, nous nous attacherons exclusivement à la dimension expérientielle de la religion, que James qualifierait également de « religion de première main », à distinguer de la religion de « seconde main » qui désigne ce qui a trait aux côtés institutionnels de la religion. Pour James, en effet, la véritable religion réside dans l'expérience, dans le sentiment, et non pas dans des discours et formulations divers[415]. Il s'agira donc ici d'aborder l'expérience religieuse vécue par les dévots de Mā depuis le départ de la sainte.

Précisons avant tout ce que nous entendons par expérience. Nous avons ici adopté la définition de Panikkar au sujet de l'expérience de Dieu, cette définition correspondant, en effet, à notre manière d'envisager l'expérience dans cette étude[416]. Selon lui, l'expérience possède quatre dimensions:
- L'expérience en elle-même, c'est-à-dire l'expérience « immédiate ».

[415] Charles Taylor, *La Diversité de l'Expérience Religieuse Aujourd'hui. William James revisité*, Canada, Bellarmin, 2003, p. 13.

[416] Panikkar, *L'Expérience de Dieu*, p. 39-40.

- Le souvenir de ce moment, qui nous permet de parler de cette expérience. Le souvenir ne saurait toutefois se confondre avec l'expérience immédiate.
- L'interprétation de cette expérience, qui est étroitement rattachée à l'expérience vécue, au souvenir, et au langage.
- Sa réception, son inscription dans un monde culturel donné.

L'aspect expérientiel de cette étude sur les dévots de Mā concerne donc la mémoire et l'interprétation de leur expérience, une expérience qui s'inscrit non seulement dans le monde hindou mais aussi occidental.

3.3.1 L'expérience religieuse et présence du saint

L'expérience religieuse, qui se définit pour Rudolf Otto comme la nostalgie du divin, relève, à bien des égards, de l'altérité, du *ganz andere*, du « tout autre », pour reprendre la formule d'Otto, c'est-à-dire de ce qui vient d'ailleurs, de ce qui est totalement différent. L'expérience de Mā comme expérience sacrée est, en effet, vécue par les dévots comme radicalement différente de la vie normale, suggérant, par là même, l'apparition inattendue d'« une réalité nouvelle »[417]. Ceci rejoint, dans un sens, les propos d'Arnaud Desjardins, qui, du vivant de Mā Ānandamayī, disait ceci au sujet de la sainte: « Que signifie la présence parmi nous d'un être si totalement autre ?[418] » Depuis le départ de Mā, il semble que la présence de Mā continue à se manifester sous les traits de ce tout autre, au-delà de toute compréhension, de tout entendement. Appartenant au domaine du tout autre, l'expérience religieuse du fidèle est, de ce fait, difficilement descriptible. Relevant, par ailleurs, de la sphère privée, elle appartient au domaine de l'intime comme le précise le disciple suivant: « décrire cet état spirituel, ça aussi, c'est quelque chose de très intime, de privé. C'est de l'ordre de la grâce, de la dimension de l'*ānanda*. Ça résume, ça éveille, C'est de l'ordre de l'*awareness*. C'est de l'ordre de

---

[417] Florence Hosteau, *Le désir filial dans l'expérience religieuse*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 65.

[418] Desjardins, *Ashrams*, p. 78.

l'expérientiel. » (HOLN) Il est donc nécessaire de préciser qu'une description de l'expérience religieuse ne peut traduire, dans son ensemble, l'expérience vécue.

En dépit des difficultés de traduire l'expérience religieuse du dévot dans sa totalité, nous tenterons ici de la décrire. Quelle est cette « présence » que les dévots expérimentent dans le cadre de leur dévotion posthume pour Mā ? Une définition de la présence sera tout d'abord donnée (Champion, Godin, James) avant de se tourner sur les expériences proprement dites des fidèles. Nous verrons, par la suite, que cette expérience de la présence s'apparente, d'une certaine manière, à une expérience extatique, où le fidèle se sent envahi par un sentiment de béatitude (*ānanda*) et où toute notion temporelle disparaît (James, Taylor, Vergote). Enfin, l'expérience des fidèles de Mā sera également définie comme une expérience de profondes transformations intervenant de manière inattendue et synchronique (James, Otto, Panikkar, Taylor).

3.3.1.1 Présence du saint

Nous ne pouvons parler de l'expérience posthume du saint sans faire appel à cette notion fondamentale qu'est la présence, et qui constitue la base du *darśana*[419]. La présence peut se définir comme le « sentiment d'une omniprésence qui se trouve partout à la fois, mais qui n'est ni intérieure ni extérieure. Cette présence est ressentie comme étant sacrée ou divine.[420]» William James parle, à cet égard, d'une forte conviction induite par ce sentiment de présence, une conviction « aussi forte que la certitude d'une impression sensible ordinaire, et beaucoup plus forte que celle d'un raisonnement logique » et précise que, pour la personne qui l'expérimente, il s'agit d'une « perception vraie, la révélation d'une réalité qui produit en lui une croyance

[419] Eck, *Darśan*, p. 51.

[420] Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion*, Paris, Le Centurion, 1990, p. 37.

inébranlable.[421]» André Godin souligne, dans le même contexte, qu'il s'agit non pas d'une présence à laquelle on croit simplement mais « une présence qu'on expérimente de la plus mystérieuse façon.[422]» Ainsi, l'expérience de la présence comme hiérophanie constitue le fondement de l'expérience religieuse, au travers de laquelle s'exerce la bipartition du monde en sacré et profane[423]. Cette « spiritualité de la présence »[424] se retrouve, à bien des égards, au sein des dévots de Mā, qui évoquent leur expérience de la sainte par l'emploi du mot « présence ». Si aujourd'hui, la majorité des dévots de Mā se réfèrent au mot 'présence' pour parler de leur expérience posthume de Mā, cela était également le cas du vivant de Mā, comme nous pouvons nous en apercevoir dans les témoignages écrits d'anciens disciples comme Atmananda:

> « Ce que je perçois d'Elle n'est sûrement pas Elle, mais seulement une infime parcelle d'Elle. Si je L'imagine comme une PRÉSENCE qui transcende celle que perçoivent les sens, cela est certainement plus proche de la réalité que Sa forme physique et ne dépend pas de Sa proximité physique, mais plutôt de la capacité de mon esprit à demeurer dans cette PRÉSENCE, que j'ai ressentie grâce à Elle à maintes reprises.[425] »

L'expérience (*Erlebnis*) vécue par l'ensemble des dévots de Mā est donc interprétée comme présence *hic et nunc* de Mā, *Erlebnis* signifiant ici que le sacré est expérimentable, vécu[426]. Il semble toutefois important de préciser que cette expérience sacrée de la présence se situe bien au-delà de l'aspect éphémère et changeant des sentiments et des oscillations affectives, comme l'affirme Vergote qui

---

[421] William James, *L'Expérience Religieuse*, Paris, La Bibliothèque de l'Homme, 1999, p. 103.

[422] André Godin, *Psychologie des Expériences Religieuses*, Paris, Le Centurion, 1986, p. 140-141.

[423] Eliade, *La Nostalgie des Origines*, p. 216.

[424] Isambert, *Rite et Efficacité Symbolique*, p. 156.

[425] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 249.

[426] Meslin, *L'Expérience Humaine du Divin*, p. 105.

reproche à James de ne pas s'être attaché suffisamment aux expériences des mystiques[427].

Ainsi, l'expérience religieuse des dévots de Mā se manifeste comme une présence immédiate, présence que beaucoup qualifient souvent de non-duelle. Panikkar dit d'ailleurs ceci, à ce sujet:

> Ce n'est pas la prétendue 'présence de Dieu' comme la *prae-essentia* d'un Etre en face de nous, mais l'expérience plus intérieure, plus personnelle, non comme si nous étions mus par un autre, mais conscients de ce que la source de nos actions et le sujet ultime de notre être appartient à cette mer infinie que nous appelons Dieu.[428]

Les dévots de Mā évoquent, en effet, cette expérience non duelle de la présence de Mā, comme le laisse entendre le disciple suivant: « Mā is with me. I am not alone. I have her help. She is with me. I am doing nothing. She is acting through me. I don't know how all these things are flowing out. Mā is talking. It is not me. » (HILA) A partir de cette constatation, nous pouvons nous questionner sur qui expérimente quoi et donc sur la place du moi dans l'expérience religieuse chez le dévot de Mā.

Si l'expérience de la présence de Mā se présente souvent comme une expérience non duelle, elle peut également apparaître sous les traits de la dualité, et même sous un aspect physique, comme le montre le témoignage de ce disciple: « I feel sometimes that Mā is touching me. There is no physical form but I feel something. I feel that she is present. » (HILA) Un autre disciple parle, pour sa part, d'une caresse de Mā ressentie sur la joue:

> Il y a quelque chose de très très sweet avec Mā. Quand je pense à elle, elle se manifeste d'une façon physique très souvent, toujours la même chose, c'est une caresse sur la joue douce. C'est splendide. Je sais que c'est elle. L'effleurement

[427] Hosteau, *Le désir filial dans l'expérience religieuse*, p. 60.

[428] Panikkar, *L'Expérience de Dieu*, p. 214.

d'une caresse toujours sur la joue gauche. Je ne sais pas pourquoi mais je sais que c'est Mā, sans l'ombre d'un doute. (FOLN)

Ainsi, l'expérience religieuse peut se manifester sous un aspect plus physique. On parlera, dans ce contexte, de « physicité de l'expérience du sacré »[429].

Si, par ailleurs, on parle de Mā en tant que « présence », on peut également la définir en tant qu'absence, car comme dirait Marcel Gauchet, « le sacré, c'est spécifiquement la présence de l'absence.[430] » Mā disait à ce propos: « Même dans la situation 'sans Dieu', il n'y a que Dieu. Tout est Lui. Vous êtes dans cette situation où Dieu est présence vêtue d'absence. Contemplez celui qui est présent même sous l'habit de l'absence.[431] » Pour les dévots, Mā peut, en effet, se définir également comme une absence, comme le précise ce nouveau disciple: « Je vis à la fois dans une sorte d'absence qui peut être une présence parce que pour moi, Mā est partout, elle est là. » (FOLN) L'absence peut ainsi se transformer en une expérience concrète de Dieu. Mā étant souvent perçue par ses dévots comme l'incarnation de la déesse Kali, comme le laisse entendre le surnom de « Kali humaine » qui lui fut attribuée, elle aurait, d'ailleurs, tendance à bénir par son absence, car, comme le note Kinsley, Kali constitue, par excellence, la déesse qui bénit uniquement par son absence[432]. Rencontrer Mā, c'est ainsi la rencontrer comme « présence-absence » pour reprendre la formule de Godin[433], car, au final, il ne peut y avoir présence sans absence, tout comme il ne peut y avoir de forme sans vide, comme le révèle ce commentaire de Mā: « La forme est vide en réalité. Réaliser cela permet d'être libre de la forme. Le monde se révèle vide, prêt à disparaître dans le Grand Vide. Le vide est la nature

[429] Sabino Samele Acquaviva, *La sociologie des religions*, Paris, Cerf, 1994, p. 98.

[430] Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 399.

[431] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 56.

[432] Kinsley, « Kālī, Blood and Death Out of Place », p. 81.

[433] Godin, *Psychologie des Expériences Religieuses*, p. 250.

même de la manifestation ; il est donc la forme ! [434] » Si Mā est ressentie comme absence-présence, elle l'est donc également comme forme-vide, rejoignant le discours d'un disciple de Mā:

> Mā est vraiment celle qui engendre le tout, c'est la mère divine dans tous ses aspects, c'est-à-dire qui à la fois engendre le tout et est partout, dans le moindre brin d'herbe, et en même temps qui a pu lui donner naissance. Elle peut être dedans et a pu lui donner naissance. C'est avant toute chose, et aussi avec ses deux formes, la manifestation et le non manifesté. C'est très important d'avoir ces deux notions et de juxtaposer ces deux notions en permanence. Moi, je trouve ça magnifique la forme. J'aime la beauté. J'aime l'harmonie. Et puis le rapport humain, c'est la forme aussi. J'aime évidemment l'éternité sinon je ne serais pas dans cette quête là. Pour moi, la mère divine, c'est les deux, c'est en même temps la manifestation, la *mahāmāyā* et c'est en même temps l'éternité, au-delà de tout ce qu'on peut imaginer. (FOLN)

Si Mā se révèle également dans l'absence, certains dévots n'hésitent cependant pas à tester la sainte pour s'assurer de sa présence, comme le montre le témoignage de ce nouveau disciple qui n'a jamais rencontré Mā de son vivant: « Once, I tested her whether she is present or not. I told Mā: 'I want to see if you are present or not. The same *māla* that you have on the picture, I want it on my neck'. Ten minutes later, the pūjāri came and gave me one *māla*. Sometimes, I am testing her to see if she is there. I am naughty also (rire). » (FILN) Voici également le témoignage d'un autre disciple qui raconte sa véritable première expérience de Mā après la mort de la sainte:

> « Finally, I entered the *samādhi*. I sit over there and I started a conversation with Mā, within my self: 'Today, I have a little bit of sense of what you are, a little bit, with my limitations. I am missing you so much because you are just not there. I need that physical body. Whom can I talk to? Today, I have come back as a child. If you have accepted me, pick up that lotus flower on your *samādhi* and give it to me. Show me that you heard me'. I just said that. Then, I shut my eyes and I went into meditation. I don't know what was happening around. I was spaced out. One lady from the *samādhi* comes to me with the lotus. She drops the lotus in my *duppatā*. When the lotus dropped, I remember

[434] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 150.

> my entire conversation with Mā. Again, I started crying like a fountain. And I am gone. I don't know where. That experience, I don't want to name anything. I woke up two hours after. The *kīrtana* was over, everybody had left the *samādhi*. I looked at everything around me. I didn't know where I was. I had lost my identity completely. Only when I came back, I realised that I am here. And what happened to me in these two hours, I have no clue. This is my first experience after Mā left her body. » (FIBA)

Ainsi, l'expérience que les dévots rapportent de Mā se définit avant tout, comme une « présence », une présence qui, à la fois, peut être ressentie sur le plan de la dualité, mais aussi sur celui de la non-dualité. Cette expérience de Mā est par ailleurs perçue, par les dévots, comme une expérience extatique, comme le laissent entendre les témoignages ultérieurs.

3.3.1.2 Une expérience extatique

L'expérience religieuse se présente bien souvent comme une expérience de dépassement, comme l'union à quelque chose d'infiniment plus grand. William James définit, en effet, l'expérience religieuse de la manière suivante: « Ce qui constitue l'expérience religieuse, c'est la possibilité d'éprouver l'union avec quelque chose de plus large que notre personnalité et de trouver dans cette union une profonde quiétude.[435]» Cette expérience de dépassement de la conscience humaine s'apparente, d'une certaine façon, au « sentiment océanique » de Freud, qui correspond à un « état de conscience particulier où l'esprit éprouve un sentiment de fusion avec le cosmos, où la conscience se dissout dans un grand tout. »[436] Acquaviva note, dans ce contexte, que l'expérience religieuse apparaît toujours comme une « peak experience »

[435] Traduit du Russe par Zhargalma Dandarova et cité dans, « La variété des fonctions psychologiques du religieux. Étude d'un cas tiré du chamanisme bouriate », p. 97. Pour se référer à la citation indiquée par l'auteur, voir William James, *Mnogoobrazie religioznogo opyta*, Spb., Andreev i synovia, 1992, p. 417.

[436] Dominique Bourdin, « Psychanalyse et religion: la pensée de Freud », *La Religion. Unité et Diversité*, Auxerre, Sciences humaines éditions, 2005, p. 36.

(expérience pic), emplissant complètement la conscience individuelle[437]. Antoine Vergote parle également de l'expérience religieuse comme « un élargissement de l'être humain »[438] et dit ceci: « La religion est 'le sens et le goût de l'infini'. L'expérience religieuse est la conscience de la dépendance et la saisie de l'infini immanent dans tout être fini.[439] » Cet aspect de l'expérience religieuse semble se retrouver à maints égards chez les dévots de Mā qui perçoivent leurs expériences de Mā comme une union avec le tout, avec l'infini: « Because Mā, to me, is everything, and this is not only a sarcastic belief, I have experienced Mā that way. Beyond Mā, there is nothing. » (HILA) Ceci rejoint les propos de Pannikar au sujet de l'expérience du divin: « Cette prise de conscience qu'en nous-mêmes nous sommes sans début et sans fin est, précisément, l'expérience de la divinité.[440] »

Comme l'affirme James, ce sentiment d'union avec quelque chose qui nous dépasse s'accompagne d'une quiétude, d'un « sentiment d'assurance », de délivrance[441]. L'expérience conduit à la disparition de toutes tensions, de toutes angoisses pour laisser place à un sentiment de paix profonde, de douceur, d'harmonie complète et de joie. D'après les divers témoignages, les dévots de Mā semblent expérimenter cet état de grâce dans leur expérience de la sainte. Certains parlent, à ce sujet, d'une douceur liée à la présence de Mā: « La présence de Mā, c'est comme quelque chose de très subtil, très évanescent, et très doux. Probablement, je dois avoir besoin de cette douceur puisque c'est ça que je recherche. » (FOLN) D'autres définissent la présence de Mā comme « very subtle, transcendental, very tender as a flower » (HOLA) mais aussi comme « full of love, subtleness, tenderness, alertness,

---

[437] Acquaviva, *La sociologie des religions*, p. 97.

[438] Antoine Vergote, *Religion, foi, incroyance*, Bruxelles, Mardaga, 1983, p. 156, cité dans Hosteau, *Le désir filial dans l'expérience religieuse*, p. 65.

[439] Vergote, *Religion, foi, incroyance*, p. 126, cité dans Hosteau, *Le désir filial dans l'expérience religieuse*, p. 61.

[440] Panikkar, *L'Expérience de Dieu*, p. 204.

[441] Taylor, *La Diversité de l'Expérience Religieuse Aujourd'hui. William James revisité*, p. 37.

devotion, surrender » (FOLA). Certains vont même jusqu'à qualifier cet état de grâce lié à la présence de Mā de « surplus d'*ānanda* », comme le montre le témoignage de ce nouveau disciple qui évoque sa relation avec Mā:

> Au début, c'est quelque chose de beaucoup plus fort qu'une relation maternelle, qu'une relation d'amour avec une femme. C'était une relation un peu de l'ordre de la grâce, quelque chose de bon, de doux, comme une manne, quelque chose qui vous remplit, qui vous nourrit. Peut-être qu'on ressent cela avant de naître, dans un état prénatal. C'est possible, je ne sais pas. Mais ce que j'ai ressenti, c'est cette espèce de bonté, d'amour qui peut tout vous apporter. Cette qualité de l'amour, il n'y a pas de mot pour la définir. C'est quelque chose qui est surnaturel. C'est pas un *ānanda* libre quand on obtient la réalisation. Il y a un mélange, comme s'il y avait une grâce spéciale qui se détachait de l'*ānanda*. C'est un surplus d'*ānanda*, un surplus de grâce qui vient vous octroyer pour progresser, pour avancer, pour vaincre les obstacles. C'est un surplus de grâce. Alors, quand je vis ces choses là, quand ça m'arrive, il y a une aura qui vient, de plusieurs, des fois, centaines de mètres, qui est reconnue par l'environnement. Les gens qui sont à côté de cette aura, qui sont entourés de cette aura, se sentent heureux, dans un monde de joie. C'est pas normal. C'est un *ānanda* vraiment spécial. C'est un rayonnement. C'est incroyable. Même les gens qui n'ont rien à voir avec la spiritualité, le ressentent. Ils se sentent bien, heureux d'un coup. Je suis assis dans un café parisien, avec aucun signe religieux et tout d'un coup, il y a cette grâce et tu vois les gens qui sont biens, heureux. Quand je sens cette présence de Mā, il y a un rayonnement, ce surplus de grâce rayonne autour et conduit à une joie, à une paix qui se fait connaître, qui est vécue par les autres personnes présentes quelqu'elles soient. C'est incroyable. C'est une force. (HOLN)

Le même disciple ajoute, par ailleurs, qu'avec le temps, son expérience 'anandique' de Mā est devenue plus intérieure:

> Aujourd'hui, j'ai d'autres expériences qui font que ça se passe à l'intérieur. Les premières expériences étaient extérieures, et puis au fur et à mesure de la progression, c'est devenu intérieur. C'est comme si ça se passait à l'intérieur. C'est un domaine très intime, ce n'est pas tellement approprié de parler de ça, c'est très secret. Au début, c'était ce surplus de grâce. J'insiste là dessus. Comme si c'était Mā Ānandamayī physique devant vous, qui rayonnait, à partir de vous. Mais au fur et à mesure, elle vous apporte cette réalisation. Donc, plus on se rapproche de la réalisation, moins il y a ce phénomène d'apport de surplus de grâce nécessaire pour y être conduit. Ces phénomènes diminuent à l'extérieur et s'amplifient à l'intérieur. On est plus un petit individu. Ce n'est

> plus nous-mêmes à ce moment là. Quand je dis à l'intérieur, c'est plus dans le corps. On dépasse un peu l'individualité. Ce n'est plus dans l'humain que ça se passe. C'est à un niveau un peu plus cosmique. C'est quelque chose de beaucoup plus global (...). Cette présence vient plus quand j'ai des intuitions fortes, lorsqu'il y a de l'amour entre les gens, quand il y a des intuitions très fortes. Il y a cette présence. (...) Quelle présence d'ailleurs ? C'est devenu une présence spirituelle. Ce n'est plus Mā. Avant, c'était ce surplus de grâce que les gens appellent Mā. Mais une fois que ce surplus de grâce a fait son travail....Un surplus de grâce, c'est quelque chose qui sort de l'*ānanda* si on veut imager. Un *ānanda*, c'est comme un ciel, un espace libre. C'est quelque chose qui vient comme du cœur de l'*ānanda*, de cet espace anandique. C'est un secret, c'est un cœur, une autre qualité d'*ānanda*, autre chose, très personnel, et qui se détache, qui t'apporte ce surplus pour t'aider à te conduire à un état mais une fois que l'état a été acquis, il y a pas besoin, ça serait une perte encore inutile. Donc il revient dans son centre. Quand on arrive à cet état, on n'a pas besoin. C'est comme si c'était scellé de l'intérieur. Il n'y a pas besoin d'apport. C'est là, c'est fini pour toujours. C'est plus la Mā personnelle. Finalement, j'ai compris que la Mā personnelle que nous voyons en photo ici maintenant, c'était ce surplus de grâce. Elle correspond à ça en fait. C'est ce que disaient un peu les gens. Ils disaient que c'était spécial, que ça apportait quelque chose de plus. Ce n'est pas fini. Il y a des niveaux. Et je suis très heureux. (HOLN)

L'expérience du sacré est, par ailleurs, une expérience qui se situe hors du temps, ou dans ce que l'on pourrait appeler ce « maintenant d'éternité », *nunc aeternitati* pour reprendre une expression employée par les mystiques au Moyen Age. Françoise Champion parle, en effet, d'un sentiment d'atemporalité au sujet de l'expérience mystique: « elle (l'expérience mystique) est sentiment-certitude de la fondamentale unité du Réel, sentiment d'atemporalité.[442] » La présence de Mā est, en effet, vécue auprès des dévots comme le sentiment d'être en dehors de toute temporalité. Seule la présence immédiate *hic et nunc* de Mā existe. Ceci nous renvoie, dans un sens, à l'expérience, que les Chrétiens peuvent avoir de Jésus aujourd'hui:

> Du passé, on peut avoir un souvenir, une anamnèse, une croyance, et une croyance certainement fragile, ses paradigmes historiques étant faiblement fondés. Nous pouvons croire aux évènements de Bethléem et croire à d'autres faits de la vie de Jésus, mais nous ne pouvons pas prétendre avoir fait

[442] Champion et Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion*, p. 36.

> l'expérience de Bethléem, de l'Incarnation ou du tombeau vide: nous n'étions pas là et que nous ne l'avons pas vu. L'expérience n'est pas un souvenir ; l'expérience est ce qui nous arrive et nous transforme. Cette expérience peut certes se fonder sur une mémoire actualisée, auquel cas il s'agit d'une mémoire retransmise par les générations antérieures.
> Si le Christ n'est qu'un personnage historique, l'expérience du Chrétien se réduit à vivre le souvenir de sa vie, retransmise par la mémoire qu'on en a conservée. Dans ce cas les experts ont l'autorité maximale et le christianisme se réduit à être la religion d'un Livre. Mais l'expérience de Jésus pour le chrétien est l'expérience de Jésus ressuscité, c'est-à-dire vivant, *hic et nunc*, hier, aujourd'hui et toujours, pour le dire avec Saint Paul. Ce n'est pas une expérience historique, mais transhistorique, personnelle et intransmissible. Elle se passe dans le temps sans être historique: c'est pourquoi cette expérience est si forte et si difficile à communiquer. L'acte de foi actualise cette expérience de l'ineffable.[443]

De la même manière qu'avec Jésus, nous pourrions ainsi parler de l'expérience de Mā comme d'une expérience transhistorique. Du fait de son caractère atemporel, l'expérience religieuse se place ainsi au-delà de l'intelligible, car comme le précise Van der Leeuw, l'expérience du sacré ne se rapporte qu'à l'éternité:

> L'expérience religieuse vécue est celle dont la signification se rapporte à l'ensemble, au tout. Elle ne se laisse jamais comprendre autrement que du point de vue de l'éternité. Son sens est un sens dernier, concernant les 'choses dernières'. Elle est de nature eschatologique ; elle se dépasse elle-même. Elle désigne à l'homme un terme ultime, une limite. Il ne pourrait en être ainsi si elle n'était aussi un terme premier, un commencement. Son sens est éprouvé, vécu comme 'tout autre' ; son essence, comme une révélation. Subsiste ainsi un reste, incompréhensible en principe, mais où la religion voit la condition de toute compréhension. A la limite du monde phénoménal, comprendre cède la place à être compris.[444]

[443] Panikkar, *L'Expérience de Dieu*, p. 109-110.

[444] Van Der Leeuw, *La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations*, p. 453.

Cet aspect insaisissable de l'expérience religieuse qui est par définition intemporelle, éternelle, est par là même imprégnée d'un sentiment de mystère ou de *l'anyad-eva*, qui constitue le sentiment religieux central[445].

Ainsi l'expérience de Mā peut s'apparenter, d'une certaine manière, à une expérience extatique, où le fidèle est totalement immergé par ce sentiment d'*ānanda*, de béatitude suprême et où le temps n'a plus d'emprise. Cette expérience s'accompagne, par ailleurs, d'une profonde transformation chez le disciple et intervient généralement de façon inattendue et synchronique.

3.3.1.3 Une expérience transformatrice, inattendue et synchronique

Une des caractéristiques de l'expérience religieuse se situe également au niveau de la transformation profonde qu'elle implique chez les dévots, faisant paradoxalement de cette expérience sacrée une « expérience dé-structurante créatrice d'un nouvel ordre de pensées et de valeurs orientant l'action des individus qui l'éprouvent.[446]» L'expérience religieuse représente ainsi, d'une certaine manière, une expérience de renaissance[447], impliquant une réorientation de la vie chez le sujet qui l'expérimente. Cette transformation propre à l'expérience religieuse apparaît, en effet, chez les dévots de Mā, dans la mesure où ces derniers expérimentent la présence de Mā comme une expérience profondément transformatrice. C'est notamment le cas de cette disciple qui, bien après la mort de Mā, connut de grands changements en elle, changements qu'elle attribua à Mā:

> « It was just not possible that I would change. She changed my whole life. (...) I was a very different person before, I told you. The day she changed me and made me this, since that day, all my attitude towards materialistic things in life

[445] Rudolf Otto, *Le Sacré*, Paris, Payot, 2001, p. 16.

[446] Acquaviva, *La sociologie des religions*, p. 92.

[447] Taylor, *La Diversité de l'Expérience Religieuse Aujourd'hui. William James revisité*, p. 37.

> just faded away. Those values have gone for me. When those values go, automatically you realise that the body is also futile. You're dressing up the body all day, you're putting on make up. (...) Those interests have suddenly gone, completely gone out of the window. Then, what is the body? Today, everybody tells me when I walk around, even in the ashram, you're so attractive, and you're so beautiful, look at the glow on your face. (...) I say it has nothing to do with the body. It is all Mā. Because she is here. It reflects. Your thoughts, your mind, your attitude, everything reflect. Your face is a mirror. Whatever you see, it's all because of Mā. Because I am eating, breathing, sleeping, I do nothing but Mā. It will reflect. » (FIBA)

La transformation vécue par cette fidèle, suite à sa rencontre intérieure avec Mā, peut s'apparenter, d'une certaine manière, à une véritable conversion[448]. D'autres dévots, par ailleurs, parlent, dans ce contexte, de « révélations » qui apportent de véritables transformations:

> « On one or two occasions, there were some revelations. Revelations actually convince you more than anybody can do. We all have problems in our life. Revelations convince you somehow that these problems are very small things, that you must see the big picture. Of course, when you wake up, you are confronted with the problems again, but then, you think about it. So, they bring a transformation which is very difficult to bring out. They have the purposes to transform you, which is very difficult to do. You can read, listen to lectures, you can have experiences but still, you don't change. Mā has a way of changing you for the better. » (HILA)

Ainsi, l'expérience que les dévots font de Mā conduirait à de véritables changements, faisant de cette expérience une expérience sacrée, une expérience réelle, apportant, comme le précise William James au sujet du sentiment religieux, une recrudescence de vie, un 'rajeunissement'[449]. Elle s'accompagnerait également d'un détachement marqué vis-à-vis des choses de ce monde, comme l'exprime la fidèle suivante:

> Je recherche la réalisation, c'est-à-dire voir Dieu et j'ai l'impression que parfois elle m'aide. Ça se manifeste comme par une présence. Par exemple, mon dernier voyage à Paris était très très différent de tout ce que j'ai vécu à Paris. Comme je suis née à Paris, ça fait quand même pas mal de temps. Malgré la

[448] James, *L'Expérience Religieuse*, p. 223.

[449] *Ibid*, p. 75.

> pollution, malgré les êtres qui ont pourtant une énergie super basse, où que j'étais, que ce soit les quartiers plus chics, plus vivants, ou populaires, je me suis constamment sentie dans une aura. Comme si tout ça, ça ne m'atteignait plus du tout du tout. Je voyais tout. Ça avait pris une distance. Même, ça ne m'atteignait plus. Quand dans le métro, tu te sens entourée d'une aura, tu te demandes ce qui se passe. Pourtant, le métro, ce n'est pas un lieu particulier pour te sentir entouré d'une aura. Si tu le dis à Dhaulchina, tu veux bien le croire, tu comprends. C'est quelque chose de très particulier. » (FOLN)

Toujours en relation avec Mā, un autre dévot se compare, à cet égard, à une fleur de lotus, que rien ne peut atteindre: « My situation is like a lotus flower. I am living in society, but nothing is touching me. » (HILA)

Un des autres traits de l'expérience religieuse que l'on retrouve chez les dévots est lié au caractère inattendu de celle-ci, à l'étonnement qu'elle suscite toujours. En effet, d'après Otto, l'étonnement relèverait exclusivement de la sphère du numineux[450]. L'expérience religieuse que l'on vit (*Erlebnis*) se rattacherait ainsi à l'inattendu, et ferait irruption dans la vie du sujet de manière instantanée, immédiate. Les dévots de Mā perçoivent, en effet, leur expérience de la sainte comme une expérience toujours soudaine et surprenante, comme l'explique cette fidèle:

> L'enseignement spirituel nous surprend beaucoup tout le temps, et l'enseignement de Mā particulièrement. Dans l'enseignement de Mā, j'ai l'impression que quand tu attends quelque chose, elle va te surprendre, enfin l'enseignement va te surprendre, pas du tout comme tu l'attendais, pas du tout comme tu l'avais prévu. (...) Dans l'enseignement spirituel de Mā, il y a beaucoup de surprises. (FOLN)

Ainsi, l'expérience religieuse vécue par les fidèles de Mā se fonde sur le nouveau et l'immédiateté. Ceci rejoint, dans un sens, les propos de Panikkar, au sujet de l'expérience du Divin:

[450] Otto, *Le Sacré*, p. 56.

> Un des traits phénoménologiques de Dieu est d'être nouveauté et, pour nous, toujours surprenant. Si je ne craignais pas d'être trop paradoxal (sans plus d'explications), je dirais que l'aptitude à être surpris et à admirer est presque une condition pour l'expérience de Dieu – qui ne se laisse emprisonner ni dans des formes physiques ni dans des formes métaphysiques. Le Dieu du passé est une simple 'construction' de l'esprit et n'est pas le 'Dieu vivant'.[451]

Cette pensée de Panikkar semble tout à fait refléter l'expérience vécue par les dévots de Mā dans le cadre de leur dévotion pour la sainte.

L'expérience de la présence sacrée de Mā peut également se définir dans son aspect de « synchronicité », concept formulé par Jung. Les dévots parlent souvent, en effet, d'évènements synchroniques au sujet de Mā, comme l'affirme le fidèle suivant: « Que des synchronicités, partout. Que ce soit un livre que l'on ouvre, que ça soit une personne que l'on rencontre, un mal qui peut nous arriver, un mal apparent. Un obstacle apparent. » (HOLN) Dans le même contexte, certains dévots évoquent également les nombreuses coïncidences liées à leur expérience de Mā:

> « I feel that she, very directly, will make events happen that are for my benefits, to teach me things. Coincidences are sometimes too extreme. Sometimes, five different people will tell me in different ways the same thing. This is the point; this is the point, wake up! Even in difficulties too. Two weeks before my *saṃnyāsa*, I got so sick. There was no doctor. I nearly died, but I had this spiritual experience. Mā was so close. I could see Mā telling me 'how much can you take?' It was a forced malaria. It was a totally spiritual experience. I felt Mā was so close. The *dīkṣā* was coming up. And I know my mind was so impure. She was trying to burn as much as possible so that I can receive more. At the same time, I was like in bliss and pain. When you are sick, there is no romance. » (HOSA)

L'ancienne croyance selon laquelle le saint envoie les maladies qu'il guérit[452] semblerait ainsi tout à fait juste aux yeux de ce disciple. Il semble, par ailleurs, que l'expérience de Mā sous forme d'évènements synchroniques ait également été

[451] Panikkar, *L'Expérience de Dieu*, p. 190.

[452] Wilson, *Saints & their Cults*, p. 19.

présente du vivant de Mā, comme le laisse entendre ce témoignage d'Arnaud Desjardins: « quel que soit le nombre de ceux qui se tournent vers elle en même temps, il semble que ces conditions soient tout le temps pour chacun les meilleures. Chacun a l'impression que, pendant les semaines qui viennent de s'écouler, Mataji lui a consacré tout son intérêt et a organisé tous les évènements de la vie de l'ashram en fonction de lui et de ce qui pouvait le mieux l'enseigner.[453] » Ainsi, malgré le départ de Mā, l'expérience de la présence synchronique de la sainte semble se poursuivre encore aujourd'hui.

L'expérience posthume de Mā pourrait donc se définir avant tout par cette « présence », une présence ressentie également par les fidèles du temps où Mā était incarnée dans un corps. Cette présence se manifesterait à la fois sur un plan duel, et notamment physique, mais aussi sur un plan non duel, faisant en quelque sorte du dévot un canal de Mā. Mais si l'expérience posthume de Mā se caractérise par une présence, elle se traduit également par une absence, faisant ainsi de l'expérience posthume de Mā une expérience paradoxale, où les contraires se rencontrent. Cette expérience posthume de la sainte se définit encore par son caractère extatique, où le dévot se sent rempli par un sentiment de profonde béatitude (*ānanda*) et où le temps n'existe plus, mais aussi par son caractère régénérant, inattendu et synchronique.

D'après les différents discours tenus par les disciples ou d'après les témoignages écrits, les expériences de Mā effectuées par ses dévots après sa mort ne semblent pas véritablement différer des expériences de Mā de son vivant. Quant à une éventuelle différence entre l'expérience de Mā par les nouveaux dévots, et celle des anciens dévots, il nous est impossible d'effectuer une comparaison exhaustive entre ces deux types d'expériences, ceci en raison du faible nombre d'entretiens de nouveaux dévots comparativement aux anciens dévots, les nouveaux dévots étant en effet beaucoup

[453] Desjardins, *Ashrams*, p. 190.

moins nombreux que les anciens dévots. Cependant, d'après les quelques entretiens obtenus auprès des nouveaux dévots, nous n'observons pas de différence majeure au niveau de la qualité de leurs expériences de Mā. Bien que n'ayant pas connu Mā dans un corps, les nouveaux dévots semblent tout à fait disponibles à vivre une expérience de Mā.

3.3.2 Spécificité de quelques expériences religieuses

Il sera question ici d'aborder certaines expériences religieuses, telles que les rêves, les visions et les expériences de guidance, qui forment une part non négligeable de l'expérience du saint, venant contribuer à renforcer la foi en la présence sainte.

3.3.2.1 Rêves

Dans la tradition hindoue, le rêve, tient une place importante et, en tant que 'miroir de la réalité'[454], on considère qu'il délivre parfois de réels messages[455]. Rêver d'un saint, et notamment s'il s'agit de son propre maître, n'est donc généralement pas considéré, par les dévots, comme une chose anodine et insignifiante. Si ces rêves se produisent lors du vivant du saint, ils ont lieu également après le *mahāsamādhi* de celui-ci, venant ainsi rassurer le dévot de l'omniprésence et de l'omnipotence de son maître. On parle alors, à ce propos, de *darśana* posthume du saint en rêve. Selon la tradition des Radhasoamis, par exemple, tout véritable disciple recevra le *darśana* de son gourou à la mort de celui-ci[456]. Il arrive également, dans ce contexte, que le saint se manifeste en rêve après sa mort pour demander un culte posthume[457]. Si

[454] W. Doniger O'Flaherty, *Dreams, Illusion and Other Realities*, Chicago, University of Chicago Press, 1984, cité dans Weinberger-Thomas, *Cendres d'Immortalité*, p. 107.

[455] Sudhir Kakar, *Shamans, Mystics and Doctors*, New York, Knopf, 1982, p. 48.

[456] Babb, « Glancing: visual interaction in Hinduism », p. 388.

[457] Le jour suivant sa mort, Shirdi Sai Baba serait apparu en rêve à un de ses dévots, lui disant ceci: « Jog thinks I am dead. I am alive. Go and perform my morning *ārati* », cité dans Sahukar, *Sai Baba. The Saint of Shirdi*, p. 72.

Weinberger parle de « psychologie des ancêtres » pour évoquer l'intervention des mânes dans les rêves pour solliciter un culte[458], nous pourrions, de la même manière, parler ici de « psychologie des saints ». Il existe, au sein de la communauté de Mā, de nombreuses anecdotes à ce sujet. Peu de temps après le *mahāsamādhi* de Mā, une des *brahmacārini* de l'ashram de Mā, à Kankhal, oublia, par exemple, de déposer un verre d'eau pour Mā dans ce qui était autrefois la chambre de la sainte. La nuit qui suit, elle aurait rêvé de Mā lui demandant le verre d'eau.

Si, chez les dévots, les rêves du saint sont particulièrement fréquents à sa mort, ils persistent également bien des années après, voire des siècles après. Shirdi Sai Baba, pour ne citer que le plus connu, continuerait, par exemple, à se manifester en rêve près d'un siècle après sa mort auprès de ses dévots, bien souvent pour les guider[459]. De la même manière, Mā continuerait, depuis son départ, à se manifester, de cette façon, chez la plupart des dévots[460]. Les anciens disciples notent, cependant, une diminution de ces rêves. C'est notamment le cas de Swami Vijayananda qui s'exprime ici au sujet des rêves sur Mā:

> Quand j'étais avec Mā, je rêvais pratiquement tous les jours de Mā. Je crois pas qu'il y ait un jour où je n'ai pas rêvé de Mā. Alors, après qu'elle ait quitté son corps, c'est devenu moins fréquent. Et maintenant, je rêve d'elle, mais pas souvent. Il y a des rêves trés variés. Certains rêves étaient banales, et plusieurs rêves avaient une grande signification. Ceux là, je m'en souviens encore, les autres, je les ai oubliés immédiatement. (HOSA)

---

[458] Weinberger-Thomas, *Cendres d'Immortalité*, p. 110.

