



HAL
open science

Prologue

Gilles Tarabout

► **To cite this version:**

Gilles Tarabout. Prologue. Jackie Assayag, Gilles Tarabout. La possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire, EHESS, pp.9-30, 1999, Purusartha n°21. hal-00525273

HAL Id: hal-00525273

<https://hal.science/hal-00525273v1>

Submitted on 11 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 dans *La Possession en Asie du Sud. Parole, Corps, Territoire*, dir. Jackie Assayag & Gilles Tarabout, Paris, EHESS (coll. Puruṣārtha n°21), 1999 ; pp. 9-30]

/p.9/

Gilles Tarabout

Prologue*

APPROCHES ANTHROPOLOGIQUES DE LA POSSESSION EN ASIE DU SUD

La « possession » est l'une des façons qu'ont les hommes de penser la présence et l'action des dieux parmi eux. Elle participe donc des représentations et des pratiques religieuses au même titre que les actes votifs, l'ascèse, les cultes dans les temples, la dévotion, et ne saurait constituer un domaine d'études autonome. Le fait de centrer la thématique du présent ouvrage sur la possession en Asie du Sud doit ainsi être compris comme résultant de la volonté d'examiner l'éclairage sur la société et la personne que peut apporter l'étude de faits rarement pris en compte dans cette région du monde.

Cette dernière affirmation peut surprendre : plus de deux cents auteurs ont, depuis le siècle dernier, publié des textes qui font référence à la « possession » (au sens large) dans le sous-continent indien. Le volume des écrits est donc loin d'être négligeable. Pourtant, sans faire ici une revue critique détaillée de cette littérature, force est de constater que celle-ci est demeurée marginale, tant par rapport aux travaux anthropologiques ayant traité, dans le monde, de la possession, que vis-à-vis des recherches anthropologiques menées en Asie du Sud, voire au regard de la géographie même du sous-continent. Cela n'est probablement pas sans conséquences sur la conceptualisation même de la « possession ». L'essai critique de J. Assayag, en conclusion de ce volume, aborde certains points de cette problématique, dans le cadre d'une épistémologie des études anthropologiques /p.10/ de la possession. Les pages qui suivent se limitent à rappeler la place des travaux menés dans ce domaine en Asie du Sud, avant d'esquisser les grandes lignes d'analyse du présent recueil.

L'Asie du Sud dans l'anthropologie de la possession

Dans la série prestigieuse des *Annual Reviews of Anthropology*, un article de bibliographie critique de J. Boddy (1994) sur la possession renvoie à 220 titres, parmi lesquels environ 150 portent sur des cultures spécifiques. Sur ces 150 études, 92, soit les deux tiers, concernent l'Afrique, les autres études se répartissant à raison de 17% pour les Amériques (une majorité de travaux traitant de cultes afro-américains), et 19% pour l'ensemble de l'Asie (études sur le chamanisme d'Asie centrale exclues). L'Asie du Sud, essentiellement, d'ailleurs, Sri Lanka et le Népal, ne représente que 12% de ces 150

publications - soit un peu moins que les études traitant du seul *zār* éthiopien, domaine d'étude personnel de l'auteur. Faisons donc la part des préoccupations propres à J. Boddy : ce rapide comptage témoigne de la nette prédominance des travaux africanistes (auxquels il faudrait ajouter ceux qui sont consacrés aux cultes afro-américains) dans les débats anthropologiques sur la possession. Il faut alors s'interroger sur les biais éventuels qui peuvent en découler lorsque le regard se porte sur d'autres régions du monde, ici l'Asie méridionale. L'un des aspects de toute discussion critique de la catégorie de « possession » consiste, à l'évidence, à ne pas extrapoler sans autre forme de procès sa problématisation dans une aire géographique donnée.

A cet égard, l'oscillation terminologique entre « possession » et « chamanisme », assez régulièrement repérable jusque dans des travaux récents sur l'Asie du Sud, n'est pas anodine. Rappelons que ces termes ont fait l'objet de débats anciens. M. Eliade (1951) et L. de Heusch (1971 ; 1986), par exemple, considéraient qu'il fallait les distinguer : en schématisant, tandis que le chamanisme comporte le voyage d'un principe vital conscient hors du corps du spécialiste, la possession suppose la venue d'une Puissance à l'intérieur du corps du possédé. De son côté, I.M. Lewis (1971), dans un ouvrage désormais classique, ne jugeait pas leur opposition fondée (position réaffirmée, avec quelques nuances, dans un autre ouvrage publié en 1986). Or, s'il existe nombre de situations intermédiaires, l'ethnomusicologue G. Rouget (1980) a montré la fécondité de la distinction conceptuelle : les deux modèles de relation directe avec le monde des dieux et des esprits sont associés à d'autres caractéristiques distinctives - par exemple, une organisation contrastée du recours à la musique - et sont prégnantes de façon relativement cohérente sur de vastes aires géographiques distinctes. De fait, les contributions à ce volume ont, pour /p.11/ la plupart, adopté cette distinction¹, mais il n'est pas inutile de rappeler qu'en Asie du Sud cela n'a pas toujours été le cas.

