



HAL
open science

Ancêtres et revenants. La construction sociale de la malemort en Inde

Gilles Tarabout

► **To cite this version:**

Gilles Tarabout. Ancêtres et revenants. La construction sociale de la malemort en Inde. Brigitte Baptandier. De la malemort en quelques pays d'Asie, Karthala, pp.165-199, 2001. hal-00524115

HAL Id: hal-00524115

<https://hal.science/hal-00524115>

Submitted on 6 Oct 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

[Publié in *De la malemort en quelques pays d'Asie*, dir. Brigitte Baptandier, Paris, Karthala, 2001, pp.165-199 (+ 4 pl. H.T.)]

/p.165/

Ancêtres et revenants La construction sociale de la malemort en Inde.

Gilles Tarabout, CNRS (CEIAS)*

Je vis d'abord le facteur et me mis à bavarder. Lorsque je lui parlai de la maison que j'occupais, il dit non sans frayeur : "Ayyo ! Monsieur...dans cette maison...il y a eu mort violente. Personne ne reste ici. C'est pourquoi elle est demeurée vide tout ce temps." [...]

J'étais un peu stupéfait. Je demandai : "Quelle sorte de mort ?"

"N'y a-t-il pas un puits dans la cour?...quelqu'un s'est jeté dedans. Depuis, il n'y a pas un moment de calme dans la maison. Plusieurs personnes sont restées. La nuit, les portes se ferment en faisant «bang !», les robinets s'ouvrent. [...] Le fantôme vous saisira à la gorge et vous étranglera ! On ne vous l'a pas dit, Monsieur ?"

Je pensai en moi-même, oh...splendide...et moi qui ai donné deux mois d'avance de loyer !

Vaikom Muhammad Basheer, "Nīla veḷiccam", 1952 ("La lumière bleue" ; trad. anglaise V. Abdulla, "The Blue Light", 1994)

Il pourrait sembler que la malemort relève d'une définition qui ne prête guère au doute et à la discussion : mort venant brutalement interrompre le cours ordinaire de la vie, et qui est souvent violente - accident, suicide, meurtre. De ce fait, il devrait être simple de savoir *qui*, concrètement, sont les mauvais morts. Et en effet, conformément à ce que l'on peut entendre un peu partout en Inde et à ce que divers auteurs rapportent, nombre de mauvais morts, bien identifiés comme tels, peuplent le paysage et sont susceptibles d'affliger les vivants.

Dans un film documentaire tourné dans un village proche de Bénarès¹, en Inde du Nord, par exemple, un jeune garçon commente les lieux. Ici, un arbre avec, à son pied, une pierre servant à des offrandes : une fillette /p.166/ y a fait une chute mortelle et, depuis, son esprit y réside en tant que *bhūt* (H.)² - Puissance inférieure du panthéon. Là, dans ce bosquet, un autre *bhūt* séjourne, après qu'une femme soit morte enceinte. Le film nous fait voir également un brahmane venant se recueillir devant une pierre dressée : c'est l'autel consacré à un fantôme de brahmane,

* Je tiens à remercier B. Baptandier, D. Berti, V. Bouillier, C. Clémentin-Ojha, G. Colas et P. Granoff pour leur lecture critique d'une première version de cet article.

¹ *The Wages of Action. Religion in a Hindu Village*. David M. Thompson, The Open University, BBC-TV, 1979.

² Par convention, l'abréviation H. s'appliquera aux mots en hindi, S. au sanskrit et M. au malayalam.

appelé *brahmarakṣas* (H.), tué au cours d'un conflit entre deux familles. Les choses paraissent simples : les mauvais morts sont bien connus. Le cas échéant, les gens s'en protègent en les propitiants, ou bien (le film le montre aussi) parviennent à les congédier en faisant intervenir une divinité plus puissante. Il semble donc y avoir une équation évidente : la malemort crée des morts gênants, et les morts gênants sont produits par la malemort. Le propos de cet article est de montrer que cette double affirmation n'est en réalité que très partiellement vérifiée. Les représentations concernant cette question sont en Inde beaucoup plus complexes, indécises ou ambiguës qu'elles n'y paraissent, et sont l'objet d'une construction sociale où s'expriment différentes visions. Dès lors, loin d'être des "croyances" données comme telles, elles apparaissent comme liées à des positions dans la société, c'est-à-dire plurielles, contextuelles, objets éventuels de contestation, et soumises à des évolutions dans le temps.

Cela implique d'ailleurs un problème de présentation (et de lecture!), car les morts que nous allons rencontrer vont entrer dans des classifications qui sont du coup variables, et les mots qui les désignent vont corrélativement changer de sens. Nous venons de voir les *bhūt*. Le jeune garçon qui parle dans le film entend par là certains morts. Mais le terme est couramment utilisé dans la mythologie dans un sens tout différent, pour désigner diverses créatures "semi-divines" plus ou moins dangereuses. Et le mot se retrouve encore pour nommer, dans certaines régions, des divinités recevant un culte régulier. Le propos de cet article étant précisément d'étudier les processus sociaux de catégorisation des morts, toute simplification en ce domaine serait préjudiciable : la réflexion doit au contraire nécessairement s'appuyer sur le maintien de vues apparemment contradictoires, de classifications superposées. C'est à ce prix seulement qu'il sera alors possible de percevoir et mettre en évidence certains aspects de la dynamique des interactions sociales autour des morts.

L'exposé tentera donc de préciser régulièrement les contextes - en particulier sociaux - dans lesquels s'expriment certaines représentations sur le devenir des morts, et dans lesquels se manifestent les pratiques qui y sont associées. Deux remarques. L'une porte sur le degré de /p.167/ "croyance" vis-à-vis des théories sur la vie après la mort. Un ami que j'interrogeais un jour me répondit : "Qu'est-ce que j'en sais ? Tu as une idée, toi ?". Cette attitude me paraît largement partagée. Elle n'est d'ailleurs pas propre à notre époque, puisqu'un texte sanskrit précédant de quelques siècles notre ère, la *Kaṭha-Upaniṣad* (I.20sq.), fait intervenir le dieu de la mort, *Mṛtyu*, dans le débat qui oppose ceux qui affirment qu'un homme, lorsqu'il meurt, survit, et ceux qui pensent qu'il "n'existe plus". Le doute était déjà affirmé, suffisamment même pour que le Trépas considère qu'il s'agit là de la question la plus embarrassante et cherche à ne pas répondre. Mais le fait demeure que mon ami, et tous ceux qui seraient "ignorants" ou dubitatifs, ont l'occasion de participer à des rituels funéraires ou à des cultes qui présupposent certaines relations à la mort et aux défunts. C'est donc à ce niveau que l'analyse portera, ainsi qu'à celle d'un certain nombre de textes, sans préjuger des convictions intimes des intéressés, ou de leur absence.

L'autre remarque concerne l'usage du terme "brahmanisme". Il s'appliquera ici aux textes de la tradition sanskrite, souvent rédigés par des brahmanes (mais pouvant à l'occasion se faire l'écho de conceptions jugées "populaires"), et aux pratiques de cette caste. Les limites en sont inévitablement indécises et variables : les brahmanes officient aux rites funéraires de nombreuses autres castes ; certains textes "brahmaniques" sont récités par des non-brahmanes ; leur contenu a diffusé très largement dans la société en dehors des textes eux-mêmes, et se présente en quelque sorte comme une "idéologie" dominante (couramment présentée en occident comme étant

"l'hindouisme"); enfin textes et pratiques "brahmaniques" sont eux-mêmes loin d'être homogènes, comme nous le verrons, et leur diffusion présente un caractère différentiel. Pour flou qu'il soit, le terme permettra cependant de contraster d'autres conceptions et d'autres pratiques, et de réfléchir sur leurs interactions.

Dans un premier temps, je chercherai à préciser la notion de mauvais mort en partant des conceptions brahmaniques (au sens qui vient d'être défini), puisqu'elles marquent à divers titres des rituels largement répandus dans la société, et que certaines d'entre elles continuent à se diffuser en tant que forme "moderne" de la religion. Il s'agira notamment d'étudier le champ d'application - très variable, nous le verrons - du terme *preta* (S.), "cadavre, trépassé, spectre". La discussion amènera alors à s'intéresser à un ensemble plus large de Puissances souvent terrifiantes, les *bhūta* (S. - hindi *bhūt*), parmi lesquelles sont souvent classés les fantômes, ainsi qu'à certains morts divinisés. Pour cela, l'étude s'appuiera largement sur ce qui peut être observé à différents niveaux de société dans l'un des Etats régionaux, le Kérala, situé sur la côte sud-ouest de la /p.168/ péninsule. Cela nous amènera à nous pencher, en conclusion, sur quelques évolutions qui y sont repérables à l'heure actuelle. L'aspect régional de la deuxième moitié de ce travail, indispensable pour analyser en contexte les processus sociaux étudiés, ne doit pourtant pas inciter à croire qu'il s'agit là d'un cas particulier, d'une exception, et je suis au contraire persuadé, au vu des publications concernant d'autres parties de l'Inde, que les mécanismes qui seront mis en évidence, au-delà d'inévitables variations dans le détail ethnographique, sont de portée très générale.

Spéculations brahmaniques sur les trépassés

Au préalable, il faut s'interroger sur la possibilité qu'existent, tout simplement, des défunts maléfiques. Trois types de discours sur la mort et les morts seront distingués: l'un porte sur les renaissances ; le deuxième sur l'existence d'enfers ou de paradis ; un troisième accompagne les rituels funéraires et post-funéraires. Nous le verrons, ils ne s'articulent pas les uns aux autres sans hiatus.

Les renaissances

Comment peut-il y avoir de mauvais morts dans une civilisation où la possibilité d'incarnations successives en différents êtres vivants est très largement (quoique non universellement) acceptée ?

Selon ce point de vue, qui s'est diffusé à partir de spéculations notamment développées dans la littérature des Upaniṣad, élaborée pour l'essentiel dans les siècles précédant notre ère, un principe vital indestructible - diversement appelé *ātman* ("Soi"), *jīva* ("vie"), *jīvātman* ("Soi vital"), mais il existe encore d'autres termes - passe, pour chacun de nous, d'une naissance à une autre. La nature de cette naissance est déterminée par les actes (*karman*) accomplis dans les incarnations précédentes¹. Le "Soi" est ainsi amené à intégrer toute une hiérarchie d'êtres et d'espèces, que nous avons été ou que nous deviendrons : plantes, animaux, humains... ou diverses créatures habituellement invisibles, divinités, vampires (*vetāla*), goules qui "mangent la chair crue" (*piśāca*),

¹ On le sait, *karma* désigne tout d'abord l'acte rituel, puis par extension l'action, en général, et finit par désigner, dans les spéculations sur les renaissances, les conséquences de l'action.

ogres (*rakṣas*, *rākṣasa*) capables de prendre différentes formes, et bien d'autres². Les textes de la tradition sanskrite les présentent comme des /p.169/ créatures à part entière, parmi lesquelles il est possible de naître (à l'opposé, nous le verrons, des vues populaires où ce sont plutôt des revenants). Un texte du brahmanisme ancien, les Lois de Manu, énumère par exemple les créatures "émises" selon leur *karman* lors de la création du monde, et rassemble dans une même famille "les animaux domestiques et les bêtes sauvages ; les prédateurs et les animaux qui ont des incisives aux deux mâchoires ; les démons (*rakṣasas* [sic]), les goules (*piśāchas* [sic]), et les humains", car tous sont "nés d'un sac embryonnaire"³.

