

Université de Montréal

**Lecture de la poésie de Kabīr à la lumière de la tripartie soufisme, bhakti et doctrine des
Nāths yogīs**

Par
Sonia Benchaib

Institut d'études religieuses
Faculté des Arts et Sciences.

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en Sciences des
religions

Août 2021

© Sonia Benchaib, année 2021

Ce mémoire intitulé

**Lecture de la poésie de Kabīr à la lumière de la tripartie soufisme, bhakti et doctrine des
Nāths yogīs**

Présenté par
Sonia Benchaib

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

Professeur Patrice Brodeur
Président du jury

Professeure Diana Dimitrova.
Directrice de recherche

Professeur Damien Janos
Membre du jury

Résumé

La période pré moderne en Inde voit se développer la bhakti comme nouvelle religiosité distincte et dominer de façon quasi-totale la scène religieuse en Inde. Bien que nous n'ayons pas atteint une masse critique des études qui établissent une incidence de la mystique musulmane sur la poésie dévotionnelle de Kabīr, ce papier de recherche aura pour objectif de démontrer l'existence d'un lien entre la bhakti et le soufisme indo-persan implanté depuis le sultanat de Delhi jusqu'à la fin de la période moghole en se concentrant sur une question : Dans quelle mesure les pratiques ascétiques du poète Kabīr se sont développées sous l'influence de l'idéologie et la mystique soufie? Il examine comment une figure de bhakti comme Kabīr a embrassé la conception soufie de la spiritualité dans un rapport d'emprunt et d'association intime sans modifier la généalogie hindoue de cette sensibilité dévotionnelle. Les mouvements bhakti et soufi du sous-continent n'ont pas seulement montré la quête d'un individu ou d'un groupe d'individus pour atteindre la connaissance, la grâce, ou l'unicité avec l'Être suprême, ils ont insufflé à la masse des dévots hindous et musulmans une voie unique afin de rejoindre la Réalité ultime en transcendant le phénomène des identités religieuses peu ou pas définies à cette époque d'hybridité religieuse et qui furent amplement forgées par l'idée du salut par la voie mystique indépendamment du concept de la religion tel que comprise par l'érudition moderne.

Mots-clés : Bhakti, Kabīr, Soufisme, Mysticisme, Doctrine des Nāth yogīs, Identités religieuses.

Abstract

The pre-modern period in India sees the development of bhakti as a new and distinct religiosity and almost completely dominates the religious scene in India. Although we have not reached a critical mass of studies that establish an impact of Muslim mysticism on Kabīr's devotional poetry, this research paper will aim to demonstrate the existence of a link between bhakti and Indo-Persian Sufism implanted from the Delhi Sultanate to the end of the Mughal period by focusing on one question: To what extent did the ascetic practices of the poet Kabīr develop under the influence of Sufi ideology and mysticism? It examines how a bhakti figure like Kabīr embraced the Sufi conception of spirituality in a relationship of borrowing and intimate association without altering the Hindu genealogy of this devotional sensibility. The bhakti and Sufi movements of the subcontinent did not merely demonstrate the quest of an individual or group of individuals to attain knowledge, grace, or oneness with the Supreme Being, they instilled in the mass of Hindu and Muslim devotees a unique path to reach the Ultimate Reality by transcending the phenomenon of religious identities that were little or not defined in that era of religious hybridity and that were amply forged by the idea of salvation through the mystical path independently of the concept of religion as understood by modern scholarship.

Keywords : Bhakti, Kabīr, Sufism, Mysticism, yogīs doctrine of Nāth, Religious identities.

Table des matières

<i>Résumé</i>	3
<i>Abstract</i>	4
Table des matières	5
<i>Liste des figures</i>	7
<i>Liste des sigles et abréviations et notes préliminaires</i>	8
<i>Remerciements</i>	12
Introduction	13
État de la question	16
Problématique et hypothèse	16
Méthodes et approches	17
Chapitre 1 Généalogie de la bhakti, ses significations et ses implications dans le cheminement mystique de Kabīr	18
1.1 Étymologie, variations de bhakti et détour historique	18
1.2 Du Tamil Nadu à l'Inde du Nord, l'essor de bhakti durant la période pré moderne	20
1.3 Les enseignements upanishadiques et la <i>Bhaktimārga</i> (le chemin de la dévotion)	21
1.4 Kabīr, un authentique sant nirgun	23
Chapitre 2 Contexte culturelle et religieux de l'émergence de bhakti en général et la poésie dévotionnelle de Kabīr durant le Sultanat de Delhi	28
2.1 Le soufisme et la culture littéraire et politique persane comme facteurs cruciaux dans l'essor de la bhakti au début de l'Inde du Nord pré moderne	28
2.2 Soufisme et mysticisme, quelles définitions?	34
2.3 La jonction soufisme-bhakti dans la poésie de Kabīr et les défis méthodologiques	37
2.3.1 Historiographie, méthodologie et défis	37
2.3.2 L'hagiographie soufie et le <i>Bījak</i> de Kabīr, pour un lien direct et présumé du poète sant et un Maître soufi	44
Chapitre 3 Soufisme et bhakti, le monisme théologique	47
3.1 waḥdat al-wujūd, une application de la doctrine soufie à la mystique de Kabīr.	47
3.1.1 Bref survol de la doctrine de waḥdat al-wujūd	47
3.2 La quête de l'Un dans la sādhanā de Kabīr	51
3.2.1 La connaissance en tant que moyen pour atteindre la raison spirituelle	51
3.3 Tawhid soufi bhakti et la vision néoplatonicienne du monde	58
3.3.1 L'unicité et l'unité avec le Divin	58
3.3.2 Le dhikr, jappa et répéter nama	63

Chapitre 4 L'amour pur <i>ou prema</i> et la séparation, <i>Viraha</i> , conditions pour une ascension soufis et sants vers le Divin	67
4.1 l'amour du Divin, <i>Prema</i> bhakti, séparation et viraha dans les deux traditions	67
4.2 <i>Prema</i> bhakti, dissidence et négation religieuse, une voie parallèle vers le salut	73
Chapitre 5 Soufis, sants et Nāth yogīs, entre convivialité hasardeuse et dénigrement tantrique (Altérité et critique de la doctrine Nāth yogī)	77
5.1 Qui sont les Nāth Yogīs?	79
5.2 Les relations du triumvirat soufis, sant Kabīr et Nāths	81
5.2.1 Les soufis et le poète sant Kabīr, un rapport paradoxal avec les Nāths.....	81
5.2.3 Soufis et Nāth yogīs, une relation de proximité et d'hostilité	82
5.2.4 Quelle influence Nāth yogī sur le soufisme?.....	83
5.2.5 Soufis et Nāth yogīs, unis pour l'union au Bien-Aimé.....	86
5.2.6 Le dilemme de la relation matricielle Kabīr - Nāth yogīs	88
Conclusion : Soufisme et bhakti, un message œcuménique à saveur universel.....	92

Liste des figures

Tableau illustrant une assemblée de mystiques soufis, Sants et yogīs.



Ce tableau représente une assemblée de mystiques qui a été peint sous le règne de l'empereur moghole Shah Jahan, probablement entre 1650 et 1655 environ. Il illustre des courtisans soufis dans le sanctuaire de Muin ad-Din Chishti et de derviches qui tentent d'atteindre des états mystiques par des danses, de la musique et des chants extatiques. Trois saints musulmans figurent parmi eux : Qutb ad-Din Bakhtiyar Kaki, qui est mort en 1235, Muin ad-Din Chishti lui-même, mort en 1236) et Mullah Shah Badakhshi. Au premier plan, on voit un groupe de Sants et de yogis assis. (©Victoria & Albert Museum, London, I.S.94-1965).

Liste des sigles et abréviations et notes préliminaires

Ādi Granth (Gurū Granth Sāhib)

Livre saint et sacré de la religion sikhe. Une partie des paroles et poèmes de Kabīr y a été incorporée sous la forme de *dohā* ou *soratha* appelés *salok (slok)* dans l'*Ādi Granth*. Cette collection a été traduite par le philologue allemand Ernest Trumpp en 1877. Par la suite Max Arthur Macauliffe donnait de cette collection une traduction intégrale, à laquelle il y consacra son volume VI de son célèbre ouvrage, *The Sikh Religion* (1909).

Bījak

Il s'agit d'une collection de paroles que l'on attribue à Kabīr. Cette collection est réputée parmi les plus anciennes et jouit d'une grande authenticité en raison entre autres de son insertion dans le *Gurū Granth Sāhib*, le livre saint des Sikhs.

Kabīr-Granthāvalī: KGR

Une des trois collections de poèmes de Kabīr, éditée pour la première fois par Shyam Sundar Das en 1928 et ne contenant pas de commentaires et réimprimé plusieurs fois par la suite. Elle représente la tradition des Dādū-panthīs du Rajasthan. Son authenticité est douteuse, à cause des dates pendant lesquelles il a été compilé. Il est basé sur deux manuscrits préservés dans la bibliothèque de la Nagari *Pracarini Sabha*, à Bénarès, dont les dates respectives sont, 1504 et 1824. Le deuxième manuscrit utilisé par Shyam Sundar Das contient 331 *Sākhī* et *pads* de plus, dont la plupart sont certainement interpolés.

Notons que bien que les trois compilations jouissent les unes d'un statut authentique et d'autres de semi authentiques, le *Bījak* et l'*Ādi Granth (Gurū Granth Sāhib)* et le *Kabīr-Granthāvalī* présentent entre elles des divergences assez considérables aussi bien dans le fond que dans celui de la forme.

Pads

Littéralement "strophes". Elles désignent des poèmes courts qui sont rassemblés dans la collection du *Kabīr-Granthāvalī* destinés à être chantés sur un mode mélodique traditionnel appelé *rāg*. Le *pad* exprime la louange (*kīrtan*) ou l'adoration (*bhajan*) d'une divinité toute-puissante et miséricordieuse sous l'appellation de Viṣṇu ou Hari. *Kīrtan* et *bhajan* incluent des

mètres divers, et sont appelés, selon les collections, *sabda*, *bani*, *bacan*, *upades*, les *ramaini*. Les derniers sont nombreux dans le *Bījak* et forment des combinés de *dohâ* et de *caupai*, destinés à être récités.

Sabda

Littéralement Son ou Parole. Ce dernier a trait au son mystique qui retentit dans le microcosme humain à la suite de certains exercices yogiques pratiqués dans le cadre de l'haṭha-yoga par les Nāth yogīs. Chez Kabīr les deux notions de *Sabda* et la ‘Parole’ du parfait *guru* (*satguru*) signifient une révélation intérieure se produisant chez le dévot *bhakta* et sant.

Sādhana

Exprime une attitude religieuse chez Kabīr et les sants, elle peut être traduite de quête spirituelle à la fois « méthode » et « pratique » ainsi qu'une ascèse.

Sākhīs

Littéralement “témoin”, ou “témoignage”. Ce sont les paroles (*Bani*) de Kabīr dans le *Bījak* et le *Kabīr-Granthāvalī*.

Sant

Selon Charlotte Vaudeville, ce terme désigne un « individu qui a dépassé sa propre individualité et qui a fait l'expérience de l'Être divin ou la Réalité suprême » pour enfin atteindre le statut de *siddha* ou “accompli” conformément à la tradition tantrique et yogique. Sant qui est synonyme de *sadhu* “saint”, au départ, fut appliqué aux *bhaktas vaiṣṇava*, de la secte Vâraakarî (adorateurs de Vitthal) du Mahârastra. Il fut par la suite employé pour parler de Kabīr et ses successeurs. Kabir lui-même l'entendait dans le sens de *sādh* ou *sādh*u “saint”, un homme parfait qui a fait l'expérience de la réalité ultime. Il semble pourtant distinguer entre le *bhakta* qu'il appelle vaiṣṇava et le sant vaiṣṇava, un homme juste et pieux, qui est sincèrement épris de Rāma et qui peut errer. En revanche, le sant fait figure de l'homme parfait qui en plus d'avoir fait l'expérience du Divin, est parvenu à la vision (*paraca*) de Rāma.

Satguru

Signifie le vrai *guru* que Kabīr qualifie de *parfait guru*, la Réalité suprême, le *guru* Divin, il le décrit comme celui qui a ouvert une perspective infinie, celui qui nous a montré l'infini.¹

¹ Charlotte Vaudeville, *Kabir Granthavali (doha)*, I . GURUDEV KAU ANG.
Chapitre du GURU divin 1957, <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.308787>.

A Shawn, on ne s'égaré que rarement quand on a un port d'attache.

*A ma fille Darine, dont la belle présence m'a rendu plus forte que jamais. Pour elle je dédie
toutes ces années d'études fécondes.*

Parce que le savoir est un chemin sûr vers la liberté, curiosa felicitas est animus.

Remerciements

Je suis très redevable à ma directrice de recherche la professeure Diana Dimitrova pour ses conseils et surtout pour sa patience. Grâce à ses travaux, ses cours ainsi que les séminaires et colloques couvrant de façon globale les religions dans le sous-continent indien, mon parcours d'étudiante a pris une tournure tout à fait inespérée. Mon premier cours sur l'hindouisme a été une sorte d'illumination. Il fut déterminant pour le reste de mon cheminement. J'ai été fasciné par cette inestimable richesse culturelle ainsi que la présence religieuse millénaire dans un sous-continent indien qui m'était jusque-là tout à fait inconnu. L'hindouisme allait vite susciter chez moi un intérêt croissant pour cet univers "laboratoire" où se côtoient mythes et légendes et un désir énergique d'en savoir plus.

Mes remerciements vont également à tous mes professeurs du Département de l'IER qui ont ouvert mes horizons sur d'autres savoirs et contribué à développer mon esprit critique et mon habileté pour la recherche. Ce mémoire a été rédigé en contexte pandémique, c'était une sorte de long voyage parsemé de doutes et de questionnements qui se sont côtoyés tout au long des phases de recherche et de rédaction. J'espère avoir apporté une mince contribution à la question visée par la présente étude.

If you have lost heart

In the path of love

Flee to me without delay

I am a fortress invincible.

(Rûmî, Dîwān- Šhams-i Tabrîzî 17925)

Introduction

Ce travail part d'une réflexion sur l'idée du syncrétisme religieux « heureux et pacifique » et l'universalisme du poète sant de l'Inde du Nord, Kabîr, une idée défendue depuis le début du XX^e siècle et reprise ponctuellement durant les quatre dernières décennies par les érudits et spécialistes des études religieuses du sous-continent indien. En effet, depuis le début du XX^e siècle, l'histoire de la bhakti fut dans l'ensemble présentée tantôt comme un mouvement de réforme sociale et politique² tantôt en tant que nouvelle religiosité ayant connu ses débuts dans le sud de l'Inde entre le sixième et le neuvième siècle avec les Śaiva Nāyaṅārs et les polythéistes Vaiṣṇava Ālvārs. Du sud tamoul, bhakti a traversé le sous-continent indien pour se répandre plus tard dans l'Inde du Nord médiévale et pré moderne comme un mouvement unique et cohérent. Parmi la cohorte des poètes sur lesquels s'est constituée la tradition des sants de l'Inde du Nord, Kabîr est sans aucun doute la figure la plus marquante de l'histoire de la bhakti, celui qui a accaparé l'attention de la communauté des chercheurs si on le compare à ses consorts de la *nirguṇa* bhakti soit Ravidās, Nānak et Dādu. Malgré une importante attention académique, Kabîr a été souvent l'incompris de l'histoire intellectuelle de l'Inde en raison des préjugés répandus dans l'historiographie qui s'est principalement intéressée au supposé « poète de l'unité hindo-musulmane » à travers l'expression poétique qu'on lui attribue (en raison du fait que Kabîr est considéré par la tradition historiographique comme une communauté de poètes³) vue comme un seul phénomène émotif et affectif privilégiant ainsi la plupart du temps une étude esthétique et religieuse. Ainsi lorsqu'il est

² Ce travail s'intéresse à la sensibilité de bhakti en tant que tradition de dévotion personnelle et spirituelle qui parle d'une expérience intérieure profonde et exclut de l'étude le deuxième axe de bhakti celui de mouvement social encore moins son versant moderne idéologique « le mouvement bhakti » qui a fait son apparition durant le XX^e siècle, essentiellement après l'indépendance de l'Inde.

³ Winand M. Callewaert, « *Is the Poet Behind the Texts?* », *Journal of Indian Philosophy* 26, n° 5 (1 Octobre 1998): 405-17, <https://doi.org/10.1023/A:1004352029195>.

répété dans le milieu académique que Kabīr est le porte-parole du syncrétisme⁴ hindo-musulman faisant de lui le poète de l'unité, on oublie que le poète à la rhétorique grossière⁵ et au verbe explosif a rejeté dans sa totalité toute religion révélée exprimant à plus d'une occasion son dédain envers toutes les pratiques religieuses et rejetant toutes les manifestations culturelles extérieures.

En revanche, et en dépit de sa parole franche, l'ambiguïté relative aux affiliations religieuses de Kabīr et l'interprétation de son œuvre poétique appelle⁶ à considérer certes l'influence des diverses

⁴ On entend ici par le modèle de "syncrétisme" la rencontre de deux ou plus d'entités distinctes dont la finalité serait de combiner ensemble les éléments des unes et des autres des traditions même irréconciliables.

⁵ Linda Hess, «*Kabir Rough Rhetoric*», Dans Schomer, Karine, and W. H McLeod. *The Sants : Studies in a Devotional Tradition of India*. 1st ed. Berkeley, Calif.: Berkeley Religious Studies Series, 1987, p.143-145.

⁶ A ce propos il convient de souligner que si les divergences sont nombreuses, les contradictions règnent en norme dans les cercles académiques particulièrement en ce qui a trait aux affiliations religieuses du poète saint, question qui est reprise de façon systématique par nombre de spécialistes dont Charlotte Vaudeville. Il convient de souligner au préalable que l'hypothèse de l'appel à l'unité entre les religions et le caractère syncrétiste de la pensée de Kabīr, selon notre opinion, ne tiennent pas la route. La tentative de faire de Kabīr le poète de l'unité en le qualifiant d'emblée d'universaliste tout en sachant qu'il fut un visionnaire hétérodoxe non religieux, nous paraît contradictoire et entrave notre compréhension de la portée même du message Kabirien. L'opinion de l'unité, du message universel et du syncrétisme est récurrente parmi d'influents chercheurs comme John Stratton Hawley et Charlotte Vaudeville. Dans un passage de son fameux ouvrage autour de l'œuvre et la vie de Kabīr, Vaudeville considère que le contexte historique de l'heure comme cause directe ayant façonné la pensée syncrétiste du saint poète. Selon la même auteure « C'est au sein de ce milieu, traversé de courants si divers mais travaillé par des aspirations vers l'unité des croyances et un « syncrétisme » encore inconscient, et où le prestige du monisme *védāntin* va s'affermissant de plus en plus, que se développe le génie religieux de Kabīr ». Voir à ce propos : Charlotte Vaudeville, *Au cabaret de l'amour: paroles de Kabir*. [Paris]: Gallimard.1959, p.25. Or l'incohérente idée du syncrétisme du poète n'est pas chose à prouver. Le refus de toute religion, du moins les orthodoxies découlant des religions globales et mondiales est un fait. Cette incohérence s'est souvent greffée à une exagération considérable qui statue sur une filiation du saint poète aux Nāthpanthis, descendants des Nāth yogīs tel que le soutient Charlotte Vaudeville dans son introduction du *Kabīr-Granthāvalī*. Dans le même ordre d'idées, dans un ouvrage collectif, Vaudeville revient sur les attitudes religieuses des Sants et les pratiques spirituelles comme un mélange de vaiṣṇava bhakti et la tradition tantrique ésotérique négociée, selon elle à travers le yogisme Nāth. Sans s'étendre moindrement sur la question, elle fait valoir que le noyau de l'enseignement des Sants est hétérodoxe et assimilable à la vaiṣṇava bhakti et soutient que la sensibilité et les idéaux éthiques des Sants et des vaiṣṇava est très proche du soufisme, une affirmation dramatiquement ambiguë qui appelle à plus de clarté. Pour Vaudeville, il ne fait aucun doute que « la religion de Kabīr n'est rien d'autre qu'une synthèse des éléments de l'ascétisme des yogis, bhakti visnouite et soufisme ». A ce propos, je réfère à l'ouvrage de l'auteure : Charlotte Vaudeville, *Annuaire de l'année 1966-1967 de l'École pratique des Hautes Études*, p. 454.

Poursuivant dans un autre ouvrage, la même auteure soutient sans donner plus de détails qu'il y a indubitablement un emprunt au soufisme, de sa philosophie et les termes employés référant de façon particulière à Hallaj (Voir son ouvrage : Charlotte Vaudeville. *Au cabaret de l'amour*, P.37), une opinion reprise par Annemarie Schimmel dans son fameux ouvrage sur le soufisme (Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*. Open edition 2015, p.358). Notons enfin que d'autres auteurs distingués ont soutenu une opinion à peu près similaire en ce qui a trait au syncrétisme de l'œuvre de Kabīr sans étayer leurs propos par des arguments. A titre d'exemple, Agravāl a préféré ancrer Kabīr explicitement dans le syncrétisme parce que voyant en lui un homme qui a expérimenté une variété de traditions religieuses -Nāth, Śākta, musulman, et vaiṣṇava -qui aurait construit sa propre synthèse religieuse indépendante.

traditions religieuses qui ont forgé des formes religieuses hybrides dans l'Inde prémoderne et à considérer dans ce moment historique qu'est la bhakti la part sous-estimée du soufisme populaire qui a rejoint les masses indiennes tout en s'attardant sur l'étude de la forme et surtout des assises de la pensée théosophique du poète Kabīr. Dans ce contexte, un nombre croissant d'études mettait en lumière le rôle que les différents courants et traditions religieuses ont tenu dans la formation de bhakti en général et la poésie dévotionnelle de Kabīr de façon spécifique. Malgré cet intérêt académique croissant et accru, il demeure à l'heure actuelle une lacune majeure dans la riche érudition sur la bhakti de Kabīr et la présence de l'islam spécifiquement le soufisme ainsi que le rôle qu'il a tenu dans l'émergence de cette dévotion à un Dieu personnel tel que souligné par le poète saint dans l'ensemble de son corpus poétique. En réalité cette lacune viendrait en partie d'une confusion quasi générale entourant l'idée que les identités religieuses qui ont prévalu dans une Inde médiévale et pré moderne essentiellement hindouiste, étaient parfaitement définies dans la vision de l'historiographie moderne qui avait tendance à statuer que les dévots des traditions en place revendiquaient des identités distinctes, opinion élaborée à partir du concept de la religion forgé à son tour à une époque récente. Par, exemple, on a tendance à considérer les Nāths (Śaiva tāntrikas) et les Rāmānandīs (Vaiṣṇava bhaktas) deux traditions naturellement hindouistes qui avaient toutes les deux en commun une conception d'un Divin unique, sans forme et sans qualités (*nirguṇ*) en étant les deux seules communautés ayant influencé la bhakti *nirguṇ* de Kabīr. Or, vu dans une perspective de relations ou d'échanges interculturels et interreligieux et considérant les identités religieuses quelque peu ou pas définies à l'époque médiévale (ce qui échappe à notre vision et perspective moderne), la poésie de Kabīr fait office d'un panneau d'interception d'images de symboles et de concepts de la mystique soufie entre autres, une dévotion des plus populaires de son temps qui a exercé un attrait sur les masses indiennes et marqué les religions hindouistes notamment la religion des Nāth yogīs. L'examen de la rencontre de ces diverses traditions diamétralement opposées et asymétriques, néanmoins dans la forme (rites, pratiques et dogmes), invitent à repenser les échanges interculturelles et interreligieux à travers la poésie de Kabīr vue

(Voir à ce sujet David Lorenzen, *Book review, Puruṣottam Agravāl*.

https://www.academia.edu/16133656/Review_of_Puru%E1%B9%A3ottam_Agrav%C4%811_Akath_kah%C4%81n%C4%AB_prem_k%C4%AB_Kab%C4%ABr_k%C4%AB_kavit%C4%81_aur_unk%C4%81_samay.

Purushottam Agarwal, Akath Kahani Prem Ki: Kabir Ki Kavita Aur Unka Samay (Rajkamal Prakashan), 2009.

comme un espace de dévotion et aussi de communication où la diversité est une réalité physique et culturelle.

État de la question

Quelle est la pertinence du soufisme et sa capacité à nous dire quelque chose sur la religiosité bhakti? Tel est l'objet de notre recherche.

Les opinions au regard de l'implication et de la minimisation du rôle de l'islam soufi dans les nouvelles formes de bhakti dans l'Inde du Nord durant l'époque pré moderne ont été largement définis par des exigences d'agendas nationalistes et religieux qui ont étroitement déterminés les représentations académiques et scientifiques de la bhakti. En étant un phénomène dévotionnel qui relève du pluriel, la généalogie de bhakti doit inclure le rôle de l'islam qui a laissé un héritage historique et intellectuel ancré dans le paysage culturel et religieux indien. La riche érudition de bhakti cependant continue d'alimenter cette lacune ou silence⁷ et perpétue l'idée que le poète *nirguna* Kabīr est le porte-parole d'une unité hindou musulmane, idée répandue et reprise constamment par les spécialistes de bhakti et des études religieuses du sous-continent. Cette étude remet en question ces paradigmes et porte un regard critique sur le supposé syncrétisme de Kabīr.

En faisant la lecture de la poésie dévotionnelle du saint poète Kabīr dans une perspective du pluralisme culturelle et religieux de l'époque, il sera possible de saisir la portée et la teneur du message kabirien.

Problématique et hypothèse

La présente recherche a pour ambition de dissiper l'ambiguïté autour de la pensée du poète de la bhakti Kabīr et la question controversée de ses affiliations religieuses. Il examinera comment cette figure de bhakti que fut Kabīr a adopté la conception soufie de la spiritualité dans un rapport d'emprunt et d'association intime sans modifier la généalogie hindoue de la sensibilité bhakti. Un rapport de convergence entre bhakti et soufisme à travers la poésie de Kabīr sera mis en avant afin

⁷ Aditya Behl, "Presence and Absence in Bhakti: An Afterword." *International Journal of Hindu Studies* 11, no. 3 (2007): 319–24. <http://www.jstor.org/stable/25691070>.

de démontrer que les deux traditions étaient intrinsèquement liées par une vision commune du Divin et une attitude similaire visant à faire l'expérience de Dieu qui dépend pour son pouvoir explicatif et interprétatif de la catégorie du mysticisme. Elle contribuera également à analyser le discours que tiennent les deux traditions vis-à-vis de l'influente qu'a tenu la tradition des yogīs du Nāth dans le but de se disputer le contrôle des mêmes symboles, imageries et techniques.

Bien que ce travail se penche sur l'articulation de la bhakti en étant une sensibilité fortement liée à la pratique spirituelle soufie et a priori à la religiosité des Nāth yogīs, l'hypothèse énoncée ne sous-entend aucunement à subordonner la bhakti exclusivement au soufisme en occultant le rôle qu'auraient tenu les autres courants et traditions religieuses. Sensiblement bhakti et soufisme sont à l'origine de la création de deux espaces religieux à la fois autonomes et interconnectés partageant entre autres un regard de l'altérité qui se traduit dans la construction d'un discours commun reposant sur la critique des yogīs du Nāth.

L'exposé débutera dans un premier temps par un survol d'une source doctrinale qui a forgé la pensée religieuse de Kabīr, la tradition sant ou "*Nirguna Sampradaya*" afin d'introduire le lecteur à la singularité de l'orientation théologique de la *nirguna* bhakti du poète de bhakti. En deuxième temps, il sera possible d'examiner le contexte historique de l'émergence du mouvement bhakti en focalisant sur le soufisme populaire. Nous aborderons l'influence doctrinale soufie sur bhakti et nous finirons ensuite en examinant comment se sont traduits dans la littérature soufie les interactions bhakti, soufisme et la doctrine Nāth, une histoire quelque peu des ressemblances et de divergences assumées ou négligées qui lie les trois traditions en présence et qui au bout du compte a eu pour effet de chorégraphier une histoire commune de manière tout à fait consciente dans les processions de l'unité.

Méthodes et approches

Le présent travail est une tentative visant à combler une lacune importante liée au croisement de la bhakti et soufisme durant l'époque prémoderne afin de déterminer quel aspect du soufisme et de la bhakti ont joué un rôle dans le développement d'un nouveau mode de vie distinct de ce qui est idéalisé dans le brahmanisme (généralement connu sous le nom d'hindouisme) et l'islam orthodoxe. Il se concentre sur les interactions du poète Kabīr avec le soufisme à travers l'étude de ses poèmes, *pads* et *sākhīs*, par le recours à une approche d'herméneutique textuelle et littéraire qui repose sur

la narrativité en tant qu'intermédiaire de la création des formes hybrides plus fréquemment rencontrées dans les études anthropologiques (culturelles). On mettra l'accent sur le rôle que les soufis et les poètes saints de bhakti ont tenu pour traiter de la question de la rencontre des identités religieuses. L'approche textuelle de la poésie dévotionnelle de Kabīr servira à éclairer les diverses interactions entre les groupes en présence impliquant soufis, Nāths et le poète de bhakti Kabīr, subissant tour à tour une transformation à l'issue de cette rencontre.

Il combine l'histoire religieuse et la théologie mystique des soufis pour examiner le modèle *nirguna* bhakti vis-à-vis de la bhakti de Kabīr et sa rencontre avec le soufisme sur le plan ontologique.

Chapitre 1 Généalogie de la bhakti, ses significations et ses implications dans le cheminement mystique de Kabīr

1.1 Étymologie, variations de bhakti et détour historique

Le terme bhakti ne va pas sans poser des difficultés tantôt liées à sa traduction du sanskrit vers une langue latine, tantôt à l'étymologie même du concept.

Il existe deux hypothèses concernant l'étymologie et la signification du mot « bhakti ». La première est à l'effet que bhakti est un nom abstrait formé du suffixe "kti" qui, ajouté à la racine verbale "bhanj" ou "séparer" peut être traduite par « séparation » d'avec l'être aimé, le Divin, récusant dans ce cas-ci une union ou une différenciation face à l'être suprême. Cependant, la majorité des érudits indiens font dériver le terme bhakti de la racine braj de "vénérer" "s'y consacrer" ce qui concorde avec le but de la bhakti qui consiste selon Klaus K. Klostermaier « Of acts of worship and loving devotion towards God.⁸»

La bhakti revêt des acceptions diverses dépendamment de l'éthique de chaque école de pensée qui l'investit chacune en fonction de ses propres valeurs et enseignements. Les écoles comme la *Sri Vaisnava*⁹ du sud de l'Inde astreignent le concept de la bhakti à six conditions qui tournent autour d'une bonne approche éthique du dévot pour être qualifié de *bhakta* et prescrivent des activités destinées à exprimer et à augmenter l'amour d'une personne pour Viṣṇu. Les deux écoles Śaiva et śakta se sont retrouvées à développer des systèmes de Śiva et Devi bhakti qui sont très similaires à

⁸ Klaus K. Klostermaier, *A Survey of Hinduism* (version 3rd ed.). 3rd ed. Albany: State University of New York Press, 2007, p. 181.

