



HAL
open science

Quand les dieux s’emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala

Gilles Tarabout

► **To cite this version:**

Gilles Tarabout. Quand les dieux s’emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala. Véronique Bouillier, Gérard Toffin. Classer les dieux? Des panthéons en Asie du Sud, EHESS, pp.43-74, 1993, Purusartha n°15. hal-00524445

HAL Id: hal-00524445

<https://hal.science/hal-00524445>

Submitted on 7 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 *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, dir. Véronique Bouillier et Gérard Toffin, Paris, EHESS (collection Puruṣārtha n°15), 1993, pp.43-74 (quelques coquilles de l'édition sont corrigées)]

Gilles Tarabout
CNRS / CEIAS

/p.43/

Quand les dieux s'emmêlent.

Point de vue sur les classifications divines au Kérala.

"Ces catégories ambiguës, superfétatoires, déficientes rappellent celles que le docteur Franz Kuhn attribue à certaine encyclopédie chinoise intitulée *Le marché céleste des connaissances bénévoles*. Dans les pages lointaines de ce livre, il est écrit que les animaux se divisent en a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un très fin pinceau de poils de chameau, l) et coetera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent à des mouches."

Jorge Luis Borges[, « La langue analytique de John Wilkins », in] *Enquêtes* [(*Otras inquisiciones*)]

L'Inde est connue pour son art de la taxinomie. Mais, comme le remarque B.K. Smith à propos de classifications d'animaux dans les textes anciens, "les systèmes de catégories peuvent aussi être multipliés, interférer entre eux et se surimposer les uns aux autres de telle manière qu'ils produisent leur propre sorte de confusion" (Smith 1991 : 543).

A partir d'exemples contemporains pris dans la moitié sud du Kérala (anciens royaumes de Cochin et du Travancore), la présente contribution se propose de réfléchir sur quelques problèmes posés par l'identification et le classement des divinités hindoues.¹ L'étude ne cherchera pas à être exhaustive, mais consistera à déceler et à commenter quelques cas où les typologies courantes comportent des /p.44/ recouvrements, des contradictions, des transformations, du non-dit : bref, un certain "flou" classificatoire.

Il a paru pour cela nécessaire d'introduire deux notions qui tentent d'ordonner non pas directement les dieux, mais les rapports humains-divinités. Il s'agit : (1) des "champs" du panthéon, qui sont des *domaines* de relation au divin ; (2) des "modes" de détermination de ce divin, qui ont trait aux *canaux* permettant la réalisation des divinités au sein d'un champ donné. Ces notions seront précisées plus loin.

Le panthéon

La définition du panthéon qui sera ici retenue en fera l'ensemble des puissances invisibles personnifiées. Ceci n'exclut pas que ces puissances ("dieux", "démons" ou "esprits" du langage courant) ne puissent être perçues en différents corps ou supports visibles, mais écarte des forces comme le "mauvais oeil".

Remarque. Cette définition peut paraître proche de celle avancée par Susan S. Wadley (1975 : 54 *sq.*). L'auteur définit d'abord le panthéon comme comprenant tout être qui possède de la puissance (*śakti*). Mais il s'agit là d'une vue extensive puisque, elle le rappelle après Marriott et Inden, toute forme vivante, sans exception, est pourvue de puissance et appartient donc en principe à un tel panthéon. Il lui faut alors le restreindre en pratique aux seuls Êtres les plus puissants, dits "surnaturels" : "I use 'supernatural beings' as meaning beings who are in fact powerful. 'Pantheon' is meant to include all these power-filled beings" (p. 57). Deux observations : (1) Le terme "supernatural" paraît mal venu dans le contexte de l'hindouisme. Ainsi, pour former la catégorie des créatures nées d'une poche embryonnaire, les Lois de Manu regroupent ensemble : "les animaux domestiques et le gibier ; les animaux de proie et ceux qui ont des incisives aux deux mâchoires ; les démons (*rakṣasas*), les goules (*pisachas*), et les humains" (Smith 1991 : 531). (2) L'expression "power-filled beings" est équivoque. Si les goules et les démons, dans le cas ci-dessus, sont bien des créatures, l'analyse doit y reconnaître une personnification de puissances plutôt que des personnages puissants. L'utilité de la distinction apparaîtra plus loin.

Ce qu'écrivait J.-P. Vernant à propos de la Grèce ancienne peut permettre de préciser (Vernant 1985 : 362) :

« Les dieux helléniques sont des Puissances, non des personnes. La pensée religieuse répond aux problèmes d'organisation et de classification des Puissances : elle distingue divers types de pouvoirs surnaturels, avec leur dynamique propre, leur mode d'action, leurs domaines, leurs limites ; elle en envisage le jeu complexe : hiérarchie, équilibre, opposition, complémentarité. Elle ne s'interroge pas sur leur aspect personnel ou non personnel. Certes, le monde divin n'est pas composé de forces vagues et anonymes ; il fait place à des figures bien dessinées, dont chacune a son nom, son état-civil, ses attributs, ses aventures caractéristiques. Mais cela ne suffit pas à le constituer en sujets singuliers, en centres autonomes d'existence et d'action, en unités ontologiques, au sens que nous donnons au mot "personne". Une puissance divine n'a pas réellement d'"existence pour soi". Elle n'a d'être que par le réseau des relations qui l'unit au système divin dans son ensemble. Et dans ce réseau elle n'apparaît pas nécessairement comme un sujet singulier, mais aussi bien comme un pluriel : soit pluralité indéfinie, soit multiplicité nombrée ».

/p.45/

Malgré les différences entre panthéons grec et hindou, plusieurs de ces réflexions trouveront ici des échos. La relation entre unicité et pluralité en est un exemple, abondamment traité dans la littérature, que ce soit parce qu'une divinité est inscrite en de multiples sanctuaires ou parce que la multiplicité du divin est conçue comme émanant d'un principe unique. L'idée est d'ailleurs sous-jacente au mot même de "panthéon", qui renvoie non seulement à une multiplicité de dieux, mais à leur totalité. L'article « panthéisme » du *Larousse du XXe siècle*, par exemple, précise : "Théorie de l'unité de la substance d'après laquelle Dieu est tout", citant à ce propos "les doctrines de l'Inde" (Augé 1932 : 348). Si cette référence simplifie certainement ces "doctrines", le panthéon hindou n'est en effet pas conçu comme résultant de l'addition de divinités, mais comme

l'appréhension sous des formes et des noms différents d'un même divin. D'où divers dénombrements possibles des Devas, par exemple : 330 millions, mais aussi bien trois mille trois-cent-six, ou trente-trois, ou six, ou trois, ou deux, ou un et demi, ou un (Eck 1985 : 27, qui cite la Brhadaranyaka Upanishad). D'où également la possibilité inverse qu'une puissance se démultiplie : il y a Prajapati et 21 Prajapatis, Rudra et 11 Rudras, Durga et 9 Durgas (Gupta 1973). Un texte dévotionnel de la fin du XVI^e siècle au Kérala, le *nārāyaṇīyam*, décrit de son côté comment Yasoda, mère adoptive de Krishna, voit à l'intérieur de la bouche de celui-ci l'univers entier, y compris une multiplicité de Krishnas -dont celui qui lui montre sa bouche (Chandrasekharan Nair 1986 : 67).

Ces rapides indications doivent faire pressentir que classer le divin pose des problèmes particuliers. Avant d'en aborder quelques uns, précisons ce qu'il faut entendre par "champs du panthéon" dans la suite de l'étude.

Les champs du panthéon

Un exemple. Dans un ouvrage consacré à l'astrologie appliquée aux temples (Onakkur Sankaraganakan 1981 : 153 *sq.*) figurent deux "diagrammes du site". Ce type de diagramme, rappelons-le, établit un espace orienté idéal avant édification d'un bâtiment. Dans le cas présent, les deux diagrammes diffèrent par la finesse du quadrillage de l'espace : l'un est à 64 cases (ou "domaines" selon la terminologie proposée par H. Brunner, 1986 : 17), l'autre en comporte 81. Mais tous deux ont, dans les mêmes positions, les 45 mêmes noms de divinités (cf. figure 1).²

Ces noms nous intéressent plus ici que leur disposition : exception faite de quelques uns, ils ne se retrouvent dans aucun autre contexte cultuel contemporain. A l'inverse, la plupart des divinités auxquelles les hindous du Kérala rendent hommage sont absentes de ces diagrammes. La représentation du monde qui en découle semble ainsi figée dans un passé "classique" (puranique, voire védique), ce qui est sans doute approprié à des repères fixes orientant un édifice. La plupart des divinités concernées, inconnues des dévots, ne sont manipulées que par quelques spécialistes (brahmanes, mais aussi astrologues *kaṇiyān* ou charpentiers *āsāri*, de bas statut). Elles constituent pourtant bien une partie du panthéon du Kérala, mais circonscrite à un domaine précis de l'activité religieuse.

Un examen rapide des divinités associées aux 27 maisons lunaires (*nakṣatram*) aboutit à un constat semblable (cf. Tarabout 1986 : 75). Près de la moitié d'entre elles, douze, sont en fait communes avec celles du domaine précédent³ ; quant aux autres, elles relèvent du même type de sources. Une corrélation explicite entre diagramme du site et maisons lunaires existe d'ailleurs dans certaines traditions (Kram-/p.46/risch 1976 : 34). Il est donc possible de considérer que ces domaines participent tous deux d'un "champ" particulier de l'hindouisme, mobilisé par des spécialistes lorsqu'il s'agit d'opérer sur l'espace-temps. Ce champ correspond à un système de valorisation des orientes et du comput du temps qui est stable, immanent, véritable cadre de référence pour des activités et des destinataires divers, dont il est, en tant que système, indépendant (Dagens note même : "il est très rare que l'emplacement confié à la garde d'une certaine divinité corresponde à celui où se trouve le sanctuaire de cette divinité dans une agglomération ou dans les différentes enceintes d'un temple" ; 1970 : 90n). Appelons-le champ "référentiel".

		EST								
	<i>isāna</i>	<i>parjanya</i>	<i>jayanta</i>	<i>indra</i>	<i>sūrya</i>	<i>satya</i>	<i>bhr̥ṣa</i>	<i>antarikṣa</i>	<i>agni</i>	
	<i>diti</i>	<i>āpa</i>		<i>āryaka</i>			<i>savitṛ</i>	<i>puṣā</i>		
	<i>aditi</i>	<i>āpavatsa</i>					<i>sāvitra</i>	<i>viśatā</i>		
NORD	<i>arggaja</i>	<i>mahidhara</i>		<i>brahmā</i>			<i>vivasvān</i>	<i>gṛhaksata</i>		
	<i>sōma</i>							<i>yama</i>		
	<i>bhallāṭa</i>							<i>gandharvva</i>		
	<i>mukhya</i>	<i>śivajitṛ</i>		<i>mitra</i>			<i>indra</i>	<i>bhṛmga</i>		
	<i>nāga</i>	<i>śivan</i>					<i>indrajitṛ</i>	<i>mṛga</i>		
	<i>vāyu</i>	<i>rōga</i>	<i>śōṣa</i>	<i>asura</i>	<i>varuṇa</i>	<i>puṣpadanta</i>	<i>sugrīva</i>	<i>dvāstha</i>	<i>pitr̥</i>	
		OUEST								

FIGURE 1. Diagramme du site en 81 domaines
(Source : ONAKKUR SANKARAGANAKAN 1981.)

Soit maintenant un autre aspect des représentations religieuses. Dans toute l'Inde les cultes font intervenir la récitation de formules de puissance, qui peuvent avoir d'autres usages (pratiques spirituelles, yogiques), les *mantra*. Ces mantras, /p.47/ transmis par initiation, sont non seulement la forme sonore des puissances qu'ils représentent, mais sont parfois conçus eux-mêmes comme des divinités que l'adepte peut le cas échéant s'imaginer sous forme anthropomorphe, et à qui il doit rendre un culte (Padoux 1978 : 77 ; Brunner-Lachaux 1963 : xxxv). Des éléments constitutifs du mantra, comme les "membres" ou les "germes phoniques", peuvent être à leur tour évoqués sous forme divinisée (Colas 1986 : 89).

Le recours aux mantras est indispensable au culte mental rendu par l'officiant aux divinités, culte mental qui est au coeur des manipulations concrètes vues par le dévot extérieur. Ainsi pour le culte de Siva, selon des manuels du sud de l'Inde, le Dieu et son Trône (invisibles) "sont «faits de Mantras», c'est-à-dire de Puissances que les formules (*mantra*) ont évoquées ; mais, tandis que les Mantras dont l'accumulation constitue le Trône sont des Puissances individuelles, des Personnages différents de Siva, ceux qui constituent le Dieu sont des aspects de lui-même, ou plus exactement de sa puissance intrinsèque, de sa Sakti" (Brunner 1990 : 11sq.). Le culte fait intervenir nombre de divinités secondaires, réalisées par les mantras, et "il en va de même pour les dieux autres que Siva, que le temple abrite : chacun de leurs cultes suppose l'évocation d'une série de Puissances, qui n'apparaissent pas sous forme concrète" (*ibid.* : 21).