Cette myriade de naissances et de morts successives est vue comme une peine. L'idéal est de parvenir à s'en affranchir - c'est la "délivrance" (de l'obligation à renaître) - par une méthode de "salut" ou une autre. En elle-même, par conséquent, une telle eschatologie ne fait pas tant place à des mauvais morts qu'à de plus ou moins mauvaises naissances (par exemple, outre les naissances animales, renaître comme vampire, goule, ogre, etc...ou dans une basse caste). Les spéculations sur le *karman* paraissent ainsi moins fonder une réflexion sur les défunts que délimiter une vision de l'existence en termes de hiérarchie sociale et de règles à respecter, et que fournir des explications *a posteriori* à tout ce qui peut arriver d'infortuné⁴.

Enfers et paradis

Penser les morts est en fait, dans les textes brahmaniques, le propre d'un autre ensemble de spéculations, promettant le séjour dans différents enfers et paradis. Elles viennent, malgré la différence de logique qui les sous-tend, s'articuler aux précédentes sur le mode de la duplication du châtement ou de la récompense. Entre une mort et la naissance qui lui succède s'étale un intervalle de temps, parfois considérable, au cours duquel une partie de la rétribution due aux actes passés est "consommée" : pour les justes, il s'agit d'un séjour délicieux dans des paradis enchanteurs ; pour les autres, l'expiation se fait en d'épouvantables /p.170/ tortures dans des enfers terrifiants. Un texte sanskrit comme le *Garuḍa Purāṇa*, probablement compilé avant le Xe siècle, consacre ainsi une section entière - parfois connue sous le nom de *preta kāṇḍa*, "section des trépassés" - à décrire ce qui attend les défunts, et à indiquer les rites permettant de les aider. Voici par exemple la description qu'il donne de l'un des milliers d'enfers, réservé à ceux qui tuent un brahmane, souillent la couche de leur maître, ont des relations sexuelles avec leur sœur, vend de l'alcool, repousse un dévot, ou, dans le cas d'un soldat, dit des mensonges (GP II.3.57-58) :

² C'est à dessein que j'évite la traduction habituelle de *rākṣasa* par "démon". L'indication "ogre" qui est proposée ne constitue cependant, à l'évidence, qu'un à peu près, et ne saurait faire l'unanimité - comme d'ailleurs les traductions, plus répandues, des appellations d'autres créatures, "vampire" ou "goule". Je crois cependant indispensable d'éviter à tout prix "démon"; et, quitte à simplifier, les *rākṣasa* partagent avec les ogres une même taille démesurée, la possibilité de changer de forme à volonté, et un goût immodéré pour la chair humaine. Tous ne sont pas maléfiques dans la mythologie.

³ Traduit d'après la citation de Smith, 1994 : 245.

⁴ Goldman 1985, tout en développant une analyse de type psychologique qui n'est pas sans réductionnisme, souligne justement que les discours sur le *karman* sont de nature rétroactive par rapport à une crise vécue, et peuvent alors entraîner l'exécution de rituels de réparation. Sur les conceptions populaires du *karman*, où plus qu'une responsabilité individuelle des actes commis dans une existence antérieure, c'est celle d'ancêtres ou de parents qui est mise en avant pour rendre compte de l'infortune, voir par exemple Sharma, 1973 ; Nuckolls, 1981 ; Keyes & Daniel, 1983 ; Nichter, 1992 ; Tarabout, 1994.

"Maintenant, écoute ce qui concerne un enfer encore pire, nommé Tapta-kumbha, où sont entretenus tout autour des pots brûlants emplis de flammes.

Les pots sont emplis de flammes, d'huile chaude et de fer. Les assistants de Yama [dieu de la mort] y jettent les pécheurs.

Ils y font bouillir les corps jusqu'à ce qu'ils se désintègrent, que la moelle s'écoule, que les têtes, les yeux et les os éclatent.

Lorsque les têtes, les membres, les nerfs, la chair, la peau et les os sont liquéfiés, les serviteurs de Yama les tournent avec une louche" (GP II.3.41-45)

Au terme de cette période, le reliquat de ce que nous ont valu nos actions décidera de notre prochaine naissance. Chacun est ainsi deux fois puni ou récompensé - une fois en tant que mort, l'autre, ultérieurement, en tant que vivant. Comme dans le cas des spéculations sur le *karman*, paradis et enfers constituent une incitation à respecter des règles de conduite de vie, ou à effectuer les rites permettant de remédier à leur transgression (en revanche, ils ne cherchent pas à rendre compte de la hiérarchie des êtres ni des malheurs qui surviennent). De plus, il y a bien ici, cette fois, des "mauvais morts", ou plutôt, des morts malheureux. Mais ceux-ci ne nous retiendront pas car, livrés aux serviteurs du Trépas, emprisonnés dans les enfers, ils semblent bien être tout à fait hors d'état de nuire aux vivants. Les morts "infernaux" ne sont pas des revenants.

Notons au passage que si les idées d'enfers et de paradis sont parfois présentées comme "populaires" au sein même de la tradition savante, et peuvent être l'objet de représentations iconographiques "naïves" (les punitions infligées aux pécheurs étant la reproduction multipliée de leurs propres crimes), elles sont en fait présentes dès le corpus védique⁵, le plus ancien de la culture brahmanique, antérieurement même à la notion de *karman*. Ce n'est qu'un exemple de la difficulté qu'il y aurait à opposer trop nettement, sur certains points, traditions savantes et populaires... /p.171/ En revanche, les spéculations sur le *karman* apparaissent bien comme un mouvement philosophique développé initialement dans des cercles brahmaniques, et qui a progressivement diffusé.

Autour des rites funéraires

Les morts susceptibles de tourmenter les vivants n'apparaissent dans les textes sanskrits qu'au plan des rituels funéraires et post-funéraires. Ces représentations relèvent d'une troisième logique. En réduisant à l'essentiel, dans la perspective spécifique de cette étude, ces rituels reposent sur la distinction entre deux types de morts : les *preta* et les *pitṛ*. Lorsque le "Soi" abandonne le corps grossier, il devient temporairement aérien, avant de se voir progressivement reconstituer un corps invisible "fait" d'une portion des boulettes de riz que le deuilleur principal - en principe le fils du mort - offre les jours suivant le décès. Durant cette période, tout mort est un *preta* - : le mot a donc, dans ce contexte précis, le sens de "trépassé", en général. Il restera dans cet état jusqu'à une cérémonie effectuée un an plus tard - le délai est souvent ramené à 12 jours - consacrant son passage, ou sa "naissance" (il possède un nouveau "corps", construit rituellement par les boulettes), à un autre état : celui de mânes, *pitṛ* ("Père"). Il rejoint alors le "monde des mânes", où lui parviendront les offrandes de ses descendants. Rituellement parlant, cependant, seules trois générations de *pitṛ* sont distinguées par des boulettes funéraires séparées ; lorsque le mort parvient à la quatrième génération, il se fond dans la masse des ancêtres divinisés anonymes, pour disparaître définitivement de la mémoire - le mort devient alors, selon la belle expression de

⁵ Cf. Renou & Filliozat, 1947 ; Bodewitz, 1999.

C. Malamoud (1982), "sans visage". L'ensemble de la procédure vise, à terme, à un tel oubli ; et les premiers rites, eux-mêmes, tendent à marquer fortement la séparation entre les morts et les vivants⁶.

La conjugaison de ces diverses logiques n'est pas sans produire un certain flou⁷. Un *pitṛ*, dans ce contexte, est un mort rituellement complet. Risque-t-il quand même les enfers ? La chose est peu claire. Le *Garuḍa purāṇa* laisse bien entendre que certains y séjournent, ce que le *Harivaṃśa* (11.11), plus ancien, affirme explicitement : "Certains *pitṛ* /p.172/ séjournent au ciel, certains poursuivent leur existence en enfer" (Saindon, 1998 : 182). Mais, simultanément, les *pitṛ* sont bénéfiques pour ceux qui leur rendent un culte. D'où la question (*Harivaṃśa* 11.13) "Comment ceux qui séjournent en enfer peuvent-ils continuer à dispenser leurs faveurs ?". Malheureusement pour nous, le texte n'y répond guère et préfère exalter la grandeur des *pitṛ*, pourvus d'un corps resplendissant, ainsi que les bienfaits que leur culte procure. De fait, la question est assez théorique, car nombre de rites, en particulier les dons à des brahmanes, permettent d'éviter qu'un ancêtre ne connaisse les enfers : "un fils peut sortir son père de l'enfer, s'il ne peut lui obtenir le salut" (GP II.2.5). Dans la pratique, donc, une famille rendant un culte à ses mânes pensera assurer ainsi leur bien-être, qu'il s'agisse d'un paradis ou d'une renaissance ultérieure. Et bien qu'un *pitṛ* puisse en principe séjournier en enfer, il sera imaginé comme une puissance apaisée, et donc bénéfique - sous réserve de ne pas encourir sa malédiction.

Il n'en est pas de même de l'autre catégorie de défunts que le rituel définit en contrepoint : les *preta*. Nous l'avons vu, les textes rituels considèrent que tous les morts sont des *preta*, au sens de trépassé, pour un temps limité, un an, ou bien douze jours, après leur décès. C'est là un état foncièrement indésirable. Les *preta*, encore dépourvus d'un corps rituellement constitué par les vivants, sont affamés, efflanqués, squelettiques. Seule, leur éventuelle transformation en *pitṛ* leur donnera la possibilité de se rassasier des offrandes, et d'être ainsi satisfaits. Mais si les rituels funéraires ne sont pas accomplis, ou le sont imparfaitement, le défunt restera de façon durable dans cet état. C'est ce qui arrive, en particulier, pour ceux qui sont victimes de malmort : les rites ordinaires sont insuffisants. Mais il est caractéristique que les textes confondent avec les malmorts ceux qui ont été de mauvais vivants, ou ceux dont les rites funéraires sont incomplets :

"Ceux qui connaissent une mort mauvaise, par exemple en se suicidant par pendaison à un arbre, ou par le poison ou par une arme, ceux qui meurent de choléra, ceux qui sont brûlés vifs, ceux qui meurent de maladies répugnantes ou de la main de voleurs, ceux qui n'ont pas leur crémation effectivement accomplie après la mort, ceux qui n'observent pas les rites et les conduites sacrés, [...] ceux qui sont souillés par des femmes ayant leurs règles, ceux qui meurent dans le ciel ou qui oublient *Viṣṇu*, ceux qui continuent à s'associer à des personnes polluées par les naissances ou la mort, ceux qui meurent d'une morsure de chien ou trouvent la mort de façon vicieuse, deviennent des spectres et errent de par la terre"⁸ (GP II.22.8-13).

⁶ Ce qui ne veut pas dire, bien au contraire, que ce culte n'est pas sans importance pour les relations sociales, en particulier dans le domaine de la parenté - cf. notamment Dumont 1980, Heesterman 1997.

⁷ Les difficultés, voire la confusion, découlant de ces écarts ont été signalées par de nombreux auteurs, cf. Biardeau (1972 : 83), Staal (1990 : 34), Parry (1994 : 209), Filippi (1996 : 164), Saindon (1997 : 152). Sur l'ensemble de ces questions, on consultera en outre avec profit Aiyangar (1913-1914), Sinclair Stevenson (1920), Renou & Filliozat (1947), Kane (1973), Moréchand (1975), Kapani (1992), Schömbucher & Zoller (1999).

⁸ La liste est bien plus longue.

/p.173/

Cette énumération, parmi tant d'autres, montre que la catégorie des *preta* "durables" ne se réduit pas aux seules victimes de malemort : du point de vue des textes brahmaniques, les "mauvais morts" sont tous ceux que l'on peut dire, à un titre ou à un autre, rituellement incomplets (car les rites effectués pour les pécheurs sont sans effet - GP II.33.13).