Ainsi, R.L. Jones (1968) ne parvient pas à lever cette ambiguïté terminologique alors qu'il la met précisément en lumière, et choisit de dénommer « chamanisme » tous les faits « extatiques ». Dans cette perspective, il contraste un chamanisme « classique », supposant le « voyage chamanique », et ce qu'il appelle un chamanisme « de possession ». Au premier correspondraient les pratiques des populations « tribales » du sous-continent, au second celles de tous ceux « qui professent une variante de l'Hindouisme ou du Bouddhisme » (*ibid.* : 333). Cette opposition revient à celle qui est faite entre populations « tribales » et « castes » qui, rappelons-le, inspirée d'un schéma évolutionniste, a fait l'objet d'analyses critiques suggérant qu'il s'agit d'une construction comparativement récente dans le discours ethnologique et socio-politique.² Pour ce qui est du présent propos, l'auteur conclut que, s'agissant des « castes », « il devient discutable [de savoir] si l'on a affaire même à du "chamanisme" » (*ibid.* : 347). On ne saurait mieux dire ! Il est toutefois intéressant de repérer sur quelles opérations repose ici le maintien du terme « chamanisme » envers et contre tout - y compris les propres constatations de l'auteur. Tout d'abord, l'analyse menée en ces termes ne compare que des spécialistes, chamanes ou possédés institutionnels, et exclut de son champ la maladie ou le malheur imputés à une « possession ». Elle se focalise du coup sur les seules pratiques "extatiques" attribuées à ces spécialistes - ce qu'une prise en compte des afflictions par "possession" permettrait plus difficilement, "l'extase" (quoi que l'on veuille entendre par ce terme) n'y étant certainement pas une manifestation

nécessaire. C'est cette référence commune à une pratique "extatique" (de spécialistes) qui fonde le recours systématique au terme "chamanisme".

Une telle façon de définir le chamanisme, ou la possession, n'est évidemment pas propre à Jones. La publication de son article s'insère entre celles de deux ouvrages de grand retentissement : en 1951 paraissait *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, de Mircea Eliade, dont le titre, en associant les mots clés « chamanisme », « archaïque » et « extase », constituait déjà tout un programme. En 1971, I.M. Lewis publiait le non moins fameux *Ecstatic Religion* (traduit en français *Les religions de l'extase*) où, en traitant du chamanisme et de la possession dans une perspective anthropologique largement absente de l'ouvrage d'Eliade, il se proposait de développer une sociologie de ce qu'il nommait "l'expérience extatique". Des formulations plus récentes, quant à elles, invoquent à ce propos un « état de conscience modifié » (Crapanzano 1977 : 7)³. Or, dans tous ces cas, cela revient à vouloir fonder une catégorie anthropologique sur un diagnostic psychologique - "l'extase", "l'état de conscience" - malgré la distinction effectuée par E. Bourguignon (1979) en anthropologie psychologique même. Outre l'influence directe du développement de la psychologie et de la psychiatrie, /p.12/ en particulier aux Etats-Unis, faut-il voir là le résultat de la sur-représentation de certaines cultures dans les études anthropologiques concernées - cultures sibériennes pour le chamanisme, africaines pour la possession - où "l'extase" serait effectivement incontournable ? La réponse est sans doute plus complexe. R. Hamayon (1995) a, par exemple, récemment discuté l'utilité de concepts comme ceux de « transe » ou d'« extase » pour parler du chamanisme dans ce « bastion » qu'est la Sibérie. Elle voit dans l'emploi de ces termes la trace soit d'une démonisation, menée initialement par les missionnaires et parfois reprise par les grandes religions, soit l'empreinte d'une médicalisation. Une telle approche médicalisée, ou psychologisante, de la possession, qui marque toujours nombre de travaux, a par ailleurs été également critiquée pour l'Afrique (Boddy 1994 ; Olivier de Sardan 1994). En tout état de cause, pour ce qui est de l'Asie du Sud, plusieurs études ont contesté dès les années cinquante une telle perspective, en réaffirmant la dimension religieuse de la possession⁴.

De fait, définir la possession comme « extase » ou « état de conscience modifié » paraît inadapté à la diversité des situations rencontrées dans l'Asie méridionale, où l'on peut attribuer localement à une possession nombre de maladies ou de malheurs dépourvus de toute extase, comme la variole, l'alcoolisme, des troubles intestinaux chroniques, ou la mort inopinée d'un proche (le possédé, comme le souligne ici même M. Krenzel, n'est pas nécessairement la victime). A l'inverse, il existe dans cette région du monde nombre d'expériences « extatiques », par exemple dévotionnelles, qui ne sont pas nécessairement confondues avec des possessions. Par ailleurs, comme le soulignait P. Claus (1984), la possession participe d'un ensemble de conceptions et de pratiques religieuses, qui définit « l'expérience de la possession », quelle qu'elle soit, dans ses propres termes, dont l'anthropologie se doit de rendre compte. En ramenant la possession, et les maux qui lui sont éventuellement attribués, à un modèle médical, il y a, comme le souligne F. Bailey (1994 : 82), confusion de registres :

Le modèle médical [...] n'a rien d'utile à dire sur la question principale de l'autre modèle [=la possession] : *qui* est responsable de la maladie et de la mort de Sushila [une jeune fille décédée d'une forme de paludisme] ? Le modèle médical, en fait, diffère fondamentalement du modèle de la possession car il est scientifique ; le modèle de la possession est concerné par la moralité.