[459] Smriti Srinivas, « The Advent of the Avatar: The Urban Following of Sathya Sai Baba and its Construction of Tradition », *Charisma and Canon*, Delhi, Oxford University Press, 2001, p. 303; Rigopoulos, *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi*, p. 243-244; White, « Swāmi Muktānanda and the Enlightenment through Śakti-pāt », p. 307.

[460] Dans son étude sur la vie de Mā Anandāmayī, Lisa Hallstrom note, en effet, au cours de ses entretiens avec les disciples ayant connu Mā de son vivant, un certain nombre de cas faisant mention de l'apparition de Mā en rêves après sa mort. Voir Hallstrom, *Mother of Bliss: Ānandamayī Mā*, p. 123.

Les rêves de Mā sont également présents chez les nouveaux disciples. C'est le cas de cette nouvelle disciple, par exemple, qui eut un rêve de Mā vingt-cinq ans avant d'en entendre parler:

> « When I think back, I had a very very strong dream of Mā twenty five years ago and I didn't know who it was. What happened was that I had a still-born baby and I was very very unhappy. When I look back in my diaries, about four days after I had the labour, I had this really really powerful dream in the night. I went to this Indian lady, and she was sitting, and there she was, and she was just so kind and loving. And she told me I had to go through the labour again but I had to go through the labour with joyfulness this time. So, I laid down and I had all this pain again, and not only in the reality but also in the awakening reality, but this time, it felt fine. I had this experience and that changed the flavour of the morning, something was all right about this experience, something positive came out because of this vision. Years passed and I forgot about this dream. I just had another boy. All through the childhood, I had no other vision, no other spiritual experience or whatsoever. I was fifty in year 2000 when the spiritual thing started to happen again. Mā was just kind of letting that part of life just go on, having children, or whatever, and so, it was time to move into the next stage. And then I remembered again about this lady, and the minute I remembered it, I just knew it was Mā. It was obviously Mā. » (FOLN)

Si Mā, dans le rêve du dévot, peut revêtir une forme différente de sa forme habituelle (*saguṇa*), c'est-à-dire celle qu'on voit sur les photos, elle peut également être dénuée de forme (*nirguṇa*), comme le laisse entendre ce disciple qui raconte un de ses rêves:

> Mā et moi-même étions à l'entrée d'un temple. Puis, tout d'un coup, Mā qui était avec moi, a disparu, donc elle était plus autour de Moi. Il y avait des gens qui se lavaient les pieds, les mains, dans ces bassins pour se préparer à rentrer dans le temple. Je suis rentré dans le temple. Je cherchais Mā partout. Je suis descendu dans une salle au sous sol, alors qu'on était déjà bien bas. Je suis descendu encore plus bas dans le sous sol. On m'a dit Mā est là. J'ouvre une porte et je trouve la figure de Mā tapissée sous les murs. Mais où est-elle ? Puis après, une autre chambre. Plus rien. Vacuité. Ca, c'était un des rêves dont je me rappelle, mais j'en ai eu tellement. (HOLN)

Les dévots de Mā perçoivent bien souvent ces rêves comme une façon pour Mā de leur communiquer un message, de les guider. C'est le cas de ce disciple qui

affirma avoir reçu des instructions directement de Mā dans ses rêves, alors qu'il se trouvait dans une position difficile et dangereuse: « Every time, every day, Mā would come in my dreams and would give me instructions. In dreams, at night, while I am sleeping. She would say, don't do this, don't do this. Every day, every day, she was coming. That's the time Mā saved me. » (FIBA) Ce même disciple parle, d'ailleurs, de l'importance de ces rêves qui ne sont pas de simples rêves ordinaires:

> « The fact that Mā comes is a very big thing. She doesn't come that often to people. The fact that she comes is absolutely fantastical. After that, if she gives you a message, it's even better. In that particular aspect, when we say we saw Mā, we are actually jumping our consciousness to that level where Mā is. So, you are actually relating to her. Actually, it is not a dream. And, then, she is giving you instructions. It's so true for me. It couldn't be more true than this world that is existing. That is more of a reality than this is ». (FIBA)

C'est également ce qu'affirma un swami au sujet des rêves sur Mā: « Divine dreams are true dreams » (HISA). Il est intéressant de s'interroger, à ce propos, sur l'origine de ces rêves sur Mā. Les réponses à cet égard sont diverses. Pour le dévot suivant, il existe différentes hypothèses:

> Je ne pense pas que ça soit mon imagination. Disons qu'il y a plusieurs hypothèses. Ou c'est Mā qui vient me voir, ou c'est aussi une sorte de mémoire qui serait posée quelque part dans l'univers et qui se réveille à ce moment là. Une mémoire, elle est passée sur cette terre, elle a laissé des mémoires. Tous ces endroits où elle est passée ont des mémoires d'elle. Même si on n'y est pas, on peut recevoir une mémoire de certains lieux, même d'une pierre, d'un objet. Et même si je suis à Paris par exemple, je peux très bien avoir une mémoire qui m'arrive de Bénarès ou de Kankhal. Et peut-être aussi, comme je suis allée à Kankhal évidemment et à Bénarès, et que, j'ai ramené des choses, peut-être aussi elles ont transporté des mémoires, c'est possible aussi. Donc, ça, serait la deuxième hypothèse. La première étant qu'elle m'apparaisse. La deuxième étant des mémoires qui existent d'une façon très subtile dans les pierres, dans les objets ou dans les lieux. Il y a aussi une troisième hypothèse, c'est l'inconscient collectif, je pense. Et puis, la quatrième, c'est la source de vie. Dans le travail de l'*advaita vedānta*, on se relie au Soi, à ce qui est au-delà de moi, à ce qui est notre source même de vie. Et dans cette source même de vie, est-ce qu'il n'existerait pas aussi une sorte de puits où vivent quelques êtres réalisés et particulièrement ceux qu'on a choisis ? Est-ce que cette source même

de vie qui serait un peu comme notre gourou intérieur ne serait pas reliée à Mā? (FOLN)

Ainsi, l'origine des rêves, selon ce disciple, pourrait provenir de ces quatre éléments cités ci-dessous. Au sujet de l'origine des rêves dans la mémoire, un des swamis de Mā ajoute ceci:

> « The root of your dreams is the memory you are carrying within you, the impressions you are carrying within you. Dreams come from within, from the memory. We call this memory *saṃskāra* in our Indian spirituality. So, these are the manifestations of memories, of *saṃskāra*, that's why dreams come. You saw Mā in dreams. It doesn't mean that Mā came. Mā's *saṃskāra* was there within you, in your subconscious mind, in the depth of your mental layers of consciousness. It comes out as a dream. That's all. Mā never comes in dreams. » (HISA)

Si les rêves ont une certaine importance pour la plupart des dévots de Mā, ils ne sont cependant pas essentiels dans leur *sādhanā* comme le précise ce dévot: « When I have a dream of Mā, that makes me feel happy. But from the beginning, I am not depending on these things. My aim is to achieve Mā or God. The only important thing for me is to live always in the presence of Mā. » (HILA) Ceci rejoint, dans un sens, les paroles de Mā qui affirmait la réalité relative du rêve, montrant ainsi qu'il ne fallait pas s'y attacher: « Toutes sortes de choses peuvent être vues dans les rêves: celles qui dépendent du mental mais aussi celles qui n'ont pas été pensées mais qui sont arrivées dans le passé ou qui se réaliseront dans l'avenir. Dans tous les cas, tout ce qui arrive appartient au royaume du rêve.[461] »

3.3.2.2 Visions

Les visions, ces expériences religieuses de nature sensorielle[462], constituent également un autre type de réalité non ordinaire vécue par les dévots. Il n'est pas rare,

[461] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 140.

[462] Voir Vergote, *Religion, foi, incroyance*, cité dans Hosteau, *Le désir filial dans l'expérience religieuse*, p. 64.

à ce propos, d'entendre parler de visions posthumes du saint après son décès et il existe de nombreux exemples en la matière. Nous pouvons notamment citer le cas de Shri Sarada Devi qui aurait vu son époux, Ramakrishna, apparaître peu de temps après sa mort[463] ou le cas d'Indira qui aurait rencontré la sainte Mirabai à de nombreuses reprises lors de ses visions[464]. Ma Jaya, cette gourou américaine, aurait également eu des visions de divers saints au cours de sa *sādhanā*, comme Neem Karoli Baba ou Swami Nityananda[465], et Chandra Swami, saint vivant encore aujourd'hui près de Dehra Dun, aurait eu le *darśana* de différents maîtres défunts, comme Ramana Maharshi dont il n'avait jamais entendu parler auparavant[466]. Les cas les plus connus de visions de saints défunts en Inde restent, cependant, attribués au Saint Shirdi Sai Baba, qui semble se manifester régulièrement à de nombreux individus[467].

Si les visions de Mā étaient courantes chez ses dévots lorsque celle-ci était vivante, comme c'est le cas de cet Américain Jack Ungar qui n'avait jamais rencontré Mā avant d'avoir une vision de la sainte sur le pont d'un bateau[468], elles continuent aujourd'hui à se manifester auprès des dévots. Il semble, tout d'abord, qu'elles aient été particulièrement marquées tout juste après le *mahāsamādhi* de Mā. Nous pouvons, dans ce contexte, évoquer le cas d'un disciple de Mā, qui, dans un état de désolation totale après la mort de Mā, eut, à l'ashram de Bénarès, une apparition de Mā lui disant « Je suis toujours avec toi ». Ceci nous rappellera les apparitions de Ramakrishna, tout juste après sa mort, à son épouse Shri Sarada Devi, lui affirmant

---

[463] Swami Nirvedananda, « The Holy Mother », *Great Women of India*, Calcutta, Advaita Ashrama, 1997, p. 502-503.

[464] Devi et Roy, *Pilgrims of the Stars*, p. 359.

[465] Vasudha Narayanan, « Gurus and goddesses, deities and devotees », *The Graceful Guru*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 157.

[466] Swami Chandra, *L'Art de la Réalisation*, p. 15.

[467] Sahukar, *Sai Baba. The Saint of Shirdi*, p. 73.

[468] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 24.

qu'il est simplement « passé d'une chambre à une autre »[469]. Si les apparitions de Mā semblent avoir été particulièrement présentes juste après son départ, elles se poursuivent, cependant, encore aujourd'hui, plus de vingt-cinq ans après sa disparition, et ceci auprès des anciens et nouveaux dévots, mais aussi auprès de personnes n'ayant jamais entendu parler de Mā. Lors d'un entretien, un disciple relata que son fils, âgé alors de sept ans et n'ayant jamais entendu parler de Mā auparavant mais seulement vu une photo d'elle dans le bureau de son père, évoqua la présence d'une femme à son chevet à l'hôpital (HILA). Le jeune garçon décrit cette femme comme celle de la photo de Mā qu'il avait précédemment vue.

Si Mā apparaît généralement, dans les visions des dévots, sous les traits que l'on connaît d'elle, celle d'une femme aux longs cheveux noirs, il semble qu'elle apparaisse également sous d'autres formes. Certains parlent, par exemple, de visions de Mā sous la forme d'une petite fille. Un des *pūjāri* de l'ashram raconte, à ce propos, l'apparition soudaine et la disparition tout aussi instantanée, dans le *sādhukutira*, d'une petite fille lui demandant le *prasāda* que celui-ci avait omis de donner pendant la *pūjā* au *samādhi* (HIBN). D'autres relatent également des visions de Mā sous une forme lumineuse:

> Je l'ai vue mais pas sous une forme physique mais une forme glorieuse. Pas physique. Il n'y avait pas la forme avec les cheveux. Ce n'était pas comme ça. C'est difficile à décrire. Il y avait quelque chose comme une forme, mais une forme lumineuse, pas visible vraiment. C'était elle mais pas sous l'aspect physique tel qu'on l'a connue, avec les cheveux et tout ça, la tête. Il n'y avait aucun rapport. Mais c'était la qualité. Cette forme émanait la même qualité. D'ailleurs, j'ai reçu un rayon au centre frontal. C'était chez moi, dans mon appartement, à Paris, pendant ma *sādhanā*. Je me suis jeté sur le lit et j'ai dit 'prends moi'. Paf. Incroyable, incroyable. Apres, tous les jours, ça recommençait, ça recommençait. (HOLN)

C'est également le cas de cet autre disciple qui vit Mā sous la forme d'une silhouette lumineuse: « Il y a trois ans, j'étais vraiment au milieu d'un truc difficile. Un jour,

[469] Mookerjee, *Sri Sarada Devi. Consort of Sri Ramakrishna*, p. 112.

j'étais assise sur mon lit dans ma chambre et j'ai senti sa présence devant moi. C'était vraiment une silhouette de lumière blanche et sans l'ombre d'un doute, c'était Mā. C'était elle qui était venue à ma rescousse. » (FOLN)

Certains lieux seraient plus propices aux apparitions de Mā, et c'est notamment le cas du *samādhi* qui semble être, d'après les dévots, le lieu de prédilection des apparitions. Les différents *pūjāri* en charge des *pūjā* au *samādhi* semblent, en effet, avoir été témoins, selon leurs propos, d'apparitions surnaturelles. Un des anciens *pūjāri* eut, lors de la *pūjā* du réveil au *samādhi*, une vision de Mā, en chair et en os, assise à l'intérieur de la moustiquaire, le prévenant qu'un des swamis ne devait pas partir en voyage. Un autre *pūjāri* parle encore d'une ombre entraperçue dans le *samādhi*, très tôt au petit matin, alors que le *samādhi* était fermé et personne ne pouvait y entrer mis à part lui-même. Il semble également que les jeunes garçons de l'école de Mā (Vidyapeeth school), à Kankhal, soient prédisposés aux visions de Mā au *samādhi*, comme l'affirma une *brahmacārini* de l'ashram de Kankhal. Ainsi, il semble que les visions de Mā apparaissent tout spécialement à son *samādhi*, faisant de ce lieu un endroit particulièrement favorable à ce type de contact avec Mā.

Pour la majorité des dévots, les visions se présentent comme une véritable bénédiction et nombre d'entre eux souhaiteraient ardemment que la sainte se manifeste à eux de cette manière: « I do feel her presence but I would like visions of her. I am sure she will bless me with that. Maybe, I am not ready right now. Maybe something is lacking to me. » (FILN) En effet, pour certains, les visions sont perçues comme un véritable signe de progrès spirituel, comme l'expression d'un rapprochement avec la sainte comme l'affirme ce dévot: « Visions? No, I am not in that high stage. Some people are in such a stage that they can see Mā. I am in a very low stage. » (FILA) Pour Swami Vijayananda, il s'agirait d'une disposition psychique que certaines personnes détiennent: « Il y a des gens qui sont psychiques, qui ont des visions réelles. Il y a des personnes comme cela, des personnes

psychiques.» (HOSA) Si pour certains, les visions sont le signe d'une grâce, d'autres n'attachent cependant aucune importance particulière: « Vision? That is not very important. I don't know what you mean by visions. Visions are only your own *saṃskāra*, it comes from your own imagination. Since Mā is everywhere, if you wish, you can see everything as Mā only. It is out of your own desire that you are creating Mā. » (HILA)

Ainsi, pour une partie des dévots, Mā continuerait à se manifester sous la forme de visions. Ceci rejoint, d'une certaine manière, ce qu'un disciple, Anil Gangul, affirmait à propos de Mā: « Mā vit sur un double plan, l'un visible de l'extérieur et l'autre de l'intérieur.[470] »

3.3.2.3 Guidance

La présence du saint peut également se manifester comme une guidance. Certains parlent, en effet, d'une communication subtile avec le gourou défunt, d'une voix intérieure qui les guide, qui leur montre le chemin à suivre. Shri Aurobindo affirmait, à cet égard, qu'il est possible aux morts de communiquer avec les vivants: « Il est parfaitement possible aux morts, ou plutôt aux disparus – car ils ne sont pas morts – qui sont encore dans des régions voisines de la terre d'entrer en communication avec les vivants. [471] » Nous pouvons, dans ce contexte, citer, par exemple, le cas de Shri Mā of Kāmakkhya, qui aurait été guidée intérieurement par le saint défunt Ramakrishna pour partir en Amérique[472] afin d'y donner un enseignement spirituel.

D'après les entretiens, il est clair que, depuis son départ, les dévots de Mā ressentent fortement la présence de celle-ci sous la forme d'une guidance qui les

[470] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 16.

[471] Shrî Aurobindo, *Métaphysique et Psychologie*, Paris, Albin Michel, 1988, p. 243.

[472] Loriliai Biernacki, « Shree Maa of Kamakkya », *The Graceful Guru*, New York, Oxford University Press, 2004, p. 187.

protège et les soutient dans leur démarche spirituelle (*sādhanā*). Certains évoquent, à ce propos, une force qui supervise leur vie: « I feel all the time Mā's force surrounding me, if I do something wrong or something good. All the time, I feel this force. All the time, I feel somebody overseeing me, from the top, in everything. I am very conscious about that, all the time. Whatever I do, she is overseeing me. Not only me, my entire family. She is overseeing us » (HILN). Cette force viendrait guider le dévot au moment opportun, au moment voulu:

> Je sais que je suis au bon endroit. Je sens que c'est elle qui dirige, que j'ai pas lâché le fil, que je suis dans la bonne direction (...). C'est étonnant, c'est comme si elle se reculait et qu'elle se réavance quand il y a besoin. C'est comme si elle te laisse aller jusqu'où tu peux. On est là pour faire de la *sādhanā*, pour se purifier. Elle accompagne. Mais quand il y a vraiment besoin d'un coup de main, elle se montre, elle est là (...), c'est elle qui 'overall' tout mon chemin spirituel. C'est elle qui entoure tout, qui est 'in charge'(rire). (FOLN)

En effet, pour les dévots, Mā prend soin d'eux à tous les niveaux:

> « Mā is taking care of every possible need of a person. It's not only spiritual. The purpose of the guru is to protect your *sādhanā*. That's the only purpose of the guru. That means that whatever comes in the way of your *sādhanā*, she has to take care of it. Sometimes things happen in life that disturb your *sādhanā*. To that extent, they get involved in your material affairs. (...) Mā puts you on the way. This kind of things happened to me many times. » (HILA)

A cet égard, Mā est parfois qualifiée, par ses dévots, de « solution personnifiée » car les situations difficiles que connaissent les dévots, finissent par se résoudre à l'invocation de son aide: « Mā is called sometimes 'the solution personified', because she is the Ultimate » (HILA). Il semblerait ainsi que Mā vienne au secours de ses dévots dans des situations de crise, comme le précise encore ce fidèle: « Whenever I feel helpless, I do tend to fall back on Mā and ask her for proper solution and I feel that I find some way out to convert the situation, to overcome the situation, the frustration. » (HILA) Cette guidance de Mā peut, par ailleurs, intervenir sous toutes sortes de formes: « She can come in any body, including yours. Whenever I have an

enquiry, she sends me a person to answer to my questions, to show me the path » (FILN). Il est intéressant de noter que certains anciens disciples de Mā, aujourd'hui proches de la sainte vivante Ma Amritanandamayi, ou Amma, considèrent que Mā les aurait guidés après son départ vers la sainte vivante Amma.

Nombre de dévots se considèrent par ailleurs comme des instruments de Mā, comme des canaux de cette force, comme le montre le témoignage suivant qui relate l'expérience d'une disciple lors de l'élaboration d'un livre sur Mā: « I never thought of writing a book on Mā. I never liked to study. I don't know how Mā made me do this. (...). You won't believe. Sometimes, the words were coming out for the translation. I opened the dictionary and it comes right. Mā dictated. » (FIBA) Une autre disciple, en charge de la maintenance du *samādhi*, ajoute également: « Mā is making do all this work. » (FIBA) Les dévots se perçoivent donc, jusqu'à un certain point, comme des instruments de Mā, comme des outils de celle-ci.

Ainsi, les dévots ressentent aujourd'hui la présence de Mā sous forme d'une force intérieure qui les guiderait dans leur vie, témoignant d'une certaine reconnaissance vis-à-vis de cela: « I pray to her that whatever is good for me, you do that. Till date, whatever has happened to me, I feel that I have got more than enough. That's what I feel. I don't know what will happen in the future. I am happy with what I have got. I am oversatisfied. I feel that Mā is always there. » (FILN) Certains espèrent même que Mā continuera à les guider dans leur vie future: « I think she has taken my hand and that she is leading me on the spiritual path, in this birth, and also next birth. » (FILN)

L'expérience posthume de Mā peut donc se manifester également sur le plan des rêves, mais aussi sous forme de visions et de guidance. Dans leur caractère, ces expériences posthumes ressemblent, par ailleurs, aux expériences des fidèles du

temps où Mā était présente dans un corps. Nous observons donc un renouvellement des expériences de la sainte chez les dévots en dépit de la mort.

Pour conclure sur cette partie « Expérimenter la présence posthume du saint », il est possible d'affirmer, et ceci à l'appui des nombreux entretiens effectués au cours de notre recherche, une continuité des expériences de Mā chez ses dévots depuis sa mort, des expériences qui, dans leur nature, diffèrent peu des expériences du temps de Mā. Nous retrouvons en effet ce même sentiment de présence aujourd'hui, ce même ressenti de béatitude profonde (*ānanda*), ou encore ces mêmes expériences de rêves, de visions ou de guidance. Mais s'il existe une continuité du culte d'un point de vue expérientel, des facteurs autres que l'expérience sont cependant à considérer concernant la pérennité du culte de Mā après sa mort, comme nous le verrons dans le dernier chapitre de cette étude.

3.4 Conclusion

Ce troisième chapitre a permis de nous rendre compte du côté expérientiel du culte de Mā depuis sa mort. Dans un premier temps, il a semblé nécessaire de nous attarder sur la question de la mort du saint, ceci afin de mieux saisir l'impact de cette mort sur l'expérience des dévots. De cette étude ressort ainsi la mise en place par les dévots d'un important dispositif de sens pour venir légitimer la mort d'un être considéré comme immortel. Loin de remettre en question la divinité de Mā, les dévots continuent au contraire à percevoir Mā comme un être divin, supérieur à la mort, et envisagent sa mort comme un évènement ayant sa place dans le 'plan divin'.

Nous nous sommes également penchées sur l'importance de la présence incarnée du saint dans le cadre de cette étude. Si la tradition hindoue accorde généralement une grande importance à la présence incarnée du maître, et considère que cette dernière est indispensable pour le développement spirituel du fidèle, nous observons, que,

dans le cas de Mā, l'absence physique de la sainte ne semble pas constituer un obstacle majeur pour ses anciens et nouveaux dévots, les conduisant, au contraire, à prendre conscience plus activement de leur gourou intérieur. Nous noterons toutefois qu'une présence physique de maîtres secondaires, ou oupagouru, comme certains swamis de Mā, est généralement nécessaire chez le dévot pour être guidé dans sa *sādhanā*. Dans cette même partie, nous avons également cherché à mettre en évidence les principaux avantages et désavantages liés à l'absence physique du maître. Si le culte *postmortem* apporte un plus grand détachement vis-à-vis de la forme physique, et donc une intériorisation plus forte, ou s'il conduit à une certaine forme de dépassement de la mort, mais aussi à une plus grande responsabilisation et indépendance vis-à-vis du maître, il peut également mener le dévot à se perdre.

Enfin, la dernière partie de cette étude s'est concentrée exclusivement sur le caractère expérientiel du culte du saint après sa mort, la notion de « présence » représentant, en quelque sorte, le fil conducteur ici. Les entretiens menés auprès des dévots de Mā reviennent en effet constamment sur cette présence de la sainte, une présence qui se définit également, pour ces derniers, par une absence. Comme nous l'avons observé, cette expérience de la présence correspond à une expérience extatique, dans laquelle cette vague de béatitude, qualifiée d'*ānanda* par les dévots, les submerge et les conduit hors du temps. L'expérience religieuse des fidèles laisse par ailleurs transparaître de profondes transformations intervenant chez le disciple et surprend par son caractère inattendu et synchronique. Ces expériences peuvent notamment intervenir au cours de rêves, de visions et peuvent également se manifester comme une sorte de guidance intérieure.

Ainsi, en dépit de l'absence physique de Mā, nous observons que les fidèles, nouveaux ou anciens, continuent à expérimenter la présence de Mā, et ceci de différentes façons (présence, synchronicités, rêves, visions, guidance, etc.). Et si, pour quelques anciens fidèles, ces expériences ont diminué en intensité et sont moins

fréquentes depuis le départ de Mā, nous constatons que ce n'est pas le cas pour l'ensemble des dévots. Beaucoup de fidèles ressentent au contraire l'absence de Mā comme une sorte de catalyseur dans leur *sādhanā*, les aidant à prendre contact avec leur gourou intérieur. Au niveau expérientiel, il y aurait donc une certaine continuité du culte de Mā depuis sa mort. Afin de compléter notre étude sur le devenir du culte du saint après sa mort, il paraît maintenant essentiel de s'interroger sur l'aspect institutionnel du culte *postmortem* de Mā, chose que nous allons effectuer dans un quatrième chapitre intitulé « Pérennisation du culte ».

CHAPITRE IV

PÉRÉNNISATION DU CULTE

Ce dernier chapitre s'intéressera exclusivement à la dimension institutionnelle du culte *postmortem* des saints dans la tradition hindoue, et cherchera à mettre en évidence les modes de pérennisation du culte après la mort du saint. Il s'agira dans un premier temps de s'interroger sur le devenir du charisme du saint après sa mort, ainsi que sur le futur de l'organisation de Mā, ceci au travers de la théorie wébérienne de la routinisation. La problématique du maintien des ashrams et de l'importance de la communauté sera par la suite abordée, ainsi que la question du devenir des règles de pureté liées à l'orthodoxie brahmanique. Les principaux modes de perpétuation du culte feront également l'objet de cette étude, et nous focaliserons notamment notre attention sur l'hagiographie comme moyen de perpétuation du culte, mais aussi sur l'initiation. Ce dernier chapitre nous permettra ainsi de compléter notre étude sur le culte *postmortem* des saints hindous, détenant les éléments nécessaires, à la fois d'un point de vue expérientiel et institutionnel, pour s'exprimer sur la direction que le culte d'un saint ou d'une sainte comme Mā peut prendre après sa mort.

4.1 Routinisation et perpétuation du culte

Dans une première partie « Routinisation et devenir de l'organisation », nous aborderons, à partir de la théorie wébérienne, le processus de routinisation, un processus dont le culte fait nécessairement l'objet après le départ du chef charismatique, faute de disparaître. Nous nous interrogerons par la suite sur le devenir du mouvement charismatique initié par le saint, ou par les dévots du saint, après la mort de celui-ci. Le cas de Mā et de son organisation, le *Śri Śri Mā Anandamayee Saṅgha*, sera bien entendu discuté, ce qui nous amènera à traiter ultérieurement de l'organisation et de ses ramifications. Toujours dans ce même contexte de routinisation, de ce passage de l'extraordinaire à l'ordinaire, par lequel le charisme cherche à résister à sa chute dans le quotidien par un travail de structuration et d'institutionnalisation, le deuxième volet de cette étude s'intéressera quant à lui à la question des ashrams, au rôle de la communauté et au maintien de l'orthodoxie brahmanique dans le cadre d'une pérennisation du culte du saint après sa mort.

4.1.1 Routinisation et devenir de l'organisation

Quel est le devenir du charisme du saint, et particulièrement celui de Mā, après sa mort? Les idées wébériennes de domination charismatique et bureaucratique, de *Secte* et d'*Église*, de religion administrée et d'euphémisation de l'expérience charismatique seront au fur et à mesure utilisées au cours de cette étude, notamment à l'aide des écrits de Bourdieu, Champion, Freund, Hervieu-Léger, Séguy, Willaime, puis mises en relation avec la problématique de l'organisation, qui doit gérer la perte de charisme impliquée par la disparition du saint, notamment avec les problèmes de succession et de gestion. Le futur de l'organisation sera abordé plus explicitement dans une seconde partie et les diverses opinions des fidèles de Mā seront exposées puis analysées dans ce contexte. Enfin, il sera question de division du mouvement religieux et de l'apparition en son sein de ramifications (Trigano). Le cas de la mise

en place du *sampradāya* (lignée spirituelle) de Swami Kedarnath, un ancien disciple de Mā, sera notamment discuté dans le cadre de cette étude.

4.1.1.1 Charisme du saint et routinisation

Le saint représente, à bien des égards, le personnage charismatique par excellence. Il est l'incarnation même du charisme, qui, selon Weber, correspond à « la qualité extraordinaire (...) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels »[1]. Mā Ānandamayī représente, en effet, le type même du personnage charismatique défini par Weber. Elle a été et reste pour ses dévots l'incarnation de Dieu sur Terre, et en cela, fait l'objet d'une totale dévotion (*bhakti*), d'un total abandon. L'accomplissement de miracles de la sainte de son vivant, vient, d'ailleurs, légitimer la relation de domination chez les dévots vis-à-vis de Mā. Considérant ces miracles comme appartenant au domaine de l'extra-quotidien, leur statut de dominé s'en trouve renforcé, acceptant, de ce fait, d'être conduits par Mā, c'est-à-dire de suivre sa voie de salut.

Son autorité charismatique, qui intervient dans un contexte de *hiatus*, souvent révélateur d'une période de crise[2], est assurée par la volonté des autres de croire en elle. Cette confiance totale en la personne du saint constitue la base même de la légitimité charismatique[3], celle-ci étant, en effet, située dans l' « acte de

---

[1] Max Weber, *Économie et Société*, vol. 1, Paris, Pocket, 1995, p. 320.

[2] Pierre Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *Archives Européenne de Sociologie*, vol. 12, no 1, 1971, p. 16; voir également Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », p. 331-332.

[3] Heinrich Von Stietencron, « Charisma and Canon: The Dynamics of Legitimization and Innovation in Indian Religions», *Charisma and Canon*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 31; Julien Freund, « Le charisme selon Max Weber », *Social Compass*, 1976, p. 388; Acquaviva, *La sociologie des religions*, p. 57.

'reconnaissance' »[4]. Le discours de Mā, qu'il soit compris ou non, devient ainsi, dans ce contexte, un discours d'autorité, du fait de la légitimité prêtée à la sainte qui prononce ce discours dans une « situation légitime », c'est-à-dire devant des « récepteurs légitimes »[5]. Ceci rejoint, d'ailleurs, les propos de Marcel Gauchet sur le discours prophétique de Jésus lorsqu'il affirme ceci:

> Il y a ce que *dit* Jésus, et puis il y a ce que son discours *porte*, ce que symboliquement il signifie, très au-delà de sa teneur immédiate, de par la *position* depuis laquelle il est tenu. La *place* qu'il occupe – qui n'est pas que celle qu'il revendique, mais celle aussi en laquelle il est de fait installé – parle davantage, à elle seule, dans le contexte, que la somme de ses propos.[6]

Ainsi, en venant rompre l'ordre routinier pour développer un ordre plus rationalisé, cette figure d'autorité qu'est Mā Ānandamayī peut, de ce fait, être considérée comme l'équivalent d'un prophète selon la théorie de Max Weber. Comme l'exprime Trigano, la théorie wébérienne fait donc paradoxalement du personnage charismatique « le facteur d'une rupture de l'ordre établi mais aussi de sa reconstitution sous une forme plus efficace.[7] »

Cependant, le charisme, par sa nature même qui relève de l'exceptionnel, de l'extraordinaire, de l'innovateur, est limité dans le temps et ne peut donc durer, car l'exceptionnel ne relève pas du quotidien, de la routine, mais bien de l'éphémère[8]. En effet, pour Weber, l'autorité charismatique, qui tire sa force même de la puissance de rupture, ne s'observe que *statu nascendi*, au moment de son émergence, c'est-à-dire au point de rupture même. Elle est destinée à perdre, par la suite, de sa pureté, c'est-à-

---

[4] Bourdieu, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », p. 15.

[5] Bourdieu, « Le Langage Autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel », p. 186-187.

[6] Gauchet, *Le désenchantement du monde*, p. 230.

[7] Schmuel Trigano, *Qu'est-ce que la Religion ?*, Paris, Flammarion, 2001, p. 107-108.

[8] Jean Séguy, « Max Weber et la Sociologie Historique des Religions », *Archives Sociologiques des Religions*, no 33, janvier - juin 1972, p. 96.

dire à perdre son caractère propre d'extraordinaire et d'extra quotidien et à se transformer pour durer, soit par traditionalisation, soit par légalisation (rationalisation), comme c'est le cas, semble-t-il, de Mā Ānandamayī, ou les deux à la fois[9]. On parle dans ce contexte de routinisation du charisme qu'on désigne également par les termes de banalisation ou quotidianisation. Dans ce contexte d'institutionnalisation du charisme, il y a transformation du mouvement religieux de type *Secte* à un mouvement religieux de type *Église*. Si, du temps de Mā, le mouvement de Mā Ānandamayī se rapprochait, en effet, de la communalisation religieuse de la *Secte*, qui se définit, d'après la théorie wébérienne, comme une « association volontaire de croyants en rupture plus ou moins marquée avec l'environnement social et dans laquelle s'exerce une autorité religieuse de type charismatique »[10], ce même mouvement s'oriente, aujourd'hui vers le type idéal de l'*Église*, à savoir une communauté institutionnalisée, accompagnée d'un culte rationalisé et d'un corps religieux spécialisé, et qui se caractérise essentiellement par « la séparation du charisme d'avec la personne et son rattachement à l'institution »[11].

Ainsi, d'après Weber, tout charisme qui réussit à perdurer est nécessairement voué à une routinisation[12], car, si la force charismatique incarnée par le saint est capable de renverser un système, elle se voit aussi obligée de devenir elle-même un système afin de perdurer[13], impliquant, par là même, une certaine diminution de la charge vitale de cette puissance ainsi qu'un affadissement de son aspect créatif et innovateur. Au travers de cette routinisation, il y a donc nécessairement passage de l'extraordinaire à l'ordinaire, de l'exceptionnel au répétitif. Ce processus de

[9] Weber, *Économie et Société*, vol. 1, p. 326.

[10] Danièle Hervieu-Léger et Jean-Paul Willaime, « Max Weber », *Sociologies et religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 73.

[11] Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 251-252, cité dans Hervieu-Léger et Willaime, « Max Weber », p. 73.

[12] Freund, « Le charisme selon Max Weber », p. 391.

[13] *Ibid*, p. 395.

banalisation s'apparente, dans ce sens, à ce que Roger Bastide nomme le passage de la 'religion vécue' à la religion administrée, la 'religion en conserve', opposition que l'on retrouve, d'ailleurs, chez d'autres auteurs qui mettent en évidence ce 'religieux à deux vitesses' ou à deux 'paliers' comme le qualifie Henri Desroche. Si Henri Bergson parle, à cet égard, de 'religion dynamique' ('ouverte') et de 'religion statique' ('close'), William James évoque, pour sa part, une religion de 'première main', qui est celle de l'expérience religieuse, 'originale' et 'puissante'[14] et une religion de 'seconde main', qui ne serait qu'une dérivation de la première. On comprend, par l'utilisation de ces termes, que ce passage à la religion institutionnelle entraine inévitablement un certain affadissement de l'expérience initiale, voire même une dénaturation de celle-ci comme le précisent Françoise Champion et Danièle Hervieu-Léger:

> S'installant dans la durée, les groupes voient s'effilocher cette exaltation particulière aux temps de fondation ; restent les nécessités pratiques de la gestion quotidienne ordinaire: la question toujours délicate de la régulation du pouvoir au sein de la communauté, la maîtrise de la survie économique, la formalisation des relations entre sexes et entre générations, la fixation des conditions d'entrée et de sortie du groupe, etc.[15]

Ceci rejoint, d'une certaine manière, les propos de Hervieu-Léger qui se base ici sur la pensée de Peter Berger : « toute tradition, qui est traduction langagière de l'expérience, est une trahison. Plus la tradition s'élabore intellectuellement, plus elle s'ossifie, et plus elle s'éloigne de la richesse surabondante de l'expérience qu'elle tient enserrée dans le filet des concepts philosophiques et théologiques.[16] » Ainsi, depuis toujours, les mouvements religieux expriment cette tension entre l'effervescence originelle liée à l'expérience directe de cette force charismatique, propre au saint, et la routine de l'autorité organisée de l'institution, de la domination

[14] Taylor, *La Diversité de l'Expérience Religieuse Aujourd'hui. William James revisité*, p. 11.

[15] Champion et Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion*, p. 9.

[16] *Ibid.*, p. 224. Pour se pencher directement sur les écrits de Berger, voir Peter Berger, *The Heretical Imperative*, New York, Anchor Press, 1979, p. 41- 42.

bureaucratique, et il semble, à cet égard, que le mouvement de Mā ne fasse pas exception à cette règle.

Cette euphémisation de l'expérience originelle liée à la transformation de la domination charismatique[17] de la figure sainte qu'est Mā Ānandamayī - une domination personnalisée, irrationnelle et innovatrice - en une domination bureaucratique - une domination permanente, systématique et ordonnée - semble, en effet, avoir cours au sein du *saṅgha* de la sainte, comme le laisse entendre le disciple suivant: « Whenever this big institution rises up, the spirituality falls down. See, the *Self Realization Fellowship of Yogananda*. He was such a great master. But the institution became so rigid. All these rules. The *saṅgha* is the same way. It becomes so institutionalized. They think they own Mā. » (HOLA) Loin d'être uniques, les propos tenus par ce disciple sur la décroissance du principe spirituel lié au départ de la sainte ont pu être entendus lors de divers entretiens effectués auprès des fidèles de Mā Ānandamayī. Et pour nombre d'entre eux, ce déclin spirituel se refléterait dans le caractère défectueux de l'organisation. Beaucoup évoquent le caractère trop bureaucratique et institutionnalisé du mouvement: « They have a very heavy organisational arrangement. Anytime you want to do something, you have this board of directors and meetings. They are fighting among themselves, they disagree all the time. It is very heavy institutionalized. It binds you » (HOLA) ou encore:

> « Mā is an unbelievable being, an extraordinary beautiful spiritual being. But so far, after twenty five years, the organisation has been a total failure. You can underline that, you can quote me, I want to stress that point. And every devotee who is honest will agree with me. What would be the future? Will she become very well known, inspiring thousands of people or will she be totally forgotten. Who knows? In her life time, she was very famous. It is not that they don't have

[17] Au sujet de la domination charismatique, voir Max Weber, *Économie et Société*, vol. 1, Paris, Librairie Plon, 1971, p. 222. Selon lui, la domination à caractère charismatique est une domination légitime « reposant sur la soumission extraordinaire au caractère sacré, à la vertu héroïque ou à la valeur exemplaire d'une personne, ou encore [émanant] d'ordres révélés ou émis par celle-ci. »

> money. (...) Anything you try to do with the *saṅgha* is caught in huge bureaucracy. And maybe, that will change but not tomorrow (rire). » (HOLA)

Un autre disciple rajoute:

> Personnellement, je pense que Mā est venue avec une mission de son vivant et qu'après, ça va se faner, ça va diminuer petit à petit. Je pense que ça va s'étioler après. Tout ce qu'on a d'elle, c'est encore elle. C'est magnifique son enseignement, une pure merveille. Mais au niveau du *saṅgha* et de l'organisation, doucement, ça va diminuer. A moins que quelqu'un ne se réveille et reprenne tout en mains, mais enfin, je le vois pas trop venir. Peut-être que la jeune génération va reprendre tout ça, et réutiliser tout ce qui s'est passé avec elle, son enseignement, ses vidéos, sa vie, ses ashrams, les témoignages des gens qui ont été avec elle, pour revivifier. Enfin, je sais pas trop. Regardes, Ramana Maharshi, il est parti, il est parti. Bien sur, il y a encore sa présence, son enseignement. Mais il y a rien que tel que le gourou physique, parce qu'on a un corps humain, c'est notre premier outil de travail. (FOLN)

Ainsi, d'après ces divers témoignages, le départ de Mā est, pour ses dévots, synonyme de régression spirituelle, une régression qui se manifesterait très clairement au sein de l'organisation religieuse qu'est le *saṅgha* de Mā. Les objectifs charismatiques qui étaient prévalents du temps de Mā sembleraient, en effet, s'être progressivement effacés au profit du quotidien. Trigano parlerait, dans ce contexte, d'une 'atténuation des buts charismatiques' mais aussi d'un 'éloignement des sources charismatiques':

> Dans la vie courante, ces buts charismatiques peuvent s'atténuer et s'éloigner des sources charismatiques. Ils y restent cependant comme enfouis. Ainsi, dans toutes les institutions, sont déposées (même sans manifestation) les 'fins dernières' pour le service desquelles elles ont été créées et qui continuent à orienter l'action des membres de l'organisation. [18]

Ceci nous renvoie, dans un sens, au discours de Meher Baba au sujet de la disparition du saint qu'il nomme ici « prophète » et sur le déclin de la spiritualité au sein de l'organisation religieuse:

[18] Trigano, *Qu'est-ce que la Religion ?*, p. 110.