Au-delà de l'ambivalence foncière qui se révèle ainsi entre valeurs éthiques et valeurs rituelles, et qui place en fait la notion "d'imperfection" ou de "faute" (plutôt que de "péché") au premier plan, la durée possible de l'état de *preta* confère à ce terme, dans ce contexte, un sens plus restreint que celui de "trépassé", pour désigner cette fois des "spectres", des "revenants" :

"Ils retournent chez eux, se tiennent sur le toit et surveillent les activités de leur famille. Ils causent maladies et afflictions chez leurs proches. Prenant la forme de fièvre tierce [paludéenne] et d'autres fièvres de ce type, ils causent des maladies dues au froid ou au vent, comme les maux de tête et le choléra. Ils restent là où [on jette] les restes et les ordures, en compagnie d'autres spectres, et mangent et boivent ce que leurs parents ont jeté. C'est ainsi que les *preta* pécheurs errent librement"⁹ (GP II.20.8-12).

Retenons de cette diversité de conceptions une commune tendance à éloigner les morts. Les *pitr* eux-mêmes ne dispensent leurs faveurs que depuis leur monde, séparé du nôtre. Et de fait, aucun défunt, bon ou mauvais, n'est destiné à être installé parmi nous. Si certaines spéculations reconnaissent l'existence de revenants, ces derniers, aussitôt découverts, seront voués à être "libérés" de leur état, c'est-à-dire à être transformés en *pitr* ou à rejoindre un monde divin au moyen de rituels de réparation appropriés, et généralement fort coûteux, comportant en particulier des dons à des brahmanes. Les *preta* apparaissent ainsi comme une catégorie établie selon un critère d'ordre avant tout rituel. Leur incomplétude les rend nuisibles, mais plus que leur violence, ce sont leur ignorance et leur impureté que les textes se plaisent à souligner.

Quant aux vampires, goules, ogres polymorphes, etc., ce sont des créatures à part entière, non (selon ces spéculations) des malmorts. Du moins en principe. Nous avons en effet vu le cas - nullement exceptionnel - de ce brahmane qui, dans le film mentionné au début de ces pages, rendait un culte à un autel consacré à un "ogre brahmane", *brahmarakṣasa*, qu'il identifiait clairement au fantôme de l'un de ses parents tué dans un conflit inter-familial. Parmi les brahmanes eux-mêmes, par conséquent, les spéculations évoquées précédemment sont loin d'exclure des /p.174/ pratiques dont la logique - installation et culte rendu à un trépassé décédé de malemort, portant la même appellation que les "ogres brahmanes" - apparaît quelque peu différente. La question se pose donc de savoir quelle place accorder aux élaborations textuelles.

De la catégorie à l'élaboration d'un diagnostic

Ecart entre spéculations et vécu

Diverses variantes des conceptions précédentes sont répandues parmi - au moins - les castes de statut moyen et supérieur, qui partagent une culture marquée par les spéculations brahmaniques. Nombre d'entre elles, d'ailleurs, recourent à des brahmanes pour officier à certains de leurs rituels familiaux (dont des rites post-funéraires). Ainsi le *Garuḍa Purāṇa*, cité ici à

⁹ Les maux causés par les *preta*, bien plus nombreux, sont énumérés ensuite.

plusieurs reprises, est-il la source des exégèses fournies par les spécialistes rituels étudiés par J. Parry à Bénarès ; le texte (sans doute seulement sa partie consacrée aux *preta*) est lui-même récité pendant chacun des dix jours qui suivent un décès (Parry, 1994 : 196, 198). Dans certaines régions, sa connaissance dépasse en fait largement le cercle des castes supérieures : dans l'Etat régional du Gujarat, à l'ouest, le *Garuḍa Purāṇa* est également récité par les prêtres officiant pour des castes de statut très dévalorisé, autrefois considérées comme intouchables et s'intitulant plus volontiers à l'heure actuelle dalits (les "opprimés") ; les prêtres sont eux-mêmes dalits (Randeria 1999 : 104). A l'inverse, A. Good (1991) rapporte qu'en ce qui concerne une idée aussi répandue que la "doctrine" des renaissances, celle-ci n'est connue au pays tamoul, dans le sud de l'Inde, que par des citoyens considérés comme orthodoxes et appartenant à des castes de statut local comparativement élevé, mais que ces personnes affirment ne pas y souscrire. Il poursuit :

"Nombre de villageois avec lesquels je parlais ne semblaient même pas en connaître l'existence. Des questions sur «qu'arrive-t-il lorsque quelqu'un meurt ?» rencontraient une incrédulité amusée. La question paraissait ne jamais s'être posée à eux, du moins en ces termes généraux. Tous étaient d'accord sur le fait que ceux qui mouraient de mort violente devenaient des *ṛēys*, des démons horribles qui hantent certains arbres et peuvent être aperçus la nuit par les imprudents. On s'entendait également à dire que «l'esprit» (*āvi*) quittait le corps (*uṭampu*) au moment de la mort. Il n'accompagnait pas le cortège [...] mais demeurait dans la maison endeillée jusqu'au seizième jour. Le problème était [de savoir], que lui arrivait-il ensuite ? Les quelques suggestions *ad hoc* offertes (par exemple, «il va au sud») n'étaient à l'évidence que des tentatives pour satisfaire mon caprice. Il ne faut /p.175/ donc pas s'étonner que les exégèses locales des funérailles soient fragmentaires et peu concluantes." (Good, 1991 : 154)

Variations géographiques et contrastes entre castes déterminent ainsi, à un premier niveau d'observation, la plus ou moins grande pertinence des spéculations brahmaniques. Mais il existe de toute façon, comme nous l'avons vu, un écart entre ce que disent les textes et ce que font les gens (y compris des brahmanes), au moins dans certains contextes. De manière générale, les interférences entre morts et vivants paraissent bien plus étroites et systématiques en Inde que les conceptions savantes ne l'impliquent, même dans les milieux où celles-ci sont connues. Ainsi, Parvati, jeune femme brahmane du Kérala, considérée par son entourage comme possédée, vient consulter une psychologue dans le cadre d'un programme de recherche clinique sur les "personnalités multiples" ou "syndrome de possession"¹ :

La patiente, mariée à 17 ans, a eu plusieurs pertes de conscience peu de temps après son mariage. Les évanouissements deviennent progressivement plus fréquents, s'accompagnent de maux de crâne, de sensation de lourdeur dans la tête, et du sentiment que quelque chose remonte du bas-ventre. Chaque accès est suivi d'épuisement et d'une soif intense. Les crises s'accroissent, elle commence à parler avec la voix d'autres personnes. Lorsqu'elle vient consulter, elle est dite possédée par trois esprits : Pappa, esprit d'un catholique de 43 ans, qui s'est suicidé en se pendant pour cause de dettes ; l'esprit du père de Parvati, mort de tuberculose alors qu'elle n'avait que quatre ans, qui s'est rendu compte de la présence d'un chrétien dans le corps de sa fille et a décidé de l'en débarrasser ; l'esprit du beau-père de Parvati, décédé bien avant le mariage de celle-ci, qui aide le père dans sa mission salvatrice (d'après Jagathambika, 1968 : 136sq.).

¹ Pour une revue critique de cette catégorie diagnostique dans la théorie et la pratique psychiatriques, notamment aux Etats-Unis, cf. Mulhern, 1994.

Pappa, est un revenant "classique", en ce sens qu'il est malmort et vient posséder la jeune femme - la distinction entre "possession" et "affliction" par une Puissance ou un mort étant le plus souvent floue, voire inopérante (Tarabout, 1999). Mais d'autres présences s'affirment en elle, que les spéculations précédentes classifiaient plutôt comme étant de "bons morts" (le père et le beau-père), des morts rituellement complets et satisfaits, des *pitṛ*². Cela suggère que Parvati entretient, dans son monde intérieur, une relation aux morts de sa famille qui diffère de ce qu'impliquent les rituels funéraires effectués pour eux : des morts qui, /p.176/ selon la théorie, devraient se trouver dans un monde lointain, séjournent dans son corps. De plus, même s'ils affirment (dans le discours de Parvati possédée) l'aider, en conformité avec leur nature pacifique, leur présence n'en est pas moins une affliction, et ils devront être exorcisés (en fait, la thérapie psychologique, dans ce cas particulier, amènera progressivement leur "disparition").

Plus généralement, les processus d'identification *a posteriori* des Puissances responsables de malheurs ou de maladies, tels qu'ils sont effectivement pratiqués, paraissent en partie distincts des rationalisations spéculatives opérant au niveau des rituels brahmaniques. Et dans ce contexte - l'interprétation concrète d'événements - les morts, potentiellement tous, sont bien présents parmi les vivants, voire dans leur corps. Comme l'indiquent les auteurs d'un ouvrage récent :

"L'au-delà possède également, d'une certaine façon, une présence dans l'ici et le maintenant. Dans cette sphère, les «thanatologies» abstraites de l'érudition brahmanique [...] n'occupent plus qu'une position périphérique"(Zoller & Schömbucher, 1999 : 19).

C'est qu'en fait, les textes brahmaniques sur la mort, même pour les personnes qui y recourent ou en connaissent les spéculations, sont d'un emploi relativement circonscrit. La récitation du *Garuḍa Purāṇa* durant les rites post-funéraires, par exemple, est un instrument rituel ; le texte lui-même prescrit nombre de rites ; par ailleurs la peinture qu'il fait des enfers comporte, comme le souligne Parry, et comme on l'imagine aisément à la lecture de l'extrait cité précédemment, un caractère édifiant. Mais hors de ces usages, eux-mêmes sociologiquement et géographiquement limités, il ne semble guère invoqué, et n'interfère que partiellement avec le sentiment répandu de la proximité des morts. En particulier, bien qu'il énumère lui-même les méfaits possibles des revenants, il paraît peu employé lorsqu'il s'agit d'en reconnaître la présence concrète : c'est alors la parole de médiums dits possédés ou diverses méthodes divinatoires qui en décident. Au Kérala, ce sont essentiellement des astrologues, pouvant appartenir à diverses castes, qui établissent un tel diagnostic.

Diagnostics

Le processus est d'habitude du type suivant. Un ami brahmane³ me raconte qu'une riche famille d'industriels du nord de l'Inde avait construit un hôpital, mais n'avait pu l'ouvrir pendant des années : "il y avait un obstacle". Entendant parler d'un astrologue du Kérala, ils le font venir. Celui-ci, d'après les positions des planètes et certains présages, /p.177/ décèle l'action néfaste d'un revenant, *preta* (*prētam* en malayalam [ci-après M.], la langue du Kérala). Mon interlocuteur, spécialiste des rites de réparation, est alors invité à son tour et effectue les cérémonies appropriées. Tout rentre dans l'ordre. L'hôpital ouvre, la famille est à nouveau heureuse. Le récit

² Pour une discussion plus détaillée, cf. Tarabout, 1999.

³ Entretien avec K.P.C. Bhattattiripad et T. Gopinath, avril 1991.

ne donne pas le détail du déroulement de la séance qui a attribué "l'obstacle" à l'action d'un mort maléfique. Mais il présente les choses de façon caractéristique : l'accumulation et la persistance de difficultés ou de malheurs fait que l'on pense à un "obstacle", sans savoir nécessairement lequel (il y a bien d'autres causes possibles que les *prētām*) ; c'est l'astrologue qui reconnaîtra, le cas échéant, la marque d'un *prētām*, alors même qu'il est supposé ne rien savoir au préalable de l'histoire particulière de la famille. En somme, le revenant n'est décelé qu'après coup, par les méfaits qui lui sont attribués.

Il arrive certes que le diagnostic astrologique vienne en confirmation d'une intuition préalable. Un journaliste était aussi présent lors de la discussion précédente. Il intervient : l'un de ses proches possédait une terre où rien ne prospérait. Quelqu'un l'achète pour y construire, et entreprend les travaux. Ces derniers se heurtent à toutes sortes de difficultés et n'avancent pas. Des gens le préviennent que la terre est sans doute affligée par un *prētām* : une servante s'y est autrefois suicidée. On fait venir un astrologue, qui confirme et prescrit les rites de réparation appropriés. Depuis, tout va bien.