⁹ Réfère à une dénomination dans la tradition Vaisnava de l'hindouisme dans laquelle la déesse Lakshmi, épouse de Viṣṇu, est vénérée en même temps que ce dernier.

la *Vaisnava bhakti*. Malgré ces développements, le concept de bhakti a traversé les âges pour être intégré selon les besoins des écoles théologiques valorisant ainsi une expérience humaine dans le culte primitif de Śiva, comme le suggère la professeure et spécialiste de la bhakti Karen Penchilis Prentiss. La présence de diverses images de la bhakti en raison des activités interprétatives et pratiques variées impliquant de nombreux agents différents à des âges et périodes différentes, a fait en sorte que bhakti forme une sorte de théologie incarnée dans les mots, les actions et les images des agents qui lui ont donné une représentation distincte, basée sur leur engagement et implication dans leurs propres contextes historiques et leur rhétorique, ce qui la soumet à diverses interprétations ainsi que divergences¹⁰ qui persistent jusqu'à nos jours. Trouver un équivalent du terme bhakti dans une langue latine pose des difficultés au regard de la diversité des définitions que l'on a tendance à accorder à ce terme selon les expériences.

Il existe selon Klostermaier deux textes nommés *Bhaktisutras*, reprenant la définition de la bhakti qui font autorité et imitent ouvertement le style du *Vedānta Sūtra*¹¹, un des trois textes canoniques de l'école *āstika* du *Vedānta* définit la bhakti comme un amour passionné pour le seigneur « Passionate loving for the Lord from one's whole heart.¹²»

Toujours selon Klostermaier, Narada, l'auteur des *Bhaktisutras*, définit la bhakti comme le *parama prema* soit la plus haute affection pour le seigneur, possédant l'immortalité en soi qui aspire à la perfection :

Gaining which a person becomes perfect, immortal and satisfied, attaining which a person does not desire anything, does not hate, does not exult, does not exert himself or herself. Having known that, a person becomes intoxicated : becomes motionless, becomes one who enjoys the self¹³.

Du point de vue historique, le terme bhakti apparaît une première fois dans un dialogue ontologique et fondateur qui se déroule entre Kṛṣṇa, *avatāra* du seigneur Viṣṇu et Arjuna, un prince guerrier qui doit affronter par les armes des membres de sa famille, les *Kaurava* se trouvant dans le camp opposé et qui, tourmenté par le doute, se questionnait sur un sens à donner à la mort éventuelle des

¹⁰ Karen Penchilis, *The Embodiment of Bhakti*, (1999), Oxford University Press, pp. 7-11.

¹¹ *Brahmasūtra*.

¹² *Ibid.*, p.182.

¹³ *Ibid.*, p.182.

siens. Dans ce récit appelé *Bhagavad Gītā*, le terme bhakti est employé pour désigner une voie religieuse dotée d'une autonomie propre.

Ultérieurement, lorsque se produit une migration de la bhakti vers le Nord qui allait être décisive dans la formation de la poésie dévotionnelle et un type nouveau de religiosité locale en Inde, la bhakti sera richement définie en vertu des paramètres historiques et culturelles et religieuses de l'époque médiévale ainsi que les changements qui ont affecté la période prémoderne.

1.2 Du Tamil Nadu à l'Inde du Nord, l'essor de bhakti durant la période pré moderne

Contrastant fortement avec la pénétration antérieure de la culture sanskritique aryenne vers le sud, la tradition bhakti a émergé dans le Sud de l'Inde et s'est lentement étendue vers le nord pour connaître de grands développements et transformations. Certains chercheurs suggèrent que la bhakti a été conçue à l'origine en Inde du Sud à partir du V^e siècle dans le tamoule gagnant en popularité grâce à des poètes saints tamouls, les Śaiva Nāyaṇārs et les Vaiṣṇava Āḷvārs à qui revient le mérite de la réorientation de la sensibilité bhakti conceptualisée au départ dans la *Bhagavadgīta*. Dès lors, bhakti fut conçue comme une alternative aux formes dominantes de religiosité désignant une voie religieuse par laquelle les auteurs des hymnes étaient tous activement engagés dans le culte et l'accès mystique à Śiva et Viṣṇu en tant que déités personnelles.

Les saints Āḷvārs au nombre de douze, et les Nāyaṇārs au nombre de soixante-trois, composaient des hymnes bhakti qui exprimaient l'idée de dévotion à une divinité personnelle, une protestation contre les brahmāns orthodoxes combinée au désir de la dénonciation des jaïns et des bouddhistes perçus comme non-croyants. Alors que les saints Nāyaṇārs comme Kannappa et Tirunalaippovar étaient respectivement chasseur et paria, Campantar et Cuntarar étaient des brahmān ; Koccenkan était un roi, Cola et Appar était un *velala* ou un *sudra*. De même, les saints Āḷvārs comme Nammalvar et Tiruppanalvar étaient respectivement des ménestrels *velala* de Télengana de basse caste, dont les hymnes critiquaient la stratification des castes en matière de culte et de salut. Selon Raddha Champakalakshmi, les saints poètes Vaisnava et Śaiva ont composé leurs hymnes en tamoul et leurs écritures ont tenté d'être élevées au rang de Vedas tout en gardant un maintien du prestige et de l'influence du sanskrit et les textes védiques qui n'ont pas été complètement rejetés

malgré une certaine critique¹⁴. De façon générale, la réalisation majeure de la poésie dévotionnelle des saints poètes tamoules aura été de populariser la bhakti de Viṣṇu et Śiva ainsi que les cultes des idoles, l'institution des temples et le concept de pèlerinage ainsi que la remise en question de la hiérarchie varna/jati, sans toutefois réussir à la contrer complètement.

Dans un développement ultérieur, la bhakti de l'Inde du Nord présentée par la communauté des érudits comme un mouvement, s'articule sur deux axes, le premier dévotionnel et personnel et le second traduisant une réforme sociale ayant dominé la scène religieuse en Inde en exerçant un grand attrait au sein des castes inférieures qui n'avaient malheureusement pas accès aux privilèges du *Karmamarga*, la voie des œuvres institué par le *Bhagavad Gītā* une des voies pour obtenir *mokṣa* ou *mukti*, libération finale ou délivrance, finalité même de l'hindouisme. La voie de *jñānayoga* voie de la « Connaissance » dans laquelle se fonde la discipline de l'acte (*Karmayoga*), est une voie à travers laquelle le dévot fait l'expérience de l'Absolu par la voie intellectuelle tel que prévu par les enseignements Upanishadiques.

1.3 Les enseignements upanishadiques et la *Bhaktimārga* (le chemin de la dévotion)

La bhakti est divisée en deux écoles de pensée religieuse. La première rendant un culte à Kṛṣṇa est basée sur le *Bhāgavata Purāṇa*, la seconde revendiquée par la *vaiṣṇava bhakti* se base dans ses enseignements sur le *Vedānta* et les *upaniṣad* tel qu'enseignés par Ādi Śaṅkarācārya ou Shankarya (788-820). En effet c'est grâce à Ādi Śaṅkarācārya que bhakti connut un nouveau tournant lorsque ce célèbre philosophe de l'école orthodoxe *Advaita Vedānta* et commentateur des *upaniṣad* védiques, du *Brahma Sūtra* et de la *Bhagavad Gītā* a entrepris de prêcher le *Gyāna Mārga* (*Jnāna Mārga*) pour atteindre le salut en parcourant tout le sous-continent afin de rétablir l'autorité brahmanique. En sa qualité de réformateur religieux, Ādi Śaṅkarācārya, brahmán *nambudiri*, a proposé la philosophie de *Vedānta* ou le non-dualisme autrefois basée sur le *Prema marga* et a mis l'accent sur le *Jnāna Mārga* (littéralement voie de la connaissance) pour atteindre le salut et la libération, d'une certaine manière ouvrant la porte à de profonds débats philosophiques sur la nature du soi intérieur (*ātman*) et de l'être, le Soi universel (*Brāhman*). Sa philosophie orthodoxe a eu un écho considérable sur l'apparition de la bhakti comme voie privilégiée de libération et a joué un

¹⁴Radha Champakalakshmi, *From Devotion and Dissent to Dominance: The Bhakti of the Tamil Alvars and Nayanaras*, (1996), R. Champakalakshmi et S. Gopal ed. Tradition, dissidence et idéologie: Essais en l'honneur de Romila Thapar, Oxford University Press.

rôle important notamment dans la renaissance du brahmanisme et dans le déracinement du jainisme et du bouddhisme dans le sud. Śaṅkarācārya a établi quatre *mathas*, à savoir Jagannatha Puri à l'est, Sringeri au sud, Dwaraka à l'ouest et Badrinath au nord, dans les quatre directions cardinales. Selon lui, la connaissance des *upaniṣad* était supérieure aux sacrifices védiques et permettait de réaliser que *Brāhman* est la réalité ultime (*nirguna* ou sans attribut) tandis que le monde est *māyā* ou irréel. L'acquisition de la vraie connaissance (*Jnan*) conduit à l'union du soi (*ātman*) avec l'Être suprême (*Brāhman*) union qui conduit au salut (*mokṣa*) et ce en faisant du *Brāhman* des *upaniṣad*, le Soi universel, l'Absolu impersonnel en lequel se dissout toute individualité.

De la philosophie de la Vedānta découlent deux concepts essentiels qui sont la transmigration de l'âme, ou renaissance ainsi que le *karma*. Le corps est désormais mortel ne subsiste que l'âme car elle est liée à l'Être universel ou suprême. Dans son ultime voyage, l'âme individuelle (*jīva*) est dans une quête pour une union avec *Brāhman* afin de s'émanciper du cycle des naissances et des renaissances *samsāra*. Les dévots sont désormais unis au divin et libérés du cycle de réincarnation et du *karma*. En plus *Jnāna Mārga* ou *gyan-marga* qui se traduit par l'acquisition de la vraie connaissance dans le but d'atteindre *mokṣa*, la Vedānta désigne deux autres façons pour la libération tel que prêchée par Shankarya. Le *Karma-marga*, tel qu'enseigné par le Seigneur Kṛṣṇa à Arjuna dans la *Bhagavad Gītā* qui consiste à l'accomplissement de ses devoirs sans aucun intérêt personnel, et la *Bhakti-marga*, la dévotion et l'abandon complets à une divinité personnelle^{15 16}.

Il ne fait aucun doute que la philosophie de la non-dualité a été attrayante pour le groupe des brahmānes qui considéraient que la *Jnāna Mārga* qu'elle prêchait était une voie difficile à suivre et n'était pas à la portée de tous. L'accès aux *Vedas* et aux *upaniṣad* tel qu'enseigné par Śaṅkarācārya était réservé aux seuls brahmānes, élites des castes supérieures, qui mettaient l'accent sur la supériorité des *Vedas*, et qui bénéficiaient d'un accès privilégié aux textes et à la langue sanskrite. La *Bhakti-marga* donnait l'occasion aux saints des castes inférieures d'enregistrer leurs protestations et d'exprimer leurs opinions sur l'Être universel. Les rituels orthodoxes, les

¹⁵ J. L. Mehta, *Advanced Study in the History of Medieval India: Medieval Indian Society and Culture*, (réimpression 1999), Sterling Pub, pp. 184-185.

¹⁶ Rendue célèbre par les saints Śaiva Nāyaṅārs et les Vaiṣṇava Āḷvārs du sud de l'Inde, qui prêchaient à travers leur poésie une dévotion totale à leur divinité personnelle tel que nous l'avons exposé précédemment.

hiérarchies varna/jati, le culte des idoles, les pèlerinages et la domination des prêtres étaient dénoncés et l'accent était mis sur la vie simple, la dévotion à Dieu et les activités humanitaires.

La vision moniste qui prévaut dans les *upanīṣad* et qui se présente comme une interprétation de la tradition des Vedas, nie toute distinction réelle entre l'âme et Dieu et pousse l'homme à reconnaître en lui la véritable nature divine. Elle reflète l'attitude qui prévaut parmi les poètes sants du Nord soit le monisme que l'on peut reconnaître chez Kabīr et Nānak à titre d'exemple. Tous deux croient en une seule réalité, absolue et ineffable, qui transcende tous les attributs, le monde entier ainsi que la transmigration, mais qui peut être perçue et appréhendée dans le cœur du chercheur.

Néanmoins, il demeure que la vision moniste selon la conception de Śaṅkarācārya du salut ne fait pas l'unanimité dans la pensée philosophique de Kabīr qui ne reconnaît pas *Jñāna Mārga* tel que prêché par la philosophie de la Vedānta ni le *karma Mārga* (Karma yoga) basé sur les enseignements de la *Bhagavad Gītā*, deux voies vers la libération (*mokṣa*), contestées par le poète sant comme nous le verrons plus loin. En réalité, la plupart de ce que Kabīr rejette constitue la pratique religieuse quotidienne du fidèle moyen de la *Bhakti-marga* qui englobe la majorité des *bhagat* (du sanskrit *bhakta*) pour *saguna* bhakti ainsi que les sants et dévots pour *nirguna* bhakti, dont les traditions de culte sont désignées par *sampradaya* (terme qui est souvent faussement traduit et conséquemment employé incorrectement pour désigner "secte" ou "dénomination", selon Klostermaier¹⁷ et dont la signification serait la dévotion à un Dieu sans attributs.

1.4 Kabīr, un authentique sant nirgun

La nouvelle sensibilité bhakti a été marquée par la dichotomie *nirguna* et *saguna* constituée d'une nette division ainsi qu'une claire distinction entre ces deux modèles. La *nirguna* bhakti incarne la dévotion et la foi en un Dieu non incarné et sans forme. La *saguna* bhakti représente la dévotion à un Dieu personnel avec des attributs dont les adeptes défendent la cause d'un Dieu incarné sous une forme humaine. Cette division est apparue pour la première fois dans les écrits des érudits hindous durant les années 1920, comme Ramchandra Shukla, ainsi que dans les publications de l'organisation Nagari Pracharani Sabha¹⁸.

¹⁷ Klostermaier, p.185.

¹⁸ Le *Hindi Sabda Sagar* (1929,1939) de l'historien indien Ramchandra Shukla est cité par Karen Pechilis, *The Embodiment of Bhakti*, (1999), Oxford University Press, p. 21.

Les partisans de *nirguna* bhakti à leur tête Kabīr, comprenaient d'autres poètes saints tels que Ravidās, Dhanna, Dadu, Rajjab, Malik Das, Jagjivan, Paltu et bien d'autres. La *saguna* bhakti, en revanche, a trouvé ses praticiens dans la poétesse Mīrā Bāī, Tulsīdās et Sūrdās et autres *bhagats vaiṣṇavas* des XVIe et XVIIe siècles. Le modèle *nirguna-saguna* de la bhakti médiévale et pré moderne de l'Inde du Nord souligne la primauté des doctrines et idées théologiques dans les enseignements de divers chefs *bhaktas* et sants. Le *nirguna santism* est caractérisé par son monothéisme intransigeant et sa perception d'un Dieu unique, son rejet de l'orthodoxie brahmanique et les écritures saintes et enfin, son opposition au système brahmanique de castes. Les *saguna vaiṣṇavas* sont considérés comme acceptant les prémisses fondamentales de la doctrine des varnas et la suprématie rituelle des brahmānes. Le modèle *nirguna-saguna* reflète la double division théologique et sociale du mouvement bhakti qui prévaut parmi les membres des deux groupes.

Dévoué à la *réalité suprême*, Kabīr est vu comme le plus illustre représentant de la *nirguna* bhakti, une dévotion à un Dieu sans forme et sans qualités. Il est sans doute et sans conteste le poète sant qui a le plus marqué l'histoire et la littérature bhakti pour son amour passionné et désintéressé du Divin *guru* (*Satguru*).

Les origines du poète sant sont très débattues et constituent un point de discorde parmi les historiens des religions et les spécialistes de bhakti en particulier les intellectuels hindous. Le personnage historique semble se prêter à des tractations tantôt pour des motifs liés à la secte Kabīr-panthīs, « ceux qui suivent le chemin de Kabīr », pour des raisons idéologiques quant à sa naissance, ses convictions religieuses et enfin sa rencontre avec une figure vishnouïte importante, le *guru* Rāmānanda.

Il est admis que Kabīr vivait probablement dans la moitié orientale de l'Inde du Nord au XVe siècle. Depuis environ 200 ans, les Kabīr-panthīs, une des organisations religieuses associées au nom du saint-poète, lui a attribué une durée de vie extraordinaire de 1398 à 1518, une exagération qui a été démentie plus tard par l'orientaliste britannique H. H. H. Wilson après la publication de ses essais pionniers sur le sujet en anglais en 1828 et 1832 ¹⁹.

¹⁹ Horace Hayman Wilson, *Religious Sects of the Hindus*. [2D ed.]ed. Calcutta: Susil Gupta, 1958.

Le développement qu'a procuré la recherche de Wilson n'a pas manqué d'inciter les érudits modernes à trouver des dates plus plausibles ayant trait à la naissance du poète sant.

Bien que la date de naissance de Kabīr n'ait jamais été certifiée avec exactitude, certains historiens des religions dont Charlotte Vaudeville considère que seule la date de son décès survenu en 1518 soit connue avec certitude.²⁰

Kabīr naquit dans une famille de basse caste vers 1440 de tisserands musulmans dans la région de Banarés-Magahar. Sa caste est connue sous le nom de *julāhā* (terme d'origine farsi) à la différence de l'appellation désignant un tisserand hindou, appelé *korī* (mot d'origine sanskrite). Les hindous Bénarasis des groupes de castes *dvija* classent les musulmans *julāhā* dans la catégorie des étrangers appartenant à une race ou une foi étrangère, et les hindous *korīs* comme *shūdras* (serviteurs)²¹.

Aussi les Bénarasis se moquent de Magahar comme d'une ville sale et polluée depuis des siècles, et de ses habitants comme appartenant à une " basse " classe qu'ils qualifient de " stupides ", tout comme ils font preuve de mépris pour les *julāhās* et *korīs* de leur propre ville²². Le mépris dicté par le système discriminatoire des varnas ne va pas sans susciter chez Kabīr une agitation furieuse et l'amène à l'occasion à servir des invectives en réponse aux provocations et tentatives de dénigrement en particulier dans la forme aphoristique du *sākhī* traduit dès 1604 dans la tradition sikhe :

Tout le monde, ô Kabir, *réduit ma caste à la risée de tous : *mais il se consacre au Créateur, *Et je me suis martyrisé à sa cause²³.

Bien que Kabir soit conscient de sa vulnérabilité étant de caste inférieure, néanmoins son statut inférieur est vécu comme un privilège qui lui permet d'accéder à l'Aimé :

Kabir, ma caste est une farce *Pour tout le monde *Béni soit une telle naissance qui M'a fait invoquer le seigneur.

(*Ādi Granth, shalock2.*)²⁴

²⁰ Charlotte Vaudeville, *Au cabaret de l'amour: paroles de Kabīr*. [Paris]: Gallimard.1959, p.10.

²¹ Hazari Prasad Dwivedi, érudit et écrivain hindou, dans un ouvrage paru en 1941 établit la classification des castes supérieures de *korīs* comme *shūdras* en suivant le paradigme du Brahmapurāna, qui place dans cette catégorie neuf types d'artisans - jardiniers, forgerons, orfèvres, artisans de la mer, tisseurs, potiers, bronziers, charpentiers, artistes et orfèvres. Voir l'ouvrage : Hazari Prasad Dwivedi, *Kabir*. 2000, p.15-16. https://archive.org/stream/in.gov.ignca.46892/46892_djvu.txt.

²² Kabir, and Charlotte Vaudeville, *Kabīr: Vol. 1*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

²³ Vinay Dharwadker, *Kabir: The Weaver's Songs*. India: Penguin Global, 2003.

²⁴ Michel Guay, *Kabir: une expérience mystique au-delà des religions*. Paris: A. Michel. 2012, p.80.

Conscient de la réalité sociale et religieuse à laquelle il est confronté au quotidien comme étant oppressive et dénuée de sens, Kabīr se lance dans une croisade contre les autorités religieuses et tous ceux qui s'inscrivent dans la continuation et la pérennité de l'inégalité ancestrale imposée par les varnas. Un autre poème sous la forme de *sākhī*, parmi bien d'autres, reflète la réactivité de Kabīr face à ceux qu'il considère comme instaurateurs d'une société de « ségrégation ». Ainsi s'en prend-il régulièrement aux brahmānes perçus comme des agents insidieux et des surveillants du maintien des castes et les inégalités qui en découlent, dans une tentative visant à les discréditer en les faisant passer pour des menteurs :

Les faiseurs de discours pieux, *Chaque jour se lèvent de bon matin pour dire des mensonges : *

Mensonges le matin et mensonges le soir,

(*Bījak, ramainī61.*)²⁵

Reconnaissant que la variété des processus de la culture indienne qui ont façonné la poésie de Kabīr, Vinay Dhardwadker présente le tempérament survolté du poète issu de la communauté *julāhā* comme une conséquence directe du dénigrement subie par les membres même de cette communauté. Selon lui, ces dénigrement tiennent à deux raisons divergentes : pour être *shūdra* d'origine, et pour être *Mkchchha* par conviction religieuses²⁶. Ces probables explications justifieraient les caractéristiques conflictuelles et la rhétorique grossière et polémique ainsi que le ton fâché et subversif du poète sont rencontrés dans l'ensemble de son œuvre. Son nom est musulman, mais il semble appartenir à une communauté calomniée ou stigmatisée, sans accès à l'égalité sociale pourtant promise par l'islam. Il a l'identité sociale d'un musulman, mais il n'accepte pas les principes fondamentaux de la religion de sa naissance d'où son rejet du dogme islamique et la prophétie de Muhammad *psl* et ne semble pas connaître la foi de sa naissance de manière familière²⁷.

Une tradition historiographique et religieuse avait au départ considéré Kabīr comme le disciple de son prétendu *guru* réformiste vaiṣṇava Rāmānanda (1400-1476) qui a aussi vécu à Bénarès. L'utilisation par Kabīr des noms vaiṣṇavas des divinités (Rām, Hari, Govind) pour son Dieu *nirguṇ* est au cœur de cette croyance qui attribue à tort à Kabīr son affiliation au vishnouisme. Malgré les

²⁵ Kabir, and Charlotte Vaudeville, *Kabīr*: Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1974, p.56.

²⁶ Vinay Dhardwadker, *Kabir, the Weaver's songs*. New Delhi, Penguin Books India, 2003.

²⁷ Kabir1440 ? - 1518 et Charlotte Vaudeville, *Au cabaret de l'amour*, Collection UNESCO d'œuvres représentatives. Connaissance de l'Orient (Paris : Gallimard,1959), p. 25.

dates improbables de leurs existences respectives, il existe spéculations et légendes autour de la rencontre Rāmānanda et Kabīr sur les rives du Gange formant des mythes de style partisan et sectaire remis en question par de nombreux érudits et chercheurs²⁸. L'appartenance à deux castes différentes, les brahmānes pour Rāmānanda et les shūdras, pour Kabīr démontre l'incompatibilité évidente entre les deux varnas. Dans la coutume, Rāmānanda était un saint et enseignant brahmāne de l'orthopraxie, conservateur, comme l'affirme la tradition moderne, il n'aurait pas pu compter parmi ses disciples Kabīr issu de la basse caste. Un enseignant brahmāne ne peut enseigner à une caste basse comme celle des *Julāhā* dont Kabīr est issue. Sur la base de cet argument et bien d'autres, les plus renommés des chercheurs et érudits modernes dont Charlotte Vaudeville, John Hawley Stratton et Winand Callewaert adhèrent à l'opinion voulant qu'il serait impossible d'associer ni faire le lien direct entre Kabīr et Rāmānanda. Le camp opposé à sa tête Purusottam Agravāl, plaide pour l'existence effective du lien entre les deux personnages, un lien vraisemblablement occulté par des visées de nature idéologique²⁹.

Néanmoins, la réalité de l'époque fait en sorte que dans de telles circonstances, aucun *guru* hindou maître spirituel n'aurait jamais accepté un *shūdra* comme élève pour en faire éventuellement son disciple, et aucun musulman *maulavī* n'aurait éduqué un *julāhā* sans exiger un prix prohibitif, contraignant dans ce cas-ci pour le saint poète. Même si nous voudrions accepter l'hypothèse d'un lien entre les deux figures, il va sans dire que l'affiliation de Kabīr avec le *guru* Rāmānanda contraste fortement avec le rejet affirmé par le poète sant de la doctrine des *avatāras* (descentes) du seigneur Viṣṇu et le monothéisme qui caractérise sa pensée et se reflète dans sa création poétique en conformité avec le modèle *nirguna* bhakti dont il est l'illustre représentant. Il est connu que parmi les poètes de bhakti de l'Inde du Nord deux écoles divergentes de bhakti ont émergé. La première, plus conservatrice, s'en tenait à la doctrine de l'incarnation et vénérait la *saguna* Rām et sa compagne Sita ; son plus grand représentant était Tulsīdās, l'auteur du *Rāmāyaṇa* hindi. La deuxième école était celle des sants qui rejetaient complètement les pratiques orthodoxes et vénéraient sous le nom de Rām l'aspect transcendant et informe *nirguna* de la divinité. Deux attitudes prévalent donc parmi les poètes de bhakti: conservatrice et libérale, revivaliste et réformiste, conformiste et dissidente.

²⁸ Guay, Kabir: *une expérience mystique au-delà des religions*, p.58; John Stratton Hawley, *Three Bhakti Voices: Mirabai, Surdas, and Kabir in Their Time and Ours*. New Delhi: Oxford University Press, 2005.272-273.

²⁹ David Lorenzen, *Review of Puruṣottam Agravāl, Akath kahānī prem kī: Kabīr kī kavītā aur unkā samay*.

De ce fait, il semble que les poètes bhakti des deux camps - *saguna* et *nirguna* - aient réagi au monde qui les entoure à leur manière, en fonction de leurs expériences socioreligieuses et de leur statut dans la société. Pour les saints de la *saguna* bhakti, le culte des idoles, les pèlerinages aux lieux et temples sacrés, l'accomplissement de rituels, la récitation de mantras et la reconnaissance à divers degrés des normes socio religieuses sont devenus les moyens d'exprimer leur dévotion à une divinité personnelle (dans la plupart des cas, il s'agissait de Viṣṇu ou de ses différentes incarnations). À l'inverse, les saints de la *nirguna* bhakti dénonçaient complètement les normes socioreligieuses, les rituels, le culte des idoles, les pèlerinages et même un dieu avec ses attributs.

Chapitre 2 Contexte culturelle et religieux de l'émergence de bhakti en général et la poésie dévotionnelle de Kabīr durant le Sultanat de Delhi

2.1 Le soufisme et la culture littéraire et politique persane comme facteurs cruciaux dans l'essor de la bhakti au début de l'Inde du Nord pré moderne

Coupés de l'époque qui a vu l'arrivée de Kabīr sur la scène socioreligieuse en Inde du Nord, la tradition historiographique et religieuse a accordé peu d'intérêt au contexte historique qui a bouleversé le paysage socio religieux et culturel de l'Inde notamment l'avènement de l'islam à compter du VIII^e siècle et l'impact de la présence religieuse islamique sur l'ensemble des religions populaires ainsi que sur l'essor de la bhakti en Inde du Nord. Le cadre historique général de l'émergence de la bhakti dans l'Inde médiévale et par la suite pré moderne ainsi que sa constitution comme un mouvement dévotionnel à part entière, offre une vue imprenable sur les principaux facteurs qui ont mené au développement et à la croissance d'un type de religiosité propre aux poètes de bhakti ainsi que sur les moments clés qui ont contribué à sceller l'avenir de la poésie dévotionnelle de Kabīr. Époque d'une effervescence des différentes traditions religieuses et sectaires issues principalement de l'hindouisme en dialogue avec l'islam, l'arrivée du soufisme avec les souverains turcs a été un développement important qui a entraîné des changements profonds dans le paysage social, culturel et religieux indien et a été en l'occurrence formateur pour la religiosité dévotionnelle hindoue. Désormais, une grande partie du moment de ce développement historique qu'est la bhakti ainsi qu'une grande partie de la nature de cette nouvelle sensibilité sera

liée à la présence de plus en plus puissante et omniprésente de la religiosité populaire soufie et de la tradition politique et esthétique persane dans l'Inde du Nord après le XIII^e siècle³⁰.

L'histoire de la bhakti est étroitement entrelacée avec l'histoire du soufisme en Inde du Nord, raison pour laquelle on doit mentionner qu'il n'est pas faux de croire que le XIII^e siècle fut un moment crucial pour cette sensibilité dévotionnelle. Il est donc impossible de concevoir ce nouveau mode dévotionnel sans prendre en compte le rôle du soufisme populaire indien dans la reconfiguration des paramètres religieux et les échanges culturels et littéraires dans le paysage religieux de l'Inde pré moderne. Cet épisode bien que sous étudié, est décrit par un courant de l'historiographie moderne comme stimulant et riche, à l'origine d'une réalisation scientifique, culturelle, intellectuelle et religieuse des plus fructueuses³¹ dans lequel les idéaux de la culture cosmopolite persane tout comme ceux de la culture sanskrite n'ont pas été imposés mais émulés ou assimilés contrairement aux paradigmes anciennement admis qui considéraient ces riches contacts comme une "conquête musulmane". C'est aussi une époque où on assiste à de riches interactions entre diverses religions qualifiées jadis de religions concurrentes, un autre paradigme désormais remis en cause par l'historiographie moderne en raison entre autres de la complexité des deux principaux systèmes littéraires-culturels en action, le sanskrit et le persan, chacun d'eux englobant et transcendant les systèmes religieux³². Le soufisme et la culture littéraire et politique persane, négligés par la vaste majorité de l'historiographie, ont en réalité joué un rôle déterminant dans l'essor de la bhakti. La diffusion progressive des sensibilités et des institutions persanes et l'interaction complexe entre les systèmes littéraires, culturels sanskritiques et persans ont souvent été sous estimées voire négligées dans les études historiques sur la bhakti, en commençant par les sultanats de Delhi avec les différentes dynasties qui se sont relayées³³. Le premier sultanat de Delhi établi par Qûtb ud-Dîn Aibak, appelé Oybeck (1150-1210) fondateur de la *dynastie des Esclaves*, ou la dynastie de Muizzî, marque l'avènement d'une époque culturellement hybride et une nouvelle atmosphère socioreligieuse où les sensibilités religieuses sont largement influencées par la culture

³⁰ Patton Burchett, *A Genealogy of Devotion: Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*. New York: Columbia University Press, 2019, p.12.

³¹ Patton Burchett, *A Genealogy of Devotion : Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*. New York: Columbia University Press, 2019.

Kabir, and Charlotte Vaudeville. *Kabir*. Oxford: Clarendon Press, 1974, P.65.

³² Richard Maxwell Eaton , and Phillip B Wagoner. *Power, Memory, Architecture : Contested Sites on India's Deccan Plateau, 1300-1600*. New Delhi: Oxford University Press.2014, Pp.xxii, xxv et xxvi.

³³ Burchett, *A Genealogy of Devotion: Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*, p.13.

persane et la religiosité des soufis. Les invasions mongoles en début du XIII^e siècle dans l'Asie occidentale, plus précisément après 1258 et la destruction de la capitale abbasside de Bagdad ont provoqué un flux de nouveaux immigrants Iraniens et Turcs parisiens déracinés qui, fuyant leurs pays d'origine en Iran et en Asie centrale, trouvent refuge dans le nouveau Sultanat de Delhi en Inde. Ces dizaines de milliers de réfugiés qui ont migré vers le nord de l'Inde aux XIII^e et XIV^e siècles ont contribué de manière très significative à l'enracinement des idéaux culturels persans et musulmans dans leur patrie d'adoption. Parmi ces migrants se trouvaient des élites culturelles persanes, les membres d'éminentes familles dirigeantes, les soufis et les érudits musulmans (*ulamās*). L'élite intellectuelle des *ulamās* a bénéficié de la protection des dynasties régnantes et fut patronnée par les sultans de Delhi avec les revenus des concessions de terres, souvent situées dans la campagne indienne où la présence du Sultanat était faible³⁴. Un nouvel ordre politico spirituel en Asie centrale se met en place faisant écho à ces bouleversements où les soufis ainsi que leurs ordres sont devenus des éléments essentiels du pouvoir de l'État qui fut la plupart du temps dépendant du soutien des saints soufis charismatiques dont l'influence grandissante a eu comme conséquence pour commencer, de remplacer l'influente tradition du tantrisme, institution majeure sur la scène religieuse en Inde qui a laissé la place vacante au soufisme³⁵, bhakti et les sectes sivaïtes Nāth.

