Matthew MARTIN, *Tantra, Ritual Performance, and Politics in Nepal and Kerala. Embodying the Goddess-clan*

Leiden, Boston, Brill, 2020, 296 p.

Mathieu Claveyrolas

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/65099>

DOI : 10.4000/assr.65099

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 4 décembre 2021

Pagination : 349-350

ISBN : 9782713228735

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Mathieu Claveyrolas, « Matthew MARTIN, *Tantra, Ritual Performance, and Politics in Nepal and Kerala. Embodying the Goddess-clan* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 196 | octobre-décembre 2021, mis en ligne le 01 décembre 2021, consulté le 13 février 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/65099> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.65099>

Ce document a été généré automatiquement le 13 février 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Matthew MARTIN, *Tantra, Ritual Performance, and Politics in Nepal and Kerala. Embodying the Goddess-clan*

Leiden, Boston, Brill, 2020, 296 p.

Mathieu Claveyrolas

RÉFÉRENCE

Matthew MARTIN, *Tantra, Ritual Performance, and Politics in Nepal and Kerala. Embodying the Goddess-clan*. Leiden, Boston, Brill, 2020, 296 p.

- 1 Depuis quelques décennies, l'hindouisme est de plus en plus associé à un projet politique qui lui invente une homogénéité interne et une imperméabilité aux influences extérieures. Heureusement, les recherches académiques ne manquent pas de souligner combien une telle conception passe à côté des dynamiques historiques, sociales et politiques qui n'ont jamais cessé de le travailler – avant même qu'au XIX^e siècle, nationalistes indiens et colonisateurs ne durcissent le terme et la catégorie. Matthew Martin se concentre ici sur un des courants qui traversent l'hindouisme, le tantrisme, une catégorie à son tour floue et contestée (p. 2) à laquelle il substitue souvent l'expression de « shaktisme [dévotion centrée sur les puissances féminines] populaire » (*folk Sakta*).
- 2 La principale réussite de cet ouvrage est de focaliser l'analyse des rituels concernés sur les tensions internes (entre le tantrisme et la norme brahmanique, les traditions des renonçants – notamment Nath Yogi – et les pratiques populaires à visées pragmatiques) et externes (vis-à-vis du bouddhisme au Népal, des traditions dravidiennes au Kerala). S'affranchissant efficacement d'une définition idéologique de l'hindouisme, l'auteur remet au cœur du débat les enjeux socio-politiques locaux et leur contextualisation historique, notamment la tension entre la hiérarchie des castes et l'unité communautaire.