Toutefois, le cas le plus fréquent, selon ce que j'ai pu observer, reste l'identification *a posteriori* de "l'affliction [la possession] causée par un *prētām*" (M.: *prētabādha*). Autre exemple, raconté par un astrologue appartenant à une caste de statut dévalorisé :

"Supposez qu'un homme ait des gaz intestinaux depuis 10 ou 12 ans. Les docteurs peuvent parfois déclarer, après examens répétés, que cette personne n'a aucune maladie. En de telles occasions la personne va voir un astrologue. L'astrologue détermine alors la cause du mal, en considérant la position des étoiles à la naissance de la personne. Il peut arriver que l'on découvre que la raison de la maladie, ce sont les actes fautifs du père ou du grand-père de la personne. Il faut en déduire que l'esprit impur d'un ancêtre défunt est entré dans le corps du patient".⁴

Cette courte déclaration s'écarte significativement sur plusieurs points des spéculations brahmaniques - tout en s'y rattachant par certains traits. Il faut noter entre autre, pour le présent propos, l'extension à des /p.178/ parents de ce que l'on pourrait appeler "l'effet des actes" pour expliquer des malheurs. Cela est alors mis en équivalence avec le fait que ces parents affligent le patient par une "possession" (un mécanisme que le *Garuḍa Purāṇa*, par exemple, ignore totalement). C'est l'intervention de l'astrologue qui permet de révéler que les parents du patient, pour lesquels il n'est besoin d'invoquer nulle malemort, sont, malgré tout, des morts néfastes.

Les revenants sont ceux des autres

Allons plus loin. Il est en réalité toujours possible de compenser rituellement les conséquences funestes d'une malemort, si bien que, sauf exception, un défunt ne saurait devenir, du point de vue de sa famille, un revenant (mais il peut l'être aux yeux des autres). Un ami est mort accidentellement noyé en 1989 au Kérala, ce qui est l'une des causes placées à l'origine de l'état de revenant. Je n'étais pas sur place au moment du drame, mais de retour dans sa famille, deux ans plus tard, j'ai constaté que les cérémonies post funéraires qui avaient été suivies étaient celles des "bons" morts - il n'y avait aucun doute qu'Asok était, pour ses proches, en paix. Une remarque comparable a d'ailleurs été faite pour le pays tamoul par I. Nabokov (1995 : 252sq.) : un

⁴ Selon un astrologue de Trivandrum, K.N.B. Asan, rencontré en 1991. Je remercie N. Rajasekharan et M. Sivasankaran Nair pour leur aide indispensable à la réalisation et à la compréhension de cet entretien. Pour une discussion des notions concernant la possession au Kérala, cf. Tarabout, 1999.

même interlocuteur peut insister sur le caractère nécessairement néfaste de ceux (les "autres") qui ont eu une mort violente, et nier qu'il en soit de même lorsqu'il s'agit de membres de sa propre famille.

Lorsqu'un revenant est identifié, c'est donc essentiellement à la suite d'un processus d'interprétation - véritable reconstruction - d'événements malheureux survenant dans une famille⁵. En d'autres termes et en simplifiant quelque peu, il y a d'une part des rituels funéraires, pour lesquels les "thanatologies" brahmaniques jouent indéniablement un rôle important, sans qu'elles soient pour autant les seules au plan de l'ensemble de la société : mais ces rites, en tant que rites, ne fabriquent que des "bons" morts - et c'est leur fonction. D'autre part, l'interprétation de malheurs, par une construction du passé, peut aboutir, entre autres explications possibles, à identifier comme responsables certains morts, perçus alors comme maléfiques. Le problème est donc de les identifier *a posteriori*. Cela se fait avec plus ou moins de facilité. Au cours d'une séance de consultation à laquelle j'assistais⁶, l'astrologue indiqua, après observation des configurations astrales, l'existence d'une affliction cau- /p.179/ sée par une mauvaise morte. Mais qui était-elle ? Il suggéra un membre de la famille. Le visiteur réfléchit, puis secoua la tête : personne ne lui paraissait pouvoir remplir ce rôle. Une servante, alors ? Nouvel instant de réflexion, nouvelle négation. Une lointaine parente, ou une dame qui aurait dépendu de la famille ? Le visiteur cherchait un nom à mettre, toujours sans succès. Finalement, l'accord se fit sur le constat qu'il y avait bien une mauvaise morte dont l'action néfaste se faisait sentir - les planètes l'indiquaient sans équivoque possible - mais que le souvenir de son lien à la famille, et par conséquent son identité, s'étaient perdus.

Si, donc, certains lieux sont connus pour être hantés et affligés par des revenants ("une servante s'est suicidée là"), la plupart des morts maléfiques sont en fait ignorés tant qu'une procédure divinatoire ne les a pas décelés et ne leur a pas donné, si possible, un nom, par le biais d'une négociation verbale entre l'astrologue (ou bien un médium possédé) et ceux qui le consultent ; il y a, pourrait-on dire, construction après-coup de ce caractère maléfique.

Dans le cas d'un revenant, tout le monde sera ensuite d'accord pour l'expulser ou le "libérer", en reprenant là l'opposition rituelle *prētam-pitr̥*. Mais qui est un *prētam* ? Nous avons vu que la définition brahmanique ne suffit pas pour permettre de comprendre ce qui se passe effectivement, y compris parmi les brahmanes. Des morts qui ne devraient pas revenir, reviennent. L'existence même de cette catégorie fonde des rituels dont le but est de la laisser vide, au moins pour les morts d'une famille et du point de vue de celle-ci. Les revenants, alors, sont soit des victimes de malemort hors de la famille, soit des parents - mais, du coup, potentiellement n'importe lesquels - dont l'identification éventuelle repose largement sur la perception des intéressés et sur les rapports émotionnels qu'ils entretiennent avec le souvenir des disparus. Enfin, certains morts néfastes - par exemple les "ogres brahmanes", pour reprendre l'exemple du film mentionné au début - ne sont pas éliminés, mais au contraire installés dans des autels où ils reçoivent un culte du fait même de leur danger particulier. Le devenir des morts n'est clairement pas défini de la même façon par tous et en toutes circonstances.

A cet égard, l'opposition binaire *pitr̥ / preta* rencontrée dans les textes brahmaniques est loin de rendre compte de la diversité effective des revenants dans les conceptions que j'appellerai, pour simplifier, "populaires" (mais en vigueur, aussi bien, parmi les brahmanes). Ces revenants

⁵ Une remarque déjà formulée par J. Parry (1999 : 166). Dans une perspective légèrement différente, tournée vers la psychologie, voir la remarquable analyse de G. Obeyesekere pour Sri Lanka (1981 : 84sq.).

⁶ Chez l'astrologue Sri Dharmaraja Iyer (avril 1999), que je remercie.

ne constituent pas, en particulier, une catégorie uniforme, indifférenciée (comme paraissent l'être les *preta* selon les textes), mais semblent distingués en étant identifiés à diverses catégories de *bhūta* (M.: *bhūtam*), ces Puissances que les spéculations brahmaniques présentent de leur côté comme des créatures.

/p.180/

Malemort et armées divines

Apparitions

Comment les *bhūtam* sont-ils conçus au Kérala ? Je privilégierai un exemple en prenant le cas des *yakṣi*. Dans le contexte des contes, celles-ci sont imaginées comme de belles séductrices que l'on rencontre la nuit. Malheur à l'imprudent qui céderait au charme de l'une d'entre elles, car elle se transformerait alors en ogresse cannibale qui le dévorerait. Une histoire très connue rapporte ainsi qu'une fois, il y a longtemps, deux brahmanes cheminaient à la nuit tombée :

"Aucune habitation n'était visible aux yeux d'un mortel, les alentours étaient désolés. Alors qu'ils cherchaient anxieusement un endroit où se reposer pour la nuit, les voyageurs furent soudain abordés par deux ravissantes jeunes filles, une lampe à la main, qui leur offrirent l'hospitalité sous leur toit pour la nuit. Les voyageurs, sans méfiance, acceptèrent volontiers cette invitation qui tombait à point, et furent menés à une maison somptueuse où ils furent logés dans des pièces séparées. La nuit s'avancait. L'un d'eux s'aperçut que des bruits de mastication et de craquements provenaient de la pièce voisine. Suspectant un mauvais coup, il se retourna, et fut horrifié de voir que la séduisante jeune fille qui l'avait accosté n'était en réalité qu'une démonsse [sic] déguisée, et qu'elle reprenait sa forme démoniaque. Le voyageur épouvanté comprit immédiatement la situation. Son ami était en train d'être dévoré pouce par pouce par l'autre démonsse. Il ne devait sa propre immunité qu'au fait qu'il possédait le texte du *Devi Mahatmyam*, livre sacré de Bhagavati, et qu'il le portait sur lui. La démonsse ne pouvait le toucher tant qu'il l'avait. A plusieurs reprises, avant qu'il ne réalise la situation dans laquelle il se trouvait, sa compagne lui avait demandé de se séparer de cet ouvrage, insistant toujours de plus en plus. Heureusement pour lui, il s'y était cramponné avec ténacité, échappant ainsi aux sinistres mâchoires de l'être maléfique. L'aube finit par poindre, et il se retrouva perché au faite d'un palmier au pied duquel gisaient les ossements de son compagnon." (Padmanabha Menon, 1937 : 209)

Bien que les contes de ce type ne précisent pas la nature de la *yakṣi*, celle-ci apparaît implicitement comme une créature maléfique, dont la force dévorante n'est contrée que par la puissance de la Déesse - grâce, ici, au livre sacré qui glorifie cette dernière. D'autres récits vont dans le même sens. C'est le cas, en particulier, des légendes attachées à des sanctuaires. Ainsi, à Chottanikkara, où se trouve un grand temple consacré à la Déesse, un brahmane, Guptan Nambudiri, eut un jour maille à partir avec l'une de ces trompeuses beautés :

/p.181/

"Il entra dans le temple de Chottanikkara en criant "Mère Devi, sauve-moi !". La Yakshi en avait après son sang et Guptan courait pour sauver sa vie. Entendant les cris de Guptan Nambudiri, Devi sortit pour sauver son dévot. Elle tailla la Yakshi en pièces. [...] Puis elle alla à l'étang et s'y baigna. C'est l'étang que l'on voit au sud du temple et dont l'eau a tout le temps une couleur rose. On croit que c'est le sang de la Yakshi" (Menon, 1988 : 40sq.).

Pourtant, l'observation montre que de très nombreux temples patronnés par les castes de statut médian et supérieur comportent des sanctuaires secondaires consacrés à des *yakṣi* et à bien d'autres *bhūtam* terrifiants - en particulier aux ogres brahmanes, *brahmarakṣassu* (M.) - installés comme gardiens du temple. Divers mécanismes peuvent en rendre compte. L'un est le fait que le panthéon est largement hiérarchisé par une logique sacrificielle : les ennemis que les dieux mettent à mort sont, par cette seule opération qui est aussi une grâce, transformé en dévots divins et reçoivent en don la possibilité d'être honorés par les hommes¹. Autre facteur : certains êtres possèdent un tel pouvoir que mieux vaut les propitier. Voici à ce propos la fin de l'histoire de nos deux brahmanes dont l'un, donc, s'est fait dévorer... Son fils jure de le venger, et parvient en effet à livrer la *yakṣi* coupable aux flammes d'un feu sacrificiel. Le compagnon de la belle, un *gandharvvan*, maudit alors le jeune brahmane qui, torturé par une diarrhée incessante, finit par périr dans d'atroces souffrances sur le seuil d'un temple dédié à Siva :

"Dès la mort du brahmane, le temple fut perdu. Son esprit, un Brahma Rakshas, hantait le bâtiment, et le fantôme du brahmane, plus puissant que le dieu Siva lui-même, mena le sanctuaire à la ruine. Les siècles et les siècles passèrent, le temple s'était écroulé. Les dévots de Siva l'avaient déserté et tout n'était plus que décombres et désolation. Mille ans s'écoulèrent, le Maharaja du Travancore, Sri Mulam Tirunal [1885-1924], après avoir propitié le Rakshas pour un coût de plus de cent mille roupies, fit restaurer le temple. [...] Avant la restauration, le Maharaja fit transférer le Brahma Rakshas par les descendants du brahmane jusqu'à leur maison [...] où Son Altesse lui fit édifier un temple avec des fonds suffisants pour l'exécution d'un culte quotidien" (Padmanabha Menon, 1937 : 212).