Dès lors, tant au niveau de la restitution du discours local qu'à celui des analyses élaborées à ce propos, l'anthropologie ne peut se satisfaire d'une définition de la possession recourant à un critère psychologique ("l'état de conscience"), et se doit de la considérer comme partie intégrante du champ socio-religieux. Refuser de définir la possession comme forme de "l'extase" permet alors d'éviter qu'elle ne soit constituée en objet anthropologique autonome, détaché /p.13/ d'autres représentations et pratiques religieuses, par rapport auxquelles elle ferait à l'occasion figure d'archaïsme ou de pratique marginale sans que soient posées de façon critique les raisons de tels discours - celui des anthropologues ou bien celui des élites locales.

La possession dans l'anthropologie de Asie du Sud

Si l'on considère les travaux anthropologiques menés en Asie du Sud, force est de constater que les études portant sur la possession n'y tiennent qu'une place comparativement minime. Les questions qui ont dominé les débats dans la discipline, pour cette partie du monde, ont pendant longtemps surtout concerné la royauté, les castes, et plus récemment le nationalisme hindou. Dans le domaine plus restreint de l'anthropologie des représentations et des pratiques religieuses, les travaux se sont largement centrés sur le rapport des pratiques sociales et des cultes à des normes textuelles, sur le fonctionnement des temples, et sur les mouvements dévotionnels ou réformistes. Ces études sont essentielles, et traitent de questions cruciales. Il faut cependant s'interroger sur la faible importance des analyses de la possession.

Parmi les différents facteurs qui ont pu jouer, l'un semble bien être l'influence longtemps déterminante des études textuelles. En effet, les traités classiques ou les manuels de rituel ne portent guère sur ces faits. Seuls ceux qui concernent la médecine, la magie ou l'astrologie, traitent, en proportion variable, des afflictions par possession : or, à l'exception de la médecine ayurvédique, ils ont été comparativement peu étudiés jusqu'à présent. Par ailleurs, autant les normes (diverses) des gestes de la célébration d'un culte nous sont connues par les textes, autant celles qui peuvent régler la possession institutionnelle ne le sont pas. Les traités sont muets là-dessus, montrant qu'une forme de « marginalité » existe à ce niveau. Il faut se demander si les anthropologues, ne l'ont pas involontairement prolongée, bien que, dès la fin des années cinquante, Dumont et Pocock (1959) aient parfaitement repéré ce déséquilibre. Sans doute, l'anthropologie a-t-elle su se distancier rapidement de la littérature des missionnaires chrétiens qui, autrefois, ne traitait de la possession qu'en termes de « démonologie » ou de « danses des diables ». Mais on peut suggérer que le débat anthropologique, sur ce point, a continué d'être obéré par les points de vue religieux élitistes indiens rapportés par les études classiques issues de l'entreprise orientaliste, une critique souvent faite tant de

« l'ethnosociologie » développée par McKim Marriott que de la synthèse générale proposée par L. Dumont (lequel, cependant, a été l'un des premiers à mener une réflexion réellement anthropologique sur la possession en Inde, ce qui doit inciter, s'agissant de la présente problématique, à tempérer les accusations "d'idéalisme" portées à son encontre). La relative marginalité des travaux sur la /p.14/ possession, dans le sous-continent, résulterait alors non pas de sa supposée exceptionnalité, mais de choix anthropologiques influencés par la tendance qu'ont les élites de ces sociétés à dévaluer de telles pratiques, tant par rapport à l'orthopraxie brahmanique que par rapport à la « spiritualité » plus délocalisée mise en avant par les mouvements réformistes actuels. L'histoire des recherches sur la possession serait ainsi liée aux processus de constitution et de reproduction des élites.

Pourtant, en dépit de cette dévalorisation dans les discours locaux dont elle est l'objet, et malgré le relatif désintérêt qu'ont longtemps eu les anthropologues à son égard, la possession apparaît bien comme un lieu essentiel des pratiques religieuses dans le sous-continent, où se jouent les rapports des intéressés au monde contemporain, et dont l'anthropologue peut certainement traiter sans exotisme (Olivier de Sardan 1986). C'est ce que montrent les travaux récents, de plus en plus nombreux, qui l'abordent en mettant en oeuvre une grande diversité d'approches⁵. Il y a là une nouvelle perception, en Asie du Sud, de ce que l'étude de la possession peut apporter à une réflexion sur l'articulation entre société, discours, et personne.