L'ensemble des divinités mantriques forme donc un "panthéon". S'il est certes en rapport avec l'objet du culte pour lequel les mantras sont mobilisés, il ne se confond pas avec l'ensemble des

divinités auxquelles les dévots s'adressent dans un sanctuaire (le fait est souligné par Brunner, *ibid.* : 23sq.). Structuré et développé par des spéculations ésotériques, il inclut une multiplicité savante de puissances inconnues du non-initié alors qu'à l'inverse il ne comprend pas bien des puissances qui reçoivent dans la pratique des offrandes. Enfin, et surtout, dans le culte, ces divinités mantriques sont des *agents* qui permettent la transformation de l'officiant et l'actualisation de la divinité. Les mêmes réflexions s'appliqueraient aux divinités inscrites en différents points de ce qu'il est tentant d'appeler "dessins de puissance" : *yantram* et certains *maṇḍalam* (précisions terminologiques in Brunner 1986 ; pour un exemple cf. Ramachandra Rao 1982). Ces dessins diffèrent des diagrammes du site évoqués précédemment en ce qu'ils varient selon le but poursuivi. Ils ne constituent pas un système de référence immuable, mais sont des instruments d'action.

Le champ qui se profile ainsi, à la différence du premier, dépend donc de la fonction pour lequel il est mobilisé, et de qui l'emploie. Plutôt cependant que de l'appeler champ "instrumental", comme un premier mouvement -trop restrictif sans doute- peut y inciter, proposons l'intitulé "champ initiatique" : les spéculations qui l'organisent apportent en effet une vision du monde qui transcende sa dimension opératoire.

Il y aurait encore le champ "narratif" : mythes, légendes, voire anecdotes locales. Ces récits peuvent évoquer des puissances mises en jeu dans les rituels, sans que cela soit une règle : des catégories entières comme les Apsaras, les Yakshas (non les Yakshis), et nombre de figures connues (Narada, Ravana, Mahisasura, etc...), ne sont l'objet d'aucun culte au Kérala. Autre exemple : dans certaines versions du mythe de la déesse Bhadrakali, c'est Vetala, ce "vampire" qui hante les lieux de crémation et qui est le protagoniste d'une série de contes célèbres, qui la porte ; ou bien Vetala est son chef d'armée. Bien présent dans les récits locaux, il ne l'est pas dans les sanctuaires. Tout au plus figure-t-il dans des chromos représentant Bhadrakali dans son temple de Kodungallur.

/p.48/

Le champ narratif semble de prime abord plus vaste que celui des cultes ; l'une des fonctions des récits en rapport avec un sanctuaire est d'ailleurs de le rattacher, lui, ses puissances et ses rituels, à un contexte plus global. Mais le cas inverse existe aussi : il est des figures pour lesquelles on sait ce qu'il faut faire (pour les apaiser ou les éloigner) sans qu'un discours élaboré soit spécifiquement disponible. Qu'en est-il par exemple de ces mystérieux *pullu* ("oiseau"), que personne n'a vus mais dont le cri nocturne maléfique appelle à eux les jeunes enfants et les fait tomber gravement malade ? Les seuls récits à ce sujet, par une brusque mutation, renvoient à la destruction de Bakasura par Krishna. Mais sur les *pullu* proprement dits, rien de plus. Précautions et remèdes sont par contre bien connus : dès que le cri se fait entendre, lancer des brandons enflammés dans sa direction, crier des obscénités et, le cas échéant, recourir à un exorcisme.

Les champs définis ci-dessus l'ont été par contraste avec un quatrième, implicite, constitué par les situations "ordinaires" du culte (public ou domestique). Ce champ sera désigné comme "cultuel", et c'est essentiellement lui qui est concerné par la suite de cette étude.

Avant de procéder plus avant, il faut préciser que des divinités peuvent relever de plusieurs champs : ceux-ci, soulignons-le, ne sont pas principalement des catégories de puissances, même si leur mise en évidence s'est ici en partie effectuée en comparant des listes de divinités. Il s'agit de domaines de relation avec les humains. Ces champs sont interdépendants : un culte (champ cultuel)

se déroulera dans l'espace par rapport à un système de référence (champ référentiel), générera des puissances en recourant à des formules et des représentations mentales "secrètes" (champ initiatique), honorera des divinités dont les mythes sont par ailleurs connus (champ narratif). Chacun est cependant en partie autonome dans son organisation, dans son éventuelle cohérence. Que le culte rendu soit à un dieu ou à un autre, le cadre de référence est invariant, les mantras sont l'objet de spéculations qui leur sont propres, les mythes font intervenir quantité de protagonistes qui n'ont aucune place dans le culte (et des narrations différentes peuvent être liées à un même rite).

Les divinités ne sont donc pas, en tant que telles, au centre de cet essai de typologie. En se plaçant au plan des contextes d'actualisation du divin, une approche anthropologique devrait sans doute s'en trouver facilitée. Du moins, ici, le but est-il d'éviter de généraliser à l'ensemble du panthéon des observations restreintes à l'un de ses champs. Aussi les remarques qui suivront à propos des catégories divines ne concernent que le champ culturel. Elles ne doivent pas être extrapolées aux autres champs définis précédemment.

Un exemple de panthéon local

A l'inverse peut-être d'autres régions de l'Inde, beaucoup de termes des catégories puraniques se retrouvent dans les cultes contemporains du Kérala.⁴ D'un sanctuaire à l'autre les divinités peuvent varier, mais l'exemple qui suit est assez représentatif de celles qui peuvent être honorées dans un temple patronné par les castes supérieures (brahmanes *naṃpūtiri* et shudras guerriers *nāyar*).

Le sanctuaire de Kalampu Kavu est situé à quelques dizaines de kilomètres au sud-est de Cochin. D'importance moyenne, il est dit appartenir à trois Maisons de Namputiris. Il est fréquenté par les Nayars de 14 "voisinages" (l'habitat étant dispersé, le terme de village serait inapproprié), et, principalement lors des fêtes, par /p.49/ différents groupes locaux de castes de bas statut : pêcheurs en rivière, récolteurs de vin de palme, travailleurs agricoles intouchables. Une ethnographie en a été présentée ailleurs (Tarabout 1986 : 269-318) et ne peut être reprise ici. Seules les informations essentielles concernant les divinités seront résumées.

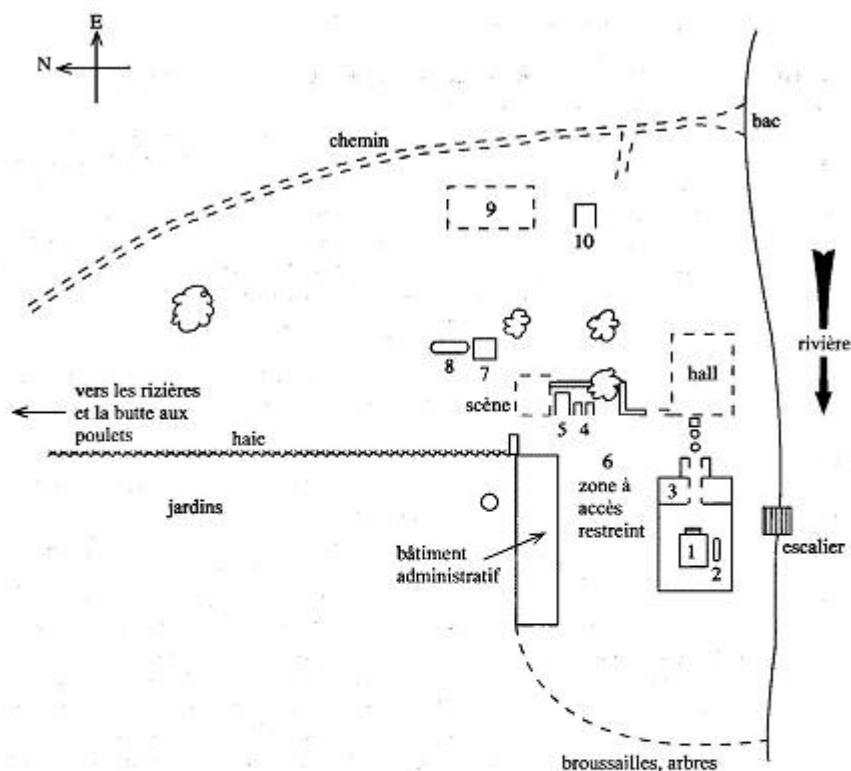


FIGURE 2. Le temple de Kalampu Kavū : sanctuaires et autels

1. Saint des saints (Bhagavati)
2. Plaque de pierre pour les Bhutas (« intérieurs »)
3. Plate-forme où sera dessinée, avec des poudres, Bhadrakali
4. Brahmarakshasas
5. Ayyappan
6. Emplacement du théâtre rituel
7. Ghantakarna
8. Autel des oracles, dont Talavan
9. Plate-forme pour la danse des Garuda
10. Édicule à étage pour Bhadrakali utilisé lors de fêtes

/p.50/

En-deçà du muret

Un muret délimite une zone à l'intérieur de laquelle les castes de bas statut n'étaient autrefois pas autorisées à pénétrer.

Dans cet espace un bâtiment, dans ce bâtiment une cour, dans cette cour une chapelle, le *sanctum*, où est consacrée face à l'Est la divinité principale, Bhagavati. Cette forme sereine de la déesse guerrière est ici représentée par une statuette anthropomorphe à quatre bras, dont deux tiennent des armes (épée, trident). Elle reçoit plusieurs fois par jour des hommages végétariens (*pūja*) par un officiant Namputiri. Ce dernier, accompagné de musiciens *mārār*, effectue par ailleurs à chaque culte le tour extérieur du *sanctum*, dans la cour, pour distribuer du riz cuit et des fleurs aux divinités gardiennes des points cardinaux, et pour en déposer sur une pierre allongée située sur le côté sud ; bien que non sanglant, ce rite est assimilé à un "sacrifice" (*bali*), et la petite procession porte le nom spécifique de *śrībhūtabali*, « sacrifice propice aux Bhutas » -les Bhutas sont des forces turbulentes associées à de nombreuses divinités ; quant à la pierre allongée, elle est là "pour des Bhutas", sans autre précision. Par comparaison avec le reste du sud de l'Inde, tout laisse penser que cette pierre allongée, pourvue de quelques mamelons usés, correspond aux "sept mères" (*saptamātrka*). Mais le prêtre ne parle que de Bhutas.

La déesse se montre aussi sous une forme combattante et terrible, notamment lorsqu'elle sort de sa chapelle (ce qui peut la conduire hors de l'enceinte délimitée par le muret) : elle porte alors le nom de Bhadrakali, "radieuse Kali". Cette forme est incarnée par un oracle Nayar, et dispose par ailleurs au cours des rituels de différents "corps" et supports -parfois simultanés, certains temporaires. L'un de ces corps est un dessin en poudres colorées réalisé à même le sol. Elle est alors figurée sous un aspect terrifiant : canines protubérantes, six bras armés plus deux qui tiennent, l'un une tête d'Asura coupée, l'autre un bol en train d'en recueillir le sang. Elle peut recevoir, en différentes occasions : des *pūja* de la part du prêtre brahmane ; des substituts de sacrifice sanglant offerts par d'autres officiants ; quelques gouttes de sang humain par le biais, d'une part, de l'oracle Nayar qui se cisaille le front avec son épée-faucille, d'autre part, des dévots qui se soumettent à une mortification de type "hook-swinging".⁵ Malgré la différence de leur régime alimentaire, Bhagavati et Bhadrakali sont explicitement deux aspects d'une même divinité. Ce point sera repris.

A proximité du bâtiment, deux édicules font face à l'Ouest. L'un abrite des Brahmarakshasas, fantômes de brahmanes morts violemment ; l'autre est une chapelle consacrée au dieu Ayyappan. Ils ne reçoivent que des offrandes végétariennes.

Au-delà du muret

Face à l'ouest se trouve un autel consacré à Ghantakarna. Ce "frère" cadet de Bhadrakali naît, ici, de l'oreille de Siva afin d'aller enlever, en les lèchant, les pustules de variole qui couvrent et affaiblissent sa "soeur" (cf. *infra*). Il n'est pas considéré comme un Deva, mais comme un Bhuta puissant (ailleurs, ce peut être un Rakshasa ; Nambiar, s.d.). A Kalampu Kavu, il est figuré par un *lingam* entouré des armes de la déesse : épée-faucille, trident. Il reçoit des substituts de sacrifice sanglant offerts par l'oracle Nayar, et c'est devant lui qu'a lieu l'insertion, dans le dos des dévots, des crochets métalliques lors du "hook-swinging".

/p.51/

A côté de Ghantakarna, une dalle supporte neuf petites pierres où l'oracle Nayar rend hommage aux esprits de ses prédécesseurs, menés par Talavan ("chef"). Ce culte n'a pas été observé. Le statut de ces esprits, en terme de catégories, est par ailleurs peu clair : s'agit-il de *pitṛ* (Skt.), ancêtres apaisés, ou de Bhutas ? Ce type d'indétermination n'est pas rare.