Les conséquences de ces bouleversements n'ont pas épargné la langue et la culture de l'Inde pénétrées et influencées par les turcs parisis. La culture cosmopolite persane, l'éthique, l'esthétique et les pratiques politiques ont progressivement pris racine dans le Nord de l'Inde et, plus tard se sont étendues jusqu'au Deccan, où sanskrit et langue persane ont interagi et imprégné la culture des masses³⁶. Cette influence sera décisive à compter du sultanat des Tughlaqs (1320-1414) qui marque les débuts d'un échange culturel et d'une hybridation significative ainsi que l'indianisation simultanée des traditions persanes et d'une persanisation de certains aspects de la culture indienne. C'est à partir de la fin des treizième et début du quatorzième siècle que la bhakti de l'Inde du Nord va émerger et se développer de manière remarquable après l'invasion de l'Inde par le souverain mongol de Samarcande Tīmūr-i Lang (Tamerlan) en 1398, invasion qui a entraîné la fracture de

³⁴ Ibid., p.70.

³⁵ Ibid., p.78.

³⁶ Pour plus de détails sur les ordres et communautés soufies en Inde et la richesse des interactions avec le pouvoir en place et les cultures locales nous référons à l'excellent ouvrage de Richard Eaton Maxwell, et Phillip B Wagoner. *Power, Memory, Architecture : Contested Sites on India's Deccan Plateau, 1300-1600*. New Delhi: Oxford University Press. 2014, à partir de la page 26.

la centralité du Sultanat de Delhi ainsi que l'apparition d'une culture vernaculaire commune en pleine floraison, créant un contexte marqué par la croissance d'une culture indo-persane et l'arrivée sur la scène religieuse des grands poètes saints de la bhakti. La montée de la nouvelle religiosité bhakti coïncide donc avec une diffusion idéologique et religieuse par les soufis de certains aspects du soufisme tel que la compréhension particulière de la nature et la relation entre les êtres humains, le Divin, et le monde selon l'islam. Une activité largement soutenue par le travail ainsi que les efforts déployés par des ordres soufis contribuant à donner la forme et le style de l'islam qui a inondé l'Inde en provenance de l'Asie centrale dans le treizième et quatorzième siècle. Les besoins spirituels des nouveaux dirigeants et de la population musulmane ont joué un rôle important dans la migration et la propagation des ordres, *tariqas* et *silsilas* soufies dans le sous-continent indien inaugurant une ère nouvelle et un espace dans lequel se côtoient les diverses sensibilités et traditions religieuses.

Dans cette perspective, la vision soufie fut largement définie par le soufisme de masse centrée sur la dévotion populaire aux saints charismatiques et les lettrés soufis. L'influence et l'autorité de l'islam en Inde a pris d'assaut les instances de pouvoir d'où la nécessité de tenir en compte l'impact qu'a eu l'islam, en tant que religion dominante de l'heure, sur la culture en Inde, la vision de soi et le rapport au monde :

We still must acknowledge the importance of Islam, and particularly Sufism, in the societal changes that took place in late medieval India. The Persianized Turks who took control of northern and central India in the Sultanate period were Muslims, and the religion of Islam was a significant factor in their worldview and self-understanding³⁷.

Ces développements ont fait en sorte que les paramètres des religions locales hindouistes et indigènes ont été considérablement modifiés sous l'influence du soufisme, un phénomène qui pris toute son importance après la consolidation des principaux ordres soufis dans les provinces centrales de l'islam, dont le représentant le plus éminent est Mu'īn al-Dīn Chishtī (1141-1236) fondateur de l'ordre chishti qui se répand rapidement et s'inspirant du Maître soufi persan qui l'a précédé, Abū al-Najīb Abd al-Qādir Suhrawardī (1097- 1168) .

L'arrivée de Mu'in ud-Din Chishti qui s'est installé à Ajmar dans le Rajasthan pendant la conquête de l'Inde du Nord par les Ghurides fit de son ordre un de dominant dans tout le sous-continent

³⁷ Burchett, *A Genealogy of Devotion : Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*, p.72.

indien, en raison de la profonde influence ultérieure du grand Chishti shaikh Nizām al-Dīn Awliyā (1242-1325), membre de la *tariqah* Chishtiyya. Premier saint soufi de sa génération, Nizām al-Dīn était une personnalité prééminente à Delhi à une époque où le Sultanat était à son apogée littéraire pendant lequel les traditions culturelles et institutionnelles se sont répandues dans une grande partie du sous-continent indien³⁸. Durant la plus grande partie du XIV^e siècle, l'ordre des Chishti a eu un impact particulièrement important sur le développement du soufisme, particulièrement la culture "indo-musulmane" en Asie du Sud. Simultanément et par la suite, d'autres lignées soufies (*silsilahs*), y compris les Suhrawardi (les principaux aux XIII^e et XIV^e siècles), les Naqshbandi, les Mahdavi, les Shattari, et les Qadiri ont réussi à établir leurs propres réseaux d'influence dans le sous-continent aux XV^e et XVI^e siècles³⁹.

L'historiographe Indo-Musulman du XIV^e siècle Ziauddin Barani (1285-1358) connu pour avoir composé le *Tarikh-i-Firoz Shahi*, une œuvre sur l'Inde médiévale, affirme que l'influence du soufisme sur les divers groupes religieux ainsi que les musulmans de Delhi était telle qu'elle a entraîné un changement de paradigmes dans la vision des choses du monde chez les musulmans et au sein de la population naturellement hindouiste. Une influence qui a vite fait de pousser la plupart des musulmans de Delhi à se tourner vers le mysticisme et la prière, tout en restant à l'écart du monde. On ne trouvait ni vin, ni jeu, ni usure à Delhi, et les gens s'abstenaient même de dire des mensonges. Des livres sur la dévotion ont connu une diffusion d'envergure. Il est devenu presque impossible, si l'on en croit Barani, d'acheter des exemplaires des livres comme Le *Qut al-qulub* de Makki, le *Ihya ulum ad-din* de Ghazzali, le *Awarif al-ma'arif* de Suhrawardi et le *Kashf al-mahjub* de Hujwiri, le *Kitab at-ta'arruf* de Kalabadhi et son commentaire ainsi que le *Risala* de Qushayri et un traité de l'un des premiers saints Chishti (mort en 1274), écrit par un musulman indien, Hamiduddin Nagori⁴⁰.

³⁸Ibid., p.75.

³⁹Ibid., p.77 ; Voir également Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*. Open edition 2015, p.348-350. Pour une introduction historique aux principaux ordres soufi *Chishti*, *Suhrawardi*, *Naqshabandi* et *Kubrawi*, voir Gowher Rizvi, *Linlithgow and India : A Study of British Policy and the Political Impasse in India*, 1936-43. Royal Historical Society Studies in History Series, No. 13. London: Royal Historical Society, 1978, p.114-300. Pour connaître les prédécesseurs de Nizam al Din dont Fariduddin Ganjshakar, Qutbuddin Bakhtiyar Kaki et Moinuddin Chishti, qui étaient les maîtres de la chaîne spirituelle Chishti ou *silsila* dans le sous-continent indien, nous référons au précieux ouvrage de Annemarie Schimmel.

⁴⁰ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Open edition 2015, p.348.

La longue vie à Nizamuddin a vu le soufisme devenir un mouvement de masse dans l'Inde du Nord qui a accompagné l'émergence de la sensibilité bhakti imprégnant une grande partie de son enseignement philosophique du moins dans le cas de Kabīr⁴¹ par les enseignements du mysticisme soufi qui s'est étendu jusqu'aux religions des élites et la culture de façon générale.

« Sufi's preachings had already spread all over Northern India in Kabir's (and, therefore, also in Nanak's) time and (...)sufi mysticism had impregnated the religious sensibility of the elites as well as the whole composite culture of the time⁴². »

Le XV^e siècle de cohabitation de l'islam soufi et de l'hindouisme en général a vu l'arrivée de Kabīr à la fois témoin de ces bouleversements et figure de proue de la bhakti sur une scène culturelle et religieuse à la fois composite et hybride. Le détour historiographique permet donc de valider la diffusion à grande échelle du soufisme comme forme religieuse ayant dominé la vie littéraire en Inde, une diffusion qui a gagné les poètes de bhakti incluant les deux figures illuminées, *guru* Nānak et sant Kabīr.

L'incidence de la culture indo-persane et la poésie mystique soufie sur la sensibilité dévotionnelle de Kabīr appelle à considérer une étude littéraire qui portera sur quelques extraits de la poésie indo-persane ainsi que la poésie du poète Kabīr afin d'aborder le concept de l'identité et la création de formes religieuses dites "hybrides" à l'instar des quelques recherches pionnières visant le même champ d'étude⁴³.

La complexité de la religion des poètes sants est sans doute déroutante, elle implique l'examen non seulement du contexte historique de l'heure, mais aussi pointe vers l'intérêt d'explorer des affinités philosophiques et épistémologiques des traditions mystiques de bhakti et du soufisme qui s'appuie sur le contenu de la poésie des deux traditions respectives afin de retracer une convergence entre soufisme et le mouvement des poètes sants⁴⁴. Une recherche qui amène à considérer un axe fondamental sur lequel s'articule la pratique spirituelle du poète Kabīr, les saints et les poètes

⁴¹ Ibid., p.348.

⁴² Charlotte Vaudeville, *Kabir Granthavali (Doha)*. Institut français d'Indologie. Pondichéry, 1957, p.ii , p.94.

⁴³ Marcia K., Hermansen. *Shah Wali Allah's Theory of Subtle Spiritual Centers (lata'if): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation.*, 1985.

Gilmartin, David, and Bruce B. Lawrence. *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 2000.

⁴⁴ Bruce .B. Lawrence, *The Sant movement and north Indian Sufis* ,Dans Schoemer, Karine, and W. H McLeod. *The Sants : Studies in a Devotional Tradition of India*. 1st ed. Berkeley, Calif.: Berkeley Religious Studies Series, 1987.pp.364-367.

soufis, celui de la catégorie du mysticisme. Bien que le mysticisme comme catégorie de recherche a commencé à subir un rejet par les érudits et spécialistes du sous-continent indien à compter des années 1970, période pendant laquelle on a commencé à se tourner vers le courant linguistique et les prouesses réalisées par les *cultural studies*, il demeure une catégorie utile pour examiner les processus des identités religieuses et la création de formes religieuses hybrides dans la rhétorique poétique chez les soufis et le poète de bhakti Kabīr⁴⁵. Elle servira de fil conducteur à cette recherche et amorcera une réflexion sur les implications de la perspective anthropologique et culturelle dans l'examen du syncrétisme et les formes hybrides « présumées » dans l'œuvre du poète Kabīr.

2.2 Soufisme et mysticisme, quelles définitions?

Les origines de la pratique mystique soufie ont longtemps fait débats et divisé des spécialistes des religions du sous-continent indien qui spéculaient sur l'importance de se tourner vers l'hindouisme vedantin dans le but de ramener la tradition mystique à l'une ou à l'autre des religions mondiales, christianisme, judaïsme, hindouisme).

Les premières opinions des origines indiennes du mysticisme soufi donnent le ton à des spéculations jugées condescendentes car s'insérant dans des perspectives euro centriques formulées par les orientalistes et les théoriciens de la promotion de l'idéologie colonialiste qui a caractérisé le climat intellectuel jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Dans cette perspective, divers modèles ont été proposés pour expliquer ces alternatives, allant de la théorie raciale (qui revendique l'idée que les tendances mystiques caractérisent les races aryennes comme les Perses plutôt que les peuples sémitiques Arabes) à la recherche des influences qui caractérisent l'école de la religion comparée. Une autre étude portant sur le milieu monastique chrétien du Croissant fertile au début de l'ère islamique de Margaret Smith (1931) soutient qu'il y a eu un transfert des techniques et des doctrines ascétiques chrétiennes orientales dans le soufisme primitif, les travaux et études érudits d'Andreas Christmann font valoir que le mysticisme est incontestablement d'origine européenne du XIX^e

⁴⁵ Nile Green, « *Making Sense of 'Sufism' in the Indian Subcontinent: A Survey of Trends* », *Religion Compass* 2, n° 6 (2008): 1044-61, <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00110.x>.

L'enquête de Green se révèle un détour obligatoire et une enquête complète autour des développements des dernières décennies dans l'étude du soufisme du sous-continent indien. En commençant par la formulation très influente du soufisme comme "mysticisme" islamique, il analyse ce qu'il qualifie de graves lacunes des recherches académiques du sous-continent indien ce qui est très pertinent et fait du sens. Il demeure tout de même selon notre opinion de considérer l'utilité et la nécessité à ne pas négliger l'importance du paradigme dans le cadre des études comparatistes bhakti-soufisme auxquelles concrètement très peu de chercheurs se sont attardés. Nous proposons de considérer cet aspect pour couvrir les convergences des deux traditions en présence.

siècle et œcuménique. La comparatiste, R. C. Zaehner (1960) revendique une origine indienne pour le soufisme qualifié de panthéiste.

Les modèles traditionnels "orientalistes" qui s'intéressaient principalement aux origines et aux formulations classiques des formes religieuses ou culturelles par le recours à des modèles de diffusion introduits par les comparatistes, semblent avoir connu un déclin chez les chercheurs et académiciens du XX^e siècle cédant la place à d'autres études plus ou moins concluantes.

Une des études les plus intéressantes est celle qui a été réalisée par l'érudit et islamologue français Louis Massignon⁴⁶. Dans sa tentative de prouver que les doctrines soufies puisaient leurs origines dans le Coran par le biais de la méditation et de l'expansion sémantique ultérieure de son vocabulaire, Massignon a eu recours à une méthode de philologie historique⁴⁷ et a soutenu que le langage coranique renfermait des éléments langagiers de type mystique.

L'influent universitaire de Cambridge A. J. Arberry a quant à lui plaidé en faveur d'une source islamique pour le soufisme. Bien qu'il reconnaisse que le soufisme a subi l'influence des traditions religieuses et possède des variations, Arberry utilise la catégorie du mysticisme pour défendre le soufisme comme une constance universelle et qualifie le mysticisme du même indépendamment de la religion professée par le mystique.

« Mysticism is essentially one and the same, whatever the religion professed by the mystic (...); eventhough it possessed 'variations' influenced by the different religious systems in which it was based, 'mysticism is undoubtedly a universal constant'⁴⁸. »

Pour Arberry, le soufisme n'est nulle autre que l'expression islamique de l'expérience mystique universelle⁴⁹.

La thèse des origines coraniques du soufisme avancée et défendu par J.A. Arberry a eu pour conséquence de mettre un terme aux spéculations et conclusions antérieures et fut admise par

⁴⁶ Louis Massignon and Herbert Mason, *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, Volume 1: The Life of Al-Hallaj. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982. Accessed July 12, 2021. doi:10.2307/j.ctvh9w050.

⁴⁷ Nile Green, « *Making Sense of 'Sufism' in the Indian Subcontinent: A Survey of Trends* », *Religion Compass* 2, n° 6 (2008): 1045, <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00110.x>.

⁴⁸ A. J Arberry, *Sufism, an Account of the Mystics of Islam*. (London: Allen & Unwin, 1950)., p.11 et 12.

⁴⁹ A. J Arberry, *Sufism, an Account of the Mystics of Islam*.

l'ensemble des universitaires et chercheurs comme une définition du soufisme reposant sur l'idée d'une mystique universelle.

Quelle est donc la définition du mysticisme selon une perspective universelle? Mysticisme relève d'une catégorie proprement théologique qui dénote une vie religieuse ascétique et une pratique dans une prière contemplative comme le souligne Wedell Marshall:

« Mysticism, then, is here used broadly to mean a warm and intimate individual religious life, no matter whether ascetic or practical; a mental feeling of the highest Reality; the aesthetic or contemplative type of prayer ⁵⁰. »

Sur la base théologique qui prend comme prémisse l'existence d'une entité primordiale (qu'il s'agisse de Dieu, de l'Être, de l'Amour ou de l'Expérience primordiale), le mysticisme soufi utilise cette entité pour expliquer les idées et les actions dans le monde humain.

La définition du mysticisme proposée par Annemarie Schimmel abonde dans ce sens:

Mysticism can be defined as love of absolute-for the power that separates true mysticism from mere ascetism is love. Divine love makes the seeker capable of bearing, even of enjoying all the pains and afflictions that God showers upon him in order to test him and to purify his soul. This love can carry's the mystic heart to the Divine presence like'' the Falcon which carries away the prey'', separating him thus, from all it is created in time⁵¹.

L'expérience qualifiée de 'mystique' ne dépend ni de méthodes sensuelles ni rationnelles. Elle est tributaire de la sagesse du cœur et la gnose peut donner un aperçu de certains de ses aspects. Elle survient chez le chercheur qui s'est engagé sur le chemin de cette *Réalité finale* conduit dans la démarche par une lumière intérieure.

La vie des saints soufis et bhakti était riche de ces expériences mystiques autour desquelles ils ont tissé des édifices philosophiques différents pour certains et identiques pour d'autres. Les soufis indo-persans accordaient une grande valeur à l'ascétisme, ce que Kabīr admirait comme exercice spirituel sans y adhérer car son choix fut de rester un maître de maison et père de famille. Pour les soufis dans une recherche d'un gain spirituel, un nombre parmi eux prônaient de s'éloigner de la cité remplie d'activités mondaines et de confort matériel et menaient une vie simple faite de

⁵⁰ Wedell Marshall Thomas Jr., «*The Truth of Mysticism* », (1924), *The Journal of Religion*, Vol. 4, No. 1, p. 60.

⁵¹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions in Islam* (Kuala Lumpur: The Other Press, 2008).

pauvreté, de renoncement aux biens matériels, d'activités humanitaires et de dévotion à Dieu. Bien que nombre d'entre eux fussent mariés, ils prônaient des pratiques ascétiques sévères comme le jeûne, la rétention de la respiration et l'auto-mortification.

De leur côté, les poètes de bhakti comme Kabīr louaient le divin *guru* tout en fuyant le monde matériel, en insistant sur la nécessité de se tourner vers l'intérieur pour trouver la Vérité ultime. Malgré son aspiration première qui était la recherche d'un rapport avec la réalité suprême, la quête spirituelle de Kabīr ne l'a aucunement empêché d'entretenir une relation avec la vie sociale et vaquer à ses obligations de père de famille. Le poète sant n'a pas délaissé sa vie de profane et a continué à exercer son métier de tisserand pour subvenir aux besoins de sa famille changeant ainsi la perception voulant qu'un mystique est un être conditionné et absorbé par la réalité de l'illumination ou l'*illuminativa* au détriment des contraintes qui découlent de la vie de tous les jours.

2.3 La jonction soufisme-bhakti dans la poésie de Kabīr et les défis méthodologiques

2.3.1 Historiographie, méthodologie et défis

La poésie de Kabīr pose aux chercheurs un défi à la fois méthodologique et herméneutique focalisé sur le besoin de déterminer la filiation religieuse du saint poète afin de le situer dans une tradition religieuse déterminée.

La réputation d'auteur obscur du poète et son expression poétique impliquant l'usage constant des éléments composites issues des diverses traditions est déroutante. On peut aisément dire que Kabīr a réussi à déjouer les nombreux pronostics autour d'une œuvre dont la pensée est qualifiée souvent de peu cohérente. Au-delà de sa capacité à dissiper les ambiguïtés, l'érudition et la recherche des dernières années autour des modèles qui ont orienté la compréhension académique des soufis, des Nāth yogīs et des poètes de bhakti de l'Inde du Nord du XVI^e siècle a privilégié quelques modèles dont le modèle textuel sur lequel repose une production scientifique afin de saisir la portée et le caractère de l'œuvre du poète de bhakti. A titre d'exemple, Bruce B Lawrence et Carl Ernst⁵² ont tous deux esquissé un bon départ à cet égard et ont tenté d'orienter la recherche par l'examen de la

⁵² Carl W. Ernst and Bruce Lawrence, *Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

littérature et le texte, un choix susceptible de générer des réponses tout en abordant les valeurs soufies et l'articulation de leur spiritualité.

Cependant, le jugement de l'incohérence au sujet de l'œuvre de Kabīr est un préjugé qui ne manque pas de refaire surface à l'occasion des discussions qui tentent de qualifier sa pensée et ses tendances. On pourrait expliquer de manière partielle cette ambiguïté qui résiderait dans la tentative du poète sant à concilier des formes religieuses hybrides tel qu'en témoigne son œuvre poétique qui contient un vaste supplément généalogique très variée des traditions en place. Il est vrai que Kabīr fut un homme sans culture, sinon illettré, et qu'il ne prétendit jamais faire œuvre littéraire or sa poésie dévotionnelle est composée d'un mélange de terminologie et de métaphores de la religiosité des Nāth ainsi que de bhakti vaiṣṇava sans pour autant se conformer à l'une ou à l'autre des deux traditions concurrentes. Des concepts comme celui de l'unité, d'intériorité et d'ascension mystique de la tradition Nāth combinés avec la pratique de la dévotion amoureuse dans la communauté vaiṣṇava qui placent Kabīr dans une perspective de la dévotion intérieure à un Dieu sans forme, immanent et non incarné *nirguna* bhakti sont aussi des éléments présents et largement connus dans le mouvement soufi du nord de l'Inde dont certains éléments conceptuels et thématiques viennent se greffer à l'œuvre du poète de la bhakti de façon régulière, répétée et ponctuelle⁵³. En effet, la bhakti de Kabīr considérée par l'ensemble des chercheurs comme une tradition⁵⁴ est un espace de rencontres qui dépend délibérément des termes et des métaphores issues des principales traditions de son temps et qu'une tendance herméneutique conçoit à travers des moments clés qui ont ponctué la vie du saint poète comme ses origines islamiques ou sa conversion tardive, présumée également, à la doctrine Nāth.

Né dans une caste de tisserands musulmans, le saint poète est considéré souvent à tort comme un Nāth malgré son rejet total de la tradition ascétique tantrique. Le *Kabīr-Granthāvalī* par exemple compte en grande partie un répertoire de langage ésotérique de l'*haṭha-yoga*, langage que le saint poète fait preuve d'une grande maîtrise au point de penser qu'il est Nāth yogī. Dans cette perspective, plusieurs tentatives visaient à rapprocher Kabīr au fondateur historique des Nāth yogīs Gorakhnāth. Dans son fameux ouvrage intitulée *Kabīr* paru en 1942, Dwivedi a affirmé que le

⁵³ Bruce. B. Lawrence, *The Sant movement and north Indian Sufis*, Dans Schomer, Karine, and W. H McLeod. *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*. 1st ed. Berkeley, Calif.: Berkeley Religious Studies Series, 1987, p.367.

⁵⁴ Winand Callewaert, « *is the poet behind the text ?* »

poète saint était en effet Nāth panthi par tradition insistant sur le fait qu'il était impossible de comprendre sa poésie si on ne possédait pas une connaissance des doctrines Nāth, ce qui constitue évidemment une affirmation nettement idéologique. Cependant, l'œuvre de Kabīr invite à dépasser les capacités du langage lui-même pour énoncer la vision de l'auteur, une démarche qui se fait quelques fois au détriment même du sens de l'œuvre. À titre d'exemple, lorsque les érudits du sous-continent discutent du recours de Kabīr à l'imagerie des yogīs du Nāth par l'usage dans un certain nombre de *pada* à un genre spécial particulièrement dans le *Bījak*, sortes de devinettes appelées *Uṭtabamsī* «paradoxes» qui appartiennent à la tradition du l'haṭha-yoga, (un genre de yoga tantrique, tel qu'il fut pratiqué par les Siddha bouddhistes, dit Vajrayānī et par les yogīs shivaïtes de la secte des Nāths, plus connus sous le nom de *Kānphata-Yogī*, à cause de leurs oreilles percées d'un anneau (*mudrā*)) ainsi que la récurrence du vocabulaire, des termes techniques et des métaphores des Nāth yogīs, ils souscrivent à une lecture littérale qui fait du seul emprunt un critère pour revendiquer la parenté à la tradition imitée. Il est cependant juste de soutenir que l'emprunt ainsi que son processus ne peuvent constituer une réponse unique à la problématique. Kabīr y a recours comme moyen destiné à éveiller l'attention et susciter la curiosité chez ses auditeurs⁵⁵ loin de constituer un paramètre déterminant d'une identité religieuse non revendiquée. L'assimilation de Kabīr à la secte sivaïte est un piège que de grands érudits n'ont pas su éviter. La filiation du saint poète au groupe des Nāth yogīs a été privilégiée par des érudits comme Charlotte Vaudeville et William Hewat McLeod faisant de lui et des saints du Nord les héritiers lointains des *Siddhas* bouddhistes, *Vajrayānī*, ce qui est en soi une lamentable exagération⁵⁶. Bien que l'usage de la terminologie Nāth est fréquent dans la poésie du saint poète, la récurrence du langage religieux hérité de Gorakhnāth et son *guru* Matsyendranātha ne peut à lui seul suffire pour ainsi étiqueter Kabīr de Nāth yogī⁵⁷.

⁵⁵ Charlotte Vaudeville, *Au cabaret de l'amour*, p.21.

⁵⁶ Charlotte Vaudeville, *Kabir Granthavali (doha)*, 1957, <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.308787>. Voir l'Introduction. L'opinion de William Hewat McLeod est citée par Bruce. B. Lawrence. *The Sant movement and north Indian Sufis*, dans Karine Schomer, and W. H McLeod. *The Sants : Studies in a Devotional Tradition of India*. 1st ed. Berkeley, Calif.: Berkeley Religious Studies Series, 1987, p. 366.

⁵⁷ Cette problématique a été abordée par Charlotte Vaudeville entre autres en ce qui a trait à l'emploi fortuit et quelque fois déconnecté des symboles et termes de la secte des Nāth dont Kabīr se fait en apparence le promoteur. À titre d'exemple l'usage par ce dernier de la terminologie propre à l'hatha Yoga des Nāth bien que faisant désormais partie du vocabulaire de Kabīr est loin de constituer un élément déterminant quant à son affiliation religieuse aux yogīs du Nāth. Bien que tirés de l'hatha yoga, ces termes prennent un autre sens que leur sens traditionnel lorsqu'employés par le saint poète. Voir à cet effet Charlotte Vaudeville, *Kabir Granthavali (doha)*, 1957, p xi.

En revanche la même remarque pourrait valoir quant à la présomption de l'influence du soufisme sur la seule base sémantique.

En Définissant le mouvement sant comme une synthèse principalement façonnée par deux éléments décisifs, la bhakti dédiée à la divinité vishnouite et la tradition Gorakhnāth, William Hewat McLeod a minimisé l'influence d'autres traditions comme le soufisme sur la pensée des sants émergents et a conséquemment marginalisé le rôle de l'islam dans l'articulation de la bhakti⁵⁸.

Par ailleurs, la quelque peu dépendance langagière et terminologique vis-à-vis des *Siddhas* et des yogīs du Nāth a été un fait négligé au départ car l'historiographie religieuse moderne en Inde refusait de considérer les influences évidentes et non exclusives des yogīs du Nāth sur l'édifice de bhakti chez Kabīr. Un rejet qui remonte aux multiples tentatives d'appropriation politique des idéologues nationalistes hindous qui ont pensé la bhakti comme une sorte de mouvement qualifié d'égalitaire, investi par les érudits orientalistes et les nationalistes hindous à la recherche d'une source historique d'unité culturelle hindoue Panindienne. Ces appropriations idéologiques ont contribué à occulter des différences qualitatives majeures dans les formes et les styles de bhakti pratiqués dans les différentes régions à travers des périodes historiques diverses tout en passant sous silence entre autres les contributions des religiosités des Nāths et l'islam soufi dans la formation de bhakti.

L'environnement « naturel » dans lequel s'est effectuée l'évolution spirituelle des sants est un facteur qui a son importance. Cette évolution a été presque entièrement façonnée dans un environnement à prédominance hindoue et de langue hindi. Quels que soient les changements radicaux auxquels cet environnement a été soumis aux XV^e et XVI^e siècles⁵⁹, le langage religieux/poétique des sants reflète leur environnement comme le soutenait Simon Digby :

« The expression of religious ideas must dépend largely on the linguistic tradition in which they are put forth⁶⁰. »

Sans nier l'origine hindoue de la sensibilité bhakti et sa dépendance à la langue qui revendique sa première expression et sa diffusion ultérieure, la perspective historique telle qu'abordée dans un

⁵⁸Mc Leod et Vaudeville n'ont pas été les seuls à orchestrer et répandre de telles idées. D'autres y sont allés avec enthousiasme et conviction. Dans son fameux ouvrage intitulée *Kabīr* paru en 1942, Dwivedi a affirmé que Kabīr était Nāth panthi par tradition insistant sur le fait qu'il était impossible de comprendre la poésie de Kabir quand on ne possède pas une connaissance des doctrines Nāth, ce qui constitue évidemment une affirmation purement idéologique et nationaliste. Voir : Hazari Prasad Dwivedi. *Kabir*, 1942. Cité et traduit dans Purushottam Agrawal, "*Kabir and his Time*", 2011, p.15.

⁵⁹ Bruce. B. Lawrence, *op. cit.* p. 369.

⁶⁰ Simon Digby, review of McLeod, *Gurū Nānak and the Sikh Religion*, in *The Indian Economic and Social History Review* 7:2 (1970), p. 311.

chapitre précédent plaide pour le poids qu'il faut accorder au contexte de l'émergence de la bhakti en Inde du Nord. Après avoir quitté son berceau de naissance le Tamil Nadu et migré vers le Nord, la dévotion de bhakti a évolué dans un environnement historiquement façonné par la culture persane et le soufisme indo-persan. La place du mysticisme soufi dans l'articulation de la sensibilité religieuse de l'élite ainsi que toute la culture composite de l'époque suggèrent que la bhakti elle-même a reçu un nouvel élan de la prédication soufie. Une prédication qui a contribué à la montée du mysticisme de bhakti comme un nouveau modèle de religiosité. Le soufisme et la littérature persane ont déferlé sur l'Inde comme une vague créant un contexte où la forme et le style de l'islam ayant inondé l'Inde en provenance de l'Asie centrale dans le treizième et quatorzième siècle furent largement définis par un soufisme de masse centré globalement sur la dévotion populaire aux Saints soufis charismatiques et ont eu pour effet de créer une contagion des idées entraînant la diffusion à grande échelle de la spiritualité islamique. Cette forme de soufisme axée sur la routinisation du charisme des saints soufis par l'institutionnalisation de cette religiosité mystique dans les ordres (turuq, sing. tariqa) et les cultes des saints soufis (awliya, sing, wali) a fait son apparition dans un paysage indien autrefois caractérisé par une polarité religieuse⁶¹ et politique et a infiltré des communautés hindouistes de dévots vaiṣṇava et shivaïtes dont les rites et pratiques furent en quelque sorte bousculés par la religion musulmane et ont imprégné la vision et la pratique soufie. L'examen du contexte historique à lui seul est loin d'offrir une réponse satisfaisante et complète à la question de la rencontre de la bhakti et du soufisme. La recherche historiographique autour des textes canoniques et religieux recourant à la méthodologie introduite au départ dans l'étude de la Bible par Julius Wellhausen et Albert Schweitzer vers la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, repose sur le principe de la vérification des faits historiques comme récit distancié et objectif des faits passés⁶². Le cas des études religieuses de l'Inde du Nord ne déroge pas à cette prescription de la méthodologie historique. Dans le cas qui nous intéresse, la quête historique des événements qui entourent la figure de la bhakti qu'est Kabīr demeure une ambitieuse entreprise qui repose sur des sources de moindre fiabilité. Les quelques sources dont on dispose tels que *l'hagiographie d'Anantadās*, Poète originaire du Rajasthan et hagiographe des poètes de bhakti et le *Bhaktamāl*, un poème en langue *Braja* composé par *guru* Nābhādās ne font aucunement la distinction entre ce

⁶¹ Durant les siècles qui ont précédé l'arrivée de l'islam en Inde, les tantras étaient une forme de religiosité institutionnelle dominante en Inde du Nord.