> « The prophets lay down certain rules and regulations to help the masses lead better lives and to incline them towards God. Gradually these rules become the tenets of an organized religion, but the idealistic spirit and motive force which prevail during the founder's lifetime, disappear gradually after his death. That is why organizations cannot bring spiritual truth nearer and why true religion is always a personal concern. Religious organizations become like archaeological departments trying to resuscitate the past. [19]»

Ainsi, cette effervescence spirituelle liée à la présence de la charismatique Mā Ānandamayī semble s'étioler depuis le *mahāsamādhi* de la sainte, et ceci au profit de la religion légaliste qui régit le quotidien[20]. Cet appauvrissement de l'expérience originaire liée à la disparition de la présence charismatique de la sainte se traduit à différents niveaux, et notamment au niveau de l'exercice du pouvoir.

Comme toute nouvelle organisation religieuse qui cherche à 'gérer la perte de charisme' due au départ de l'autorité charismatique, l'organisation de Mā fait l'objet de conflits et de luttes internes de pouvoir[21] et dissimule en son sein une intense compétition. Cette réalité confirme les travaux de Mann au sujet des lieux de culte, lorsqu'il soutient que la quête de bénéfices attachés à un culte peut parfois induire une compétition féroce: « The spiritual and material resources of the shrine create an arena where powerful local interests converge, which constantly conflict with each other. Benefits associated with the shrine thus generate intense competition over their control.[22]» Au sujet de ces conflits propres aux institutions religieuses, Panikkar évoque d'ailleurs ce que les médiévaux appelaient le *regnum dissimilitudinis*, à savoir le royaume de la dissemblance (divine), de la disharmonie[23]. L'organisation de Mā se

---

[19] Paul Brunton, *A Search in Secret India*, Londres, Rider, 2003, p. 49-50.

[20] Champion et Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion*, p. 11.

[21] Irvin H. Collins, « The "Routinization of Charisma" and the Charismatic », *The Hare Krishna Movement. The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*, New York, Columbia University Press, 2004, p. 217.

[22] E. A. Mann, « Religion, Money and Status: The Competition for Resources at the Shrine of Shah Jamal, Aligarh », *Muslim Shrines in India*, New Delhi, Oxford University Press, 2003, p. 145.

[23] Panikkar, *L'Expérience de Dieu*, p. 48.

situe donc dans ce *regnum dissimilitudinis* par les nombreux conflits dont elle fait l'objet, et parmi ces dissensions, nous retrouvons la problématique de la succession.

La question de la succession est une des grandes questions, si ce n'est la question essentielle, qui intervient à la mort du chef charismatique, en l'occurrence Mā ici, car de cette succession dépend l'avenir du mouvement charismatique[24]. L'absence de successeur ou la non-reconnaissance de celui-ci par les fidèles peuvent, en effet, aboutir à la dislocation du mouvement à plus ou moins long terme[25]. Il existe généralement, dans la tradition hindoue, deux types de succession: une succession d'ordre biologique (*binduparamparā* ou transmission par la semence), qui correspond à la transmission d'un charisme héréditaire, et une succession d'ordre spirituel (*natparamparā* ou transmission par le son)[26]. De cette succession découle souvent de nombreuses querelles, chose, d'ailleurs, que le Gourou Govind Singh évita en stoppant la lignée spirituelle de la tradition sikhe au dixième gourou et en affirmant que seules les écritures sacrées sont le gourou, faisant ainsi d'un canon le centre charismatique de la communauté sikhe[27]. A l'instar d'autres saints comme Shirdi Sai Baba[28], Mā Ānandamayī n'a jamais désigné de successeur. Cependant, beaucoup de fidèles considèrent aujourd'hui Swami Bhaskarananda comme une sorte de continuation de Mā. Swami Bhaskarananda, qui est chargé des initiations et qui était encore récemment le secrétaire général du *saṅgha*, est, en effet perçu, par certains fidèles comme ne faisant qu' 'un' avec Mā, comme le montre ces différents témoignages: « Whatever Swami Bhaskarananda tells me to do, I follow his instructions. I feel that all is coming from her » (HILA); « I feel that he is a true form of Mother. (...) I feel that it is Mā in his body » (HILN); « Mā is behind Swamiji

[24] Weber, *Économie et Société*, vol. 1, p. 326.

[25] Freund, « Le charisme selon Max Weber », p. 391.

[26] Gold, *The Lord as Guru*, p. 98; Assayag, *Au Confluent de deux rivières*, p. 135.

[27] Von Stietencron, « Charisma and Canon », p. 25.

[28] Rigopoulos, *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi*, p. 244.

always, that's it. So, Mā and Swamiji, for me, it's like one » (HILA); « Swami Bhaskarananda est un avec Mā. » (HOLA) Les témoignages des dévots sont nombreux à ce sujet. Nous pouvons encore citer, par exemple, les propos de ce disciple qui donne plus de précisions concernant Swami Bhaskarananda et son identification à Mā:

> « Swami Bhaskarananda exhibits the same traits as Mā to me, many traits that I observed. I spent a lot of time with him. I was close from him physically. I travelled with him. There are lots of traits which are common. I really feel the presence of Mā in Swamiji. It happened that he started talking like Mā also. Mā's style of talking was that many times, she didn't use a lot of words. The sentences were not complete. It was not perfect grammar. Even, he talks like that. With him, I feel that he exactly knows. Lots of my questions got answered before I ask them. I got used to it so much that the last two, three years, I haven't asked him any spiritual questions, it's all about material things, where are you going, is the eating all right, etc., because all these subtle things got answered. The answers reveal themselves and doubts disappear. That's the best thing a guru can do, make you independent. For me, Mā and Swamiji, they are both the same to me. There is no difference. » (HILA)

Ainsi, Swami Bhaskarananda est identifié jusqu'à un certain point avec Mā, de la même manière que la Mère était identifiée avec Shri Aurobindo après sa mort, comme l'a observé Alexandra David-Neel:

> Le prestige dont la 'Mère' jouit parmi les disciples du défunt instructeur est très grand. Certains d'entre eux déclarent que ce dernier est toujours activement présent à l'ashram et que sa Présence s'identifie complètement avec celle de la 'Mère'. L'on peut conclure de cette attitude, que les disciples sont disposés à donner à la 'Mère' la place de gourou qu'occupait Shri Aurobindo.[29] »

Swami Bhaskarananda joue donc, en quelque sorte, le rôle de successeur pour certains, bien qu'il ne puisse véritablement remplacer la présence physique de Mā. Mais, étant âgé aujourd'hui, un certain nombre de conflits apparaissent quant à la

[29] David-Neel, *L'Inde où j'ai vécu*, p. 245. Ceci nous renvoie également à la communauté *smārta* à Sringeri qui voit dans le présent *jagadguru* (gourou du monde) une incarnation de Shankaracharya. A ce sujet, voir William Cenkner, *A Tradition of Teachers: Śankara and the Jagadgurus Today*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1983; voir également Yoshitsugu Sawai, *The Faith of Ascetics and Lays Smārtas*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1992, p. 107.

direction du *saṅgha* après son départ. Pour certains, son départ aboutira à la désagrégation de l'organisation de Mā: « After Swami Bhaskarananda, I don't think the organisation will last many few years. I think it will break itself up. There will be so much fighting, it will fall apart. » (HOLA) Ainsi, le *saṅgha* de Mā fait l'objet d'un certain nombre de conflits en son sein, conflits qui risquent de s'accentuer à la suite du départ du leader spirituel de l'organisation, Swami Bhaskarananda.

En lien avec cette problématique du pouvoir depuis le départ de Mā, nous retrouvons également le problème des formes de distribution du pouvoir interne entre laïcs et moines, notamment dans le choix du président du *saṅgha*. Pour une meilleure compréhension de la situation, il semble nécessaire, dans ce contexte, de décrire brièvement la manière dont est structurée le corps dirigeant du *saṅgha*. La sphère directive du *saṅgha* est formée d'un comité de direction (*Governing Body*), qui comporte quarante-deux membres des deux sexes. Les membres laïcs (vingt-et-un) sont élus à bulletin secret par l'assemblée du *saṅgha* et les membres religieux (*brahmacārin* et moines vivant dans l'ashram) sont nommés, et non pas élus, par le comité de direction[30]. En ce qui concerne les questions religieuses, il existe un *Sadhu Committee*, constitué de neuf membres choisis par les moines et les *brahmacārin* les plus importants de l'organisation. Toute décision du *Sadhu Commitee* se doit d'être approuvée par le *Governing Body*, qui seul a le pouvoir exécutif.

Bien que Mā ait toujours souhaité que l'organisation soit dirigée par un laïque, le moine devant, selon elle, se consacrer entièrement à la vie religieuse, certains swamis souhaiteraient que l'organisation de Mā soit gérée entièrement par les moines, comme

[30] Notons que le *Governing Body* comporte parmi ses membres un certain nombre de femmes. Il se réunit, par ailleurs, trois fois par an et son président est élu à la majorité. Il s'agit depuis longtemps de Govind Narain, ce haut fonctionnaire indien qui avait été dépêché par le pandit Nehru en 1956 pour négocier le retour de Pondichéry à l'Inde, retour qui s'est passé paisiblement. Il est aujourd'hui âgé de 90 ans et un certain nombre de moines souhaiterait le voir remplacer par un *sadhu*, car l'organisation de Mā est avant tout une organisation religieuse.

l'affirme ce swami, à qui nous avons demandé si les moines doivent gouverner le *saṅgha*:

> « Of course, if it is a spiritual organisation, spiritual guidance to the people would be better given by the monks, this is normal. It is not that the householders cannot lead the people towards spirituality, they can do that but this is very difficult for them, because they are in the part time spirituality. They have other duties, other responsibilities, other preoccupations, other commitments in their household. They cannot have their full time devotion. But we don't have any other things. We have full time devotion in pursuit of spirituality. So, in my opinion, they can guide better. But not 'the monks' should run the organisation, the 'right monks' should be there. The right monks. » (HISA)

Une certaine forme de tension entre moines et laïques existe donc dans le cadre de la gouvernance du *saṅgha*, laissant ainsi apparaître une concurrence entre 'clercs' et laïques pour contrôler « les biens de salut », ceci en dépit des indications de Mā.

Si la disparition du personnage charismatique se traduit ainsi en conflits et en luttes de pouvoir, elle se manifeste, par ailleurs, par un manque total d'organisation. Depuis le départ de Mā, le *saṅgha* se trouve, en effet, dans un état avancé de disfonctionnement, comme le révèlent les critiques suivantes provenant de laïques:

> « The organisation is quasi dysfunctional. In twenty five years after her death, almost all the books are out of print in all the languages, Hindi, Bengali, and English. Very few books are available. If you try to order a book, you will never get it. They have no ability. There are just incredibly dysfunctional, so realistically dysfunctional. (...) Mā was such an extraordinary being and her life is quite amazing. Only a very small amount has been translated. (...) The ashram, the organisation, has failed completely. We have to go to a nearly dark side of metaphysics to even speculate on what the hell is going on here. (...) The organisation is just extraordinary bureaucratic stagnation. They don't want to be bothered with anything. » (HOLA)

Comme le précise ce disciple, il existe, en effet, un réel manque d'efficacité au niveau des publications et des traductions, beaucoup de livres sur Mā n'ayant pas encore été traduits et la plupart étant épuisée. Et si certains parlent de disfonctionnement,

d'autres évoquent encore une absence totale de discipline et un laisser aller complet au sein du *saṅgha* depuis le départ de Mā, comme le révèle cet entretien:

> « If you go here in the office, sometimes, nobody is there, or they don't speak English. You see, you could arrange things very differently. They could organise some guidance of the ashram and they could tell you about Mā. They could transmit this fire. This idea doesn't come to them. Maybe, they have the feeling that they possess Mā, as a Bengali family. » (FOLA)

Cette absence d'efficacité dans la gestion de l'organisation serait liée, selon certains dévots, à un individualisme et une fierté accrus depuis de départ de Mā, comme le déclare ce fidèle: « Everybody is doing his own thing » (HILN) ou encore cet autre dévot: « I feel that after Mā has left, the things over here have quite changed. Pride has come. Everybody is feeling superior. If you believe in Mā completely, injustice and pride should be removed. » (FILN) Il apparaît donc qu'il y ait une grande désorganisation au sein du *saṅgha* depuis le départ de Mā. Nous pouvons, à cet égard, citer encore le témoignage de cet ancien disciple, qui évoque également cette absence d'organisation au sein du *saṅgha* aujourd'hui:

> « The organisation of Mā is very poor, very poor, compared to all other ashrams, other organisations in India. Lots should be changed. The accommodation, the food, the whole organisation should be changed. They should pay more attention to all people who are coming. You know, I would like something well organised. » (FILA)

Toujours en lien avec la perte du charisme lié au départ de Mā, nous pouvons également parler de la mise en place d'un espèce de formalisme excessif et vide de sens dans le culte lui-même, comme le révèle, par exemple, l'entretien suivant:

> Je trouve le culte chez Mā un peu rébarbatif, un peu trop routinier, un peu triste quelque fois. Il y a une tristesse. C'est cacophonique, il y a ces cloches le matin qui cachent, qui camouflent, qui déforment le chant des dévots, des enfants qui chantent. C'est pas très harmonieux. Les gens qui pratiquent ne sont pas éclairés. C'est plus triste, routinier. Ça éloigne de Mā Ānandamoyī. Pour moi, ça m'éloigne plus de voir ces rites. En silence, c'est mieux. (...) Le culte va devenir rigide, automatique, routinier, je pense. Comme les maîtres qui ont connu Mā vont disparaître, on aura de moins en moins de contact direct. Le

> culte va devenir très routinier, de plus en plus religieux ou sectaire. Il va y avoir certainement du business qui va se faire là dessous, ou qui est en train de se faire, du commerce. (HOLN)

Loin d'être uniques, les propos de ce disciple sont partagés par d'autres dévots qui avouent également ressentir une morosité, une certaine disharmonie dans le culte pour Mā aujourd'hui. René Guénon parlerait, dans ce contexte, d'un phénomène de solidification, dans lequel l'aspect cérémoniel devient excessif.[31]

Enfin, cet appauvrissement de l'expérience originelle liée à l'institutionnalisation du culte de Mā depuis son départ s'accompagne d'une rigidité et d'un manque d'ouverture de certains au sein même du *saṅgha.* Des fidèles admettent, en effet, la nécessité de s'ouvrir à l'extérieur et d'accepter le changement:

> « Radically, everything has to be changed, radically, radically, it has to be changed. Better people should come in. Younger thinking people should be come in. You can't be so dogmatic about your view. You cannot be taking Mā's name and say things that are very convenient to you. Then, you are just doing monopoly, dictatorship. We don't want things like that. We want a nice thinking group, minded people who are there only to promote and further Mā's activities. Now, it is not the case. They are comfortable with their own position right now. They want positions in the office. That is not a way to run a *saṅgha.* You have to have that love for Mā and want to share it with people. Then you will attract more people to the *saṅgha.* And you will attract better people. (...) They have to be better minded with younger people, who want to have this radical change. But if you just stick to the old rate, ok, they are comfortable in their positions. They don't want any change. » (FIBA)

Ce manque d'ouverture vis à vis de l'extérieur et cette volonté de s'accrocher aux anciens schémas de fonctionnement se reflètent tout particulièrement dans la position du *saṅgha* vis-à-vis des Occidentaux, comme l'affirme ici ce disciple:

> « I think the *saṅgha* of Mā is dying. It's dying. I think the part of Indore and Omkareshwar that Swami Kedarnath runs is not dying, it's going the other way, but the rest of it is dying. Kedar Baba is freer, much less orthodox, and more opened to foreigners and to women, everything. *Saṅgha* is just killing itself

[31] Guénon, *Initiation et Réalisation Spirituelle*, p. 108.

> because of its rigidity. But I think that Mā knew that, I don't think there is a problem about it. I am not interested. » (FOLN)

Cette opinion semble, en effet, être partagée par une grande partie des dévots, comme le montre encore cet extrait d'entretien: « They are afraid of foreigners. (...) They don't want to share. They are not happy the outside is coming here. » (HOLA) Quelques disciples suggèrent, dans ce contexte, que l'ashram de Kankhal, qui représente, en quelque sorte, le cœur du culte de Mā, devienne, par exemple, un centre d'enseignement international:

> Qu'on enseigne mieux le *dharma*, les langues internationales. Que ça soit un centre plus universel, plus vivant. Qu'il y ait des écoles même d'enseignement, qu'il y ait une école d'enseignement de langues sanskrites pour tout le monde, sur le *Tantra*, sur l'hindouisme, sur les Védas. Que ça s'ouvre, que ça change, que ça devienne vivant, c'est pas vivant, à part elle-même c'est tout. (HOLN)

D'autres parlent également, dans ce contexte, de l'importance d'inviter plus de gens de l'extérieur, comme des moines d'autres organisations, des érudits, des professeurs, etc.: « We should invite more people. (...) Scholars coming should be properly treated. » (FIBA) Ainsi, pour la plupart des dévots, il existe aujourd'hui un réel manque d'ouverture et une rigidité évidente au sein du *saṅgha* de Mā. Ces points seront développés un peu plus loin dans cette étude, dans la partie intitulée « orthodoxie du culte ».

Ainsi, cette torsion de l'expérience originelle liée à la rationalisation du culte de Mā depuis son départ, à ce passage du religieux 'chaud' des origines au religieux 'froid' ou administré selon les expressions de Durkheim, se traduit aujourd'hui aussi bien sur le plan de la problématique du pouvoir (succession, division du pouvoir entre laïques et moines) que sur le plan de la gestion même du culte, qui révèle un manque sérieux d'organisation. Un formalisme excessif du culte ainsi qu'un manque d'ouverture mis en relief par les laïques peuvent être compris également comme des conséquences au départ du chef charismatique qu'est Mā Ānandamayī. C'est ainsi

que la mort du personnage charismatique représente un véritable défi de la quotidianisation. On comprendra la raison pour laquelle le charisme qui repose sur l'unique personne du saint est chose très instable du fait du risque que le mouvement charismatique régresse ou même disparaisse après la mort du saint. Si la personne de Swami Bhaskarananda, qui présente certains traits propres au personnage charismatique wébérien, a su faire revivre le *saṅgha* pour un temps, en y insufflant un regain d'énergie, comme l'exprime, en effet, cet ancien disciple, « Swami Bhaskarananda has succeeded in the last few years in inspiring a lot of people, after a long time of stagnation. He has created some new energy, since the last four, five years » (HOLA), il semble, cependant, que le futur de l'organisation soit aujourd'hui compromis avec le départ imminent du moine.

4.1.1.2 Futur de l'organisation

Pour un grand nombre de dévots, le futur de l'organisation de Mā apparaît très fragile et très incertain, comme le déclare ce fidèle: « I don't know how it will be. Now, at the hand of the present people, the organisation is not going well. » (FILA) Nombreux sont les fidèles, en effet, à voir un culte en décroissance: « Le culte, je le vois en train de décroître. Je n'ai pas forcément raison, mais c'est ma vision. Je trouve que, de plus en plus, ça part un peu en lambeaux. » (FOLN) L'avenir du culte de Mā et de son organisation semble, donc, menacé si l'on en croit ces déclarations. Mais, si certains déplorent cet état de fait, d'autres ne semblent pas être affectés outre mesure, montrant même un certain désintérêt vis-à-vis du futur de l'organisation de Mā, comme le laisse entendre clairement le dévot suivant: « I never bother about *saṅgha*. My interest is only in Mā » (HILA), ou comme le révèle également le discours de ce moine:

> « There are two points. If you are a *sādhaka*, a spiritual aspirant, you must focus your attention to Mā, and Mā only. Organisation has nothing to do. If you see from the social point of view, you need a change according to your suitability. (...) As for me, whether I am within the organisation, whether the

> organisation is running well or running badly, it matters little for me as long as I consider myself as a *sādhaka*. I see my involvement in the organisation as a kind of duty. This is reciprocation. They give me shelter. I put some efforts. The duty has been entrusted. So, I am carrying on with it. But I have no mission with the organisation. My only mission is to be with Mā. This is the main thing. I was entrusted with some duty, so I am doing it. But this is not my goal. My goal is not to run the organisation. My goal is to live my life with Mā, that's all. » (HISA)

Ainsi, des laïques mais aussi des moines manifestent un désintérêt certain vis-à-vis du futur de l'organisation, seule leur relation à Mā étant importante. Il semble que ce désintérêt pour le *saṅgha* soit d'ailleurs beaucoup plus présent chez les dévots occidentaux:

> Je ne connais rien à l'organisation. J'ai pu comprendre qu'il y avait des kabbales mais je ne suis pas vraiment au courant. Et je ne suis pas au courant d'autant que je ne m'y intéresse pas parce que je m'en fous. C'est comme dans n'importe quelle organisation dès qu'elle devient terrestre, il y a des querelles. Moi, je n'ai vraiment rien à en dire. Je ne la connais pas. (FOLN)

Une fidèle française nous fit également part de son désintérêt vis-à-vis des affaires du *saṅgha*:

> Moi, je ne sais pas s'il ne faut pas que ça décroisse, j'en sais rien. Peut-être qu'il faut que ça décroisse. Moi, je sais seulement que je n'ai rien à y faire. Ca, c'est clair et net. C'est pas moi, en France, par exemple, qui vais regrouper des gens. Je ne sens pas du tout comme étant de mon devoir de faire quelque chose pour que le *saṅgha* de Mā continue. Je sens que c'est plus de mon devoir de faire la *sādhanā* pour avancer. Mā, c'est la Mère Divine, elle sait ce qu'elle va faire. C'est pas moi qui vais décider de ce qu'il faut faire pour le *saṅgha* de Mā. InshaMa! (FOLN)

Comme nous l'observons dans ce discours, ce désintérêt pour le *saṅgha* de Mā s'accompagne également d'une certaine résignation vis-à-vis du destin de l'organisation, un destin, qui finalement ne dépendrait que de Mā, comme le révèlent également ces autres entretiens: « Organisation, *saṅgha*, I am not much interested. I feel that whatever is happening, it is Mā's wish. Mā will decide » (HILN) ou encore « Quite frankly, I don't foresee anything for the organisation. I have no desire.

Everything will be arranged by Mā. Whatever she does, whatever happens, it is Mā's work, it is fine for me. I accept it blindly. » (HILA) D'après ces dévots, tout semble déjà prédestiné, « Everything is predestiny, it may be or not be » (HISA), tout cela n'étant au final qu'une des nombreuses manifestations du jeu divin, de sa *līlā*: « maintenant, ce que je vois, c'est le jeu, c'est la *līlā* de Krishna. » (FOLN)

La majorité des dévots semble donc manifester un certain détachement par rapport au devenir du *saṅgha*. Ce détachement pourrait, en réalité, prendre son origine dans l'attitude de Mā vis-à-vis du *saṅgha*. Similairement à d'autres grands saints, comme Ramakrishna[32] ou Shirdi Sai Baba[33], Mā n'a, en effet, jamais manifesté le moindre intérêt pour établir et promouvoir une organisation en son nom. Si une organisation fut bien créée et si Mā décida finalement d'y porter attention, c'est bien pour éviter des risques de corruption, comme l'affirme Swami Vijayananda:

> Le *saṅgha*, au début, elle ne voulait pas s'en occuper, mais quand c'est devenu tellement grand, tellement important, il y a eu un danger de corruption, le danger que les gens mettent de l'argent dans leurs poches. Alors, elle s'en est occupée. On ne faisait rien sans lui demander. Quand elle disait quelque chose, c'était final. Mais point de vue argent, elle ne voulait pas s'en occuper. A tel point que lorsqu'elle voulait donner de l'argent aux pauvres, à des dévots en difficulté, elle ne pouvait pas l'avoir car il y a des comptes à faire. (HOSA)

Ainsi, loin d'encourager la création d'une organisation, Mā montra, au contraire, un certain désintérêt, voire une certaine réticence vis-à-vis de cette initiative des fidèles. L'absence de directives laissées par la sainte concernant l'avenir du *saṅgha* après son départ et le fait qu'elle donna une certaine somme d'argent à chacun de ses moines pour être éventuellement indépendants de l'organisation jusqu'à la fin de leurs jours[34], montrent, d'ailleurs, ce désintérêt de la sainte pour le *saṅgha*. L'attitude de

[32] Schneiderman, « Ramakrishna », p. 63.

[33] Rigopoulos, *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi*, p. 244.

[34] Au sujet de cette somme d'argent laissée par Mā à ses moines, nous ne savons pas si cela concerne l'ensemble des moines ou seulement une partie d'entre eux, c'est-à-dire les plus proches

Mā pourrait donc expliquer, en partie, l'indifférence d'un certain nombre de dévots vis-à-vis du devenir de l'organisation. Et à l'instar de Mā, qui réprouvait l'usage de la publicité à son égard et pour le mouvement, comme le montrent ces brefs extraits, « Mā had no such *kheyāla* of publicity, but Mā used to say 'if the mango is ripe, people will get attracted' » (FIBA) ou « Mā didn't like advertisement » (HILA), les fidèles se positionnent aujourd'hui de la même manière, s'orientant plutôt vers la non-action, et remettant l'avenir du *saṅgha* dans les mains de la sainte défunte: « Mā does her own propaganda wonderfully. » (HILA) Ce désintérêt pour l'avenir du *saṅgha* chez un grand nombre de dévots prendrait encore sa source dans des explications d'ordre plus ésotérique, comme le révèle cet entretien avec un ancien disciple de Mā:

> « I was talking to a Swami of the Ramakrishna Mission. He said that when an avatar comes to earth, they have a particular mission, they have a particular power with them but they also have a dormant power within them. When they leave their body, it slowly begins to unfold. Ramakrishna has been gone for more than one hundred years but only now, his power is beginning really to unfold. If you look now at the influence of Ramakrishna Mission, and if you see the life of Ramakrishna, he never left Daksineshwar. Vivekananda was preparing the work. Mā has a *śakti* that has not unfolded yet. Mā's presence has to come. More people will come to Mā. » (HOSA)

Cette absence d'intérêt pour le devenir du *saṅgha* de Mā pourrait donc s'expliquer également par cette conviction qu'une fois la *śakti*, l'énergie de Mā, déployée, son culte et son organisation seront plus actifs.

4.1.1.3 L'organisation et ses ramifications

Si les mouvements religieux, comme par exemple le mouvement des Radhasoamis, finissent par se diviser, pour la grande majorité d'entre eux, après la mort de leur fondateur, le mouvement de Mā ne semble pas avoir été à l'écart de cette règle, comme le montre la création d'un nouveau *sampradāya* (lignée spirituelle)

disciples. N'ayant pas d'informations supplémentaires à ce sujet, nous ne sommes pas au courant d'éventuelles tensions qui auraient pu apparaître chez les moines à propos de cet argent.

dans les années 1990, par un ancien dévot de Mā, Swami Kedarnath[35]. Ce *sampradāya* compte aujourd'hui deux ashrams dans le Madhya Pradesh, situés respectivement dans la ville d'Indore et à Omkareshwar, sur les bords de la Narmada. Mā serait d'ailleurs venue à Omkareshwar en 1940 et un petit temple a été construit à l'emplacement où la sainte séjourna.

La création de ce *sampradāya* aurait été impartie par Mā à Swami Kedarnath après une initiation qu'elle lui aurait conférée directement, initiant, par là même, une nouvelle lignée spirituelle. Un successeur du nom de Guruśarānanda a d'ailleurs déjà été désigné par Swami Kedarnath pour assurer la pérennité de cette lignée.

Le *sampradāya* semble insister sur la propagation du message de Mā, et organise chaque année un camp (*śivira*) destiné à faire connaître Mā et son enseignement, comme nous l'explique un des swamis de ce *sampradāya*:

> « Actually, we feel that the best way to spread Mā's teaching is what we call the *śivira* camp. It looks like the *samyam saptah* but it is exclusively concentrated on Mā. We read Mā's words. We do meditation upon the different things Mā said. We pass the all day trying to hold this concept that all is God. It is a really Mā centred event. We did it for one day, another one for three days. We haven't done it for a week yet. People come to this camp to learn about Mā. They hear Mā's words and they find a practical way to apply in daily life, because otherwise, it's useless. If we just read philosophy and it doesn't change you, there is no point. I think it is going to be a major thing in spreading Mā's words and teachings. » (HOSA)

Cette insistance sur la propagation du message de Mā semble se manifester également par un intérêt grandissant du *sampradāya* pour l'Occident, comme le montre le voyage de trois mois effectué en 2007 à travers toute l'Europe, par deux des swamis de l'organisation, afin de récolter des fonds pour le financement de l'école d'Omkareshwar.

---

[35] Swami Mangalananda, *Om Ma. Anandamayi Ma*, Mata Anandamayi Ashram, Omkareshwar, 2004, p. 60.

Si Swami Kedarnath est respecté et même apprécié, notamment pour son esprit philosophique[36], par l'ensemble des dévots de Mā au sein du *saṅgha*, il existe cependant vis-à-vis de son *sampradāya* certaines critiques dont nous ne sommes pas parvenue à cerner le fondement. Certains membres administratifs de l'organisation de Mā reprochent, en effet, à Swami Kedarnath d'utiliser le nom de Mā à des fins personnelles, et certains semblent même ne rien vouloir savoir de ce *sampradāya*: « Who is separated from Mā, I have no reason to know them (et nous précisons, « not from Mā, from Mā's organization »). It's ok, whatever. To me, Mā and Mā's organisation are the most important. » (HILA) C'est ainsi que les informations concernant le *sampradāya*[37] furent retirées du site internet de l'organisation ou que l'on tenta d'empêcher la publication des six volumes écrits sur Mā par Swami Kedarnath, sous prétexte que ces derniers utilisaient des éléments appartenant au *saṅgha*, qui ne sont autres, en réalité, que des paroles de Mā. De ces actes perpétrés à l'encontre du *sampradāya* de Swami Kedarnath, nous distinguons une certaine lutte pour ce que Bourdieu nomme le « monopole de l'exercice du pouvoir religieux », comme il l'explique ici:

> Du fait que la position des instances religieuses, institutions ou individus, dans la structure de la distribution du capital religieux commande toutes leurs stratégies, la lutte pour le monopole de l'exercice légitime du pouvoir religieux sur les laïcs et de la gestion des biens de salut s'organise nécessairement autour de l'opposition entre (I) l'Église qui, dans la mesure où elle parvient à imposer la reconnaissance de son monopole (*extra ecclesiam nulla salus*), tend, pour se perpétuer, à interdire plus ou moins complètement l'entrée sur le marché de nouvelles entreprises de salut telles que les sectes ou toutes les formes de

[36] Swami Kedarnath a écrit plusieurs livres sur Mā, et a publié récemment un ensemble de six volumes sur l'enseignement de Mā, intitulé *Mā Ānandamayī Vachamāmrit* (Les enseignements immortels de *Mā Ānandamayī*).

[37] De ce fait, le *sampradāya* établi par Swami Kedarnath a créé son propre site internet: http://www.srianandamayima.org.

> communauté religieuse indépendantes ainsi que la recherche individuelle du salut »[38].

Au niveau des hautes instances religieuses, il existe ainsi une certaine rivalité entre cette Église que représente le *saṅgha* officiel de Mā, et le *sampradāya* de Swami Kedarnath, qui s'apparente ici à la 'secte'. Le *sampradāya* semble cependant bénéficier de l'appui de l'ancien secrétaire général du *saṅgha* de Mā, Swami Bhaskarananda, révélant par là même l'existence de deux positions divergentes au niveau des autorités du *saṅgha*. Les pratiques de freinage mises en œuvre, par certains membres administratifs du *saṅgha*, pour limiter le développement de l'organisation de Swami Kedarnath font donc l'objet d'une certaine régulation.

Si d'autres membres du *saṅgha* officiel de Mā manifestent, par ailleurs, une certaine indifférence vis à vis de ce *sampradāya*, comme le swami suivant,

> « It is their way. They must have thought it right, that is why they did this *sampradāya*. But my Mā is a frameless Mā. I never think of putting Mā in a particular frame. Mother has no religion. Why placing Mā in a particular *sampradāya*? Swami Kedarnath must have some points and these points are unknown to me » (HISA),

les dévots de Mā, dans l'ensemble, montrent cependant un certain enthousiasme pour ce *sampradāya*. Un grand nombre de dévots du *saṅgha* a d'ailleurs déjà visité les ashrams d'Omkareshwar et d'Indore. Cet enthousiasme est lié essentiellement au travail effectué par Swami Kedarnath sur la philosophie de Mā, mais surtout à cet esprit d'ouverture présent au sein de ce nouveau mouvement, qui ne semble pas attacher une importance fondamentale aux règles brahmaniques de pureté, notamment vis-à-vis des étrangers.

[38] Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », p. 319.

Ainsi, comme pour tout phénomène d'Église, l'organisation de Mā a vu apparaître en son sein une rupture, avec la création du *sampradāya* de Swami Kedarnath, nous renvoyant d'une certaine manière à l'histoire du Christianisme, comme le montre ici Trigano:

> « Toute secte prophétique qui réussit tend en fait à devenir une Église, une institution hiérarchique d'orthodoxie. C'est ce qui explique pourquoi tout phénomène d'Église engendre inéluctablement une nouvelle rupture prophétique et une réforme religieuse... Et ainsi de suite, jusqu'à extinction. On retrouve dans l'histoire un tel enchaînement: le protestantisme, pour se reconstituer, renouvelle sur le catholicisme l'opération du christianisme sur le judaïsme. Sans parler, après le protestantisme, de la fission exponentielle des Églises protestantes les unes par rapport aux autres.[39]»

Ce phénomène de scission propre aux Églises semble donc avoir pris place au sein même du *saṅgha* de Mā, comme le révèle l'apparition d'un nouveau *sampradāya* consacré à Mā. Pour certains, l'avenir du culte de Mā reposerait sur le développement de ce *sampradāya*, qui offre un espace de liberté beaucoup plus grand, notamment par rapport aux règles de l'orthodoxie brahmanique.

4.1.2 Ashrams et communauté

Quel est le rôle des ashrams et de la communauté dans le cadre de la perpétuation du culte pour Mā? Pour répondre à cette question, nous nous baserons sur les divers entretiens effectués au cours de notre recherche, et sur notre travail d'observation en ce qui concerne le réseau d'ashrams. La question de la pertinence des règles de l'orthodoxie brahmanique au sein de la communauté de Mā et de son vaste réseau d'ashrams sera également discutée, notamment au travers des écrits de la disciple occidentale Atmananda, mais aussi à partir des entretiens. Nous distinguerons pour cela la vision des Occidentaux de celle des Indiens.

[39] Trigano, *Qu'est-ce que la Religion ?*, p. 179.

4.1.2.1 Communauté et continuité du culte

Il s'agira ici de s'interroger sur l'importance de la communauté dans la pérennisation du culte du saint. Quel rôle la communauté joue-t-elle dans le développement du culte *postmortem* de Mā ?

Il semble que la continuité du culte du saint après la mort soit étroitement liée au maintien de sa communauté et cela pour différentes raisons. Comme l'a précisé Parita Mukta dans son étude sur Mirabai, la communauté représente tout d'abord un moyen de garder la mémoire du saint vivante[40]. La communauté tient, en effet, une place primordiale dans le culte posthume de Mā, dans le sens où elle permet une réactualisation de la présence de Mā à travers le souvenir de cette dernière. Au travers du maintien de la communauté du saint, l'oubli, véritable péché[41] et symbole même de la mort pour Eliade[42], est condamné et la mémoire du saint préservée. Les grandes fêtes annuelles, qui rassemblent la communauté laïque et la communauté monastique, représentent, à cet égard, un moyen de renforcer les liens de la communauté et de perpétuer le souvenir de Mā.

La communauté joue, par ailleurs, un rôle important au niveau de l'expérience chez les dévots. Non seulement, l'échange des expériences au sein de la communauté constitue un moyen de renforcer la foi des fidèles et d'enrichir leurs propres expériences individuelles[43], mais il permet également de valider une expérience. Florence Hosteau donne un éclairage à ce sujet et parle notamment de l'importance pour le disciple de donner à son expérience un cadre communautaire:

---

[40] Parita Mukta, *Upholding the Common Life: The Community of Mirabai*, Delhi, Oxford University Press, 1989, p. 30.

[41] Eliade, *Le Sacré et le Profane*, p. 90.

[42] Eliade, *Initiation, Rites et Sociétés Secrètes*, p. 80.

[43] Taylor, *La Diversité de l'Expérience Religieuse Aujourd'hui. William James revisité*, p. 32.

> L'expérience religieuse ne produit une libération de l'individu qu'au moment où il devient un témoin partageant son expérience. Dans l'acte de témoigner, l'individu se livre et se constitue comme sujet en première personne. Son témoignage est le don d'une existence qui célèbre la vérité. Mais à la fois, le témoin devra s'inscrire dans une communauté religieuse, afin de vérifier sa foi et de l'authentifier dans une expression communautaire. Le témoin va donc s'inscrire dans une tradition qui va permettre une rationalisation de l'expérience dans un langage spécifique. La rationalisation permet de donner un sens et d'assumer l'expérience vécue. S'il n'y a pas cette rationalisation, l'expérience reste une expérience pauvre.[44]

Ainsi, la communauté constitue un élément central dans la pérennisation du culte, en venant alimenter la foi du fidèle au travers des échanges avec les membres de la communauté et en rendant son expérience personnelle plus riche au contact des expériences d'autrui. La communauté conduit aussi le dévot à de nouvelles expériences qui, seul, ne seraient pas envisageables, et confère à son expérience religieuse un cadre dans lequel celle-ci pourra s'inscrire et prendre tout son sens.

Enfin, la communauté favorise la perpétuation du culte du saint après sa mort par son rôle dans le maintien de l'identité religieuse, un maintien qui s'avèrerait difficile sans une interaction continue entre les fidèles[45]. Par son inscription dans cette communauté, le dévot reconnaît son rôle dans la transmission de cette identité religieuse et permet, par là même, d'assurer une certaine continuité du culte et de tout ce qui lui est rattaché[46]. Ceci pourrait nous renvoyer à l'idée de 'communauté sacrée' évoquée par Van der Leeuw au sujet de la vénération religieuse du mort[47].

Ainsi, le rôle de la communauté après le départ du saint ne saurait être négligeable, car si l'unique raison d'être de la communauté est bien la présence

[44] Hosteau, *Le désir filial dans l'expérience religieuse*, p. 85.

[45] Champion et Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion*, p. 95.

[46] *Ibid*, p. 157.

[47] Van Der Leeuw, *La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations*, p. 208.

vivante du saint[48], il n'en reste pas moins que la communauté continue à jouer un rôle certain après le départ de celui-ci. Cependant, malgré l'importance de la communauté, il semble que Mā n'ait pas particulièrement souhaité le maintien de celle-ci après son départ. Si le saint Ramakrishna, à sa mort en 1886, laissa comme seule instruction à ses disciples de « rester ensemble »[49], Mā ne donna, au contraire, aucune directive mais confia, comme nous l'avons déjà précisé précédemment, un capital à chacun de ses moines afin que ceux-ci puissent vivre indépendamment du réseau d'ashrams s'ils le souhaitaient, fait qui révèle, d'ailleurs, la grande flexibilité que le monasticisme hindou offre à ses ascètes[50]. Mā n'aurait donc pas marqué d'insistance spéciale pour la survie de la communauté après son départ.

D'après les entretiens effectués avec les dévots de la communauté de Mā, il semble que les avis soient partagés concernant l'importance de la communauté. Pour certains, il ne fait pas de doute que la communauté constitue un grand support spirituel, leur permettant notamment d'échanger leurs expériences spirituelles et de renforcer leur foi en Mā. Les dévots, que l'on pourrait qualifier de *gurubhai* (frère gourou) et de *gurubahin* (sœur gourou), se réunissent, pour la plupart, une à deux fois par mois, à l'occasion de *satsaṅga* qui prennent la forme de chants, de rituels et de méditations collectives, mais également à l'occasion des grandes célébrations annuelles telles que l'anniversaire de Mā ou la *gurupūrṇimā*. Un ancien disciple de Mā nous fit part de la place centrale que la communauté de Mā a pour lui:

> « It is important for me. (...) Mā is in everyone. Someone who is thinking of Mā, who is talking about Mā, who is doing anything for Mā, this person, is very very important to me in my life. For me, doing something for devotees of Mā, this is doing something for Mā. It is a kind of service for Mā. » (HILA)

[48] Vigne, *Le Maître et le Thérapeute*, p. 10; Clémentin-Ojha, *La Divinité Conquise*, p. 122.