Il faut aller plus loin, dans les rizières, pour trouver d'autres divinités. Là se dresse une butte isolée, dite "butte aux poulets", où ont lieu des sacrifices de coqs effectués par les travailleurs agricoles intouchables à l'occasion de l'une des fêtes du temple (ces coqs sont dits correspondre aux soldats de Ravana tués par Rama -champ narratif). Les divinités présentes sur cette butte sont figurées (ou supportées) par des pierres, disposées en quelques amas. En voici l'énumération :

- Rakshasa ;
- Ghantakarna ;
- *Sarppam*, "serpent" ;
- *Sarppakanyakakaḷ*, "vierges-serpents" ;
- Yakshi (*yakṣi*), fantôme de jeune fille morte avant mariage ; l'imagination se la figure comme une séduisante apparition prompte à se transformer en ogresse cannibale si un malheureux succombe à son charme ;
- Ghandarva ; souvent imaginés comme les "amants" des Yakshis, ils peuvent être maléfiques ;
- *Arukula*, "hors-caste" (ou *Arukola*, "massacre, démon" ?) ;
- *Karināgayakṣi*, "Yakshi (serpent) naja noire".

D'autres sites avec des divinités comparables entourent également les rizières. Leur détail n'épuiserait cependant pas le panthéon de Kalampu Kavu, du moins durant les fêtes. A ces occasions, en effet, certaines puissances deviennent incarnées, alors qu'elles ne disposent d'aucune trace perceptible le reste de l'année.

Incarnations temporaires

Une représentation théâtrale rituelle du mythe de la déesse, effectuée par les musiciens *mārār*, met ainsi en scène Bhadrakali, Siva, Narada, les Asuras Darika et Danavendran, ainsi qu'une "démone" soumise à la déesse, Kuli. Le contexte relève cependant du champ narratif. Mais deux de ces protagonistes, outre la déesse, ont également une existence rituelle à d'autres moments : l'Asura Darika, incarné par l'un des musiciens, participe au "hook-swinging" et est traité en divinité subordonnée (cf. *infra*) ; Kuli est incarnée par un Nayar au cours d'une procession de la déesse, ce qui est sanctionné par le versement d'une *dakṣiṇa*.

Dans le cadre du "hook-swinging" apparaît également l'aigle Garuda, monture de Vishnu. La plupart des dévots qui se soumettent à la mortification doivent en effet en porter le costume, car la déesse (selon certains, sa monture Vetala), après avoir triomphé de Darika, demandait encore du sang : elle ne fut apaisée que par celui que Garuda lui offrit (autre version : l'aigle a seulement éventé de ses ailes la déesse).

Elargissons maintenant la perspective à partir de l'exemple de Kalampu Kavu, et examinons les conditions de l'identification et du possible classement des puissances divines. Commençons donc par la déesse elle-même.

/p.52/

L'une est l'autre

Bhagavati est le féminin de Bhagavan (*bhagavān*), "béni, glorieux" -un nom donné aussi bien à Siva qu'à Vishnu. C'est, selon les dictionnaires : "une déesse, Lakshmi, Saraswati, Durga, une femme noble et vénérable" (Madhavan Pillai 1976 : 808), ou bien "Durga" (Gundert 1982 : 756 ; p. 1110 l'auteur complète : "également la variole"). La définition est donc large, et le mot finit par être synonyme de Devi, imaginée plutôt dans ses aspects bienveillants.⁶ Le deuxième terme, Bhadrakali, est généralement préféré lorsque la déesse assume une forme guerrière et terrifiante, en particulier lorsqu'elle combat Darika.

Les dévots de Kalampu Kavu ne font pourtant guère de différence si la question est posée : le temple est celui de Bhagavati, ou de Bhadrakali, c'est la même sous deux noms. Dans la pratique il est possible de distinguer entre l'effigie installée dans le *sanctum* qui, bien qu'armée, a un aspect paisible et protecteur et ne reçoit qu'un culte "pur" (*śuddha*), et les formes de "sortie" de la déesse, dont certaines bénéficient d'offrandes sanglantes, réelles ou symboliques.

Ailleurs, dans le village de Chittur près de Palghat, le mythe fait émaner une forme sanguinaire du sanctuaire où est installée la forme bienveillante et végétarienne. C'est là une façon imagée de traduire la relation qui unit les deux formes : Bhagavati est bien le niveau supérieur de la déesse, et "englobe" par sa généralité même l'opposition -à un autre niveau- Bhagavati / Bhadrakali.

Remarque. Cette référence à la logique hiérarchique (cf. en particulier Dumont 1978) paraît préférable, ici, à la notion de dichotomies successives proposée dans un cas analogue au pays tamoul par Shulman (1980 : 269 -l'auteur avance le terme de "fissiparous goddess"). Une dichotomie ne

peut en effet rendre compte de la même façon du fait que Bhadrakali est à la fois différente de, et la même que, Bhagavati. Pour une problématique analogue à propos du terme Bhagavan, Wadley (1975 : 118) a recours à l'opposition, héritée de Jakobson, entre "marked" (acception restreinte de Bhagavan) et "unmarked" (acception étendue). Réduire le double usage de Bhagavan, ou de Bhagavati, à une opposition de nature linguistique serait cependant ici trompeur : il ne s'agit pas simplement d'un contraste entre deux signifiés dans des contextes différents, mais d'une *relation dynamique* entre les deux valeurs du terme, fondamentale au plan des représentations religieuses.

Dans le sud du Kérala, à Trivandrum, ce type de relation est rendu visuellement manifeste. Durant la fête d'un sanctuaire de quartier, l'effigie anthropomorphe de la déesse est tour à tour maquillée de façon apaisée ou terrifiante selon les moments du mythe, récité en huit jours. Une même statuette, par le biais de sa décoration, renvoie donc tour à tour à l'iconographie de Bhagavati ou à celle de Bhadrakali. Dans les deux cas elle ne reçoit qu'un culte "pur" par des brahmanes. Ceux-ci honorent par ailleurs en premier une effigie aniconique cachée au regard des fidèles, et qui est constituée par l'assemblage de plusieurs éléments (Tarabout 1986 : 123 *sq.*, 145 *sq.*). A la fin de la fête, lorsque les brahmanes ont achevé leur dernier culte, ils retirent à cette image un miroir métallique qui était implanté en son milieu, et un anneau de protection qui avait été noué par l'officiant principal. L'effigie résultante, "fragment" de la première, est sortie et placée devant le sanctuaire face au sud (orientation présidée par le dieu de la mort, Yama). Elle y reçoit alors un substitut de sacrifice sanglant par un officiant de bas statut.

Dans la même "unité de culte" du quartier paraissent donc coexister deux /p.53/ points de vue : pour les officiants brahmanes, le retrait du miroir et de l'anneau désactive l'effigie, ce qui suit serait sans valeur. Pour les patrons Nayars et les dévots de plus bas statut, le substitut de sacrifice sanglant est essentiel et s'adresse bien toujours à la "même" déesse (sous sa forme Bhadrakali). Mais les deux points de vue ne sont pas juxtaposés, ou contradictoires. Ils sont articulés et hiérarchisés : l'officiant de bas statut n'intervient que sur une partie de l'effigie honorée par les brahmanes, et ceux-ci autorisent l'utilisation de ce « reste » de l'effigie, admettant donc implicitement, comme le remarque M.-L. Reiniche (communication personnelle), l'autre niveau du culte.

Classer la déesse dans ces conditions n'est guère aisé. Elle est souvent mise au même plan que les Devas, encore que certaines de ses formes terrifiantes puissent être pensées par les castes supérieures comme relevant des Bhutas. Mais que dire de l'opposition, fréquente en anthropologie, entre divinités carnivores et divinités végétariennes ? Rend-elle bien compte de la façon dont les rites distinguent les puissances divines ?

L'alimentation divine

Louis Dumont, à partir de son expérience en pays tamoul, a le premier accordé une valeur structurale à l'opposition végétarien / carnivore dans un article sur Aiyandar paru en 1953 (Dumont, éd. 1975). Le point est ensuite précisé dans son ouvrage sur les Kallars (1957). Pour lui, le panthéon est "un total...fondé, dans le cas des Kallar au moins, sur l'opposition de deux catégories de dieux : les dieux végétariens ou purs, *çuttam*, d'une part, les dieux mangeurs de viande (nous dirons pour simplifier carnivores), ou impurs, *açuttam*, d'autre part" (1957 : 357). Il nuance quelques pages plus loin (même si cela ne marque guère les développements ultérieurs) : "[cette dichotomie] est pourtant en un sens exceptionnelle : ni on ne la trouve aussi bien marquée dans le fait que dans la théorie, ni les groupes non Kallar qu'on a pu observer ne paraissent y attacher autant

d'importance" (*ibid.* : 361). Notons la restriction. En ce qui concerne le Kérala, au moins, l'opposition végétarien / carnivore doit même certainement être davantage qualifiée.

L'exemple de la déesse à Trivandrum y incitait déjà : Bhagavati est *pensée* comme "végétarienne", Bhadrakali comme sanguinaire, mais il s'agit de deux aspects de la "même" déesse. Cette alimentation est en outre surtout idéale : les divinités doivent se contenter de ce qu'offrent réellement les humains. Les brahmanes ne pouvant tuer d'animal sans déchoir, ils articulent Bhagavati et Bhadrakali en jouant sur des contrastes rituels internes à leur culte "végétarien", culte pourtant complet de leur point de vue puisqu'ils donnent ensuite congé à la déesse. L'offrande "sanglante" à Bhadrakali, présentée après par un officiant de basse caste, n'est, à son tour, qu'un substitut végétal. Il faut donc distinguer : l'opposition végétarien-carnivore s'applique avant tout aux hommes (exemple : les brahmanes sont végétariens, ils ne pratiquent pas de cultes réellement sanglants). Elle introduit donc une certaine polarisation de la société. Une image comparable est certes projetée dans le monde divin, mais ici la distinction opérée entre puissance divine et "personne" revêt son importance : le végétarisme et son opposé peuvent s'incarner dans des *aspects* différents d'une *même* Puissance, comme le suggère le cas de la déesse (ou, plus loin, celui de Madan). La réalisation humaine de cette /p.54/ pseudo-société divine se situe au plan rituel, où l'opposition pertinente est plutôt celle qui est effectuée par les officiants eux-mêmes entre rite d'hommage, *pūja*, et "sacrifice". Ce dernier, on l'a compris, peut être purement végétal dans les faits, et peut même employer des produits identiques à ceux des hommages : ainsi le "sacrifice" (*bali*) aux Bhutas entourant le *sanctum* de Kalampu Kavu comporte essentiellement du riz cuit, aussi bien offert dans les *pūja* ; l'acte est, lui, différent (sans même parler des opérations mentales, le riz est jeté, abandonné dans le premier cas, alors que dans le deuxième il est consommé à titre de "grâce" -*prasādam*- après avoir été présenté à la divinité).⁷

Le vocabulaire rituel est complexe. Plusieurs formes de *pūja* sont distinguées selon les produits offerts : aux grains "crus" (formule la plus "pure") s'opposent par exemple le riz cuit, le riz écrasé, ou bien soufflé, ou encore le riz grillé éclaté (ces deux derniers sont réservés à des divinités inférieures "carnivores"). Différents degrés de violence dans le sacrifice sont également explicités, allant de plusieurs types de "sacrifices" végétaux à diverses méthodes de mise à mort des animaux.⁸ Ces distinctions n'entraînent pas une classification absolue des puissances, mais du moins permettent-elles d'exprimer leur hiérarchie dans un contexte donné.

Ce dernier point sera précisé à partir de l'exemple de Kalampu Kavu. Les Bhutas qui entourent le *sanctum* à l'intérieur du bâtiment reçoivent, comme Bhagavati, une nourriture "végétarienne" : à la différence de celle-ci, c'est, nous l'avons vu, un "sacrifice". Pourtant ces Bhutas ne sont pas conçus comme étant d'une nature autre que celle des Bhutas de l'extérieur du temple qui bénéficient, eux, de sang de coq : ils sont de la même sorte, et comme leur écho dans l'univers rituellement pur de l'intérieur du sanctuaire. Rituellement moins impliqués dans des cultes sanglants que la forme violente de la déesse, Bhadrakali, ils n'en appartiennent pas moins à une catégorie qui lui est subordonnée. Regardons-y de plus près. Le culte mental que l'officiant Namputiri effectue pour Bhagavati lui associe, en cercle autour d'elle, des divinités secondaires, comparativement infériorisées. Cet ensemble forme comme un agrégat, à l'intérieur du *sanctum*, entouré par les Bhutas dont nous venons de parler et qui lui sont inférieurs. Ce nouvel ensemble constitue à son tour le pôle autour duquel s'organise les cultes aux divinités extérieures. Et parmi les formes de cet extérieur, plusieurs sont à leur tour entourées de troupes : Ayyappan, Bhadrakali, bien sûr, et –en position subordonnée- Ghantakarna, associé en outre, au travers de son propre subordonné Talavan, à la pluralité des oracles défunts. Quant à la « butte aux poulets », les puissances inférieures qui la

peuplent peuvent elles aussi se démultiplier. Les Bhutas de ces divers agrégats sont distingués rituellement, mais sont conçus comme relevant de la même catégorie. Tout se passe comme si, par le moyen d'une loupe imaginaire, le passage à un grossissement supérieur faisait éclater une divinité apparemment « unique » en un ensemble complexe, présentant à son tour la même relation entre « centre » et « périphérie » qui avait été notée au niveau de l'observation globale. L'ensemble n'est pas sans évoquer ces figures fractales, semblables à elles-mêmes à différentes échelles : cet aspect "d'homothétie interne" sera repris en conclusion. Qu'il suffise de noter, pour l'instant, que les rituels articulent divers agrégats de puissances, et les ordonnent intérieurement, sans créer pour autant une échelle linéaire du divin.