⁶² Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire* Texte imprimé. éd. du Seuil. 1996.

qui relève des faits et la part de la légende dans la biographie de Kabīr⁶³. De ce fait, la narration ou la biographie des saints repose majoritairement sur non pas des faits avérés mais sur des légendes qu'il faut appréhender sans doute avec une grande prudence⁶⁴. Cette difficulté fait en sorte que le Kabīr historique présente un degré de fiabilité moindre d'après une perspective hagiographique⁶⁵. L'inexistence de biographie religieuse basée sur le fait historique dans la culture de l'Inde médiévale plutôt que la biographie des religions basée sur un minimum de données factuelles, est caractéristique de la société indienne médiévale à une exception près. Du côté de la vie des saints soufis du nord de l'Inde, l'hagiographie musulmane fait figure d'une mine d'informations dont l'exactitude est réputée fiable car ayant été compilées avec ce qu'on peut appeler dans le contexte indien d'un souci scrupuleux d'exactitude des faits⁶⁶. Une partie de la motivation réside dans les loyautés trans-indiennes et intercontinentales des musulmans : il était important, au moins pour les membres de l'élite des dynasties dirigeantes islamiques pré-moghole, moghole et provinciale, de pouvoir retracer leur ascendance jusqu'à une lignée non-indienne, de préférence arabe. En outre, la compilation des biographies spirituelles précises parmi les musulmans est liée intrinsèquement à la discipline de la collecte du *hadīths* en tant que science de la critique dont l'objectif ultime est de distinguer les déclarations véridiques des déclarations douteuses attribuées au prophète Muhammad *psl* ou rapportées à son sujet⁶⁷.

D'autres défis ou difficultés ayant trait aux concepts forgés à l'époque moderne revêtent une importance quant à l'appréciation de la question des influences religieuses. A titre d'exemple, ce que nous comprenons par le terme religion ou soufisme dans une Inde pré moderne que ce soit en termes de doctrines, de livres ou de recherche de l'illumination, constitue un champ d'expérimentation et d'alimentation de nouvelles idées et d'échanges où les frontières religieuses semblent très peu ou pas définies, peut avoir très peu à voir avec une attitude ou une identité religieuse globalement admise comme une identité arrêtée et dépendant dans son affirmation aux

⁶³ Voir à ce propos l'opinion éclairante de W.H. McLeod, *Gurū Nanak and the Sikh Religion*, (Oxford: Clarendon Press, 1968), p. 68.

⁶⁴ Le cas de Kabir se trouve à être le plus éloquent dans l'étude de Vaudeville dans, Charlotte Vaudeville, *Kabir, vol. 1* (Oxford: Clarendon Press, 1974), p. 47, selon l'opinion de Bruce B. Lawrence, *The Sant movement and north Indian Sufis*.

La même remarque est valable dans le cas de la biographie de Guru Nanak, Dans W.H. McLeod, *Gurū Nanak and the Sikh Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1968).

⁶⁵ Perspective qui inclut les récits des Kabīr-panthīs qui ne jouissent que de très peu de crédibilité.

⁶⁶ Bruce. B. Lawrence, op. cit. p. 369.

⁶⁷ Ibid., p.363.

seules manifestations extérieures rituelles qui tirent leurs enseignements d'une masse scripturaire. Ces manifestations marquées par les détails du lieu et du temps dans un contexte donné, font que le concept de religion, ambigu et partiellement défini, peut avoir été conçu de diverses autres manières par ses adeptes ainsi que les adeptes des autres traditions religieuses en vogue en Inde pré moderne. Ici la religion est conçue comme moins le système théologique de dogmes partagés entre les adhérents de "religions mondiales" que l'espace de rencontres curieuses et d'échanges et d'emprunts renseignés et constants où la dévotion semble représenter la forme de la pratique la plus partagée entre les dévots indépendamment de leurs croyances.

Bhakti et soufisme dont l'aspiration première était la dévotion personnelle et l'illumination furent également conçus par les masses comme un mode de vie quelque fois même un exutoire à un problème identitaire, comme ce fut le cas chez Kabīr pris entre l'islam, religion de sa naissance et l'hindouisme dont il s'est largement inspiré, deux traditions globales qui ont conditionnées ses choix idéologiques.

Il est donc inconcevable d'imaginer que toutes les communautés religieuses ou mystiques soient elles, évoluaient séparément à l'abri de toute participation interactive offrant une perspective de dialogue dont la finalité pourrait tout simplement être fusionnelle. Cette culture de la proximité a fait en sorte que les membres des traditions bhakti et Nāths se reconnaissent amplement dans les attitudes sociales nettement libérales des soufis en matière de religion et de pratiques mystiques. Acceptant des membres de toutes les castes et initiant même les femmes, les soufis ont largement influencé les poètes bhaktas parmi eux Kabīr qui fit des inégalités sociales son cheval de bataille étant lui-même issu des castes inférieures.

Indépendamment des prescriptions religieuses, louer le Divin tout en fuyant le monde et souligner la nécessité de se tourner vers l'intérieur pour trouver la Vérité ultime était la tendance commune chez les mystiques. À l'image de Mawlânâ Rumi, Kabīr critiquait vivement toutes sortes de pratiques et croyances religieuses dénuées de tout fondement spirituel.

Dans les chapitres qui suivent, la poésie de Kabīr sera examinée à la lumière du mysticisme soufi conçu comme un système de pratiques et de techniques partagées non seulement entre les adhérents ou membres d'une religion, mais impliquant d'autres groupes religieux comme les saints poètes de bhakti. La réalité de la mystique crée un espace discursif amplifié par les rencontres curieuses et les échanges, un lieu favorable à la création des liens, de communications et de dialogue aussi bien

culturel que religieux entre les divers groupes en présence. Sants, soufis, Nāths, Śaiva tāntrikas et Rāmānandīs Vaiṣṇava bhaktas faisant de la quête personnelle du Divin un référent commun se sont côtoyés et influencés de manière continue et soutenue durant l'époque pré moderne.

2.3.2 L'hagiographie soufie et le *Bījak* de Kabīr, pour un lien direct et présumé du poète sant et un Maître soufi

Avant d'aborder la question de la convergence de la pensée de Kabīr vers la pensée soufie, il est indispensable d'examiner une mention claire, seule et unique par le poète de bhakti à un *pīr* ou maître soufi ainsi que des mentions du même genre dans l'hagiographie soufie.

Comme nous l'avons exposé précédemment, à l'heure qu'il est, il n'existe point une biographie crédible autour de la vie des poètes sants en général et plus particulièrement dans le cas de Kabīr qui équivaut aux biographies fiables qu'ont laissées les soufis musulmans⁶⁸. La biographie la plus largement acceptée des soufis indo-musulmans *l'Akḥbār al-akh-yār fī asrār al-abrār*, par exemple, représente la somme d'un travail passionné et d'une grande fiabilité associée à l'érudit musulman 'Abd al-Haqq Muhaddith Dehlawi qui a compilé des détails biographiques complets sur les principaux Shaykhs soufis de l'Hindoustan médiéval allant des premiers saints soufis indo-musulmans, de leurs familles, de leurs disciples et de leurs testaments littéraires et spirituels. En puisant dans l'historiographie musulmane en Inde qui s'appuie largement sur l'hagiographie des saints soufis dont les noms et les ordres ont été consignés par des compilateurs de *hadiths* crédibles, on peut s'attarder sur un détail qui a trait à de prétendues relations étroites qu'entretenait Kabīr avec ses homologues soufis et l'hypothèse voulant qu'il ait eu un maître parmi eux, qui eut pour tâche de lui enseigner les principes ésotériques de l'islam contribuant ainsi à sa formation de poète de bhakti⁶⁹. La référence dans le *Bījak* lui-même autour d'un certain *shaikh* Taqī avec qui Kabīr échangeait a servi d'hypothèse de départ pour des historiens du sous-continent même si elle a reçu un accueil peu enthousiaste⁷⁰ des érudits occidentaux.

Une ingénieuse étude réalisée par Ghulam Sarwar Lahori, hagiographe punjabi de la fin du XIXe siècle défendait cette thèse dans son *tadhkira* (traduit littéralement de l'arabe de rappel) intitulée *Khazinat al-asfiya*, fréquemment citée, fut le premier travail ayant identifié Kabīr comme un soufi

⁶⁸ Bruce B. Lawrence, "The Sant Movement and North Indian Sufis ", Dans K. Schomer and W. H. MacLeod, (eds.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*.

⁶⁹ Ibid., p. 363-365.

⁷⁰ Ibid., p.365 ; Charlotte Vaudeville, *kabir*, vol.I, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 92.

en qualifiant de discutable son orthodoxie. Le seul hic est que Lahori aurait commis une erreur quand il a parlé de Manikpur, lieu d'habitation où Kabīr a longtemps écouté le *shaikh* Taqi de Fatehpur faisant de lui le disciple du maître soufi ⁷¹. En revanche, Lahori qui s'est vraisemblablement basé sur l'ouvrage de *sketch of the sikhs* de John F. Malcolm, place Kabīr dans la division familiale de *chishti* et le lie à Salim Bin Baha ad-Dīn de Fatehpur Sikri. Cependant, ce dernier fut un contemporain de l'empereur moghol Akbar et mine de façon sérieuse la crédibilité de cette thèse et appelle à considérer avec une certaine prudence les sources de Lahori, Malcolm. Wescott pour sa part évoque deux *shaykhs* Taqi et suppose avec Yusuf Husain, que Kabīr était en fait un disciple du *shaikh* Taqi de Jhusi, ce dernier demeure plus plausible comme mentor soufi de Kabīr que le *shaikh* Taqi de Manikpur.

Une autre étude érudite soutenait que *khazinat-ul Asfiah* de Ghulam Sarwar ⁷² fait un lien direct entre Kabīr et les soufis en le désignant par *shaikh* Kabīr *Julaha* et disciple de Shaikh Taqi lui-même un *julaha* de Manikpur mort en 1574⁷³, une appellation courante pour désigner les shaykhs soufis sans pour autant s'étendre davantage sur la question.

En dépit de ces divergences autour du *shaikh* Taqi préconisées par certains et critiquées par d'autres, il y a lieu de constater que les sources qui ont revendiquées des liens de Kabīr à un ou l'autre des deux *shaykhs* Taqi demeurent insuffisantes et sans intérêt. La seule référence à un *shaikh Taqi* par le poète qui se trouve dans un poème du *Bījak*, parle de la visite du poète saint à un centre soufi. Dans les vers suivants Kabīr fait allusion au *shaikh* sans de donner plus de détails :

« Par manikpuri Kabir est passé *Là, il entendit parler de la renommée du shaykh Taqi *à l'endroit qui s'appelle Jaunpur *et à Jhusi, il entendit le nom de mon pīr. »

(*Bījak -Ramainī -48*) ⁷⁴.

⁷¹ Bruce. B. Lawrence, op. cit. p. 364-365. Lawrence attire notre attention sur cette erreur répandue parmi certains érudits comme Sarwar. Voir Ghulam Sarwar dans *Khazinat -ul Asfiah* cité par Shabuddin Iraqi Dans: Shahabuddin Iraqi, *Bhakti Movement in Medieval India : Social and Political Perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 2009, p. 144.

Ghulam Sarwar est aussi cité par : G.H. Westcott, *Kabir and the Kabirpanth*, Calcutta: Susil Gupta, 1953, pp15-16.

⁷² Shahabuddin Iraqi, *Bhakti Movement in Medieval India : Social and Political Perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 2009, pp. 144-145.

⁷³ Ghulam Sarwar, *Khazinat-ul Asfiah*, cité par :George Herbert Westcott, *Kabir and the Kabirpanth*, Calcutta ; Susil Gupta, 1953, pp. 15-16.

⁷⁴ Charlotte Vaudeville, *kabir*, vol. I, Oxford, Clarendon Press, 1974, p. 92.

En supposant qu'un échange fructueux aurait eu lieu entre les deux hommes Kabīr et *shaiikh* Taqī, il y a matière à spéculer sur une relation de maître à disciple tel que le laisse entendre le poète dans le précédent *dohā* du *Bījak* qu'il n'hésite pas à désigner par « *mon pīr* ».

La seule référence narrative explicite au *shaykh* Taqī comme étant le maître du poète est une mince indication qui ne permet pas de tirer une conclusion sur un lien intellectuel direct et évident de Kabīr avec les soufis de son temps et échoue à passer le test de l'unanimité parmi les spécialistes de la bhakti. En l'absence d'autres mentions d'un tel échange dans les trois collections de l'œuvre de Kabīr, aucun érudit n'est allé plus loin dans une tentative d'établir un lien direct entre le saint poète et des *pīrs*, saints ou lettrés soufis. Un supplément de détails aurait sans doute fourni une lumière combien éclairante sur l'existence d'une relation, une dépendance à une figure d'autorité du soufisme, mais est-il pour autant pertinent comme on a tendance à le croire pour étayer et défendre l'hypothèse d'une influence soufie fondée?

Les protagonistes d'une opinion favorable y ont recours possiblement pour une raison: asseoir une légitimité d'une grande figure saint aux yeux de ses adeptes ⁷⁵. Le même raisonnement est valide du côté soufi et peut valoir notamment dans le but de vanter la prééminence de Kabīr en tant que figure soufie faisant de lui un saint à qui on donnerait volontier une place dans l'hagiographie soufie.

Certains diront que Kabīr n'a aucun intérêt dans la mystique indo-persane autrement il aurait été amené comme ses équivalents soufis à chercher le parrainage d'une figure de soufi ou un maître spirituel soufi. Bien que judicieux, ce détail fait fi du tempérament quelque peu désinvolte et attitude libérale de Kabīr qui se définissait largement comme un mystique et libre penseur défiant traditions et allant à l'encontre des hiérarchies, conventions sociales et croyances religieuses. Ses vues et ses orientations manifestaient une tendance mystique distincte, aussi s'est-il senti moins interpellé à aller chercher ni le parrainage ni l'assentiment d'un quelconque des maîtres et lettrés soufis de son temps s'affichant en mystique indépendant et ne devant rien à une quelconque figure religieuse de son temps.

⁷⁵ Bruce. B. Lawrence, op. cit. p. 364.

À défaut d'établir un lien direct avec le soufisme, il appert nécessaire de se tourner vers d'autres ressemblances assumées. A titre d'exemple, certains auteurs maintiennent que les influences du soufisme sur la bhakti et particulièrement l'œuvre de Kabīr sont indéniables si on admet l'hypothèse que les idées libérales des soufis convenaient à Kabīr⁷⁶. D'autres soutiennent que la condamnation par Kabīr de la fierté et la louange de l'humilité sont beaucoup plus conformes aux enseignements des saints soufis qu'à la pratique des pandits hindous⁷⁷. Enfin il est juste de ne pas faire fi des rapports qu'auraient eus Kabir et soufis et invoquer un lien avec ce groupe loin d'être marginal de son temps comme le soutient Tara Chand :

« The expression of Kabir teachings was shaped by that sufis saints and poets⁷⁸. »

Ajoutons que l'examen du soufisme indien et ses concepts spécifiquement définis suggère la présence dans la poésie kabirienne de nombreuses affinités avec la perspective soufie à travers entre autres : le concept du monisme soufi et son implantation dans les sensibilités religieuses indiennes⁷⁹ notamment la bhakti de Kabīr, la présence de l'*Un* ou la réalité ultime, le *dhikr* ou le souvenir du nom de dieu, le rejet de l'autorité cérémonielle et scripturale, la vision intérieure du Dieu ineffable, l'accent mis sur la relation d'amour accompagnée de la douleur intense dans la relation de l'homme avec le Divin, et la vision de la souffrance comme nécessaire à la compréhension du vrai sens de l'amour, permettent de cerner l'incidence de la pensée soufie sur la poésie bhakti de Kabīr et les thématiques partagées qui favorisent un rapport de convergence entre les deux traditions en place.

Chapitre 3 Soufisme et bhakti, le monisme théologique

3.1 waḥdat al-wujūd, une application de la doctrine soufie à la mystique de Kabīr.

3.1.1 Bref survol de la doctrine de waḥdat al-wujūd

⁷⁶ G.H. Westcott, op. cit. p. 15-16.

⁷⁷ G.H. Westcott, op. cit. p.15-16.

⁷⁸ Tara Chand est cité par Chandra et Shalin: Satish, Chandra, and Jain Shalin. "Historiography, Religion and State in Medieval India." *The Indian Economic and Social History Review* 34, no. 3 (1997): 379.p.142.

⁷⁹ Behl, Aditya. "Presence and Absence in Bhakti: An Afterword." *International Journal of Hindu Studies* 11, no. 3 (2007): 321-322. Accessed February 11, 2021.

Une lecture rapide des *sakhis* et *pads* du poète Kabīr dans les différentes collections proposées, montre l'étendue et la profondeur du système philosophique de la *nirgun* bhakti ainsi qu'une ressemblance frappante avec la philosophie soufie. Bien que jugée incohérente par certains érudits⁸⁰, la pensée théosophique de Kabīr s'articule dans une expérience mystique *sāḍhanā* qui postule que l'Unité est la seule Réalité. Pour Kabīr, il n'y a qu'une seule existence celle où Dieu et ses créatures ne font qu'un. Sa doctrine et sa pensée rejoignent la doctrine soufie dans un parallèle conceptuel de la doctrine de *waḥdat al-wujūd*, opposée à toute croyance en un Dieu séparé ou dualisme qui nie la thèse de l'origine divine de l'âme.

La doctrine de *waḥdat al-wujūd* est la doctrine pivot du soufisme indien. Elle revêt une grande pertinence pour la diversité des religions et des croyances et est mentionnée sous une forme première et différente de ce qu'on lui connaît de nos jours dans un des écrits de Ṣadr al-Dīn Qūnawī, disciple immédiat du savant musulman Ibn 'Arabī. Il faut attendre Sa'īd al-Dīn Farghānī, un important élève de Qūnawī, pour que *waḥdat al-wujūd* compris et enseignée par un indien soit utilisée dans quelque chose comme un sens technique, bien que ce sens spécifique ne soit guère repris dans la littérature ultérieure⁸¹.

Le principal enseignement de cette doctrine est à effet que l'unité de l'être est une explication sur l'existence de chaque entité qui prévaut dans l'univers. Elle signifie que toute la création n'a aucune substance essentielle à l'exception de Dieu. Par conséquent, toutes les choses qui existent dans l'univers, y compris la diversité des religions et les voies pluralistes de la foi, sont enracinées en Dieu, celui à qui revient le mérite de rapprocher ceux qui s'aiment en lui indépendamment de leurs croyances religieuses. Pour résumer, cette doctrine affirme simplement l'unité de Dieu, attribut premier du Divin; en d'autres termes, elle exprime le *tawḥīd*, le premier axiome de la pensée islamique⁸².

Cette philosophie postule donc la présence des attributs de Dieu dans toute la création, ce Dieu qui a placé tous ses attributs dans l'humanité en créant les êtres humains à partir de sa propre forme fait en sorte que toute personne peut atteindre la *connaissance* du Divin, mais uniquement par la

⁸⁰ Les conclusions de Charlotte Vaudeville à ce propos sont révélatrices d'une méconnaissance de la théologie, precepts et concepts soufis qui semblent avoir contribué à forger selon elle la pensée philosophique et la théologie de Kabir. Voir à ce propos Charlotte vaudeville, *Kabirgranthavali* (Doha), Introduction.

⁸¹ William C. Chittick, " *waḥdat al-wujūd in India* ", *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 3 (2012), p.31.

<http://iph.ras.ru/uplfile/smironov/ishraq/3/4chitt.pdf>.

⁸² *Ibid.*, p.31.

méditation et la purification de soi. La personne qui atteignait ce stade de l'union avec Dieu était considérée comme l'homme parfait (*al-insan al-kamil*)⁸³.

C'est probablement l'idée qui est à l'origine du martyr de Abd Allah al-Ḥuṣayn Maṣṣūr al-Ḥallāj, le célèbre soufi exécuté en 922 après J.-C. Le visionnaire soufi dont la fameuse phrase *Ana al Haq* (*Je suis la Vérité/Dieu*) qui lui a valu une fin brutale, aurait eu un parcours de mystique remarquablement riche par son expérience spirituelle. Lui furent reprochés le crime de *Zandaqa* ou hérésie ainsi que le plus grave des crimes aux yeux de l'islam orthodoxe, l'usurpation du pouvoir suprême du Divin ou *da'wat ar-rububiya*⁸⁴.

Si Hallaj devient une figure de proue du soufisme, il faut bien admettre que son audace et son esprit de grand visionnaire qui a maintenu l'unification avec Dieu comme le plus haut stade de l'illumination⁸⁵ a en quelque sorte jeté les bases d'une spiritualité soufie à venir. Loin de faire l'unanimité, ses idées ont mis en conflit les soufis et les éléments orthodoxes (oulémas), ces derniers accusant les premiers d'aller à l'encontre des enseignements du Coran. Un conflit d'idées a résulté de ces affrontements et a entraîné la persécution d'autres soufis. Par exemple, Bestami⁸⁶ dû se cacher pendant une courte période en raison de l'inimitié des ulémas à son endroit. Un autre soufi 'Ayn al-Quzāt Hamadānī, disciple d'Ahmad Ghazzali connut une fin tragique et fut exécuté en 1132 avec l'assentiment des oulémas musulmans.

Certains oulémas et théologiens musulmans ont tenté de réconcilier les mystiques soufis et les éléments orthodoxes comme ce fut le cas avec le grand théologien musulman Al-Ghazali (m. 1112) qui a proposé une philosophie selon laquelle les qualités et la *connaissance* de Dieu ne peuvent être obtenues par la simple raison. Pour Ghazali, Dieu s'est révélé aux hommes par le livre sacré,

⁸³ Valerie J. Hoffman, *Annihilation in the Messenger of God: The Development of a Sufi Practice*, (1999), International Journal of Middle East Studies, Vol. 31, p. 352).

⁸⁴ Soraya Ayouch, «*La passion de Husayn Mansūr Al-Hallaj*», Topique, vol. 113, no. 4, 2010, p.143.

⁸⁵ Saiyid Athar Abbas Rizvi, «*A History of Sufism in India* », Vol. 1, *Early Sufism and its History in India to AD 1600*, (1978), Munshiram Manoharlal Publishers, pp. 57-8.

⁸⁶ Abu Yazīd Bistāmī ou Bayazīd Bastāmī selon les sources (804-874 ou 877/8), surnommé «*sultān al-'arīfīn* » (*le sultan des connaisseurs*) est connu pour ses positions controversées sur la religion par lesquels il a dénoncé la soumission aux rites et les signes apparents de la foi. On lui attribue notamment la célèbre phrase et ses locutions théopathiques (*shatahāt*) : «*Louange à moi, louange à moi! Que ma condition est grande !* ». Pour une lecture exhaustive de l'œuvre et la vie de Bistāmī je réfère au précieux ouvrage de Abdelwahab Meddeb, *Les Dits De Bistami: Shatahāt*. Paris: Fayard, 1989.

le Coran, qui reprend verbatim les paroles du Divin, ce qui fait du livre saint l'ultime référence pour les mystiques soufis comme pour les autres musulmans ⁸⁷.

La doctrine de *waḥdat al-wujūd* a constitué en Inde médiévale et pré moderne un thème majeur pour une variété de textes soufis persans produits en Inde, dont le *Rushd-Nāma* de Abd al-Quddūs Gāngohī ⁸⁸. Elle a ouvert en quelque sorte la voie aux interactions entre les traditions mystiques islamiques et indiennes.

Tournés vers la quête de la vérité et de l'union mystique, certains poètes sants de l'Inde du Nord tels que Kabīr et Nānak furent à l'instar de leurs homologues soufis des chercheurs spirituels (*tālib*) dont le désir premier était d'entrer dans l'état spirituel d'unité et à transformer la matière du soi pour n'être « rien » afin de devenir « tout », dans un mouvement de retour vers le Créateur. L'ascension mystique ne peut se faire sauf si le mystique choisit de se dissocier des croyances religieuses apparentes en changeant son regard pour voir au-delà des apparences et des formes. Selon les soufis, toute existence procède de Dieu et Dieu seul est réel. Le monde créé n'est que le reflet du Divin. Percevoir Dieu derrière l'écran des choses n'est possible que pour l'âme qui a atteint un degré de pureté. Le renoncement, le dépouillement sont autant d'attitudes que le chercheur doit observer pour atteindre la perfection spirituelle qui équivaut à atteindre le Divin.

En tant qu'outil heuristique, la poésie de Kabīr et la poésie mystique soufie sont intrinsèquement liées par une sémantique partagée basée sur une approche théologique commune qui inscrit l'expérience mystique soufie et la *sādhanā* de Kabīr essentiellement dans une trajectoire de continuité et de correspondances. Une résonance d'air de famille entre les valeurs et la vision spirituelle que prônent bhakti et soufisme semblent teintée l'attitude mystique et théologique de la bhakti de Kabīr ancrée essentiellement dans l'expérience et la rencontre de l'*Un*.

⁸⁷ Satish Chandra, « *Medieval India from Sultanate to the Mughals: Delhi Sultanate 1205-1526* », (2002), Har Anand Publications, pp. 237-8.

⁸⁸ On se souvient de *Abd al-Quddūs Gāngohī*, un *Ṣābirī* soufi, comme le pivot de la fin du quinzième et du début du seizième siècle en Inde du Nord et auteur de textes persans précieux dans le domaine du soufisme. *Gāngohī* a été considéré comme l'un des plus ardents partisans indiens de la doctrine de *waḥdat al-wujūd* et son héritage théologique. Pour plus de détails sur *Gāngohī*, nous référons à Syed Hasan 'Askarī, " *Hazrat Abdul Quddus Gangohi* " dans " *Society and Culture in Medieval India, 1206-1556 A.D.* ", 1969, p.10-12; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, p. 357). Bien que le commentaire qu'il a rédigé sur le *Foṣūṣ al-ḥekam d'Ebn 'Arabī* n'existe plus, on trouve de nombreuses observations sur la doctrine de *waḥdat al-wujūd* dans la *Roṣdnāma* et une référence dans *Laṭā'ef-e Qoddūsī* (p. 55) au débat prolongé que 'Abd-al-Qoddūs eut avec un savant contemporain, *Mīrān Sayyedī Aḥmad Moltānī* sur la justesse de la théologie de *waḥdat al-wujūd*.

3.2 La quête de l'Un dans la *sāadhanā* de Kabīr

3.2.1 La connaissance en tant que moyen pour atteindre la raison spirituelle

La *sāadhanā* de Kabīr est un des sujets qui a monopolisé l'attention académique et suscité un intérêt croissant pour l'œuvre composite du poète *nirgun*, grâce notamment aux travaux érudits de quelques influents chercheurs comme David Lorenzen, John Stratton Hawley ainsi que Charlotte Vaudeville. Du point de vue de Charlotte Vaudeville, le poète sant s'illustre par les nombreuses collections de *paroles* ou *bani* dont les trois réputées être anciennes sont: le *Bījak*, une collection incluse dans l'*Ādi Granth*, le livre sacré des sikhs et le *Kabīr-Granthāvalī*. Ses efforts de traduction des *pad* et *sākhīs*, permettent de relever les traits essentiels de l'univers poétique du poète ainsi que les doctrines enseignées.

Dans les vers suivants adressés aux *Qazis* et *Mullahs* musulmans, Kabīr souligne la primauté ainsi que la nécessité de ce rapport au Divin qui semble embrasser largement la vision soufie aspirant à une harmonie possible par la connaissance de la vérité suprême :

O Emīr, ta parole n'est pas juste !

Nous, nous sommes les pauvres serviteurs de Dieu, mais toi, tu recherches la gloire!
(tek)⁸⁹

Mais le Seigneur Allah est le Maître de la Religion, et il n'a pas ordonné d'opprimer les misérables,

Ton Murshid et ton Pīr, dis-moi, d'où sont-ils venus ?

Tu observes le Ramazān et tu récites des prières, mais, par la *Kalimā*, on n'obtient pas le ciel :

Celui qui *connaît* (Dieu) par l'*Expérience*, celui-là possède en son âme soixante-dix Kaaba !

Reconnais le Seigneur, ouvre ton âme à la compassion, modère ton orgueil,

Quand tu *connaîtras le Seigneur*, en te *connaissant toi-même*, alors tu auras gagné le Paradis !

(*Pad 255, correspondant à Ādi Granth, Asā 17*⁹⁰.)

⁸⁹ Pour désigner *refrain*.

⁹⁰ Charlotte Vaudeville, *Kabir Granthavali (doha)*, 1957, <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.308787>.

Fidèle à son habitude et dans une attaque frontale, Kabīr sert une invective aux Mullahs et Qazis, piliers de l'orthodoxie religieuse musulmane. Son exhortation est avant tout un appel à dépasser les croyances et les pratiques religieuses de l'islam à la lumière de la révélation ou la *Kalima*, parvenue au prophète Mohamed *psl* de l'Unique.

Les mots *Kalimā*, *connaissance* et *expérience* qui sont mentionnés dans ces strophes méritent qu'on s'y attarde par une discussion.

Dans le saint Coran, *Kalima* est un terme qui renvoie à plusieurs sens dépendamment du contexte dans lequel il est employé. Littéralement le mot *kalima* كلمة désigne parole. La Révélation, en général, est considérée comme *kalam Allah*, le message et la parole de Dieu. Le Coran relate à ce propos : « Ils voudraient changer la parole de Dieu »

Coran XLVIII,15.

Cette parole ou *kalam* fut transmise à tous les prophètes qui furent tour à tour investi par le message divin comme l'indique le Coran : « En effet, Notre Parole a déjà été donnée à Nos serviteurs, les Messagers ».

Coran XXXVII,171

Kalima tel qu'employée dans le *sākhī* de Kabīr ne s'écarte pas de la sémantique d'origine prêchée par le saint Coran. Elle est employée par le poète sant pour désigner un acte par l'entremise duquel on tend à se rapprocher du Divin par le biais d'une manifestation extérieure de son adoration tel qu'enseigné par l'islam. Synchroniquement, prières et *Kalima* occupent la même ligne dans le *sākhī* où il est fait référence à la voie privilégiée dans l'islam, orthodoxe semble-t-il, qui vise à atteindre le Divin grâce aux mérites de la prière, une routine rituelle vers laquelle tout musulman tend dans sa prière et supplications pour atteindre Dieu. Aux yeux de Kabīr, cette voie promue par la révélation ne serait pas la bonne. En revanche, il prescrit en sa qualité de mystique le vrai chemin qui mène à la rencontre de ce Divin, une rencontre conditionnelle à la *connaissance* par l'*expérience* cette dernière est communément désignée dans les travaux des érudits par *sādhanā*. Aussi suggère-t-il que la rencontre du Divin n'est rendue possible que par la *connaissance de soi même* qui équivaut à la *connaissance* du Divin. Se soumettre à l'épreuve de la connaissance de soi

même par le soi et examiner sa conscience et se soucier de ses progrès intérieurs est à la fois un exercice spirituel et intellectuel.

