

David Gordon WHITE, *Sinister Yogi*

Chicago, The University of Chicago Press, 2009, XXII + 352 p.

André Padoux



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/22478>
DOI : 10.4000/assr.22478
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2010
Pagination : 9-242
ISBN : 9782713223013
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

André Padoux, « David Gordon WHITE, *Sinister Yogi* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 152 | octobre-décembre 2010, document 152-118, mis en ligne le 06 mai 2011, consulté le 10 décembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/22478> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.22478>

Ce document a été généré automatiquement le 10 décembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

David Gordon WHITE, *Sinister Yogi*

Chicago, The University of Chicago Press, 2009, XXII + 352 p.

André Padoux

RÉFÉRENCE

David Gordon WHITE, *Sinister Yogi*, Chicago, The University of Chicago Press, 2009, XXII + 352 p.

- 1 Le titre de l'ouvrage, la photographie de l'auteur sur la jaquette en posture de yoga et le ton un peu badin de l'introduction peuvent donner à penser qu'il ne s'agit pas d'un travail sérieux. Mais c'est tout le contraire! D.White a en effet entrepris là une étude notamment historique non tant du yoga – le Yoga – que de ce que ce terme a désigné au cours des temps, de la fin de l'époque védique à nos jours, travail d'où il apparaît que le Yoga tel qu'il a été systématisé dans les *Yogasūtra* (YS) de Patañjali – ce que l'on nomme souvent «yoga classique» – non seulement ne correspond qu'à un des sens du mot sanskrit *yoga*, mais aussi, et surtout, ne représente qu'une des formes de l'ensemble de pratiques et de notions que ce mot a désigné depuis quelque deux mille ans. D.White a, pour cela, exploré la littérature sanskrite depuis le Vêda jusqu'à l'époque moderne; en étendant également son parcours de recherche jusqu'à des textes en langues vernaculaires modernes et même des auteurs coloniaux. Il s'agissait, pour lui, de montrer ce qu'en réalité ont été et ce que sont devenus (tels qu'on peut les voir encore aujourd'hui) ces yogis experts, savants, mais aussi guerriers, magiciens parfois inquiétants – «sinistres», donc –, dont l'image a marqué l'imaginaire en Inde comme ailleurs dans le monde. L'itinéraire que D.White fait ainsi suivre à ses lecteurs, aussi bien que les conclusions auxquelles il arrive, sont tout à fait intéressants.
- 2 Rappelant le caractère diachronique de son entreprise et sa volonté d'appuyer son argumentation sur d'autres sources – relevant de l'histoire ou de la littérature – que celles de caractère yogique, D. White cite d'abord quelques contes ou récits en sanskrit ou en tamoul où apparaissent des yogis magiciens parfois inquiétants, doués de pouvoirs surnaturels (des *siddhi*), notamment celui de pénétrer dans le corps des autres,

vivants ou cadavres. On a donc là – c'est le titre du premier chapitre – des «Tales of sinister yogis». Mais ces récits n'étaient pas qu'imaginaires: ils reflétaient des pratiques réelles, qui sont yogiques, mais pas au sens qui nous est habituel. C'est à les décrire et à en montrer la persistante importance que s'attache ce volume.