L'anthropologie de la possession en Asie du Sud

Par ailleurs, force est de constater que les travaux effectués sur la possession en Asie du Sud se sont concentrés sur deux types de frange, l'une géographique, l'autre sociologique. En d'autres termes, les études ont été beaucoup plus nombreuses dans les régions situées à la périphérie de l'Inde : 70% des quelques 200 auteurs recensés on étudié, au nord, le Népal et l'Himalaya indien, au sud, la pointe sud (et la côte sud-ouest) de l'Inde et Sri Lanka. Ou bien, s'agissant du reste de l'Inde, les recherches ont essentiellement porté sur les populations dites « tribales » - où, d'ailleurs, elles ont identifié du "chamanisme" qu'elles ont identifié (cf. *supra*). Pourtant, la faible proportion des études sur la possession qui ont été menées dans les villages des plaines de l'Inde centrale ou de la vallée du Gange n'est pas due à l'absence de ces pratiques : elles y sont parfaitement attestées - mentionnées au passage ou filmées par des anthropologues, et tout à fait en évidence dans nombre d'autobiographies d'auteurs originaires de castes de bas statut (cf. par exemple Kamble & Kamble 1991). Certes, des régions comme la côte sud-ouest de l'Inde, ou le sud de Sri Lanka, sont caractérisées par des cultes de possession et des exorcismes théâtralisés particulièrement spectaculaires, qui sont centraux dans l'organisation de la vie religieuse, ce qui explique certainement en partie l'intérêt anthropologique qu'ils ont pu susciter. Ceci étant, il semble qu'il faille, là encore, chercher du côté de l'histoire du discours anthropologique les facteurs pouvant rendre compte de la répartition géographique et sociologique très inégale des études sur la possession.

/p.15/

L'emprise prolongée de spéculations issues des textes classiques, dans les orientations anthropologiques, constitue probablement un premier élément. Ces spéculations ignorent les populations « tribales » : les anthropologues qui ont étudié ces dernières n'en ont donc généralement pas tenu compte, d'où une approche du champ religieux menée en des termes bien différents de ceux qui ont structuré les débats sur « l'hindouisme ». Dans la même perspective, l'opposition entre ce qui a été dénommé la « grande tradition » (où figurerait l'orthodoxie brahmanique) et la « petite tradition » (qui inclurait la possession) s'est présentée de façon sensiblement autre dans les discussions anthropologiques selon qu'il s'agit, d'une part, de l'Inde, d'autre part, du Népal ou de Sri Lanka. Il est possible que dans ces deux derniers Etats, l'étude des normes religieuses savantes ait moins obéré la recherche sur le terrain. En tout cas, le fait est que les travaux sur la possession y ont été menés depuis longtemps de façon systématique et sont, précisément, les mieux connus parmi les anthropologues non indianistes. Un bref survol des quelques 200 auteurs recensés permet cependant de constater qu'il n'en a pas toujours été ainsi, et que les travaux abordant la possession ont été un temps géographiquement mieux équilibrés. Il est alors possible de repérer à quel moment de l'histoire de l'anthropologie en Inde s'est produit le déséquilibre actuellement constaté.

Avant les années cinquante la possession a été essentiellement envisagée comme une « croyance » (voire une "superstition") ou une « coutume », soit dans une perspective « démonologique », lié à l'entreprise missionnaire chrétienne, soit dans le cadre de l'affirmation du contrôle administratif des élites sur la société. D'où quantité de manuels de folklore et d'encyclopédies de castes et tribus, dont la production se poursuit d'ailleurs dans l'Inde indépendante, par exemple sous l'égide de l'*Anthropological Survey of India* (Assayag 1996). Les disparités régionales dans cette façon d'aborder la possession, en en faisant un objet exotique, paraissent minimes.

Les études de village commencées dans les années cinquante ont amené une rupture épistémologique importante. La possession, lorsqu'elle y était prise en compte, était vue comme une pratique religieuse parmi d'autres, avec lesquelles il convenait de la mettre en rapport, et se trouvait replacée dans l'ensemble des relations sociales que la monographie de village se proposait d'étudier (cf. p.ex. Srinivas 1952 ; Dumont 1957). Si les beaux jours des études de village semblent maintenant passés, leur apport essentiel (pour notre propos) aura été d'avoir rompu avec les manichéismes et les exotismes d'antan, en réintégrant la possession dans des oppositions structurales et des dynamiques sociales d'ensemble. C'est à peu près à la même époque que se met en place un autre axe d'interprétation, avec les premières études en Inde abordant la possession (néfaste) comme expression d'un malaise ressenti, qu'il s'agisse de la considérer dans un cadre ethnomédical (Freed & Freed 1967 ; Obeyesekere 1969) ou comme idiome de **/p.16/** protestation de la part d'opprimé(e)s (Opler 1958 ; Harper 1963)⁶. Ces approches côtoient les études de village, les unes et les autres s'ignorant largement. Et dans l'un et l'autre cas, elles sont réparties dans l'ensemble du sous-continent sans disparité géographique marquée.

A partir du milieu des années soixante-dix, les problématiques se renouvellent. C'est alors que l'importance accordée à la possession diffère considérablement selon les régions considérées. Plusieurs travaux (par exemple ceux de P. Claus dans le Sud du