Dans l’Islam, la *connaissance* de Dieu vers laquelle Kabīr essaie de diriger notre regard est une sorte de science interdite qui réunit à l’unanimité érudits et oulémas des quatre écoles orthodoxes lui opposant une fin de non-recevoir. Seule compte la foi en ce Divin qui échappe à la raison. Pourtant, en sa qualité de penseur hétérodoxe, Kabīr non seulement pénètre t’il l’univers religieux musulman avec une dialectique polémiste platoniste, il ne s’interdit point d’instituer la marche à suivre dans la rencontre du Divin en allant de l’avant afin de faire de la *connaissance* de ce mystérieux Divin, qu’il n’est pas à même de définir, comme condition d’une *connaissance de soi même*. Sa vision de la connaissance du Divin et du soi intimement liée rappelle la vision de Mawlânâ Mohammad Djalâl al-dîn Rûmî qui décrit un mouvement ascendant de l’âme dans une application poétique de la conception néoplatonicienne du retour de l’âme à son origine divine et la transformation du soi pour n’être « rien » dans le but de devenir un « tout » dans son mouvement de retour vers le Divin créateur⁹¹. Cette transformation est relatée dans un passage du *Mathnawî* de Mawlânâ comme suit:

I died as mineral and became a plant*I died as plant and rose to animal*I died as animal and was Man. * Why should I fear? When was I less by dying? Yet once more I shall die as Man, to soar, * With angels blest, but even from angelhood, *I must pass on: all except God doth perish. * When I have sacrificed my angel-soul, * I become shall become what no mind e’er. O let me not exist! For Non-existence*Proclaims in organ tones ‘to Him we shall return.

(*Mathnawî* 3:3901-6).

La conception originale de Mawlânâ s’appuie sur la croyance en l’*Unité de l’Existence* (*waḥdat al-wujūd*). L’unité suppose que l’esprit humain séparé de son origine par l’individualité de son être provisoire, tend au retour à sa source et de l’union avec elle. La recherche à atteindre la *Réalité suprême* suppose une *connaissance* de la vérité suprême et la réalité des choses qui ne peut se faire sur la base de la raison discursive ou raison charnelle ni par la philosophie que Rumi juge partielle

⁹¹ Annemarie Schimmel, *Mystical dimensions in Islam*.

Il convient de mentionner que cette transformation intérieure comprise comme un travail de soi sur soi est une préoccupation de premier plan autant dans la philosophie platonicienne que celle de Socrate, reprise par les plus grands auteurs mystiques du monachisme chrétien. Elle a pour objet les processus mentaux qui intéressent le rationnel et son contrôle. Voir à ce propos le précieux ouvrage : Pierre Hadot, and Arnold I Davidson. *Exercices Spirituels Et Philosophie Antique*. Nouv. éd. rev. et augmed. Bibliothèque De L’évolution De L’humanité, 41. Paris: Albin Michel, 2002.

et humaine car non illuminée par les grâces et la lumière divines. Pour parvenir à une connaissance réelle, la raison spirituelle devra être reliée à la raison pure, la seule raison illuminée par la lumière divine susceptible de puiser directement à sa source. L'homme possédant cinq sens internes dont l'importance est primordiale pour Mawlânâ qu'il appelle « sens spirituels », par opposition aux sens corporels. Ces sens sont alimentés et illuminés par le monde invisible et la grâce divine et forment un moyen permettant au chercheur de la réalité divine d'accéder à l'illumination⁹², le dévoilement⁹³, la vision mystique⁹⁴ et l'inspiration divine⁹⁵, ainsi que la connaissance mystique⁹⁶ en tant que juste connaissance de la *Réalité suprême*. Pour fortifier ces sens intérieurs il faut affaiblir les sens extérieurs ; accéder à une raison spirituelle implique que l'on dépasse et que l'on s'élève au-dessus de la raison charnelle et la raison discursive. Une étape que Mawlâna qualifie dans le *Mathnawî* de « Combat contre l'âme charnelle » qui appelle à une lutte contre ses propres passions et contre l'âme charnelle. Il s'exprime à ce propos dans la symbolique suivante :

O roi, nous avons tué l'ennemi extérieur, mais en nous *demeure un ennemi pire que lui. * Tuer cet ennemi n'est pas l'œuvre de la raison et de l'intelligence : * le lion intérieur n'est pas vaincu par le lièvre⁹⁷.

Pour parvenir à cet état tant recherché, le mystique chercheur, *talib*, est donc appelé à anéantir son individualité et son moi personnel non pas physiquement mais pour que le « moi » passe dans le « Soi » unique où l'être est absorbé dans l'*Être* dans le but d'atteindre l'état de *Fana*⁹⁸. Eva de Vitray-Meyerovitch et Djamchid Mortazavi expliquent cet état :

« (...) Il ne s'agit pas... d'un anéantissement absolu du « moi », mais l'annihilation totale du « moi » en « Lui » qui équivaut à l'annihilation totale de l'ego dans l'Absolu Divin, ou bien la conjonction du « moi » personnel avec le « Soi » universel et unique, une unification des actions et de la volonté avec la volonté divine⁹⁹. »

⁹² *Ishraq*.

⁹³ *Kashf*.

⁹⁴ *Shuhud*.

⁹⁵ *Ilhâm*.

⁹⁶ *Ma'rifat*.

⁹⁷ Ġalâl al-Dîn Muḥammad Rûmî (1207-1273) Eva de (1909-1999) Vitray-Meyerovitch, et Djamchid Mortazavi (...-1996), *Mathnawî la quête de l'absolu*, Monaco. Éd. Du Rocher, 2004, Livre premier, Vers 1373, 1374, p.137.

⁹⁸ Annihilation de l'être, le petit moi en l'Être ou l'*Absolu*.

⁹⁹ Ġalâl al-Dîn Muḥammad Rûmî (1207-1273), Eva de (1909-1999) Vitray-Meyerovitch, et Djamchid (...-1996) Mortazavi, *Mathnawî la quête de l'absolu* ([Monaco]: Éd. du Rocher, 2004).

La pensée théosophique soufie de Mawlanâ dont il est question ici, présente un parallèle frappant avec la vision philosophique de Kabîr articulée dans une expérience mystique comme on peut le lire dans les *padas* et *sâkhîs* des collections du *Bîjak* ainsi que le *Kabîr-Granthāvalī*. Le *Granthāvalī* relate une aventure de l'âme dans sa destinée vers l'Absolu étonnamment identique à celle connue dans la mystique soufie faisant de la *connaissance* la clé de voûte qui permet de cheminer vers des états supérieurs. A l'occasion de cette aventure, une articulation d'une conception commune de Dieu incarnée dans la *sāadhanā* du saint poète est relatée dans les vers suivants :

A l'Inaccessible, à l'Invisible, il n'est point d'accès, là brille la lumière,
Là où Kabir a porté ses hommages, ni péché, ni mérite ne peuvent
atteindre.

Il a franchi les limites et il entré dans l'illimité, il a trouvé une Demeure:
Éternelle¹⁰⁰.

La recherche mystique, une mystique d'union espérée, ainsi que la voie spirituelle qui conduit au seigneur Divin¹⁰¹ n'est d'autre qu'une ascension à l'occasion de laquelle le poète invite lecteurs et dévots à évoluer avec lui dans une expérience qu'il qualifie de vision (*paracâ*) interprétée comme une expérience d'unité, d'abolition de la dualité qu'il décrit dans le langage de l' *haṭha-yoga* et qui est, selon le *sâkhī* suivant, réservée aux seuls privilégiés, il récite :

Ce Lotus qui fleurit sans fleur¹⁰², seuls les intimes [de Rām] peuvent
le contempler.

En décrivant son expérience et en discutant de la connaissance mystique dans une approche que l'on suppose conçue et conforme à la philosophie soufie, Kabîr se sert des métaphores des Nāth yogîs lorsqu'il réfère au lotus qu'il décrit comme fleurissant sans fleur" et sans eau" et qui

¹⁰⁰ Charlotte Vaudeville, *Kabir Granthavali (doha)*. Chapitre 5. PARACA KAU ANG. Chapitre de l'Expérience, numéro 12.

¹⁰¹ Il peut être déroutant de constater une certaine ressemblance de quelques éléments de la doctrine de *waḥdat al-wujūd* qui prévaut notamment chez les membres de la secte des Nāths dont l'objectif ultime est d'atteindre le *sahaja*, un état de neutralité transcendant la dualité de l'existence humaine par l'éveil de l'identité inhérente du soi avec la réalité absolue. Néanmoins cette hypothèse de rapprochement ne résiste pas à la critique si on examinait les moyens qui sont mis en avant par les membres de la secte pour atteindre l'objectif du *sahaja*. L'état de *sahaja* est atteint par une pratique qui n'a pas son équivalent chez les soufis, le *kaya-Sādhanā* (culture du corps), l'accent étant mis sur le contrôle du sperme, de la respiration et de la pensée ou la guidance et supervision d'un guru (guide spirituel) accompli est considérée comme essentielle.

¹⁰² Vaudeville, *Kabir -Granthavali*, (Doha), 5. PARACA KAU ANG. Chapitre de l'Expérience, p. 12.

représente dans le langage de l'haṭha-yoga le lotus de l'Expérience ou de la Vision (*paracâ*) de l'Absolu (Rām).

Fait à la fois étrange et curieux, l'expression de l'haṭha-yoga côtoie aussi des allusions ainsi que des références à la poésie indo-persane. Le vers par lequel s'achève le chapitre de la séparation née de la connaissance où le saint décrit un état d'annihilation du moi grâce à la connaissance, est un poème de Yunus Emre, mystique turc soufi repris mot pour mot par Kabīr dans le *sākhī* suivant:

Dans l'eau même, l'incendie a éclaté, un feu puissant fait rage,
La rivière qui coulait s'est desséchée et le poisson reste hors de l'eau.
L'océan a pris feu, les rivières ont été carbonisées,
Kabir s'est éveillé et il a vu le poisson grimpé sur l'arbre¹⁰³.

Un autre thème qui revient fréquemment dans la poésie indo-persane et repris ponctuellement par Kabīr est le *fana*.

Considéré par les soufis comme le stade le plus élevé de l'illumination dans lequel un être humain perd toutes ses caractéristiques et son individualité pour n'exister qu'en Dieu, *fana* dans le sens de *l'auto-annihilation* ou de la disparition de sa propre volonté d'avoir l'union ou l'unification avec Dieu ¹⁰⁴ trouve son équivalent dans la poésie dévotionnelle de Kabīr dans l'union du moi individuel et de l'Être suprême qui ressemble davantage à la fusion d'une goutte de pluie dans l'océan. La goutte de pluie perd son individualité mais ne s'annihile pas. De la même manière où l'âme soufie décrite dans l'état unitif se retrouve indiscernable du Divin Universel ¹⁰⁵, l'âme du saint s'inscrit dans un état de dissolution totale et assumée dans le Bien aimé. Une illumination interprétée comme une vision ou une expérience, du Divin ¹⁰⁶ est conditionnelle à une annihilation du moi ou soi intrinsèquement liée à la connaissance que nous supposons conforme à la raison spirituelle comme expliqué plus haut, une raison spirituelle que le saint poète se dit posséder pour parvenir au Créateur désiré :

¹⁰³ Vaudeville, *Kabir-Granthavali (Doha)*, 4. GYAN BIRAH KAU ANG. Chapitre de la Séparation née de la Connaissance, p.12. Annemarie Schimmel attribue la paternité du vers à Yunus Emre dans Anne marie Schimmel, *Mystical dimensions of Islam*. Charlotte Vaudeville souligne que ce vers est un paradoxe ultabanci, emprunté à la tradition des Nāth yogīs (cf. Gorakh bani (31), p.112).

¹⁰⁴ Sirajul Islam, *Sufism and Bhakti : A comparative study*. The council for research in values and philosophy. P.175.

¹⁰⁵ Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India, Vol. 1, Early Sufism and its History in India to AD 1600, (1978)*, Munshiram Manoharlal Publishers, pp. 54-60).

¹⁰⁶ Kabir 1440?-1518. et Charlotte Melle. Vaudeville, *Au cabaret de l'amour*, Collection UNESCO d'oeuvres représentatives. Connaissance de l'Orient (Paris: Gallimard, 1959).

...Il est meilleur de mourir que de vivre, si toutefois l'on *sait* mourir,
Celui qui *sait mourir* avant sa mort devient immortel dans l'âge Kali¹⁰⁷,
... Quand le soi est aboli, on trouve *Hari*, mais si *Hari* disparaît, tout est
Perdu¹⁰⁸.

La *connaissance* de Dieu et l'annihilation du soi qui célèbre son dépassement pour atteindre l'amour divin se fait par le biais du détachement total et radical des attachements matériels terrestres comme le relate Kabīr dans ces vers :

Le feu a pris dans l'Océan et l'a dévoré, les oiseaux sont venus s'y poser,
Le *Satguru* a mis le feu, et le corps, une fois brûlé, ne repousse pas.
Le Guru a mis le feu et le disciple a brûlé, il souffre le feu du Délaissement,
Le misérable brin d'herbe s'est sauvé en embrassant l'Absolu¹⁰⁹.

Dans le même chapitre, l'hymne suivant rappelle l'état de mort qui consume l'attachement et la nécessité de se défaire de l'orgueil et de l'hypocrisie pour trouver la voie du seigneur:

L'esprit a été abattu, l'attachement est mort, tout égoïsme a été aboli,
Le Yogi qui était là a disparu seules les cendres gardent la posture.
...Renoncez à l'hypocrisie et à l'orgueil et soyez comme le caillou du chemin,
Si le dévot [s'humilie] ainsi, il trouvera le Seigneur¹¹⁰.

Pour revenir à l'approche mystique de Kabīr ou à proprement parlant la *sādhanā*, cette expérience est vécue à la fois par le sant comme une quête spirituelle et une méthode visant à purifier le moi dans sa rencontre dans ce « fond » secret de l'âme qu'il appelle *antari*, équivalent de *sirr* chez les soufis¹¹¹. Abondant dans une approche nettement soufie qui dicte au mystique de se conformer à la prescription du secret et à ne pas révéler le sens ésotérique aux esprits initiés, Kabīr décrit l'expérience de l'unification ou l'union qui recèle les secrets métaphysiques et mystiques et insiste sur le fait que ces enseignements sont réservés à une certaine élite tenue par le secret ou *kitmann-*

¹⁰⁷ Le *Kali Yuga* ou âge du déclin représente le quatrième et actuel âge de la cosmogonie hindoue, les trois autres cycles étant le *Krita Yuga*, le *Trêtā Yuga* et le *Dvāpara Yuga*. Il est considéré généralement comme l'âge le plus trouble et le plus obscur de la vie humaine où moksha est atteinte à l'issue de multiples réincarnations (cycle des naissances et renaissances).

¹⁰⁸ Vaudeville, *Kabir Granthavali*, (Doha), 41. JIVAT MRTAK KAU ANG. Chapitre de la mort vivante. P.62.

¹⁰⁹ Charlotte Vaudeville, *Kabir-Granthavali* (Doha), 4. GYAN BIRAH KAU ANG. Chapitre de la Séparation née de la Connaissance, p.12.

¹¹⁰ Ibid., p.62-63.

¹¹¹ Kabir 1440?-1518. Et Charlotte Vaudeville, *Au cabaret de l'amour*.

sirr selon le jargon soufi que les esprits des communs des gens ne sont pas aptes à comprendre et à garder étant réservé aux seuls privilégiés. Ce lotus s'épanouit au fond de l'âme (*antari*), et ne peuvent le contempler que les intimes ou comme dirait Vaudeville, les "propres serviteurs (*nij dās*) de Hari. A ces élus, il réserve la vision de lui-même"¹¹². Ainsi voit il la nécessité de cacher les mystères de la *Réalité* suprême à ceux qui ne peuvent les saisir, exprimés dans un langage symbolique et ésotérique proprement Nāth, un usage justifié probablement par une maîtrise du vocabulaire de la secte ainsi que son caractère hautement ésotérique:

« Ce Lotus qui fleurit sans fleur ¹¹³, seuls les intimes [de Rām] peuvent le contempler. »

La convergence de Kabīr vers la philosophie soufie questionne avec raison la capacité du poète dévotionnel de la bhakti à maîtriser une connaissance des doctrines et enseignements mystiques indo-persans dans le but d'inscrire sa quête dans une vision équivalente prônée par le soufisme. Certes, il n'est pas clair de voir dans quelle mesure Kabīr a-t-il intégré les enseignements ainsi que la pensée métaphysique du soufisme dans son ascension mystique, chose que l'on a du mal à détecter de manière convaincante à travers *dohās* et *sākhīs*. Bien que l'historiographie le dit illettré et incapable de lire ou d'écrire¹¹⁴, il est certain qu'il avait une connaissance ne serait-ce que de première main de la mystique soufie largement diffusée à son époque par les puissantes confréries qui se sont forgées des réseaux influents partout en Inde du Nord médiévale et pré moderne. Sa vision réfère implicitement à une mystique vécue à travers une voie incarnée dans des idéaux élevés du "mysticisme" et du "soufisme" ancrée probablement comme telle dans l'imaginaire collectif de l'Inde aux vues de la grande propagation du soufisme parmi les masses indiennes¹¹⁵.

3.3 Tawhid soufi bhakti et la vision néoplatonicienne du monde

3.3.1 L'unicité et l'unité avec le Divin

L'unité est l'attribut de Dieu dans l'islam. L'unicité de Dieu, selon Farghānī, réside dans le *wujūd*. Dire qu'il n'y a "aucun dieu que Dieu " signifie que Dieu seul a un *wujūd* véritable. Le *wujūd* dont

¹¹² Charlotte Vaudeville, *Kabir- Granthavali. (Doha)*, Notes, p.104.

¹¹³ Charlotte Vaudeville, *Kabir-Granthavali. (Doha)*, 5. PARACA KAU ANG. Chapitre de l'Expérience, p. 12.

¹¹⁴ Kabir 1440?-1518. et Vaudeville, *Au cabaret de l'amour*.

¹¹⁵ Patton E. Burchett, *A Genealogy of Devotion: Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India* (Columbia University Press, 2019), <https://www.jstor.org/stable/10.7312/burc19032>.

il est question est celui dont tout le reste est dérivé, non réel, et, pour utiliser le terme philosophique, "possible" ou "contingent" (*mumkin*). De plus, le Dieu Unique, Nécessaire, Éternel, connaît toutes choses et il les connaît pour l'éternité. Cela signifie que les objets de la connaissance de Dieu sont nombreux pour l'éternité, même si ces objets n'entrent en existence que dans la matrice du temps. Par conséquent, Dieu est un dans son *wujūd* et multiple dans sa connaissance¹¹⁶.

La vision de l'unicité de Dieu s'articule dans la bhakti et le soufisme autour d'une conception commune de Dieu, une épistémologie de la vision du monde qui trouve ses origines dans la pensée métaphysique de Platon et des néo-platoniciens à la base même de la tradition philosophique arabo musulmane. Cette vision du monde postule qu'il n'y a qu'une seule Existence, Dieu et le monde, le créateur et les créatures ne font qu'un. Croire à un Dieu séparé du monde n'est qu'un dualisme, opposé au *Tawhid* (Unicité divine). La multiplicité n'est qu'une apparence, une illusion. La seule réalité existentielle, la seule essence, c'est l'Esprit pur, la Lumière des lumières, la Raison universelle, c'est-à-dire l'Être, l'Existence absolue et unique.

L'Être, l'Absolu est au cœur même de la *sāḍhanā* de Kabīr. Il se présente sous les traits d'un Dieu unique à l'instar de Celui que postule le *Tawhid* dans l'islam soufi. Il est recherché par la quête spirituelle du *Satguru*, l'Un chez le poète saint.

L'Un de la *nirguna* bhakti se décline dans un Dieu sans forme et sans qualités si ce n'est son attribut de « l'unité ». Il est sans aucun doute objet d'amour passionné et désintéressé du poète Kabīr qu'il n'a de cesse chercher en se laissant guider par sa sensibilité poétique à travers laquelle il voit l'expression la plus directe et la plus vraie de l'expérience spirituelle et l'occasion de faire l'éloge de son *guru* Divin. Le *Satguru*, à qui il consacre le premier *Ang* de ses hymnes est décrit comme suit:

Qui nous est plus proche parent que le Parfait Guru? Quel plus grand bienfait que la purification ?

Qui nous est plus ami que Hari ? Quelle communauté égale à celle des dévots de Hari?

Je m'offre en sacrifice à mon Guru, semblable à la porte du Temple, D'un homme, il fait un dieu, en un seul instant (...)

¹¹⁶ William Chittick, " *waḥdat al-wujūd in India* ", *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 3 (2012), p.34.
<http://iph.ras.ru/uplfile/smironov/ishraq/3/4chitt.pdf>.

La grandeur du Satguru est infinie, infini son bienfait. Il a ouvert une perspective infinie, il nous a montré l'Infini¹¹⁷.

La bhakti *nirguna* de Kabīr repose sur la dévotion au parfait *guru* ou *Satguru*, l'Absolu désigné par le nom de Rām « non qualifié » qui guide le dévot vers la purification est unique et cause première et essence de l'infini.

Le concept de l'*Un* islamique reconnaît l'unité indivisible du Divin que Mawlāna et la multiplicité dans sa connaissance.

Dans un espace essentiellement identique dominé par une vision libre des dualités et des pluralités du monde terrestre que reflète l'ensemble de son œuvre, le poète de bhakti Kabīr semble partager le mystère du Divin ou *Satguru* dans une approche théologique qui a un air de famille avec l'*Un* des poètes indo-persans unis par un souci pour l'unité indivisible de l'être et le Divin à travers le *Tawhid*. Pour les soufis et le poète Kabīr, la seule réalité existentielle, la seule essence, c'est l'Esprit pur et l'*Être* unique.

Tel que nous l'avons exposé précédemment, la recherche de la réalité suprême passe par la connaissance de la vérité suprême et la réalité des choses grâce à la raison pure illuminée par les grâces et la lumière divines. Cette connaissance par l'expérience aboutit à l'union avec le Divin qui, faut-il le rappeler, présuppose au départ une dualité de deux entités distinctes jusqu'à temps que le « moi » personnel est annihilé dans le « Soi » universel dans l'Unité et l'Unique. Il est donc question non pas d'union mais *d'unité* qui suppose une annihilation ou l'état de *fanâ*, un état que l'aspirant mystique dans une dissolution totale de l'ego dans l'Absolu Divin tentera d'atteindre. Dans le chapitre de la mort vivante du *Granthāvalī*, Kabīr évoque un état dans lequel le moi ou le *guru* et Gobind forment Un. Selon lui, le soi aboli entraînant une mort avant la mort physique, est le moment dans lequel le chercheur mystique obtient le Créateur :

Il est meilleur de mourir que de vivre, si toutefois l'on sait mourir,
Celui qui sait mourir avant sa mort devient immortel dans l'âge Kali,
La Pierre-de-touche de *Ram* est absolument vraie rien de faux ne peut
Y adhérer,
Celui-là seul adhère à la Pierre de touche de *Ram*, qui, vivant, est mort,

¹¹⁷ Charlotte Vaudeville, *Kabir Granthavali (doha)*, 1957, <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.308787>.
1. GURUDEV KAU ANG. Chapitre du Guru divin 1.

Quand le soi est aboli, on trouve *Hari*, mais si *Hari* disparaît, tout est
Perdu¹¹⁸,

Indicible est l'histoire de l'Amour si on la racontait, qui la croirait?

A l'absorption du moi dans le Divin et l'union avec le Soi universel fait perdre au dévot sa conscience individuelle et ses attributs individuels, il n'y a essentiellement rien sur quoi le karma¹¹⁹ puisse travailler ou opérer tel que le perpétue la tradition hindouiste d'une manière générale. Les distinctions de caste et de sexe n'existent plus, contrairement aux enseignements védiques et la controversée théorie des castes ainsi que l'obsession des brahmânes pour la pollution rituelle. Le *sākhī* suivant fait du Karma et de la théorie des castes des concepts obsolètes et vains aux yeux du *Satguru* :

He who taught the Muslim creed (kalamii) in the Kali age * Was unable to seek out the power of the creation. * According to karma, the actor performs his actions. *The Vedas and Muslim books are all worthless. *According to karma, one became an avatar in the world. * According to karma, one fixed the Muslim prayers. * According to karma, circumcision or the sacred thread. * Neither the Hindu nor the Turk knows the secret. * Water and air were joined together, *All this turmoil was created. * When surati is absorbed in the Void, On what basis can our caste be told?¹²⁰

Le saint poète ne se contente pas d'affirmer l'*Un*, la réalité suprême, Rām, Hari, Mādha, Allah, Khuda ou Karim, noms de l'ineffable d'une nature transcendante qui se trouve au centre de sa *sādhanā*, il va encore plus loin en plaidant en faveur de l'unité de Dieu indépendamment des croyances et pratiques religieuses. Dans les hymnes suivants, Kabīr lance un appel universel à l'unité de l'*Absolu* nonobstant la variété des noms qu'il porte et peu importe la diversité des horizons religieux du chercheur mystique. Puisant dans un répertoire de vocabulaire et métaphores essentiellement Nāth, il décrit le Divin dans les diverses religions comme des bijoux dont l'origine serait la même à l'image d'une barre d'or utilisée pour confectionner diverses pièces :

¹¹⁸ Charlotte Vaudeville, *Kabir Granthavali (doha)*, 1957, <http://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.308787>. 41. JIVAT MRTAK KAU ANG. Chapitre de la mort vivante, p.62.

¹¹⁹ Dans le système philosophique et religieux indien au sens large, le concept de *karma* préconise que le destin de chaque individu est directement lié aux actions des vies passées ainsi qu'à celles du présent. Cette notion est liée à la transmigration, le cycle de la naissance, de la mort et de la renaissance résultant du karma d'une personne. Alors que naître en tant qu'humain est considéré comme un grand privilège, la renaissance peut également avoir lieu sous la forme d'un animal ou d'un insecte.

¹²⁰ Le *sākhī* se retrouve dans les deux collections du *Bījak* ainsi que le *Kabīr-Granthāvalī* tel que souligné et cité par David Lorenzen, « *Religious Identity in Gorakhnath and Kabir Hindus, Muslims, Yogis, and Sants* », Dans : David N Lorenzen, and Muñoz Adrián, *Yogi Heroes and Poets : Histories and Legends of the Nathas*. Albany: State University of New York Press, 2011, p. 24.

O Frère, d'où viennent donc ces Maîtres suprêmes? *Dis-moi qui t'a ainsi égaré? *
 Allah, Râm, Karim, Keçava, *Hari, Hazrat : tels sont les noms qu'on Lui donne! *
 Ce sont des bijoux faits de la même barre d'or, *Identique est leur nature, *
 C'est en vain qu'en paroles on distingue, *nimâz ou pûja, c'est tout un! *
 C'est lui Mahâdeva, c'est lui Mohammed, *Qu'importe si on l'appelle Brahmâ ou Adam?
 L'un se dit Hindou, l'autre se dit Turc¹²¹ *mais son fils du même sol...¹²².

(*Bījāk, çabda30.*)

Certains indianistes soutiennent que le développement philosophico-religieux majeur dans l'histoire du sous-continent indien qu'est la philosophie de la *Vedānta* a eu le mérite d'ébranler la structure religieuse védique en créant un nouveau rapport au Divin, l'Être universel, unique, ineffable et transcendant, le *Brāhman* « l'Un » et la dissolution du soi, l'*ātman* dans ce *Brāhman*. Cet apport vedantin rend possiblement farfelue la thèse de l'influence de la métaphysique soufie et le concept du *Tawhid* sur la pensée de Kabīr en la vidant par la même occasion de son sens. Une remarque allant dans ce sens a été soulevé à juste titre par la professeure Diana Dimitrova qui souligne que la *nirguna* bhakti n'exclut pas l'imaginaire polythéiste hindou et par déduction l'idée de l'Un ne résisterait pas à la critique. De plus, il est vrai que le concept de l'unicité n'est pas uniquement soufi, d'autres groupes religieux hindous comme les proto-Nāth yogīs et les premiers ascètes pratiquant le yoga, les Rāmānandīs sont deux communautés qui avaient en commun une tendance à concevoir un Divin unique, sans forme et sans qualités *nirgun*. Les deux communautés accordaient une grande valeur à l'ascétisme, au renoncement et à la spiritualité intérieure et louaient le Divin *guru* tout en fuyant le monde et soulignaient la nécessité de se tourner vers l'intérieur pour trouver la Vérité ultime¹²³. Or, il est aussi admis que les Rāmānandīs adhéraient à la vision d'un Dieu unique ainsi que la doctrine des avatāras, rejetée par Kabīr qui a à maintes occasions critiqué les descentes du Dieu Viṣṇu et leur comportement inapproprié. En outre, la pensée créatrice de Kabīr va à l'encontre de la pensée métaphysique d'Ādi Śaṅkarācārya critiqué pour sa doctrine du vedānta, que le poète sant rejette puisqu'il ne se reconnaît pas à travers des concepts comme *Karma* et *samsāra*. Quant aux Nāths, il est certes admis que les membres de la secte sivaïte concevaient

¹²¹ Turc signifie chez Kabīr « musulman ». Voir à ce propos l'introduction de Charlotte Vaudeville : Kabir 1440?-1518. et Vaudeville, *Au cabaret de l'amour*.p.11.

¹²² Ibid., p.51.

¹²³ Patton Burchett, « *Bhakti Religion and Tantric Magic in Mughal India: Kacchvahas, Ramanandis, and Naths, circa 1500-1700* » (PhD Thesis, Columbia University, 2012).

le Divin comme unique, néanmoins, ils se distinguaient des soufis et sants en ce sens qu'ils adoptaient certaines croyances dont l'immortalité légendaire de Gorakhnāth, que Kabīr nie et rejette, ainsi que les moyens qui sont mis en avant pour atteindre l'objectif du *sahaja*.

L'état de *sahaja* est atteint par une pratique qui n'a pas son équivalent chez les soufis ni les poètes de bhakti, le *kaya-sadhana* (culture du corps), l'accent étant mis sur le contrôle du sperme, de la respiration et de la pensée ou la guidance et supervision d'un *guru* (guide spirituel) accompli, une condition considérée comme essentielle dans la pratique ésotérique shivaïte.

3.3.2 Le dhikr, jappa et répéter nama

Les poètes Sant de l'Inde du Nord qu'ils soient nés musulmans vaiṣṇavas ou shivaïtes, ont en commun d'accorder une grande importance à la communauté des sants (*satsung*), de vouer une dévotion au Divin Guru (*Satguru*) et répéter le nom Divin conçu comme unique (*nama*)¹²⁴.

En raison de la grande popularité de cette pratique parmi les masses hindoues, les théologiens du *Bhaktimarga* ont au départ développé des arguments théologiques en sa faveur. Pour être efficace, le *nama-jappa*¹²⁵ doit être entrepris avec un nom que Dieu lui-même a révélé dans les Écritures : avec un tel nom révélé par lui-même, le *sabda* du Divin est identique avec lui-même ce qui donne de la puissance au son de son nom. La répétition du nom est admise comme remède le plus puissant contre tous les péchés et fautes. Les péchés contre le nom sont cependant impardonnables et excluent une personne de la communauté des poètes sants désormais considéré hérétique. Puisque les maîtres de la bhakti comme Kabīr ne mettent pas l'accent sur l'érudition traditionnelle ou les pratiques ascétiques qui exigent un long entraînement et une force de volonté et d'intellect supérieures à la moyenne, ils ont développé une *sāadhanā* autour de ce nom et le *jappa* individuel ainsi que le *samkirtan* en congrégation sont devenus l'expression la plus typique de la bhakti¹²⁶. Invoquer le nom du Divin et appeler à sa louange sert à purifier le dévot entièrement aux yeux du *Satguru* ou le *guru* Divin dans la piété Vishnouïte¹²⁷. Dans la tradition Nāth le *nama-jappa* a longtemps été une pratique très répandue parmi les yogīs, elle fut cependant placée par les soufis dans des cadres doctrinaux entièrement islamiques pour lui donner des significations entièrement

¹²⁴ Charlotte Vaudeville, « *Sant Mat* », dans Schomer, Karine, and W. H McLeod. *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*. 1st ed. Berkeley, Calif.: Berkeley Religious Studies Series, 1987.