Abordons maintenant un autre aspect du problème, en examinant comment le divin est spécifié par le nom, par l'image, et par le geste.

/p.55/

Modes de détermination du divin

L'identification d'une divinité par ses fidèles passe, pour reprendre une formule de M.-L. Reiniche (1988), par "un nom, une forme, un lieu". Le nom (contextualisé par un récit) est supposé être discriminant, et renvoie à son tour à des variations iconographiques. Quant au "lieu", il est détermination culturelle, donc sociale. Ces divers modes de contextualisation permettent non seulement de résoudre la tension entre universel (divin) et particulier (d'une implantation), comme la question est souvent abordée en anthropologie, mais aussi, tout simplement, de savoir "à qui" l'on a affaire. La dénomination, l'iconographie, ou le rite, pris séparément, ne sont en effet pas toujours suffisants. Voyons-en quelques exemples.

Nommer

L'acte de nommer correctement est essentiel, et le nom d'une Puissance réalise celle-ci : Gandhi a pu ainsi vanter les mérites thérapeutiques de la concentration sur le nom de Rama, et de la répétition de celui-ci. Or, paradoxalement, le nom ne possède pas toujours une précision à toute épreuve.

D'une part, dans certains cas, la dénomination paraît relativement secondaire. Par exemple Ghantakarna, protagoniste du mythe de Bhadrakali, y intervient dans un but précis : lècher les pustules de variole qui couvrent la déesse. Virabhadra renvoie, de son côté, au mythe pan-indien de la destruction du sacrifice de Daksa. Ce sont donc deux puissances distinctes dans le champ narratif. Or, dans la fête de Trivandrum déjà évoquée, l'un et l'autre se voient attribuer, par des dévots différents, la même offrande : les brahmanes disent qu'elle est destinée à Virabhadra ; les chanteurs du mythe de la déesse, à Ghantakarna. Question de tradition, certes, chanteurs et brahmanes n'ont pas la même sur ce point, mais la chose est vécue sans conflit : les deux puissances sont de redoutables Bhutas, qui dirigent l'armée de la déesse, et l'essentiel est que cette fonction soit reconnue dans le culte. Ce type de permutation est encore plus fréquent si l'on compare des sanctuaires différents : à Kalampu Kavu, Ghantakarna est associé aux esprits des oracles de la déesse, ailleurs ce sera par exemple Bhairava. Ces faits, qui ne sont d'ailleurs pas propres au Kérala, suggèrent que le nom, distinctif dans le champ narratif, apparaît dans le champ culturel en partie interchangeable au sein d'une classe d'équivalence définie par une fonction (ici celle de gardien / chef d'armée de la déesse).

Le degré de précision de la dénomination peut par ailleurs être variable. L'Asura Darika est une puissance bien spécifique au Kérala : le nom identifie un Asura précis. Les hôtes de la "butte aux poulets", dans les rizières, sont par contre beaucoup plus vagues : Yakshi, Gandharva, *Sarppam*...leur nom même est un nom catégoriel, et seule la mention du lieu d'implantation permet, ici, de spécifier : la Yakshi de la butte sera distinguée de la Yakshi de l'arbre *pāla* (*Alstonia scholaris*) situé à quelque cent mètres, au bord des rizières. Une comparaison peut aider : dans des temples du centre Travancore ont lieu des danses masquées au cours desquelles des Yakshis sont présentées. La tradition spécifie alors : Il y a les "Yakshis gracieuses" (*sundariyakṣi*), les "Yakshis tranchantes" (*arakkiyakṣi*), les "Yakshis de l'illusion" (*māyayakṣi*), et d'autres. Mais il s'agit là de danses, dérivées d'exorcismes anciennement attestés -et les diverses Yakshis peuvent correspondre à des moyens d'action différents (l'information manque sur ce point). Mais le temple /p.56/ où ces danses ont été personnellement observées possède également un édicule consacré à Yakshi. Quelle Yakshi ? Les distinctions n'ont alors plus de sens. C'est Yakshi.

Remarque. Si Yakshi désigne une catégorie, notons que chaque Yakshi existe indépendamment des autres, tout en leur étant semblable -c'est en quelque sorte un "clone", si l'on veut bien passer l'expression. Nous sommes peut-être là, curieusement, au plus proche de l'idée de "personne" dans le panthéon car, malgré l'absence de spécificité (toutes les Yakshis se ressemblent), chacune est individuée, distincte (même observation pour d'autres divinités "inférieures" et pour les esprits des défunts). Les "grands dieux" montrent des dispositions inverses : Vishnu, ou Siva, se manifestent dans des sanctuaires différents, où ils prennent des formes contrastées dont la supposée spécificité est mise en valeur par les mythologies locales. Pour reprendre une expression de G. Colas (1990 : 103), leurs images y "forment l'incarnation multiple d'une divinité unique". Divinité qui est ici au plus près de la notion de Puissance développée en introduction. Le panthéon présente donc une certaine tension entre « personne » et « puissance », et n'est pas complètement homogène sous ce rapport.

Reprenons l'étude des faits de dénomination dans le cas, précisément, des "grands dieux", en examinant plus particulièrement Vishnu et Siva. Une première remarque s'impose : "Siva" ("Bénéfique") est également un nom attribué à Vishnu. Des considérations philosophiques, ou l'histoire des mouvements sectaires, peuvent sans doute en rendre compte : mais, *stricto sensu*, le terme seul ne permet pas d'identifier l'un ou l'autre dieu si le contexte n'est pas connu. Or le fait n'est pas limité à ce seul nom.

Plusieurs rituels comportent la récitation par l'officiant des "1000 noms" de quelques divinités : Vishnu, Siva, Subrahmanya, la déesse (sous son nom de Lalita). Un petit opuscule a publié de telles listes au Kérala (Painattumanakkal P. Namputiri 1970).⁹ Celle qui correspond à Vishnu comporte en fait 989 appellations, dont seulement 891 différentes (84 sont répétées deux fois ou plus). Quelques observations méritent d'être notées :

1 - Une comparaison avec un texte vishnuite du Nord de l'Inde, le Vishnudharma (Grünendahl 1983-1989), montre que sur près de 300 appellations mentionnées par ce texte, moins de 100 se retrouvent dans la liste du Kérala ; celle-ci, malgré l'ambition "totalisante" de son titre ("1000 noms"), est donc "incomplète" si elle est rapportée à l'ensemble de l'Inde. Il y a donc des traditions différentes en la matière.

2 - L'absence de certains termes dans la liste du Kérala est d'ailleurs étonnante : ainsi pour Parasurama, qui n'y figure pas, alors que les mythes le font intervenir dans la création du Kérala et dans son premier peuplement.

3 - Des termes plutôt connus pour nommer Siva sont intégrés à la liste. Parmi les plus célèbres, citons Isvara (qui ne figure pas dans les "1000 noms" de Siva publiés dans le même opuscule), Mahadeva, Paramesvara (même remarque), Rudra, Siva. A l'inverse quelques appellations généralement associées à Vishnu, comme Vamana et Vasudeva, font également partie de la liste des noms de Siva.

4 - La comparaison entre les deux litanies (celle de Siva comportant 965 noms différents sur les 1000 effectivement énumérés) montre qu'elles ont au total en commun 108 termes. C'est-à-dire que dans plus d'un cas sur dix, seul le contexte permet de déterminer lequel des dieux est concerné.

/p.57/

Il est toujours possible de mettre en question la qualité de la source utilisée, mais là n'est pas l'essentiel. Car il est admis et reconnu qu'un même terme se répète au sein d'une liste, et que des termes sont communs à Vishnu et à Siva (et à d'autres divinités). Dans une étude de la litanie des noms de Vishnu, T.M.P. Mahadevan (1986) relève plusieurs occurrences d'appellations communes, en faisant valoir qu'elles enseignent la non-dualité du divin à un niveau supérieur ; le même auteur interprète les répétitions comme autant d'occasions, au contraire, de méditer sur la diversité des sens d'un même mot (exégèse semblable in Sri Sankara Bhagavatpada 1978 ; le traducteur fournit en index la liste de 95 répétitions). Ces commentaires sont appropriés. Mais précisément, de ce fait, le système de dénomination ne permet pas en lui-même de toujours distinguer les puissances.

Figurer

L'iconographie divine pose d'autres problèmes. Ce n'est pas qu'il y ait manque de classifications ou de normes en ce domaine : la posture, la physionomie, les proportions, les attributs sont soigneusement répertoriés lorsqu'il s'agit des images canoniques (cf. Gopinatha Rao 1968). Les symboles sont utilisés en une sorte de "sténographie" (Mitchell 1982 : Pl. 7) ; leur combinatoire est un élément essentiel de la différenciation dans l'unité. Ainsi 24 noms de Vishnu sont visuellement distingués par la totalité des combinaisons possibles de 4 attributs (conque, massue, lotus, disque) répartis en 4 mains (Daniélou 1975 : 236). Ces jeux intellectuels et cette belle précision sont cependant relativisés par le fait que les prescriptions, établies à époque médiévale et recompilées sans cesse depuis, sont rarement homogènes.

Ainsi dans le cas d'Aiyandar-Sasta, au pays tamoul, M.E. Adicéam a remarqué que "pour les gestes et attributs, il n'y a accord ni entre les différents textes, ni même à l'intérieur d'un même texte entre les différentes descriptions" (1967 : 30 ; également p. 33). Bien plus, l'iconographie réelle du dieu correspond mal aux descriptions textuelles (*ibid.* : 53). Conclusion semblable, pour un autre dieu, sous la plume de F. L'Hernault : "il est difficile d'étudier l'iconographie de Subrahmanya d'après les textes. En effet si on trouve dans les textes presque tout ce qu'on trouve dans la réalité figurée, les éléments entrent dans des jeux de combinaison totalement différents dans les deux domaines" (L'Hernault 1978 : 5). Il peut y avoir des raisons historiques à cet état de fait. Mais ce qui est significatif, c'est que cela ne semble pas faire problème pour les intéressés. D'ailleurs les traités demeurent pragmatiques, et l'artisan peut suivre le cas échéant sa propre fantaisie (Ramachandra Rao 1981 : 46sq), ou celle du prince.

La question devient d'autant plus délicate qu'une divinité peut posséder plusieurs corps, successifs ou simultanés, de matière et de forme différentes, et qui ne sont pas nécessairement tous soumis à des normes textuelles.¹⁰ Cette divinité n'est pas pour autant pensée comme "différente" selon son apparence, même si cette apparence peut être adaptée à un usage rituel spécifique. A

Kalampu Kavu, par exemple, Bhadrakali existe sous de multiples aspects : dessin de poudres sur le sol (déjà mentionné), corps sonore réalisé par les musiciens lors du culte rendu à ce dessin, oracle Nayar, coiffe et porteur de coiffe lors du théâtre rituel, épée droite en fer, épée-faucille et anneaux de cheville à grenailles, crochets métalliques (les "canines" de la déesse) utilisés lors du "hook-swinging", plaque métallique portée sur éléphant pendant les processions. Ces divers corps ou supports marquent des

/p.58



(Cliché G. Tarabout)

a. Dessin sur le sol au moyen de poudres colorées

KANADI MATHAM : Figurations anthropomorphes et aniconiques de Chattan sur la pierre où sont sacrifiés les coqs



(Cliché G. Tarabout)

b. Oracle

Sanctuaire (ilava) de Chattan dans le district de Trichur
a - b - c : Diversité des corps du dieu

c. Pierres de l'autel où sont sacrifiés les coqs

(Cliché G. Tarabout)



/p.59/ présences multiples de Bhadrakali, mais non des natures différentes. Et cette possible diversité d'images résulte en définitive de la toute-puissance de la divinité.