Karnataka) replacent la possession dans un système d'interprétation globale du monde, ce qui permet de dépasser les divers fonctionnalismes sociologiques ou ethnomédicaux. Les études déjà mentionnées de G. Obeyesekere et de B. Kapferer, comme celle de S.J. Tambiah (1985), envisagent la possession et les exorcismes au Sri Lanka dans leur dimension d'acte communicatif et esthétique en cours d'accomplissement - l'approche de Kapferer étant particulièrement marquée tant par le transactionnalisme que par les études sur le rituel menées en Afrique par V. Turner. La perspective est donc, dans ce cas, proche des « performance studies », où le rituel est envisagé à l'instar d'une scène dramatique⁷. Kapferer et Obeyesekere donnent une importance particulière à l'étude des textes rituels des exorcismes qu'ils analysent : cette approche textuelle de certaines formes (ou moments) de possession se développe simultanément dans d'autres parties de l'Asie du Sud - mais toujours à ses franges. Elle permet la mise en place d'une réflexion sur les mécanismes de causalité du malheur, sur leur gestion, et sur les stratégies de communication mises en oeuvre. Or l'élaboration de ces nouvelles lignes d'interprétation dans l'anthropologie de l'Asie du Sud n'a provoqué une multiplication sensible des études que dans les « périphéries » du sous-continent, au nord et au sud. Il est difficile d'invoquer à cet égard le seul poids de l'indianisme classique, car la recherche anthropologique en Asie du Sud s'en est largement détachée au cours de cette période. Peut-être faut-il alors y voir aussi le résultat de la focalisation des débats, en Inde, sur la notion de caste (et son rapport à la classe), et, plus récemment, sur la (re)définition des identités dans le cadre de la montée du nationalisme hindou. Différents au Népal et à Sri Lanka, ces débats n'y ont pas occulté d'autres préoccupations, comme cela semble avoir été le cas en Inde (sauf dans des zones limitées de la côte sud-ouest - pays Tulu et nord du Kerala - où l'ampleur exceptionnelle des cultes de possession rend leur étude quelque peu incontournable).

Dans une production d'ensemble qui peut paraître considérable, il existe ainsi d'importants déséquilibres - dont le présent volume porte d'ailleurs clairement la trace, puisque plus de 1500 kilomètres séparent les deux régions sud et nord entre lesquelles se répartissent les diverses contributions. À défaut de combler cette lacune, du moins fallait-il la mettre en évidence et tenter d'en repérer quelques aspects.

/p.17/

La "possession" comme objet anthropologique

La possession, définie comme l'un des modes de contact entre dieux (ou esprits) et humains, et non comme état de conscience modifié (et *a fortiori* comme trouble mental), est donc partie intégrante des représentations et des pratiques socio-religieuses. Les travaux publiés en Asie du Sud (et ailleurs) montrent du reste que le risque d'une exotisation de la possession, ou de sa constitution en champ d'étude autonome (voir, J. Assayag, ce volume), ont été dépassés depuis de nombreuses années, et qu'il n'y a plus vraiment lieu de s'en inquiéter. Le risque principal d'ethno-centrisme vient peut-être d'ailleurs, et n'est pas tout à fait écarté. Il tient au fait que "possession" relève d'une terminologie d'origine occidentale et plus spécifiquement chrétienne qui n'a pas lieu, *a priori*, d'être directement applicable aux multiples situations où l'anthropologie l'utilise.

L'exposé critique de D. Scott (1990, 1994), à propos d'un exorcisme de Sri Lanka, est à cet égard suggestif. L'auteur montre que la «puissance néfaste du regard des

yakku [=skt. *yakṣa*] constitue effectivement leur présence même" (1990 : 197). Cette conception s'inscrit dans une « poétique de la vision" (*poetics of eyesight*) plus large, qui détermine à son tour des représentations spécifiques de la spatialité du corps :

J'ai [...] suggéré qu'il est nécessaire de distinguer cette idée Sri Lankaise, selon laquelle le corps "contient" l'énergie néfaste du regard des *yakku*, et par conséquent, d'une certaine manière, la présence même de ces figures redoutées, des conceptions anthropologiques courantes de la "possession" pour lesquelles le corps est *pénétré*, comme à travers un orifice. Le corps Sri Lankais, selon moi, ne peut être lu au travers de la comparaison chrétienne d'un récipient creux capable de contenir, dans une cavité ou un espace intérieur, une présence anthropomorphique (*id.*, pp.197-198).

Cette réflexion mérite attention. Certes, il paraît possible d'en réfuter la généralité quant à l'ensemble de l'Asie du Sud : selon des conceptions répandues qui ne sont pas seulement celles des anthropologues, le corps humain semble bien pouvoir être pénétré par des Puissances, et celles-ci s'installer en lui. Après tout, à la différence des *yakku* du Sri Lanka, bannis de l'île par le Bouddha, elles sont dites vivre en Inde ou au Népal au milieu des humains. Mais il serait, à l'inverse, erroné de croire que les représentations que l'auteur met en évidence à Sri Lanka seraient spécifiques à cette région, et peut-être dues à une configuration particulière du bouddhisme où, selon un mythe, le bouddha permet aux *yakku* d'agir à distance, uniquement par le regard. En effet, bien des indices attestent du pouvoir de la vision en Inde également, dans des termes parfois fort comparables à ceux que Scott met en évidence. En voici quelques exemples.

Dans un texte d'astrologie médicale du Nord de l'Inde, connu sous le nom de *Dākinīkalpa*, figure l'indication suivante :

/p.18/

Si la fièvre arrive un dimanche, il faut comprendre qu'une *yoginī* a été vue [par la personne souffrante] dans la direction du nord, près de l'eau.

Pendant dix jours cette affliction [dure] : maux de dents, souffrance due à un affaissement de la tête, maladie intestinale, trouble dû à une affection cutanée, etc., afflictions des mains, etc.