[49] George M. Williams, « The Ramakrishna Movement: A Study in Religious Change », *Religion in Modern India*, Delhi, Manohar, 2001, p. 59.

[50] David M. Miller et Dorothy C. Wertz, *Hindu Monastic Life*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1976, p. 195-196.

Pour les nouveaux disciples, la communauté joue également un grand rôle, dans le sens où elle facilite les contacts avec les dévots qui ont connu Mā, comme l'affirme ici cette nouvelle fidèle:

> « I just believe that it is very good to be in a group where people have similar interests, similar vibrations. That also helps, rather than being in a social group.(...) I get more from the devotees who met Mā because they have witnessed many things. Those devotees who have been with her for so many years, they have so many things with her. I like to be in this atmosphere and meet people, who have similar interest, and who have Mā as their guru. » (FILN)

Certains parlent, par ailleurs, des vibrations positives provenant du contact avec les dévots de Mā: « You are getting positive vibes from that. » (HILN) Et d'autres évoquent également le rôle structurel que joue la communauté dans leur *sādhanā*: « Until I really realise That, it provides some kind of structure, I suppose, some containment for what is happening, some external kind of something, a frame, something like that. » (HILA)

Si beaucoup de fidèles reconnaissent le rôle grandement bénéfique de la communauté dans la continuité du culte, certains possèdent cependant une opinion plus réservée sur le rôle de cette dernière. Des fidèles parlent notamment du risque de s'éloigner de l'enseignement de Mā dans le cadre des échanges qui s'effectuent entre membres de la communauté:

> Oui, j'aime bien parler de Mā, c'est important, mais j'aime bien que ça soit vraiment dans le chemin de Mā parce que je pense que le problème, c'est qu'après, il y a une sorte de projection d'images sur la personne, et ça ne m'intéresse pas, et c'est pour ça que c'est une grande chance d'avoir Swami Vijayananda, car on peut parler avec quelqu'un qui est vraiment dans la ligne de Mā. Oui, en effet, ça entretient la dévotion, mais je pense qu'il faut faire attention. (FOLN)

Une autre fidèle nous confia également:

> « I enjoy being in the company of devotees who have been around Mā, in whom I can feel close connection. The danger of coming afterwards, after Mā's *mahāsamādhi* is that, sometimes, people are more bound to a certain swami than to Mā, or they construct a little bit their own Mā as she was. There is a difference between these old devotees and new devotees. But new devotees can also be opened and very innocent. And, sometimes, I don't have the inclination to be with certain devotees of Mā at all. Sometimes, I prefer to be with devotees of other gurus. This cannot be generalised. Really, it depends also on the person's attitude, on the individual seeker. This is not so dependant on Mā. » (FOLA)

Tout en admettant le rôle bénéfique de la communauté, certains dévots attachent ainsi une grande importance à rester strictement dans l'enseignement de Mā et mettent en garde contre la création d'une nouvelle Mā. Et si d'autres fidèles reconnaissent généralement la place essentielle de la communauté dans leur démarche spirituelle, ils déplorent cependant le manque de vitalité, de capacité d'évoluer au sein de la communauté de Mā depuis le départ de la sainte:

> La grotte, c'est pas pour moi. Le *saṅgha* a un grand rôle. Pour moi, c'est le cercle. Je ne fais pas que prendre, il y a des échanges, et des moments de *sādhanā* qu'on partage et qui, à mon avis, me propulsent et qui correspondent bien à ce dont j'ai besoin pour ma *sādhanā*. (...) Pour moi, il n'y a pas grand chose à faire à Kankhal, je m'embêterais un petit peu car ici, il n'y a pas de *saṅgha*. Moi, j'aime aussi être avec des gens, faire des études ensemble, faire des chants. Ici, c'est vraiment spécifique pour les Indiens. Et puis, les Occidentaux, enfin les gens avec qui la communication est plus aisée car on a la même forme de mental, ici, il n'y en a pas, à part quand on vient au centre international, on peut toujours rencontrer des gens comme toi. Mais ça va pas, on reste deux, trois, cinq jours, et puis j'ai vécu dans un ashram pendant longtemps et j'aime la vie d'ashrams. Ici, on n'a pas le droit d'y mettre les pieds. A la rigueur, je m'y ferais quand même mais c'est qu'on n'a même pas le droit. On ne peut pas en être. C'est tout. Quand il y avait Mā, ça devait être différent. Ceux qui avaient le courage de tenir le coup, il y avait Mā. (FOLN)

Enfin, il y a ceux pour qui la communauté ne revêt pas, ou du moins plus maintenant, d'importance particulière à leurs yeux, comme c'est le cas de cette fidèle: « participer à un *saṅgha*, à des rencontres, des discussions, oui, mais pas tout le temps, parce qu'il y a beaucoup de choses que je préfère faire seule. Pour le moment, j'en ai pas la

nécessité. Je suis bien aussi toute seule. » (FOLN) D'autres parlent de l'importance décroissante que tient la communauté dans leur vie:

> « I go to *satsaṅga*, but I feel as time is going on, it is becoming less important and I am feeling like I am happier doing my own practice and carrying on my own. I find a little bit alarming though because I am much much less interested in leading a social life, so I am losing touch with a lot of people, because they are all busy doing their own things. I am not finding that very attractive anymore, I am just finding myself wanting meditating as much as I can. I meditate now five hours per day. » (FOLN)

Ainsi, les avis sur la question de l'importance de la communauté sont divers chez les dévots. Si certains perçoivent la communauté comme un support dans leur *sādhanā*, d'autres l'envisagent plus comme un frein, laissant ainsi apparaître une tension entre l'individu et la communauté.

4.1.2.2 Les ashrams du *saṅgha* de Ma

Comme le précise Alexandra David-Neel, la mort du maître s'associe généralement à la disparition de ses ashrams: « Une liste d'ashrams pourrait être allongée indéfiniment. Il en existe des centaines dans l'Inde, petits et grands dont l'existence, souvent éphémère, se termine avec la mort de leur fondateur.[51] » De la même manière, Ma Indira Devi affirme dans ses lettres qu'il ne saurait réellement y avoir d'ashrams après la mort du maître:

> Un gourou indien n'est pas seulement le responsable d'une institution ou d'un monastère, il est l'institution elle-même. Ailleurs, on va d'abord dans un certain monastère, où l'on rentre dans un ordre, puis on se met à aimer celui qui en est à la tête, mais dans notre cas, on va chez le gourou et c'est à cause de lui qu'on réside dans l'ashram. Il ne peut y avoir d'ashram à proprement parler après la mort du gourou. Les disciples peuvent continuer à y vivre pour plus de facilité, mais c'est tout.[52]

[51] David-Neel, *L'Inde où j'ai vécu*, p. 253.

[52] Dilip Kumar Roy et Indira Devi, *The Flute Calls Still*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1982, p. 9, cité et traduit par Jacques Vigne dans *Le Maître et le Thérapeute*, p. 191.

Si l'on en croit ces différentes affirmations, le départ du gourou s'accompagnerait donc de la disparition de ses ashrams. Pourtant, si certains, comme Swami Vijayananda, pensaient, en effet, que les ashrams de Mā allaient disparaître si tôt la sainte partie, cela ne semble, cependant, pas être tout à fait le cas: « Au début, je pensais que tout allait se désagréger rapidement. Mais au fait, pas du tout. Il y a toujours beaucoup d'activité, de passage[53]. » Ainsi, en dépit du départ de la sainte, les ashrams du *saṅgha* de Mā subsistent encore. Il paraît donc important de s'interroger ici sur le rôle de ces ashrams aujourd'hui et sur la nécessité de les conserver. Avant d'aborder ces points, un bref retour dans le passé, notamment sur l'attitude de Mā face à la question des ashrams, paraît toutefois nécessaire afin de mieux comprendre la situation présente.

Bien que Mā n'ait jamais souhaité la moindre organisation ni le moindre ashram, il existe aujourd'hui une organisation à la tête d'un vaste réseau d'ashrams, situés dans le nord de l'Inde et au Bangladesh. Mā, en effet, n'a jamais désiré d'ashrams et disait ceci: « Ce corps-ci ne fonde pas d'ashram. Là où n'existe aucune tension, il y a un ashram. Transcendant le monde et englobant tout l'univers, il n'y a qu'un seul ashram où existent des lacs, aussi bien que des océans, où il n'existe aucune distinction entre la patrie de quelqu'un et les pays étrangers.[54] » Mā affirmait également ceci au sujet des ashrams: « Cet univers tout entier est ma maison. Je suis toujours dans ma maison, quand je vais ici ou là.[55]» Cela n'est pas sans nous rappeler également les propos tenus par Mā à Arnaud Desjardins, cet écrivain et réalisateur français, alors qu'il se préparait à quitter l'Inde et à rentrer en France:

> Mā Ānandamayī le déclare souvent et me l'a répété lorsque je lui ai dit deux fois au revoir au moment de rentrer à Paris: elle n'est jamais loin, le monde entier est son ashram… elle a répété plusieurs fois, avec un indicible amour:

[53] Vijayananda, *Un Chemin de Joie*.

[54] Dhingra, *Visages de Ma Anandamayi*, p. 31.

[55] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 47.

'No boundaries, no boundaries, Paris Ashram, Paris Ashram, Ek: One, Ek: One.[56]

Ainsi, Mā n'a jamais souhaité d'ashrams, car, pour elle, le monde est son ashram. En vue de l'insistance de ses disciples, la sainte finit cependant, avec le temps, par céder et des ashrams furent construits à travers l'Inde. Il est intéressant, dans ce contexte, de noter que, le lendemain même de l'inauguration du premier ashram, le Ramna ashram, à Dhâkâ, en 1929, Mā partit pour l'Himalaya (Dehra Dun), à la grande déception de ses dévots à Dhâkâ[57]. Et plus tard, alors que d'autres ashrams pour Mā furent établis en Inde, il arriva que Mā ne se rendit pas à l'ashram mais préféra rester ailleurs[58]. Il semble donc que Mā n'ait jamais attaché d'importance aux ashrams du *saṅgha*.

A la mort de Mā, le *saṅgha* comptait en tout et pour tout vingt-six ashrams. Par la création d'un tel réseau d'ashrams, Mā représente ainsi une exception dans l'histoire de l'Inde, un tel phénomène chez une sainte ne s'étant, en effet, jamais présenté jusqu'alors[59]. Cette institutionnalisation du culte pour une sainte constitue donc un véritable changement pour l'époque de Mā, car, si aujourd'hui, il n'est pas rare de rencontrer en Inde et en Occident des femmes gourou ayant fondé leur propre mouvement et créé leurs propres ashrams, comme c'est le cas avec Ma Amritanandamayi, ceci n'était pas concevable du temps de Mā.

Plus d'un quart de siècles après le départ de Mā, ces ashrams subsistent toujours. Et si Mā n'a jamais réellement souhaité leur création, les fidèles semblent, cependant,

---

[56] Desjardins, *Ashrams*, p. 184.

[57] Bhaiji, *Matri Darshan*, p. 112; voir également Gurupriya Devi, *Sri Sri Ma Anandamayi*, vol. 2, Calcutta, Shree Shree Anandamayee Charitable Society, 1986, p. 18-19.

[58] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 47-48.

[59] Lily Miller et Katherine Young, « Sacred Biography and the Restructuring of Society: A Study of Anandamayi Ma, Lady-Saint of Modern Hinduism », *Boeings and Bullock-Carts* 2, Delhi, Chanakya Publications, 1990, p. 136-137.

attacher de l'importance à la préservation de ces lieux de retraite, car, en plus de faciliter le rassemblement des dévots, et d'apporter une certaine commodité matérielle à ses résidents, les ashrams de Mā seraient des lieux privilégiés pour une prise de contact avec la sainte, du fait des vibrations subtiles que celle-ci aurait laissées lors de ses divers séjours, comme l'explique, en effet, cette proche disciple de Mā:

> « If you visit any ashram, you will find something special. When Mā was in her body, I didn't realise how special these places are. It didn't come into my mind. Mā was the attraction. But now, when I visit those ashrams, I feel so strongly these high spiritual vibrations. People should visit the ashrams of Mā. No doubt that a person who visits a place leaves some vibrations. It is the same with Mā. In the case of Mā's ashrams, all spots are special. If you go there and sit for some time, meditate there, you will feel the vibrations. For that reason, those ashrams should be maintained. » (FIBA)

Certains parlent même, à cet égard, d'une présence spéciale associée à ces lieux dans lesquels Mā est passée: « The places where Mā has been, yes, there is a special presence » (HOSA), et d'autres évoquent, dans le même contexte, une mémoire du lieu: « elle est passée sur cette terre, elle a laissé des mémoires. Tous ces endroits où elle est passée ont des mémoires d'elle. » (FOLN) Ainsi, il serait important de conserver ces ashrams du fait de la présence subtile que Mā aurait laissée lors de ses passages.

A un niveau plus symbolique, les ashrams représenteraient, par ailleurs, d'importants lieux à préserver pour l'avenir du culte de Mā, comme l'affirme un ancien disciple de Mā à propos du premier ashram de Mā à Dhâkâ: « Siddheshwari, to me, it is a very important place for the future, one of the very few places that will unite the world. » (HILA) Enfin, si l'on s'en croit le vieil adage selon lequel l'ashram représente le corps physique du gourou, les ashrams de Mā devraient être entretenus, comme l'affirme également les disciples de Ramakrishna au sujet de leur *math* (institution monastique): « This Math represents the physical body of Shri

Ramakrishna. He is always present in this institution. The injunction of the whole Math is the injunction of Shri Ramakrishna. One who worships it, worships him as well. And one who disregards it, disregards our Lord.[60] »

Il semble ainsi nécessaire, aux yeux des dévots, de maintenir les ashrams de Mā afin d'assurer la continuité du culte pour la sainte. Cependant, malgré cette volonté de préserver les ashrams chez l'ensemble des dévots, seulement quelques-uns d'entre eux, comme l'ashram de Bhimpura, sont véritablement actifs aujourd'hui, comme nous avons pu nous en rendre compte lors de notre recherche en Inde et au Bangladesh. Beaucoup de ces ashrams ne sont, en effet, quasiment plus habités, comme l'affirme également cet ancien disciple de Mā:

> « So many of the *saṅgha* ashrams now just go down. Maybe two or three people living and nothing happens. This ashram, in Bhimpura, is very busy, very alive, very active. In Vindyatchal, no one there. Even in Varanasi, there are just two or three people in a huge ashram. I have been many times to Bhimpura ashram. There are always some kind of events happening here. This is a very active, a very good ashram, but so many of the *saṅgha*'s ashrams are so empty. » (HOLA)

Ce délaissement de la grande majorité des ashrams du *saṅgha* pourrait être lié à une sorte de fatalisme, de laisser-aller chez les dévots de Mā, comme le laisse entendre ces propos au sujet de la question du devenir des ashrams: « I tell Mā 'it is your duty to protect these ashrams. You have brought us over here'. So, this depends on Mā. Everything depends on Mā. » (FILN)

Si pour assurer l'avenir du culte de Mā, les dévots semblent attacher de l'importance à la préservation des divers ashrams établis du temps de la sainte, peu d'entre eux peuvent cependant être considérés aujourd'hui comme de véritables ashrams, c'est-à-dire des lieux vivants, où existe une communauté de dévots (*bhakta*)

---

[60] *The Ramakrishna Math and Mission Convention – 1926*, Belur, The Math, 1926, p. 31, cité dans Williams, « The Ramakrishna Movement », p. 70-71.

réunie autour d'un représentant spirituel, en l'occurrence ici un swami de Mā, et dans lequel a lieu quotidiennement un programme de chants, de *pūjā* et des moments de silence. Seuls, en effet, l'ashram de Bhimpura, où vit Swami Bhaskarananda, l'ashram de Kankhal, où se situe la tombe de Mā, et l'ashram de Calcutta, où se trouve la plus grande partie de la communauté de Mā, d'origine, rappelons-le, essentiellement bengalie, semblent relativement actifs, du moins pendant les célébrations en l'honneur de Mā.

4.1.2.3 Orthodoxie et pérennisation du culte

Une question essentielle se doit d'être posée dans le contexte de la perpétuation du culte de Mā après sa mort. Il s'agit de la pertinence du maintien des règles de pureté dans les ashrams de Mā. Ces règles traditionnelles de pureté, appelées également *jhuta*, *jhuta* désignant ce qui est sale et malpropre, sont observées depuis des milliers d'années par l'orthodoxie brahmanique. Cette orthodoxie brahmanique, contestée par le soufisme et le bouddhisme, mais aussi par l'hindouisme tantrique, semble avoir été adoptée dans les ashrams de Mā pour deux raisons majeures. La première raison tient dans la volonté de Mā de permettre à tous de venir à elle et de séjourner dans ses ashrams. La non-observance de ces règles de pureté aurait, en effet, constitué un obstacle majeur pour les Brahmanes orthodoxes et aurait empêché ces derniers d'approcher Mā[61]. La deuxième raison expliquant la mise en place de ces règles réside, par ailleurs, dans le souhait de Mā de préserver l'intégrité de la tradition hindoue menacée par la montée du matérialisme occidental et par des siècles de colonisation britannique. Loin d'être une réformatrice, Mā a ainsi pris la tradition hindoue comme celle-ci se présentait, sans chercher à en bouleverser les bases.

---

[61] Lipsky, *Life and Teaching of Śrī Ānandamayī Mā*, p. 58; voir également Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 163.

Il est intéressant, cependant, de s'apercevoir que Mā ne respectait pas véritablement ces règles de pureté, ayant toujours montré qu'elle ne se sentait pas concernée par ces dernières. Atmananda rapporte, en effet, ce que Mā lui aurait dit un jour au sujet de ces règles: « Que m'importe ces règles ? J'ai mangé les restes d'un chien.[62] » Si Mā a instauré ces règles, elle ne les a donc jamais réellement adoptées, se permettant de les transgresser parfois ouvertement[63]. La transgression apparaît, dans ce contexte, comme un mode d'affirmation de l'autorité de Mā en tant que leader spirituel, Mā étant en effet la seule à pouvoir autoriser le suivi ou non de ces règles brahmaniques au sein de la communauté. C'est ainsi que, défiant les règles de pollution par rapport au statut d'intouchable de l'étranger mais aussi concernant l'impureté liée aux menstruations[64], elle invita une occidentale menstruée à s'asseoir près d'elle. Jean-Claude Marol nous fait part de cette anecdote dans un de ses livres sur Mā:

> Une charmante vieille dame française me confiait comment, plus jeune, elle visitait Mā, mais n'osait pas s'approcher d'elle, ayant alors ses menstrues. Elle ne le cacha pas aux brahmanes de l'entourage de Mā. Considérant qu'elle était impure, ils lui demandèrent de revenir un autre jour ! Cependant, Mā Ānandamayī, percevant le remous dans la salle, demanda à la jeune femme de venir s'asseoir à son côté ; elle lui fit une large place sur sa couche immaculée.[65]

Atmananda témoigne également de l'attitude de Mā vis-à-vis de ces règles de pureté brahmanique:

> Elle m'a dit que chaque ashram a ses propres règles et que ce n'est pas le fait de manger seule ou avec les autres qui conduit à la Réalisation. Elle ne semble pas accorder beaucoup d'intérêt à ces règles, mais semble vouloir que les gens les

---

[62] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 163.

[63] Desjardins, *Ashrams*, p. 77.

[64] Narayanan, « Brimming with *Bhakti*, Embodiments of *Shakti* », p. 68.

[65] Marol, *La Saturée de Joie Anandamayi*, p. 90.

> respectent afin que ceux qui ont choisi l'orthodoxie puissent eux aussi se sentir libres de venir auprès d'Elle.[66]

Nous pouvons aussi citer les paroles de cette écrivain allemande Melita Mashmann qui vécut un certain temps auprès de Mā et qui témoigne de la non-observance par Mā des règles de pureté à son égard:

> « Obviously she herself is not endangered by my vibrations, like the asramites, because she allowed me to put my chain I wore for years around her neck, and she often touches me. This may be the reason why I do not have this feeling of 'ambiguity' in relation to her. She also respects the rules concerning the food, not because she is afraid of becoming impure, but out of consideration for her orthodox followers.[67]»

Si Mā, par considération vis à vis de ses dévots orthodoxes, a instauré et suivi ces règles de pureté, elle ne les aurait donc jamais réellement embrassées, ne se sentant, en effet, nullement menacée par leur non-observance, comme le montre les témoignages précédents[68]. En réalité, pour Mā, « la pureté est une attitude intérieure. Une personne est pure ou impure en fonction de ses caractéristiques mentales.[69] » Elle disait aussi: « Pureté signifie Vérité, cela qui EST. Somme toute, tout ce qui contribue à la réalisation de la Vérité peut être dit pur et tout ce qui est propre à retarder cette réalisation impur.[70] »

Du fait des règles de pureté, nombre d'Occidentaux parlent de la difficulté, du temps de Mā, à s'intégrer à la vie de ses ashrams. Arnaud Desjardins, qui a effectué plusieurs séjours auprès de Mā, évoque, en effet, la difficulté de s'insérer dans la

---

[66] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 154.

[67] Melita Maschmann, *Encountering Bliss. My journey through India with Ānandamayī Mā*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2002, p. 227.

[68] A ce sujet, voir également le témoignage de Daniel Roumanoff, où Mā affirme à ce dernier que, pour elle, il n'existe pas d'étrangers et qu'il n'y a que le *Self*, dans « A Tragic Passion », *What is Enlightenment*, no 10, automne - hiver 1996, p. 56.

[69] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 289.

[70] Atmananda, *Présence de Mâ Anandamayi*, p. 99.

société hindoue traditionnelle régie par cet esprit de ségrégation vis-à-vis des étrangers, ces 'hors-castes'. Ajoutant à cet environnement ségraire la barrière des langues, il écrit:

> Ainsi il n'est guère aisé pour un étranger de séjourner dans l'ashram même où se trouve Mā Ānandamayī. Il n'a pas sa place dans la société hindoue traditionnelle qui l'entoure et de nombreuses barrières s'élèvent pour lui rendre l'accès à sa chambre souvent difficile. Enfin, ne connaissant probablement du hindi et du bengali que la façon de dire lait, eau, riz et dormir, il est condamné à ne jamais comprendre un mot ni des questions qu'on pose à Mā Ānandamayī, ni des réponses qu'elle donne, ni de ce qu'on chante, ni de ce qu'on lit, ni des commentaires qu'on donne à ce qui a été lu. Que diable alors irions-nous faire dans cette galère et pourquoi suis-je retourné trois fois auprès d'elle, dont deux fois à dix-huit mois de distance et pour des séjours de plusieurs semaines chaque fois ?[71]

D'après ce témoignage, il semble que la présence de Mā ait largement compensé les inconvénients liés au statut d'intouchable de l'étranger dans les ashrams de la sainte. Atmananda, qui a vécu des dizaines d'années dans les ashrams de Mā, parle également de sa capacité à supporter son statut de paria grâce à la présence de Mā:

> C'est grâce à elle que nous avons pu le supporter. En ce qui me concerne, il y avait aussi la conviction, à la lumière d'autres expériences que j'avais faites auprès d'autres sages, comme Krishnamurti et même Ramana Maharshi, qu'il n'y avait au monde personne de comparable à Mâ Ânandamayî. S'il avait existé quelqu'un de comparable, je l'aurais quittée tout de suite. Mais il n'en existe pas. Alors je n'ai pas pu quitter Mâ.[72]

Atmananda semble, en effet, avoir été grandement marquée par ces règles de pureté dans les ashrams comme l'on peut s'en apercevoir dans son journal publié posthumément et intitulé *Death must die* (*Voyage vers l'Immortalité*):

> J'ai appris qu'hier les trois *brahmacārini* de l'ashram n'ont pas pu manger parce que j'étais assise dans la salle et que les règles brahmaniques leur défendent de manger sous le même toit que les non-hindous. Cela m'a de nouveau violemment perturbée et je me suis dit que je ne pouvais pas rester

[71] Desjardins, *Ashrams*, p. 76-77.

[72] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.*

> dans un tel endroit. Ma foi s'en est allée. Si je ne parviens pas à comprendre ces règles inhumaines, comment puis-je Lui faire totalement confiance ?[73] (...) Hier il y a eu une série d'incidents qui ont provoqué en moi beaucoup d'amertume à propos de ces règles. Toute cette accumulation d'insultes est devenue insupportable et j'ai tout envoyé à la figure de Didi. Puis je me suis enfuie et me suis assise sous un arbre. Pendant ce temps, Mère me cherchait et m'a fait appeler dès que je suis revenue. Le matin, Elle m'avait déjà demandé de La suivre à Almora d'ici quelques jours ; mais à présent j'avais décidé de partir, car le '*dharma* hindou' m'était devenu insupportable.[74]

Atmananda parle même de cruauté au sujet du *dharma* hindou:

> Je sais à présent combien ce soi-disant *dharma* hindou est devenu cruel, du fait d'un abus total de ses principes ancestraux. Il est certain que ceci est la cause d'une grande partie du mauvais karma de l'Inde. Hier, il y a eu un problème au sujet des 'règles' qui me contrarient tant et je me suis montrée bien imprudente en disant à l'un des sâdhu qu'apparemment seuls les brahmanes étaient créés par Dieu, tandis que tous les autres étaient une création du démon. Manifestement il n'a pas apprécié. Comme d'habitude, je cherche les ennuis et je crée des problèmes. Il ne faut pas que je parle aux autres.[75]

Consciente de la difficulté des Occidentaux à accepter ces règles, Mā aurait profité de ce contexte pour 'travailler' sur ces derniers, comme témoigne Atmananda:

> J'ai fait une scène à Mère à cause des 'règles', mais Son verdict fut: 'Tant que vous aurez des désirs vous aurez à souffrir. Si vous allez ailleurs, vous aurez d'autres problèmes. On ne peut pas obtenir la paix tant que le désir subsiste. Supportez ces choses avec le sourire, comme Haridas qui suivit Śri Chaitanya en dépit de toutes les difficultés, refusant qu'on lui accorde des privilèges spéciaux. Mais Chaitanya l'a serré sur son cœur. Si vous contemplez Dieu, les désirs disparaîtront'.[76]

Loin de considérer ses dévots occidentaux comme les victimes de cette intouchabilité, Mā aurait donc conçu ces règles brahmaniques comme un moyen de réduire leur ego à néant.

---

[73] Atmananda, *Voyage vers l'Immortalité*, p. 154.

[74] *Ibid*, p. 163.

[75] *Ibid*, p. 164.

[76] *Ibid*, p. 201.

Ces règles brahmaniques dans les ashrams de Mā semblent également peser aujourd'hui à la grande majorité des Occidentaux, qui doivent manger séparément des Indiens et loger parfois à l'extérieur de l'ashram. Il n'est, en effet, pas permis, pour les Occidentaux, de manger en compagnie des Indiens et il est indispensable d'avoir sa propre tasse afin d'éviter aux Hindous, et particulièrement les Brahmanes, tout contact polluant, ce qui nous rappelle d'ailleurs une remarque d'Atmananda près de cinquante années plus tôt: « Comment puis-je me sentir chez moi dans Son ashram quand les gens doivent prendre un bain s'ils lavent ma tasse ? Aujourd'hui, j'ai continué de ruminer ce genre de pensées. Tout ceci me fait prendre conscience que je suis une Européenne et ne peux ni ne veux être une Hindoue.[77]» Les entretiens avec les dévots étrangers de Mā parlent même du mépris de certains Indiens à leur égard, comme l'affirme cette Occidentale au sujet du *samyam saptah* de Kankhal:

> A Kankhal, on est les bêtes noires, on est les bêtes noires ! Il y a quelques Indiens qui haïssent les Occidentaux, qui se débrouillent toujours pour te le faire sentir. La plupart, ils sont charmants. Il y a des règles, ils te le font savoir gentiment. Mais il y a une petite poignée d'Indiens qui haïssent les Occidentaux, il y a un moment où ils t'insultent. (...) Quand ils viennent pour le *samyam saptah* de Kankhal, c'est tout le nord de l'Inde qui vient, c'est pas Kankhal. Il y a tous ceux de Delhi, du Gujarat qui viennent ici. Donc, c'est vraiment le *saṅgha* en général. Ils sont vraiment orthodoxes stricts. (FOLN)

Les sensibilités orthodoxes semblent donc être, dans certains cas, véritablement perturbées par la présence des étrangers. Mais, pour assurer la continuité du culte, cette orthodoxie n'aurait plus sa place pour certains:

> (...) qu'il y ait moins de différences entre les étrangers et les résidents, les hindouistes. Il faut qu'il y ait des points de passage plus nombreux, plus spéciaux. Il y a une frontière entre les étrangers et les Hindous. Il faut, par rapport à Mā qui avait un enseignement universel, exemplaire, qu'aussi dans la pratique, ça se montre, ça se voit. Comme elle était spécifique à l'universalité, elle parlait aussi bien de Jésus, de Bouddha, que de Krishna, que ça soit aussi fait pour les étrangers, que ça soit aussi un exemple dans la pratique, qu'on soit

[77] *Ibid*, p. 164.

> au moins équanimes comme enseigne le bouddhisme, envers les étrangers comme envers les Hindouistes. D'autant qu'il y a quelques Occidentaux qui sont bien mieux quelque fois informés et pratiquants, que certains Hindouistes qui sont admis dans l'enceinte du *samādhi*. Qu'on s'ouvre un peu, qu'on accepte de discuter avec eux, qu'on ne regarde pas d'un œil critique un étranger dès qu'il arrive dans le *samādhi*, qu'on ne fasse pas des grimaces, que ça ne soit pas trop triste. Que ça soit un centre plus universel, plus vivant. (HOLN)

Une plus grande ouverture vis-à-vis des étrangers, et donc un relâchement, voire une suppression des règles brahmaniques de pureté au sein des ashrams de Mā, apparaît donc comme indispensable, selon ce disciple, pour assurer l'avenir du culte. Cet avis semble être partagé par d'autres disciples occidentaux, comme cette ancienne disciple allemande pour qui l'attitude des Indiens vis-à-vis des Occidentaux a des conséquences tout à fait néfastes sur l'évolution du culte de Mā:

> « The big mistake was that they were so much afraid of western influence that they didn't allow us to be helpful for their aims. If you compare to Ramana Maharshi ashram, Shivananda ashram, or Amma's ashram, everything is so lively, the *samādhi*, the ashram (...) Here, it is getting so few people. It is a pity I think. There are old forces which want to keep the new and with it, also the good ways. It's getting older and older. There are less and less people here. I think that westerners will have to take over at one point. They are trying to keep the westerners outside. In Mā's time, when she was alive, you had to overcome certain obstacles to be near her. People around her were not always very supportive. I didn't mind. I thought it is their problems. So, there were never so many westerners around. These orthodox, brahmanical forces were quite strong. Some swamis, they have become so opened now, I think. Swami Nirgunananda, for example, he drunk from a normal cup in my home, he didn't have his own cup. I think that they are seeing the necessity of things to be changed, to be more opened, even in term of materials. It could be so well organised if they would invite the westerners to come with opened arms. You can live here, come, we show you how to do *pūjā*, come, we show you how to play *kīrtana*. There would be so many people who would be interested. They would even be willing to learn and observe certain rules of purity, or whatever. But, in a way, you feel that they treat you as if you come from a different star and you don't understand anything. » (FOLA)

Cette attitude discriminatoire des Hindous orthodoxes vis-à-vis des Occidentaux dans les ashrams de Mā, est, en effet, vivement critiquée par d'autres Occidentaux, qui

condamnent vigoureusement cette suprématie des Brahmanes orthodoxes d'origine bengalie:

> « I think the approach of the *saṅgha* is really wrong. These rules are actually driving people away from Mā. See, Mā kept the orthodox rules during her life and people asked her about it. She said that's because many orthodox Brahmins wouldn't be able to come. In comparison, there are very few foreigners, and unfortunately, they have to suffer from but more people are benefiting by, because more people have access to. But things have changed now. They are holding on these theoretical rules which have no place anymore, all these orthodox rules. Many of Mā's ashrams are run by these east Bengalis Brahmins who are orthodox at the point of being superstitious. In Gujarat, they say that they have broken up the 'Bengali slavery'. Here (Bhimpura ashram), they don't have all these rules. Well, they try to keep the rules as much as they can, they keep the rules of the *saṅgha*, but they don't have the attitude, the bad attitude towards foreigners. They are much more open here. Like in Varanasi, these places around, they are run almost exclusively by Bengalis. This attitude has no place in the future, in spreading Mā's name. » (HOLA)

Ainsi, pour un très grand nombre d'Occidentaux, ces règles brahmaniques n'ont plus de place au sein de l'organisation de Mā et ne peuvent qu'entraver le développement du culte de Mā. Cependant, un petit nombre d'Occidentaux admet la nécessité de conserver les règles brahmaniques afin de rester le plus proche possible des directives de Mā, comme le montre le témoignage suivant:

> Je ne sais pas s'ils doivent changer les règles. Moi, je pense que le plus important, c'est de rester proche de ce que désirait Mā, de sa façon de faire les *pūjā*s, les rituels, de ce qu'elle avait envie d'enseigner, de donner comme direction. Et en fait, ces directions principales, c'est de rester le plus proche possible du *dharma*. Préserver une mémoire, oui, mais pas n'importe laquelle, pas de n'importe quelle façon. Il peut y avoir des changements, mais dans la mesure où ces changement ne mettent pas en jeu la pensée de Mā, pourquoi pas. Je pense qu'il faut respecter la ligne que Mā a donnée. Je pense qu'à un moment donné, il faut faire confiance, au delà de la compréhension. Et notamment, il y a certaines choses auxquelles elles tenaient, et qui nous paraissent un peu curieuses, comme les règles brahmaniques. Peut-être que c'est nécessaire pour diffuser le *dharma*, peut-être (rire), je ne sais pas. Mais, en tout cas, il y a sûrement une raison. Et d'ailleurs pourquoi elle serait née dans un milieu brahmanique. C'est pas elle qui a choisi de respecter les règles brahmaniques. Elle-même mangeait du poisson. Au Bengale, tout le monde

> mange du poisson. Son mari Bholanath, il fumait énormément. Un jour, elle s'est posée la question. Est-ce que c'est nécessaire ? Elle a eu un jour un *kheyāla*, une inspiration. Le premier qui vient nous donnera les règles, et c'est un *pandit* qui est venu. Si on accepte Mā, je pense qu'il faut faire confiance à beaucoup de choses, même si on ne comprend pas tout. (FOLN)

Enfin, il y a également certains Occidentaux pour qui ces règles importent peu, et ne présentent pas de réels obstacles. Jacques Vigne parle de son expérience à ce propos:

> Pour certains Occidentaux, ces règles ont constitué un obstacle gênant. Je dois dire que depuis dix-huit ans que je suis associé aux ashrams de Mā, en partie avec la maison mère de Kankhal, à Hardwar, ces règles ne m'ont guère posé de problèmes. Il faut au début quelques semaines pour s'y habituer, mais en fait beaucoup d'entre elles sont communes aux disciplines monastiques telles qu'on peut les trouver dans le christianisme ou le bouddhisme.[78]

Ces règles, loin d'être gênantes, constitueraient ainsi, selon certains dévots, une forme de discipline propre à certaines traditions religieuses monastiques. Un nouveau disciple d'origine anglaise évoque également, dans ce contexte, son indifférence vis-à-vis de ces règles qui ne semblent pas l'affecter outre mesure dans sa démarche personnelle:

> « I don't feel a foreigner to myself, and that's what counts. They may see me as a foreigner, but that doesn't bother me because I know that I need to have some access to the places at the moment, like here, in Bhimpura, and whatever. They can get on with doing their own things. It really doesn't bother me what they do. I don't mind to be a foreigner because I don't want to be part of their culture. I am not an Indian. » (FOLN)

Montrant un certain désintérêt pour toutes ces règles, cette disciple avoue ainsi ne pas se sentir étrangère dans cet environnement ségrégatif. Pour d'autres, ces règles représenteraient même un élément positif dans leur *sādhanā*. Ce statut d'étranger ou de 'hors caste', les conduirait, en effet, à une certaine forme de renoncement intérieur nécessaire dans le cadre d'une démarche spirituelle authentique. Cette situation de

[78] Vigne, *L'Inde Intérieure*, p. 360.

l'occidental dans des ashrams orthodoxes de Mā pourrait, dans ce sens, être apparentée à ce que les Pères du désert appelaient la *xeneiteia*[79], à savoir la vie à l'étranger. Cette pratique d'isolement dans une terre étrangère était préconisée pour se libérer des nombreux conditionnements de la société et favoriser, par là même, l'intériorisation. Ainsi, par la pratique quelque peu imposée de cette sorte de *xeneiteia*, les dévots occidentaux de Mā apprendraient à entrevoir le culte de Mā sous un angle différent, et à profiter, comme le dit justement Jacques Vigne « du 'plaisir étrange' qu'il y a à être étranger[80] ». Loin d'être une entrave au culte de Mā, cette sorte d'exclusion imposée aux étrangers dans les ashrams de Mā pourrait, au contraire, selon certains dévots occidentaux, devenir chose positive, dans le sens où elle privilégierait le 'culte intérieur'.

Il est intéressant, par ailleurs, de s'enquérir de l'attitude des Indiens vis-à-vis de ces règles de pureté et de la présence des étrangers dans les ashrams de Mā. Certains Indiens manifestent leur désapprobation la plus totale vis à vis de cette orthodoxie qui touche non seulement les Occidentaux mais aussi les moines désirant voyager en Occident:

> « The traditional organisation has something against foreigners and our saddhus going to foreign countries, both ways. Now, they want to restrict that. I am against this. My argument is that if a *sādhu* cannot go to other country than India, then, what about Kailash? They cannot go to China? Mā was born in Bangladesh, a foreign country. Can't we go to see Mā's birth place? And Mā was born in Bangladesh and it was a part of Pakistan before. We are far from *Sanātana dharma*. It's a Muslim country. And today, they would not happily welcome anybody who comes from a Muslim country. Mā was Pakistani actually, not Indian. The other argument that I give is that Mā always referred to the scripture. Lord Rama went outside the country. We give a lot of examples. Look, Mā always welcomed all foreigners. Look at Swami Vijayananda. Look at Atmananda. Look at Ram Alexander. Mā gave him a room in the ashram of Kankhal. He stayed seven years there. This is man made. Mā respected the sentiments of everybody, including foreigners. But Mā didn't

[79] Vigne, *La Mystique du Silence*, p. 17.

[80] Vigne, *L'Inde Intérieure*, p. 18.

> want to hurt the sentiments of the Brahmins and she didn't want to hurt the sentiments of foreigners either. It's not one at the expense of the others. For Mā, there was no difference. Everybody is equal to Mā. The situation is unfortunate. Organisations go up and down. It's going through a very low phase right now (rire). » (HILA)

D'autres dévots indiens, malgré leur souhait de voir disparaître ces règles de pureté, pensent, par ailleurs, que ces dernières sont destinées à perdurer du fait d'une forte présence de brahmanes orthodoxes dans les ashrams de Mā:

> « Theses rules are going to be there. Nothing is going to change that. There are old thinking people already existing. Mā never used to change somebody's thinking. If you were born in a particular *saṃskāra*, or a particular family, she never tried to change that. Within your parameters, you live and think. If somebody says I cannot eat with foreigners, ok, we have to respect his view. Mā used to say that she is respecting that. I am not asking you to change. As far as the foreigners are concerned, for Mā, everybody is her child. This is exactly what Swami Nirgunananda and Swami Bhaskarananda are saying. They don't have any problem in sitting and eating with you. They are beyond that. They are beyond those limitations, whereas these people come from a very limited thinking. That is how it is going in the ashram. They are orthodox in their thinking. They have not advanced spiritually in that way. The moment you advance spiritually, you realise that this, itself, is a limitation on your path. It is putting a limitation and you are not growing. » (FIBA)

D'autres Indiens, tout en n'attachant pas réellement d'importance à ces règles de pureté, évoquent cependant la nécessité de préserver la tradition: « Rules should not change. Mā's tradition shouldn't change. Whoever has the *saṃskāra* will understand and accept these rules. » (HILA)

Certains Indiens montrent, par ailleurs, un certain détachement, voire une certaine forme de fatalisme sur cette question des règles orthodoxes, laissant toute responsabilité entre les mains de Mā:

> « If I want to invite foreigners to go to ashrams, I may not do well because they may lose interest tomorrow. But if Mā wants the foreigners to come, there will be no foreigner, we'll be all one. Maybe, that day is coming. Why don't we

> wait for that day? If I invite you and don't treat you well, the way it should be, you will lose interest. But if Mā is inviting you one day, we'll all dance together in the name of Mā. And that day will definitely come. So, if men create organisations, there is difficulty. But if Mā creates, it is flow less. The word 'foreigner' will not be there. Then, everybody will embrace each other, and dance and dance. There won't be any foreigner. Why hurry? It is going to come. » (HILA)

Enfin, il y a ces Indiens qui refusent catégoriquement le moindre changement dans les règles présentes dans les ashrams de Mā et qui sont définitivement convaincus de leur bien-fondé, avançant avec fermeté la nécessité de se prémunir de la pollution engendrée par le contact avec les étrangers. En tant qu'étrangère et donc agente polluante, il n'a, bien évidemment, pas été possible pour nous de nous entretenir avec ce type de dévots.