¹²⁵ Répétition du nom du Divin un très grand nombre de fois.

¹²⁶ Klostermaier, op. cit., p.195.

¹²⁷ Vaudeville, *Au cabaret de l'Amour*, p. 29.

nouvelles dans une vision islamique du sacré avec des êtres spirituels islamiques et des formules du *dhikr* remplaçant presque entièrement les divinités et les mantras du tantrisme ¹²⁸.

Le *dhikr* revêt une grande signification, car le Coran attache la plus grande importance à la mémoire de Dieu en invoquant son nom. « Souviens-toi de ton Seigneur et consacre-toi entièrement à Lui ». (73:8). « En vérité, en mémoire de Dieu, les cœurs trouvent le repos ». (13:28).

Le *dhikr* qui signifie littéralement "se souvenir" de Dieu fut au cœur de la pratique de la mystique soufie en Inde. Il consiste en une prière rituelle ou litanie que récitent les soufis afin de rendre gloire à Dieu dans le but d'atteindre la perfection spirituelle. Il s'agit bien d'une technique de la remémoration de Dieu qui devint avec l'arrivée du soufisme en Inde et sa rencontre avec les traditions locales, une pratique vivante et d'actualité. Le poème du soufi Yunus Emre (1240-1321), souligne l'importance que revêt le *dhikr* chez les soufis de l'époque chantant le souvenir constant de Dieu :

« Sol cinnetin irmaklari ... The rivers all in Paradise Flow with the word Allah, Allah,
And ev'ry longing nightingale He sings and sings Allah, Allah. »

(Yunus Emre, *Diwan*, 477)¹²⁹.

Souvenir intérieur de Rām et acte de dévotion, l'acte de commémorer le " *nom de Dieu*", *nama*, a des implications dans l'expérience mystique de Kabīr ¹³⁰, considéré comme un pilier de la *Sant sādhanā* par l'entremise duquel le dévot complète son aspiration de purification mystique.

Kabīr lui-même exhorte les dévots à la recherche du Divin en nous ou à méditer sur Rām (c'est le nom que Kabīr donne généralement au Divin) en répétant son nom. Si Kabīr exhorte à répéter le nom de Rām, la raison en est qu'il partage la foi vishnouite dans le pouvoir purificateur et sauveur du Nom divin. On note que Kabīr s'accroche exclusivement aux noms vaiṣṇava de Dieu tels que Hari, Govind, Mukunda, Mādhava, avec un accent particulier sur le nom de Rām. Cependant le Rām dont il est question ici n'a rien à voir avec le héros divinisé du Rāmāyaṇa pas plus qu'avec les

¹²⁸ Burchett, *A Genealogy of Devotion: Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*, p. 79-80.

¹²⁹ Yunus Emre, *Diwan*, ed. Abdiilbaki Golpinarh (Istanbul, 1948); Voir aussi Yunus Emre, *Risalat an-nushiyye ve Diwan*, ed. Abdiilbaki Golpinarh (Istanbul, 1965). Golpinarh, Yunus Emre, *Hayati* (Istanbul, 1936); Sofi Huri, "Yunus Emre: In Memoriam," *Moslem World* 49, no. 2 (1959); Annemarie Schimmel, "Yunus Emre", *Numen* 8, no. 1 (1961); Yves Regnier, *Le "divan" de Yunus Emre*, (Paris, 1963).

¹³⁰ Burchett, *A Genealogy of Devotion: Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*, p. 244-245.

avatāras de Viṣṇu, (Rāma et Kṛṣṇa), mais renvoie à l'Être omniprésent. Dans la poésie sant, il s'agit de la Réalité suprême. Rām est le nom Divin par excellence dans la tradition sant de Kabīr.

Invoquer le *nama* du *satguru* se fait chez Kabīr par la voie de la parole ou *ṣabda* silencieuse que le *satguru* prononce au fond de l'âme ou *antari*, conçue comme la plus haute révélation qui libère les liens de l'âme de *Māyā*¹³¹. Sa répétition par le dévot constitue un élément clé dans le processus de l'annihilation du moi, *fana*¹³² en vue d'atteindre l'illumination :

Kabir, je vais répétant, et tous m'entendent : *Si vous invoquez Rām, vous vous en trouverez bien, sinon vous vous en*trouvez mal. * Dis-moi, je n'ai cessé de le dire et Brahmā et Mahes l'ont dit : *Le Nom de Rām est l'essence de la Réalité : tel est l'enseignement de tous. * La Réalité suprême est le tilak des trois mondes et le Nom de Rām en *est l'essence. *... L'essentiel est d'invoquer [le Seigneur] en pensées, en actes et en paroles¹³³.

Le Divin Rām est selon le *Bījak* celui par lequel s'efface toute distinction, il désigne peu importe son nom le Rām hindou et le musulman Rahim ou Khuda¹³⁴ le Seul vers lequel tous se tournent :

«For the Hindu and for the Turk there is but one way *Which the satguru has shown*Says Kabir, O Sants listen: What matters if one calls 'Ram' or 'Khuda'? »

(*Bījak sabda 10*).

Éminente figure de bhakti, Kabīr a embrassé la conception soufie de la spiritualité dans un rapport d'emprunt et d'association intime sans modifier la généalogie hindoue de cette sensibilité religieuse construite antérieurement à l'immigration de la bhakti vers l'Inde du Nord et reposant en partie sur l'apport des *bhaktas vaiṣṇava* et l'approche yogique des Nāth yogīs.

Sa *sādhana* est une exhortation à rechercher l'esprit divin qui habite tous nos corps, à méditer sur Rām et à répéter aussi *nama*. Elle est vécue par les dévots comme une quête personnelle du Divin qui transcende les frontières religieuses et auxquelles Kabīr entend aussi bien de manière directe

¹³¹ Comprise comme la nature illusoire du monde physique, *Māyā* est associée à l'attachement au monde ou une vision matérialiste du monde.

¹³² *Fana* signifie littéralement mort mystique est une annihilation, une étape principale pour accéder à l'illumination comme nous l'avons mentionné précédemment.

¹³³ Vaudeville, *Kabir Granthavali*, 2. SUMIRAN KAU ANG, Chapitre de l'Invocation, p.4.

¹³⁴ Le nom de *Khuda* a été utilisé auparavant pour désigner *Ahura Mazda*, divinité centrale du Mazdéisme chez les perses.

ou indirecte nier toute validité. Cette négation religieuse le sépare nettement des soufis qui ont certes fait la promotion des valeurs libérales sans négliger la place de la religion islamique dans l'articulation de la mystique soufie. Bien au contraire, l'islam et le Coran se trouvent au fondement même du soufisme. La rencontre du Divin chez Kabīr est une expérience spirituelle à part entière, une voie qui met le chercheur dans un rapport au Divin Absolu et qui ne doit rien à la religion sinon de la prendre en défaut. S'il semble avoir achevé d'élaborer sa vision par une conviction basée d'un côté sur une théologie du Divin dans la mesure où elle prend comme prémisse l'existence de cet Absolu *nirgun* sans formes et non qualifié, d'un autre côté sa vision repose sur une contestation de toute religion qu'il rejette en proposant une idéologie de la vérité universelle qui postule que l'appréhension du Divin est la seule voie menant à la purification du soi ouverte décidément à tous sans égard aux croyances.

Une purification assujettie à la raison spirituelle et à la connaissance de la réalité ultime conçue par Kabīr dans une approche remarquablement identique à celle de Mawlana d'où le rejet de la raison comme moyen d'atteindre la grâce et la connaissance divines. Dieu, considéré comme une réalité éternelle au-delà de la compréhension de l'homme ordinaire par la raison n'est pas accessible par une dialectique philosophique mais par la raison spirituelle.

Il est admis que Kabīr entretenait un rapport complexe vis-à-vis des orthodoxies religieuses hindoues et musulmanes telles quelles étaient communément pratiquées, et cherchait à construire une identité religieuse propre dans un langage à grande fréquence de terminologie yogique ainsi que son usage abondant emprunté à la tradition locale sivaïte Nāth qui était très influentes parmi les traditions religieuses de son époque¹³⁵. Allant à l'encontre de tout enseignement religieux, la polémique poète à l'inverse de ses consorts de la *sagun* bhakti, a rejeté l'idolâtrie et les rituels des *bhaktas* vaiṣṇava comme en témoignent les *sākhī* suivants :

« If God be found by worshipping a stone *i will worship a mountain, better than that a *hand mill, which grindeth corn for the world to eat ¹³⁶».

Soufisme et bhakti *nirgun* se sont répandus sur la base d'un courant chargé d'inspiration divine et ont évolué synchroniquement comme un inévitable mouvement vers l'avant et partageant une

¹³⁵ Kabir 1440?-1518. et Vaudeville, *Au cabaret de l'amour*. Voir également David N. Lorenzen, « *Religious Identity in Gorakhnath and Kabir: Hindus, Muslims, Yogis, and Sants* » Dans Lorenzen, David N, and Muñoz Adrián. *Yogi Heroes and Poets : Histories and Legends of the Naths*. Albany: State University of New York Press, 2011.

¹³⁶ Macauliffe, *the Sikh Religion*, p.140-141.

thématique chère au soufisme, la tendre dévotion au Divin *prema* bhakti marquant ainsi l'imaginaire collectif.

Chapitre 4 L'amour pur ou *prema* et la séparation, *Viraha*, conditions pour une ascension soufis et sants vers le Divin

4.1 L'amour du Divin, *Prema* bhakti, séparation et viraha dans les deux traditions

La *Prema* bhakti ou tendre dévotion au Divin bien aimé est l'œuvre première du *Bhāgavata Purāṇa* et la poésie des saints poètes Śaiva Nāyaṇārs et les Vaiṣṇava Ālvārs qui ont conféré à la poésie dévotionnelle de bhakti à la fois sa principale caractéristique et son rôle premier. Conçue au départ comme une ultime relation d'amour intense dédiée à Viṣṇu et ses avatāras tels que Kṛṣṇa et Rām dans les chants extatiques, *prema* est simplement l'amour à son niveau le plus élevé, le stade idéal atteint par le dévot sant comme il est traduit dans la trame poétique de la bhakti de l'Inde du Nord. La *prema* bhakti (*bhava-bhakti*) fut la quête des sants du Nord pour qui l'Être suprême ou la Réalité ultime est symbolisée par le Seigneur bien-aimé, le maître et l'époux. Quant à l'âme humaine, *Jīva*, elle est personnifiée par son épouse éternellement mariée¹³⁷.

La thématique commune de la bhakti et la poésie soufie indo-persane met en avant le phénomène de l'amour mystique, *prema*, qui constitue un des aspects les plus fascinants ayant caractérisé au départ la poésie soufie dans ses premiers développements et tout au long de son histoire. Désignée sous le vocable de *Ishq* pour les soufis, la notion de l'amour pur est abondamment célébrée dans la littérature mystique soufie et fait partie de la foi (*aqeeda*) et pratique (*amal*). La célébration de l'amour passionné dans laquelle le (*ishq/prema*) prévaut est accompagné de la souffrance intense et douloureuse de la séparation d'un bien-aimé absent (*viraha/firāq*) métaphore de l'amour passionné de Dieu (*'ešq-e mawlā*). Elle forme un leitmotiv dans la poésie des différentes *tariqas* et *silsilas* en Inde du Nord rendue particulièrement populaire par le célèbre Rumi avec qui il est difficile de rivaliser quand vient le moment de célébrer la passion et le génie de l'amour.

Maître insurpassable de l'amour et de la passion au sens le plus élevé, pour le mystique soufi Jalaluddin Rumi comme pour beaucoup de ses prédécesseurs et disciples, l'amour est le synonyme

¹³⁷ Charlotte Vaudeville, "Sant Mat: Santism as the Universal Path to Sanctify", Dans K. Schomer and W. H. MacLeod, (eds.), The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India.

de la puissance innée en toute chose, agissant à travers tout et dirigeant toute chose vers l'unification, aboutissement même de l'expérience mystique. L'amour est le seul lien, le seul pont, qui relie le moi de l'être humain et le monde de l'Unité, celui de la Divinité.

Bien avant Rumi, Avicenne lui-même a exprimé des idées d'un genre soufi dans son *Risalah fi'l-‘ishq* et des poètes comme le romantique Nizâmî Gandjavi (1141-1209) avaient décrit la force magnétique de cet amour dans les vers suivant¹³⁸:

If the magnet were not loving, how could it attract the
iron with such longing? And if love were not there, the straw would not seek
the amber.

Nizâmî, connu pour son poème du grand hymne à l'amour dans son œuvre *Khosru and Shirine*, n'hésitait pas à donner à l'amour une portée cosmologique :

« The heaven has no mihrab save love¹³⁹. »

Ce rôle cosmologique de l'amour fut repris par Rumi pour qui « l'amour est un océan sur lequel les cieux ne sont que de l'écume. Le mouvement tourbillonnant des cieux est le résultat de la vague d'amour. S'il n'y avait pas d'amour, le monde serait gelé » comme il le décrit dans *Mathnawi* (M 5:3854-58). Dans le *Dîvân-e Shams-e Tabrîzî*, la même approche prévaut comme en témoigne les vers suivants :

If this heaven were not in love, then its breast would
have no purity, and if the sun were not in love, in his beauty would be
no light,
and if earth and mountain were not lovers, grass would not grow out of their breast.

(*Dîvân-e Shams-e Tabrîzî* 2674).

La *prema bhakti* et la relation amoureuse constituent le parallèle thématique le plus évident et le plus frappant chez les poètes de bhakti et les soufis dont l'intensité supplante toutes les autres

¹³⁸ Cité dans Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions Of Islam*, p.292.

¹³⁹ Ibid., p.294.

relations et exigences rituelles et scripturaires et vers lequel il faut se tourner¹⁴⁰ pour établir une ressemblance et un air de famille commun.

Dans le *sākhī* qui suit, Kabīr se décrit en dévot qui s'offre en sacrifice par hommage et aussi par amour à Hari :

(...) Mon esprit invoque *Rām*, mon esprit est en *Rām*,
Maintenant mon esprit est devenu *Rām*, devant qui inclinerais-je la tête?
A force de: répéter: "Toi, Toi", je suis devenu Toi, en moi il n'est plus
de "Moi",
J'ai fait de tout moi-même une offrande, où que je regarde, c'est
Toi que je vois¹⁴¹.

La relation amoureuse et sa manifestation particulièrement percutante à travers la douleur et la souffrance du dévot toutes deux articulées et présentées comme des expériences indispensables dans la poésie de bhakti et soufie¹⁴² est une expérience par laquelle le mystique soufi et le dévot sant cherchent à s'élever au summum de la félicité, un état atteint au prix de la souffrance et le martyr, dont l'équivalent *vihara* chez les poètes de bhakti, que Rumi décrit en deux lignes :

And the result is not more than these three words:
I burnt, and burnt, and burnt.

(*Maṭnawī* 1768).

Le thème de l'amour en tant que souffrance intense n'est pas commun à toutes les traditions religieuses du sous-continent, car absent de la tradition des Nāth yogīs, on ne le retrouve point dans la poésie vaiṣṇava bhakti avant le renouveau sant¹⁴³. Il constitue incontestablement le propre de la poésie ainsi que la mystique soufie. Il a migré du soufisme vers la tradition bhakti de Kabīr et se déploie et se vit de manière identique à celle décrite par les soufis à quelques différences que nous verrons plus loin.

¹⁴⁰ Bruce B. Lawrence, "The Sant Movement and North Indian Sufis", dans K. Schomer and W. H. MacLeod, (eds.), *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*, p.369.

¹⁴¹ Vaudeville, *Kabir Granthavali*, 2. SUMIRAN KAU ANG. *Chapitre de l'Invocation*, p.5.

¹⁴² Lawrence, "The Sant Movement and North Indian Sufis", p.369.

¹⁴³ *Ibid.*, p.369.

Chez Kabīr, Dieu, l'Être transcendant et absolu, devient le but de toute pensée et de tout sentiment qui acquiert une primauté absolue dans le son et l'esprit de l'amant et représente le couronnement même de l'expérience mystique de la *sāadhanā*. Dans cette relation, il y a la recherche de l'union avec l'Absolu à travers laquelle l'amant ardent, *ashiq*, aspire à atteindre la réalisation de Dieu, et devenir capable d'unir son moi fini à l'infini¹⁴⁴.

Si la *prema bhakti* est l'occasion d'unification ou union avec le bien aimé, il laisse cependant l'âme endeuillée qui expérimente *viraha* faisant d'elle une martyre spirituelle qui se doit de traverser ce chemin menant à l'union avec le Divin de manière héroïque.

Malgré la thématique commune et partagée, il demeure toutefois une différence qui subsiste entre la poésie de Kabīr et la poésie amoureuse soufie indo-persane. L'amoureux dans la première, à la différence de ce qui est connu chez les soufis, est une femme qui se lamente pour l'absence et la séparation de son mari, l'époux ou le bien aimé Divin. Dans la seconde, le poète soufi est un homme en quête d'une bien-aimée invisible et inconnue jusqu'alors.

Le poète *sant* fait souvent appel à l'imagerie classique de la séparation et de la fusion entre l'amant et l'aimé : une mariée vierge qui anticipe l'étreinte du marié lors de sa nuit de noces, où le désir ardent de la femme pour le retour de son mari d'une terre lointaine, d'un voyage qui semble s'éterniser. La mariée, l'épouse et la vierge sont des métaphores du moi qui est individué et qui aspire à l'union avec l'autre le Divin.

Dans les vers qui suivent, Kabīr parle de lui-même au féminin en qualité d'épouse représentant un vrai dévot épris par le Divin époux :

Kabir, je suis éprise de Toi, O mon parfait Époux, * Honte sur moi si je fais à un autre la faveur d'un sourire! *Si ton image entre en moi par mes yens, vite je ferme les yeux pour la capter, *Je ne vois plus rien d'autre que Toi et Te cache à tous les regards¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Anantaraṅgācār En. Es. *The Philosophy of Sādhana in Viśiṣṭādvaita*. [1Sted. Mysore: Prasaranga, University of Mysore, 1967, p.146.

¹⁴⁵ Vaudeville, *Kabir Granthavali*, 11. NIHKARMI PATIVRATA KAU ANG. *Chapitre de l'Amour pur*, 19.

Malgré ces différences, l'accent mis sur l'amour passionné (*'ishq/prem*), communiqué par la douleur, l'agonie, l'anxiété et le chagrin (*dard/viraha*) et symbolisé par une lueur ardente (*âtish/agni*) un état de souffrance partagé par Kabīr et les paroliers poètes indo-persans¹⁴⁶.

Le vers suivant décrit un Rumi détourné et submergé par l'amour passionné de Dieu (*'ešq-e mawlā*) qui le plonge aussitôt dans un état d'ivresse et rappelle en guise de préambule dans son ouvrage "Join Us In Our Circle", il écrit :

Oh you, unceasing sun, to me *Your particles communicate *The luminous essence of God *

Are you our God? I do not know *Intoxicated, I say naught. *Bewitched by that magic potion *

I cannot differentiate *Between my drunk and sober state¹⁴⁷.

L'intoxication par l'amour est aussi une image de figure qui revient ponctuellement dans la poésie de Kabīr.

Enivré de l'amour du *satguru* et immergé dans sa passion, la poésie dévotionnelle de Kabīr côtoie par l'intensité de la passion celle qui laissent éprouvés Rumi et les saints soufis contemporains comme Shah Turab Qalandar (1768 – 1860)¹⁴⁸. L'intoxication ou la transe causée par l'amour est décrite par Kabīr comme un état nécessaire pour que le mystique soit absorbé dans la méditation la plus profonde sur Dieu. Dans les *sākhīs* suivants, on rencontre une expression symbolique et similaire de la passion déchirante et enivrante qui s'inspire de l'amour absolu du Divin:

« My mind is intoxicated with God's elixir » ;

« Drink God's elixir, O Kabir, and turning from the way of the world I have obtained this wine, a cup of which causes divine intoxication ¹⁴⁹.»

D'ailleurs, les soufis croyaient généralement que c'est avec l'aide de l'amour que l'âme réalise son unité avec la *Réalité ultime* et trouve son individualité fusionnée en elle. Faisant usage de la Philosophie de l'amour, tant les soufis que Kabīr ont principalement utilisé cette émotion en tant qu'intuition fondamentale vers la réalisation de la Vérité en considérant leur relation avec Dieu *mashuq* ou le vénéré tout comme la relation de l'amant *ashiq* avec le bien-aimé ¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Bruce. B. Lawrence, p. 370.

¹⁴⁷ Andrew Harvey and Jalāl al-Dīn Rūmī. *The Way of Passion: A Celebration of Rumi*. Berkeley, Calif.: Frog, 1994.

¹⁴⁸ Mir Valiuddin. *Love of God. The Sufi Approach*. Motilal Banarsidas, Delhi, 1968, p.133.

¹⁴⁹ Macauliffe ,op.cit., vo; VI,pp.143,147,256.

¹⁵⁰ Tara Chand, *Influence of Islam On Indian Culture*, The Indian Press Ltd Allahabad, 1936, p.117.

Le concept de *Ishq* ou l'amour passionné met l'accent sur la forme intense de l'amour selon le philosophe soufi *Ghazzali* dans *ihya -ulum -ud-din*, affirmant que l'amour ardent pour le Divin (*Ashaddo -hubbal -lillah*) (Coran, *sourate II* : 165) suppose aussi son désir intense. Un désir supplanté par *al-hubb-i-ruhani* (l'amour spirituel) franchissant l'intensité se voit devenir *al-hubb-al-Illahi*, l'amour du Divin somme toute l'amour éternel aux yeux des saints soufis et ce à l'issue d'un voyage dont le terme est la réalisation de l'état de l'unification absolue avec la réalité suprême¹⁵¹.

Cette intense et débordante passion pour le Divin ne va pas sans plonger le mystique éprouvé, tant chez les poètes de bhakti que les soufis, dans un état de souffrance, intensément épris d'amour pour le Bien aimé et tourmentés par la douleur de la séparation aussi peu commune mais qui s'avère être la condition pour accéder à une union tant recherchée avec le Divin, *wissal*.

Le *viraha* accompagné du martyr, thème cher à Kabīr, s'inscrit essentiellement dans la grande tradition soufie sous le *firaq* ou séparation et les exigences insoutenables de la *prapatti*¹⁵² soufferts par l'âme endeuillée dépeintes par le poète, rappellent la douleur d'un Hallaj meurtri et les lamentations d'un Rumi.

Dans les vers qui suivent, Kabīr rappelle sa douleur en sanglotant :

Il n'est plus pour lui
de bonheur ni de jour ni de nuit pas même en rêve* Kabir, pour celui qui souffre d'être
séparé de Rām, ni ombre ni soleil n'a de charme¹⁵³.

Il n'est pas donc surprenant de voir que tout comme chez les soufis, la bhakti de Kabīr constitue une voie mystique ouverte exclusivement à un nombre restreint d'élus en termes de martyr et souffrances endurée. Semblant s'accorder une fois de plus avec les mystiques soufis, le poète saint délaisse la conception des réformateurs vishnouïtes à l'effet que la voie de la bhakti est ouverte à tous¹⁵⁴ lorsqu'il s'agit du martyr de l'amour.

D'autres thèmes liés à l'amour dans la pensée soufie sont systématiquement repris par le poète saint. L'amour qui mène au véritable *tawhid* et à l'union recherchée tant par les mystiques musulmans que ce soit en persan, en turc ou en ourdou mettant en avant le symbolisme du feu est

¹⁵¹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*. Open edition 2015. p.141-142.

¹⁵² Vaudeville, *Au cabaret de l'Amour*, p.31-32.

¹⁵³ Charlotte Vaudeville, *Kabir Granthavali*, chapitre de la séparation, p.7.

¹⁵⁴ Vaudeville, *Au cabaret de l'amour*, p.31

très présent dans la poésie ourdoue et turco persane¹⁵⁵. L'image du feu fut à son tour utilisée par Kabīr dans le *Granthāvalī* dans lequel le poète évoque son âme endeuillée par la souffrance de l'amour et la séparation de Hari à l'image d'un feu qui consume le dévot dans la tourmente et la douleur :

Je brûle dans le feu de la Séparation et, tout embrasée, Je vais vers la Jarre,
Mais, à ma vue, la jarre aussi s'embrase O Sant, comment vous
Expliquer ¹⁵⁶?

La *prema* bhakti qui a investi la littérature bhakti de Kabīr appelle à considérer sa portée au-delà de son attrait esthétique et son statut d'exigence à l'expérience mystique. On peut supposer qu'elle porte en elle-même un pouvoir explicatif dans l'étendue de la popularisation de l'aspiration des dévots indiens à un salut nonobstant les croyances religieuses. Elle renseigne curieusement sur la question des identités religieuses en Inde moderne investies par les religions institutionnelles, la mystique en général, l'appréhension du message dévotionnel par sa diffusion au sein des masses, remet en question par l'occasion l'idée du syncrétisme et établit un esprit de renouveau ancré dans la pensée même de Kabīr.

4.2 *Prema* bhakti, dissidence et négation religieuse, une voie parallèle vers le salut

Le poète de bhakti Kabīr et les soufis observaient communément un code d'éthique à travers lequel ils valorisaient l'amour désintéressé et mettaient l'accent sur le désir passionné d'un Bien-aimé absent en affichant un style esthétique similaire pour exprimer et évoquer les émotions dans lesquelles l'amour jouissait de la place première dans leurs compositions respectives.

Au-delà de sa forme idéalisée dans la poésie indo-persane et de la bhakti kabirienne, l'émotion de l'amour tel qu'illustrée dans la littérature des deux traditions, spécifiquement dans la bhakti de Kabīr invite à réfléchir sur la portée même du message dévotionnel du poète sant et son implication dans une diffusion grande et immédiate parmi les dévots de la tradition bhakti en général et la poésie dévotionnelle en particulier dans un paysage indien pré moderne, autrefois polarisé avant l'arrivée de l'islam et la migration de bhakti du Sud vers le Nord de l'Inde. La résurgence de cette émotion et sa force créatrice nous incite à rechercher à interpréter ce qui a ramené du succès à

¹⁵⁵ Schimmel, *Mystical dimensions of islam*, p.294.

¹⁵⁶ Vaudeville, *Kabir-Granthavali (Doha)*, 3. BIRAH KAU ANG. Chapitre de la Séparation, p.10.

Kabīr auprès de ses adeptes hindous et musulmans et à regarder au-delà du domaine de la création poétique et l'aspiration religieuse.

Il semble que l'amour du Divin vécue par une certaine élite de bhakti comme une condition à une ascension mystique est reçue et médiatisée sous la forme d'une émotion libératrice lorsqu'elle atteint les masses indiennes et les basses castes marginalisées et subordonnées à un système ancestral des varnas, tournées vers la bhakti qui remet en question tous les paradigmes de l'heure, ce qui la rend attrayante pour la communauté des dévots. La critique de la hiérarchie des castes en matière de culte et de dévotion, thème cher au poète Kabīr, greffée à la manifestation de l'amour au Divin qui transcende les croyances, a créé un espace de participation pour les personnes issues de différentes couches de la société. Bien que, dans la vie quotidienne, la caste reste un marqueur d'identité dominant, la popularité de Kabīr auprès des masses indiennes qui pensent et cheminent dans un monde dans lequel la religion n'existe pas en tant que concepts ou dogmes, semble être en partie le reflet de son lien controversé avec la religion et sa position radicale vis-à-vis des croyances religieuses. Acteur important de la dissidence et de la négation religieuse, Kabīr a emboîté le pas à Rāmānanda qui a démocratisé l'aspiration du dévot au salut et a ouvert la voie à tous faisant fi ainsi des divisions des varnas et l'exclusion dont font objet les castes inférieures, les exclus et les femmes (le cas de Mīrā Bāī est éloquent à ce titre). Quelle qu'elle soit sa religion de naissance, le dévot peut se rapprocher du Tout-Puissant à travers la méditation au nom du Divin et en observant la nécessité de se dédier.

Les soufis indo-persans qui ont plaidé pour la place de l'amour Divin comme seul et ultime voie vers le salut, ont donné le coup d'envoi aux poètes de bhakti comme Kabīr à se défaire des traditions religieuses dénoncées pour la vacuité de l'expression extérieure jugée inutile par l'occasion et cédant le pas à la dévotion passionnée. Cette principale caractéristique est justement celle qui distingue des autres formes de bhakti antérieures et la bhakti des poètes sants de l'Inde du Nord. Elle met l'accent sur la supériorité de la voie de la dévotion face au sacrifice rituel et la simple connaissance et sagesse livresque. À titre d'exemple, dans la même approche des soufis, Kabīr invite ses compagnons de voyage à considérer l'amour comme ultime voie et à jeter ce monde aux vents ¹⁵⁷. Face à la connaissance aux dogmes et à la pratique religieuse que ce soit chez les

¹⁵⁷ Tara Chand est cité par Satish, Chandra, et Jain Shalin. "Historiography, Religion and State in Medieval India." *The Indian Economic and Social History Review* 34, no. 3 (1997): 379.p.161.

musulmans ou les hindous qu'il a dénoncé fréquemment et fermement, il affirmait la supériorité de l'amour :

«My guru taught me the subject of love,
now there is nothing to read out. »

Si nous acceptons l'évaluation de Kabīr qui appelle ouvertement à embrasser l'idée d'une religion fondée sur l'amour sans égard aux dogmes et aux pratiques extérieures, sa proposition fait en réalité référence à quelque chose de plus proche d'une identité ouverte et non arrêtée que l'on ne saurait astreindre à l'une ou l'autre des religions mondiales de sorte qu'il est tout à fait possible d'être un musulman un yogī, un vaiṣṇava ou un śakta etc... sans connaître le type de conflit de catégories qui semble être une préoccupation de premier plan dans l'érudition moderne. Les identités religieuses qui ont prévalu parmi les différentes confessions en Inde du Nord ne se sont cristallisées qu'à une époque ultérieure lors du Raj britannique ce qui rend anachronique toutes les étiquettes religieuses que nous attribuons à des catégories qui n'en étaient peut-être pas encore arrivées à se considérer comme distinctes en termes de doctrine et de pratique de la religion¹⁵⁸. Dans les circonstances, le modèle de syncrétisme appliqué à l'œuvre et la pensée de Kabīr rendu populaire par une supposée adhésion d'une communauté hétérogène de dévots à la bhakti provenant de divers horizons religieux rend difficilement défendable l'hypothèse du syncrétisme qui a longtemps prévalu dans les cercles académiques et chez les érudits indianistes. Le syncrétisme en effet ne résisterait pas à la critique car se basant sur des entités religieuses distinctes, il suppose au préalable une auto-identification à des communautés religieuses qui ont conscience de former un groupe religieux à part différent de celui développé dans les autres communautés, encore faut-il avoir conscience d'appartenir à une communauté religieuse distincte. De plus, cette auto-identification est soumise à certaines conditions historiques préalables, comme l'accès aux systèmes de communication et de connaissance qui permettent de prendre conscience de l'existence de ces communautés distantes et donc, par définition, imaginaires¹⁵⁹. De ce fait, il n'est pas du tout certain que la majorité des personnes qui vivaient en Inde dans le passé s'identifiaient principalement, ou même du tout, aux

¹⁵⁸ Nile Green, and Mary. *Searle-Chatterjee. Religion, Language, and Power* / Edited by Nile Green and Mary Searle-Chatterjee. New York: Routledge, 2008.