Pour cela, le remède est de tuer un bouc. Kumārī doit être adorée 57 [fois]. (Herrmann-Pfandt 1997 : 68-9)

L'affliction intervient donc par la vision. C'est aussi ce qui se produit dans l'épisode où Pārvati est infestée par des fantômes, du seul fait de les avoir vus (Tarabout, ici même), ce qu'il ne faut pas confondre avec le «mauvais oeil », force néfaste assez indéterminée que tout un chacun peut posséder. Au Kérala, également, un manuel d'astrologie dénomme « vision néfaste » l'action maléfique d'entités invisibles bien spécifiées, une action qu'il est précisément courant en anthropologie de placer dans la rubrique «possession" -ce qui paraît proche de l'usage populaire local (Tarabout 1994). De telles observations vont donc dans le sens de ce que Scott décrit pour Sri

Lanka. Il semble, néanmoins, que cela reste largement limité aux spéculations astrologiques ou à des chants présentant, aux yeux des intéressés, un certain caractère « archaïque ». S'il est nécessaire de poursuivre les recherches pour préciser ces points, il est clair que les représentations de l'action des divinités ou des esprits sur, ou dans, le corps humain sont complexes, peut-être hétérogènes, et nécessitent d'utiliser en Asie du Sud la catégorie et la dénomination de « possession » avec précaution.

La discussion précédente montre également que la représentation que l'anthropologue peut se faire de la possession - le mot sera maintenu ici par commodité, avec toutes les réserves qu'il est susceptible d'appeler - met immédiatement en jeu la représentation qu'il se fait de la construction culturelle du corps en Asie du Sud. « Vision » ou « possession » : ce n'est pas la même idée du corps qui est en jeu. L'un des objets du présent volume était, précisément, d'étudier quelle image du corps et de la personne ressort des pratiques et des discours de la possession.

UNE APPROCHE INTÉGRÉE DU CORPS, DE L'ESPACE, ET DE LA PAROLE

Le corps et la personne

Le corps, en Inde, a été la plupart du temps abordé selon quelques axes d'analyse privilégiés. En conformité avec les préoccupations des textes qu'il étudiait, l'indianisme a plutôt porté son attention sur les caractéristiques que doivent /p.19/ posséder les participants à des opérations rituelles (sacrifiant, officiants, etc.), et sur des conceptions philosophiques détaillant les correspondances entre le microcosme du corps et le macrocosme de l'univers, fondant, par là, diverses possibilités d'action (« raffinage » yogique du corps, acquisition de pouvoirs extraordinaires, recherche d'une libération du cycle des renaissances). L'anthropologie, de son côté, en dehors de rares travaux étudiant les gestes et les techniques, a très généralement considéré le corps sous l'angle des contacts interpersonnels - que ce soit pour développer une réflexion où la pureté et l'impureté relatives fondent une « idéologie » de la hiérarchisation sociale (Dumont 1966), ou pour insister sur la perméabilité de la personne, sa fluidité, et la multiplicité de ses composants (Marriott 1976 ; Daniel 1984). Les études sur la possession qui sont ici rassemblées adoptent diverses perspectives d'interprétation, dont certaines s'inspirent de ces auteurs, et avancent des analyses complémentaires, parfois alternatives, sur le corps et la personne en Asie du Sud.

C'est qu'en effet la possession, comme le souligne l'essai final de J. Assayag, conjoint par l'intermédiaire de Puissances divines l'intime et le social, le non-dit et la parole, les mondes imaginés et l'espace humain. Impossible alors de se limiter à un niveau unique d'analyse, ni à un discours local qui serait plus autorisé qu'un autre. Pour prendre un exemple, la perméabilité de la personne à son environnement - relevée par les approches anthropologiques antérieures - est mise en avant dans plusieurs des contributions au présent volume : mais l'analyse ne peut s'arrêter là, sauf à manquer, du coup, la mise en place des stratégies de (re)définition de la personne, intégrant des récits, des liens sociaux, des rapports à l'espace - bref, pour paraphraser S. Mayaram, une dynamique de la construction du soi et de l'autre. C'est dire ce qu'un regroupement des chapitres de ce livre en trois rubriques - parole, corps, territoire - peut avoir

d'arbitraire. Chaque auteur a, selon des accents variables, abordé ces composantes de la négociation de la possession. Ces rubriques serviront néanmoins, par simple souci de présentation, à mettre en évidence les lignes de force de l'ouvrage.

S'agissant du corps, donc, il faut tout de suite nuancer l'affirmation antérieure selon laquelle les textes classiques ne se sont guère préoccupés de possession. Si ce constat reste valable à un niveau général, un ensemble de traités se rattachant au sivaïsme tantrique dit de tradition cachemirienne, élaborés par des brahmanes entre le IX^e et le XIV^e siècles, atteste que la possession comme mode d'acquisition d'une nature divine a pu être une pratique de ces milieux initiatiques. L'étude menée par A. Padoux sur ces textes souligne que le terme sanskrit *āveśa*, couramment glosé par « possession », peut s'appliquer tant à la descente de la divinité sur un être humain, et à sa pénétration dans le corps de ce dernier, qu'à une « fixation » intense sur un objet, ou encore à une fusion entre âme individuelle et divinité - voire à une vision illuminante conférée par la grâce divine. Il y a /p.20/ là toute une palette de significations qui varient selon les écoles et les époques, suggérant un constant travail de relectures et de réinterprétations successives par rapport à une acception forte de la possession comme irruption d'une Puissance divine - qui caractériserait certaines formes anciennes de ces pratiques. Néanmoins, dans de telles spéculations, l'incarnation d'une divinité dans un but rituel n'est pas l'unique finalité de la "possession". Conformément à la vocation première de ces enseignements ésotériques, elle vise ici à permettre au disciple l'accès à la voie de la libération (du cycle des renaissances), ou (et) l'acquisition de pouvoirs extraordinaires. De ce fait elle perd de son immédiateté (agir en tant que divinité incarnée) pour s'intégrer à un ensemble complexe de théories sur le monde et la personne - ce que A. Padoux, à la suite de M. Falk appelle une « psychologie macrocosmique ». La possession est alors l'instrument d'une quête spirituelle qui la dépasse, ce qui ne pouvait que favoriser son euphémisation ultérieure dans les milieux tantriques.