L'opposition entre formes aniconiques et figures anthropomorphes n'est même pas pertinente

à ce niveau. Une effigie (anthropomorphe) nouvelle sera investie de puissance en recevant l'eau sacrée d'un vase (aniconique), "chargé" lui-même de puissance par la méditation et les rites de l'officiant.¹¹ Ce dernier, au Kérala du moins, doit visualiser toute divinité (y compris Vishnu ou Sakti), quel que soit l'aspect de son effigie, sous forme d'un petit *liṅgam* de flamme.¹² Il est possible de multiplier les exemples : ainsi les statues sont fréquemment installées sur le diagramme mystique qui leur correspond ; une effigie anthropomorphe peut être interposée en écran entre dévots et figuration aniconique de la divinité, conçue comme "primordiale" et vue seulement par l'officiant (une double figuration qui n'est pas sans rappeler la différence entre icône principale fixe et icône "de culte" -cf. Colas 1990 : 108).

A l'inverse une forme donnée peut être celle de divinités bien différentes. Rien ne ressemble plus à un vase d'eau qu'un autre vase d'eau aussi longtemps que le rituel qui le "charge" n'est pas pris en considération. De même les pierres amoncelées en tas sur la "butte aux poulets" sont semblables entre elles, qu'il s'agisse de Yakshi, de Ghandarva ou des autres. Ces pierres sont pourtant, dans leur absence de trait iconographique distinctif, les signes élémentaires de la présence de puissances très localisées -nous l'avons vu, la Yakshi de cette butte n'est pas la Yakshi de l'arbre d'à côté. C'est sans doute dans un sens voisin que D. Vidal remarquait, à propos des divinités locales de l'Himachal Pradesh, que "la conscience aiguë du particularisme de chacun de ces dieux...va de pair avec l'absence de traits caractéristiques qui permettraient de distinguer ceux-ci, les uns par rapport aux autres, pour un observateur extérieur". Ainsi, il faut "éviter l'erreur qui consiste à penser que la singularité d'une divinité se réduit aux traits qui la caractérisent (qu'ils soient mythiques ou iconographiques). C'est pratiquement le contraire qu'on doit constater ici" (Vidal 1988 : 37 sq.).

Il n'y a pas que les pierres, au Kérala, à pouvoir figurer différentes divinités, et si l'on en croit K.K.N. Kurup, les Teyyams, ces divinités qui s'incarnent en possédant des danseurs costumés dans le nord de l'Etat, peuvent avoir dans certains cas la même apparence (élaborée) et ne différer que par le nom (Kurup 1977 : 20).

Qu'une divinité ait de multiples formes, ou qu'une forme serve à de multiples dieux, l'iconographie (tout comme le système de dénomination) doit ainsi être contextualisée. Le rite y joue souvent un rôle, permettant par exemple d'ordonner dans l'espace -et selon les intervenants- les corps divins, distinguant par les offrandes les différents aspects d'une "même" puissance, ou bien manifestant par ce moyen une hiérarchie de divinités. Mais de par sa nature d'acte il est aussi un moyen d'effectuer des transformations, et peut donc brouiller quelque peu l'image que l'on se fait des divinités. C'est cet aspect qu'il convient d'examiner.

Agir

Pour mémoire, rappelons que l'acte rituel, s'il permet des mises en ordre, n'est pas en mesure, seul, de définir les divinités. Le même type de *pūja* ou de sacrifice est offert à bien des divinités différentes et ne peut donc les caractériser : le contexte (noms, formes) est là encore indispensable.

/p.60/

Ceci dit, voyons quelques particularités des rites, en commençant par ceux qui mettent en jeu Ghantakarna à Kalampu Kavu. Son mythe (champ narratif) est le suivant :

Alors que Bhadrakali combat l'Asura Darika, la femme de ce dernier, Manodari, effectue d'intenses exercices ascétiques et obtient que Siva lui donne trois gouttes de sa sueur. Cette sueur aura le pouvoir de redonner vie à son époux s'il venait à mourir. Accourant sur le champ de bataille, elle y

parvient trop tard : la déesse tient à la main la tête de l'Asura, la guérison est impossible. Furieuse, Manodari jette les précieuses gouttes sur Bhadrakali qui s'effondre, terrassée par la variole. Averti, Siva crée de son oreille un Bhuta, Ghantakarna, qui se précipite au secours de sa "soeur". Il lui lèche le corps (mais non le visage, par convenance) et la guérit. La déesse s'empare alors de Manodari, lui coupe bras et jambes, lui crève les yeux, et l'installe dans son sanctuaire de Kodungallur sous le nom de Vasurimala, "Guirlande de pustules de variole".

Le théâtre rituel qui représente à Kalampu Kavu le mythe de la déesse n'inclut pas cet épisode ni, par conséquent, Manodari ou Ghantakarna. Cependant, une fois la représentation achevée, Ghantakarna (la figuration sur son autel) reçoit un substitut de sacrifice sanglant offert par l'oracle de la déesse. Il reçoit encore une offrande à une autre occasion : lors du "hook-swinging". Les crochets sont enfoncés juste devant son autel, face à lui, et il "voit" (et "consomme") donc le sang des dévots. Pourtant le mythe ne l'associe d'aucune manière à cette mortification.

Deux constats : (1) l'autonomie relative du champ narratif par rapport au culte se vérifie (ce qui est une des raisons pour l'avoir isolé) ; (2) l'analyse du rituel peut suggérer que Ghantakarna est, nous l'avons déjà vu, l'une des variantes possibles de ces "gardiens" de la déesse qui sont chargés des basses besognes de celle-ci, et qui en sont peut-être comme un reflet infériorisé¹³ : rien de cela n'est cependant verbalisé par les participants -et c'est justement une propriété essentielle du rite que de pouvoir effectuer des opérations non explicitées. Reprenons ces points.

Une puissance ne présente donc pas nécessairement la même physionomie dans le champ narratif et dans le rituel. L'Asura Darika en fournit un autre exemple. Dans le mythe tel qu'il est présenté au cours du théâtre rituel, Darika, une fois décapité, rejoint le "paradis" de Siva : le seul contact -même involontaire- de la déesse a suffi pour lui octroyer cette grâce. La mise en scène ne l'évoque que rapidement : la coiffe de Darika est simplement posée sur un tabouret. L'essentiel du spectacle, pour ce qui concerne l'Asura, consiste à en énumérer les méfaits, et à l'éliminer : Darika apparaît bien comme l'anti-dieu que sa catégorie suggère.

Le "hook-swinging" le fait intervenir dans une autre perspective. Cette mortification est effectuée à Kalampu Kavu selon trois formules successives, dont la deuxième met en jeu Darika. Un spécialiste (musicien du temple), costumé exactement comme dans le théâtre rituel, se fera mettre les crocs de la déesse dans la peau du dos avant d'être porté sur une plate-forme autour du sanctuaire. Avant cela, une étape préparatoire a lieu dans la maison de ceux qui se sont engagés, par promesse, à assurer le coût de la mortification (celle-ci est donc effectuée en leur nom : ce sont des sacrifiants). Celui qui incarne Darika s'y prépare, dans l'une des pièces. Il en sortira pour danser dans la cour avec l'oracle de la déesse. Puis, quand celui-ci sera parti, il purifiera et protégera la maison et ses habitants au moyen d'une grande torche et de jets de flamme impressionnants (de la résine est projetée sur la torche). /p.61/ Il recevra, offert par les sacrifiants, le sang d'un coq versé sur ses pieds, avant d'aller lui-même offrir de son sang à la déesse lors de la mortification.

Dans ce rituel, Darika est traité en divinité inférieure, cruelle puisqu'il s'agit d'un Asura, mais manifestant pour cette raison une forme de puissance utilisée ici en protection. Ce qui n'était qu'ébauche dans le théâtre (Darika rejoint les dieux parce qu'il est victime de la déesse) fonde ici son rôle. Comment dans ce cas le "classer", si les champs du panthéon ne sont pas distingués ? Anti-dieu à éliminer dans le mythe, il est puissance rendue bénéfique par le culte (un type d'ambivalence qui n'est bien entendu pas spécifique du Kérala).¹⁴

La réalisation d'opérations non explicitées (et non explicitables par les intéressés) peut être illustrée par un culte rendu à Bhadrakali lors de l'une des fêtes de Kalampu Kavu. Une série de processions tumultueuses se conclut par l'offrande d'un substitut de sacrifice sanglant sous un hall

situé devant le bâtiment principal. La déesse y est représentée par son épée droite en fer, appuyée contre une branche coupée d'arbre *pāla*. C'est cette branche qui nous intéresse. Comme pour ce rite, une branche semblable était plantée lors des cérémonies du premier mariage (symbolique) des filles chez les Nayars, et représentait alors Bhagavati ; K. Gough (1955 : 49), parmi d'autres, s'y réfère même comme à "l'arbre de Bhagavadi" et ses informateurs précisent qu'en plantant cette branche, ils installent "un temple dans la maison". La fiancée, selon les descriptions anciennes, tenait d'ailleurs à un moment une flèche de ce bois dans la main. A Kalampu Kavu, les dévots qui participent aux processions précédentes, et qui sont dans ce rôle identifiables aux soldats de l'armée de Bhadrakali, c'est-à-dire à des Bhutas, brandissent un court morceau de *pāla* dans lequel est fiché un brin de fleur de cocotier. Or l'arbre, par lui-même (et contrairement à la formule de K. Gough), possède des connotations apparemment éloignées de la déesse. Dans toute la côte sud-ouest de l'Inde il est supposé abriter des puissances "démoniaques", et il ne faut pas s'endormir à son ombre. Au Kérala il est l'un des deux d'arbres d'élection des Yakshis. Plusieurs d'entre elles existent à Kalampu Kavu, nous l'avons vu, dont l'une au moins dans un tel *pāla* au bord des rizières.

Le *pāla* médiatise donc des aspects bien différents du divin, de l'ogresse Yakshi (*pāla* non coupé) à la sereine Bhagavati (branche coupée implantée lors du mariage), en passant par les Bhutas et Bhadrakali. Pour que cette médiation puisse s'opérer, il faut cependant que les pôles extrêmes Yakshi / déesse soient pensés disjoints, et maintenus tels. La démonsse n'est jamais confondue avec Bhadrakali. Pourtant le rite, en opérant avec des supports minimaux sur le plan de l'imagerie (morceaux brandis de pala, branche coupée), mais qui sont "totalisants", fait passer de l'une à l'autre (sur les objets totalisants et l'effet de "seuil" hiérarchique dans la logique rituelle, cf. Tcherkézoff 1986).

La Yakshi peut ainsi être considérée comme l'image démoniaque de ce qu'il y a de redoutable dans la déesse, rapport homologue de celui qui existe entre Bhadrakali et Bhagavati au sein de cette dernière (remarquons également l'isomorphie entre l'arbre "démoniaque" coupé devenant support de la déesse et Darika décapité devenant divinité inférieure). Plusieurs types de représentations (sculpture en bois, dessin de poudres sur le sol, chromo) montrent, en divers endroits du Kérala, la Yakshi portant sur ses épaules la déesse. Les deux figures sont entourées d'une même guirlande dans un chromo de Trivandrum, ce qui suggère visuellement qu'il s'agit bien de deux dimensions d'une même totalité. Ailleurs, de grandes coiffes de Bhai-/p.62/ravi (identifiées, dans le contexte, à la déesse) comportent à la base un masque de Yakshi. Mais ces rapports, que le rite et certaines images suggèrent, ne sont pas explicités par les dévots -cela n'est à la limite pas verbalisable.

Le rite ne se contente donc pas de créer un contexte pour les noms et les figurations : d'une part il en a besoin pour être lui-même contextualisé, d'autre part il opère des transformations. Celles que nous avons vues suivent la logique du sacrifice, qui permet aux puissances d'exister à la fois séparément et en continuité, en étant hiérarchisées. Les figures qui en résultent ne sont pas dépourvues d'ambivalence (qui n'est pas confusion), une ambivalence qui est à rapprocher de la double dimension du sacrifice -ses retombées positives ou la violence qu'il nécessite.

Il était sans doute artificiel de séparer les procédés de dénomination, de figuration, et de mise en oeuvre rituelle du divin. Il a d'ailleurs été évident au cours des pages précédentes que chacun d'eux était par lui-même insuffisant pour permettre de toujours définir les divinités. Leur interaction permet-elle de résoudre cette question ? Rien n'est moins sûr. Nous avons constaté qu'il existe souvent une ambivalence propre aux puissances elles-mêmes, et que par ailleurs les modes de

détermination du divin, pour interdépendants qu'ils soient, ne concordent pas nécessairement. La définition des divinités, ou de leurs catégories, nécessite en fait d'y impliquer plus directement encore les acteurs humains eux-mêmes. L'examen rapide des Bhutas permettra, avant de conclure, de mettre cet aspect en évidence.

Les Bhutas

Les Bhutas, individualisés ou en troupes turbulentes, sont toujours violents et potentiellement dangereux. Ils reçoivent des sacrifices. A l'intérieur des temples où des cultes "purs" sont assurés par des brahmanes, il s'agit de *bali*, ces "offrandes sacrificielles" végétales offertes par l'officiant lors de circumambulations autour du *sanctum*. A l'extérieur de ces temples, et dans d'autres sanctuaires, le sacrifice va de divers substituts végétaux à la mise à mort réelle d'animaux.