Ce que les textes classiques présentaient ainsi comme un ogre, créature "née d'un sac embryonnaire", est ici, et très généralement en Inde, vu comme un revenant, donc, d'une certaine façon, comme une catégorie /p.182/ particulière de *prētam* : mais le mot n'est d'habitude pas utilisé dès lors qu'il y a une spécification de cette sorte, et s'il faut un terme générique ce sera celui de *bhūtam* qui sera employé. En outre, loin d'être éliminé, il reçoit un culte destiné à l'apaiser, qui le transforme par là-même en divinité inférieure (patronnée, dans le cas présent, par un roi, et servie par des brahmanes). Toute l'ambivalence des morts dangereux, et l'ambiguïté de leur catégorisation, est là. Elle apparaît tout aussi clairement dans le cas des divers autres *bhūtam*.

Armées divines

Dans le village de Kadammanitta, des danseurs masqués représentent divers *bhūtam*, qui paradent une fois l'an pour célébrer la Déesse (Tarabout 1986). L'un des chants sur lequel dansent les porteurs des masques de *yakṣi*, et donc les *yakṣi* elles-mêmes, invite ces dernières en ces termes :

"Les cris bénéfiques, le tumulte des célébrations,
Ecoute-les bien, danse, et pars.
L'offrande de fleurs, vois-la, danse, et pars.
Savoure le parfum des fleurs, danse, et pars.
[...]

¹ Nombreux exemples in Biarreau 1981 et Hildebeitel 1989.

Ô chère enfant, danse et pars.

Danse, épuise-toi, danse, ô *yakṣi*.² (Vasudevanpillai, 1993 : 328)

Faire danser la *yakṣi* ne consiste pourtant pas seulement à satisfaire et épuiser celle-ci, comme le proclame ce chant. La danse est votive, payée par des familles en remerciement d'une grâce divine, et vise à plaire et contenter la Déesse elle-même. Le mythe associé à la fête rapporte en effet qu'après avoir triomphé d'un ennemi des dieux, cette dernière, ivre de fureur, ne fut apaisée que par la danse de Siva entouré de son armée de *bhūtam* - d'où le nom donné à l'ensemble de la fête, *paṭayaṇi*, littéralement "corps d'armée". Cette armée n'est pas seulement celle du dieu. La Déesse, elle aussi, est à la tête d'une telle troupe :

"Tu es montée sur le cou du *vētāḷam* ["vampire", ici monture de la Déesse], [toi qui es] sans fautes,

Avec un rugissement terrible

Qui ébranla les deux fois sept mondes.

Dans les huit mondes, *pēy* [fantômes], *bhūtaṃ*, *piśācu*,

/p.183/ *Prētaṃ*, *kūḷi* [autre type de *bhūtaṃ*], venus en troupes, se sont rassemblés [autour de Toi].

Ils ont affronté l'*asura* [l'ennemi des dieux] et l'ont tué." (Vasudevanpillai, 1993 : 341)

C'est là un trait général au Kérala : les armées divines, y compris celle de Visnu³, sont constituées de divinités violentes et de spectres - dans la liste ci-dessus, où les catégories ne sont pas nécessairement exclusives l'une de l'autre, les *prētam* (dans le sens de générique de revenants) sont nommément inclus. De telles troupes terrifiantes sont rituellement représentées lors des fêtes de temple. Si les danses masquées ne sont pratiquées que dans une zone géographique très restreinte, ces armées divines sont régulièrement figurées par des processions dévotionnelles tumultueuses. Là, les hommes, enduits de noir, échevelés, souvent ivres, brandissent des branches d'arbre, courent, crient, se bousculent, prennent parfois à partie les spectateurs : les *bhūtaṃ* sont grotesques, frustrés, turbulents, agressifs, ce sont des êtres de la forêt qui contrastent avec le monde réglé auquel aspirent les hommes. Pour autant, il est clair que ce ne sont pas des "démons" ou des "puissances du mal", bien qu'au Kérala même, des interlocuteurs anglophones puissent utiliser ces qualificatifs, reprenant une terminologie diffusée par les missionnaires chrétiens et les mouvements réformistes hindous. Ce sont plutôt des Puissances dont le pouvoir est en proportion de leur capacité à nuire ; c'est d'ailleurs souvent par les afflictions qu'elles infligent que les Puissances divines, y compris les dieux, se font reconnaître des humains. Au plan des rites, certaines d'entre elles, une fois satisfaites par des offrandes, seront congédiées ; d'autres seront installées dans un sanctuaire et perçues comme apaisées ; d'autres, enfin, pourront voir leur violence elle-même mise à profit par leurs dévots dans un but de protection. Destinées diverses donc, à l'image de ces relations ambiguës que ces Puissances entretiennent avec les divinités supérieures - tantôt châtiées par elles, tantôt leur bras armé.

Leur nature n'est pas moins équivoque - et c'est en cela que les *bhūtam* nous concernent ici. Déjà, le cas de l'ogre brahmane suggérerait que ce dernier pouvait être pensé soit comme une créature, soit comme un type particulier de revenant. C'est là un trait commun à nombre de *bhūtam*. Reprenons l'exemple des danses masquées de Kadammanitta. D'une part, des chants

² Je m'aide d'une traduction en anglais préparée par L.S. Rajagopalan, que je remercie pour son aide constante.

³ Les exorcismes doivent ainsi parfois identifier s'il s'agit de *bhūtam* "sivaïte", "visnuïte", ou appartenant à l'armée de la Déesse.

décrivent les *yakṣi* comme des créatures issues, comme tant d'autres, du barattage primordial de l'océan de lait effectué par les dieux et leurs ennemis, les *asura*, pour obtenir la liqueur d'immortalité :

/p.184/

"De l'océan de lait
 Aussitôt, émergèrent bien des choses,
 Le croissant de lune, le joyau Kaustubha,
 L'arbre d'abondance Kalpakam, la vache Kāmadhēnu,
 [Le cheval] Uccaiśravas d'Indra
 Et Airāvata, le meilleur des éléphants,
 Bhagavatī l'Aînée [déesse de l'infortune] et Lakṣmī Dēvī [déesse de la fortune].
 Les servantes de haut rang
 Emergèrent ensemble de l'océan
 Pour éliminer les défauts des dieux,
 Du groupe dansant des *yakṣi*
 Quatre d'entre elles vinrent ici,
 Et ces quatre là
 Le même jour, sur l'ordre de Mahēśvaran [Śiva],
 Vinrent se joindre à Mahēśvari [l'épouse de Śiva],
 Toujours, assurément, ensemble elles y demeurent" (Vasudevanpillai, 1993 : 309)

Mais le commentaire oral des danseurs eux-mêmes, tous Nayars (caste non brahmane mais de comparativement haut statut local), est fort différent. Voici comment ils décrivent quelques-uns des *bhūtam* dont ils portent les masques :

- la *yakṣi* est l'esprit d'une jeune fille qui est morte sans avoir connu les joies du mariage et les plaisirs sexuels ; pleine de désirs, elle n'est pas parvenue à se détacher du monde des humains.
- le *piśācu*, "goule", est un fantôme qui hante les terrains de crémation ; dans sa bouche, dit-on, luit un feu qui est froid.
- les *maṛutā*, "autres mères", se présentent en foule turbulente sur l'aire de danse ; ce sont les esprits de trépassés morts de la variole, que l'on appelle "mères" pour tenter d'éviter qu'ils n'assaillent les humains.
- les *māṭan* sont les esprits errants des morts tués au champ de bataille ; on les imagine avec les pieds flottant au-dessus du sol, frappant de leur bâton les ombres des hommes.

La *yakṣi* est donc décrite comme une morte qui n'a pas vécu complètement sa vie, et hante ce monde-ci par insatisfaction. C'est un fantôme, un revenant, pour ceux-là mêmes qui chantent par ailleurs le récit de leur création mythique.

Un tel discours s'applique également à nombre d'autres revenants : ce sont avant tout leurs désirs inassouvis qui expliquent leur présence dans notre monde, ce qui n'exclut pas nécessairement d'éventuelles fautes passées ou une incomplétude rituelle, mises en avant par les théories /p.185/ brahmaniques. Mais la différence la plus marquée par rapport à ces spéculations réside évidemment dans le fait que les divers *bhūtam* - ou du moins nombre d'entre eux - sont autant de catégories différentes de morts maléfiques, correspondant à une conceptualisation de la malemort bien plus différenciée que la catégorie brahmanique unique de *preta* ne l'implique. Qui plus est, ces morts n'ont pas vocation à être transformés en *pitṛ* - ils resteront ce qu'ils sont. En somme, les *bhūtam* possèdent un double visage, généralement mal distingué, étant à la fois

créatures divines infériorisées et catégories variées de *malemort*⁴. Ce dernier trait tend à les distinguer en partie des *preta*, qui restent des mauvais morts individualisés - tandis que les *bhūtam* pourraient sans doute être rapprochés de catégories "d'expérience" de la *malemort*, pour reprendre une expression employée par P. Vitebsky (1993) dans le contexte, différent, des conceptions de la mort dans une tribu de l'Est de l'Inde. Mais il faut se garder là de toute opposition trop tranchée.

Certes, il suffit d'un léger décalage de perspective pour qu'une *yakṣi* puisse être considérée soit comme un spectre, soit comme une créature, le discours sur la mort se prolongeant aisément ici en une rhétorique de la re-naissance. C'est d'ailleurs précisément parce que l'écart est faible que les *bhūtam* peuvent être vus alternativement selon l'une ou l'autre perspective. Faible, mais pas nul : certains brahmanes, en particulier, s'opposent à toute confusion. Un ami brahmane, face à mes questions, insista un jour sur le fait qu'il ne fallait pas mélanger *brahmarakṣasu*, selon lui des fantômes à éliminer en leur conférant le "salut", et *brahmarākṣasa* (S.), créatures certes dangereuses mais faisant partie de l'ordre divin⁵. Cette théorie joue sur la très légère différence de prononciation entre le malayalam et le sanskrit. Elle lui était, je crois, tout à fait personnelle. Mais elle n'en est pas moins révélatrice de la tension qui parcourt les conceptions concernant les rapports entre *malemort* et *bhūtam*, et plus largement entre *malemort* et divinités : certaines personnes les opposent, d'autres les voient en continuité - un écart qui correspond, en simplifiant, à une polarité entre castes de haut et de bas statut. Une telle tension conceptuelle se retrouve, nous le verrons, dans les entreprises de réformisme. Mais auparavant, il est nécessaire de prendre en considération la continuité encore plus marquée qui existe entre morts et dieux dans nombre de cultes.