Ainsi, ces entretiens présentent divers avis sur la question du devenir des règles brahmaniques instaurées dans les ashrams du *saṅgha* de Mā[81]. Dans l'ensemble, il apparaît qu'une plus grande souplesse au niveau de ces règles de pureté soit nécessaire pour la grande majorité des dévots interrogés, indiens et étrangers, afin d'assurer la continuité du culte de Mā. Les instances supérieures du *saṅgha* de Mā n'étant pas disposées aujourd'hui à accomplir de changements, il semble cependant que ces règles brahmaniques soient destinées à perdurer et que les Occidentaux soient voués à jouer, encore pour un certain temps, leur rôle de polluant, un rôle décrit parfaitement ici par Douglas:

> Les 'polluants' ont toujours tort. D'une manière ou d'une autre, ils ne sont pas à leur place, ou encore ils ont franchi une ligne qu'ils n'auraient pas dû franchir et de ce déplacement résulte un danger pour quelqu'un. Contrairement à la magie noire et à la sorcellerie, la pollution n'est pas toujours l'œuvre des

[81] Il semble utile de préciser ici que la non-évocation de la place des basses castes au sein des ashrams de Mā n'est pas le fait d'un oubli de notre part, mais provient de l'absence d'informations à ce sujet. Les dévots indiens étant habituellement rassemblés sans distinction dans les ashrams de Mā, notamment lors des repas, il nous est difficile de rendre compte de la situation des basses castes par rapport aux brahmanes.

> hommes: c'est une capacité qu'ils partagent avec les animaux. On peut commettre délibérément un acte de pollution ; mais l'intention de l'agent n'a rien à voir avec les résultats obtenus. La pollution se fait le plus souvent par inadvertance.[82]

La rigidité de l'orthodoxie brahmanique au sein des ashrams de Mā risquerait, cependant, à long terme, de mettre en péril l'avenir du culte de Mā, car comme l'a précisé James, « Quand une religion devient une orthodoxie, elle perd à tout jamais de son intériorité.[83] » Mais ironie du sort, malgré cette forte discrimination vis-à-vis des Occidentaux, il semble cependant que certains Indiens envisagent aujourd'hui l'avenir du culte de Mā en Occident, comme le laisse entendre Swami Kedarnath: « I feel that Mā's work will start from foreign lands, from there it will start. That's why more foreign people are coming and getting more interested. » Ceci rejoint, dans un sens, les propos tenus par Atmananda quelques décennies plus tôt: « je suis persuadée que c'est l'Occident, bien plus que l'Inde, qui répandra l'enseignement de Mâ Anandamayi. C'est un enseignement universel qui peut convenir à chacun.[84] »

Il existe donc une certaine tension au sein de la communauté de Mā vis-à-vis de la préservation des règles brahmaniques. Le *saṅgha* de Mā est donc partagé entre d'une part, un élargissement de son mouvement, et notamment une internationalisation de celui-ci, qui nécessite obligatoirement un relâchement des règles et qui ne peut se faire sans une rupture avec la tradition du groupe fondateur, et d'autre part, une conservation de l'orthodoxie brahmanique, qui s'associe inéluctablement d'une certaine exclusion et qui freine le mouvement dans son expansion. Le *saṅgha* de Mā se situe donc quelque part au cœur d'un dilemme, dans lequel elle doit choisir entre « authenticité » et « souillure », et donc entre « atrophie » et « expansion » de son mouvement.

---

[82] Douglas, *De la Souillure*, p. 129.

[83] James, *L'Expérience Religieuse*, p. 381.

[84] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.*

Rappelons que l'ensemble de ces questions sur le devenir des ashrams, sur la communauté, et sur l'orthodoxie brahmanique intervient, au sein de l'organisation religieuse de Mā, dans un contexte de routinisation, qui marque le passage de l'extraordinaire au quotidien et se manifeste par une forte institutionnalisation du culte. Ce délaissement des ashrams, ce relâchement des liens dans la communauté ou encore cette rigidité liée à l'orthodoxie brahmanique laissent apparaître de toute évidence un certain éloignement de l'institution religieuse vis-à-vis de ses buts premiers établis du temps de Mā, signifiant par là même le déclin de l'institution.

4.2 Principaux modes de perpétuation du culte

Cette dernière partie concerne les principaux modes de pérennisation du culte du saint après sa mort, à savoir l'hagiographie et l'initiation. Dans un premier temps, nous parlerons tout d'abord de l'hagiographie comme d'un moyen de stimuler la dévotion, puis nous nous focaliserons sur la manière dont la mort du saint est exposée dans les écrits hagiographiques, et spécialement dans les écrits sur Mā. L'initiation comme mode de continuité du culte sera, quant à elle, abordée dans ses deux aspects, à savoir dans son aspect officiel, et d'autre part, dans son aspect officieux.

4.2.1 Hagiographie et perpétuation du culte

L'hagiographie représentant un mode essentiel de la perpétuation du culte du saint après sa mort, il paraît important de porter attention à celle-ci. Dans ce contexte, nous ferons appel aux nombreux travaux académiques en la matière (Dimock, Granoff, Lorenzen, Mallison, Reynolds et Capps, Rinehart, Stewart) et à certains écrits sur Mā provenant à la fois de disciples indiens (Joshi, Madhava, Narain, etc.) et occidentaux (Lipsky, Mangalananda, Marol). Nous tenterons tout d'abord de mettre en évidence le rôle de l'hagiographie comme une sorte d'amplificateur de dévotion, puis nous nous

concentrerons sur la question de la mort dans l'hagiographie, véritable défi de l'hagiographe (Bouiller, Keyes, Mukta, Rinehart, Stewart).

4.2.1.1 L'hagiographie, une forme de dévotion

Si, comme l'affirme Wilson, le culte a une influence sur la littérature[85], l'inverse est tout aussi vrai. La littérature, et tout particulièrement ce type d'écrits que l'on désigne sous le terme d'hagiographie, peut influencer le devenir posthume du saint en le faisant entrer, comme le précise Albert, dans la « mémoire collective et l'espace du culte »[86]. L'héritage littéraire à la mort du saint, et notamment l'héritage hagiographique est donc d'une extrême importance[87]. Il s'agira ainsi ici de définir ici l'hagiographie et ses fonctions, et de montrer le rôle que ce type de littérature joue dans la perpétuation du culte de Mā depuis sa mort.

Pour la grande majorité des académiques, le terme d'« hagiographie », qui désigne l'ensemble des écrits relatifs aux saints, a une forte connotation chrétienne et devrait être appliqué exclusivement aux saints chrétiens, le terme de « biographie sacrée » étant préféré pour les autres traditions religieuses[88]. L'hagiographie présentant les mêmes objectifs, la même structure et les mêmes procédés littéraires que la biographie sacrée, le terme d'hagiographie sera cependant utilisé ici. L'hagiographie, loin de chercher à réaliser un portrait historique, relève en réalité du

---

[85] Wilson, *Saints & their Cults*, p. 15.

[86] Albert, Jean-Pierre, « Hagio-graphiques. L'écriture qui sanctifie », *Terrain*, no 24, mars 1995, p. 76.

[87] Bruce B. Lawrence, « The Chishtiya of Sultanate India: A Case Study of Biographical Complexities in South Asia Islam», *Charisma and Sacred Biography*, California, Scholars Press, 1982, p. 55; voir également David N. Lorenzen, « The life of Śaṅkarācārya », *The Biographical Process*, La Hague, Mouton, 1976, p. 87.

[88] Steven J. Rosen, « Introduction », *Journal of Vaiṣṇava Studies*, vol. 1, no 2, 1993, p. i.

discours religieux[89]. En effet, selon Reynolds et Capps, l'hagiographie ne vise pas à donner un portrait ressemblant du sujet[90] mais vise essentiellement à l'apologie du saint. Ainsi, comme le précise Stewart, il serait inapproprié dans ce contexte de s'interroger sur l'exactitude historique d'un tel document, car cela reviendrait à nier la nature même de ce type de discours qui repose, avant tout, sur une croyance religieuse[91]. Bien que les hagiographies présentent parfois des aspects historiques, il existe bien souvent un décalage entre la réalité historique et le portrait dressé par l'hagiographe[92]. Et, si pour les Hindous, l'histoire, synonyme de *māyā* (illusion), n'a pas d'existence tangible[93], cela l'est encore plus aux yeux des hagiographes. Comme le note Bader, le premier objectif de l'hagiographe est donc, non pas de relater les traits historiques d'un sujet religieux, mais plutôt d'inscrire ce dernier dans la sphère du sacré (*hagios*) qui constitue pour l'hagiographe le 'vrai', la 'vérité'[94].

Ainsi, l'hagiographie, qu'elle présente le saint sous un angle historique ou non, vise, avant tout, à glorifier le saint et à promouvoir son culte[95]. Loin de jouer le rôle d'un historien ou d'un biographe, l'hagiographe cherche, en effet, à attirer de nouveaux dévots en stimulant la dévotion vis-à-vis du saint. L'hagiographie s'apparente d'ailleurs, pour Tulpule, à une sorte de *bhakti* et représente, d'après

---

[89] T. K. Stewart, « When Biographical Narratives Disagree: The Death of Kṛṣṇa Caitanya », *Numen*, vol. 38, no 2, décembre 1991, p. 232.

[90] Frank E. Reynolds et Donald Capps, « Introduction », *The Biographical Process*, La Hague, Mouton, 1976, p. 4.

[91] Stewart, « When Biographical Narratives Disagree », p. 232.

[92] Voir Karl H. Potter, « Śamkarācārya: The Myth and the Man », *Charisma and Sacred Biography*, Californie, Scholars Press, 1982, ainsi que Rinehart, *One Lifetime, Many Lives*.

[93] R. Puligandla, *Fundamentals of Indian Philosophy*, Nashville, Abingdon Press, 1975, p. 247, cité dans Jackson, « A Life Becomes a Legend. Srī Tyāgarāja as Exemplar », p. 722.

[94] Jonathan Bader, *Conquest of the Four Quarters*, New Delhi, Aditya Prakashan, 2000, p. 7.

[95] Wilson, *Saints & their Cults*, p. 16.

l'hagiographe Mahipati, un moyen de trouver la compagnie des saints ou *satsaṅga*[96]. Wilson, pour sa part, parle de l'hagiographie comme d'une forme de prière[97] et Rinehart comme d'un moyen de se rappeler du saint[98], impliquant par là même ce que Mallison nomme une « contamination du bien » par mémorisation des histoires du saint[99]. L'hagiographie peut bien souvent donner des exemples de piété, de perfection, fournissant par là même des modèles[100]. Ainsi, le terme d'hagiographie ne devrait être appliqué qu'aux écrits destinés à inspirer la dévotion envers le saint et à promouvoir ce dernier[101]. En glorifiant le saint, l'hagiographie constitue, en ce sens, un instrument clé de promotion[102].

Un des moyens les plus efficaces, dans la tradition hindoue, pour glorifier le saint et encourager la dévotion pour celui-ci consiste notamment à le décrire comme l'incarnation d'une divinité, comme un avatar, venue sur terre pour accomplir une mission spécifique afin de rétablir le *dharma*[103]. Le saint Shankaracharya est par exemple représenté par la plupart des hagiographes comme l'avatar de Shiva[104]. Le

---

[96] S. G. Tulpule, « Hagiography in Medieval Marathi Literature », *According to Tradition. Hagiographical writing in India*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994, p. 166.

[97] Wilson, *Saints & their Cults*, p. 16.

[98] Rinehart, *One Lifetime, Many Lives*, p. 12.

[99] Françoise Mallison, « Le 'genre' hagiographique dans la Bhakti médiévale de l'Inde occidentale », *Genre Littéraires en Inde*, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, 1994, p. 326.

[100] Wilson, *Saints & their Cults*, p. 16; John A. Colesman, « Conclusion: after sainthood », *Saints and Virtues*, Berkeley, California University Press, 1988, p. 367.

[101] Père H. Delehaye, *The Legends of the Saints*, Londres, University of Notre Dame Press, 1961, p. 2.

[102] Wilson, *Saints & their Cults*, p. 31; Patrick Geary, « Saints, Scholars, and Society », *Saints: Studies in Hagiography*, Binghamton, NY, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1996, p. 15.

[103] Phyllis Granoff, « Scholars and Wonder-Workers: Some Remarks on the Role of the Supernatural in Philosophical Contests in Vedānta Hagiographies », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 105, no 3, juillet - septembre 1985, p. 462; Phyllis Granoff, « Holy Warriors: a Preliminary Study of Some Biographies of Saints and Kings in the Classical Indian Tradition », *Journal of Indian Philosophy*, vol. 12, no 3, septembre 1984, p. 291-292 et p. 296.

[104] A ce sujet, voir Bader, *Conquest of the Four Quarters*, et Lorenzen, « The life of Śaṅkarācārya ».

cas de Shankaracharya, le promoteur par excellence de l'*advaita vedānta*, est cependant paradoxal car peu de place est accordée à la dévotion dans ses hagiographies, bien que le but même de l'hagiographe soit d'éveiller la dévotion pour le saint. Jonathan Bader parle à ce propos de « dévotion austère » pour exprimer ce paradoxe.

Dans les nombreux écrits consacrés à Mā Ānandamayī, la sage est en effet dépeinte comme un avatar, une incarnation du divin, comme l'observent également Lilly Miller et Katherine Young dans leur étude de l'hagiographie de Mā[105]. La pureté de la lignée ancestrale de Mā, d'origine brahmine et comprenant de nombreux pandits[106] et des *satī*, la conception divine de Mā, annoncée à sa mère Mokshada Sundari par l'apparition dans ses rêves de dieux et de déesses[107], ainsi que sa naissance extraordinaire, sans pleurs et sans douleurs aucunes pour sa mère, ne sont que les prémices d'une série de signes indiquant la nature divine de Mā. Elève surdouée à l'école[108], et possédant déjà certains *siddhi*[109], le caractère divin de la figure de Mā est mis en valeur dès son enfance par les hagiographes, qui n'hésiteront pas également plus tard à souligner la beauté naturelle de la sage comme pour venir confirmer son appartenance au monde des dieux.

Un autre aspect du *pattern* de l'avatar présent dans la tradition hagiographique tient également dans son jeu, dans sa *līlā*. L'avatar est dépeint par ses hagiographes comme un simple individu social mais dont la véritable nature dépasse bien notre

---

[105] Voir Miller et Young, « Sacred Biography and the Restructuring of Society: A Study of Anandamayi Ma, Lady-Saint of Modern Hinduism ».

[106] Lipsky, *Life and Teaching of Śrī Ānandamayī Mā*, p. 2.

[107] *Ibid.*, p. 2.

[108] Joshi, Hari Ram, *Mā Ānandamayī Līlā. Memoirs of Sri Hari Ram Joshi*, Calcutta, Shree Shree Anandamayee Charitable Society, 1981, p. 6.

[109] Lipsky, *Life and Teaching of Śrī Ānandamayī Mā*, p. 4.

réalité[110]. L'illumination de l'avatar appartient à la sphère divine du jeu, à la *līlā*, et ne s'apparente aucunement, pour les hagiographes, à une véritable transformation intérieure, mais plutôt à la volonté de l'avatar de révéler sa véritable identité aux êtres qui l'entourent[111]. Mā Ānandamayī fait en effet figure d'avatar « déguisé » dans la première partie de son existence[112]. Prise tout d'abord dans son enfance pour une simple d'esprit en raison de ses fréquents états d'absorption, puis perçue par son mari et son entourage comme une femme sous l'emprise des mauvais esprits, sa véritable nature divine est signalée par un exorciste qui, loin de voir une femme possédée, perçoit en elle la mère divine, *Devī*, et confirmée plus tard par l'affirmation de Mā à la question « qui est-elle ? »: « *Purṇabrahmanarayanan* » (Dieu dans sa toute sa plénitude)[113]. La *sādhanā* que Mā pratiqua pendant de nombreuses années est décrite, dans ce contexte, comme faisant partie du jeu de Dieu, de sa *līlā*.

L'utilisation du surnaturel par l'hagiographe constitue également une autre façon de glorifier le saint. Si la tombe de Sai Baba de Shirdi est aujourd'hui un des *tīrtha* (lieu de pèlerinage) les plus populaires de l'Inde, cela est essentiellement dû à certaines publications révélant celui-ci comme un faiseur de miracles. La présence de miracles est en effet un élément important dans l'hagiographie car elle contribue à confirmer la sainteté[114]. Nous remarquerons d'ailleurs que la place des miracles dans les hagiographies du saint s'accroit au fil du temps[115]. Cependant, selon Granoff, les

---

[110] Edward C. Dimock, « On impersonality and Bengali religious biography », *Sanskrit and India Studies*, Dordrecht, Hollande / Boston, USA / Londres, UK, D. Reidel Publishing Co, p. 239.

[111] Dimock, « On impersonality and Bengali religious biography », p. 238; au sujet de la reconnaissance de l'avatar, voir également France Bhattacharya, « La construction de la figure de l'homme-dieu selon les deux principales hagiographies bengalies de Śrī Kṛṣṇa Caitanya », *Constructions Hagiographiques dans le Monde Indien*, Paris, Champion, 2001, p. 187.

[112] Miller et Young, « Sacred Biography and the Restructuring of Society: A Study of Anandamayi Ma, Lady-Saint of Modern Hinduism », p. 122 à 127.

[113] Mukerji, *A Bird on the Wing*, p. 48.

[114] Tulpule, « Hagiography in Medieval Marathi Literature », p. 166.

[115] Denis Matringue, « Pakistan », *Le Culte des Saints dans le Monde Musulman*, Paris, École Française d'Extrême Orient, 1995, p. 174.

miracles ne sont pas nécessairement indispensables dans l'hagiographie et ne constituent pas toujours la norme[116]. On se gardera, comme nous précise Delehaye, de considérer un récit hagiographique comme historique du fait de l'absence d'improbabilités[117]. Dans les écrits sur Mā Ānandamayī, la part du miraculeux est importante. Les miracles du temps de la sainte y sont décrits mais également les miracles survenus après le *mahāsamādhi* de la sainte, montrant par là même l'omniprésence du saint qui surpasse la mort. Ces miracles signalent non seulement des guérisons miraculeuses, mais également des cas de réanimation de corps de défunts, des accidents évités, etc.

En exaltant le personnage de Mā Ānandamayī, les hagiographies représentent ainsi des instruments de renouveau charismatique[118] et permettent aux lecteurs de connaître de nouvelles expériences intérieures, qui, à leur tour, serviront de supports à de nouvelles hagiographies[119]. L'hagiographie constitue ainsi un moyen de remédier à la perte de charisme lié au départ de la sainte.

4.2.1.2 La mort du saint, défi de l'hagiographe

Il sera question ici d'aborder la mort du saint dans les récits hagiographiques et de montrer son rôle dans la pérennisation du culte, car, de la manière dont cette mort est abordée dans les écrits, découle la représentation future du saint et donc l'avenir de son culte. Comme le précise Rinehart, la mort du saint constitue à juste titre un véritable défi pour les hagiographes, dans le sens, où celle-ci influence grandement la perception que le dévot a du saint[120].

---

[116] Phyllis Granoff, « The miracle of a hagiography without miracles », *Journal of Indian Philosophy*, vol. 14, no 4, décembre 1986, p. 393.

[117] Delehaye, *The Legends of the Saints*, p. 222.

[118] Von Stietencron, « Charisma and Canon », p. 27.

[119] A ce sujet, voir Rinehart, *One Lifetime, Many Lives*, p. 183.

[120] Rinehart, *One Lifetime, Many Lives*, p. 54.

S'il est parfois difficile de déterminer précisément la mort du saint, celui-ci étant, en effet, perçu comme un être se situant au-delà du temps, au-delà du cycle de la mort et des renaissances (*saṃsāra*)[121], cela ne semble pas être le cas de tous les saints, et notamment celui de Mā Ānandamayī, dont la date de mort, le 27 août 1982, est mentionnée dans la plupart des écrits sur la sainte. Il est cependant intéressant de remarquer que, si cette mort est signalée, cela ne se fait généralement pas sans un discours de l'hagiographe tendant à montrer l'aspect immortel du saint. Le caractère atemporel de Mā est ainsi constamment mis de l'avant au travers des hagiographies, car, comme l'a précisé Arnaud Desjardins au sujet de la personnalité la plus marquante du vingtième siècle à ses yeux: « ce serait la limiter de vouloir la faire rentrer dans le cadre étroit du XXè siècle. En fait, Mā était clairement au-delà du temps ou des péripéties de l'histoire.[122] »

Il est courant d'observer une certaine disparité au niveau des récits concernant la mort du saint. Si l'on se penche sur les divers écrits portant sur le saint bengali Chaitanya, nous observons, en effet, des versions différentes au sujet de sa mort, allant de l'infection aux pieds à une disparition soudaine dans le temple de Jagannath ou celui de Gopinath, ou encore à une disparition dans la mer[123]. C'est également le cas de la sainte Mirabai, dont les récits hagiographiques et la tradition orale relatent différents types de mort[124] ou encore celui d'un autre saint moins connu, le *Siddha* Ratannath, dont certaines fresques du monastère de Caughera (Népal) évoquent tout à la fois sa mort par volatilisation et l'inhumation de son corps dans un *samādhi*

[121] Pandharipande, « Janabai », p. 149.

[122] Revue *Nouvelles Clés*, 2000, cité dans Vigne, *L'Inde Intérieure*, p. 357.

[123] Voir Stewart, « When Biographical Narratives Disagree », p. 231.

[124] Mukta, *Upholding the Common Life: The Community of Mirabai*, p. 227.

(tombe) à Bhatinda[125]. Cette divergence présente dans les écrits relatifs à la mort du saint révèle en réalité une volonté chez l'hagiographe de marquer l'emphase sur un point précis, de transmettre un message. Tout récit hagiographique tend, en effet, à servir un dessein particulier, comme nous l'avons précisé antérieurement. Dans le cas de Mirabai par exemple, une des versions de sa mort voit la sainte se fondre dans l'image de Krishna. Il y a là bien évidemment une négation de la *bhakti* et une volonté de l'auteur de mettre de l'avant la pensée advaïtique de la non-dualité. En ce qui concerne Mā Ānandamayī, les récits sur sa mort semblent, au contraire, homogènes dans l'ensemble, ne présentant, en effet, aucune contradiction notable. Il n'y a donc pas de controverses proprement dites au sujet des écrits relatant sa mort, contrairement à Chaitanya, où certains textes, et notamment le texte relatif à sa mort liée à une infection aux pieds, sont considérés comme des écrits hérétiques par les fidèles les plus orthodoxes qui perçoivent Chaitanya comme un être hors d'atteinte de la maladie en raison de son statut d'avatar[126].

Il est, par ailleurs, important de s'interroger sur la place du miraculeux au sein des hagiographies relatant la mort du saint. Cette dernière, en effet, s'accompagne bien souvent d'évènements miraculeux. La sainte Lalla se serait, par exemple, dématérialisée dans le feu, Shankaracharya aurait fusionné avec le *liṅgam* de Shiva et le corps de Kabir se serait transformé en une guirlande de fleurs suite aux querelles de ses disciples, hindous et musulmans, concernant la conduite des rites funéraires à la mort de leur maître. Tukaram, de la même manière, se serait volatilisé soudainement devant ses disciples alors qu'il était en pleine extase mystique[127], et Janabai serait

[125] Véronique Bouiller, « Un 'bricolage' hagiographique: *Siddha* Ratannath du monastère de Caughera (Népal) », *Constructions hagiographiques dans le Monde Indien*, Paris, Librairie Honoré Champion, 2001, p. 134.

[126] Edward C. Dimock, « Religious Biography in India: The 'Nectar of the Acts' of Caitanya », *The Biographical Process*, La Hague, Mouton, 1976, p. 109.

[127] Filliozat et Renou, *L'Inde classique*, p. 478.

morte exactement au même moment que son maître Namdev[128]. Ce miraculeux ou semi miraculeux pourrait, par ailleurs, également prendre la forme de variations climatiques soudaines, de signes d'incorruptibilité du corps, etc.[129] Si, dans le cas de Mā Ānandamayī, aucun signe de mort miraculeuse ne semble être mentionné dans les écrits qui lui sont dédiés, sa mort étant, en effet, présentée comme une simple mort naturelle résultant de « l'appel du non-manifesté », du sans-forme, l'hagiographe laisse cependant présumer, de par son insistance dans ses écrits sur les miracles accomplis par la sainte tout au long de sa vie, et notamment sur sa capacité à vaincre la mort chez autrui et chez elle-même, que Mā aurait été en mesure de maintenir sa vie sur terre plus longtemps si elle l'avait désiré[130].

Similairement aux positions théologiques de l'orthodoxie vishnouiste bengalie, sur la mort de Chaitanya, il n'est pas convenable de parler de mort en ce qui concerne Mā. Comment Dieu pourrait-il mourir ? Si nous relisons attentivement les écrits relatant la mort de Mā, il n'est fait mention que du « départ » de Mā, de la « mort de son corps », de « *mahāsamādhi* », de la « fin de sa *līlā* sur terre[131] », etc. Parler de « mort » chez Mā, en effet, reviendrait, pour le dévot, à nier la véritable nature de celle-ci. Comme nous l'avons précisé précédemment dans le deuxième chapitre, différents termes sont employés pour parler de la mort du saint sans toutefois signifier sa mort réelle, et nous retrouvons ces termes dans les diverses hagiographies de Mā. Il est, en effet, important pour l'hagiographe de souligner l'absence de mort chez la sainte, comme le montrent, par exemple, les écrits de ce disciple à l'occasion de l'anniversaire du centenaire de Mā: « Mā's *mahāsamādhi* is a phenomenon of the

[128] Young, *Women Saints in World Religions*, p. 4.

[129] Keyes, « Death of Two Buddhist Saints in Thailand », p. 162.

[130] Il est intéressant de noter que l'hagiographie bouddhique attribute la même capacité au Bouddha. Ānanda, le disciple principal du Bouddha, aurait été accusé par le *saṅgha*, lors du premier concile bouddhique, de ne pas avoir demandé au Bouddha de prolonger son existence. A ce sujet, voir André Bareau, *Les Premiers Conciles Bouddhiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

[131] Atmananda, *Présence de Mâ Anandamayi*, p. 129.

physical world. Mā is eternal. She exists as a brilliant flame within us. We need the perception to see Her. Her fragrant presence is always with us.[132]» Ainsi, il existe chez l'hagiographe une volonté constante de souligner l'absence réelle de mort chez Mā, qui est éternelle et donc au-delà de la mort.

Ce désir chez les hagiographes de marquer l'absence véritable de mort chez Mā se reflète, par ailleurs, dans l'insistance des hagiographes sur la « Présence » continue de Mā, au-delà de la mort. A cet égard, il est, par exemple, fait mention, de « Présence vivante », ou encore de « Présence magique », qui se manifeste en guidance, en protection, ou encore en visions et rêves, comme le montre en effet cet extrait:

> « Since Mā's passing from this world, devotees continue to have experiences of Her unfailing protection and guidance. Her living Presence has been seen many times by devotees in visions and dreams. Many people who weren't able to meet Mā in Her physical body still feel the warmth and attraction of Her magical Presence when they turn to Her in prayer. The transcriptions of Mā's words and teachings are eternally relevant and enlivering. Mā has told us, 'It cannot be that anybody, anywhere is not My very own. I am with you at all times.' JAYA MĀ![133] ».

Les hagiographes vont même parfois jusqu'à préciser l'utilisation délibérée du temps présent dans leurs écrits afin de souligner la présence continue de Mā, comme c'est ici le cas, dans cet autre extrait tiré du livre *Ma Anandamayee. Embodiment of India's Spiritual and Cultural Heritage*, édité à l'occasion du centenaire de l'anniversaire de Mā: « To conclude, Mā Anandamayee is Herself A Source of Indian culture and spirituality. I deliberately use the present tense, for, She despite having left Her physical body, is still present, in subtlety. Only we need to be receptive, have faith

[132] Govind Narain, « Shree Shree Mā Anandamayee: The Eternal Flame », *Ma Anandamayee. Embodiment of India's Spiritual and Cultural Heritage*, Kankhal, Hardwar, Inde, Shree Shree Anandamayee Sangha, 2005, p. 37.

[133] Mangalananda, *Om Ma. Anandamayi Ma*, p. 55.

and positive attitude.[134]» Ce passage est d'ailleurs noté en gras par rapport à l'ensemble du texte, révélant ainsi l'emphase que met l'hagiographe sur ce point précisément. Certains hagiographes marquent également l'absence de mort chez Mā en donnant des titres révélateurs à leurs livres, comme c'est le cas des deux volumes intitulés « I am ever with you »[135]. L'hagiographe cherche donc constamment à montrer l'absence réelle de mort chez Mā au travers de ses écrits sur la sainte.

Cette insistance de l'hagiographe sur la présence de Mā au-delà de la mort se note également par ses références nombreuses à l'attrait des nouveaux dévots pour Mā: « They and many more new devotees who did not see Mā earlier are coming now to the *Samādhi Mandira* in Kankhal, Hardwar. The new comers are drawn to Mā just by seeing Her picture or by seeing Her in a dream or vision and in some cases by reading and hearing about Her from others.[136] » Cette absence physique de Mā, loin d'être présentée comme un obstacle par les hagiographes, peut même, chez certains d'entre eux, être décrite comme d'un moyen de se rapprocher de Mā: « Il est des être proches, si proches que parfois il faut des dizaines d'années pour le comprendre. Parfois même il faut attendre de ne plus pouvoir tangiblement les rencontrer pour réaliser cette proximité.[137] ». Ainsi, il existe au sein de la très grande majorité des écrits portant sur Mā une emphase permanente de la part des hagiographes sur l'absence réelle de mort chez Mā et sur sa continuelle présence, venant ainsi contribuer à renforcer le culte pour Mā et assurer sa pérennité. L'utilisation du motif de l'avatar et l'insistance des hagiographes sur la présence continue du saint après sa

---

[134] Koshelya Walli, « Mata Anandamayee's Contribution to Cultural and Spiritual Heritage of India », *Ma Anandamayee. Embodiment of India's Spiritual and Cultural Heritage*, Kankhal, Hardwar, Inde, Shree Shree Anandamayee Sangha, 2005, p. 54.

[135] Voir *I am ever with you. Matri Lila,* Calcutta, Shree Shree Anandamayee Charitable Society, vol. 1 et 2, 1985 et 1991.

[136] Prasanna Madhava, *Ma Anandamayee. The Divine Mother Showers Grace on Us*, Meerut, Inde, Sohan Printing Press, 2004, p. 93.

[137] Voir l'arrière du livre de Marol, *Une fois Ma Anandamayi.*

mort représentent donc deux outils essentiels de pérennisation du culte par l'hagiographie.

4.2.2 Initiation et continuité du culte

Le tout dernier volet de ce chapitre porte sur l'initiation comme mode de perpétuation du culte. Il s'agira dans un premier temps de se pencher sur l'initiation dans sa forme officielle, en mettant en évidence sa fonction (Eliade, Feuga, Filiozat, Guénon, Renou), et la manière dont elle se déroule au sein du *saṅgha* de Mā (Mukerji, Nirgunananda, Vigne). La question de la transmission biologique sera également abordée dans ce contexte, notamment à l'aide d'un entretien effectué avec un des membres de la famille de Mā. Dans un deuxième temps, nous nous attarderons sur le côté officieux de l'initiation. La notion centrale de *śaktipāta* ou transmission de la *śakti* constituera, à cet égard, le support de notre discussion.

4.2.2.1 Initiation officielle et transmission biologique

Un des aspects importants de la pérennisation du culte concerne également la question de l'initiation ou *dīkṣā*. L'initiation, cette porte d'accès au sacré selon les *Brāhmaṇa*[138], peut être définie comme « la communication d'une énergie, d'une vibration, d'un influx »[139] chez l'initié, ou comme la transmission, selon René Guénon, d'une « influence spirituelle » qui serait nécessaire dans le cadre d'un travail de purification intérieure, le but de l'initiation étant le « dépassement de l'individualité »[140], c'est-à-dire la dissolution de l'ego, ou ce que Mircea Eliade qualifie également de « mort mystique »[141]. L'initiation a généralement recours au

[138] Filliozat et Renou, *L'Inde classique*, p. 351.

[139] Feuga, *Cinq Visages de la Déesse*, p. 132.

[140] Guénon, *Aperçus sur l'Initiation*, p. 42.

[141] Eliade, *Initiation, Rites et Sociétés Secrètes*, p. 233.

support d'un mantra, dont la fonction est de véhiculer cette force spirituelle (*śakti*)[142], le mantra étant, en effet, pour Ramdas, le moyen le plus puissant d'attirer l'influence du saint[143], et nécessiterait le rattachement à une organisation traditionnelle afin de permettre une transmission continue de l'influence spirituelle au fil des générations[144]. Yvan Amar parle à ce sujet de « garde précieuse » de la tradition spirituelle[145]. Le rôle du transmetteur, dans ce contexte, n'est pas sans importance dans l'efficacité de l'initiation, celle-ci devant être conférée par un individu possédant certaines qualités propres à la fonction de maître spirituel.

Afin d'aborder la question de la continuité de l'initiation après le départ de Mā, il est tout d'abord nécessaire de revenir sur la manière dont se déroulait l'initiation du temps de la sainte. Mā n'ayant jamais reçu d'initiation officielle, et ne s'étant jamais présentée comme gourou auprès de ses dévots, bien qu'elle en jouait le rôle à de nombreux égards, elle n'a donc jamais donné d'initiation formelle en tant que tel[146]. S'il arrivait que Mā donne un mantra, elle affirmait cependant à la personne initiée qu'elle n'était pas son gourou. Elle disait d'ailleurs ceci: « Parfois, un mantra sort tout à coup de cette bouche. Il arrive que quelqu'un l'entende, adopte ce mantra et le considère comme une initiation, bien que rien de semblable n'ait été voulu ou donné. »[147] Swami Nirgunananda, parle de ce paradoxe lié à la question de l'initiation et à Mā:

---

[142] Vigne, *Le Maître et le Thérapeute*, p. 35.

[143] Ramdas, *Entretiens de Hadeyah*, p. 101.

[144] Guénon, *Initiation et Réalisation Spirituelle*, p. 69.

[145] Yvan Amar, « Introduction: La transmission de la conscience », *La Transmission Spirituelle*, France, Editions du Relié, 2003, p. 8.

[146] Mukerji, *My Days with Sri Ma Anandamayi*, p. 140; Gupta, *In Association with Sri Sri Ma Anandamayi*, vol. 3, p. 11.

[147] Herbert, *L'enseignement de Mâ Ananda Moyî*, p. 44; Gupta, *In Association with Sri Sri Ma Anandamayi*, vol. 3, p. 17.

> Bien sûr, je suis initié mais Mâ n'est pas mon gourou. Le premier mantra que j'ai obtenu a été de Mâ et non du gourou. Mes mantras d'initiation sont différents du mantra que j'ai reçu de Mâ. Tout en me donnant le mantra, elle a dit: 'Ce n'est pas ton initiation et ce corps n'est pas ton gourou.' Elle ajouta aussi. 'Ce corps ne demande jamais à quiconque de prendre la dikshâ et ne refuse jamais quand on la lui demande.' Quant à moi, j'avais besoin d'un mantra et je l'ai obtenu avant l'initiation formelle. (Quand alors avez-vous pris la dikshâ?) Mâ m'a demandé de la prendre. (Est-ce que Mâ ne s'est pas contredite alors ?) En apparence, on peut avoir cette impression. En fait, j'ai été aussi choqué quand Mâ m'a demandé de prendre la dikshâ. Mais après, mes doutes se sont clarifiés. Il arriva qu'un jour, elle m'appela et me dit: 'Ton initiation est fixée pour demain matin à l'aube.' J'étais tout à fait choqué de l'entendre dire cela. Je pensais ne jamais avoir de dikshâ. Cela m'a fait souffrir de penser que Mâ se contredisait. Je fus envahi par l'émotion et me mis à pleurer. Elle m'a demandé la cause de cet état pitoyable. Je lui ai dit: 'Mâ, comme vous avez dit que la dikshâ est donnée simplement à celui qui la demande, il se trouve que moi-même, je suis tout à fait satisfait de mon mantra. Je l'ai reçu de vos lèvres et je n'ai jamais voulu de dikshâ de vous. Cela me bouleverse de voir que vous allez contre ce que vous m'avez dit dans le passé.' Elle dit: 'Connais-tu vraiment ce qu'il y a de caché dans les profondeurs de ton esprit ?' Mâ m'expliqua alors que je souhaitais cette initiation au fond du cœur mais que je ne m'en rendais pas compte[148].

Pour les initiations, il était alors courant que la mère de Mā, Didima, confère elle-même l'initiation au fidèle et ceci en présence de Mā. Une disciple interrogée lors de nos entretiens à Kankhal nous confia que, suite à son initiation par Didima, Mā elle-même vint lui affirmer que Didima est son gourou. Après la mort de Didima, le rôle d'initiateur fut confié à certains swamis du *saṅgha* de l'ashram, dont Swami Bhaskarananda. Et depuis le *mahāsamādhi* de Mā, seuls quelques swamis choisis par le comité du *saṅgha* sont en charge de perpétuer l'initiation, Swami Bhaskarananda étant le principal initiateur. Considéré comme gourou par de nombreux dévots de Mā, Swami Bhaskarananda fut d'ailleurs interrogé dans le cadre de nos entretiens et affirma ceci au sujet de la *dīkṣā*: « we don't think that we are masters, we are Mā's instruments. » (HISA) Les Swamis se doivent, en effet, de préciser, lors de chaque

[148] *Pensée de l'Himalaya.*

initiation, que cette dernière est réalisée au nom de Mā, similairement aux swamis de l'ordre de Ramakrishna qui réalisent également l'initiation au nom du grand saint.

L'initiation officielle s'accompagne d'un certain nombre de rituels et le futur initié se doit de choisir une *iṣṭa* (divinité d'élection) à travers laquelle vénérer Mā. Un nouveau nom est généralement attribué au dévot par le swami responsable de l'initiation. Du temps de Mā, celle-ci pouvait donner un nom directement à la personne initiée mais il arrivait qu'elle demande aux personnes présentes lors de l'initiation, ou à l'initié lui-même, quel nom ce dernier devrait porter.

Pour nombre de fidèles, l'efficacité de l'initiation ne semble pas avoir été affectée par le départ de Mā, la connexion subtile (*śukṣuma*) continuant toujours à s'établir pour le croyant sans la présence physique de Mā (*sthūla*)[149]. Que l'initiation ait été conférée avant ou après le départ de Mā, son influence tend à rester la même, comme le montre le dévot suivant qui a reçu l'initiation après la mort de Mā:

> « After *dīkṣā*, my life changed completely. Lots of changes took place, in my attitude, in my thinking. Few years later I realised that it was the only thing missing in my life but I didn't know. If I knew, I would have asked. Sometimes, things are missing but you don't know what is missing. After few years, after this, I felt very peaceful, very powerful. All good things were happening inside. This was the only thing which was missing. From then on, it has been a very beautiful journey. » (HILA)

Ainsi, en dépit du départ de Mā, l'influence spirituelle continuerait à se transmettre, et ceci par l'intermédiaire d'un corps religieux constitué par certains swamis choisis aujourd'hui par le *saṅgha*.