Bhutas et trépassés

Les Bhutas sont souvent imaginés, dans la moitié sud du Kérala, comme formant une multitude. Siva, la déesse, Ayyappan (et d'autres) sont aidés de Bhutas, et dans le contexte des fêtes de temple les dévots peuvent être amenés, au cours de processions, à se grimer et à se comporter de façon désordonnée, comme des Bhutas. Le contexte des exorcismes en distingue, quant à lui, trois sortes : les Bhutas "vishnuïtes", les "sivaïtes", et ceux de la déesse.

Cette multitude peut prendre corps de façon plus imagée. Les danses masquées du centre du Travancore, déjà évoquées, en sont un exemple (sur ces danses, qui figurent l'armée de la déesse, cf. Tarabout 1986 : 224-241). Au cours d'une fête observée, le premier masque à paraître est Pisacha : au Kérala, c'est l'esprit d'un défunt mort violemment, dont la bouche contient un feu qui n'émet pas de lumière. Puis viennent les "Autres mères" (*Marutā*), esprits de trépassés morts de la variole : le chant le précise, elles sont ainsi nommées afin qu'elles ne tuent pas les hommes. Ensuite apparaît le Trépas (littéralement "le Temps", Kala), auquel /p.63/ succèdent les "Oiseaux" (déjà mentionnés), puis Madan. Les villageois disent que les Madans sont eux aussi les esprits de morts décédés violemment : ils flottent entre terre et ciel, avancent "comme une rivière", et frappent de leur bâton les ombres des humains. Viennent enfin les Yakshis et les Bhairavi, qui nous sont familières.

La liste appelle quelques commentaires. Cette armée terrifiante est quelque peu hétéroclite - et l'appellation "Bhuta" s'applique en effet à des forces d'origine assez différente. Ce qu'il faut remarquer, ici, c'est l'importance des "mauvaises âmes", pour reprendre une expression réunionnaise (Benoist 1979 : 149), qui relèvent plutôt de la catégorie des Pretas, ces morts non apaisés. L'usage courant au Kérala tend à une certaine confusion, mais dans les contextes d'exorcisme ces catégories sont par contre distinguées, car le traitement diffère selon la cause de l'affliction. Si c'est un Bhuta, il faut le renvoyer d'où il vient, ou le "fixer" dans un lieu précis (par exemple au moyen d'un clou de fer enfoncé dans un *pāla*), ou encore l'honorer en lui consacrant un autel ou un sanctuaire. Dans tous ces cas, l'exorciste ne cherche pas à modifier la nature du Bhuta, même s'il intervient sur ses rapports aux humains : notons au passage l'extension du terme Bhuta, qui s'applique aussi bien à des puissances auxquelles aucun culte n'est (encore) rendu qu'à celles recevant régulièrement un sacrifice.

Un Preta n'est, lui, en principe, que temporairement insatisfait, et un culte approprié le transforme une fois pour toutes en ancêtre bénéfique (*pitr*) -lequel est alors convié à rejoindre son propre monde, le *pitr**lōkam* où, nourri donc satisfait, il laissera en repos les humains. En fait la distinction entre Preta et Bhuta est moins nette qu'il n'y paraît, et des esprits de défunts morts violemment peuvent exiger un culte régulier, au titre de Bhuta (même observation in Nichter 1977 pour le pays Tulu). De plus, l'affectation à une catégorie est souvent affaire de situation : un carrefour de Trivandrum est par exemple connu pour être hanté par un Bhuta, qui réclame son tribut annuel de victimes ; il s'agit de la "mauvaise âme" d'un trépassé, mort autrefois dans un accident. La rumeur publique ne se soucie pas de savoir si les rites d'apaisement ont été effectués par sa famille (pour laquelle il serait donc *Pitr*), et l'a installé là en permanence (sans culte). La relation de l'interlocuteur au défunt peut déterminer le classement.

Bhutas et dieux

Classer Madan est tout autant affaire de contexte. Simple "mauvaise âme" errante ou Bhuta dans les danses masquées, il est également installé -de même que Yakshi- comme gardien de la déesse dans un édicule du sanctuaire, où il est traité en divinité inférieure.¹⁵ Ailleurs, à Trivandrum, il est *paradēvata*, c'est-à-dire divinité "suprême", d'une Maison Nayar qui lui a consacré un temple : là, identifié à Siva, il est entouré à son tour de divinités secondaires (dont Ganapati, diverses formes de dieux-serpents, et l'ancêtre divinisé de la Maison, *Mantramūr̥tti*). Nous retrouvons là une tendance, déjà évoquée, à s'entourer d'une troupe de divinités (certaines sont aussi à la tête d'une multitude -Ganapati, le Roi-serpent et, en relation à la multitude humaine de ses descendants, *Mantramūr̥tti*). Madan est donc ici le maître d'un ensemble divin organisé par agrégats hiérarchisés. Localement cela lui confère les caractéristiques d'une divinité "universelle". A l'instar de ce niveau supérieur du divin, il ne reçoit d'ailleurs qu'un culte "pur" : des *pūja* offertes par un officiant brahmane.

/p.64/

Saynète rituelle lors d'un culte aux dieux-serpents (clichés G.T.)



Bhutan



Au sol, dessin de Kalan (le Temps, la Mort). A g. Bhutan, à dr. Chitruguptan, le comptable des morts

/p.65/

La même appellation désigne donc des réalités culturelles bien différentes. Ce n'est pas une

question de variation régionale car, exactement dans le même quartier de Trivandrum, la Maison dont Madan est le *paradēvata* ("végétarien") participe à la fête de Bhadrakali déjà évoquée ; or au moment de l'offrande du substitut de sacrifice sanglant, un Madan ("carnivore") est installé comme Bhuta, face à l'effigie partielle de la déesse, afin de bénéficier aussi du pseudo-sang. Dans tous ces cas, les dévots sont des Nayars ; mais en changeant d'unité de culte, de la Maison au quartier, c'est la déesse qui devient image de l'universel, et Matan n'est plus alors qu'un Bhuta de sa suite, à un niveau subordonné où il retrouve ses caractéristiques "cruelles". L'opposition, selon les contextes, entre Matan *paradēvata* et Matan subordonné s'inscrit donc dans la même hiérarchie de valeurs que celle qui s'exprime dans le rapport Bhagavati / Bhadrakali, ou déesse / Matan. Mais de ce fait Matan ne peut être défini une fois pour toutes par un ensemble fixe d'attributs.

Une différence de statut des interlocuteurs peut, *a fortiori*, marquer la façon de concevoir le divin. Prenons cette fois l'exemple d'une autre divinité, Chattan, à partir d'observations effectuées dans la région de Trichur, dans l'ancien royaume de Cochin.

Là, plusieurs sanctuaires familiaux de *Īlava* (caste dont l'occupation traditionnelle est la collecte du vin de palme et dont le statut est inférieur à celui des Nayars) ont pris un récent essor en développant une clientèle de consultants qui cherchent les faveurs de Chattan pour des problèmes de santé, d'harmonie familiale, ou pour réussir dans les affaires. Des publicités paraissent dans journaux et magazines des quatre Etats du Sud. Tout peut se traiter par correspondance si nécessaire (par exemple pour les résidents de Bombay ou du Golfe Persique).

Dans ces sanctuaires, Chattan est divinité principale, entouré de diverses autres divinités. Certains centres le présentent sous l'appellation "*Viṣṇumāya*", "Illusion de Vishnu", et précisent qu'il est fils de Siva ; en lui se cumulent Vishnu, Siva et Sakti. Derrière cette revendication d'honorabilité pour le dieu (et ses patrons), se cache en fait une puissance peu recommandable : sans être vraiment terrifiante, elle peut rendre la vie impossible à force de vexations. Cailloux jetés sur les toits des maisons, meules de paille incendiées, nourriture souillée par des cheveux ou des déjections, eau changée en urine, effigies du culte couvertes de crachats ou jetées dans les latrines, enfants transportés endormis et déposés au faîte des maisons ou au bord des puits : ce sont là quelques signes classiques par lesquels le dieu se fait reconnaître. Ceux qui lui demandent des faveurs le font, disent-ils, pour se protéger ; "d'autres" le font pour nuire à leurs ennemis. Le dieu est exigeant : il exauce le vœu du plus offrant (il faut donc donner davantage que l'ennemi) ; une fois commencée, la relation ne peut être interrompue, sous peine de voir le dieu retourner son pouvoir contre celui qui le néglige.

En dehors des rares spéculations sur "*Viṣṇumāya*", il y a peu de théologie dans les motifs qui poussent les uns et les autres à venir auprès de Chattan. Sa clientèle comprend d'ailleurs des chrétiens et des musulmans, selon le principe : "ce qu'un hindou a envoyé, un hindou peut le défaire". La réalité d'ennemis humains et de puissances comme les Bhutas est vécue par tous, et cela suffit.

Pour les propriétaires et officiants *Īlava* des sanctuaires, la situation est un peu plus complexe, car le culte à Chattan se combine à un culte aux ancêtres, et mêle sacrifices de coqs et références à l'ascèse yogique (certains de ces centres se proclament *maṭham*, "monastère"). Il n'est pas douteux qu'à leurs yeux, en faisant la /p.66/



Chattan est lui-même entouré de Bhutas (cliché S.G.)

part d'une certaine inflation verbale, Chattan est un dieu "complet". La même remarque s'appliquerait à bien des divinités des castes de bas statut. Ainsi dans le Travancore, Duryodhana est-il le "Grand-père" (*Appuppan*) et Dusassana le "Petit grand-père" (*Koccu appuppan*) de plusieurs castes d'intouchables. Ils mènent la horde des "Dieux-montagnes" identifiés aux Kauravas. Leur culte répond autant à des buts immédiats qu'à une dévotion comparable à celle qui est accordée, par d'autres, aux "grands dieux". Ce sont les dieux de ces gens, qui se reconnaissent dedans, et ils sont donc à leurs yeux "complets" même si les castes de statut supérieur considèrent ces "Dieux-montagnes" comme de cruels Bhutas (observation similaire, à propos du culte du Teyyam dans le nord du Kérala, où les appellations /p.67/ n'ont pas exactement le même sens ; cf. Rao 1985 : 2 -"Les basses castes au Kérala considèrent Bhagavati, Chamundi comme des déesses alors que les hautes castes les traitent comme des esprits").¹⁶

Une Maison de brahmanes Namputiris, traditionnellement spécialisée dans les exorcismes, rend aussi un culte à Chattan (en recourant à des substituts végétaux de sacrifice sanglant). Mais dans les deux branches de cette Maison, qui pratiquent séparément leur art, Chattan est en position subordonnée, inféodé à une déesse. Les membres des deux branches sont unanimes : leur réputation vient de leur contrôle sur Chattan, mais ce dernier n'est en fait qu'un outil. La déesse est la vraie puissance, et l'essentiel du culte lui est adressé. Ici, Chattan est un simple Bhuta.

A nouveau, la relation de l'interlocuteur à la puissance concernée est l'une des conditions du classement de celle-ci. Pour reprendre un truisme, assez approximatif d'ailleurs, les Bhutas des uns sont les dieux des autres. Mais c'est aussi l'occasion de constater l'existence d'une autre opposition qui est, elle, indépendante du contexte : que ce soit dans cette Maison brahmane ou dans les centres menés par les *Īlava*, Chattan (et les autres Bhutas ou divinités inférieures), ne peut être l'objet d'une consécration solennelle (*pratiṣṭha*) comme le sont la déesse ou les "grands dieux". Seuls des brahmanes de haut statut effectuent en effet ce type de consécration. Les limites qu'ils imposent à leur service s'imposent du même coup à l'ensemble de la société, et donc du divin.¹⁷

Conclusion

Les problèmes rencontrés dans la détermination des divinités et de leurs catégories doivent-ils conduire à renoncer à toute possibilité d'analyse, notamment structurale (une position défendue par exemple, à partir d'éléments différents et pour le Maharashtra, par B. Delfendahl 1968) ? Risquons quelques spéculations à ce sujet.

L'étude du champ culturel a été menée sans tenir compte des autres champs. Tout en étant jugée nécessaire, cette restriction de l'analyse a inévitablement introduit une certaine distorsion dans le "vécu" du divin. Par le biais du champ narratif, en particulier, les noms évoquent en effet des puissances dont l'image dans l'esprit des Kéralais est assez constante, à niveau de statut donné. L'impression prévaut d'ailleurs qu'une classification des divinités à partir des narrations serait plus aisée.¹⁸

Dans le champ culturel lui-même, tout n'est pas arbitraire. Les noms (ou les formes, les rites) sont loin d'être toujours interchangeables : Ghantakarna peut alterner avec Virabhadra ou Bhairava dans des contextes similaires, mais non avec, par exemple, Darika ou, à l'opposé, Bhagavati. Les identifications d'une puissance à une autre ne se font pas au hasard : pour passer de "mauvaise âme" à divinité de Maison, Madan se voit assimilé à Siva -dont la dimension redoutable est connue et auquel il est courant de rattacher, au Kérala comme ailleurs en Inde (cf. Reiniche 1981), divers "démons".