/p.186/

Héros, "grands-pères", et ascètes magiciens

Les morts proches

Parmi les castes de bas statut, en particulier, l'écart par rapport aux conceptions brahmaniques de la mort peut être considérable. Ainsi, ce n'est pas nécessairement un seul principe vital qui survit au moment du décès, mais plusieurs. Dans le nord du Kérala, des interlocuteurs de J.R. Freeman (1991 : 113sq.) lui en ont mentionné trois : une force de vie quittant ce monde, un fantôme (*piśācu*), et un corbeau ; dans le centre de l'Etat, les Pulayan (travailleurs agricoles autrefois considérés comme intouchables) en auraient admis jusqu'à cinq : une quitte ce monde, une est honorée dans la maison, une autre est un fantôme qui hante le cimetière, une quatrième réside au bord de l'eau là où la famille s'est purifiée lors des rites funéraires, la dernière se mêle aux corbeaux¹ (Thaliath, 1956 : 1036). Une telle multiplicité s'exprime encore sur le mode de l'indétermination. Dans le sud du Kérala, C. Osella (1993 : chap.9) indique pour sa part que "le sort de l'âme est incertain" et que les gens affirment simultanément que celle-ci "reste à errer dans le jardin, vagabonde autour du village jusqu'à ce qu'elle se réincarne, se rend dans l'autel des ancêtres, demeure sous le jaquier, va au ciel, va dans

⁴ Le fait est général en Inde. Comparer Daya, 1849 et Stanley, 1988. Pour sa part, Wagle (1995), travaillant dans l'Etat régional du Maharashtra, définit *bhūt* comme : "the disembodied spirit of someone who has died".

⁵ D'une manière générale, toutes ces Puissances sont invoquées dans nombre de rituels brahmaniques, par exemple lors des procédures de consécration des temples.

¹ Le fait que les corbeaux "représentent", ou "soient", les morts, est tout à fait général en Inde (y compris parmi les brahmanes) ; le reste des offrandes funéraires leur est offert.

la mer où elle se dissout dans l'esprit universel". Plus généralement, et plus simplement, la théorie brahmanique voulant que tout défunt soit temporairement un *prētam* (dans le sens de trépassé) avant d'être transformé en *pitṛ* semble ignorée des intouchables, pour qui tous les morts ordinaires deviennent directement des ancêtres (divers mots : *appuppan*, "aïeul", *cāvu*, "mort"), qui sont installés dans des autels domestiques, *kuryāla*. Seuls les morts maléfiques, condamnés en théorie à errer, sont dits être des "*prētam bhūtam*" (Uchiyamada, 1995 : 141sq.; 2000), expression marquant bien le fait que malemort et *bhūtam* relèvent d'un domaine commun.

Les pratiques funéraires sont elles-mêmes fort différentes, et impliquent en général le maintien, à divers degrés, d'une proximité physique entre morts et vivants. Ainsi, les défunts ne sont pas toujours l'objet d'une crémation, comme le veut l'orthodoxie brahmanique, mais sont enterrés, parfois aux abords mêmes des maisons, dans les jardins y attendant. Cette pratique, à l'heure actuelle, n'est plus guère le fait que des castes de statut très inférieur. Et du point de vue des autres castes, pour /p.187/ lesquelles la crémation est une condition indispensable à la transformation rituelle des morts, la conséquence est immédiate : en l'absence d'un processus essentiel dans la maturation des morts en *pitṛ* (selon la définition orthodoxe du terme), cela revient directement à multiplier les *prētam*. - au double sens de cadavre et de revenant. Ici, clairement, les morts ordinaires des castes de bas statut sont, pour les autres, des morts maléfiques (Uchiyamada, 2000). Et d'une certaine façon, ils concrétisent aux yeux des hautes castes le maintien, par-delà la mort, des stéréotypes d'impureté et de violence qui sont projetés sur les castes de statut dévalorisé.

Par ailleurs, même lorsque la crémation est régulièrement pratiquée (parmi les castes de statut médian et supérieur), elle l'est dans le jardin et non, comme ailleurs en Inde, dans un terrain public de crémation. De plus, les débris osseux calcinés sont recueillis dans un pot qui est ensuite généralement enfoui en tout ou en partie dans le sol de ce jardin - soit au pied d'un arbre, soit à un endroit où un arbre, avec divers autres végétaux, sera ensuite planté². A la différence de ce qu'implique le rituel brahmanique, où il y a dispersion des cendres dans l'eau au bout d'un certain temps (le délai est très variable), le défunt reste donc ici souvent physiquement proche des vivants, qu'il y ait inhumation ou crémation. Il est par ailleurs impliqué symboliquement dans le renouvellement de la fertilité du terroir, comme l'a bien montré Y. Uchiyamada (1995).

Cette proximité se manifeste par une présence culturelle marquée. Les morts sont installés et honorés sur de petits autels, les *kuryāla*. Ces autels peuvent être associés à des sanctuaires de divinités, mais constituent parfois à eux seuls le sanctuaire familial. Une figure ancestrale, fondatrice de la lignée, est souvent distinguée. Elle est désignée par divers noms, fréquemment *mūttappan* ou *appuppan*, "aïeul" (littéralement "grand-père", mais le terme s'applique aussi bien à des "grand-oncles" dans les castes matrilineaires)³. Son culte passe par la possession volontaire de l'officiant - fréquemment l'homme le plus âgé de la lignée. Ces ancêtres sont donc on ne peut plus présents dans l'activité des vivants. Certains ont acquis une réputation qui a débordé les limites du seul culte lignager, et sont devenus des dieux honorés à un niveau régional.

L'installation des ancêtres et leur culte, caractérisé (à l'inverse des rituels brahmaniques) par des offrandes d'alcool et de victimes animales et par le recours à la possession, étaient encore pratiqués jusqu'à une /p.188/ période récente parmi les Nayar⁴, de statut comparativement élevé. Mais ceux-ci les ont progressivement abandonnés au cours du XXe siècle, et d'autres castes de

² Des pratiques observées autrefois par les souverains du Travancore eux-mêmes, cf. "*Royal Funerals...*" (1902).

³ Jusqu'à une époque relativement récente (début du XXe siècle), les cultes funéraires qu'un homme rendait chez les Nayar matrilineaires, par exemple, concernaient les oncles et aïeux maternels, parfois un "père rituel", mais non leur géniteur.

plus bas statut qu'eux sont progressivement en train, elles aussi, de les renier (F. Osella 1993 : chap.8). Ce qui demeure souvent est un culte végétarien, donc "pur" au regard des normes brahmaniques, rendu à une figure ancestrale cette fois unique et quelque peu magnifiée, au sein d'un ensemble culturel plus vaste présidé par une divinité supérieure. Dans le sud du Kérala, cette figure ancestrale est fréquemment appelée *mantramūr̥tti*, "Forme des mantras", ou *yōgēśvaran*, "Seigneur du yoga" : cette dénomination met en relief les pouvoirs supra-humains qui lui sont attribués, ce qui l'identifie à d'autres sortes de défunts divinisés, crédités d'un pouvoir particulier de nature "magique". Saints ascètes ou puissants magiciens, morts paisiblement ou de façon violente, de tels personnages sont régulièrement installés en tant que divinités.

Morts divinisés

Ainsi, un sanctuaire du sud du Kérala tenu par des intouchables pulayan comporte comme divinités Bhadrakali (forme guerrière de la Déesse), un dieu serpent, saint Stephen (le Kérala ayant une importante minorité chrétienne, les saints catholiques - des défunts bien proches des victimes de malemort - peuvent se trouver intégrés aux divinités locales hindoues), et l'esprit d'un prêtre catholique réputé pour sa pratique de la sorcellerie, Frère Kadamattam. Divinisé, c'est en fait lui la principale Puissance du sanctuaire, tirant lui-même sa force de sa servante, *yakṣi*. (une ogresse dont il a triomphé au cours d'un combat magique). Il a été installé là par un "magicien" pulayan, grand-père de l'actuel officiant (Uchiyamada, 1995 : 120sq.). Ici, morts, saints, *bhūtam* et dieux constituent, selon des catégories aux limites indécises, le panthéon.

Parmi les trépassés à qui l'on attribue de grands pouvoirs, et qui sont devenus des divinités à part entière, certains ont connu une mort prématurée ou violente qui les ferait considérer, dans d'autres contextes, comme des *prētam* (au sens de revenants). Or c'est précisément une telle mort qui les fait voir un peu partout en Inde comme des "héros", et qui est la source même de leur puissance⁵. C'est le cas des nombreuses divinités /p.189/ honorées par des cultes de possession dans la région située au nord du Kérala, le pays Tulu, où elles sont appelées *bhūta*, et dans la partie nord du Kérala même, où on les nomme *teyyam* (forme locale de S. *deva*), "dieu"⁶. Le mythe de plusieurs d'entre elles est éloquent : Payyampalli Chandu, valeureux guerrier, se suicide à la suite d'une parole humiliante ; Muchilot Bhagavati, déesse tutélaire de la caste des presseurs d'huile, se jette dans un brasier pour prouver sa chasteté ; Palantayi Kannan est assassiné par un seigneur local ; Kandam Bhadra veut prendre un bain purificateur après avoir eu ses règles, et se noie ; Kadangot Makkam est taillée en pièces par ses propres frères qui soupçonnent, à tort, son manque de vertu, etc... (Kurup, 1973). Ces morts devenus dieux sont non seulement proches des *prētam* de l'orthodoxie par leur histoire : ils en ont aussi l'activité, du moins jusqu'à ce qu'ils soient correctement honorés. Comme eux, ils demandent à être nourris et font reconnaître leur pouvoir en tourmentant les humains, infligeant mille maux. Un informateur de Freeman (1991 : 150) le souligne : ceux dont la mort est violente ou prématurée suivent deux routes possibles - "s'ils ont du pouvoir divin, ils restent avec nous en tant que dieux, s'ils en manquent, ils nous affligent en tant que spectres". Ce que M. Nichter (1977) appelle ainsi la "réversibilité" du pouvoir de ces

⁴ Sur les cultes funéraires pratiqués autrefois par les Nayar, cf. Raman Menon (1920), Pisharoti (1923), Gough (1959).

⁵ Cf. en particulier l'étude de S. Blackburn (1985). Dumont (1957) notait pour sa part l'importance des cultes lignagers rendus en pays tamoul à des jeunes filles mortes et divinisées. Par ailleurs, on le sait, les femmes qui s'immolaient sur le bûcher de leur mari défunt, les *satī*, étaient divinisées (Weinberger-Thomas, 1996).

⁶ Deux monographies ont été consacrées à ce culte : Freeman (1991), Ashley (1993).

Puissances, au pays Tulu, peut d'ailleurs être délibérément instrumentalisé: l'auteur signale ainsi le cas d'une famille organisant un rite, le *nārāyaṇa bali* ("offrande sacrificielle à Narayana", un nom de Visnu), qui selon les textes brahmaniques devrait permettre de transformer un *preta* en *pitṛ*, et qui dans le cas présent vise à ce que l'esprit d'un défunt devienne un *bhūta* à qui l'on rendra un culte, et qui sera plus puissant - et donc plus efficace - pour protéger la famille (Nichter, 1977 : 148).

La découverte de l'existence, ou non, d'un tel pouvoir se fait après coup : des événements heureux ou malheureux viennent témoigner de la vindicte ou de la protection du nouveau dieu. Leur interprétation en ces termes suscite alors un culte où le défunt apparaît comme une Puissance qu'il est possible de se concilier. Et le mort lui-même s'avère avoir été en réalité, durant sa vie, une divinité incarnée, descendue parmi les hommes - Muchilot Bhagavati, pour ne citer qu'elle, est ainsi identifiée comme fille de Siva. En quelque sorte, l'interprétation d'événements heureux ou malheureux comme résultant de l'action d'un mort peut induire à ce niveau de société à en développer le culte, et à comprendre qu'il s'agissait, en fait, d'un dieu.