[149] Swami Sarasvati Chandrasekhara, *The Guru Tradition. Voice of the Guru*, Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1991, p. 40.

Toujours dans le cadre d'une initiation officielle, il existe également une initiation de type biologique, à savoir une transmission héréditaire du principe spirituel par les membres de la famille de Mā. De Didima, le premier gourou de la lignée spirituelle de Mā, le flux spirituel se serait transmis au fils de Didima, à savoir le petit frère de Mā, qui l'aurait, par la suite, transmis lui-même à son premier fils, le neveu de Mā. Bien qu'il ne soit pas véritablement en charge des initiations officielles aujourd'hui, la capacité du neveu de Mā à transmettre la *śaktipāta* est reconnue, Mā l'ayant elle-même affirmé. Il existe donc une propagation héréditaire du flux spirituel au sein de la famille de Mā, un flux qui se serait transmis d'une figure féminine, Didima, à une figure masculine, le neveu de Mā. Lors d'un entretien avec le petit neveu de Mā, nous avons pu avoir quelques précisions au sujet de cette transmission héréditaire:

> « In Hindu tradition, that is always guru's family who gives *dīkṣā* traditionally. My grand grand mother was the guru. Mā is never the guru. It is Didima who is the guru. Swami Bhaskarananda is a disciple of my grand-grand mother. This principle of delivering *dīkṣā* runs in the family. My grand grand mother gave *dīkṣā*. My grand father gave *dīkṣā*, to few people. Mā gave him the *chakra*. Mā gave him the instrument. My father also gives *dīkṣā* to very selected people. He is very selective. There must be a special connection, a special bond between the guru and the disciple. You cannot give *dīkṣā* to anybody. (...) The guru is always a mediator. My father gives *dīkṣā*. He has the instrument. It runs in the family. » (HILN)

Il existe donc une lignée d'ordre biologique par laquelle ce principe de *dīkṣā* se transmettrait de génération en génération. La perpétuation du culte est donc assurée aujourd'hui, non seulement, par un corps religieux spécifique, mais aussi par une lignée de type biologique prenant son origine dans la mère de Mā, Didima. Il est cependant important de préciser que cette transmission de type biologique est extrêmement mineure comparativement à la transmission effectuée par le corps religieux, ce dernier assurant en effet la quasi-totalité des initiations officielles. Si le système initiatique fait donc aujourd'hui l'objet d'une certaine monopolisation par les moines, il n'est cependant pas exclu que les membres biologiques de la famille de Mā jouent dans le futur un rôle plus important au niveau de la transmission. L'apparition

d'une figure charismatique au sein de la famille de Mā pourrait, en effet, venir renverser la gestion de ce bien de salut que représente l'initiation.

4.2.2.2 Initiation officieuse

Parallèlement à cette tradition initiatique officielle, il existe également une *dīkṣā* de type informel, qui, bien que n'étant pas reconnue officiellement, joue un rôle certain auprès des dévots et contribue, par là même, à la perpétuation du culte. Cette initiation informelle diffère de l'initiation officielle, dans le sens où elle ne s'accompagne pas du cérémonial de l'initiation formelle et ne nécessite pas la présence physique (*sthūla*) du gourou[150]. Pour Swami Vijayananda, cette initiation informelle, qui est toujours inattendue et intérieure, constitue la véritable initiation, à savoir la transmission réelle de pouvoir, la *śaktidāna*: « La *śaktidāna*, la transmission de pouvoir, qui est en fait l'initiation réelle, peut être donnée de beaucoup de façons, par exemple par contact, *sparśadīkṣā*, par simple regard, *dṛṣṭidīkṣā* et même à distance »[151]. Ces propos sur la transmission du pouvoir dans l'initiation rejoignent, d'ailleurs, les propos d'Alexandra David-Neel qui affirme que, plus les initiations sont importantes, moins elles s'entourent de pompe liturgique.[152]

Dans ce contexte, certains dévots affirment, en effet, avoir reçu de Mā une initiation intérieure[153], et notamment par le rêve[154]. Si Mā affirmait la possibilité de ce type d'expérience initiatique en état de rêve et si celle-ci n'était pas rare du temps de

---

[150] Pechilis, « Gurumayi, the play of sakti and guru », p. 230.

[151] Vijayananda, *Un Chemin de Joie*.

[152] Alexandra David-Néel, *Initiations et Initiés au Tibet*, Londres, Rider, 1973, p. 47, cité dans Vigne, *L'Inde Intérieure*, p. 298.

[153] Herbert, *L'enseignement de Mâ Ananda Moyî*, p. 44.

[154] L'affirmation selon laquelle le saint, même mort, peut conférer une initiation en rêve est courante dans la tradition hindoue, comme par exemple dans le mouvement de Sai Baba. Voir à ce propos Charles White, «The Sāi Bābā Movement: Approaches to the Study of Indian Saints », *Journal of Asian Studies*, vol. 31, no 4, août 1972, p. 874.

la sainte, comme le révèlent les entretiens avec les anciens dévots mais aussi leurs témoignages écrits[155], ce type d'initiation continue toujours à se produire, en dépit de la mort de Mā. Le dévot ayant vécu ce genre d'initiation peut parfois recevoir une confirmation de son mantra auprès d'un des swamis de l'organisation, souvent un swami en charge d'initier mais pas nécessairement[156]. Cette initiation intérieure, à savoir la véritable transmission ou *śaktipāta*, peut également prendre cours par le biais d'une photo, car si le saint a la capacité de son vivant à transmettre la *śakti* par son regard, ce type de transmission se poursuit également après son *mahānirvāṇa*[157], par l'intermédiaire de ses photos, qui sont considérées comme remplies de vie et de puissance.

Ainsi, loin d'être assurée uniquement par les initiations officielles, la continuité du culte de Mā pourrait également être maintenue par les initiations dites informelles, qui, en dépit de leur caractère marginal, contribuent à renforcer la foi du disciple dans la sainte. Nous pouvons, d'ailleurs, dans ce contexte, nous interroger sur la pertinence de l'initiation officielle qui, pour Atmananda, ne serait, en réalité, qu'un moyen, de combler le manque de confiance en la présence de Mā:

> Vous savez, c'est nous qui manquons de confiance. C'est pourquoi il faut que celle-ci soit confortée par différentes choses telles que la *dīkṣā* (initiation) et autres cérémonies. Mais Mâ est là. Si nous avons confiance en elle, si nous évitons de nous occuper de trop d'autres choses, car alors le mental se disperse, si nous pouvons nous concentrer sur Sa Présence, en avoir conscience vraiment,

[155] Voir Atmananda, *Présence de Mâ Anandamayi*, p. 191.

[156] Selon Swami Nirgunananda, un ancien disciple de Mā, la sainte affirmait cependant l'importance de vérifier l'authenticité du mantra: « J'ai été témoin de nombreuses entrevues avec Mā où l'aspirant Lui disait avoir reçu un mantra en rêve. Dans presque tous les cas, Mā demandait à la personne de s'adresser à son guru pour authentifier et sanctifier le mantra ou, en l'absence physique du guru, de s'adresser à une personne compétente de la même lignée » (Swami Nirgunananda, *Extraits de « Self-dialogue on Japa »*, 2005, voir www.anandamayi.org).

[157] Natarajan, *Ramana Maharshi. The Living Guru*, p. 9-10.

alors nous n'avons plus besoin d'autre chose. Il faut avoir confiance en sa parole.[158]

Ceci expliquerait la raison pour laquelle certains dévots de Mā ne ressentent pas nécessairement le besoin de recevoir une initiation officielle comme l'affirme le dévot suivant: « to become a *bhakta*, a devotee to somebody, it is not necessary to take *dīkṣā*. » (HILA)

En plus de l'initiation officielle qui consiste en la transmission de l'influence spirituelle par certains swamis de l'organisation de Mā et par quelques membres de la famille de Mā, la continuité du culte de Mā semblerait être assurée par une initiation officieuse qui aurait, pour certains, autant d'importance, si ce n'est plus, qu'une simple initiation formelle.

4.3 Conclusion

Ce quatrième chapitre, axé strictement sur l'aspect institutionnel du culte, a permis de compléter cette étude sur le culte *postmortem* des saints dans la tradition hindoue, l'institution étant en effet indissociable de l'expérience ici. Du fait de la disparition du leader charismatique que représente Mā, un processus de routinisation a pris place, entrainant avec lui, un certain affadissement de l'expérience originelle propre à la présence du chef charismatique. Cette euphémisation de l'expérience charismatique, de l'expérience première, semble se refléter aujourd'hui sur le caractère défectueux de l'organisation de la sainte, laissant la plupart des dévots dubitatifs quant à l'avenir du *saṅgha*. Les entretiens et discussions informelles menés au cours de cette recherche laissent, en effet, transparaître un certain déclin de l'institution, déclin qui prendrait sa source dans le décalage qu'il existe aujourd'hui entre les activités du *saṅgha* et ses objectifs premiers. Dans un contexte plus général, Trigano évoque, en effet, ce déclin de l'institution :

[158] Madou, *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.*

> Lorsqu'une institution décline, c'est parce que le lien entre ses activités et ses fins dernières, les grandes valeurs qui la fondent, s'est relâché. Les membres de l'institution ne savent plus alors pourquoi ils sont ensemble, ni quelles sont l'importance et la raison de leur action collective. La survie d'une telle institution dépendra de l'apparition d'un chef charismatique en son sein, capable de raviver ses valeurs fondamentales, d'en donner une nouvelle version plus adéquate à la situation et de redynamiser ainsi ses fonctionnaires... »[159].

Si Swami Bhaskarananda, l'ancien secrétaire général du *saṅgha* a su redonner une nouvelle vie à l'organisation pour un temps, il semble que cette dernière soit à nouveau en situation de crise en raison du retrait actuel du moine et de son proche départ. Le *sampradāya* de Swami Kedarnath constituerait pour certains une alternative à ce déclin du *saṅgha* officiel de Mā et pourrait même assurer l'avenir du culte de Mā. La plus grande flexibilité de ce *sampradāya* vis-à-vis des règles de pureté liées à l'orthodoxie brahmanique représente notamment un avantage certain dans une société changeante et en pleine transformation qu'est la société indienne.

La pérennisation du culte *postmortem* du saint semble également dépendre de deux éléments essentiels, qui sont l'hagiographie et l'initiation, deux modes importants de continuité du culte. De par l'utilisation du motif de l'avatar et du surnaturel, mais aussi par l'insistance de l'hagiographe sur la continuelle présence du saint au-delà de la mort, l'hagiographie contribue, en effet, à assurer la continuité du culte du saint en stimulant la dévotion du fidèle et en attirant de nouveaux dévots, qui seront eux-mêmes à l'origine, par la suite, de nouvelles hagiographies. L'initiation constitue également un mode central de pérennisation du culte du saint après sa mort, et cela non seulement dans sa dimension officielle, où le fidèle reçoit un mantra dans le cadre d'une cérémonie particulière, mais également dans sa dimension officieuse. Ces deux aspects du culte constituent ainsi des outils indispensables dans le cadre d'un culte *postmortem* au saint, au même titre que le sont les rituels ou le culte des reliques.

[159] Trigano, *Qu'est-ce que la Religion ?*, p. 111.

CONCLUSION

L'étude présentée ici a cherché à rendre compte, à la fois d'un point de vue expérientiel et institutionnel, d'un aspect très peu abordé dans la tradition hindoue, le culte des saints après leur mort. A la question de l'impact de la mort du saint sur le devenir de son culte, question centrale de cette étude, plusieurs éléments de réponses nous ont été fournis dans le cadre de notre recherche sur le culte *postmortem* de la sainte bengalie Mā Ānandamayī (1896-1982), considérée en Inde comme le dernier des grands représentants de la renaissance hindoue initiée par le saint Ramakrishna et qualifiée même par certains d' « ambassadrice de l'hindouisme »[160]. Celle à qui l'on attribuait également le surnom de « Kali humaine » peut être regardée, par ailleurs, comme une figure emblématique du leadership religieux féminin de par l'ampleur de son mouvement religieux et du réseau d'ashrams qui lui est associé, chose jamais vue jusqu'alors chez une femme sainte en Inde. Au travers de la figure de Mā Ānandamayī, notre support de recherche, nous avons ainsi cherché à comprendre la dynamique à l'œuvre dans le culte du saint hindou après sa mort, ceci autour des concepts d'expériences religieuses et d'institutionnalisation (Weber).

Avant de répondre à la question de l'évolution du culte du saint, et notamment du culte de Mā, après sa mort, dite *mahāsamādhi* ou grand départ dans la tradition hindoue, la mort étant, en effet, envisagée comme un départ et non une finalité en soi pour les Hindous, il semble tout d'abord important de revenir sur l'ampleur de ce travail et son originalité, ainsi que sur les méthodes utilisées et les différentes étapes qui nous ont conduit jusqu'ici.

---

[160] Miller et Young, « Sacred Biography and the Restructuring of Society: A Study of Anandamayi Ma, Lady-Saint of Modern Hinduism », p. 142.

Cette recherche vient combler un vide qui existe jusqu'à maintenant concernant les travaux sur le culte des saints après leur mort dans l'hindouisme, et particulièrement sur le culte des reliques. Il existe, en effet, extrêmement peu de littérature à ce sujet, ceci en raison de la rareté de ce type de culte dans la tradition hindoue, une rareté qui s'explique, d'une part, par la nette préférence accordée à la présence vivante du saint auprès de ses disciples, et d'autre part, par la vision brahmanique selon laquelle la mort est source de pollution. A la différence du culte des ancêtres qui constitue un des fondements de l'hindouisme, le culte *postmortem* des saints représente donc un aspect peu commun de la tradition hindoue. Cette recherche se démarque ainsi par son caractère innovateur et singulier. Et s'il existe bien des études sur la sainteté dans la tradition hindoue, ou encore sur le devenir du culte d'un point de vue institutionnel à la suite de la mort du leader religieux, des études se concentrant à la fois sur le devenir du culte *postmortem* d'un point de vue institutionnel et expérientiel font totalement défaut dans le paysage hindou. La présente étude constitue donc un apport pour comprendre le phénomène du culte *postmortem* dans la tradition hindoue dans son ensemble, avec sa dimension expérientielle et ses modes d'institutionnalisation.

Dans le cadre de cette recherche, plusieurs séjours en Inde furent ainsi réalisés lors des quatre dernières années, séjours au cours desquels un travail d'observation fut effectué dans quatorze ashrams de Mā. La réalisation d'entretiens, plus d'une quarantaine au total, a également permis de fournir de solides bases pour l'étude de ce culte en transition qu'est celui de Mā. Et si l'orthodoxie présente au sein des ashrams de Mā a parfois pu nous troubler, la présence d'un étranger étant vue en effet comme la plus grande dissonance pour l'hindou orthodoxe, cela nous a permis de nous rendre compte concrètement d'un aspect essentiel du culte de Mā, la question de l'orthodoxie hindoue.

En plus de cette importante collecte de données sur le terrain, nous avons également effectué une revue de littérature, non seulement en hindouisme, mais également dans d'autres traditions religieuses, ceci afin de mieux comprendre le phénomène peu étudié du culte *postmortem* du saint dans la tradition hindoue, mais aussi de le situer dans un contexte religieux plus global. Si la sociologie a constitué, par ailleurs, la part dominante de notre recherche documentaire, nous avons également fait appel à d'autres champs d'étude, telles l'anthropologie, la psychologie, la philosophie et l'histoire. Associée aux nombreux entretiens et aux diverses observations, cette recherche documentaire a ainsi permis d'effectuer une analyse complète de notre sujet d'étude, mettant en relief le processus à l'œuvre dans le culte du saint hindou après sa mort, à la fois d'un point de vue expérientiel et institutionnel. De cette dynamique entre données empiriques et données théoriques ressort donc une meilleure compréhension des mécanismes à l'œuvre dans la pérennisation du culte *postmortem* du saint, ainsi qu'une mise en valeur du lien existant entre expérience et institutionnalisation.

Il semble utile de rappeler les différents objectifs qui nous ont menée à l'étape finale de cette recherche. Afin de répondre à la question des conséquences de la mort du saint sur son culte de la manière la plus complète qu'il soit, le culte *postmortem* du saint, et notamment celui de Mā, a été entrevu sous deux angles, celui de l'expérience et celui de l'institution, l'un n'allant pas sans l'autre. C'est dans ce contexte que nous avons établi quatre objectifs principaux pour cette étude, définissant ainsi quatre chapitres, à savoir une présentation des aspects majeurs du culte *postmortem* des saints, une description du culte des reliques qui représente un aspect du culte *postmortem* des saints de la tradition hindoue peu exploré jusqu'à maintenant, une étude du culte *postmortem* dans sa dimension expérientielle, l'expérience étant, rappelons-le, à la base de l'hindouisme comme n'a cessé de le montrer Swami Vivekananda, et enfin un examen du culte *postmortem* dans sa dimension institutionnelle, l'institution jouant en effet un rôle clé dans la perpétuation, la

transmission et l'enrichissement de l'expérience religieuse, une expérience qui autrement, selon Weber, serait pauvre, sans apport bénéfique aucun sur la vie quotidienne[161]. L'atteinte de ces quatre objectifs a ainsi façonné notre étude, nous donnant les éléments nécessaires pour répondre à la question de l'avenir du culte *postmortem* du saint dans la tradition hindoue. Revenons maintenant sur les principaux points traités au cours de cette recherche, pour conclure sur notre question centrale, celle du devenir du culte du saint hindou après sa mort.

Dans un premier chapitre, les divers aspects du culte *postmortem* du saint, et notamment du culte de Mā, ont été présentés, ceci afin de comprendre la dynamique existante au sein du culte *postmortem* et donc de mieux saisir l'évolution de ce culte par la suite. Dans ce contexte, les concepts de culte et de sainteté dans l'hindouisme ont tout d'abord été clarifiés. Si, en ce qui concerne le culte, notre attention s'est essentiellement portée sur l'existence d'une absence de dualité au sein de ce concept, le culte pouvant en effet conduire à une identification entre le sujet et l'objet, entre le fidèle et le saint, l'accent fut mis, pour ce qui est de la sainteté, sur trois points qui la définissent. La sainteté, qui se manifesterait, selon White, spécialement lors de périodes critiques[162], comme le colonialisme, se définit comme une sainteté régie par le peuple, *vox populi vox dei*, une sainteté reconnue du vivant du saint, *in vita*, et enfin, une sainteté qui identifie son sujet à la divinité. Après s'être penchée sur la vie de Mā, une sainte qui s'est, d'une certaine manière, autoproduite en s'initiant elle-même et qui a défini les propres termes de sa sainteté, l'enseignement de Mā a été abordé afin de mieux comprendre le déroulement de cette étude, notamment pour ce qui est de l'expérience des dévots. Bien que la grandeur d'un saint ne soit connue, selon le saint Tukaram, que de celui qui est saint lui-même[163], nous avons tenté

[161] Champion et Hervieu-Léger, *De l'émotion en religion*, p. 235.

[162] Charles White, « Indian Developments: Sainthood in Hinduism », *Sainthood. Its Manifestations in World Religions*, Berkeley et Los Angeles, California University Press, 1988, p. 134.

[163] Tulpule, « Hagiography in Medieval Marathi Literature », p. 163.

d'établir, dans un dernier temps, les différents traits généralement attribués au saint. Un portrait du saint a donc été dressé, montrant le saint, Mā en l'occurrence ici, à la fois comme un *jīvanmukta*, un gourou et un avatar, mais également comme un être empli de folie, de paradoxes et de puissance.

La seconde partie de ce chapitre s'est concentrée sur les fonctions, les manifestations et l'organisation du culte *postmortem* du saint, toujours dans le cadre du culte pour Mā. Nous avons vu que le culte s'organise à la fois autour d'un ensemble de lieux insérés dans une géographie sacrée, d'un groupe bien défini d'agents de culte, comme les spécialistes des rituels (*pūjāri* et prêtres) et les musiciens, mais aussi autour d'une communauté composée essentiellement de dévots d'origine bengalie et de brahmanes, Mā étant elle-même bengalie et brahmane. La fonction du culte a également été abordée par la suite, mettant en avant le concept central de *darśana* (vision) du saint, mais aussi le rôle des rituels et des célébrations / retraites au sein du culte, qui contribuent régulièrement à réactualiser la présence de Mā au sein de sa communauté. Enfin, l'importance des statues (*mūrti*) et des images, et notamment des photos, a été mise en évidence à l'aide non seulement d'éléments théoriques, mais également à l'aide des nombreux entretiens effectués au cours de notre recherche avec les dévots. Les photos semblent tout particulièrement jouer un rôle essentiel dans la mobilisation des dévots de Mā ainsi que dans le renouvellement de leurs expériences. Cette présentation de divers aspects du culte *postmortem* des saints dans l'hindouisme ne saurait cependant être complète sans une étude du culte des reliques, un aspect essentiel, et pourtant peu étudié, du culte des saints hindous après leur mort. De par son importance, le culte des reliques dans l'hindouisme a donc fait l'objet d'un chapitre particulier.

Le deuxième chapitre a ainsi traité d'un aspect central du culte *postmortem* des saints dans l'hindouisme, « le culte des reliques ». Possédant extrêmement peu de littérature à ce sujet pour la tradition hindoue, nous avons dû nous référer à maintes

occasions à d'autres traditions religieuses, telles que la tradition soufie, la tradition bouddhique ou encore la tradition catholique, dans lesquelles le culte des reliques tient une place centrale, ceci afin de mieux comprendre ce phénomène du culte des reliques chez les Hindous. Les nombreux entretiens réalisés auprès des dévots de Mā au sujet des reliques de la sainte, et notamment de la vénération de sa relique corporelle à sa tombe, à Kankhal, près de Hardwar, ont apporté, dans ce contexte, une contribution nouvelle à cette dimension de l'hindouisme si peu abordée jusqu'à présent, en raison précisément de sa rareté. De la première partie de cette étude sur le culte des reliques ressort le caractère exceptionnel de Mā Ānandamayī, qui, en dépit de sa position de femme mariée, et de la non-reconnaissance habituelle des femmes gourou lors de leur vivant, fait aujourd'hui l'objet d'un culte du tombeau, un culte généralement réservé aux hommes saints, et dans quelques cas, à certaines femmes saintes mais toujours en association avec un saint. Identiquement aux renonçants, le corps de Mā fut donc inhumé d'après les règles de l'inhumation propres à ce genre de pratique. Au sein d'un culte des reliques dominé dans son intégralité par une présence masculine, Mā représente ainsi une figure d'exception en venant se positionner comme initiatrice d'un culte du tombeau chez les femmes saintes et en affirmant son leadership religieux féminin.

La seconde partie de cette étude sur le culte des reliques s'est appliquée, par ailleurs, à présenter les reliques dans une perspective qui cherche à mettre en évidence leur fonction sacrée, ceci afin de mieux saisir le rôle que ces reliques jouent au sein du culte *postmortem* du saint hindou. La question de la présence du saint et celle de la puissance attachée à ses reliques ont notamment été discutées au travers des entrevues, faisant ressortir par là même l'importance considérable que ces reliques tiennent dans le culte du saint après sa mort. Tout en étant pas indispensables pour certains, les reliques de Mā semblent jouer, en effet, pour la plupart de ses dévots, un rôle essentiel dans leur quête personnelle, les conduisant à dépasser leur appréhension de la mort et à découvrir leur nature ultime. Le culte des reliques tient

donc une place de premier ordre au sein du culte *postmortem* de Mā, et représente, dans ce sens, un élément central dans la continuité du culte de la sainte après sa mort.

Ayant présenté, au cours de ces deux premiers chapitres, les aspects principaux du culte *postmortem* des saints dans la tradition hindoue, il est maintenant important de rappeler les différents points qui ont été développés au cours du troisième grand volet de cette étude, à savoir le culte *postmortem* d'un point de vue expérientiel. Nous avons traité dans cette partie de l'expérience du saint chez le dévot depuis la mort de celui-ci. Mā étant notre centre d'attention ici, les fidèles de la sainte, nouveaux et anciens, ont été interrogés à ce sujet. Avant de s'enquérir de l'expérience du fidèle, il a toutefois paru essentiel de s'attarder sur la question de la mort au sein du culte *postmortem* du saint, ceci afin de cerner plus réellement l'impact que cette mort a eu sur le culte, car, de la perception de la mort par le fidèle dépend l'avenir du culte. A cet égard, nous est apparu un décalage considérable entre la manière dont Mā envisageait la mort, à savoir avec grand détachement, voire même indifférence, la mort ne représentant en effet qu'un simple passage pour elle, et la façon dont les dévots vécurent l'annonce de son départ, avec une grande peine et un profond désespoir, et parfois même un sentiment d'abandon. Bien qu'aujourd'hui, les anciens dévots soient encore touchés à l'évocation de la mort de Mā, il semble cependant que le deuil ait été accompli, laissant la place à un nouveau type de culte basé non plus sur la présence incarnée du maître, mais sur une présence subtile de ce dernier. Dans ce contexte, nous avons également interrogé les fidèles au sujet du devenir posthume de Mā, laissant apparaître chez certains une croyance en un retour posthume de Mā sur terre, et nous sommes penchés sur la signification de la mort de la sainte, perçue avant tout par ses fidèles comme un être supérieur à la mort. De par ces interrogations, il semble que la mort de Mā n'ait pas eu de conséquences sur la manière dont Mā est perçue par ses dévots, ne venant aucunement remettre en question son statut de sainteté et sa supériorité vis-à-vis de la mort.

Afin de rendre compte de l'impact de la mort sur le culte du saint, il nous a fallu, dans un deuxième temps, identifier l'importance de la présence incarnée du saint parmi ses dévots. Les dévots accordent-ils, en effet, une importance fondamentale à la présence physique du maître ? Si la tradition hindoue affirme généralement la nécessité d'un gourou physiquement vivant, il semble que, dans le cas des fidèles de Mā, cette présence incarnée du maître ne soit pas nécessairement indispensable, nous renvoyant, par la même, au mouvement des Radhasoamis de Soamibagh, qui considère cette distinction entre gourou vivant et gourou défunt inappropriée[164]. A cet égard, les fidèles de Mā évoquent parfois le rôle central du gourou intérieur, qui vient, d'une certaine manière, se substituer à la présence physique du maître, rejoignant ainsi les propos de Mā qui n'a cessé, tout au long de sa vie, d'affirmer ceci: « Détachez-vous de l'apparence physique du maître. Le guru est en vous »[165]. Cette position des disciples est toutefois nuancée par le caractère nécessaire de la présence de guides secondaires, tels certains moines de l'organisation de Mā, afin de les accompagner dans leur cheminement. En lien avec la question de la présence ou l'absence incarnée du saint, nous avons également cherché à faire ressortir les différents avantages du culte *postmortem*, tels une intériorisation plus forte et un accès à l'Absolu plus direct, une forme de méditation plus vive sur la réalité de la mort, ou encore une plus grande responsabilisation et indépendance face au maître, mais avons également relevé les désavantages de ce type de culte, désavantages qui relèvent essentiellement des risques de perdition chez le dévot en l'absence du maître.

Le dernier aspect de ce troisième chapitre s'est directement concentré sur l'expérience posthume du saint par le dévot. Après analyse des multiples entretiens des dévots de Mā, nous avons conclu que les expériences de Mā depuis sa mort s'apparentent d'une certaine manière aux expériences de Mā lors du vivant de la sainte. Ceci se manifeste essentiellement par le même sentiment de présence ressenti

[164] Fuller, *The Camphor Flame*, p. 177.

[165] Arnaud Desjardins, *Les Chemins de La Sagesse*, Paris, La Table Ronde, 1999, p. 96.

par le dévot, une présence qui relève à la fois de l'ordre de la dualité et de la non-dualité, mais aussi par un même sentiment d'extase, similaire au sentiment océanique mentionné par Freud, au travers duquel le fidèle est touché dans son être intérieur par une profonde béatitude (*ānanda*) et perd toute notion de temps. Le caractère régénérant et imprévu des expériences posthumes de Mā, ainsi que les nombreux témoignages de rêves, de visions ou encore de guidance de Mā, coïncident également avec les expériences des dévots du temps de Mā. En raison du nombre inférieur d'entretiens de nouveaux dévots en comparaison avec les anciens dévots, beaucoup plus nombreux dans les ashrams de Mā, il nous a cependant été impossible d'effectuer une étude comparative entre les expériences de ces deux types de dévots. Nous pouvons toutefois discerner, d'après les quelques entretiens effectués auprès des nouveaux dévots, qu'il ne paraît pas y avoir de différences fondamentales entre les expériences des dévots ayant connu Mā et l'expérience des dévots n'ayant jamais rencontré la sainte de son vivant. Le culte de Mā semble donc perdurer d'un point de vue expérientiel, laissant ainsi apparaître une certaine continuation des expériences de la sainte malgré son absence physique. Cette persistance des expériences de Mā ne constitue cependant pas le seul élément assurant la pérennité du culte de la sainte. C'est dans ce contexte que nous allons rappeler les conclusions du quatrième et dernier volet de cette étude qui a trait aux côtés institutionnels du culte.

Cette dernière grande partie s'est penchée sur la pérennisation du culte d'un point de vue institutionnel. Nous nous sommes interrogée, dans un premier temps, sur le devenir du charisme du saint après sa mort et sur la question de la routinisation, en se basant principalement sur la théorie wébérienne selon laquelle le charisme d'un personnage d'exception tel que Mā, doit faire l'objet d'une routinisation pour ne pas disparaître. Si cette routinisation, ce passage de l'extraordinaire, de l'exceptionnel, à la routine du quotidien, à l'ordinaire, entraine un certain affadissement de l'expérience charismatique, de l'expérience originelle propre au saint, elle semble cependant inévitable dans le cadre d'une pérennisation du culte, impliquant, par là

même, le passage d'un mouvement de type *Secte* à un mouvement de type *Église*. La domination charismatique se voit donc changer de nature afin de perdurer. Cette perte de charisme, par ailleurs, laisse apparaître, comme nous pouvons l'observer dans le cas de Mā, un certain nombre de conflits au sein de l'organisation de la sainte, et notamment des conflits de pouvoir (désignation du successeur à la direction du *saṅgha*, répartition du pouvoir entre laïcs et moines, etc.), mais aussi un manque total de gestion (retard dans les publications, les traductions, etc.) ainsi qu'un formalisme excessif et un manque d'ouverture. Dans ce contexte, il semble que seule la venue d'un personnage charismatique puisse redonner un regain de vie à l'organisation, et au culte dans son ensemble, comme l'a fait partiellement Swami Bhaskarananda, un très proche disciple de Mā, ces cinq dernières années. En l'absence d'un tel individu, le futur de l'organisation de Mā, paraît très instable, comme le laissent entendre de nombreux dévots. L'avenir du culte pourrait même, pour certains, être assuré par cette autre organisation créée dans les années 90 par un ancien fidèle de Mā, tout phénomène d'Église finissant, en effet, par aboutir à une scission.

En lien avec cette perte de charisme propre à la routinisation, nous pouvons évoquer le devenir de la communauté et des ashrams, ainsi que la place de l'orthodoxie brahmanique au sein du *saṅgha* de Mā. En ce qui concerne tout d'abord la communauté, qui, rappelons-le, tient une place importante dans le cadre de la pérennisation du culte, en raison notamment de son rôle dans la conservation du souvenir du saint et dans le maintien de l'identité religieuse, il semble qu'il existe un certain décalage entre l'importance de la communauté et l'indifférence d'une partie des dévots vis-à-vis de celle-ci. Si une partie des dévots marque un certain intérêt pour cette communauté, cet intérêt est, en effet, loin d'être partagé par tous. Dans le cadre de nos interrogations concernant les ashrams, nous notons, par ailleurs, une volonté de la part des dévots de Mā de préserver le vaste réseau d'ashrams mis en place du temps de Mā en dépit, d'ailleurs, de la réticence de la sainte vis-à-vis de la création de ces ashrams. Malgré leur rôle essentiel dans la perpétuation du culte,

notamment comme gardien de la mémoire, ces ashrams sont, pour la plupart, totalement délaissés, comme nous avons pu nous en rendre compte au cours de notre recherche. Enfin, il a paru important de se questionner sur la place de l'orthodoxie brahmanique dans le cadre de la pérennisation du culte. Il semble, d'après les nombreux entretiens effectués auprès des dévots, indiens et occidentaux, qu'une plus grande flexibilité des règles brahmaniques soit requise, notamment vis-à-vis des Occidentaux qui, dans certaines circonstances (repas, logement, rituels, etc.), peuvent être mis à l'écart par la communauté en raison de ces règles de pureté.

Dans un dernier temps, nous avons cherché à mettre en évidence deux modes essentiels de pérennisation du culte du saint après sa mort, l'hagiographie et l'initiation. L'hagiographie, de par son rôle central pour éveiller et accroître la dévotion envers le saint, joue en effet un rôle important dans le cadre de la perpétuation du culte. Un des moyens utilisés par l'hagiographe consiste notamment à présenter le saint comme un avatar, une incarnation de la divinité sur terre, ceci en insistant non seulement sur le caractère libérateur du personnage, venu avec la mission spécifique de rétablir le *dharma*, mais aussi sur son caractère surnaturel, divin. Cette utilisation du motif de l'avatar est d'ailleurs particulièrement présente dans les écrits sur Mā, montrée comme un être divin dès sa naissance. Dans ce contexte hagiographique, la mort du saint constitue un aspect délicat à traiter pour l'hagiographe, l'avatar étant par nature tout puissant et donc au-delà de la mort. Si la mort de Mā est présentée comme une simple mort naturelle, sans recours aucun au miraculeux, nous notons cependant une nette propension chez l'hagiographe à montrer la capacité de Mā à braver la mort tout au long de sa vie, non seulement par des guérisons miraculeuses chez les autres, mais également chez elle-même, voulant ainsi souligner la superpuissance de Mā, qui aurait pu prolonger sa vie terrestre si elle le souhaitait. La présence continuelle de la sage depuis son *mahāsamādhi* est par ailleurs constamment mise de l'avant dans les différentes hagiographies, afin de

souligner l'absence réelle de mort chez la sage, qui est avant tout éternelle et omniprésente.

Les différentes étapes de notre étude ayant été évoquées, nous pouvons désormais répondre à la question centrale de cette recherche, à savoir l'impact de la mort sur le culte du saint. D'après notre recherche, il est possible de discerner une certaine régression du culte de Mā depuis sa mort, notable essentiellement dans la diminution du nombre de dévots de Mā. Bien que nous n'ayons pas de données quantitatives à fournir ici, il ne fait pas de doute, en effet, que le nombre de dévots est bien inférieur à celui existant du temps de Mā, comme le révèle la faible présence de nouveaux dévots par rapport à celle des anciens dévots. Cette constatation laisse donc apparaître un renouvellement des dévots insuffisant pour maintenir le culte de Mā tel qu'il se présentait à sa mort, il y a un quart de siècle.

Cette tendance décroissante du culte du saint après sa mort tient tout d'abord son origine dans la préférence accordée par les Hindous à la présence vivante du saint, au sens physique du terme. En dépit des bénéfices apportés au *sādhaka* (pratiquant) par le culte *postmortem*, tels qu'une plus grande intériorisation et un contact avec le gourou intérieur plus aisé, un accès plus direct à l'aspect non manifesté (*nirguṇi*) de la Divinité, une plus grande responsabilisation et indépendance, ou encore une réflexion plus importante avec la réalité de la mort, la tradition hindoue privilégie, de manière générale, le contact direct avec le saint plutôt qu'avec un être invisible jamais rencontré de son vivant. La présence incarnée du saint permettrait, en effet, une communication plus facile avec le fidèle et un risque moindre de perdition chez celui-ci. Le culte *postmortem* jouerait cependant un rôle auprès des anciens dévots ayant connu le saint et ayant déjà réalisé un certain cheminement dans leur relation avec celui-ci, comme c'est le cas des dévots ayant rencontré Mā de son vivant, mais aussi auprès d'une minorité de nouveaux dévots ayant déjà un certain penchant vers l'introspection ou se trouvant dans l'attente d'un gourou vivant.

Le culte *postmortem* se trouve donc engagé dans une sorte de concurrence propre à l'économie de marché, dans laquelle saints vivants et saints défunts se font face. Bourdieu parlerait, dans ce contexte, de « marché de biens de salut » pour qualifier cette situation de rivalité rattaché au culte des saints. C'est ainsi que le culte pour Mā Ānandamayī fait l'objet d'une intense compétition, avec non seulement les saints défunts, tel que Shirdi Sai Baba, dont le succès est essentiellement lié à son appartenance double à la fois à la tradition hindoue et à la tradition musulmane, Ramana Maharshi, ou encore Shri Ramakrishna, mais surtout, avec les saints vivants, comme c'est le cas, par exemple, de la sainte vivante Ma Amritanandamayi, surnommée Amma, considérée aujourd'hui comme une incarnation de la Mère Divine au même titre que Mā Ānandamayī, et qui rassemble auprès d'elle des centaines de milliers de disciples, ou encore le cas de la sainte Gurumayi, la sainte vivante la plus populaire aujourd'hui avec Amma[166], qui vit actuellement aux Etats-Unis. Si Mā, de son vivant, était la sainte la plus connue, sa réputation est donc aujourd'hui extrêmement concurrencée par la présence de saintes vivantes comme Amma ou Gurumayi, ou, pour citer le cas d'un gourou mâle, Sathya Sai Baba dont le nombre de disciples s'élève à des millions aujourd'hui, en Inde et en Occident. Le culte *postmortem* du saint se retrouve ainsi pris dans un 'marché de jeu de l'offre et de la demande'[167], une demande qui, manifestement, tendrait bien plus ici vers une présence vivante du saint.

La décroissance du culte *postmortem* d'un saint se trouve, par ailleurs, étroitement liée au déclin de l'institution religieuse responsable de ce culte. Suite à l'inévitable routinisation du culte du saint après sa mort, à ce passage de « l'ordre numineux à l'ordre de l'administration des affaires »[168], l'institution religieuse voit son rôle considérablement grandir, tenant ainsi une place primordiale dans la pérennisation du

[166] Narayanan, « Gurus and goddesses, deities and devotees », p. 169.

[167] Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », p. 319.

[168] Trigano, *Qu'est-ce que la Religion ?*, p. 114.

culte. Le rôle que cette 'agence de marketing' qu'est l'institution religieuse joue dans la perpétuation du culte peut cependant s'altérer lorsque l'écart entre les activités de l'institution et les principes spirituels qui en sont la base se fait trop important, conduisant ainsi non seulement au déclin même de l'institution, mais aussi à celui du culte qui lui est associé. La diminution du culte de Mā depuis sa mort semble, en effet, sensiblement liée au déclin de son institution religieuse, déclin qui se manifeste principalement au travers de conflits de pouvoir liés à la direction de l'organisation, mais aussi par une mauvaise gestion, par un certain désintérêt pour la communauté, ou encore par une rigidité du culte et une distanciation vis-à-vis de l'extérieur, et notamment de l'Occident. De par la dégradation de cette institution religieuse, fondée à l'origine pour promouvoir et sauvegarder l'enseignement de Mā, le culte de la sainte se trouve donc aujourd'hui directement menacé de déclin lui aussi.