Le vocabulaire rituel est souple, mais non informe. Nous l'avons vu ordonner les puissances entre elles. Ainsi l'opposition *pūja* / sacrifice (et les degrés de violence à l'intérieur de celui-ci) est essentielle à la compréhension du champ culturel du panthéon. De manière plus générale, une logique sous-jacente transparait à travers les variations repérées, qui peut être rattachée en première approximation aux spéculations sur le sacrifice. Que Virabhadra remplace Ghantakarna dans sa relation aux esprits des oracles (dont "l'ancêtre" peut être considéré comme victime archétypale de la divinité -Reiniche 1979 : 213 ; 1981) est conforme au fait que ces deux puissances se situent à des plans homologues de la violence sacrificielle. Que Darika devienne divinité inférieure, ou que Madan "mauvaise âme" soit identifiable à Siva, renvoie à un même ensemble de conceptions sur la violence et sur le lien victime-divinité dans le sacrifice. La relation Bhagavati/Bhadrakali/Yakshi a été déjà évoquée dans cette perspective. Rappelons enfin que la complémentarité des grands dieux de la *bhakti*, Vishnu et Siva, ainsi que les caractéristiques des formes de "descente" de la divinité, trouvent également leur source dans les spéculations classiques sur le sacrifice (Biardeau 1975).

La logique sacrificielle n'est pas forcément seule à l'oeuvre dans le panthéon : il faudrait tenir compte d'autres dimensions, dérivées, comme "l'échauffement ascétique", ou bien la maîtrise yogique. L'essentiel était de montrer que la variance (mais non l'arbitraire) du divin selon les contextes laissait invariant au moins un ensemble de relations -pour faire bref, sacrificielles. Comparativement à la complexité du panthéon, ces relations sont "simples".

Les puissances sont donc connues en contexte. Faire abstraction de ces contextes, et des points de vue divers qu'ils impliquent, c'est prendre le risque de restituer un panthéon statique et faussement classificatoire. Nous n'avons pas affaire à un ensemble de positions fixes que viendraient occuper différentes divinités, ni à un catalogue de phénomènes naturels ou autres : ce n'est pas une nomenclature du monde. Il faut plutôt considérer ici le panthéon en termes de *valeurs*, exemplifiées par le jeu des relations entre divinités, et par les fonctions diverses que celles-ci assument selon les contextes. Sans doute ces fonctions déterminent-elles des classes, en nombre limité, à l'intérieur desquelles des permutations sont possibles (cf. par exemple Reiniche 1979 :

221). Mais ce sont là des catégories fonctionnelles, et non divines. Madan -pour reprendre une fois de plus son cas- peut relever selon les contextes de trois d'entre elles : divinité "supérieure" de Maison, gardien de la déesse, mauvaise âme errante (comparer Harper 1959 : 227 : "Le nom d'un [être] surnaturel peut apparaître dans plus d'une catégorie fonctionnelle").

Allons plus loin. Nous avons vu à différents niveaux du divin les divinités se regrouper de façon similaire (quant aux rapports établis par exemple entre l'Un et le multiple, le transcendant et le manifeste, le pur et l'impur, la sérénité et la violence) – ce qui détermine donc une certaine « forme » du panthéon à défaut d'une structure d'ensemble. L'image de "fractales" a été proposée. Cette comparaison suggère à son tour un prolongement possible, dont la justification doit rester bien entendu au niveau des faits observés.

L'appréhension extérieure et intuitive de « formes », comme c'est ici le cas, n'est pas nécessairement dépourvue de valeur ; elle est en tout cas une méthode revendiquée par l'initiateur de la géométrie fractale, B. Mandelbrot, qui souligne que la première étape consiste à " décrire, du dehors, la forme de divers objets" (Mandelbrot 1989 : 5), « qui ne sont pas réguliers, mais qui sont rugueux, poreux ou fragmentés, et le sont au même degré à toutes les échelles" (id., p187). « On peut penser à ce mécanisme comme une sorte de cascade, ou plutôt de feu d'artifice à étages, chaque étage engendrant des détails plus petits que l'étage précédent » (p.25). Certains phénomènes complexes d'apparence désordonnée présentent en effet une homothétie entre le tout et les parties, répétée à différentes échelles. Ce peut être le résultat de /p.69/ processus aléatoires, mais un tel effet est également possible par itération de mécanismes déterministes simples -les mêmes à tous les niveaux.

Toutes proportions gardées, ce que nous avons constaté pour le champ cultuel du panthéon n'est pas sans rappeler ce type de situation. En effet : (1) Il est sans doute illusoire d'espérer que les divinités soient réparties en une structure unique : le panthéon forme, de ce point de vue, un système complexe, voire "désordonné" ; (2) Nous avons vu qu'il existe, au plan de groupes de divinités, des similitudes répétées à différents niveaux hiérarchiques –qui produisent donc un « effet d'échelle » ; (3) enfin ce milieu complexe est organisé par quelques « lois » simples (par exemple la "logique sacrificielle"), objets par excellence de l'analyse structurale, dont la répétition à tous les niveaux engendre, précisément, compte tenu de la variété des contextes humains initiaux, cette complexité.

Il resterait à envisager ce que le point de vue précédent peut éventuellement apporter, par contrecoup, à l'analyse de la société indienne. En tout état de cause, le "flou" des catégories divines, qui n'exclut pas un certain "déterminisme", n'est certainement pas une imperfection qu'il faut taire : il apparaît au contraire comme une propriété fondamentale du champ cultuel du panthéon hindou, le résultat d'une façon particulière de personnifier un système de valeurs et de se donner les moyens d'agir à travers lui.*

* Ce texte a beaucoup profité des observations de J. Assayag, V. Bouillier, C. Clémentin-Ojha, M.-L. Reiniche et G. Toffin. Les points de vue personnels qui s'y expriment n'engagent cependant évidemment pas leur responsabilité !

Annexe : Translittération (à partir du malayālam) du nom des principales puissances citées

Apsaras : *apsarassu*

Ayyappan : *ayyappan*

Bakasura : *bakasuran*

Bhadrakali: *bhadrakālī*

Bhagavan: *bhagavān*

Danavendra : *dānavēndran*

Darika : *dārikan*

Deva: *dēvan*

Durga: *durgga*

Garuda: *garuḍan*

Bhagavati: *bhagavati*
Bhairava: *bhairavan*
Bhairavi: *bhairavi*
Bhuta: *bhūtan, bhūtam*
Brahmarakshasa : *brahmarakṣassu*
Chattan : *cāttan*
/p.70/
Kuli : *kūli*
Lakshmi : *lakṣmi*
Lalita : *laḷita*
Madan : *mātan*
Mahadeva : *mahādēvan*
Mahalakshmi : *mahālakṣmi*
Mahisasura : *mahiṣāsuran*
Manodari : *manōdari*
Maruta : *marutā*
Narada : *nāradan*
Narayana : *nārāyaṇan*
Paramesvara : *paramēsvaran*
Parasakti : *paraśakti*
Parasurama : *paraśurāman*
Pisacha : *piśācu*
Pitr : *pitṛ, pitru*
Preta : *prētam*
Rakshasa : *rakṣassu*
Ravana : *rāvaṇan*

Ghandarva: *ghandarvvan*
Ghantakarna: *ghanṭākarṇṇan*
Indra: *indran*
Isvara : *īśvaran*
Kala : *kālan*
Krishna : *kṛṣṇan*

Rudra : *rudran*
Sakti : *śakti*
Saraswati : *sarasvati*
Sasta : *śāstāvu*
Siva : *śivan*
Subrahmanya : *subrahmaṇyam*
Talavan : *talavan*
Vamana : *vāmanan*
Varuna : *varuṇan*
Vasudeva : *vāsudēvan*
Vasurimala : *vasūrimāla*
Vetala : *vētālam*
Virabhadra : *vīrabhadran*
Vishnu : *viṣṇu*
Vishnumaya : *viṣṇumāya*
Yaksha : *yakṣan*
Yakshi : *yakṣi*
Tama : *yaman*

¹Notes :

Les noms des puissances divines sont transcrits librement dans le texte, sans signes diacritiques, afin de faciliter la lecture. Une annexe présente une translittération précise selon l'orthographe du *malayālam*, la langue du Kérala. Par ailleurs il n'est pas possible de présenter ici les caractéristiques de toutes les divinités mentionnées.

² Mêmes divinités dans le diagramme publié par Kunnattur P.C.A. Bhattattiripatu dans son édition du *tantrasamuccayam* (1989 : 27). Une page de "correction" en ajoute 15 autres, périphériques, dont les plus externes sont en fait des catégories, également classiques mais mieux articulées aux cultes courants du Kérala (successivement, partant de l'est et finissant en nord-est, Deva, Asura, Gandharva, Yaksha, Pitr, Naga, Rakshasa, Pisaca). Les diagrammes décrits dans le *mayamata* (Dagens 1970 : 90sq, fig. 6 et 7) sont très semblables.

³ Soit Agni, Brahma, Naga, Pitr, Siva, Vayu, et Aditi avec quelques uns des *Āditya* : Indra, Mitra, Pusa, Varuna, Yama.

⁴ Pour l'Inde du Sud, la classification de Ziegenbald (1869) est descriptive et datée ; parmi les typologies analytiques plus récentes, voir Dumont (1957), Harper (1959), Reiniche (1979), Herrenschmidt (1989). Pour une présentation de divinités et de cultes du Kérala, cf. Tarabout (1986).

⁵ Peut-être bénéficie-t-elle aussi, mais discrètement, de sacrifices de coqs (entachés d'un certain discrédit, même dans un temple privé comme c'est ici le cas, depuis qu'ils ont été interdits dans les temples publics -en 1925 pour le Travancore).

⁶ Que Bhagavati soit considérée comme étant à la fois Lakshmi, Saraswati et Durga n'exclut pas que chacune de ces divinités puisse être indépendamment figurée et honorée lors des cultes associés à la fête de *vijayadaśami*. Mais en Bhagavati, elles sont indistinctes. Lorsqu'un aspect domine, il est alors explicité : ainsi la Bhagavati de Chottanikkara, près de Cochin, est identifiée à Mahalakshmi / Parasakti ; son temple est l'un des "108" consacrés à Durga ; Narayana est consacré à côté d'elle dans le *sanctum*, et le rituel est dit être celui de Lakshmi-Narayana. Sa robe est changée trois fois au cours de la journée : blanche le matin, la déesse est Saraswati ; rouge en milieu de journée, elle est Durga ; bleue le soir, c'est alors Lakshmi (Menon 1988).

⁷ L'opposition *pūja*/sacrifice est signalée par de multiples auteurs, dont C.J. Fuller (1988), qui fait /p.71/ valoir que c'est le sacrifice d'une vie, et non l'offrande de viande, qui importe. Les "sacrifices" végétariens ne sont cependant pas traités de manière conséquente, et se voient tour à tour reconnaître et dénier une capacité discriminante. En "gommant" ainsi l'importance rituelle des substituts de sacrifice, Fuller tente alors de soutenir, en conclusion, que les divinités "sanskritiques" ne fournissent pas un modèle hiérarchique de la société humaine (cf. également *Man*, 23-4 : 757-759 pour un complément de l'auteur, et une critique de R. Bastin et P. Flügel).

⁸ Pour une analyse des modes de sacrifice sanglant en relation avec la classification des déesses dans le panthéon de l'Andhra Pradesh, cf. Herrenschmidt (1989 : 93sq).

⁹ Une liste classique des noms de Siva et des noms de Vishnu figure dans le Mahabharata, Anusasana Parva, respectivement aux chapitres XVII et CXLIX.

¹⁰ La divinité peut être aussi installée sur divers supports. Ainsi pour Siva le support est généralement un *liṅgam* ; mais ce peut-être aussi bien, selon une tradition du pays tamoul, le feu, l'eau, des livres sacrés, le Maître qui a initié le disciple, un diagramme géométrique, un dessin figuratif ; "il peut même n'y avoir aucun support matériel, le culte est alors entièrement mental" (Brunner-Lachaux 1963 : xxx ; également 134n, 226 sq. ; sur le rapport images mentales / images physiques, cf. Brunner 1990).

¹¹ Sur ce rite, voir l'article de G. Colas (1989). L'auteur signale d'ailleurs une ambiguïté : "alors que l'instauration de Puissance n'est pas encore faite, avant même que l'image ne puisse voir (ses yeux n'ayant pas encore été "ouverts"), celle-ci est traitée non seulement comme une personne animée, un être humain de marque, mais, aussi, comme une divinité puisqu'elle est appelée *dēva*" (p. 146).

¹² Information de Kunnattur P.C.A Bhattattiripad, spécialiste des opérations de consécration. Il rappelle que "c'est logique", puisqu'en tout être humain existe au niveau du plexus un petit *liṅgam* lumineux grand comme un pouce, et que par ailleurs l'univers entier est l'expansion d'un point minuscule d'où part une flamme dirigée vers le bas.