Une telle construction variera selon les milieux sociaux. Prenons l'exemple, d'un "dieu" - mais le mot est déjà un choix - réputé pour /p.190/ sa violence, Chattan. Dans le centre du Kérala⁷, il est considéré par les Pulayan comme un mort divinisé, fils du dieu Siva et d'une femme de bas statut (Taliath 1956) ; dans les castes de statut médian, fils de Siva et de son épouse Parvati (qui se substitue au bon moment à la belle humaine dont le dieu était épris), il est un dieu à part entière avec sa propre suite de *bhūtam* ; pour les hautes castes, ce n'est qu'un *bhūtam*, au mieux subordonné à la Déesse ou au dieu Rama. Autre exemple, rapporté par F. Osella (1993 : chap.8). Il s'agit de Maradachi, "la Tueuse", à laquelle un temple pulayan est consacré. Pour la famille qui détient le sanctuaire, il s'agit d'une forme violente de la Déesse, considérée comme la Puissance même du dieu Siva ; selon leur récit, elle a été amenée et installée ici depuis un temple brahmanique de la région par un ancêtre aux grands pouvoirs (un *appuppan*). Les gens de haute caste du village rejettent cette prétention : Maradachi n'est qu'un *piśācu*, une goule, qui ne fait même pas partie de l'armée de la Déesse, mais de celle de son ennemi. Comme l'auteur le souligne, "en définitive, les villageois tendent à identifier les divinités selon l'identité des spécialistes rituels qui les servent et selon celle des dévots qui vont les voir".

Réformismes

Transformations

La définition et le devenir des morts sont donc multiples, voire hétérogènes, car, d'une part, la société qui les pense l'est elle-même, et, d'autre part, les contextes de leur évocation diffèrent. La plupart du temps, la société rurale locale a permis une articulation réciproque de ces points de vue et de ces pratiques sur les modes de la séparation, voire de la complémentarité et de la hiérarchisation. Les cultes à des morts divinisés ou à des *bhūtam* étaient (et sont encore dans une certaine mesure) partie prenante des différentes relations de pouvoir au sein des familles, au sein des castes, ou entre groupes sociaux différents. Ceux des "héros", en particulier, tout en étant effectués par des spécialistes appartenant à des castes de statut inférieur, sont toujours largement patronnés par les détenteurs des droits supérieurs sur le sol et par les chefs locaux. De ce fait,

⁷ Le mythe, dans le nord du Kérala, est différent - cf. Freeman, 1991 : 646sq.

même des brahmanes comme les Namputiri, qui ont longtemps constitué une aristocratie terrienne, considèrent encore maintenant que de tels cultes font partie de leur "paysage" rituel traditionnel - d'ailleurs les contrats de cession de terres incluait autrefois les Puissances qui y /p.191/ résidaient. Pour autant, tout en étant ainsi reconnues, ces divinités étaient (et sont toujours) à leurs yeux inférieures et comparativement impures par rapport aux leurs - les anglophones tendent à les appeler *folk deities* quand ce n'est pas *demon*. Cependant, même dévalorisées, elles ont leur place dans l'ensemble des interactions rituelles entre castes, au prix, souvent, d'une "double lecture" (Nichter, 1977 : 144sq.), d'interprétations notablement différentes de la position des Puissances concernées et des rituels effectués (ce qui est directement lié à l'ambiguïté des catégorisations mise ici en évidence). Ou bien ces divinités étaient purement et simplement ignorées. Il n'y a donc pas eu, de la part de l'élite rurale traditionnelle, de tentatives particulières pour les réformer. Il n'en a pas été de même d'autres acteurs sociaux.

Depuis le XIXe siècle, en effet, plusieurs mouvements socio-religieux ont cherché à réformer, de l'intérieur, les pratiques de certaines castes de moyen et de bas statut afin de tenter d'en améliorer l'image publique, et le statut. De tels mouvements se sont souvent organisés autour de "saints", et ont été animés par l'élite de la caste, ceux qui étaient éduqués et échappaient en partie, de par leur profession (avocats, docteurs, fonctionnaires, entrepreneurs, commerçants), aux rapports sociaux de la société rurale. Ainsi, la caste des collecteurs de vin de palme, les Ilavar, considérée autrefois comme intouchable, a connu depuis un siècle une ascension statutaire remarquable, qui résulte du fait que de nombreuses personnes de cette caste ont su profiter tôt du développement des activités industrielles, commerciales et administratives. Dans le même temps, la caste s'est unifiée et réformée sous l'impulsion d'un saint homme, Sri Narayana Guru (1856-1928). Dans le domaine qui nous concerne, son programme explicite fut de pousser à abandonner les cultes "dégradants" rendus à des divinités violentes, et à prôner une forme d'hindouisme réformé inspiré de valeurs brahmaniques. Si son influence globale parmi les Ilavar a été décisive dans la modification de leur image publique, le détail de ses recommandations n'a cependant pas été forcément suivi partout à la lettre. Aujourd'hui encore, des sanctuaires familiaux Ilavar sont consacrés à des divinités - comme Chattan - exigeant des offrandes d'alcool et d'animal, divinités vues par les castes supérieures comme de simples *bhūtaṃ* et dont la contiguïté avec la malemort demeure explicite. Mais la tendance à la transformation des cultes publics ou familiaux, dans la caste, est néanmoins bien installée et s'inscrit dans des évolutions de longue durée. Elle se produit d'ordinaire lors d'une "rénovation" du sanctuaire, demandée souvent par une fraction des dévots qui a économiquement et socialement réussi. Les divinités sont alors rebaptisées, un culte végétarien et sans alcool remplace les rites sacrificiels précédents, le recours à la possession est réduit, voire arrêté. Dans ce cadre, le culte /p.192/ rendu dans les *kuryāla* aux morts ordinaires installés est marginalisé, au profit de l'émergence d'une figure ancestrale prestigieuse, pourvue de puissance, divinisée - nous en avons vu quelques unes : *appuppan*, *mantramūrṭti*, *yōgēśvaran* (F. Osella, 1993 : chap.8). L'établissement de ces figures est donc, à ce niveau de société, le fruit d'une réforme par rapport au culte des morts effectué auparavant. Ainsi, F. Osella décrit le cas exemplaire d'un temple Ilavar dédié à la Déesse qu'il a pu observer, et qui incluait des sanctuaires secondaires pour des dieux serpents, pour l'esprit du prêtre catholique magicien déjà mentionné, et pour un *yōgēśvaran*, figure ancestrale pourvue de puissance. Dix ans plus tôt, il n'y avait là, selon les propriétaires du temple, que des autels pour les morts, des *kuryāla*, tous maintenant rasés.

Divination et réformisme

Le processus qui permet de telles transformations est une divination préalable exécutée soit par un spécialiste rituel de la caste, soit par un astrologue. Il vaut la peine de se pencher brièvement sur cette opération, car elle manifeste de façon explicite les différences de représentations concernant la malemort qui existent dans la société locale, et qui entrent à cette occasion en conflit. Je prendrai pour exemple une séance de divination astrologique observée cette fois dans un temple patronné par des Nayar - à un niveau de société supérieur, donc, aux cas précédents.

Au cours de ce type de séance, l'astrologue passe en revue l'ensemble de l'activité du sanctuaire. Il repère notamment, en interprétant la position des planètes et divers présages, l'existence ou non de *prētām* (au sens de revenants) dans le terrain du temple, les identifie avec l'aide des dévots locaux qui sont présents, et prescrit les rites destinés à les apaiser et à leur donner la "libération". Jusqu'ici, rien qui vienne modifier les cultes antérieurs. Mais l'astrologue examine en outre la nature des divinités présentes. Là, les différences de conception précédemment exposées à propos des *prētām* peuvent trouver à se manifester de façon particulièrement évidente.

Ainsi, dans un petit temple de la périphérie de Trivandrum, passé il y a quelques décennies d'une famille Nayar à une association de dévots du quartier concerné, une telle consultation est organisée. L'astrologue qui la mène est un "brahmane tamoul" (une caste implantée anciennement au Kérala mais non intégrée aux relations agraires traditionnelles de la région) ; ancien professeur de sciences à l'université, il a été influencé par les idées d'une organisation réformatrice pan-indienne, l'Arya Samaj. Son optique personnelle, qui ne serait donc pas nécessairement celle d'astrologues plus "traditionnels", est ainsi en opposition marquée avec le culte /p.193/ des *bhūtām* et, *a fortiori*, des morts installés. Or il se trouve que dans le temple en question, comme dans la plupart des environs à ce niveau de société, divers *bhūtām* sont installés à côté des "grandes divinités" reconnues par l'orthodoxie brahmanique. Ici, en particulier, deux autels sont respectivement consacrés à *Māṭan* et *Yakṣi*. Une troisième Puissance subordonnée, bénéficiant également d'un autel, est présentée comme un ancêtre de la famille possédant initialement le sanctuaire, *Yōgēśvaran*. Au cours de la consultation, les idées réformatrices de l'astrologue vont se manifester par des discours condamnant sans équivoque ces Puissances. Comme l'astrologue me l'expliquera ensuite à propos de la *yakṣi*, "ce ne sont pas vraiment des dieux, mais ils sont adorés par les gens ignorants. C'est une sorte de déesse primitive. On ne peut pas le dire aux gens, mais ce sont des *caṇḍhāla dēvata* [divinités cruelles, impures, intouchables]". Cela n'ira pourtant pas jusqu'à éliminer complètement *Māṭan* et *Yakṣi*. Tout au plus prescrit-il de réduire la fréquence de leur culte, et de les honorer seulement lors de la fête annuelle. L'ancêtre *Yōgēśvaran* a moins de chance. A la différence des deux Puissances précédentes, qu'une optique brahmanique assimile à des créatures inférieures, lui n'est dans cette perspective qu'un simple mort. L'astrologue déclare qu'il s'agit donc d'un *prētām* que le culte maintient "cruellement" parmi les vivants, l'empêchant de rejoindre le monde des *pitṛ* (au sens brahmanique). Il faut cesser immédiatement cette pratique "atroce", et le "libérer" par les rites appropriés. Après quoi, son autel devra être rasé.

*
* *

Dans le paysage complexe et quelque peu hétérogène de l'après-mort en Inde, la définition même de ce qu'est un *prētam*, simple trépassé, ou malmort, ou mort malheureux, pose problème. Certains *bhūtam* - *Māṭan*, *Yakṣi*, *Brahmarakṣassu* - sont-ils des *prētam* ? Les avis divergent. Suffit-il de mourir de malmort pour devenir un mort maléfique ? Dans la pratique, non, car du point de vue particulier de chaque lignée ses propres défunts - quel que soit le mode de leur décès - ne sont pas des *prētam*. Par ailleurs, les morts les plus violentes tendent à générer des dieux, non des spectres. Du moins est-ce là le point de vue de leurs dévots, un point de vue qui tend avec les évolutions récentes à se restreindre de plus en plus aux castes de bas statut.

C'est une raison majeure pour que la notion de mauvais mort devienne, pour l'ethnologue lui-même, impossible à circonscrire autrement qu'en rapportant des visions opposées : sur ce point, comme sur d'autres, il n'existe pas de possibilité de délimiter de façon extérieure à la /p.194/ société une typologie fixe du panthéon. Les mauvais morts en constituent l'une des catégories contestées, une contestation qui relève d'évolutions d'ensemble sur la longue durée, et de changements d'équilibres entre groupes sociaux hiérarchisés. L'avenir des morts semble ainsi se jouer dans un rapport mouvant entre deux façons de penser et de se rapporter à cette violence qu'est le trépas : l'une pour qui cette violence est une force qu'il faut tenter de se concilier en rendant un culte à des morts établis dans un sanctuaire ; l'autre pour qui elle doit au contraire être euphémisée, en séparant le plus rapidement et le plus radicalement possible les morts des vivants.

Les deux points de vue interfèrent l'un avec l'autre en Inde depuis fort longtemps. Il faut cependant prendre garde au fait qu'ils masquent peut-être une autre opposition, non explicitée en tant que telle, qui touche à la construction de l'ancestralité. Les condamnations réformistes de la violence, et leur succès apparent, ne doivent en effet pas pousser à trop simplifier le tableau. Dans le même temps où un astrologue "éclairé" fait supprimer une figure d'ancêtre en affirmant qu'il s'agit d'un *prētam*, la croissance des sanctuaires de magicien est spectaculaire ces dernières années. Les cultes qui y sont pratiqués sont dédiés à des divinités qui, comme Chattan, entretiennent un rapport étroit avec la malmort. La violence attribuée à certaines Puissances demeure donc souvent pensée comme nécessaire et protectrice.