- 3 Le deuxième chapitre, «Ceci n'est pas un yogi» (on voit le clin d'œil au tableau de Magritte: dans ce livre, on va, de fait, être souvent, sinon dans le surréalisme, du moins dans le surréel), s'attache à déconstruire deux idées généralement admises. D'une part, celle que la «position du lotus» (*padmāsāna*) est caractéristique du yoga, ce qui n'est pas du tout le cas; et, d'autre part, qu'une figure humaine de Mohenjo-Daro, qui semble être dans cette position, serait donc une sorte de «proto-yogi», ce qu'il n'y a pas lieu de penser. Point beaucoup plus important dans la perspective de son travail, D. White fait observer que, alors que le terme *yoga* signifie union ou jonction avec un objet ou une personne, il est généralement interprété depuis la Bhagavadgītā (BhG), texte du II^e-IV^e siècle, et les Yogasūtra attribués à Patañjali (IV^e-V^e siècles) comme désignant au contraire une disjonction (*viyoga*), une séparation d'avec le monde afin de se concentrer sur la divinité et d'atteindre le salut par une ascèse intérieure. Il fait en outre remarquer que, dans les textes sanskrits les plus anciens où le mot *yoga* apparaît, c'est toujours le premier sens qui lui est donné – sens et connotations qui vont en fait continuer d'être représentés dans les textes et dans les pratiques jusqu'à l'époque moderne: «accounts of yogis, presumptive agents of yoga,» écrit-il (p.36), «never portray their practice as introversive or introspective – but always as extrovert, if not predatory.» Pour D.White, l'histoire du yoga a été dominée depuis environ un siècle par une interprétation biaisée (*skewed*) de la réalité qui l'identifie abusivement à des pratiques somatopsychiques méditatives en négligeant le sens premier de la racine verbale YUJ qui est celle d'union, d'attelage, d'accouplement. C'est cette façon habituelle de voir qu'il entend contester. Pour lui, il y a eu là une reconstruction historique abusive qui a non seulement donné aux YogaSūtra et à leur suite une place centrale que, malgré leur importance, ils ne méritent pas, mais qui a en outre repris à son compte la «casuistic etymologisation» du terme sanskrit *yoga* en identifiant *yoga* et *samādhi* et en n'accordant pas la place qu'ils méritent aux passages des YogaSūtra qui ne traitent pas de *samādhi* mais notamment des pouvoirs surnaturels des yogis.
- 4 Les anciennes sources textuelles hindoues, bouddhiques ou jaines, dit-il, n'autorisent nullement l'assimilation faite par les historiens entre *yoga* et ascétisme, *tapas*, contrôle de la respiration, mortification ou méditation (*dhyāna*). Le terme *yoga*, pour lui, désignait ou évoquait tout autre chose, notamment un guerrier qui, en mourant, montait vers le disque solaire – percer ce disque étant une prérogative essentielle de ce yogi. Le terme *yoga*, à traduire par «attelage» – sens qu'il a dans le R̥gveda: on «attelle» le sacrifice pour le mettre en branle – n'évoquerait dès lors pas un contrôle intérieur tendant au salut par abandon du monde, mais au contraire une activité tournée vers l'extérieur, le sacrifiant étant «attelé» (*yukta*) au sacrifice en tant que maître de cet «attelage» qui le mènera vers une survie glorieuse au-delà du disque du soleil auquel il est relié par des rayons. On peut même, dans le R̥gveda, se trouver en contexte guerrier plutôt qu'ascétique (cf. RV 10. 114, 10). Cet aspect est particulièrement visible dans le Mahābhārata (MBh) où le composé *yogayukta* se rencontre souvent lors de récits où des guerriers mourants se préparent à leur dernier voyage vers le monde des dieux. Le mot sanskrit *yoga*, qui se trouve quelque neuf cents fois dans le MBh, n'y désigne évidemment pas ce qui sera le yoga «classique». Outre le cas des guerriers, il y apparaît

comme un mouvement vers l'extérieur du corps, pour pénétrer soit le disque du soleil, soit un autre corps, et nullement comme un effort intérieur. L'image du guerrier mourant, attaché à son attelage ou prêt à s'y atteler pour monter jusqu'au plan suprême formerait le paradigme de base du plus ancien yoga qui «privilegiait la dynamique d'un mouvement vers l'extérieur et de conquête. Ce n'est que plus tard, dans la strate épique la plus récente et dans les Upaniṣads "classiques" (des IV^e-V^e siècles) que le but de la pratique yogique sera transféré en un point caché au plus profond du corps et que les sept vents solaires se transformeront en souffles intérieurs» (p.73). Cela d'ailleurs sans que l'image ancienne de l'attelage disparaisse, ni que les yogis des siècles suivants aient tous été des ascètes renonçants, entièrement coupés du monde.