- 3 Le propos se concentre sur les pratiques des médiums qui incarnent les divinités lors de « performances » rituelles : autant que de « possession » (qui supposerait une dualité et est souvent marginalisante), il s'agit d'une transformation corporelle (*transformative embodiment*) réservée à des lignées héréditaires, à laquelle l'individu s'initie et qui le valorisent (p. 51 sq.). L'auteur propose une approche comparative à partir de deux terrains distants de plus de 2000 km, le Népal et le Kérala. Dans le premier, il ethnographie le cycle rituel de Navadurga dans la ville de Bhaktapur ; dans le second, il présente les cérémonies Teyyattam du nord du Kérala. L'auteur discute succinctement les hypothèses expliquant la diffusion de ces traditions dans le sous-continent indien (notamment via la mobilité des renonçants Nath). Les principaux points communs de ces rituels tantriques sont, outre le recours aux « danses » des médiums masqués (qui sont aussi des guérisseurs et des devins), leur association à l'hindouisme populaire, mobilisant spécialistes et dévots de basses castes, et divinités souvent féminines et féroces à qui on sacrifie des animaux – c'est-à-dire un contre-pied de l'hindouisme brahmanique promu par les élites. Surtout, ce tantrisme, souvent hétérodoxe, est devenu, au Kérala comme au Népal, une dimension essentielle et collective de la religiosité (p. 110-2). Ajoutons que Kérala et Népal sont tous deux associés à des mouvements (et à une administration) communistes – que l'auteur tente de confronter aux traditions rituelles qu'il étudie.
- 4 Plusieurs angles thématiques intéressent Matthew Martin, notamment la parenté rituelle, le sacrifice, ou les liens avec la caste et l'idéologie politique, qui se rejoignent tous dans l'analyse de ces « performances » comme vecteurs potentiels d'unification socio-politique des communautés qui les pratiquent.
- 5 L'enthousiasme du lecteur est souvent freiné par un style ardu qu'illustre d'emblée une introduction très dense de 56 pages. Le marquage régulier de mots en caractères gras ne paraît pas nécessaire, et l'on regrette les répétitions trop nombreuses de tics de langage qui desservent l'argumentation. Ainsi, tout au long de l'ouvrage, de la figure de la « spirale » et du « réseau » (doublé en anglais par l'expression « *web-like network* »), qui peut finir par lasser. L'image rejoint certes l'étymologie de « tantra » (p. 164), mais son usage dans l'analyse se contente souvent de renvoyer à l'idée de dynamiques structurelles ou dialectiques : les rituels contestent l'ordre des castes pour mieux réinstaurer une unité communautaire. L'interrogation « But why a web ? » (p. 260) ne vient que, maladroitement, en conclusion, pour en appeler sans convaincre au modèle zoologique de la toile d'araignée qui transmet, de la périphérie au centre, des vibrations qui évoqueraient la pensée tantrique.
- 6 Les deux études de cas ethnographiques sont certes intéressantes, mais elles ne sont pas toujours mises en valeur, l'auteur faisant un très large usage des (excellents) matériaux et analyses d'autres travaux menés dans les années 1990, notamment Freeman (au Kérala) et Gellner ou Lévy (au Népal) plutôt que d'y confronter ses propres données, spécifiques et récentes. De même regrette-t-on certains grands écarts entre l'ethnographie trop synthétique et la mobilisation récurrente des théories sociologiques de Durkheim (lorsqu'il assimile le religieux au social), Mauss (lorsqu'il insiste sur la réciprocité du don et du sacrifice), Bourdieu (lorsque le médium accumule capital symbolique et distinction) ou Gramsci (lorsque les cultures traditionnelles s'érigent en subversion subalterne, premier stade vers une idéologie politique consciente). Ainsi certains rapprochements peinent à convaincre : que le médium véhicule une redistribution de la puissance divine à l'ensemble de la collectivité ne

suffit pas nécessairement à rapprocher les performances tantriques de la logique du communisme (p. 240).

- 7 Restent plusieurs passages et discussions qui, en resserrant le propos sur le contexte indien, sont particulièrement stimulants. Ainsi des débats nuancés et complexes sur le rôle des castes. Le contexte tantrique permet un *empowerment* de spécialistes issus des basses castes ; il met également en scène des valeurs (l'impureté de l'alcool et du sacrifice ; la cohabitation inter-castes et la primauté du collectif solidaire sur la hiérarchie et la ségrégation) radicalement subversives dans le contexte de la société des castes. L'auteur argumente en faveur d'une fonction d'unification territoriale et communautaire des performances du « shaktisme populaire », autour de l'incarnation par les médiums de « clans de déesses » (les Sept-Mères ou les Neuf-Durga). À Bhaktapur, c'est la revendication d'une identité « nationaliste » mono-ethnique newari (et d'une « religion newari ») qui est au cœur des performances rituelles, une dynamique communautaire encore favorisée par les conséquences du tremblement de terre de 2005. Au Kérala, les médiums incarnent les ancêtres opprimés par les castes dominantes, Brahmanes Namputiri – qui s'abstiennent de participer – et Nayar – qui substituent l'offrande végétale au sacrifice animal. Dans les deux cas, les communistes aiment à voir dans ces rituels une culture de résistance populaire plutôt qu'un traditionalisme religieux.
- 8 En conclusion, l'ouvrage de Matthew Martin ne manque certes pas d'intriguer par son ambition comparative et sa focalisation sur la dimension publique et collective d'une tradition souvent associée à l'hétérodoxie, voire à l'ésotérisme. Deux regrets traversent pourtant la lecture : d'un côté, l'ancrage insuffisant dans l'ethnographie limite le dialogue, tant avec les études d'autres rituels de l'hindouisme (relativement peu présentes dans la bibliographie) qu'avec les théories sociologiques mobilisées ; d'un autre côté, la spécificité des enjeux du tantrisme, pas toujours suffisamment contextualisés, rend probablement l'ouvrage difficilement accessible à un non-indianiste.