En définitive, si l'on y regarde bien, ce sont donc plutôt les morts ordinaires installés auprès des vivants qui paraissent être les grands perdants des évolutions en cours. En un siècle, nous l'avons vu, leur culte a pratiquement totalement disparu chez les Nayar, à l'image de l'éclatement simultanément de leurs grandes Maisons indivises. La suppression de la présence d'une figure ancestrale dans leurs temples accompagne souvent à l'heure actuelle une transformation essentielle de ceux-ci : à l'origine des sanctuaires familiaux, beaucoup deviennent des temples de quartier gérés par une association de dévots non apparentés entre eux. Les ancêtres n'y ont alors plus guère leur place, et peuvent être "déclassés" par un astrologue réformiste sans que cela puisse réellement émouvoir les administrateurs et les fidèles du sanctuaire : l'identification à un *prētam* sanctionne un abandon qui était déjà inscrit dans les rapports sociaux.

Plus généralement, ces évolutions marquent une tendance constante à éloigner les défunts, et à n'avoir qu'une seule catégorie indifférenciée de mauvais morts (en accord avec les auteurs des textes brahmaniques qui, en opposant simplement *preta* à *pitṛ*, ont opéré une simplification fondamentale de catégories "populaires" qu'ils ne pouvaient pas ne pas connaître). Tandis que les castes de plus bas statut conservent des autels pour leurs morts ordinaires, ceux-ci sont remplacés

à l'heure actuelle par /p.195/ une figure ancestrale mythique - plus lointaine - dans les castes de statut comparativement supérieur. Un peu plus haut dans la hiérarchie locale des castes, ces figures, nous l'avons vu, peuvent être à leur tour victimes d'un réformisme éclairé, et éloignées définitivement des vivants en étant "libérées".

Les discours sur la malemort, dans cette perspective, apparaissent bien alors comme une façon de repenser et de modifier en profondeur les rapports aux ancêtres. Paradoxalement, le fait d'éloigner les morts ordinaires ne laisse alors parmi nous que les pires, ceux dont la violence permet d'expliquer le malheur ou, s'ils sont divinisés, d'agir sur lui.

Références

- Aiyangar, B. Narayan, 1913-1914, "Funeral Ceremonies, I&II", *The Quaterly Journal of the Mythic Society*, IV-1&2.
- Ashley, W., 1991, *Recodings : Ritual, Theatre, and Political Display in Kerala State, South India*. New York University (thèse de Ph.D. non publiée).
- Biardeau, M., 1972, *Clefs pour la pensée hindoue*. Paris, Seghers.
- Biardeau, M. (éd.), 1981, *Autour de la Déesse hindoue*. Paris, EHESS (coll. Purusartha, n°5).
- Blackburn, S.H., 1985, "Death and Deification : Folk Cults in Hinduism", *History of Religions*, 24-3.
- Bodewitz, H.W., 1999, "Yonder World in the Atharvaveda", *Indo-Iranian Journal*, 42.
- Daya, D., 1849, *Bhut Nibandh : an Essay, Descriptive of the Demonology and Other Popular Superstitions of Guzerat* (traduction anglaise par A.K. Forbes). Bombay, Bombay Gazette Press [réimpression Vintage Books].
- Dumont, L., 1957, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Paris/La Haye, Mouton.
- Dumont, L., 1980, "La dette vis-à-vis des créanciers et la catégorie de *sapiṇḍa*", in C.Malamoud (éd.), *La dette*. Paris, EHESS (coll.Puruṣārtha n°4) : 15-37.
- /p.196/**
- Filippi, G.G., 1996, *Mṛtyu. Concepts of Death in Indian Traditions. Transformation of the Body and Funeral Rites*. New Delhi, D.K. Printworld.
- Freeman, J.R., 1991, *Purity and Violence : Sacred Power in the Teyyam Worship of Malabar*. University of Pennsylvania (thèse de Ph.D. non publiée).
- Garuḍa Purāṇa (the)*, 1978-1980, translated and annotated by a board of scholars. Delhi, Motilal Banarsidass (3 vols.).
- Goldman, R.P., 1985, "Karma, Guilt, and Buried Memories : Public Fantasy and Private Reality in Traditional India", *Journal of the American Oriental Society*, 105-3.
- Good, A., 1991, *The Female Bridegroom. A Comparative Study of Life-Crisis Rituals in South India and Sri Lanka*. Oxford, Clarendon Press.
- Gough, E.K., 1959, "Cults of the Dead among the Nayars", *Journal of American Folklore*, vol.71, n°281.
- Heesterman, J.C., 1997, "Ritual and Ritualism: The Case of Ancient Indian Ancestor Worship", in D. Van der Meij (éd.), *India and Beyond. Aspects of Literature, Meaning, Ritual and Thought. Essays in Honour of Frits Staal*. Londres & New-York, Kegan Paul International/ IIAS : 249-270.
- Hiltebeitel, A. (éd.), 1989, *Criminal Gods and Demon Devotees. Essays on the Guardians of Popular Hinduism*. Albany, State University of New York Press.
- Jagathambika, R., 1968, *A Case Study of Multiple Personality or Possession-Syndrome. Its Aetiology and Treatment*. University of Kerala (thèse de Ph.D. non publiée).
- Kane, P. Vaman, 1973, *History of Dharmaśāstra (Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law), vol.IV*. Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute (2e édition).
- Kapani, L., 1992, *La notion de saṃskāra, vol.I*. Paris, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne.

Keyes, C.F., & E.V. Daniel, 1983, *Karma. An Anthropological Enquiry*. Berkeley, Univ. of California Press.

/p.197/

Kurup, K.K.N., 1973, *The Cult of Teyyam and Hero Worship in Kerala*. Calcutta, Indian Publications.

Malamoud, C., 1982, "Les morts sans visage. Remarques sur l'idéologie funéraire dans le brâhmanisme", in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Paris, Cambridge University Press & Editions de la MSH.

Menon, C.A.S., 1988, *Sree Chottanikkara Bhagavathy (Origin, History & Legend)*. Tripunithura, Alapatt Ammini Amma (traduction anglaise K.N. Nambissan).

Moréchand, G., 1975, "Contribution à l'étude des rites funéraires indiens", *B.E.F.E.O.*, LXII.

Mulhern, S., 1994, "Satanism, Ritual Abuse, and Multiple Personality Disorder : A Sociohistorical Perspective", *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, XLII-4.

Nabokov, I., 1995, *"Who Are You ?" : Spirit Discourse in a Tamil World*. Berkeley, University of California (thèse de Ph.D. non publiée).

Nichter, M., 1977, "The joga and maya of the Tuluva Buta", *The Eastern Anthropologist*, 30-2: 139-155.

Nichter, M., 1992, "Of Ticks, Kings, Spirits, and the Promise of Vaccine", in C. Leslie & A. Young (eds), *Paths to Asian Medical Knowledge*. Berkeley, Univ. of California Press.

Nuckolls, C.W., 1981, "Interpretations of the Concept of Karma in a Telugu Fishing Village", *The Eastern Anthropologist*, 34 (2).

Obeyesekere, G., 1981, *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago & London, The University of Chicago Press.

Osella, C., 1993, *Making Hierarchy Natural : The Cultural Construction of Gender and Maturity in Kerala, India*. Londres, L.S.E. (thèse de Ph.D. non publiée).

Osella, F., 1993, *Caste, Class, Power and Social Mobility in Kerala, India*. Londres, L.S.E. (thèse de Ph.D. non publiée).

Padmanabha Menon, K.P., 1937, *History of Kerala, vol.IV*. Cochin Government Press (réimpression Asian Educational Services, New Delhi, 1986).

/p.198/

Parry, J., 1994, *Death in Banaras*. Cambridge University Press.

Pisharoti, K.R., 1923, "Notes on Ancestor-worship current in Kerala", *Man*, XXIII.

Raman Menon, V.K., 1920, "Ancestor Worship among the Nayars", *Man*, XX

Randeria, S., 1999, "Mourning, Mortuary Exchange and Memorialization. The Creation of Local Communities among Dalits in Gujarat", in E. Schömbucher & C.P. Zoller (eds), *Ways of Dying. Death and its Meanings in South Asia*. Delhi, Manohar.

Renou, L., & J. Filliozat, 1947, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes, tome I*. Paris, Maisonneuve (réimpression 1985).

"Royal Funerals in Travancore", 1902, *Indian Antiquary*, XXXI.

Saindon, M., 1998, *Le Pitrikalpa du Harivamsa. Traduction, analyse, interprétation*. Presses de l'Université Laval.

Schömbucher, E., & C.P. Zoller (eds), 1999, *Ways of Dying. Death and its Meanings in South Asia*. Delhi, Manohar.

Sharma, U., 1973, "Theodicy and the Doctrine of Karma", *Man*, n.s. 8 (3).

Sinclair Stevenson, M., 1920, *The Rites of the Twice-Born*. London, Oxford University Press.

Smith, B.K., 1994, *Classifying the Universe. The Ancient Indian Varṇa System and the Origins of Caste*. New-York / Oxford, Oxford University Press.

Staal, Frits, 1990, *Jouer avec le feu. Pratique et théorie du rituel védique*. Paris, I.C.I.

Stanley, J.M., 1988, "Gods, Ghosts, and Possession", in E. Zelliott & M. Bersten (éds), *The Experience of Hinduism. Essays on Religion in Maharashtra*. Albany, State University of new York Press.

Tarabout, G., 1986, *Sacrifier et donner à voir en pays Malabar. Les fêtes de temple au Kérala (Inde du Sud) : étude anthropologique*. Paris, E.F.E.O.

- Tarabout, G., 1993, "Quand les dieux s'emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala", in V. Bouillier & G. Toffin (éds), *Classer les /p.199/ dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*. Paris, Ehes (coll. Puruṣārtha, n°15).
- Tarabout, G., 1994, "Violence et non-violence magiques. La sorcellerie au Kérala", in D. Vidal, G. Tarabout & E. Meyer (éds), *Violences et non-violences en Inde*. Paris, EHESS (coll. Puruṣārtha, n°16).
- Tarabout, G., 1999, "Corps possédés et signatures territoriales au Kérala", in J. Assayag & G. Tarabout (eds), *La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*. Paris, EHESS (coll. Puruṣārtha, n°21).
- Thaliath, J., 1956, "Notes on Some Pulaya Customs and Beliefs", *Anthropos*, 51.
- Uchiyamada, Y., 1995, *Sacred Grove (Kaavu) : Ancestral Land of "Landless Agricultural Labourers" in Kerala, India*. Londres, L.S.E. (thèse de Ph.D. non publiée).
- Uchiyamada, Y., 2000, "Passions in the Landscape: Ancestor Spirits and Land Reforms in Kerala, India", *South Asia Research*, 20-1: 63-84.
- Unni Nayar, M.K., 1952, *My Malabar*. Bombay, Hind Kitabs Ltd.
- Vitebsky, P., 1993, *Dialogues with the Dead. The discussion of mortality among hte Sora of Eastern India*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wagle, N.K., 181, "On Relations Amongst *Bhūts*, Gods, and Men: Aspects of Folk Religion and Law in Pre-British Maharashtra", in G.D.Sontheimer (éd.), *Folk Culture, Folk Religion and Oral Traditions as a Component in Maharashtrian Culture*. Delhi, Manohar : 181-220.
- Weinberger-Thomas, C., 1996, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde*. Paris, Editions du Seuil.
- Zoller, C.P., & E. Schömbucher, 1999, "Death and its Meanings in South Asia", in E. Schömbucher & C.P. Zoller (eds), *Ways of Dying. Death and its Meanings in South Asia*. Delhi, Manohar.

[4 planches hors texte –illustrations n°s 19 à 24- non reproduites]