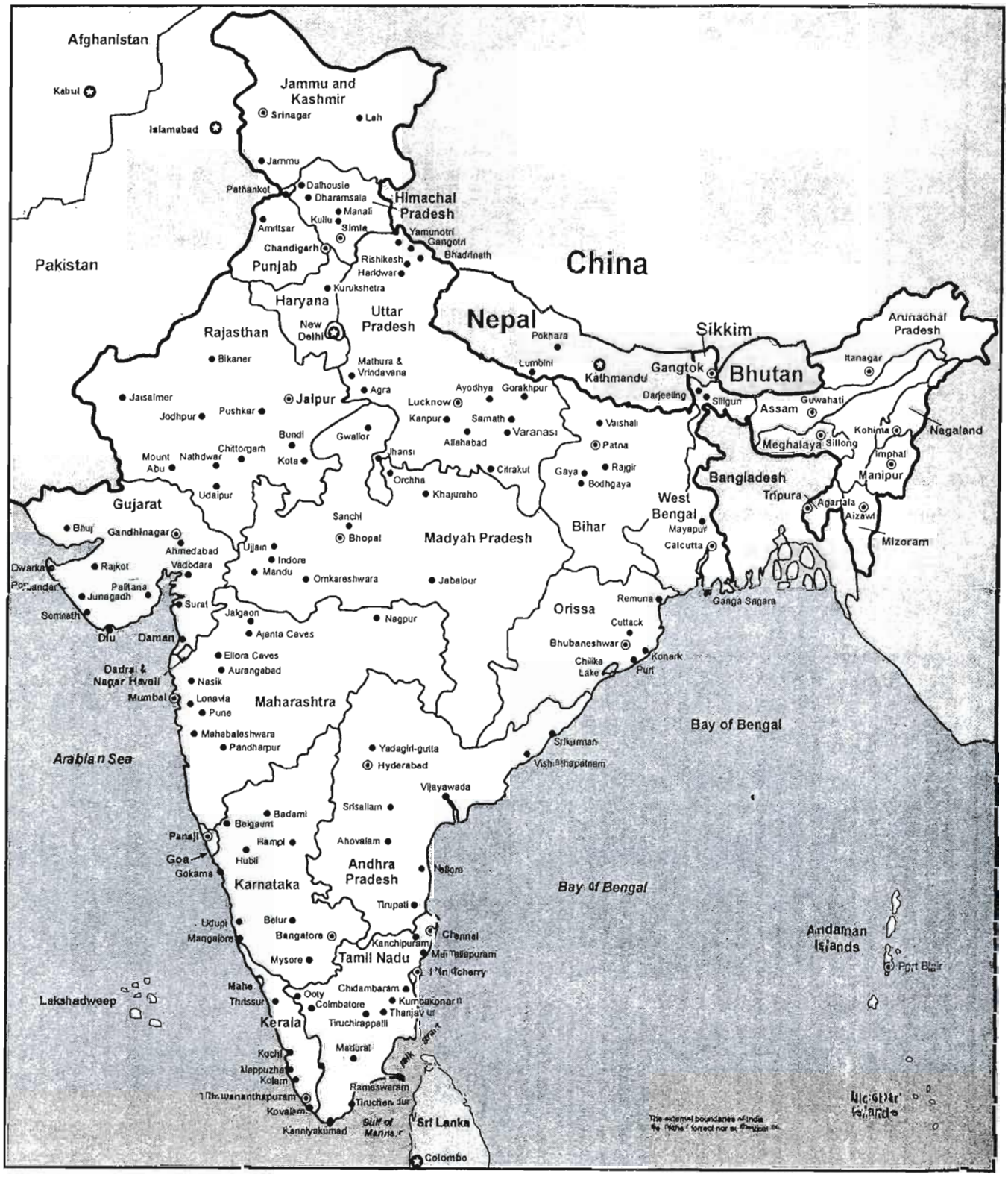
Dans ce contexte, la présence d'un chef charismatique, capable de rétablir les valeurs essentielles propres à l'enseignement de Mā, et ainsi de renforcer le lien entre les objectifs charismatiques établis lors du vivant de la sainte et les actions de l'institution, semble pouvoir inverser la tendance décroissante du culte de Mā depuis sa mort. Le nouveau *sampradāya* créé dans les années 90 par un des anciens disciples de Mā se profile d'ailleurs déjà, pour quelques-uns, comme garant de ce renouveau charismatique nécessaire pour assurer la continuité du culte de Mā, faisant ainsi concurrence au *saṅgha* officiel dans ce que Bourdieu qualifie de « monopole de la gestion des biens de salut »[169]. La non-observance des règles d'orthodoxie brahmanique représente, à ce sujet, un des traits de renouveau charismatique présents au sein de ce *sampradāya*, conduisant ainsi à une plus grande ouverture et à une large propagation de l'enseignement de Mā aux basses castes indiennes et à l'Occident.

[169] Bourdieu, « Genèse et structure du champ religieux », p. 319.

En dépit d'un certain renouvellement des expériences par les fidèles, qui continuent toujours à percevoir le saint comme une incarnation de la Divinité et à ressentir sa présence malgré sa mort, il semble donc que le culte du saint soit destiné à décroître, voire à disparaître avec le déclin de son institution religieuse, révélant ainsi le rôle primordial de l'institution à la mort du personnage charismatique dans la continuation du culte. L'apparition d'un chef charismatique, tel un Vivekananda, qui insuffle un nouvel enthousiasme au sein de la communauté, et légitimise certains changements indispensables à la pérennité du culte, se présente, dans ce contexte, comme l'alternative la plus plausible à une pérennisation du culte du saint après sa mort, car une religion qui stagne est vouée à disparaître.

Pour conclure, il est important d'évoquer le rôle futur que peut jouer le culte *postmortem* des saints dans l'hindouisme moderne. Il semble de toute évidence que le culte posthume du saint soit voué à rester un phénomène mineur au sein même de la tradition hindoue, ceci en raison de la préférence nette des Hindous pour le saint vivant, c'est-à-dire pour une transmission vivante. Le rôle de l'institution dans la transmission ne saurait en effet remplacer la présence vivante du maître spirituel. Si le culte *postmortem* du saint n'est pas donc destiné à se développer dans le futur, nous pouvons cependant observer un changement majeur dans cet aspect marginal, néanmoins essentiel, de l'hindouisme, l'apparition d'un culte du tombeau de femmes saintes, le personnage phare de Mā Ānandamayī représentant ici l'initiatrice de ce nouveau culte chez les femmes.

APPENDICE A


Afghanistan
Kabul
Islamabad
Pakistan
Jammu and Kashmir
Srinagar
Leh
Jammu
Pathankot
Dalhousie
Dharamsala
Manali
Himachal Pradesh
Kullu
Amritsar
Simla
Yamunotri
Gangotri
Bhadrinath
Chandigarh
Punjab
Rishikesh
Haridwar
China
Kurukshetra
Haryana
Uttar Pradesh
Rajasthan
New Delhi
Nepal
Pokhara
Sikkim
Arunachal Pradesh
Bikaner
Mathura & Vrindavana
Lumbini
Kathmandu
Gangtok
Bhutan
Itanagar
Jaisalmer
Agra
Ayodhya
Gorakhpur
Darjeeling
Siliguri
Jaipur
Lucknow
Assam
Guwahati
Jodhpur
Pushkar
Kanpur
Samath
Varanasi
Vaishali
Kohima
Nagaland
Bundi
Gwalior
Allahabad
Patna
Meghalaya
Sillong
Chittorgarh
Jhansi
Mount Abu
Nathdwar
Kota
Gaya
Rajgir
Imphal
Manipur
Orchha
Citrakut
Bodhgaya
Bangladesh
Udaipur
Khajuraho
Tripura
Agartala
Aizawl
Gujarat
West Bengal
Sanchi
Bihar
Bhuj
Gandhinagar
Bhopal
Madyah Pradesh
Mayapur
Ahmedabad
Ujjain
Calcutta
Mizoram
Dwarka
Rajkot
Indore
Vadodara
Mandu
Omkareshwara
Jabalpur
Porbandar
Palitana
Junagadh
Surat
Ganga Sagara
Remuna
Somnath
Jalgaon
Nagpur
Orissa
Cuttack
Diu
Daman
Ajanta Caves
Bhubaneshwar
Ellora Caves
Chilika Lake
Konark
Puri
Dadra & Nagar Haveli
Aurangabad
Nasik
Mumbai
Lonavla
Maharashtra
Pune
Bay of Bengal
Mahabaleshwara
Srikurman
Pandharpur
Yadagiri-gutta
Arabian Sea
Hyderabad
Vishakhapatnam
Vijayawada
Srisailam
Badami
Belgaum
Panaji
Hampi
Ahovalam
Goa
Hubli
Andhra Pradesh
Nellore
Gokarna
Karnataka
Bay of Bengal
Tirupati
Udupi
Belur
Andaman Islands
Mangalore
Bangalore
Chennai
Kanchipuram
Mamallapuram
Mysore
Tamil Nadu
Pondicherry
Port Blair
Mahe
Chidambaram
Lakshadweep
Ooty
Kumbakonam
Thrissur
Coimbatore
Thanjavur
Tiruchirappalli
Kerala
Madurai
Kochi
Alappuzha
Kollam
Rameswaram
Thiruvananthapuram
Tiruchendur
Kovalam
Gulf of Mannar
Sri Lanka
Kanniyakumari
Colombo
Nicobar Islands
The external boundaries of India are not correct nor are they agreed.



Mā Ānandamayī (Mā) dans sa jeunesse



« Je suis conditionnée et inconditionnée.
Je ne suis ni infinie, ni confinée à des limites.
Je suis tout ça en même temps (...)
J'existe, avant même qu'il y ait création, maintien ou dissolution du monde. »



Mā Ānandamayī en compagnie de son mari Bholanāth



Photo portrait de Mā Ānandamayī

Mā: « Je suis si étroitement unie à vous tous que vous êtes comme des parties de mon corps. »



Mā Ānandamayī en compagnie de son mari Bholanāth et de Paramahamsa Yogananda



Mā Ānandamayī dit:

« Je suis ce que j'étais et ce que je serai. Je suis tout ce que vous imaginez, pensez ou dites. Mais le fait suprême, c'est que ce corps n'a pas pris forme pour recueillir les fruits d'un karma passé. Pourquoi ne pas vous rendre compte que ce corps est la manifestation matérielle de toutes vos aspirations et de toutes vos idées. Vous l'avez tous désiré et maintenant vous l'avez. »



Mā Ānandamayī et sa mère Didimā, qui prendra les vœux de *saṃnyāsa* (renoncement) et deviendra swami Muktānanda Girī



Mā Ānandamayī entourée de Nehru et d'Indira Gandhi qui deviendra sa disciple



Mā portant une petite statuette de Krishna

Mā: « Vous pouvez désirer quitter ce corps-ci mais ce corps ne vous abandonnera pas un seul jour; il ne vous quitte pas et ne vous quittera jamais. Celui qui a une fois subi l'attrait de ce corps ne pourra, malgré des milliers de tentatives, l'effacer ou le rayer de son souvenir. Il persistera dans sa mémoire à tout jamais. »



Procession funéraire de Mā Ānandamayī, fin août 1982



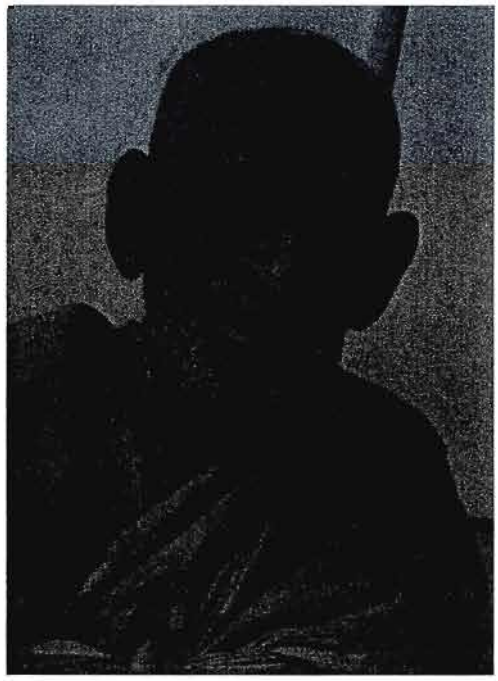
Temple où se situe la tombe (*samādhī*) de Mā Ānandamayī, à Kankhal,
dans les environs de Hardwar.



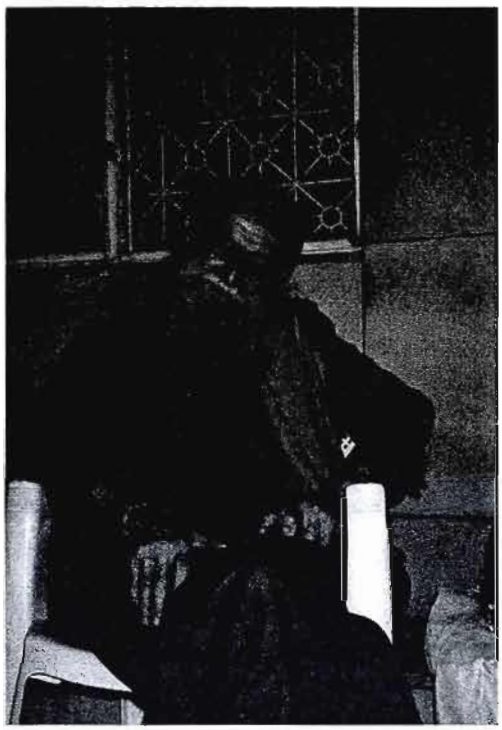
Mūrti (Statue) de Mā Ānandamayī dans l'ashram de Kheora (Bangladesh),
lieu de naissance de la sainte



Anniversaire de naissance de Mā à l'ashram de Kankhal, à coté de Hardwar.
Pour rendre hommage à la sainte, les swamis (moines) de Mā font un à un le tour de sa tombe (*samādhi*) et viennent se prosterner devant celle-ci.



Swami Bhaskarānanda, ancien disciple de Mā, a été pendant plusieurs années secrétaire général de l'organisation de Mā Ānandamayī. Il représente aujourd'hui un des responsables des initiations.



Swami Vijayānanda, ancien disciple français de Mā, n'est jamais retourné en France depuis sa rencontre avec Mā, il y a plus de cinquante ans. Il vit aujourd'hui à l'ashram de Kankhal, et accueille les visiteurs chaque jour auprès de la tombe (*samādhi*) de Mā.



Swami Kedarnath, disciple de Mā, fonde sa propre organisation dans les années 90, et établit deux ashrams, à Omkareshwar et Indore



Mā Ānandamayī (1896-1982)

GLOSSAIRE

Advaita. Doctrine de l' « Un sans second », non-dualité.

Akḥāḍa. Ordre ascétique.

Ānanda. Béatitude, joie sans objet.

Antaryāmin. Le maître intérieur.

Ārati. Cérémonie au cours de laquelle des lumières sont balancées devant l'image de la divinité.

Ashram. Institution où résident le gourou et sa communauté.

Ātman. Le Soi.

Avatar. « Descente » du Divin; incarnation divine.

Bhagavan. Dieu.

Bhajana. Chant religieux.

Bhakta. Dévot, adorateur, celui qui progresse selon la voie de la *bhakti*.

Bhakti. Dévotion, amour du Divin.

Bhaktiyoga. Voie de la dévotion.

Bhāva. Etat d'être, disposition intérieure.

Brahmacārin (fém. *ini*). Celui qui se voue au *brahmacārya*.

Brahmacārya. Premier stade de la vie brahmanique; célibat, chasteté.

Brahman. L'absolu, le Un.

Chakra. Roue, cercle; nom donné aux centres du corps subtil.

Dargah. Lieu de culte où se situe la tombe d'un saint musulman en Inde.

Darśana. La vision d'un sage, d'une divinité.

Dharma. L' « Ordre du monde »; ensemble des lois traditionnelles de l'hindouisme classique.

Devī. Déesse.

Dīkṣā. Initiation effective par le Gourou.

Duḥkha. Douleur, souffrance.

Dvandvatita. Au-delà des paires opposées.

Guṇa. Qualité, ou attribut du monde phénoménal.

Gurubhai. Frère spirituel.

Gurubahin. Sœur spirituelle.

Gurupūrṇimā. Fête hindoue en l'honneur du gourou qui a lieu le jour de la pleine lune en juillet.

Iṣṭā. Divinité à laquelle l'adorateur se sent particulièrement attaché (littéralement, le Bien-Aimé).

Janmabhūmi. Lieu de naissance.

Jāpa. « Répétition »; pratique dévotionnelle consistant à répéter indéfiniment un mantra ou le nom d'une divinité.

Jāti. Naissance.

Jaya. « Victoire à ».

Jīva. Vie.

Jīvanmukta. Sage qui a atteint la Libération tout en conservant son corps humain.

Jīvanmukti. L'état de libération d'une âme restant dans un corps vivant.

Jñāna. Littéralement la connaissance.

Juṭhā. Littéralement ce qui est sale, malpropre. Désignent les règles traditionnelles de pureté.

Karma. Action, résultat de l'action; loi de cause et de l'effet.

Kheyāla. Phénomène psychique soudain et inattendu que ce désir, volonté, attention, souvenir ou connaissance. Appliqué à Mā Ānandamayī, cela signifie une manifestation spontanée de la Volonté divine.

Kīrtana. Chant religieux collectif.

Līlā. Le Jeu de Dieu.

Liṅgayāt. Secte shivaïte du centre du Deccan, qui se distingue notamment par le port d'un *līnga* individuel.

Loka. Monde.

Mahāsamādhi. Littéralement « grand *samādhi* », mort du saint.

Man-hush. L'homme éveillé, conscient de lui-même.

Mandira. Temple.

Mantra. Formule sacrée, parole de puissance.

Māṭha. Monastère.

Mauna. Silence.

Mohā. Illusion, attachement.

Mokṣa. Libération.

Mṛtyu. La mort, autre nom de Yama.

Mukti. Libération.

Mūrti. Statue.

Nirguṇa. Dépourvu de *guṇa*, ou attributs; sans qualifications (contraire: *saguṇa*).

Nirvāṇa. Disparition du sens de l'ego, libération.

Para. Supérieur, suprême.

Parabhakti. Suprême *bhakti*, ou amour divin.

Paramguru. Grand-père ou grand-mère gourou.

Prakṛti. La « nature », opposée à l'Esprit « *puruṣa* ».

Pranāma. Obéissance, prosternation en signe d'obéissance et d'humilité.

Prāṇapratiṣṭhā. Processus d'instauration du souffle dans la statue ou dans l'image de la divinité.

Prasāda. Nourriture offerte à une divinité ou un sage et redistribuée aux disciples.

Prema. Amour suprême.

Pūjā. « Adoration »; cérémonie rituelle hindoue.

Pūjāri. Spécialiste des *pūjā*.

Puruṣa. Esprit, principe essentiel, immuable et conscient de la personne.

Saccidānanda. Existence-conscience-félicité.

Sādhu. Ascète errant.

Sadguru. Le gourou parfait qui conduit à la connaissance de la Réalité.

Sādhaka. Celui qui pratique l'ascèse, la *sādhanā*.

Sādhanā. Discipline spirituelle, ascèse.

Saguṇa. Avec attributs (contraire: *nirguṇa*); Dieu manifesté.

Śakta. Adorateur de *Śakti*.

Śakti. « Puissance, énergie » divine. Aspect actif de Dieu, considéré comme féminin par opposition à son aspect non affecté et immuable; la Mère Divine.

Śaktipāta. Transmission initiatique.

Samādhi. Terme technique du yoga qui désigne la forme la plus haute du recueillement mystique. Le *samādhi* peut être *savikalpa* (avec contenu) ou *nirvikalpa* (sans contenu). *Samādhi* désigne également la tombe d'un renonçant.

Sampradāya. Lignée spirituelle.

Saṃsāra. « Transmigration », ronde indéfinie des morts et des renaissances; opposé de *mokṣa.*

Saṃskāra. Résultats des impressions et du karma antérieurs qui se trouvent inscrits dans notre être.

Sanātana. Eternel.

Saṅgha. Communauté.

Saṃnyāsa. Renoncement total à la vie dans le monde; également dernier stade de la vie humaine, dans laquelle l'homme doit renoncer à sa famille, à ce qu'il possède, à sa caste, à sa situation, etc.

Saṃnyāsin. Renonçant; également sujet qui a atteint le quatrième et dernier stade de l'existence.

Samyam Saptah. Retraite d'une semaine.

Satī. La femme parfaite, fidèle à son époux; secondairement la veuve qui se fait brûler sur le bûcher funéraire de son mari.

Satsaṅga. La société ou compagnie des sages, des saints.

Śiṣya. Disciple.

Siddhi. Pouvoir occulte et surnaturel.

Śraddha. Rites funéraires.

Śūdra. Dernière des castes hindoues (*varṇa*).

Śukṣuma. Connexion subtile.

Svarūpa. L'Etre véritable; Brahman.

Swami. Membre d'un ordre religieux hindou.

Tapasya. Austérités pratiquées pour le développement spirituel.

Tīrtha. Lieu de pèlerinage.

Ucchiṣṭa. Ce qui est demeuré comme reste, ce qui a été souillé.

Upaguru. Gourou secondaire.

Vairāgya. Détachement, indifférence pour les choses du monde.

Varṇa. Caste.

Vedānta. L'un des plus importants *darśana* (écoles) de l'hindouisme traditionnel.

Vīra. « Héros »; initié tantrique.

Viśiṣṭādvaita. Non-dualisme dit 'qualifié'.

Vrata. Vœu.

Yajñā. Sacrifice.

BIBLIOGRAPHIE

Acquaviva, Sabino Samele. 1994. *La sociologie des religions: problèmes et perspectives*. Paris: Cerf.

Albert, Jean-Pierre. 1995. « Hagio-graphiques. L'écriture qui sanctifie ». *Terrain*, no 24 (mars), p. 75-82.

Altekar, Anant S. 1997. « Ideal and position of Indian women in social life ». *Great Women of India*, sous la dir. de Swami Madhavananda et Ramesh C. Majumdar. Calcutta: Advaita Ashrama, p. 26-48.

Amar, Yvan. 2003. « Introduction: La transmission de la conscience ». *La Transmission Spirituelle*. Gordes: Editions du Relié, p. 7-17.

Anandamayi, Ma. 2003. *Matri Vani,* vol. 1. Trad. par Atmananda et préf. de Gopinath Kaviraj. Kankhal, Inde: Shree Shree Anandamayee Sangha.

———. 1982. *Matri Vani,* vol. 2. Trad. par Atmananda et préf. de Gopinath Kaviraj. Kankhal, Inde: Shree Shree Anandamayee Sangha.

Anderson, Leona M. 2004. « Women in Hindu Tradition ». *Women and Religious Traditions*, sous la dir. de Leona M. Anderson et Pamela Dickey Young. Don Mills, Ontario et New York: Oxford University Press, p. 1- 44.

Assayag, Jackie. 1987. « Le cadavre divin. Célébration de la mort chez les Liṅgāyat-Vīraśaiva (Inde du Sud) ». *L'Homme*, vol. 27, no 103, (juillet-septembre), p. 93-112.

———. 1995. *Au confluent de deux rivières. Musulmans et hindous dans le sud de l'Inde*. Paris: École Française d'Extrême Orient.

Atmananda. 1985. *Présence de Mâ Anandamayi. Pages de journal d'une fidèle*. Trad. de l'anglais par Jean Herbert. Paris: Les Deux Océans.

———. 2000. *Death must die. A Western Woman's Life-Long Spiritual Quest in India with Sri Anandamayee Ma*, sous la dir. de Ram Alexander. Delhi: Indica Books.

———— . 2003. *Voyage vers l'immortalité. La quête spirituelle d'une occidentale auprès de Ma Anandamayi*. Traduction de *Death must die*. Paris: Accarias - L'Originel.

Aurobindo, Shrî. 1988. *Métaphysique et Psychologie*. Paris: Albin Michel.

Babb, Lawrence A. 1981. « Glancing: visual interaction in Hinduism ». *Journal of Anthropological Research*, vol. 37, no 4 (hiver), p. 387-401.

———— . 1986. *Redemptive Encounters. Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Berkeley: California University Press.

———— . 1988. « Sathya Sai Baba's saintly play ». *Saints and Virtues*, sous la dir. de John Stratton Hawley. Berkeley: California University Press, p. 168-186.

Bader, Jonathan. 2000. *Conquest of the Four Quarters: Traditional Accounts of the Life of Śankara*. New Delhi: Aditya Prakashan.

Bardin, Laurence. 1977. *L'analyse de contenu*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bastide, Roger. 1997. *Eléments de Sociologie Religieuse*. Paris: Editions Stock.

Bhai, Thara L. 2004. « Emergence of Shrines in Rural Tamil Nadu. A Study of Little Traditions ». *Sociology of Religion in India. Themes in Indian Sociology*, vol. 3, sous la dir. de Rowena Robinson. New Delhi: Sage Publications, p. 165-173.

Bhaiji. 2000. *Sad Vani. A Collection of the teaching of Sri Anandamayi Ma as reported by Bhaiji*. Trad. par Atmananda. Varanasi: Shree Shree Anandamayee Charitable Society.

———— . 2002. *Matri Darshan. En Compagnie de Ma Ananda Mayi*. Trad. de l'anglais par Jacques Vigne. Lyon: Terre du Ciel.

Bharati, Agehananda. 1963. « Pilgrimage in the Indian Tradition ». *History of Religions*, vol. 3, no 1 (été), p. 135-167.

Bhardwaj, Surinder M. 1973. *Hindu Places of Pilgrimage in India. A study in Cultural Geography*. Berkeley: California University Press.

Bhattacharya, France. 2001. « La construction de la figure de l'homme-dieu selon les deux principales hagiographies bengalies de Śrī Kṛṣṇa Caitanya ». *Constructions*

Hagiographiques dans le Monde Indien. Entre Mythe et Histoire, sous la dir. de Françoise Mallison. Paris: Librairie Honoré Champion, p. 183-203.

Biardeau, Madeleine. 1995. *L'Hindouisme. L'Anthropologie d'une Civilisation*. Paris: Flammarion.

Biernacki, Loriliai. 2004. « Shree Maa of Kamakkya ». *The Graceful Guru. Hindu Females Gurus in India and the United States*, sous la dir. de Karen Pechilis. New York: Oxford University Press, p. 179-202.

Blackburn, Stuart H. 1985. « Death and Deification: Folk Cults in Hinduism ». *History of Religions*, vol. 24, no 3 (février), p. 255-274

Blanc, Elisabeth. 1995. « Helena: la sainte du cimetière ». *Terrain*, no 24 (mars), p. 33-42.

Bloch, Maurice, et Jonathan Parry (dir. publ.). 1982. *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boisvert, Mathieu. 1995. « Bouddhisme, contemplation et mort ». *Frontières*, vol. 7, no 3 (hiver), p. 32-37.

Bouiller, Véronique. 1989. « Des prêtres du Pouvoir: Les Yogis et la Fonction Royale ». *Prêtrise, Pouvoirs et Autorité en Himalaya*, sous la dir. de Véronique Bouiller et Gérard Toffin. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 193-213.

———. 2001. « Un 'bricolage' hagiographique: *Siddha* Ratannath du monastère de Caughera (Népal) ». *Constructions hagiographiques dans le Monde Indien. Entre Mythe et Histoire*, sous la dir. de Françoise Mallison. Paris: Librairie Honoré Champion, p. 123-138.

———. 2004. « Samādhi et Dargāh: hindouisme et islam dans la Shekhavati ». *De l'Arabie à l'Himalaya*, sous la dir. de Véronique Bouiller et Catherine Servan-Schreiber. Paris: Maisonneuve & Larose, p. 251-271.

Bourdieu, Pierre. 1971. « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber ». *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12, no 1, p. 3-21.

———. 1971. « Genèse et structure du champ religieux ». *Revue française de sociologie*, vol. 12, no 3 (juillet-septembre), p. 295-334.

———. 1975. « Le Langage Autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel ». *Actes de recherche en Sciences Sociales*, vol. 1, no 5-6 (novembre), p. 183-190.

Bourdin, Dominique. 2005. « Psychanalyse et religion: la pensée de Freud ». *La Religion. Unité et Diversité*, sous la dir. de Laurent Testot et Jean-François Dortier. Auxerre: Sciences humaines éditions, p. 33-40.

Bronkhorst, Johannes. *Les Reliques dans les Religions de l'Inde*. Université de Lausanne (pas encore publié).

Brown, Peter. 1985. *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*. Paris: Seuil.

———. 1996. *Le Culte des Saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*. Paris: Cerf.

Brunton, Paul. 2003. *A Search in Secret India*. Londres: Rider.

Bugault, Guy. 1990. « La relation maître disciple en Inde ». *Maître et Disciples dans les Traditions Religieuses*, sous la dir. de Michel Meslin. Paris: Cerf, p. 21-35.

Caillois, Roger. 1950. *L'Homme et le Sacré*. France: Gallimard.

Caldwell, Sarah. 2003. « Margins at the center. Tracing Kālī through time, space, and culture ». *Encountering Kālī. In the Margins, at the Center, in the* West, sous la dir. de Rachel Fell McDermott et Jeffrey J. Kripal. Berkeley: California University Press, p. 249-272.

Carrin, Marine. 1995. « Saintes des villes et saintes des champs. La spécificité féminine de la sainteté en Inde ». *Terrain*, no 24 (mars), p. 107-118.

Cenkner, William. 1983. *A Tradition of Teachers: Śankara and the Jagadgurus Today*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Centlivres, Pierre, et Anne-Marie Losonczy. 2001. « Introduction ». *Saints, sainteté et Martyre: la Fabrication de l'Exemplarité*: actes du colloque de Neuchâtel, 27-28 novembre 1997. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, p. 7-14.

Champion, Françoise, et Danièle Hervieu-Léger. 1990. *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*. Paris: Le Centurion.

Chandra, Swami. 1985. *L'Art de la Réalisation*. Paris: Albin Michel.

Chandrasekhara Sarasvati, Swami. 1991. *The Guru Tradition. Voice of the Guru.* Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.

Chaput, Pascale. 1997. « Equivalences et Equivoques. Le Culte des Saints Catholiques au Kerala ». *Altérité et Identité. Islam et Christianisme en Inde*, sous la dir. de Jackie Assayag et Gille Tarabout. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 171-196.

Chattopadhyaya, R. 1975. « Sri Anandamayee Ma. Mother of Eternal Bliss ». *Gurus, Godmen and Good People*, sous la dir. de Khushwant Singh. Bombay: Orient Longman.

Chaudhuri, Narayan. 1998. *That Compassionate Touch of Ma Anandamayee*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Chenet, François. 1990. « L'hindouisme, mystique des images ou traversée de l'image ? ». *L'image divine: culte et méditation dans l'hindouisme*. Paris: Editions du CNRS, p. 151-168.

Clément, Catherine, et Sudhir Kakar. 1993. *La Folle et le Saint*. Paris: Seuil.

Clémentin-Ojha, Catherine. 1985. « The Tradition of Female Gurus ». *Manushi*, no 31 (novembre-décembre), p. 2-8.

———. 1990. « Image animée, image vivante: l'image du culte hindou ». *L'image divine: culte et méditation dans l'hindouisme*. Paris: Editions du CNRS, p. 115-132.

———. 1990. *La Divinité Conquise. Carrière d'une Sainte*. Nanterre, France: Société d'Ethnologie.

Coburn, Thomas B. 1982. « Consort of None, *Śakti* of All: The Vision of the *Devī-Māhātmya* ». *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, sous la dir. de John S. Hawley et Donna M. Wulff. Berkeley: California University Press, p. 153-165.

Colas, Gérard. 2004. « The Competing Hermeneutics of Image Worship in Hinduism ». *Images in Asian Religions: Texts and Contexts*, sous la dir. de Phyllis Granoff et Koichi Shinohara. Vancouver, Canada: UBC Press, p. 149-179.

Colesman, John A. 1988. « Conclusion: after sainthood ». *Saints and Virtues*, sous la dir. de John Stratton Hawley. Berkeley: California University Press, p. 205-225.

Collins, Irvin H. 2004. « The "Routinization of Charisma" and the Charismatic ». *The Hare Krishna Movement. The Postcharismatic Fate of a Religious Transplant*, sous la dir. d'Edwin F. Bryant et Maria L. Ekstrand. New York: Columbia University Press, p. 214-257.

Coomaraswamy, Ananda K. 1995. *Hindouisme et Bouddhisme*. Paris: Gallimard.

Cornille, Catherine. 2004. « Mother Meera, avatar ». *The Graceful Guru. Hindu Female gurus in India and the United States*, sous la dir. de Karen Pechilis. New York: Oxford University Press, p. 129-147.

Courtright, Paul B. 1995. « Satī, Sacrifice, and Marriage: The Modernity of Tradition ». *From the Margins of Hindu Marriage. Essays on Gender, Religion, and Culture*, sous la dir. de Lindsey Harlan et Paul B. Courtright. New York: Oxford University Press, p. 184-203.

Couture, André. 2001. « La geste krishnaïte et les études hagiographiques modernes ». *Constructions hagiographiques dans le Monde Indien. Entre Mythe et Histoire*, sous la dir. de Françoise Mallison. Paris: Librairie Honoré Champion, p. vii-xxviii.

Cunningham, Lawrence S. 2005. *A Brief History of Saints*. Oxford, UK: Blackwell Publishing.

Daniélou, Alain. 2001. *Mythes et Dieux de l'Inde. Le Polythéisme Hindou*. Paris: Flammarion.

———— . 2005. *Approche de l'hindouisme*. Paris: Editions Kailash.

Das Gupta, Shashi B. 1997. « Evolution of Mother worship in India ». *Great Women of India*, sous la dir. de Swami Madhavananda et Ramesh C. Majumdar. Calcutta: Advaita Ashrama, p. 49-86.

David-Neel, Alexandra. 1985. *L'Inde où j'ai vécu*. Paris: Pocket.

Davis, Richard H (dir. publ). 1998. « Introduction: Miracles as Social Acts ». *Images, Miracles, and Authority in Asian Religious Traditions*. Boulder, Colorado: Westview Press, p. 1-22.

Debray, Régis. 2005. *Le Feu Sacré. Fonction du Religieux*. Paris: Gallimard.

Delehaye, Père H. 1961. *The Legends of the Saints*. Londres: University of Notre Dame Press.

Denton, Lynn Teskey. 2004. *Female Ascetics in Hinduism*. Albany, New York: State University of New York Press.

Desiderio, Pinto S. J. 2003. « The Mystery of the Nizamuddin Dargah: The Accounts of Pilgrims ». *Muslim Shrines in India. Their Character, History and Significance*, sous la dir. de Christian W. Troll. New Delhi: Oxford University Press, p. 112-124

Desjardins, Arnaud. 1982. *Ashrams. Grands maîtres de l'Inde*. Paris: Albin Michel.

———— . 1999. *Les Chemins de La Sagesse*. Paris: La Table Ronde.

Deutsch, Eliot. 1980. *Qu'est ce que l'Advaita Vedanta ?* Paris: Les Deux Océans.

Devi, Gurupriya. 1986. *Sri Sri Ma Anandamayi*, vol. 2. Calcutta: Shree Shree Anandamayee Charitable Society.

———— . 1997. *Sri Sri Ma Anandamayi*, vol. 6. Calcutta: Shree Shree Anandamayee Charitable Society.

Dhingra, Bharati. 1981. *Visages de Ma Anandamayi*. Paris: Cerf.

Dimock, Edward C. 1976. « Religious Biography in India: The 'Nectar of the Acts' of Chaitanya ». *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion*, sous la dir. de Frank E. Reynolds et Donald Capps. La Hague: Mouton, p. 109-118.

———— . 1980. « On impersonality and Bengali religious biography ». *Sanskrit and India Studies: essays in honour of Daniel H.H. Ingalls*, sous la dir. de M. Nagatomi. Dordrecht, Hollande / Boston, USA / Londres: D. Reidel Publishing Co, p. 237-242.

Douglas, Mary. 1992. *De la Souillure. Essai sur les Notions de Pollution et de Tabou.* Paris: La Découverte.

Dumont, Louis. 1959. « Le renoncement dans les religions de l'Inde ». *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 7, no 7 (janvier-juin).

Eck, Diana L. 1985. *Darśan. Seeing the Divine in India.* Chambersburg, Pennsylvanie: Anima Books.

Eliade, Mircea. 1959. *Initiation, Rites et Sociétés Secrètes*. Paris: Gallimard.

———— . 1965. *Le Sacré et le Profane*. Paris: Gallimard.

———— . 1968. *Traité d'Histoire des Religions*. Paris: Payot.

———— . 1971. *La Nostalgie des Origines.* Paris: Gallimard.

———— . 1979. *Images et Symboles*. Paris: Gallimard.

———— . 1983. *Le Yoga. Immortalité et Liberté*. Paris: Payot.

———— . 1988. *L'Inde*. Paris: Editions de l'Herne.

Erndl, Kathleen M. 1993. *Victory to the Mother. The Hindu Goddess of Northwest India in Myth, Ritual, and Symbol*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Falk, Nancy E. 2001. « *Shakti* ascending: Hindu women, politics, and religious leadership during the nineteenth and twentieth centuries ». *Religion in Modern India*, sous la dir. de Robert D. Baird. Delhi: Manohar, p. 298-334.

Faure, Bernard. 1994. *La Mort dans les Religions d'Asie*. Paris: Flammarion.

———— . 2004. « Buddhist Relics and Japanese Regalia ». *Embodying the Dharma. Buddhist Relic Veneration in Asia*, sous la dir. de David Germano et Kevin Trainor. Albany, New York: State University of New York Press, p. 93-116.

Feuga, Pierre. 1989. *Cinq Visages de la Déesse*. Paris: Le Mail.

Filippi, Gian Giuseppe. 1996. *Mṛtyu. Concept of Death in Indian Tradition – Transformation of the Body & Funeral Rite*. New Delhi: D. K. Printworld.

Frembgen, Jürgen W. 1998. « The *Majzub* Mama Ji Sarkar. A friend of God moves from one house to another ». *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, sous la dir. de Pnina Werbner et Helene Basu. Londres et New York: Routledge, p. 140-159.

Fritsch, Laurence E (trad.). 1995. *Mâ Anandamayi. Perles de lumière*. Paris: La Table Ronde.

Fort, Andrew. 1996. « Introduction: Living Liberation in Hindu Thought ». *Living Liberation in Hindu Thought*, sous la dir. d'Andrew Fort et Patricia Y. Mumme. Albany, New York: State University of New York Press, p. 1-13.

———— . 1998. *Jīvanmukti in Transformation. Embodied Liberation in Advaita and Neo-Vedanta*. Albany, New York: State University of New York Press.

Fortin, Andrée. 1988. « L'observation participante: au cœur de l'altérité ». *Les Méthodes de la Recherche Qualitative*, sous la dir. de Jean-Pierre Deslauriers. Québec: Presses de l'Université du Québec, p. 23-33.

Freund, Julien. 1976. « Le charisme selon Max Weber ». *Social Compass*, vol. 23, no 4, p. 383-395.

Fuller, C. J. 2004. *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*. Princeton: Princeton University Press.

Gaborieau, Marc. 1983. « The Cult of Saints among the Muslims of Nepal and Northern India ». *Saints and their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, sous la dir. de Stephen Wilson. Cambridge: Cambridge University Press, p. 291-308.

———. 1989. « Pouvoir et Autorité des Soufis dans l'Himalaya ». *Prêtrise, Pouvoirs et Autorité en Himalaya*, sous la dir. de Véronique Bouiller et Gérard Toffin. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 215-238.

———. 1995. « Inde ». *Le Culte des Saints dans le Monde Musulman*, sous la dir. de Henri Chambert-Loir et Claude Guillot. Paris: École Française d'Extrême Orient, p. 198-210.

———. 2003. « A Nineteenth-Century Indian 'Wahhabi' Tract Against the Cult of Muslim Saints: *Al-Balagh al-Mubin* ». *Muslim Shrines in India. Their Character, History and Significance*, sous la dir. de Christian W. Troll. New Delhi: Oxford University Press, p. 198-239.

Gajano, Sofia Boesch. 1999. « Reliques et pouvoirs ». *Les Reliques, Objets, Cultes, Symboles. Actes du Colloque International de l'Université du Littoral-Côte d'Opale* (Boulogne-sur-Mer). Turnhout, Belgique: Brepols, p. 255-269.

Gardet, Louis, et Olivier Lacombe. 1981. *L'expérience du Soi*. Paris: Desclée de Brouwer.

Gauchet, Marcel. 1985. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard.

Geary, Patrick. 1978. *Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press.

———————. 1996. « Saints, Scholars, and Society: The Elusive Goal ». *Saints: Studies in Hagiography*, sous la dir. de Sandro Sticca. Binghamton, New York: Medieval and Renaissance Texts and Studies, p. 1-22.

Geoffroy, Eric. 1995. « Proche-Orient ». 1995. *Le Culte des Saints dans le Monde Musulman*, sous la dir. de Henri Chambert-Loir et Claude Guillot. Paris: École Française d'Extrême Orient, p. 33-56.

George, Philippe. 1999. « Les reliques des saints: un nouvel objet historique ». *Les Reliques, Objets, Cultes, Symboles. Actes du Colloque International de l'Université du Littoral-Côte d'Opale* (Boulogne-sur-Mer). Turnhout, Belgique: Brepols, p. 229-237.

Gephart, Werner. 1998. « Memory and the Sacred. The Cult of anniversaries and commemorative rituals in the light of The Elementary Forms ». *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, sous la dir. de N. J. Allen, W. S. F. Pickering et W. Watts Miller. Londres et New York: Routledge, p. 127-135.