¹⁵⁹ Charles Stewart and Rosalind Shaw. *Syncretism / Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge, 2005.

modes religieux dé monolithiques, binaires ou uniformes¹⁶⁰ comme le soutiennent les recherches culturelles et anthropologiques récentes. Il n'est pas exagéré pour conclure de penser que la conscience d'appartenir à un groupe distinct importait peu au regard de l'aspiration des dévots au salut tel qu'il est offert par la bhakti de Kabīr. L'identité religieuse distinctive, s'il y a lieu de considérer sa fiabilité et viabilité, n'empêchant aucunement le dévot à chercher le salut dont il est privé en vertu de sa propre croyance quitte à se tourner vers une voie qui met à la disposition de l'ensemble des dévots une certaine facilité d'accéder au Divin qui autrement n'auraient pas accès au texte et au salut sans médiation brahmanique¹⁶¹.

Si hindous et musulmans avaient peu ou à peine conscience des identités distinctes dans lesquelles on s'efforce de les classer ou les cantonner pour ainsi dire, la religion de l'amour du *Divin* tel que décrit et vécu par les poètes soufis et Kabīr, semble être une qualité intrinsèquement liée à une sorte d'aspiration indépendante des engrenages occasionnés par la frontières religieuses qui s'effacent devant ce fil que les soufis ont tissé pour réunir la communauté des dévots dans sa diversité devant ce Dieu et qui seul avait le pouvoir extraordinaire de submerger le mystique de la joie perpétuelle qu'il atteignait après avoir abandonné tout son être. La mystique soufie semble s'être donnée pour mission première de prendre l'habitude de se concentrer sur la divinité et d'atteindre un tel degré que tout ego, tout souci de soi, puisse se fondre dans l'Être réel où l'amour devrait être la première et la dernière priorité de la vie humaine. De ce fait, l'amour richement inspirée par le soufisme musulman qui a fait montre d'une compétence naturelle pour infuser cet esprit à l'intérieur des poètes de bhakti comme Kabīr et l'ensemble des croyants quel que soit leurs croyances, a produit un besoin puissant d'émancipation du religieux. Comme on peut le voir à différents moments de l'histoire de bhakti du Nord et son expression littéraire, un sentiment anti-brahman clair qui n'a pas été vécu et médiatisé de la même intensité auparavant se produit dans les œuvres attribuées à des figures comme Kabīr et Namdev (XIV^e siècle) illustres représentants de cette tendance. L'accès des dévots hindous au salut autrefois réservé aux seules castes supérieures a largement contribué à revitaliser la notion de la religion et sa forme institutionnalisée. L'adhésion des masses des dévots à une vision mystique telle que comprise par les soufis et traduite par Kabīr, suppose donc que les identités religieuses demeurent très peu ou pas définies et moins distinctes

¹⁶⁰ Nile Green. « *Making Sense of 'Sufism' in the Indian Subcontinent: A Survey of Trends* ». *Religion Compass* 2, n° 6 (2008): 1044-61. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00110.x>.

¹⁶¹ Christian Lee Novetzke, "Bhakti and Its Public." *International Journal of Hindu Studies* 11, no. 3 (2007): 255-72. Accessed August 7, 2021. <http://www.jstor.org/stable/25691067>.

comme nous avons tendance à le croire durant la période pré moderne en Inde. Le champ religieux¹⁶², pour reprendre les termes mêmes de Pierre Bourdieu, était investi par la puissance de la religion institutionnalisée et l'effondrement des religions et tantra institutionnalisées¹⁶³, le recul de l'hindouisme et l'islam orthodoxe a permis aux soufis d'occuper des rôles laissés vacants dans le monde de la religiosité populaire et comblé d'emblée par un mysticisme soufie dont la vocation première a conduit les saints mystiques aidés par les lettrés et poètes à administrer les biens du salut par la voie spirituelle et la dévotion passionnée.

Ce qui fut au départ une tendance spirituelle formulée selon les besoins d'un mysticisme local pris d'assaut les dévots par le biais d'un message universel inscrit ou enraciné dans des idéaux locaux du soufisme en dialogue continu avec la bhakti dans un rapport d'association et d'emprunt, s'est combiné à un discours commun qui repose sur la stigmatisation de la puissante religiosité des Nāths solidement enracinés dans le paysage religieux et culturel de l'Inde du Nord.

Chapitre 5 Soufis, sants et Nāth yogīs, entre convivialité hasardeuse et dénigrement tantrique (Altérité et critique de la doctrine Nāth yogī)

L'essor d'une longue tradition de la poésie bhakti en Inde pré moderne coïncide avec l'émergence de la langue "impure"¹⁶⁴ du peuple qui jusqu'ici, devait compter sur les brahmanes sanskritistes, ces derniers jouaient le rôle de medium permettant aux membres des castes d'accéder aux œuvres écrites dans une langue d'élites.

Tout comme les poètes saints de l'Inde du Nord pré moderne, et parallèlement à l'essor des langues, les musulmans ont écrit des chefs-d'œuvre en hindi dans l'Inde médiévale et pré moderne et les ont composés en langues vernaculaires indiennes. Aux XIIIe et XIVe siècles, on entendait des hommes saints musulmans parler le punjabi, le bengali et l'hindi et l'urdu. Bien que les débats théoriques et politiques islamiques soient encore accessibles en arabe et en persan, les soufis et autres saints

¹⁶² Pierre Bourdieu. "Genèse Et Structure Du Champ Religieux." *Revue Française De Sociologie* 12, no. 3 (1971): 295-334. Accessed August 10, 2021. doi:10.2307/3320234.

¹⁶³ Burchett, *A Genealogy of Devotion: Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*, p.79.

¹⁶⁴ Il s'agit d'une apparition des langues vernaculaires en Inde du Nord telles que le Hindavi et Braj, en parallèle avec l'émergence et l'essor de la tradition bhakti.

hommes musulmans se faisaient entendre en parlant ces nouvelles langues qui ont polarisé des styles narratifs distincts chez les poètes de bhakti et soufis.

La composition d'un énorme corpus de poèmes d'amour soufis *prémakhyan* en dialecte awadhi de l'hindi médiéval, illustre l'intensité d'une activité littéraire en effervescence jusqu'à la dissolution de l'empire Moghol au XIX^e siècle. Premier dans la lignée des poètes soufis, Mullana Daud Awadhi s'illustre avec sa célèbre œuvre le *Chandayana* dès le XIV^e siècle, l'une des plus anciennes histoires d'amour soufies de l'Inde, écrite en hindi/awadhi à l'époque de Firozshah Tughlaq, entre 1351 et 1388 et dont l'écriture fut achevée en 1379.

La poésie soufie atteindra son apogée avec le poème épique *Padmāvat* composé en 1540 par Malik Muḥammad Jāyasi, (1477– 1542), poète et *pîr* soufi indien qui a écrit dans la langue awadhi, et dans l'écriture persane *Nasta'liq*. Cette vaste production littéraire soufie inaugurant un genre littéraire nouveau, les romances soufies Hindavī *prema-kahānī*, "histoires d'amour" a vraisemblablement eu un impact significatif sur les saints poètes et la littérature bhakti. Les écrits des soufis musulmans des trois siècles précédant l'avènement de bhakti, suggèrent que les romans soufis indiens - qui ont en fait précédé la poésie vernaculaire très appréciée des sants en tant que premier corpus substantiel de littérature narrative et dévotionnelle écrite en hindi prémoderne- ont influencé les visions religieuses des auteurs de bhakti et la poésie dévotionnelle comme l'a fait valoir le regretté chercheur de renommée Aditya Behl¹⁶⁵. On estime que les écrits soufis ont largement contribué à établir un langage religieux commun qui a eu le mérite de mélanger des éléments du culte du charisme spirituel des saints soufis avec des pratiques et des façons de faire dans le domaine du religieux et de la dévotion indienne¹⁶⁶. La pénétration de la culture persane et le soufisme populaire en Inde suggère que la littérature soufie indo-persane a vécu une transformation grâce aux lettrés et mystiques soufis qui ont repris des concepts des religiosités locales. L'usage par les soufis et le poète sant Kabīr d'un nombre variable de termes, symboles, concepts, techniques et dieux locaux naturellement hindouistes normalisés par les soufis explique cette tendance caractérisée par l'attrait qu'exerçait l'hindouisme sur les nouvelles dévotions populaire de bhakti et soufisme. Ces termes, concepts et iconographies auraient été empruntés entre

¹⁶⁵ Aditya Behl, "Presence and Absence in Bhakti: An Afterword." *International Journal of Hindu Studies* 11, no. 3 (2007): 319-24. Accessed February 11, 2021. <http://www.jstor.org/stable/25691070>.

¹⁶⁶ Thomas De Bruijn, "Many Roads Lead to Lanka: The Intercultural Semantics of Rama's Quest," *Contemporary South Asia* 14.1 (2005): 45.

autres aux Nāths par un usage fréquent dans la sémiologie des discours et littérature provenant des poètes de bhakti et sants ainsi que les discours narratifs de la littérature soufie. Il s'agit pour ainsi dire d'un discours qui permet de saisir la communauté, les croyances et les pratiques religieuses dans un paysage indien qui suggère que les identités religieuses soient partiellement ou pas définies comme nous l'avons soutenu précédemment.

Les traditions de bhakti et du soufisme au début de l'Inde du Nord pré moderne étaient bien distinctes séparées par des théologies différentes, des rituels, des formes des obligations, des écritures, sacrées, des autorités religieuses et des souvenirs collectifs, elles ont néanmoins grandi en dialogue les unes avec les autres et ont résonné à de nombreux niveaux. Cette résonance vient du fait que bhakti et soufisme ont utilisé de techniques et de motifs littéraires remarquablement similaires pour exprimer des attitudes religieuses identiques dans lesquelles l'autre tantrique yogī jouant un rôle clé dans l'articulation d'un message de dévotion essentiellement de l'altérité rencontrée fréquemment dans la poésie de Kabīr et la littérature *Premākhyān*.

5.1 Qui sont les Nāth Yogīs?

Jusqu'au début du XVIII^e siècle, les Nāths regroupaient les diverses lignées d'ascètes tantriques appelés communément les "yogīs" ainsi que leurs homologues d'autres ascètes pratiquant le yoga, ce qui impliquait alors que l'ordre ascétique des Nāths n'était pas au départ distinct de son homologue des yogīs¹⁶⁷.

Historiquement, les Nāth yogīs tirent leurs racines dans les traditions plus anciennes des *siddhas* et des *Kaula Śaivas* et semblent avoir pris de l'importance dans le paysage religieux de l'Inde aux XIII^e et XIV^e siècles.

L'acquisition de pouvoirs supranormaux (*siddhis*) était l'objectif premier du yogī devenu *Siddha* faisant référence à celui qui a atteint le but suprême ou la perfection soit l'éveil dans la tradition tibétaine ou *mokṣa* dans l'hindouisme. Grâce à ces pouvoirs surnaturels ou merveilleux obtenus par le recours à divers moyens tantriques, ascétiques et alchimiques, le *siddhi*, (également appelé *siddha* et magicien, *vidyādharas*) pouvait accéder au statut de demi-dieu immortel résidant au ciel. La tradition de ces *siddhas*, célèbres pour leurs pouvoirs magiques et leur comportement

¹⁶⁷ James Mallinson et Brill, " *Nāth Sampradāya* ", p. 426, 2012.

antinomique, transcendait les frontières sectaires ce qui les rendit très vite populaires parmi les hindous, les bouddhistes et les jaïns. Les premières listes des *siddhas* datant du XIII^e-XV^e siècles comprennent Ādinātha (Śiva), Matsyendra et Gorakṣa (Gorakh), fondateur historique des Nāth yogīs et Jālandhara, qui apparaissent chacun dans des listes ultérieures des "neuf Nāths" auxquels l'ordre actuel des Nāths fait remonter ses origines ¹⁶⁸.

Gorakhnāth (Gorakṣa) fut le disciple de Matsyendranāth "*Lord of the Fishes*" "*Seigneur des Poissons*" ; cependant l'historiographie rapporte que ces deux personnages ont en réalité vécu à au moins trois siècles d'intervalle. Matsyendra (Mīna, Macchinda) a probablement vécu au IX^e siècle, et la tradition veut qu'il soit le fondateur du mouvement tantrique *Kaula Śaiva*, qui a réformé les pratiques impures des premiers sols de crémation tantriques et des cultes yoginī de sorte que l'accent fut déplacé vers un ensemble de pratiques érotico-mystiques qui intériorisaient une grande partie du rituel dans le corps subtil. Bien que la libération soit le but de la pratique tantrique *Kaula*, il demeure que son objectif premier consistait dans l'acquisition de pouvoirs supranormaux (*siddhis*) "pouvoirs extraordinaires", "pouvoirs supranormaux", "pouvoirs/aptitudes magiques" par la production de substances rituelles sacramentellement transformatrices, à savoir les fluides sexuels humains particulièrement féminins - sous leur forme actuelle ou sublimée - qui étaient compris comme des manifestations de l'essence fluide du Divin dont le but serait de procurer du pouvoir¹⁶⁹.

Quant à Gorakhnāth, on pense qu'il a vécu au douzième siècle et serait issu de la tradition *Kaula*, mais l'aurait réformée davantage, la purgeant des pratiques sexuelles et établissant un ordre Nāth de yogīs célibataires et ascétiques. Contrairement à ce qui a été jusque-là admis par l'ensemble des chercheurs, la pratique tantrique de Gorakh n'était pas l'haṭha-yoga, elle se concentrait plutôt sur *kuṇḍalinīyoga* et des rites sexuels¹⁷⁰.

¹⁶⁸ Ibid., p.411.

¹⁶⁹ Patton Burchett, « *Bhakti Religion and Tantric Magic in Mughal India: Kacchvahas, Ramanandis, and Naths, circa 1500-1700* ». (PhD Thesis, Columbia University, 2012), p.133.

¹⁷⁰ James Mallinson et Brill, « *Nath Sampradaya* ». Entry in Vol. 3 of the Brill Encyclopedia of Hinduism. P.413 et 417.

Il faut attendre le début du XVI^e siècle pour trouver la première preuve textuelle claire qui nous est parvenue selon toute vraisemblance dans la littérature soufie *premakhyān*, d'une communauté de yogīs en Inde du Nord qui a adopté Gorakh comme fondateur et divinité tutélaire ¹⁷¹.

5.2 Les relations du triumvirat soufis, sant Kabīr et Nāths

5.2.1 Les soufis et le poète sant Kabīr, un rapport paradoxal avec les Nāths

Intercaler les Nāth yogis dans la discussion entourant les rapports qu'entretiennent soufis et poètes saints de bhakti se trouve à la base des fondements même d'une littérature soufie et bhakti traitant non seulement des enseignements en commun comme la conscience du Divin mais aussi de la construction d'un discours religieux hostile et critique vis-à-vis des Nāths. Le discours en question met en avant la concurrence et la compétition qui semblent teintées les visions antinomiques et les rapports entre les trois traditions en présence. La tradition historiographique rapporte que les rapports d'adversité se traduisaient fréquemment sur le terrain par des duels et des débats verbaux idéologiques qui visaient dans l'ensemble à discréditer les Nāths. À de nombreuses occasions, les soufis *pīrs* et *fakīrs* furent contraints d'affronter les *siddhas* et yogīs, comme l'attestent les nombreux récits hagiographiques soufis dans lesquels un saint soufi rencontre et vainc un *siddha* yogī dans une "bataille miraculeuse" ¹⁷². Ces affrontements témoignent d'une tension importante qui caractérisait les rapports d'abord entre les yogīs et les soufis ainsi que le poète de bhakti Kabīr dont la critique des Nāths et des Gorakhnāthīs était central dans son discours dévotionnel. Ces rapports d'adversité généraient pour les soufis de l'Inde une tension qui servira de prétexte pour la critique soufie du courant tantrique et ses pratiques controversées tel que perçues par les mystiques musulmans (exemple la voie spirituelle de la poursuite yogique de l'immortalité et du pouvoir par la connaissance mystique ou la discipline ascétique) et qui intervient essentiellement comme une conséquence des divergences majeures autour des questions fondamentales qui opposaient les adeptes des deux traditions. Il est curieux de constater que cette tension sera présente dans la

¹⁷¹Burchett, « *Bhakti Religion and Tantric Magic in Mughal India: Kacchvahas, Ramanandis, and Naths, circa 1500-1700* », p.135.

¹⁷²Nile Green, "Oral Competition Narratives of Muslim and Hindu Saints in the Deccan," *Asian Folklore Studies* 63.2 (2004): 222.

Richard H. Davis, "Introduction: Miracles as Social Acts" in *Images, Miracles, and Authority in Asian Religious Traditions*, ed. Richard H. Davis (Boulder, CO: Westview Press, 1998), p. 6.

rhétorique critique du poète Kabīr de la religion des Nāth Yogīs et conséquemment la construction d'un discours religieux hostile envers les adeptes du culte de Śiva. En outre, cette tension servira à voir comment cette problématique s'est-elle traduite dans l'expression poétique de Kabīr. Enfin nous nous demanderons si cette tension fut au bout du compte nécessaire ou pertinente dans l'essor de bhakti en Inde du Nord.

5.2.3 Soufis et Nāth yogīs, une relation de proximité et d'hostilité

Dans l'ensemble, historiens et chercheurs s'accordent pour asseoir les soufis dans une place dans laquelle le rang social et politique est directement inspiré par un remarquable leadership qui a contribué largement à instaurer une relation d'ouverture et de communication interculturelle dans la société indienne. De façon générale, les soufis se sont distingués en favorisant la création d'un espace religieux commun dicté ou inspiré par la voie mystique et ont permis d'instaurer un climat d'échange et de dialogue entre sants, *bhaktas*, soufis musulmans et yogīs. Ces échanges fréquents et réguliers, suggéraient que les Nāth yogīs se distinguaient par leur non conformisme car ne respectant que très peu les restrictions de pureté de la société rituelle brahmanique en se rendant librement dans les *khanqahs*, hospices soufis ouverts à tous les visiteurs pour y prendre leurs repas¹⁷³. Cette proximité reflète une remarquable occasion d'ouverture à des échanges entre yogīs et soufis dans lesquels ces derniers dans un but de cohabitation, autorisaient une présence accrue des Nāths lors des rassemblements dans les *khanqahs* et les *jamaat khanas* (lieux de rassemblement et de culte soufis)¹⁷⁴. Rassemblements qui étaient perçus comme une pratique normale par l'ensemble de la communauté soufie ainsi que ses *pīrs* et favorisés par une conception commune générale du Divin *nirgun* ainsi qu'un statut comparable opposé à l'orthodoxie hindoue et musulmane. En outre, ces deux groupes partageaient des intérêts réciproques pour les techniques psychophysiques de méditation¹⁷⁵ et, comme Rāmcandran Śukla¹⁷⁶ l'a noté, de nombreux soufis ont appris des méthodes de respiration yogique et d'autres techniques physiques et mentales sur les yogīs indiens.

¹⁷³ Carl W. Ernst, "Situating Sufism and Yoga," *Journal of the Royal Asiatic Society* 15.1 (2005): 23.

¹⁷⁴ Satish Chandra, *Mughal Religious Policies: The Rajputs and the Deccan*. New Delhi: Vikas Publishing House, 1993, p.136.

¹⁷⁵ Carl W. Ernst, "Situating Sufism and Yoga", *Journal of the Royal Asiatic Society* 15.1 (2005), p. 23.

¹⁷⁶ Śukla, *Hindī Sāhitya kā Itihās*, p.63.

5.2.4 Quelle influence Nāth yogī sur le soufisme?

La relation qu'avaient les soufis avec leurs homologues Nāth yogīs soulève une question pertinente: Dans quelle mesure les pratiques de l'ascèse des saints hindous musulmans se sont développées sous l'influence des pratiques du yoga?

Reconnaitre que les frontières religieuses étaient assez fluides et souvent peu définies à cette riche époque peuplée par les différents groupes religieux permet de considérer la possibilité d'une nature tantrique d'un nombre considérable de pratiques religieuses et ascétiques issues de la tradition Nāth et adoptées par les autres groupes religieux à leur tête soufis et les poètes de bhakti en Inde du Nord comme Kabīr. A titre d'exemple, on a prétendu que le végétarisme épicié de certains soufis indiens comme Hamiduddin Nagori et d'autres pourrait être attribué au contact des ascètes hindous. Tuer les insectes était en accord avec les enseignements des Nāth yogīs qui prêchaient d'épargner la vie de la création sous toutes ses formes¹⁷⁷ et revêt son importance en tant que tendance sivaïte qui s'est répandue sous l'influence des saints soufis jusqu'au Maghreb où on prend l'habitude de qualifier de "haram" ou péché un acte qui vise à s'en prendre à toutes les créatures sous toutes les formes possibles grâce à la légende importée de l'Inde et inspirée des observances Nāths.

Au-delà des mythes et légendes qui semblent constituer la norme dans la quasi-totalité de la littérature hagiographique et religieuse de l'Inde pré moderne, on peut supposer qu'un intérêt accru pour les pratiques ascétiques de leurs voisins hindous a pu colorer certains aspects de la vie de certains soufis indiens. Selon Shaikh Abdu'l-Quddus Gangohi auteur de *Rushd-Nama*, La philosophie des Nāth yogīs avait de grandes similitudes avec la philosophie de *waḥdat al-wujūd*. Par exemple, les termes, *Alakh-Nath* (invisible ou incompréhensible) et *Niranjan* utilisés par les Nāth yogīs pour désigner l'Être Suprême ont été utilisés de manière similaire par Abdu'l-Quddus lui-même pour parler d'Allah le créateur des différents mondes¹⁷⁸. Selon la philosophie de *waḥdat al-wujūd*, la réalité suprême est que Dieu est la source de toute existence et qu'il n'y a donc aucune différence entre le moi et Dieu. La réalité suprême ne peut être acquise que par la réalisation ou la révélation et non par la raison. Ce point de vue présente quelque similitude avec celui de

¹⁷⁷ Schimmel, *Mystical Dimensions in Islam*.p.358.

¹⁷⁸ Raziuddin Aquil, *Sufism, Culture and Politics: Afghan and Islam in Medieval North India*, Oxford University Press,2007, p. 221.

Gorakhnāth selon lequel la réalité absolue ne peut être conçue par la raison, mais expérimentée dans l'état de *samadhi* (trance)¹⁷⁹.

Certains auteurs comme le distingué Carl Ernst estiment que les contacts entre Nāths et soufis bien que dans la réalité furent fréquents ont été très peu traduits dans la littérature écrite ce qui rend la tentative visant à retrouver des sources textuelles indiennes sur le yoga qui étaient largement connues dans le monde musulman pendant longtemps chose impossible¹⁸⁰.

Néanmoins, en observant que la thèse des origines indiennes du soufisme était presque entièrement déconnectée de toute preuve historique, on a pu disposer de l'unique preuve qui forme l'exception à cette règle. Cette preuve revient en premier lieu à une vaste étude menée par Alfred von Kremer, (*A wide-ranging study of islamic civilization*) de 1873 sur la civilisation islamique, un premier court passage dans une encyclopédie perse du quatorzième siècle (*le nafa'is al funun d'Amuli*) a été trouvé dans lequel un auteur musulman anonyme décrit les techniques yogiques de contrôle de la respiration sur la base d'un texte manifestement indien¹⁸¹. A partir de cette découverte, Von Kremer arrive à la conclusion qu'il est fort probable de trouver des influences indiennes évidentes sur le soufisme musulman qui s'est manifestement inspiré des enseignements premiers de l'école de la Vedānta.

Plus tard, un des rares exemples si ce n'est pas le seul, qui illustre la rencontre interculturelle du soufisme et la doctrine Nāth est l'ouvrage *Amrtakunda* (*pool of nectar*) le nom sanskrit et version indienne et originale perdue qui fut traduite d'abord en Arabe en 1210 par Muhammad Ghawth Gwaliyari, un soufi indien et maître de l'ordre *Shattariyya*, à qui revient le mérite de traduire le *Pool of nectar* de l'arabe *Hawd-al hayat* en persan sous le titre *Bahr al-hayat* (*The Ocean of Life*) connu au Bengale sous le titre de *the pool of the water of life*. En persan *Bahr al-Hayatt* est un traité qui mettait l'accent sur les pratiques spirituelles et mystiques indiennes plutôt que sur les doctrines. Cette référence prise pour des enseignements du yoga, populaire parmi les soufis, est un traité sur les pratiques du haṭha-yoga qui visaient à enseigner les différentes techniques et

¹⁷⁹ Saiyid Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, Vol. 1, *Early Sufism and its History in India to AD 1600*, (1978), Munshiram Manoharlal Publishers, p. 104-105 et 333.

¹⁸⁰ Carl W. Ernst, *Refractions of Islam in India: Situating Sufism and Yoga*. New Delhi: Sage Publications Pvt, 2016, p. 189.

¹⁸¹ *Ibid.*, p.189.

enseignements Nāths gagnant en popularité parmi les soufis indiens¹⁸². On est allé même jusqu'à considérer le *Bahr al-hayat* (*The Ocean of Life*) comme un manuel d'enseignement utilisé par Muhammad Ghawth Gwaliyari dont les principes furent appris par ses disciples de la *Tariqah Shattariyya*. Il demeure au final un fait intéressant à mentionner :les exercices yogiques ont été incorporés au traité du soufi Ghawth sur la méditation, le *jawahir-i khamsa*, les cinq joyaux. Le texte persan éclectique contient des exercices de contrôle de la respiration liés à la magie et à la divination, des rites du culte du temple des yogīnis associés au tantrisme *kaula* et l'enseignement du haṭha-yoga selon la doctrine Nāth, le tout placé dans un contexte de suprématie de la déesse Kamakhya, avec de fréquentes références à son temple principal en Assam (Kamarupa)¹⁸³. Le traducteur arabe anonyme (qui n'est pas Muhyi al-Din Ibn al -Arabi comme on le pensait au départ) qui a traduit et adapté le texte en l'intitulant *Hawd al-hayat*, a incorporé dans l'introduction deux récits symboliques, l'un dérivant finalement de l'"*hymn of the pearl*" des Actes gnostiques de Thomas, et l'autre étant une traduction partielle d'un traité persan, *On the reality of love*, écrit à l'origine par le philosophe illuminé Shihab al-Din al-Suhrawardi al-Maqtul.¹⁸⁴

Selon Carl Ernst, ces pratiques yogiques ont été entièrement islamisées par la suite¹⁸⁵. Les techniques de contrôle de la respiration et la méditation basées sur la visualisation du corps subtil, figurent parmi les enseignements de l'hindouisme tantrique ayant le plus souvent suscités l'intérêt des soufis qui les firent "islamisées" et réussirent à faire une reconfiguration de la religiosité des Nāths en cette fin du XVI e siècle dans les paramètres de la pensée indo-islamique¹⁸⁶. Il en résulta une synthèse sur le monde des religions indiennes, qui, pour de nombreux lecteurs, se distinguait à peine des pratiques occultes et mystiques standards que l'on retrouve dans la société islamique¹⁸⁷.

Un autre indicateur de l'islamisation des pratiques Nāth est visible dans la version arabe *Hawd-al hayat* qui s'ouvre sur une invocation de Dieu et du prophète Muhammad *psl*¹⁸⁸. La traduction du texte de l'hindi et du sanskrit vers l'arabe était l'occasion pour son traducteur d'adapter le texte dans le style et la forme d'un texte islamique. En plus d'être parsemé de termes et de phrases du

¹⁸² Carl W. Ernst "The Islamization of Yoga in the Amrtakunda Translations." *Journal of the Royal Asiatic Society* III.13.2 (2003): 199– 226.

¹⁸³ *Ibid.*, p.193.

¹⁸⁴ Henry Corbin, « *Pour une morphologie de la spiritualité shī'ite* », *Eranos-Jahrbuch*, 1961.

¹⁸⁵ Carl W Ernst, *Refractions of Islam in India: Situating Sufism and Yoga*, 2016., p.152 et 154.

¹⁸⁶ Shaman Hatley. "Mapping the Esoteric Body in the Islamic Yoga of Bengal," *History of Religions* 46.4 (2007): 353.

¹⁸⁷ Ernst, *Refractions of Islam in India*, p.192.

¹⁸⁸ Ernst, *Refractions of Islam in India*, p.193.

vocabulaire religieux islamique, le traducteur ira jusqu'à décréter que les Nāth yogīs sont un sous-ensemble d'un ordre soufi et appartiennent à la *Tariqah Sanousiyya* dont le fondateur est nul autre que Muhammad al-Sanussi¹⁸⁹. Pour conclure, il faut ajouter que l'influence de la doctrine Nāth de l'avis de Carl Ernst, fait que le yoga a été intégré dans le spectre des pratiques soufies existantes, plutôt que d'agir comme une source pour l'ensemble de la tradition soufie¹⁹⁰.

5.2.5 Soufis et Nāth yogīs, unis pour l'union au Bien-Aimé

L'examen historique tel qu'abordé plus haut du contexte de la pénétration turco persane en Inde a précipité l'effondrement des institutions du tantra institutionnalisé au profit des soufis et Nāth yogīs en tant qu'ordres constitués qui ont occupé cet espace laissé vacant en s'emparant par l'occasion des rôles autrefois laissés et dévolus au tantrisme dans le monde de la religiosité populaire. Durant cette période, les soufis ont adopté les concepts ainsi que les pratiques des Nāth yogīs et les ont adaptés à la conception musulmane en les mettant dans des cadres strictement islamiques, des concepts qui n'ont pas manqués à leur tour d'inspirer le mouvement bhakti :

The practical functional value in Nath yogic practices and concepts were placed by the soufis within fully islamic doctrinal frameworks and gave them entirely new meanings. It's about framing Tantric yoga within the sufi praxis regimen and islamic view of the sacred with islamic spiritual beings and Dhikr formulas almost entirely displacing deities and mantras¹⁹¹.

Perméables, les principes de nature monistes des mystiques soufis musulmans ont eux-mêmes subis des influences des traditions tantriques en place¹⁹². D'emblée, la littérature fut à l'occasion un espace d'échanges dans lequel les emprunts des imageries et symboles de la religion concurrente des Nāths étaient monnaie courante que ce soit dans la littérature bhakti de Kabīr ou les romans et hagiographies soufis comme on peut le voir dans ce qui suit.

Dans les deux célèbres romances du soufi Jāyasī, le *Padmāvat* (1540) et le *Madhumālatī* de Mīr Sayyid Manjhan Shattārī Rājgīrī (1545), on note une ressemblance entre les héros qui prennent l'apparence de nulle autre que Gorakhnāth le fondateur historique des Nāths. Le poème est

¹⁸⁹ Ibid., p.194.

¹⁹⁰ Ibid., p.150.

¹⁹¹ Burchett, *A Genealogy of Devotion: Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*, p79-80.

¹⁹² Vaudeville, *Au Cabaret de l'amour*, p23-24.