- 5 Poursuivant sa démonstration, D. White, dans le chapitre suivant, «Embodied ascent, meditation and yogic suicide», montre comment, dès avant notre ère et au cours de ses premiers siècles, est apparue une nouvelle conception du yoga marquée par le développement de nouvelles techniques méditatives et l'usage du mantra *OM*, permettant au yogi d'atteindre, tout en restant en vie, des états supérieurs de conscience, l'ancienne conception dynamique du yoga, avec des trajets ascensionnels, ne subsistant plus que de façon marginale. Ce sera, vers les III^e-IV^e siècles, l'époque des YogaSūtra, où l'aspect somato-psychique et la visée sotériologique sont essentiels, où la doctrine du yoga s'associe à celle du Sāṃkhya, ainsi que l'époque de la Bhagavadgītā où l'action du yogi vise à l'union avec le dieu qui est objet de dévotion, de *bhakti*: le yoga, tel qu'on le connaît et le comprend généralement, commence là. Mais des éléments de l'ancien aspect du yoga ne disparaissent pas pour autant.
- 6 C'est ce que montre le chapitre quatre, «The science of entering another body», dont le thème déborde largement ce qu'annonce son titre puisque y est envisagée la façon dont l'image des rayons lumineux (*raśmi* ou *marīci*) reliant le yogi ou le guerrier mourant au disque solaire ou au plan divin, a été appliquée dans les domaines «divers quoique interconnectés de l'esthétique, de l'épistémologie, de la climatologie et de la médecine ainsi qu'à l'art yogique de pénétrer le corps d'un autre».
- 7 D. White rappelle la conception généralement indienne du fonctionnement des sens et notamment de celui de la perception visuelle, la vue directe (*pratyakṣa*) étant conçue comme le mode valable, partout admis, de la perception. Or cette perception a un caractère actif. Elle n'est pas simple réception. Elle se fait par un regard qui, tel un rai de lumière, va de l'œil à l'objet, puis retourne à son point de départ. On retrouve là le rôle important des rayons lumineux. Il note également le rôle de source de chaleur et de vie attribué au soleil en Asie du Sud, et notamment en Inde, et il cite à ce propos un passage du Yogavasiṣṭha où le cadavre d'un personnage est revitalisé par le soleil qui y réintroduit son «corps subtil» (*sūkṣmaśarīra*) par un rayon lumineux. Il y cite également des cas de pénétration yogique dans le corps d'un autre tirés de la Maitrī Upaniṣad et du MBh, ainsi que des cas de compénétration (*samāveśa*) de corps qu'il considère comme fréquents dans les tantras (où le sens exact de *samāveśa* ne laisse toutefois pas de faire problème (*Arch., supra*, 152-104). Même le maître du Vedānta, Śaṅkarācārya, admettait l'existence du pouvoir yogique d'entrée dans un autre corps; la tradition affirmant qu'il l'aurait même lui-même utilisé... C'est notamment grâce à la puissance des rayons de leur regard que les yogis auraient possédé des pouvoirs de perception et d'action surnaturels (sur ce point, *Arch., supra*, 152-53). D.White cite enfin un passage du chapitre 20 du Netraṅtra, texte śivaïte du VIII^e ou IX^e siècle, décrivant une forme de

«yoga subtil» propre aux Yoginīs mais utilisable aussi par des yogis qui ont atteint à l'Éternel et qui peuvent ainsi pénétrer le corps d'un autre, envelopper son âme avec la leur et le faire agir comme ils l'entendent. D. White achève ce chapitre en citant un article datant de 1964 d'un éminent maître śivaïte contemporain, Gopinath Kaviraj, où celui-ci affirme que la pénétration yogique dans un autre corps est parfaitement possible et qu'elle est toujours pratiquée: les vieilles croyances ont la vie dure. C'est d'ailleurs de la persistance de cette croyance que traite le dernier chapitre du livre.