Ghosh, Shyam. 2002. *Hindu Concept of Life and Death.* New Delhi: Manohar.

Godin, André. 1986. *Psychologie des Expériences Religieuses: Le Désir et La Réalité*. Paris: Le Centurion.

Gold, Daniel. 1987. *The Lord as Guru: Hindi Sants in North Indian Tradition.* New York: Oxford University Press.

———————. 1988. *Comprehending the guru: toward a grammar of religious perception.* Atlanta: Scholars Press.

Granoff, Phyllis. 1984. « Holy Warriors: a Preliminary Study of Some Biographies of Saints and Kings in the Classical Indian Tradition ». *Journal of Indian Philosophy*, vol. 12, no 3 (septembre), p. 291-303.

———————. 1985. « Scholars and Wonder-Workers: Some Remarks on the Role of the Supernatural in Philosophical Contests in Vedānta Hagiographies ». *Journal of the American Oriental Society*, vol. 105, no 3 (juillet-septembre), p. 459-467.

———————. 1986. « The miracle of a hagiography without miracles: some comments on the Jain lives of the Pratyekabuddha Karakanda ». *Journal of Indian Philosophy*, vol. 14, no 4 (décembre), p. 389-403.

———————. 2004. « Images and Their Ritual Use in Medieval India: Hesitations and Contradictions ». *Images in Asian Religions: Texts and Contexts*, sous la dir. de Phyllis Granoff et Koichi Shinohara. Vancouver, Canada: UBC Press, p. 19-55.

———————, et Koichi Shinohara (dir. publ.). 2004. « Introduction ». *Images in Asian Religions: Texts and Contexts*. Vancouver, Canada: UBC Press, p. 1-15.

Grémion, Catherine. 2000. « Les saintes, victimes de leurs interprètes ». *Des Saints, des Justes*, sous la dir. de Henriette Levillain. Paris: Autrement, p. 112-122.

Guénon, René. 1982. *Initiation et Réalisation Spirituelle*. Paris: Editions Traditionnelles.

———————. 1985. *Aperçus sur l'Initiation*. Paris: Editions Traditionnelles.

Guillot, Claude, et Henri Chambert-Loir (dir. publ.). 1995. « Indonésie ». *Le Culte des Saints dans le Monde Musulman*. Paris: École Française d'Extrême Orient, p. 235-254.

Gupta, Amulya K. D. 1987. *In Association with Sri Sri Ma Anandamayi*, vol. 1 et vol. 3. Calcutta: Shree Shree Anandamayee Charitable Society.

Gupta, Roxanne K. 2003. « Kālī Māyī. Myth and Reality in a Banaras Ghetto ». *Encountering Kālī. In the Margins, at the Center, in the* West, sous la dir. Rachel Fell McDermott et Jeffrey J. Kripal. Berkeley: California University Press, p. 124-142.

Gupta, Swarajya P. 1972. *Disposal of the Dead and Physical Types in Ancient India*. Delhi: Oriental Publishers.

Gustafsson, Berndt. 1959. « The Cemetery as a Place for Meditation ». *Death and Presence*, sous la dir. d'André S. J. Godin. Bruxelles: Lumen Vitae Press, p. 85-96.

Hallstrom, Lisa L. 1999. *Mother of Bliss: Ānandamayī Mā (1896-1982)*. New York: Oxford University Press.

———————. 2004. « Anandamayi Ma, the Bliss-Filled Divine Mother ». *The Graceful Guru. Hindu Females Gurus in India and the United States*, sous la dir. de Karen Pechilis, New York: Oxford University Press, p. 85-118.

Hartung, Henri. 1987. *Présence de Ramana Maharshi*. Paris: Dervy.

Hawley, John S. (dir. publ.). 1988. « Introduction ». *Saints and Virtues*. Berkeley: California University Press, p. xi-xxiv.

———————. 1988. « Morality beyond morality in the lives of three Hindu saints ». *Saints and Virtues*. Berkeley: California University Press, p. 52-72.

———————. 1996. « Prologue. The Goddess in India ». *Devī. Goddesses of India*, sous la dir. de John S. Hawley et Donna M. Wulff. Berkeley: California University Press, p. 1-28.

Herbert, Jean. 1972. *Spiritualité hindoue*. Paris: Albin Michel.

———————. 1989. « Karma et Mort dans l'Hindouisme ». *La Mort est une autre naissance*. Paris: Albin Michel, p. 220-253.

——————— (trad. et préf.). 1996. *Aux Sources de la Joie. Mâ Ananda Moyî*. Paris: Albin Michel.

——————— (préf.), et Josette Herbert (trad. et préf.). 1988. *L'enseignement de Mâ Ananda Moyî*. Paris: Albin Michel.

Hertz, Robert. 1907. « Contribution à une étude sur la représentation de la mort ». *L'Année Sociologique*, no 10, p. 48-137.

Hervieu-Léger, Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.

———————. 1999. *Le Pèlerin et le Converti. La Religion en Mouvement*. Paris: Flammarion.

Hervieu–Léger, Danièle, et Jean-Paul Willaime. 2001. « Max Weber ». *Sociologies et religion. Approches classiques*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 59-109.

Hosteau, Florence. 2005. *Le désir filial dans l'expérience religieuse*. Paris: L'Harmattan.

Hudson, Dennis D. 1993. « Āṇṭāḷ Āḻvār: A Developing Hagiography ». *Journal of Vaishnava Studies*, vol. 1, no 2, p. 27-61.

Hulin, Michel. 1985. *La face cachée du temps*. Paris: Fayard.

Hutchinson, Brian. 1992. « The Divine-Human Figure in the Transmission of Religious Tradition ». *A Sacred Thread: Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*, sous la dir. de Raymond Brady Williams. Chambersburg, Pennsylvanie: Anima Books, p. 92-124.

Isambert, François. 1979. *Rite et Efficacité Symbolique. Essai d'Anthropologie Sociologique.* Paris: Cerf.

Isherwood, Christopher. 1965. *Ramakrishna and his Disciples.* Calcutta: Advaita Ashrama.

Jackson, W. J. 1992. « A Life Becomes a Legend. Srī Tyāgarāja as Exemplar ». *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 60, no 4 (hiver), p. 717-736.

James, William. 1999. *L'Expérience Religieuse. Essai de Psychologie Descriptive.* Paris: La Bibliothèque de l'Homme.

———. 2003. *The Varieties of Religious Experience.* New York: Signet Classic.

Jamous, Raymond. 1995. « Faire, défaire et refaire les saints. Les *pir* chez les Meo d'Inde du Nord ». *Terrain*, no 24 (mars), p. 43-56.

Jay Ma, no 44, 45, 76, www.anandamayi.org/ashram/french/frdocs1.htm.

Joshi, Hari Ram. 1981. *Mā Ānandamayī Līlā. Memoirs of Sri Hari Ram Joshi.* Calcutta: Shree Shree Anandamayee Charitable Society.

Juergensmeyer, Mark. 1987. « The Radhasoami revival of the sant tradition ». *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, sous la dir. de Karine Schomer et W. H. McLeod. Delhi: Motilal Banarsidass, p. 329-355.

———. 1988. « Saint Gandhi ». *Saints and Virtues*, sous la dir. de John Stratton Hawley. Berkeley: California University Press, p. 187-203.

Kakar, Sudhir. 1982. *Shamans, Mystics and Doctors. A Psychological Inquiry into India and its Healing Traditions.* New York: Knopf.

Kandelwal, Meena. 2004. *Women in Ochre Robes: Gendering Hindu Renunciation.* Albany, New York: State University of New York Press.

Kaplan, Michel. 1999. « De la dépouille à la relique: formation du culte des saints à Byzance du Vè au XIIè siècle ». *Les Reliques, Objets, Cultes, Symboles. Actes du Colloque International de l'Université du Littoral-Côte d'Opale* (Boulogne-sur-Mer). Turnhout, Belgique: Brepols, p. 19-38.

Kaviraj, Gopinath. 1967. « Mother Anandamayi ». *Mother as seen by her Devotees*, sous la dir. de Gopinath Kaviraj. Varanasi: Shree Shree Anandamayee Sangha, p. 159-176.

———. 1990. « Mother ». *Selected Writings of M.M. Gopinath Kaviraj*. Varanasi: M.M. Gopinath Kaviraj Centenary Celebrations Committee, p. 180-205.

Keith, Arthur B. 1925. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Keyes, C. F. 1982. « Charisma: From Social Life to Sacred Biography ». *Charisma and Sacred Biography*, sous la dir. de M. A. Williams. California: Scholars Press, p. 1-22.

———. 1982. « Death of Two Buddhist Saints in Thailand ». *Charisma and Sacred Biography*, sous la dir de M. A. Williams. California: Scholars Press, p. 149-180.

Khan, Dominique-Sila. 1997. « La Tradition de Rāmdev Pīr au Rajasthan. Acculturation et syncrétisme ». *Altérité et identité. Islam et Christianisme en Inde*, sous la dir. de Jackie Assayag et Gille Tarabout. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 121-140.

Kieckhefer, Richard, et George Bond (dir. publ.). 1988. « Preface ». *Sainthood: its manifestations in world religions*. Berkeley: California University Press, p. vii-xii.

Kinnard, Jacob N. 2004. « The Field of the Buddha's presence ». *Embodying the Dharma. Buddhist Relic Veneration in Asia*, sous la dir. de David Germano et Kevin Trainor. Albany, New York: State University of New York Press, p. 117-143.

Kinsley, David. 1974. « 'Through the Looking Glass': Divine Madness in the Hindu Religious Tradition ». *History of Religions*, vol. 13, no 4 (mai), p. 270-305.

———. 1975. « Freedom from Death in the Worship of Kālī ». *Numen*, vol. 22, no 3 (décembre), p. 183-207.

———. 1975. *The Sword and the Flute. Kālī and Kṛṣṇa, dark visions of the terrible and the sublime in Hindu mythology*. Berkeley: California University Press.

———. 1977. « 'The Death That Conquers Death': Dying to the World in Medieval Hinduism ». *Religious Encounters with Death*, sous la dir. de Frank E. Reynolds et Earle H. Waugh. University Park: The Pennsylvania State University Press, p. 97-108.

———————. 1996. « Kālī, Blood and Death out of Place ». *Devī. Goddesses of India,* sous la dir. de John S. Hawley et Donna M. Wulff. Berkeley: California University Press, p. 77-86.

———————. 1997. *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahavidyas.* Berkeley: California University Press.

———————. 2003. « Kālī ». *Encountering Kālī. In the Margins, at the Center, in the* West, sous la dir. de Rachel Fell McDermott et Jeffrey J. Kripal. Berkeley: California University Press, p. 23-38.

Kishwar, Madhu. 1989. « Introduction ». *Manushi. Tenth Anniversary Issue. Women Bhakta Poets*, no 50-51-52, p. 3-8.

Koppedrayer, Kathleen Iva. 1991. *The Sacred Presence of the Guru. The Velala Lineages of Tiruvavatuturai, Dharmapuram, and Tiruppanantal.* Ottawa: National Library of Canada.

Kripal, Jeffrey J. 1998. *Kālī's Child. The Mystical and the Erotic in the Life and Teachings of Ramakrishna.* Chicago: University of Chicago Press.

———————. 2003. « Why the Tantrika Is a Hero. Kali in the Psychoanalytic Tradition ». *Encountering Kali. In the Margins, at the Center, in the* West, sous la dir. de Rachel Fell McDermott et Jeffrey J. Kripal. Berkeley: California University Press, p. 196-222.

———————, et Rachel F. McDermott (dir. publ.). 2003. « Introducing Kālī Studies ». *Encountering Kālī. In the Margins, at the Center, in the West.* Berkeley: California University Press, p. 1-19.

Lannoy, Richard. 1996. *Anandamayi. Her Life and Wisdom.* Rockport, Mass: Element.

Lawrence, Bruce B. 1982. « The Chishtiya of Sultanate India: A Case Study of Biographical Complexities in South Asia Islam ». *Charisma and Sacred Biography*, sous la dir. de M. A. Williams. California: Scholars Press, p. 47-67.

Lipsky, Alexander. 2005. *Life and Teaching of Śrī Ānandamayī Mā.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Long, J. Bruce. 1977. « Death as a Necessity and a Gift in Hindu Mythology ». *Religious Encounters with Death*, sous la dir. de Frank E. Reynolds et Earle H. Waugh. University Park: Pennsylvania State University Press, p. 73-96.

Lorenzen, David N. 1976. « The life of Śaṅkarācārya ». *The Biographical Process*. La Hague: Mouton, p. 87-107.

Madan, T. N. 1990. *A L'Opposé du Renoncement. Perplexités de la vie quotidienne hindoue*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

Madhava, Prasanna. 2004. *Ma Anandamayee. The Divine Mother Showers Grace on Us*. Meerut, Inde: Sohan Printing Press.

Madou. *A la Rencontre de Ma Anandamayi. Entretiens avec Atmananda.* www.anandamayi.org/ashram/french/frmad1.htm.

Malamoud, Charles. 1989. *Cuire le Monde. Rite et Pensée dans l'Inde Ancienne*. Paris: La Découverte.

————. 1982. « Les morts sans Visage: remarques sur l'idéologie funéraire dans le brâhmanisme ». *La Mort, les morts dans les sociétés anciennes*, sous la dir. de Gherardo Gnoli et Jean-Pierre Vernant. Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Maison des Sciences de l'Homme, p. 441-453.

Mallison, Françoise. 1994. « Le ''genre'' hagiographique dans la *bhakti* médiévale de l'Inde occidentale ». *Genre Littéraires en Inde*, sous la dir. de Nalini Balbir. Paris: Presses de la Sorbonne Nouvelle, p. 325-338.

———— (dir. publ.). 2001. « Introduction ». *Constructions hagiographiques dans le Monde Indien. Entre Mythe et Histoire*. Paris: Librairie Honoré Champion, p. vii-xxviii.

Mangalananda, Swami. 2004. *Om Ma. Anandamayi Ma: A Short Life Sketch.* Omkareshwar, Inde : Mata Anandamayi Ashram.

————. (s.d) « The Passing of a Saint. Sri Kishori Mataji ». Non publié.

Mann, E. A. 2003. « Religion, Money and Status: The Competition for Resources at the Shrine of Shah Jamal, Aligarh ». *Muslim Shrines in India. Their Character, History and Significance*, sous la dir. de Christian W. Troll. New Delhi: Oxford University Press, p. 145-171.

Marol, Jean-Claude. 1994. *En Tout et Pour Tout*. France: Le Fennec.

———— . 1995. *Une fois Ma Anandamayi.* Paris: Le Courrier du Livre.

———— . 1995. *Ma Anandamoyi. Vie en Jeu.* Paris: Accarias - L'Originel.

———— . 2001. *La Saturée de Joie Anandamayi.* Paris: Dervy.

Maschmann, Melita. 2002. *Encountering Bliss. My journey through India with Ānandamayī Mā.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Matringue, Denis. 1995. « Pakistan ». *Le Culte des Saints dans le Monde Musulman*, sous la dir. de Henri Chambert-Loir et Claude Guillot. Paris: École Française d'Extrême Orient, p. 167-191.

Mayeur-Jaquen, Catherine. 1995. « Égypte ». *Le Culte des Saints dans le Monde Musulman*, sous la dir. de Henri Chambert-Loir et Claude Guillot. Paris: École Française d'Extrême Orient, p. 61-73.

McDaniel, June. 1989. *The Madness of the Saints. Ecstatic Religion in Bengal.* Chicago: University of Chicago Press.

———— . 2004. « Fusion of the soul: Jayashri Ma and the Primordial Mother ». *The Graceful Guru. Hindu Females Gurus in India and the United States*, sous la dir. de Karen Pechilis. New York: Oxford University Press, p. 119-128.

McDermott, Rachel F. 1996. « Epilogue. The Western Kālī ». *Devī. Goddesses of India,* sous la dir. de John S. Hawley et Donna M. Wulff. Berkeley: California University Press, p. 281-313.

Meera, Mère. (s.d). *Mère Meera. Réponses*, vol. 1. Edition Adilakhmi.

Ménard, Guy. 1999. *Petit Traité de la Vraie Religion.* Montréal: Liber.

Meslin, Michel. 1988. *L'Expérience Humaine du Divin. Fondements d'une Anthropologie Religieuse.* Paris: Cerf.

———— . 2000. « L'expérience religieuse ». *Encyclopédie des Religions*, vol. 2, sous la dir. de Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier. Paris: Bayard, p. 2277-2290.

Miller, David M., et Dorothy C. Wertz. 1976. *Hindu Monastic Life: The Monks and Monasteries of Bhubaneswar.* Montréal: McGill-Queen's University Press.

———— . 1986. « Karma, Rebirth and the Contemporary Guru ». *Karma and Rebirth: Post Classical Developments*, sous la dir. de Ronald. W. Neufeldt. Albany, New York: State University of New York Press, p. 61-81.

———— . 2001. « The Divine Life Society Movement ». *Religion in Modern India*, sous la dir. de Robert D. Baird. Delhi: Manohar, p. 86-117.

Mills, Landell Samuel. 1998. « The hardware of sanctity. Anthropomorphic objects in Bangladeshi Sufism ». *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*. Londres et New York: Routledge, p. 31-54.

Mishra, R. L. 1991. *The Mortuary Monuments in Ancient and Medieval India*. Delhi: B.R. Pub. Corp.

Mlecko, Joel D. 1982. « The Guru in Hindu Tradition ». *Numen*, vol. 29, no 1 (juillet), p. 33-61.

Mookerjee, Nanda. 1978. *Sri Sarada Devi. Consort of Sri Ramakrishna*. Calcutta: Firma KLM.

Morin, Edgar. 1970. *L'Homme et la Mort*. Paris: Seuil.

Mukerji, Bithika. 1998. *Life and Teaching of Sri Ma Anandamayi (A Bird on the Wing)*. Delhi: Sri Satguru Publications.

———— . 2002. *My Days with Sri Ma Anandamayi*. Varanasi: Indica Books.

———— . 2007. *En compagnie de Mâ Anandamayî*. Trad. de l'anglais par Jacques Vigne. St-Raphaël, France: Âgamat.

Mukta, Parita. 1989. *Upholding the Common Life: The Community of Mirabai*. Delhi: Oxford University Press.

Muktananda, Swami. 1984. *Est ce que la mort existe réellement?* Paris: Saraswati.

Mumme, Patricia Y. 1996. « Conclusion ». *Living Liberation in Hindu Thought*, sous la dir. d'Andrew Fort et Patricia Y. Mumme. Albany, New York: State University of New York Press.

Narain, Govind. 2005. « Shree Shree Ma Anandamayee: The Eternal Flame ». *Ma Anandamayee. Embodiment of India's Spiritual and Cultural Heritage*. Kankhal, Hardwar, Inde: Shree Shree Anandamayee Sangha, p. 37-44.

Narasimha, Swami B .V. 1976. *Life of Sai Baba*. Madras: All India Sai Samaj.

Narayanan, Vasudha. 1999. « Brimming with *Bhakti*, Embodiments of *Shakti*: Devotees, Deities, Performers, Reformers, and Other Women of Power in Hindu Tradition ». *Feminism and World Religions*, sous la dir. d'Arvind Sharma et de Katherine K. Young. Albany, New York: State University of New York Press, p. 25-77.

———. 2004. « Gurus and goddesses, deities and devotees ». *The Graceful Guru. Hindu Females Gurus in India and the United States*, sous la dir. de Karen Pechilis. New York: Oxford University Press, p. 149-178.

Natali, Cristiana. 2006. « Ériger des cimetières, construire l'identité. Pratiques funéraires et discours nationalistes chez les Tigres tamouls du Sri Lanka ». *Frontières*, vol. 18, no 2 (printemps), p. 15-20.

Natarajan, A. R. 2000. *Ramana Maharshi. The Living Guru*. Bangalore: Ramana Maharshi Center for Learning.

———. 2002. *Bhagavan Ramana & Mother*. Bangalore: Ramana Maharshi Center for Learning.

Nelson, Lance E. 1996. « Living Liberation in Śankara and Classical Advaita ». *Living Liberation in Hindu Thought*, sous la dir. d'Andrew Fort et Patricia Y. Mumme. Albany, New York: State University of New York Press, p. 17-62

Nikhilananda, Swami (trad.), et Swami Adiswarananda (dir. publ.). 2004. *Sri Sarada Devi. The Holy Mother. Her Teachings and Conversations*. New York: Ramakrishna-Vivekananda Center of New York et Skylight Paths Publishing.

Nirgunananda, Swami. 2005. *Extraits de « Self-dialogue on Japa »*. www.anandamayi.org.

———. *Pensée de l'Himalaya. Entretiens avec Swami Nirgunananda*. www.anandamayi.org.

Nirvedananda, Swami. 1997. « The Holy Mother ». *Great Women of India*, sous la dir. de Swami Madhavananda et Ramesh C. Majumdar. Calcutta: Advaita Ashrama, p. 464-539.

Nolane, Richard D. 2000. *Les saints et leurs reliques. Une histoire mouvementée*. Beauport: Publications MNH; Paris: Anthropos.

O'Flaherty, Wendy D. 1987. « The interaction of *Saguṇa* and *Nirguṇa* images of deity ». *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, sous la dir. de Karine Schomer et W. H. McLeod. Delhi: Motilal Banarsidass, p. 47-52

O'Malley LSS. 2000. *Popular Hinduism. The Religion of the Masses*. Varanasi, Kathmandu: Pilgrims Publishing.

Otto, Rudolf. 2001. *Le Sacré: l'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*. Paris: Payot.

Padoux, André. 1991. « Le sage hindou: renonçant ou surhomme? ». *Les Sagesses du Monde*. Paris: Editions Universitaires.

Pandharipande, Rajeshwari V. 2000. « Janabai: A Woman Saint of India ». *Women Saints in World Religions*, sous la dir. d'Arvind Sharma. Albany, New York: State University of New York Press, p. 145-179.

Panikkar, Raimon. 1998. *L'Expérience de Dieu.* Paris: Albin Michel.

Parry, Jonathan. 1982. « Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic ». *Death and the Regeneration of Life*, sous la dir. de Maurice Bloch et Jonathan Parry. Cambridge: Cambridge University Press, p. 74-110.

Parry, Jonathan. 1994. *Death in Banaras*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pechilis, Karen (dir. publ.). 2004. « Introduction: Hindu Female Gurus in Historical and Philosophical Context ». *The Graceful Guru: Hindu Female Gurus in India and the United States*. New York: Oxford University Press, p. 3-49.

———— (dir. publ.). 2004. « Gurumayi, the play of sakti and guru ». *The Graceful Guru. Hindu Female gurus in India and the United States*. New York: Oxford University Press, p. 219-243.

Platelle, Henri. 1999. « Guibert de Nogent et le *De pignoribus sanctorum*. Richesses et limites d'une critique médiévale des reliques ». *Les Reliques, Objets, Cultes, Symboles. Actes du Colloque International de l'Université du Littoral-Côte d'Opale* (Boulogne-sur-Mer). Turnhout, Belgique: Brepols, p. 109-121.

Potter, Karl H. 1982. « Śamkarācārya: The Myth and the Man ». *Charisma and Sacred Biography*, sous la dir. de M. A. Williams. California: Scholars Press, p. 111-123.

Purushottamananda, Swami. (s.d). *Autobiography or the Story of Divine Compassion.* Vasishtha Guha, Tehri Garwal, U.P.: Sri Purushottamananda Trust.

Ramachandra Rao, Saligrama Krishna. 1979. *The Indian Temple. It's Meaning.* Bangalore: IBH Prakashana.

Ramdas, Swami. 1957. *Entretiens de Hadeyah.* Paris: Albin Michel.

———— . 1997. *Présence de Ram.* Paris: Albin Michel.

Rayanna, P. S. 1964. *St Francis Xavier and His Shrine.* Ranchi, Inde: Catholic Press.

Renou, Louis, et Jean Filliozat. 1985. *L'Inde classique, manuel des études indiennes,* vol.1. Paris: Payot.

Reynolds, Frank E., et Donald Capps (dir. publ.). 1976. « Introduction ». *The Biographical Process: Studies in the History and Psychology of Religion.* La Hague: Mouton, p. 1-33.

Reynolds, Frank E., et Earle H. Waugh (dir. publ.). 1977. « Introduction ». *Religious Encounters with Death.* University Park: The Pennsylvania State University Press, p. 1-10.

Rigopoulos, Antonio. 1993. *The Life and Teachings of Sai Baba of Shirdi.* Albany, New York: State University of New York Press.

Rinehart, Robin. 1999. *One Lifetime, Many Lives: The Experience of Modern Hindu Hagiography.* New York: Oxford University Press.

Rivière, Jean M. 1982. *Lettres de Bénarès.* Paris: Albin Michel.

Rosen, Steven J. 1993. « Introduction ». *Journal of Vaiśṇava Studies*, vol. 1, no 2, p. i-iv.

Roumanoff, Daniel. 1996. « A Tragic Passion ». *What is Enlightenment* ?, no 10 (automne-hiver).

Rousseau, André. 1977. « Rites et Discours Religieux Comme Pratiques Sociales ». *Maison-Dieu*, no 129, p. 117-130.

Roy, Dilip Kumar, et Indira Devi. 1985. *Pilgrims of the Stars.* Porthill, USA: Timeless Books.

Saheb, S. A. 1998. « A 'Festival of flags'. Hindu-Muslim devotion and the sacralising of localism at the shrine of Nagore-e-Sharif in Tamil Nadu ». *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, sous la dir. de Pnina Werbner et Helene Basu. Londres et New York: Routledge, p. 55-76.

Sahukar, Mani. 1971. *Sai Baba. The Saint of Shirdi*. Bombay: Somaiya Publications.

Saindon, Marcelle. 2000. « Le rituel hindou de la crémation: à la jonction du sacrifice védique et des rites de perfectionnement ». *Cérémonies funéraires et post funéraires en Inde*. Sainte-Foy: Presses de l'Université Laval, p. 79-93.

Saiyed, A. R. 2003. « Saints and Dargahs in the Indian Subcontinent: A Review ». *Muslim Shrines in India. Their Character, History and Significance*, sous la dir. de Christian W. Troll. New Delhi: Oxford University Press, p. 240-256.

Saroglou, Vassilis. 2007. « Quête d'unité. Spécificité Religieuse d'une fonction non nécessairement religieuse ». *Fonctions Psychologiques du Religieux. Cent ans après Varieties de William James*, sous la dir. de Pierre-Yves Brandt et Claude-Alexandre Fournier. Genève: Labor et Fides, p. 169-193.

Satprem. Mère. 1977. *Le Matérialisme Divin*. Paris: Robert Laffont.

Sawai, Yoshitsugu. 1992. *The Faith of Ascetics and Lays Smārtas. A study of the Śaṅkaran Tradition of Śṛṅgeri*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Schlegel, Jean-Louis. 1994. « Le réenchantement du monde et la quête du sens de la vie dans les nouveaux mouvements religieux ». *Les Spiritualités au Carrefour du Monde Moderne. Traditions, transitions, transmissions*, sous la dir. d'Ysé Tardan-Masquelier. Paris: Le Centurion.

Schmitt, Jean-Claude. 1984. « La Fabrique des Saints ». *Annales*, vol. 39, no 2 (mars-avril), p. 286-300.

———. 1999. « Les reliques et les images ». *Les Reliques, Objets, Cultes, Symboles. Actes du Colloque International de l'Université du Littoral-Côte d'Opale* (Boulogne-sur-Mer). Turnhout, Belgique: Brepols, p. 145-167.

Schneiderman, Leo. 1969. « Ramakrishna: Personality and Social Factors in the Growth of a Religious Movement ». *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 8, no 1 (printemps), p. 60-71.

Schopen, Gregory. 1987. « Burial '*ad sanctos*' and the physical presence of the Buddha in early Indian Buddhism. A study in the archaeology of religions ». *Religion*, vol. 17, no 3, p. 193-225.

Schuon, Frithjof. 1997. *L'Esotérisme comme Principe et comme Voie*. Paris: Dervy.

Séguy, Jean. 1972. « Max Weber et la Sociologie Historique des Religions ». *Archives des Sciences Sociales des Religions*, no 33 (janvier-juin), p. 71-103.

Servan-Shreiber, Catherine. 1997. « Partage de sites et partage de textes. Un modèle d'acculturation de l'Islam au Bihar ». *Altérité et Identité. Islam et Christianisme en Inde*, sous la dir. de Jackie Assayag et Gille Tarabout. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 143-170.

Sham Rao, P. D. 1972. *Five Contemporary Gurus in the Shirdi (Sai Baba) Tradition.* Madras: The Christian Literature Society.

Sharma, Arvind. 2001. *Sati. Historical and Phenomenological Essays*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Sharma, Ursula M. 2004. « The Immortal Cowherd and the Saintly Carrier: An Essay in the Study of Cults ». *Sociology of Religion in India. Themes in Indian Sociology,* vol. 3, sous la dir. de Rowena Robinson. New Delhi: Sage Publications, p. 149-164.

Shree Shree Anandamayee Charitable Society. 1985. *I am ever with you. Matri Lila,* vol.1. Calcutta: Shree Shree Anandamayee Charitable Society.

Shree Shree Anandamayee Charitable Society. 1991. *I am ever with you. Matri Lila,* vol.2. Calcutta: Shree Shree Anandamayee Charitable Society.

Siddiqui, Iqtidar Husain. 2003. « The Early Chishti Dargahs ». *Muslim Shrines in India. Their Character, History and Significance*, sous la dir. de Christian W. Troll. New Delhi: Oxford University Press, p. 1-23.

Sigal, Pierre-André. 1999. « Le déroulement des translations de reliques principalement dans les régions entre Loire et Rhin aux XIe et XIIe siècles ». *Les Reliques, Objets, Cultes, Symboles. Actes du Colloque International de l'Université du Littoral-Côte d'Opale* (Boulogne-sur-Mer). Turnhout, Belgique: Brepols, p. 214-227.

Singh, Purushottam. 1970. *Burial practices in ancient India.* Varanasi: Prithivi Prakashan.

Skoog, Kim. 1996. « Is the *Jīvanmukti* State Possible? Ramanuja's Perspective ». *Living Liberation in Hindu Thought*, sous la dir. d'Andrew Fort et Patricia Y. Mumme. Albany, New York: State University of New York Press, p. 63-90

Srinivas, Smriti. 2001. « The Advent of the Avatar: The Urban Following of Sathya Sai Baba and its Construction of Tradition ». *Charisma and Canon: The Formation of Religious Identity in South Asia*, sous la dir. de V. Dalmia, A. Malinar et M. Christof-Fuechsle. Delhi: Oxford University Press, p. 293-309.

Staal, Frits. 1979. « The meaningless of ritual ». *Numen*, vol. 26, no 1 (juin), p. 1-22.

Stewart, T. K. 1991. « When Biographical Narratives Disagree: The Death of Kṛṣṇa Caitanya ». *Numen*, vol. 38, no 2 (décembre), p. 231-260.

Strong, John S. 2004. « Buddhist Relics in Comparative Perspective: Beyond the Parallels ». *Embodying the Dharma. Buddhist Relic Veneration in Asia*, sous la dir. de David Germano et Kevin Trainor. Albany, New York: State University of New York Press, p. 27-49.

———————. 2004. *Relics of the Buddha*. Princeton: Princeton University Press.

Subhan, John A. 1960. *Sufism: Its Saints and Shrines*. Lucknow: Lucknow Publishing House.

Swallow, D. A. 1982. « Ashes and Powers: Myth, Rite and Miracle in an Indian God-Man's Cult ». *Modern Asian Studies*, vol. 16, no 1, p. 123-158.

Tarabout, Gilles. 2004. « Theology as history: Divine Images, Imagination, and Rituals in India ». *Images in Asian Religions: Texts and Contexts*, sous la dir. de Phyllis Granoff et Koichi Shinohara. Vancouver, Canada: UBC Press, p. 56-84.

Tardan-Masquelier, Ysé. 1999. *L'Hindouisme. Des Origines Védiques aux Courants Contemporains*. Paris: Bayard.

Taylor, Charles. 2003. *La Diversité de l'Expérience Religieuse Aujourd'hui. William James revisité*. Canada: Bellarmin.

Trainor, Kevin. 1997. *Relics, Ritual and Representation in Buddhism. Rematerializing the Sri Lankan Theravāda Tradition*. Cambridge, U.K.; New York, USA: Cambridge University Press.

———————. 2004. « Introduction: beyond superstition ». *Embodying the Dharma. Buddhist Relic Veneration in Asia*, sous la dir. de David Germano et Kevin Trainor. Albany, New York: State University of New York Press, p. 1-26.

Trigano, Schmuel. 2001. *Qu'est-ce que la Religion ?* Paris: Flammarion.

Tulpule, S. G. 1994. « Hagiography in Medieval Marathi Literature ». *According to Tradition. Hagiographical writing in India*, sous la dir. de Callewaert, W. M. et R. Snell. Wiesbaden: Harrassowitz, p. 159-167.

Turner, Victor W. 1969. *Le Phénomène Rituel. Structure et anti-structure*. Paris: Presses Universitaires de France.

Van Der Leeuw, Gerardus. 1955. *La Religion dans Son Essence et Ses Manifestations. Phénoménologie de la Religion*. Paris: Payot.

Van Gennep, Arnold. 1969. *Les Rites de Passage*. New York: Johnson Reprint.

Van Skyhawk, Hugh. 1999. « A note on Death and the Holy Man in South Asia ». *Ways of dying. Death and Its Meanings in South Asia*. New Delhi: Manohar, p. 190-202.

Vaudeville, Charlotte. 1987. « *Sant Mat*: Santism as the Universal Path to Sanctity ». *The Sants. Studies in a Devotional Tradition of India*, sous la dir. de Karine Schomer et W. H. McLeod, New Delhi: Motilal Banarsidass, p. 21-40.

Vernon, Glenn M. 1970. *Sociology of Death. An Analysis of Death-Related Behavior*. New York: The Ronald Press Company.

Vidal, Denis. 1989. « Des dieux face à leurs spécialistes. Conditions de la prêtrise en Himachal Pradesh ». *Prêtrise, Pouvoirs et Autorité en Himalaya*, sous la dir. de Véronique Bouiller et Gérard Toffin. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 61-78

Vigne, Jacques. 1991. *Le Maître et le Thérapeute*. Paris: Albin Michel.

———————. 2001. *Le Mariage Intérieur en Orient et en Occident*. Paris: Albin Michel.

———————. 2003. *La Mystique du Silence*. Paris: Albin Michel.

———————. 2005. *Râmatîrtha. Le Soleil du Soi.* Prés. et trad. par Jacques Vigne. Paris: Accarias - L'Originel.

———————. 2007. *L'Inde Intérieure. Aspects du Yoga, de l'Hindouisme et du Bouddhisme*. Gordes: Editions du Relié.

Vijayananda, Swami. 1997. *Un Français dans l'Himalaya: Itinéraire avec Mâ Ananda Môyî*. Lyon: Terre du Ciel.

———————. (s.d). *Un Chemin de Joie. Témoignages et Réponses d'un Disciple Français de Mâ Anandamayi*. Non publié.

Vivekananda, Swami. 2005. *Les Yogas Pratiques*. Paris: Albin Michel.

Von Glasenapp, Helmuth. 1963. *Immortality and Salvation in Indian Religions*. Calcutta: Susil Gupta India.

Von Stietencron, Heinrich. 2001. « Charisma and Canon: The Dynamics of Legitimization and Innovation in Indian Religions ». *Charisma and Canon. Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, sous la dir. de V. Dalmia, A. Malinar et M. Christof. Oxford, New York: Oxford University Press, p. 14-38.

Wach, Joachim. 1955. *Sociologie de la Religion*. Paris: Payot.

Walli, Koshelya. 2005. « Mata Anandamayee's Contribution to Cultural and Spiritual Heritage of India ». *Ma Anandamayee. Embodiment of India's Spiritual and Cultural Heritage*. Kankhal, Hardwar, Inde: Shree Shree Anandamayee Sangha, p. 49-55.

Weber, Max. 1995. *Économie et Société*, vol. 1. Paris: Pocket.

Weinberger-Thomas, Catherine. 1996. *Cendres d'Immortalité. La Crémation des Veuves en Inde*. Paris: Seuil.

Werbner, Pnina. 1998. « *Langar*. Pilgrimage, Sacred Exchange and Perpetual Sacrifice in a Sufi Saint's Lodge ». *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, sous la dir. de Pnina Werbner et Helene Basu. Londres et New York: Routledge, p. 95-116.

Werbner, Pnina, et Helene Basu (dir. publ.). 1998. « The embodiment of charisma ». *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*. Londres et New York: Routledge, p. 3-27.

Werth, Lukas. 1998. « The saint who disappeared ». *Embodying Charisma. Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, sous la dir. de Pnina Werbner et Helene Basu. Londres et New York: Routledge, p. 77-91.

White, Charles S. J. 1972. « The Sāi Bābā Movement: Approaches to the Study of Indian Saints ». *Journal of Asian Studies*, vol. 31, no 4 (août).

———————. 1974. « Swāmi Muktānanda and the Enlightenment through Śakti-pāt ». History of Religions, vol. 13, no 4 (mai), p. 306-322.

———————. 1988. « Indian Developments: Sainthood in Hinduism ». *Sainthood. Its Manifestations in World Religions*, sous la dir. de Richard Kieckhefer et George D. Bond. Berkeley et Los Angeles: California University Press, p. 98-139.

White, David Gordon. 2001. « The exemplary Life of Mastnāth: the Encapsulation of Seven hundred Years of Nāth Siddha Hagiography ». *Constructions Hagiographiques dans le Monde Indien. Entre Mythe et Histoire*, sous la dir. de Françoise Mallison. Paris: Librairie Honoré Champion, p. 139-161.

———————. 2003. « Ashes to Nectar: Death and Regeneration among the Rasa Siddhas and Nāth Siddhas ». *The Living and the Dead. Social Dimensions of Death in South Asian Religions*, sous la dir. de Liz Wilson. Albany, New York: State University of New York Press, p. 13-27.

Williams, George M. 1986. « Swami Vivekananda's conception of karma and rebirth ». *Karma and Rebirth: Post Classical Developments*, sous la dir. de Ronald W. Neufeldt. Albany, New York: State University of New York Press, p. 41-60.

———————. 2001. « The Ramakrishna Movement: A Study in Religious Change ». *Religion in Modern India*, sous la dir. de Robert D. Baird. Delhi: Manohar, p. 55-85.

Wilson, Stephen. 1983. « Introduction ». *Saints & their Cults: Studies in Religious Sociology, Folklore & History*, sous la dir. de Stephen Wilson. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-53.

Wulff, David M. 1982. « Prolegomenon to a Psychology of the Goddess ». *The Divine Consort. Rādhā and the Goddesses of India*, sous la dir. de John S. Hawley et Donna Marie Wulff. Berkeley, California: Berkeley Religious Studies Series, p. 283-297.

Yocum, Glenn E. 1992. « The coronation of a guru: charisma, politics, and philosophy in contemporary India ». *A Sacred Thread: Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad*, sous la dir. de Raymond Brady Williams. Chambersburg, Pennsylvanie: Anima Books, p. 68-91.

Yogananda, Paramahansa. 2001. *Autobiography d'un Yogi*. Paris: Adyar.

Young, Katherine, et Lily Miller. 1990. « Sacred Biography and the Restructuring of Society: A Study of Anandamayi Ma, Lady-Saint of Modern Hinduism ». *Boeings and Bullock-Carts*, vol. 2, sous la dir. de Dhirendra K. Vajpeyi. Delhi: Chanakya Publications, p. 112-147.

Young, Katherine. 2000. « Introduction ». *Women Saints in World Religions*, sous la dir. d'Arvind Sharma. Albany, New York: State University of New York Press, p. 1-38

Zins, Max-Jean. 2005. « Rites publics et deuil patriotique: les funérailles de la guerre indo-pakistanaise de 1999. ». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no 131-132 (juillet-décembre), p. 63-85.

Zoller, Claus Peter, et Elisabeth Schömbucher (dir. publ.). 1999. « Death and its Meaning in South Asia ». *Ways of Dying. Death and its Meanings in South Asia*. New Delhi: Manohar, p. 15-35.

Dvd

Desjardins, Arnaud. 2006. *Ashrams*. France: Alizé Diffusion. Dvd 35 + 20 mn, son, couleur.

Sites internet

http://www.anandamayi.org
http://www.srianandamayima.org