De leur côté, ces spéculations et ces pratiques ésotériques se sont diffusées. Des spécialistes des cultes de possession, en particulier, peuvent s'y référer. Ainsi, dans le cas des Néwar du Népal, G. Toffin montre à quel point des danses masquées, où les danseurs sont dits possédés par les divinités qu'ils ont pour charge d'incarner, sont sous tendues par des notions tantriques, qu'il s'agisse de la chorégraphie elle-même, ou des conceptions du corps : initiation des danseurs, préparation corporelle, contrôle étape par étape de la venue de la possession. Ces danses n'ont pas pour but premier l'avancement spirituel de l'adepte, mais la réalisation ritualisée de présences divines au moment de fêtes. Infériorisées par les initiés tantriques de haute caste, elles n'en apparaissent pas moins comme « des formes théâtralisées, extériorisées, de cultes tantriques secrets ». La contribution de J. R. Freeman, portant sur la région du Kerala, plusieurs milliers de kilomètres plus au sud, souligne à son tour les parallèles et la continuité, au plan des représentations de la personne, entre le culte des temples ou les pratiques des magiciens (fondés à des titres divers sur des conceptions tantriques) et les cultes de possession développés parmi les basses castes.

Cette continuité entre pratiques différentes avait du reste fait l'objet d'un travail antérieur où cet auteur assimilait à une possession certaines procédures tantriques utilisées par l'officiant qui installe la présence divine dans les temples (Freeman 1998).

Que l'on suive ou non cette interprétation, force est de constater, comme Freeman le suggère en poursuivant ici son analyse, l'existence d'un certain nombre de constantes concernant les représentations du corps, de la conscience et de la personne, repérables au-delà de la diversité des situations rituelles et des niveaux de société concernés. Selon l'auteur, ces traits sont les suivants : nature multiple et sécable de la personne (« multiplex and partible ») ; perméabilité de ses limites ; circulation de « conscience » entre humains, dieux, /p.21/ et objets du culte ; fluidité des interactions dynamiques avec les autres « personnes », humaines ou non - ce qui conditionne diverses relations de pouvoir. L'étude des cultes de possession et la prise en compte de leurs rapports aux autres pratiques rituelles locales permet ainsi une approche « intégrante » de la personne, du rituel et de la société. Formulée en des termes parfois différents, c'est une démarche analogue qui oriente plusieurs autres contributions à ce volume (par exemple M. Kregel, S. Mayaram, G. Tarabout, Y. Uchiyama).

Tandis que l'approche de Freeman privilégie la mise en évidence de continuités, celle de C. et F. Osella souligne plutôt des contrastes. Ces auteurs considèrent en effet que la notion de perméabilité de la personne n'est pas nécessairement uniforme ni quant aux parties du corps, ni à différents niveaux de société. S'attachant à mettre en évidence les homologues, entre différentes hiérarchies, corporelles, divines, sociales, ils suggèrent que des glissements s'opèrent entre corps physique et corps social : lorsque « les hiérarchies sociales et idéologiques sont projetées sur une hiérarchie de Puissances et se mêlent dans le corps, on constate que [les catégories] du sexe, de l'âge et de la caste s'articulent sous forme de hiérarchies entre corps, et au sein des corps ». Dans une perspective légèrement différente, la présentation de récits émanant des possédés eux-mêmes montre du reste à quel point le monde intérieur de ceux-ci assimile des stéréotypes sociaux (sur les castes, les confessions religieuses) pour les mettre au service de l'expression de désirs bien personnels (Tarabout).

Ainsi posée, la question des « frontières » de la personne a comme pendant direct celle de la relation de soi à l'autre. L'étude de S. Mayaram s'attache plus spécifiquement à analyser cette articulation, dans le contexte parfois tendu des relations (et des définitions communautaires qui leur sont liées) entre hindouisme et islam au Rajasthan. La possession apparaît alors comme la possibilité de renégocier ces distinctions autrement que sur le mode du conflit, voire de l'élimination : loin d'être dévalorisé et rejeté, l'Autre - intégré au Soi - devient source de puissance, y compris thérapeutique. Les sanctuaires où exercent des médiums possédés (ici, des femmes) sont ainsi des « arènes » où d'éventuelles dépréciations de statut et de pouvoir peuvent être contestées par l'intermédiaire des esprits qui possèdent. Ce seraient aussi, selon l'auteur, des lieux permettant une logique inverse de celle de « l'ethnisation », du fait qu'une intimité peut être établie avec cet « autre » qui n'est plus alors seulement un étranger extérieur, mais devient partie de soi.