- 8 Avant cela, un bref chapitre est consacré aux «Yogi gods», c'est-à-dire aux yogis en tant qu'ils s'identifient à la divinité ou au cosmos. C'est un vieux *topos*. D. White pense en trouver une première trace dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Mais même sans le faire remonter jusqu'à une des plus anciennes *upaniṣads*, il est certain que la croyance à l'identité de nature de l'âme humaine et de la divinité et à la possible extension ou identification cosmique de l'être humain qui «sait» remonte très haut. Et celui qui sait cela, qui a la capacité de le dire, est un être exceptionnel, parfois désigné comme yogi. Les dieux eux-mêmes (et même le Buddha, dans un cas) se montrent parfois yogis, notamment par leur capacité à s'identifier au cosmos. Le dieu Śiva en particulier est souvent désigné comme le «Grand Yogi» (*mahāyogi*). Madeleine Biarreau, naguère (dans le remarquable petit volume, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris, 1964), avait fort bien montré, en se référant comme D. White, à la *Kaṭha Upaniṣad* et à la notion de «grand *ātman*» (*mahān ātmā*) pour qui la perception s'étend à la totalité de l'être, comment le dieu hindou pouvait se comporter en yogi. Le yogi humain, quant à lui, s'il atteint la perfection, est «cosmisé», divinisé: on voit cela dans tous les tantras. C'est une conception qui s'est conservée, *mutatis mutandis*, jusqu'à nos jours.
- 9 C'est là ce que fait apercevoir le dernier chapitre, «Mughal, modern and postmodern yogis». Y sont passés en revue les récits de voyageurs, arabes d'abord (Ibn Batuta), puis européens: Marco Polo et les autres, dont Tavernier au XVII^e siècle. Est ensuite rappelé le rôle que certaines catégories de yogis – les Nāths notamment – ont eu comme conseillers des princes (cela jusqu'à présent), ou, jusqu'au XIX^e siècle, leur place importante dans le commerce des armes, des chevaux, ou d'autres biens; sans parler de leurs activités de magiciens ou de thaumaturges. Autant de signes d'une activité externe plutôt qu'intériorisée. Toutes choses, aussi, que n'approuvaient guère les autorités britanniques qui, dans le recensement de 1891, classaient les yogis dans la catégorie des *Miscellaneous and disreputable vagrants*. Il s'en faut d'ailleurs de beaucoup, naguère comme aujourd'hui, qu'ils soient tous vus favorablement par l'opinion indienne.
- 10 Dans les dernières sections de ce chapitre, «Modern and post-modern yogis» et «Postmortem yogis followed by a postmortem yoga», D. White regarde ce qu'est devenu le yoga dans le monde actuel où, reprenant en somme la vision qu'en avait donnée Vivekananda et en incluant des éléments venus d'Europe (*Arch.* 136-6, 2006), il est «réinventé» en étant adapté aux goûts et aux besoins (surtout matériels) de l'homme moderne, qu'il soit indien ou occidental. On est là, en fait, bien loin des yogis que des rayons lumineux unissaient au disque solaire, ou des «sinistres yogis», même si quelques yogis anomiques ou inquiétants se rencontrent encore en Inde. Ce livre nous montre donc l'apparition, la vie et la mort des «sinistres yogis». Ce faisant, il suit un peu l'évolution de notre monde.
- 11 On ne peut guère rendre compte ici de toute la richesse et de l'extrême érudition du travail de D. White. Sans doute les indianistes les plus philologiquement rigoureux lui

feront-ils le reproche d'avoir parfois forcé le sens des textes qu'il cite; de trop les interpréter et surtout de s'être concentré sur ceux qui vont dans son sens. Mais même si sa vue peut être jugée biaisée, elle reste intéressante car elle donne du déroulement historique du yoga – élément essentiel de la pensée et des pratiques de l'Inde depuis deux millénaires et discipline maintenant mondialement présente – une vue en grande partie nouvelle. Ce n'est pas que tout ce qui est montré ici soit nouveau; mais la façon de voir les choses et d'en faire ressortir ou d'en concevoir le développement historique est nouvelle et change donc notre regard. Ce livre soutient une thèse sur laquelle les spécialistes ne seront, sur certains points, pas tous d'accord, mais que je trouve généralement convaincante. C'est, à mon sens, un ouvrage qui mérite grandement d'être lu par tous ceux qui s'intéressent au yoga, ou même, plus généralement, à la pensée de l'Inde.