également riche en symbolisme mystique et l'histoire des deux amoureux dans l'une et l'autre des deux romances, représente les étapes du chemin spirituel vers l'illumination. Dans le *Madhumālatī*, romance mystique soufie *premākhyān* qui constitue un exemple exceptionnel de littérature soufie dans la tradition islamique indienne, on note l'existence d'une sorte de fusion entre le langage soufis et Nāth yogīs. L'histoire d'un prince, Manohar, et de son amour pour la belle princesse Madhumālatī qui lorsque séparés, doivent chacun de son côté endurer la souffrance de la séparation, *viraha*, l'aventure et la transformation avant de pouvoir enfin être réunis. Quand Manohar, personnage central de la romance, part à la recherche de sa bien-aimée sous l'apparence de Gorakhnāth, Manjhan décrit son héros comme s'il était un yogī qui essaie tant bien que mal de passer au travers de la douleur aiguë de la séparation si bien qu'il perd lors de son périple tout contrôle. Affligé, Manohar ne feint pas de demander la mendicité, un bol, un bâton et une béquille de yogī. En sus, il se marque le front avec un cercle, s'enduit le corps de cendres, et se pare de boucles d'oreilles, vêtu de la cape rapiécée et la veste de la gaine de corde. Accoutré comme un Nāth yogī, le prince prend l'apparence d'un Gorakhnāthī forgé par la souffrance, l'indifférence et la renonciation. Autour de son cou est accroché le sifflet à corne, sur son épaule se trouve la béquille pour la méditation. Avec son bâton et le fil de Gorakh, il contrôle son esprit et sa respiration. Chaussant les sandales de l'amour il a disposé sur lui la peau de cerf de renonciation. Dans l'apparence d'un Nāth yogī la finalité à laquelle aspire le héros rejoint une aspiration soufie, celle du *wissal* ou l'union avec le Bien-Aimé. Bien que les personnages de cette romance soient des soufis, il ne fait aucun doute que leurs actes et leurs comportements religieux sont ceux des Nāth yogīs. Ces personnages ont utilisé des pratiques et un langage yogique encadrés dans un style soufi poétique et romantique¹⁹³.

La romance *Madhumālatī* est un exemple qui marque la fusion entre la doctrine Nāth et les perspectives textuelles soufies marquant toutes deux l'amour pour le Divin comme seul vrai chemin transcendant les divergences et les différences. Les deux courants fusionnaient à tel point qu'au fil du temps, dans le Sultanat de l'Inde « le courant de yoga tantrique et le courant soufi, qui étaient à l'origine parallèles, ont eu tendance à converger dans l'esprit des masses, une confusion qui peut avoir été "soigneusement cultivée par les soufis eux-mêmes" pour obtenir un soutien populaire¹⁹⁴.»

¹⁹³ Aditya Behl and Wendy Doniger. *Love's Subtle Magic : An Indian Islamic Literary Tradition, 1379-1545*. New York: Oxford University Press, 2013.

¹⁹⁴ Charlotte Vaudeville. *Kabīr Granthavālī*, Introduction.

Il devient donc pertinent de souligner que l’histoire de la rencontre du soufisme est non seulement l’histoire de sa rencontre avec la bhakti de Kabīr, elle est aussi celle de sa rencontre avec toutes les religions en place et plus particulièrement la puissante religiosité des Nāth yogīs.

5.2.6 Le dilemme de la relation matricielle Kabīr - Nāth yogīs

Les poètes de bhakti et les membres de l’élite littéraire soufie que ce soit dans l’Inde médiévale ou pré moderne, entretenaient des rapports de concurrence vis-à-vis des Nāth yogīs qui visaient à discréditer ces derniers et à occuper une place prépondérante dans l’univers d’une religiosité bien ancrée au niveau local.

En dépit de tout ce que rapporte la tradition au sujet de l’opposition de Kabīr aux Nāth yogīs, il est étonnant de constater qu’il existe une tendance dans les cercles académiques à accorder une attention particulière à la figure du yogī adepte et partisan de Gorakh et supposer l’existence d’un lien inextricable entre Kabīr et la doctrine de Gorakhnāth. Qu’est ce qui justifie donc ces opinions? Certains plaident pour le fait que Kabīr n’a pas cessé de répéter que les yogīs ne possédaient tout simplement pas les qualités spirituelles et que leurs accoutrements extérieurs qui étaient destinés à signifier le détachement, la sagesse et la pureté intérieure font d’eux de faux yogīs¹⁹⁵. Comment expliquer qu’une certaine tendance prétendrait qu’ils jouiraient d’un statut particulier aux yeux de Kabīr malgré son aversion pour ce prétendu groupe de *siddhas*?

Certains chercheurs à l’exemple de Winand Callewaert en saisissant l’exemple des Nāth yogīs rappellent que Kabīr demeure un critique acerbe des saints hommes et de l’extériorité creuse de la pratique:

His pad is a condemnation of all kinds of wandering ‘holy men’ and ascetics, whatever their garb and denominations(...)According to Trilochan, all their pretensions are vain, since they never got the ‘corn,’ i.e., the experience of God within their soul, necessary to ‘redeem the pledge’ and obtain final release from the bonds of mundane Existence.» Il ajoute « This same perspective regarding the senselessness of the yogic-ascetic regime comes across in Anantadās’s parcaī of Trilochan, which states: “Reciting mantras, performing asceticism and sense-control, [one] emaciates the body in vain¹⁹⁶.

¹⁹⁵ Burchett, *A Genealogy of Devotion: Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*, p.249.

¹⁹⁶ Winand Callewaert, "Is the Poet Behind the Texts?". *Journal of Indian Philosophy* 26, 405–417 (1998). <https://doi.org/10.1023/A:1004352029195>.

Un autre indianiste distingué, John Stratton Hawley, soutient pour sa part que le saint poète semble être familier avec les pratiques et routines des Nāth yogīs, leur gestion des énergies *kuṇḍalinī*, cependant s'agissant de la discipline, au moins comme une fin en soi, cette dernière n'est définitivement pas destinée à un personnage comme Kabīr¹⁹⁷.

En effet, Kabīr est davantage tourné vers la vérité de Rām siégeant dans le corps et menant au salut qui demeure son souci premier et revêt une importance fondamentale pour lui tout en excluant les pratiques extérieures qui s'attardent sur les purifications corporelles, pratiques yogiques comme c'est le cas chez les Nāth yogīs :

Kabir, as might be expected, has little use for any of this. For him, the central truth is that Ram dwells within the body. He is always with us. A person need only look within his body to find him. The body is not something to be controlled and transformed. The body, as it is, is the key to salvation” because “[it] is Ram’s vessel¹⁹⁸.

Il devient quasiment inadmissible voire impossible, si on se fie aux trois manuscrits, pour Kabīr d'accepter ou même adopter les pratiques religieuses de Gorakhnāth et les Nāths ainsi que leurs rapports avec le corps comme une source de mortalité et de décomposition qu'il faut maîtriser et purifié, rendu immortel par des pratiques yogiques telles qu'élever le *kuṇḍalinī*, le contrôle de la respiration, la rétention du sperme et la consommation des herbes ainsi que des potions alchimiques.

Sans minimiser l'influence des Nāths sur Kabīr, Charlotte Vaudeville souligne qu'il :

« (...) a rejeté catégoriquement leurs pratiques et s'est moqué de leurs la prétention d'avoir vaincu la mort et d'avoir obtenu l'immortalité¹⁹⁹. »

Particulièrement critique face aux prétentions des Nāths à l'immortalité et à la libération par le biais du yoga tantrique ainsi que l'absurdité des pratiques corporelles de l'haṭha-yoga²⁰⁰, Kabīr n'hésitait pas à déployer du verbe afin de railler et dénoncer les promesses farfelues et désillusionnées des Nāths tout en dénigrant Gorakhnāth dans les vers suivants qui proviennent de trois sākḥīs :

¹⁹⁷ John Stratton Hawley. *Three Bhakti Voices: Mirabai, Surdas, and Kabir in Their Time and Ours*. New Delhi: Oxford University Press, 2005, p.274.

¹⁹⁸ David Lorenzen. «*Religious Identity in Gorakhnath and Kabir: Hindus, Muslims, Yogis, and Sants*» dans 2011, *Yogi Heroes and Poets. Histories and Legends of the Naths*, ed.D.Lorenzen et A.Munoz, Albany : State University Of New York Press, p.43.

¹⁹⁹ Vaudeville. *Kabirgranthavali*, p.17.

²⁰⁰ Un style de yoga vigoureux connu pour sa discipline corporelle intense.

Filckering, struggling, swaying-no one is left out. Gorakh got * stuck in DeathCity. So who's a yogi?

(*Bījak, sākhī 42*)²⁰¹.

Gorakh was yoga's connoisseur(sic). They didn't cremate his body. *still his meat rotted and mixed with dust. For nothing he polished his body.

(*Bījak, sākhī 43*)²⁰².

Gorakh couldn't keep his breath though he knew some yogic tricks. * Power, profit, control-yes, but he couldn't go beyond.

(*Bījak, sabda 90*)²⁰³.

Il est intéressant donc de constater que de la même façon que chez les soufis qui se sont appropriés la puissance symbolique de la figure du yogī, cet autre tantrique a joué un rôle clé dans l'articulation du message de dévotion chez Kabīr. Les Nāths yogīs ont alimenté un discours de l'altérité chez Kabīr et lui ont d'emblée permis d'exprimer une position polémique contribuant à la formation d'une rhétorique anti-religieuse. Ses trois principaux manuscrits font état de critiques dirigées de front contre les représentants et adeptes de la religiosité des yogīs dont il raille la fausse sagesse, et dénonce l'orgueil et la convoitise.

O Frère je n'ai jamais vu un Yogi de cette sorte! *Égaré, il se promène avec insouciance *(...) Sur les marchés et sur les places, il s'aborde en méditation* Au Siddha de pacotille, chère est la Māya (...)

(*Bījak Rāmaini 69*).

Fort d'un discours critique et dénigrant à l'endroit des Nāth yogīs et radicalement opposé aux traditions religieuses de son époque, la chance de voir en Kabīr le « promoteur d'une unité hindou musulmane » tel que le soutient une partie de l'historiographie moderne est inexistante. Son réquisitoire à l'endroit de toutes les orthodoxies et toutes les sectes connues de son époque ne laisse que peu de place à des spéculations contraires. Quiconque connaît la poésie de Kabīr sait à quel point le poète sert une salve de critiques aux orthodoxies religieuses sans aucune exception, se moque et dénigre non seulement les yogīs mais aussi à peu près tout le monde sur la

²⁰¹ Linda Hess et Shukdev Singh. *The Bījak of Kabir*. San Francisco : North Point Press, 1983, p.94.

²⁰² Ibid., p.94.

²⁰³ Ibid., p.72-73.

scène religieuse de son époque, hindous, musulmans, brahmânes, mollahs, pandits, shaykhs, śāktas, pīrs et qazis.

Il est donc juste de dire que la bhakti s'est formée en opposition aux perspectives tantriques de la doctrine des Nāth yogīs et en résonance avec les tensions entre différentes attitudes et approches religieuses tel que les pratiques des śāktas et de la négation du religieux lui-même. Les assauts et les critiques répétées de Kabīr à l'égard des yogīs se sont concentrés pour l'essentiel sur les prétentions de leur vie ascétique, l'inutilité de leurs pratiques physiques, et l'ignorance et l'illusion qui sont au cœur de leur quête de pouvoir et d'immortalité. La critique de Kabīr a aussi visé les śāktas par une rhétorique qui s'est particulièrement concentrée sur la privation morale, l'indulgence sensuelle, et la faillite spirituelle de leurs sacrifices de sang à la Déesse, la consommation de viande et les impuretés qui y sont liées, et les rituels sexuels tantriques.

Il est définitivement chose certaine que Kabīr et les soufis ont construit et utilisé en commun l'altérité et des stéréotypes comme moyens pour échanger avec les Nāth yogīs. De nombreux soufis et *nirguṇa bhaktas* et sants, à leur tête Kabīr, partageaient une hostilité vis-à-vis des questions de pureté de la caste, ce qui se reflète dans le contenu de la littérature et ce malgré le recours un emprunt massif de l'imagerie, les symboles et les termes de Nāth yogī, il n'hésitait pas à dénigrer des aspects clés de la religiosité de ces derniers²⁰⁴.

If the union of yogis seek *Came from roaming about in the buff,*every deer in the forest would be saved(...)And brother, if holding back your seed*Earned you a place in paradise, (...) *ennuchs would be the first to arrive²⁰⁵.

On relève donc une double attitude chez les soufis et le poète sant Kabīr face à la religiosité Nāth : d'un côté cette attitude s'est concentrée sur la critique et la projection et d'un autre côté un emprunt d'imagerie et de symboles et rejet de dogme, emprunt qui induit inévitablement des changements à plusieurs niveaux, puisque les éléments empruntés subissent une transformation substantielle au cours du processus d'emprunt. Un rejet de l'idéologie Nāth est justifié essentiellement par le fait que les soufis prétendaient être les seuls dépositaires de la vérité divine, la même opinion prévaut également chez Kabīr.

²⁰⁴ Burchett, *A Genealogy of Devotion: Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*, p.254.

²⁰⁵ Kabir, and Charlotte Vaudeville. *Kabir Granthavali, Doha*. Pondichéry: Institut français d'indologie, 1957, pad 174.

John Stratton Hawley et Mark juergensmeyer. *Songs of the saints of India*. New Delhi: Oxford University Press. 2010, p.50.

Conclusion : Soufisme et bhakti, un message œcuménique à saveur universel.

La migration de la bhakti vers l'Inde du Nord et son émergence dans un contexte d'arrivée et de diffusion à grande échelle du soufisme indo-persan est un moment clé dans l'histoire de cette sensibilité religieuse mystique. Bien qu'au départ, bhakti et soufisme étaient deux traditions distinctes dont les littératures étaient séparées par des théologies différentes, elles ont grandi en conversation l'une avec l'autre et ont résonné à de nombreux niveaux. De façon très significative, cette résonance se traduit essentiellement par l'adoption d'une approche philosophico théologique commune puisant sa source dans la doctrine soufie de *waḥdat al-wujūd* ainsi que l'apparition au sein du corpus poétique de Kabīr et sa mystique de l'amour *prema* et quelques riches thématiques soufies dont *la* séparation *viraha* qui accompagne une grande souffrance chez le dévot. L'utilisation par Kabīr et les soufis dans l'expression littéraire d'un discours similaire reposant sur la stigmatisation de l'autre yogī tantrique a joué un rôle important dans l'articulation d'un message dévotionnel partagé.

Il ne fait aucun doute que le soufisme et la bhakti entretenaient une certaine relation de parenté à travers laquelle tous deux partageaient communément une vision d'un Divin avec une perspective œcuménique caractérisée par une relation de dialogue continu. Comme l'a souligné Arthur John Arberry, le soufisme est un mouvement mystique à vocation universelle, il se distingue par sa capacité à reconnaître toutes les communautés spirituelles indépendamment de la religion de chacun. Bien que d'un point de vue théorique établir une influence directe ou un lien de parenté entre Kabīr et le soufisme représente une entreprise risquée car à ce jour nous n'avons pas atteint une masse critique d'études sur la question, la définition de l'expérience mystique soufie d'universelle selon les arguments clés de A. J. Arberry sert à soutenir la validité de la thèse selon laquelle la pratique mystique chez le poète Kabīr qualifiée souvent par la communauté des chercheurs d'universelle peut avoir été inspirée largement de la mystique soufie.

On peut dès lors supposer que soufis et sants spécifiquement dans le cas qui nous intéresse, Kabīr, ont essayé de donner le ton et la voix à une expérience qui était "essentiellement la même" que celle d'autres mystiques en d'autres temps et d'autres lieux indépendamment des croyances religieuses supposées des deux groupes.

À la lumière du contexte historique et l'arrivée massive d'une culture indo-persane et le soufisme islamique, il devient presque impossible de faire abstraction de l'attrait qu'exerçait le soufisme sur les autres religiosités et croyances en Inde particulièrement la sensibilité de la bhakti. Les idées et la vision du monde et du Divin dont faisaient la promotion les saints charismatiques soufis et des figures de proue de la littérature soufie comme Rumi ainsi que la littérature mystique islamique en général, ont exercé une influence sur diverses sections du peuple ainsi que sur les poètes de bhakti comme Kabīr.

La poésie bhakti de Kabīr relate une forme de l'amour du Divin vécue et médiatisée par la masse des dévots de sorte que les frontières religieuses soient non définies et les identités religieuses non arrêtées durant l'époque médiévale dans l'imaginaire collectif où le salut demeure la principale préoccupation des chercheurs de la voie divine indépendamment des religions permettent de statuer sur la notion du syncrétisme et lèvent le voile sur le caractère syncrétique du discours qu'une certaine historiographie attribue à tort à Kabīr ainsi que son œuvre. Bien que les deux groupes en présence, sants et soufis, s'appuient sur une compréhension universelle de la spiritualité comme pierre angulaire de leurs messages et diminuent leur auto-identification avec le terme religion dans leurs discours, il demeure non négligeable de statuer que tant les soufis que Kabīr ont construit un discours narratif et religieux sur la base à la fois d'un emprunt massif à la pratique tantrique des Nāth yogīs et d'un sentiment partagé anti yogī qui comprend une certaine conscience du Divin identique.

Par ailleurs, l'étude des phénomènes qui découlent des relations interculturelles et inter religieuses révèle, entre autres, que seule une partie de l'inventaire culturel est présentée dans les situations de contact, jamais une représentation complète. La partie représentée est conditionnée par la nature et les objectifs du contact d'où la projection, parfois très stéréotypée, d'images de soi jugées appropriées pour l'occasion. Dans cette perspective, il n'est pas difficile de constater que la littérature soufie *premakhyān* s'est appropriée par son contact avec la doctrine des Nāth yogīs les enseignements et pratiques yogiques qui y ont apportés leur propre mode de pensée et leurs propres traditions progressivement islamisées et où on n'a pu découvrir, manifestement, que les concepts yogiques ont reçu des noms islamiques acceptés par les soufis eux-mêmes. Ce contact implique que l'influence du soufisme sur la bhakti fut aussi l'influence des autres courants de pensée et traditions religieuses incluant le tantrisme et l'haṭha-yoga sur le soufisme tous se côtoyant et dialoguant dans une relation circulaire. Il apparaît à ce titre que la tendance historiographique qui

voit en Kabīr un représentant de la doctrine Nāth, puise sa racine et ses explications dans la persistance de certaines notions, symboles, formes, styles, images et représentations qui appartenaient autrefois au tantrisme, passés dans la littérature de Kabīr en partie par le biais du soufisme.

Comme l'a souligné Patton Burchett, Les groupes tantriques n'ont pas disparus, pour preuve leurs formes et techniques rituelles ont persisté aux XIII^e et XV^e siècles et au-delà dans les nouveaux courants religieux du soufisme et de la bhakti.

D'autre part le courant dominant de l'historiographie moderne à sa tête Charlotte Vaudeville et Winand callewaert s'accordent dans l'ensemble pour considérer Kabīr comme précurseur de l'unité et le pionnier d'une religion syncrétiste, divine et éclectique que Akbar a échoué à réaliser plus tard en raison du manque de cohésion organique de cette forme nouvelle de religiosité. La réalité est que le syncrétisme, selon nous, n'a jamais été le projet de départ du poète Kabīr simplement parce qu'il aurait été difficile de concevoir l'idée en soi compte tenu d'une position claire de négation radicale face à toute forme de religion possible. Considérant que Kabīr a caressé le rêve et l'ambition d'aplanir les différences et les extirper pour les reconfigurer dans le système harmonieux de l'unité universelle des religions dont on prétend à tort qu'il est le promoteur, son mysticisme résonne spécifiquement et fortement avec l'aspiration première et ultime du soufisme pour qui la seule valable et authentique religion est celle de la rencontre avec l'ineffable dans une vision de la mystique de l'amour.

Paradoxalement, les deux traditions, bhakti et soufisme ont également érigé un espace d'échange avec la tradition ésotérique des Nāth yogīs ce qui a eu pour effet immédiat de favoriser la diffusion de leurs idées et enseignements et a contribué à consolider les principes du soufisme et de la bhakti dont les principaux enseignements ont circulé et furent exposés à un public plus large, un public presque identique dont la seule et ultime aspiration était le salut.

Les soufis ont initié le contact avec la culture locale et ont permis à la sensibilité de bhakti de connaître son articulation et un renouveau rendu possible grâce au soufisme et la réinvention de la bhakti de l'Inde du Nord à travers l'authentique dévotion du poète saint Kabīr.

Bibliographie

Anantaraṅgācār En. Es. *The Philosophy of Sādhana in Viśiṣṭādvaita*. [1Sted. Mysore: Prasaraṅga, University of Mysore, 1967.

Aquil, Raziuddin. *Sufism, Culture and Politics: Afghan and Islam in Medieval North India*, Oxford University Press, 2007.

Arberry, John Arthur. *Sufism, an Account of the Mystics of Islam*. (London: Allen & Unwin, 1950).

‘Askarī, Syed Hasan . " Hazrat Abdul Quddus Gangohi " dans "Society and Culture in Medieval India, 1206-1556 A.D.", 1969.

Ayouch, Soraya. «*La passion de Husayn Mansûr Al-Hallaj*», *Topique*, vol. 113, no. 4, 2010.

Behl, Aditya. "Presence and Absence in Bhakti: An Afterword." *International Journal of Hindu Studies* 11, no. 3 (2007): 319-24. Accessed February 11, 2021.

<http://www.jstor.org/stable/25691070>.

Behl, Aditya and Wendy Doniger. *Love's Subtle Magic : An Indian Islamic Literary Tradition, 1379-1545*. New York: Oxford University Press, 2013.

Bourdieu, Pierre. "Genèse Et Structure Du Champ Religieux." *Revue Française De Sociologie* 12, no. 3 (1971): 295-334. Accessed August 10, 2021. doi:10.2307/3320234.

Burchett, Patton. « *Bhakti Religion and Tantric Magic in Mughal India: Kacchvahas, Ramanandis, and Naths, circa 1500-1700* ». (PhD Thesis, Columbia University, 2012).

Burchett, Patton. *A Genealogy of Devotion: Bhakti, Tantra, Yoga, and Sufism in North India*. New York: Columbia University Press, 2019.

Callewaert, W.M. "Is the Poet Behind the Texts?." *Journal of Indian Philosophy* 26, 405–417 (1998). <https://doi.org/10.1023/A:1004352029195>.

Champakalakshmi, Radha. *From Devotion and Dissent to Dominance: The Bhakti of the Tamil Alvars and Nayanaras*, (1996), R. Champakalakshmi et S. Gopal ed. *Tradition, dissidence et idéologie: Essais en l'honneur de Romila Thapar*, Oxford University Press.

- Chand, Tara. *Influence of Islam On Indian Culture*, The Indian Press Ltd Allahabad, 1936.
- Chandra, Satish. *Mughal Religious Policies: The Rajputs and the Deccan*. New Delhi: Vikas Publishing House, 1993.
- Chandra, Satish. «*Medieval India from Sultanate to the Mughals: Delhi Sultanate 1205-1526*», Har Anand Publications. 2002.
- Chandra, Satish, and Jain Shalin. “*Historiography, Religion and State in Medieval India.*” *The Indian Economic and Social History Review* 34, no. 3 (1997): 379.
- Chittick, William. “*wahdat al-wujūd in India*” *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* 3 (2012), p.31. <http://iph.ras.ru/uplfile/smironov/ishraq/3/4chitt.pdf>.
- Christmann, Andreas. “*Reclaiming Mysticism: Anti-Orientalism and the Construction of ‘Islamic Sufism’ in Postcolonial Egypt.*” In Green, N. & M. Searle-Chatterjee (ed.): *Religion, Language and Power*. New York: Routledge. (2008).
- Corbin, Henry. «*Pour une morphologie de la spiritualité shi’ite*», *Eranos-Jahrbuch*, 1961.
- Davis, Richard H. “*Introduction: Miracles as Social Acts*” in *Images, Miracles, and Authority in Asian Religious Traditions*, ed. Richard H. Davis (Boulder, CO: Westview Press, 1998).
- Dharwadker, Vinay. *Kabir: The Weaver's Songs*. India: Penguin Global, 2003.
- De Bruijn, Thomas. “*Many Roads Lead to Lanka: The Intercultural Semantics of Rama’s Quest,*” *Contemporary South Asia* 14.1 (2005): 45.
- Digby, Simon. review of McLeod, *Gurū Nānak and the Sikh Religion*, in *The Indian Economic and Social History Review* 7:2 (1970).
- Dwivedi, Hazari Prasad. *Kabir*. 2000.
https://archive.org/stream/in.gov.ignca.46892/46892_djvu.txt.
- Dwivedi, Hazari Prasad. *Kabir*,1942. Cité et traduit dans Purushottam Agrawal, "*Kabir and his Times*", 2011.
- Eaton, Richard Maxwell , and Phillip B Wagoner. *Power, Memory, Architecture : Contested Sites on India's Deccan Plateau, 1300-1600*. New Delhi: Oxford University Press.2014.

- Emre, Yunus. *Divan*, ed. Abdiilbaki Golpinarh (Istanbul, 1948).
- Ernst, Carl W. *Refractions of Islam in India: Situating Sufism and Yoga*, New Delhi: Sage Publications Pvt, 2016.
- Ernst, Carl W. "Situating Sufism and Yoga," *Journal of the Royal Asiatic Society* 15.1 (2005):23.
- Ernst, Carl W. and Bruce Lawrence, *Sufi Martyrs of Love: The Chishti Order in South Asia and Beyond*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
- Harvey, Andrew, and Jalāl al-Dīn Rūmī. *The Way of Passion: A Celebration of Rumi*. Berkeley, Calif.: Frog, 1994.
- Hatley, Shaman. "Mapping the Esoteric Body in the Islamic Yoga of Bengal," *History of Religions* 46.4 (2007): 353.
- Hawley, John Stratton. *Three Bhakti Voices : Mirabai, Surdas, and Kabir in Their Time and Ours*. New Delhi: Oxford University Press, 2005.
- Hawley, John Stratton et Mark juergensmeyer. *Songs of the saints of India*. New Delhi: Oxford University Press. 2010.
- Hermansen, Marcia K. *Shah Wali Allah's Theory of Subtle Spiritual Centers (lata'if): A Sufi Model of Personhood and Self-Transformation.*, 1985.
- Hess, Linda and Shukdev Singh. *The Bījak of Kabir*. San Francisco : North Point Press, 1983.
- Hoffman, Valerie J. « *Annihilation in the Messenger of God: The Development of a Sufi Practice* », (1999), *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 31.
- Ġalāl al-Dīn Muḥammad Rūmī (1207-1273) Eva de (1909-1999) Vitray-Meyerovitch, et Djamchid Mortazavi(...-1996). *Mathnawī la quête de l'absolu* , Monaco. Éd. du Rocher, 2004, Livre premier, Vers 1373, 1374.
- Gilmartin, David, and Bruce B. Lawrence. *Beyond Turk and Hindu: Rethinking Religious Identities in Islamicate South Asia*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 2000.
- Green, Nile. « *Making Sense of 'Sufism' in the Indian Subcontinent: A Survey of Trends* », *Religion Compass* 2, n° 6 (2008): 1044-61, <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2008.00110.x>.

Green, Nile and Mary Searle-Chatterjee. *Religion, Language, and Power* / Edited by Nile Green and Mary Searle-Chatterjee. New York: Routledge, 2008.

Green, Nile. "Oral Competition Narratives of Muslim and Hindu Saints in the Deccan," *Asian Folklore Studies* 63.2 (2004): 222.

Guay, Michel. *Kabir: une expérience mystique au-delà des religions*. Paris: A. Michel, 2012.

Hadot, Pierre, and Arnold I Davidson. *Exercices Spirituels Et Philosophie Antique*. Nouv. éd. rev. et augmed. Bibliothèque De L'évolution De L'humanité, 41. Paris: Albin Michel, 2002.

Iraqi, Shahabuddin. *Bhakti Movement in Medieval India : Social and Political Perspectives*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors, 2009.

Kabir, et Vaudeville, Charlotte. *Kabīr: Vol. 1*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Kabir1440 ? - 1518 et Vaudeville, Charlotte. *Au cabaret de l'amour*, Collection UNESCO d'œuvres représentatives. Connaissance de l'Orient (Paris : Gallimard,1959).

Klaus K. Klostermaier. *A Survey of Hinduism* (version 3rd ed.). 3rd ed. Albany: State University of New York Press, 2007.

Lawrence, Bruce .B. . *The Sant movement and north Indian Sufis* ,dans Schomer, Karine, and W. H McLeod. *The Sants : Studies in a Devotional Tradition of India*. 1st ed. Berkeley, Calif.: Berkeley Religious Studies Series, 1987.

Lorenzen, David. *Review of Puruṣottam Agravāl, Akath kahānī prem kī: Kabīr kī kavītā aur unkā samay*.

Lorenzen, David. « *Religious Identity in Gorakhnath and Kabir Hindus, Muslims, Yogis, and Sants* », Dans Lorenzen, David N, and Muñoz Adrián. *Yogi Heroes and Poets : Histories and Legends of the Naths*. Albany: State University of New York Press, 2011.

McLeod, W.H. *Gurū Nanak and the Sikh Religion* (Oxford: Clarendon Press, 1968).

Mallinson, James et Brill. "*Nath Sampradaya* ", entry in Vol. 3 of the Brill Encyclopedia of Hinduism.

Massignon, Louis and Herbert Mason. *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, Volume 1: The Life of Al-Hallaj. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982. Accessed July 12, 2021. doi:10.2307/j.ctvh9w050.

Meddeb, Abdelwahab. *Les Dits De Bistami: Shatahât*. Paris: Fayard, 1989.

Mehta, J.L. *Advanced Study in the History of Medieval India: Medieval Indian Society and Culture*, Sterling Pub, 1999.

Novetzke, Christian Lee. "*Bhakti and Its Public.*" *International Journal of Hindu Studies* 11, no. 3 (2007): 255-72. Accessed August 7, 2021. <http://www.jstor.org/stable/25691067>.

Penchilis, Karen. *The Embodiment of Bhakti*. Oxford University Press, 1999.

Prost Antoine. *Douze leçons sur l'histoire Texte imprimé*. éd. du Seuil, 1996.

Rizvi, Saiyid Athar Abbas. «*A History of Sufism in India* », Vol. 1, *Early Sufism and its History in India to AD 1600*, (1978), Munshiram Manoharlal Publishers.

Rizvi, Gowher. *Linlithgow and India : A Study of British Policy and the Political Impasse in India*, 1936-43. Royal Historical Society Studies in History Series, No. 13. London: Royal Historical Society, 1978.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*. Open edition, 2015.

Sirajul, Islam. *Sufism and Bhakti : A comparative study . Cultural Heritage and Contemporary Change*. Series Iiib, South Asia, 2004.

Stewart Charles and Rosalind Shaw. *Syncretism / Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge, 2005.

Valiuddin, Mir. *Love of God. The Sufi Approach*. Motilal Banarsidas, Delhi, 1968.

Vaudeville, Charlotte. *Kabir Granthavali (Doha)*. Institut francais d'Indologie. Pondichéry, 1957.

Vaudeville, Charlotte. « *Sant Mat* », dans Schomer, Karine, and W. H McLeod. *The Sants: Studies in a Devotional Tradition of India*. 1st ed. Berkeley, Calif.: Berkeley Religious Studies Series, 1987.

Wedell Marshall, Thomas Jr., « *The Truth of Mysticism* », (1924), *The Journal of Religion*, Vol. 4, No. 1.

Westcott, George Herbert. *Kabir and the Kabirpanth*, Calcutta: Susil Gupta, 1953. *Kabir and the Kabirpanth*, Calcutta: Susil Gupta, 1953.

Wilson, H. H. *Religious Sects of the Hindus*. [2D ed.] ed. Calcutta: Susil Gupta, 1958.