¹³ Pour d'autres régions du sud de l'Inde, des travaux de M. Biardeau (1981 ; 1989) ont particulièrement détaillé et mis en valeur les relations de la déesse à son gardien, "victime et dévot à la fois, frère, mari suborneur ou fils 'démonique'" (1989 : 320).

¹⁴ A rapprocher de J. P. Vernant (1982 : 110) : "Les mythes, les créations littéraires insistent surtout, dans le tableau des dieux, sur l'aspect d'unité : Homère nous présente un Zeus qui a, comme personnage, une relative unité. Mais dans le culte c'est au contraire la pluralité d'aspect du même dieu qui se trouve soulignée".

¹⁵ Comparer avec les Madans en pays tamoul, démons-divinités étudiés par M.-L. Reiniche (1975 ; 1979 ; 1981).

¹⁶ La thèse d'O. Herrenschmidt, qui contraste pour l'Andhra Pradesh une partie du panthéon, masculine, végétarienne, en charge du salut et de la délivrance, à l'autre, féminine et carnivore contrôlant ce qui se passe ici-bas, ne peut être étendue telle quelle au Kérala. Indépendamment de l'opposition faite entre les sexes, qui ne se retrouve pas ici sous

cette forme, la situation y serait plutôt voisine de ce que décrit M. Nichter dans un court article (1977) portant sur le pays Tulu : selon lui, les non-brahmanes "n'affectent pas aux *deva* et aux *buta* des fonctions transcendantes ou pragmatiques distinctes, et ne distinguent pas en fait entre ces deux fonctions" (p. 145).

¹⁷ Exception apparente : au Kérala, Sri Narayana Guru, un réformateur social et religieux de la communauté des *Īlāva* a effectué lui-même des consécration au début de ce siècle, utilisant les pouvoirs spirituels dont il était crédité. Mais d'une part les temples ainsi établis ne sont pas desservis par les brahmanes, et d'autre part le maître a pris soin de respecter la hiérarchie divine, ne consacrant que des "grands dieux".

¹⁸ C'est sans doute pourquoi D. Kinsley (1987) décrit une véritable galerie de déesses bien distinctes à partir, essentiellement, d'un corpus mythologique. Il affirme -à juste titre sans doute dans ce contexte précis- que "supposer que chaque déesse hindoue dans chaque situation est une manifestation d'une seule grande déesse nous empêche de considérer des déesses comme Laksmi, Parvati, et Radha en tant que divinités possédant en propre des mythologies, des théologies et des significations individuellement cohérentes" (p. 4). En passant au champ culturel cependant, l'exemple de Bhagavati a montré que celle-ci rassemblait en elle Laksmi, Saraswati et Durga : ces trois déesses existent comme "concepts" de référence plus ou moins clairs et distincts dans l'esprit des dévots, mais Bhagavati subsume, précisément, ces divisions.

BIBLIOGRAPHIE

- ADICÉAM, M.E. (1967), *Contribution à l'étude d'Aiyanār-Sāstā*. Pondichéry, Institut Français d'Indologie.
- AUGÉ, P., ed. (1932). *Larousse du xx^e siècle*, t. V. Paris, Larousse.
- BENOIST, J. (1979), « Religion hindoue et dynamique de la société réunionnaise », *Annuaire des pays de l'Océan Indien*, VI, pp. 127-166.
- BIARDEAU, M. (1975), « Le sacrifice dans l'hindouisme », in M. BIARDEAU & Ch. MALAMOUD, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. Paris, PUF/EPHE V^e section, vol. LXXIX.
- BIARDEAU, M. (1981), « L'arbre śamī et le buffle sacrificiel », *Puruṣārtha*, 5 : *Autour de la Déesse hindoue*, pp. 215-243.
- BIARDEAU, M. (1989), *Histoires de poteaux. Variations védiques autour de la Déesse hindoue*. Paris, École Française d'Extrême-Orient, CLIV.
- BRUNNER, H. (1986), « Maṇḍala et yantra dans le śivaïsme āgamique. Définition, description, usage rituel », in A. Padoux, ed., *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*. Paris, Éd. du CNRS, pp. 11-35.
- BRUNNER, H. (1990), « L'image divine dans le culte āgamique de Śiva. Rapport entre l'image mentale et le support concret du culte », in A. Padoux, ed., *L'image divine. Culte et méditation dans l'hindouisme*. Paris, Éd. du CNRS, pp. 9-29.
- BRUNNER-LACHAUX, H. (1963), *Somaśambhupaddhati. Le rituel quotidien dans la tradition śivaïte de l'Inde du Sud selon Somaśambhu*. Première partie : *Le rituel quotidien*. Pondichéry, Publ. de l'IFI 25 (1).
- CHANDRASEKHARAN NAIR, P. (1986), « Narayaneeyam ». Cochin, l'auteur.
- COLAS, G. (1986), « La vision de la divinité dans les diagrammes selon le vishnouisme vai-khānasa », in A. Padoux, ed., *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*. Paris, Éd. du CNRS, pp. 83-97.
- COLAS, G. (1989), « L'instauration de la puissance divine dans l'image du temple en Inde du Sud », *Revue de l'Histoire des Religions*, CCVI (2), pp. 129-150.
- COLAS, G. (1990), « Le dévot, le prêtre et l'image vishnouite en Inde méridionale », in A. Padoux, ed., *L'image divine. Culte et méditation dans l'hindouisme*. Paris, Éd. du CNRS, pp. 99-114.
- DAGENS, B. (1970), *Mayamata. Traité sanskrit d'architecture. Édition critique, traduction et notes*. 1^{re} partie (I-XXV). Pondichéry, Publ. de l'IFI, 40 (1).
- DANIÉLOU, A. (1975), *Le polythéisme hindou*. Paris, Buchet-Chastel.
- DELFENDAHL, B. (1968), « Les dieux dans les champs d'un village du Maharashtra (Inde). Essai d'ethnographie religieuse ». Paris, Thèse non publ.
- DUMONT, L. (1957), *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Paris/La Haye, EPHE/Mouton.
- DUMONT, L. (1975), « Définition structurale d'un dieu populaire tamoul : Aiyanar, le maître », in L. DUMONT, *La civilisation indienne et nous*. Paris, A. Colin, pp. 92-110 (1^{re} éd. 1953).
- DUMONT, L. (1978), « La communauté anthropologique et l'idéologie », *L'Homme*, XVIII (3-4), pp. 83-110.
- ECK, D.L. (1985), *Darśan. Seeing the Divine Image in India*. Chambersburg, Anima Books (1^{re} éd. 1981).
- FULLER, C.J. (1988), « The Hindu Pantheon and the Legitimation of Hierarchy », *Man*, n.s., 23, pp. 19-39.
- GOPINATHA RAO, T.A. (1968), *Elements of Hindu Iconography*. New York/Madras, Paragon Book Reprint Corp., 4 tomes (1^{re} éd. 1914).
- GOUGH, K.E. (1955), « Female Initiation Rites on the Malabar Coast », *JRAI*, 85, pp. 45-80.
- GRUNENDAHL, R. (1983-1989), *Viṣṇudharmāḥ. Precepts for the Worship of Viṣṇu*. Wiesbaden, O. Harrassowitz, 3 vol.
- GUNDERT, H. (1982), *A Malayalam and English Dictionary*. New Delhi, Asian Educational Services (1^{re} éd. 1872).

- GUPTA, S.M. (1973), *From Daityas to Devatas in Hindu Mythology*. Bombay, Somaiya Publ.
- HARPER, E.B. (1959), « A Hindu Village Pantheon », *Southwestern Journal of Anthropology*, (15) 3, pp. 227-234.
- HERRENSCHMIDT, O. (1989), *Les meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne, L'Âge d'homme.
- JAGADISA AYYAR, P.V. (1982), *South Indian Customs*. Réimpr. New Delhi, Asian Educational Services.
- KINSLEY, D. (1987), *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- KRAMRISCH, S. (1976), *The Hindu Temple*. Delhi, Motilal Banarsidass, 2 vol. (1^{re} éd. 1946).
- KUNNATTUR P.C.A. BHATTATTIRIPATU (1989), *Tantrasamuccayam (1-4)*. Kunnankulam, Pancamgam Press.
- KURUP, K.K.N. (1977), *Aryan and Dravidian Elements in Malabar Folklore. A Case Study of Rāmavilliam Kaḷakam*. Trivandrum, Kerala Historical Society.
- L'HERNAULT, F. (1978), *L'iconographie de Subrahmanya au Tamilnad*. Pondichéry, Publ. de l'IFI, 59.
- MADHAVAN PILLAI, C. (1976), *N.B.S. Malayalam English Dictionary*. Kottayam, Sahitya Pravarvartaka C.S.
- MAHADEVAN, T.M.P. (1986), *Viṣṇu-Sahasra-Nāma. A Study*. Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan.
- MANDELBROT, B. (1989), *Les objets fractals. Forme, hasard et dimension*. 3^e éd. suivie de *Survols du langage fractal*. Paris, Flammarion.
- MENON, C.A.S. (1988), *Sree Chottanikkara Bhagavathy (Origin, History and Legend)*. Trad. K.N. Nambissan. Eroor-Tripunithura, Alappatt Ammini Amma.
- MITCHELL, A.G. (1982), *Hindu Gods and Goddesses*. Londres, Her Majesty's Stationery Office.
- NAMBIAR, B. (s.d.), « Tāi Paradēvata. A Goddess and her Ritual Impersonation in the Teyyam Tradition of Kerala », in H. Brückner & L. Lutze *Heaven on Earth. Contributions to the Study of Indian Folk Religion* [titre provisoire].
- NICHTER, M. (1977), « The Joga and Maya of the Tuluva Buta », *Eastern Anthropologist*, 30 (2), pp. 139-155.
- ONAKKUR SANKARAGANAKAN (1981), *Dēvapraśnam (« marīcika » vyākhyānam)*. Kottayam, l'auteur - NBS.
- PADOUX, A. (1978), « Contributions à l'étude du mantrasāstra », *BEFEO*, LXV, pp. 65-85.
- PAINATTUMANAKKAL P. NAMPUTIRI (1970), *Śrī pūjāvīdhikā*. Guruvayur, Santa Book Stall.
- RAMACHANDRA RAO, S.K. (1981), *The Icons and Images in Indian Temples (The Traditional Images that the Stylized Icons Are Expected to Evoke)*. Bangalore, Auteur-IBH Prakasana.
- RAMACHANDRA RAO, S.K. (1982), *Śrī Chakra. Its Yantra, Mantra and Tantra*. Bangalore, Kalpatharu Research Academy.
- RAO, M.S.A. (1986), « Supernatural Possession in Kerala », *Man in India*, 66 (1), pp. 1-22.
- REINICHE, M.-L. (1975), « Les 'démons' et leur culte dans la structure du panthéon d'un village du Tirunelveli », *Puruṣārtha*, 2, pp. 173-203.
- REINICHE, M.-L. (1979), *Les dieux et les hommes. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli - Inde du Sud*. Paris/La Haye, Mouton/EHESS.
- REINICHE, M.-L. (1981), « Hindouisme populaire », in *Dictionnaire des mythologies*. Paris, Flammarion.
- REINICHE, M.-L. (1988), « Un nom, une forme, un lieu. L'invention hindoue de l'autre et du même », *Revue de l'Histoire des Religions*, CCV (4), pp. 367-384.
- SHULMAN, D.D. (1980), *Tamil Temple Myths. Sacrifice and Divine Marriage in the South Indian Saiva Tradition*. Princeton, Princeton University Press.
- SMITH, B.K. (1991), « Classifying Animals and Humans in Ancient India », *Man*, n.s., 26, pp. 527-548.
- SRI SANKARA BHAGAVATPADA (1978), *Śrī Viṣṇusahasranāma stotram*. Transl. by P. Sankaranarayanan. Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan.

- TARABOUT, G. (1986), *Sacrifier et donner à voir en pays malabar. Les fêtes de temple au Kérala (Inde du Sud). Étude anthropologique*. Paris, EFEO.
- TCHERKEZOFF, S. (1986), « Logique rituelle, logique du tout. L'exemple des jumeaux nyamwezi (Tanzanie) », *L'Homme*, 100, pp. 91-117.
- VERNANT, J.-P. (1985), *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris, La Découverte (1^{re} éd. 1965).
- VIDAL, D. (1988), *Le culte des divinités locales dans une région de l'Himachal Pradesh*. Paris, ORSTOM.
- WADLEY, S.S. (1975), *Shakti. Power in the Conceptual Structure of Karimpur Religion*. Chicago, Univ. of Chicago Press, Dpt. of Anthropology.
- ZIEGENBALD, B. (1984), *Genealogy of the South-Indian Gods. A Manual of the Mythology and Religion of the People of Southern India, Including a Description of Popular Hinduism*. New Delhi, Unity Book Service (1^{re} éd. 1869).