C'est peut-être supposer là, cependant, une organisation non conflictuelle de la personne. De fait, cette relation à l'autre, par l'intermédiaire d'un esprit ou d'une divinité, n'est pas toujours vécue comme une assimilation, ou un accommodement souhaitable. La contribution de J. Racine nous montre de jeunes hommes pour lesquels leur relation au sexe féminin - parfois leur propre épouse - ne va pas de /p.22/ soi, ce qui trouve son expression fantasmée dans une possession « amoureuse » par la nymphe Mōhīni, qui les

vide de toute force. Cette possession par Mōhīni est à la fois une crise destructrice, et le moyen de réagir par rapport à ce qui la motive. Mais la relation de ces hommes à cet « autre » divin épuisant doit nécessairement être rompue, pour leur permettre d'accepter un « autre » plus humain - la femme en tant qu'être sexué.

Dans bien des cas, donc, l'incorporation néfaste d'une Puissance s'interprète soit comme une agression de l'extérieur, soit comme la conséquence d'une faute commise. Dans la région du Kumaon qu'étudie M. Kregel, c'est alors l'occasion de questionner et de remettre en jeu l'ensemble des liens sociaux, notamment les relations nouées autour des solidarités lignagères, des alliances, et du rapport à la terre. La possession manifeste la mémoire des injustices, le corps du possédé témoigne qu'une vérité doit être établie et des compromis trouvés au sujet de conflits dont certains remontent parfois à plusieurs générations. Autour de la figure du possédé se définit ainsi une frontière de commune responsabilité, la personne étant consubstantiellement liée à un groupe de parenté et à un enracinement dans un terroir. C'est ce que confirme pour sa part Y. Uchiyamada à propos de castes de bas statut au Kerala. Sa contribution, qui se veut être une « exégèse de la possession centrée sur la localité », souligne la dépendance qui s'établit - à travers des diagnostics de possession - entre nouveaux propriétaires et anciens détenteurs de droits sur le sol, les ancêtres de ces derniers venant affliger les corps des premiers. A travers plusieurs cas de possession, de cultes rendus dans les sanctuaires des castes de bas statut, et de rituels funéraires à différents niveaux de société, l'auteur montre combien « la continuité entre personne – *kuṭumpam* [lignée] - localité et les transactions afférentes sont constitutives du soi ». Les redéfinitions contemporaines des droits d'occupation du sol, fondées sur les notions de propriété privée et de contrat, sont alors en conflit direct avec cette conception d'un lien généalogique et quasi organique à la terre, où s'inscrit la définition même de la personne.

Le territoire

La possession, néfaste ou institutionnalisée, apparaît ainsi comme l'une des scènes où s'explicitent différents rapports au territoire : il s'agit d'une scène « politique », au sens large. Plusieurs assertions y sont plus ou moins nettement formulées.

L'une concerne une catégorisation générale des lieux en termes de Puissances divines (Tarabout). Cette lecture fantasmée du paysage s'articule autour des sanctuaires de différentes castes, et de divers lieux hantés, pour déterminer des zones de danger ou, à l'inverse, de protection. Elle paraît ainsi liée à une occupation sociale du terroir, dont elle manifeste, par le discours et les gestes des possédés, les principaux rapports de pouvoir entre les hommes (une thèse proche des vues proposées par Uchiyamada, à partir d'une démarche différente).

/p.23/

Les crises de possession établissent aussi un autre type d'assertion, liée au fait qu'elles sont parfois interprétées comme des punitions appelant le rétablissement d'une justice, la recherche d'un compromis, ou l'accomplissement d'une expiation, dans le cadre de tensions sociales latentes entre membres d'un groupe de parenté (Kregel) ou entre castes de statut différent (Uchiyamada) - le plus souvent à propos de droits

d'occupation des terres. Dans ces deux cas, la possession néfaste doit être analysée en termes de « résistance », c'est-à-dire comme la reconnaissance d'un pouvoir à ceux qui ont été victimes d'une injustice, ou du moins se disent tels.

Les cultes de possession, quant à eux, apparaissent peut-être moins comme des formes de résistance que, plus largement (et sans que cela soit contradictoire), comme l'affirmation d'une mémoire, ou la proclamation d'une juridiction. L'étude de Smriti Srinivas sur la ville de Bangalore, par exemple, montre comment une fête célébrée par une caste de jardiniers, centrée sur la procession d'un homme possédé par la Déesse, retrace par son parcours les marques d'un paysage révolu, les lieux ainsi remémorés ayant été recouverts par l'urbanisation galopante de la cité - un pôle majeur de l'Inde dans le domaine des industries de pointe. La procession instaure par là « un dialogue entre contextes passés et présents » autour d'un groupe social pour lequel il s'agit de la réaffirmation annuelle d'un lien à un terroir. Or cette "mise en signification" des sites de la ville est ici permise par le changement d'identité du prêtre possédé, devenu la Déesse. Plusieurs « frontières » sont ainsi négociées simultanément, d'une part au niveau de la ville, d'autre part au plan du corps du possédé, les transformations de ce dernier autorisant celles qui sont opérées au plan d'une relecture du tissu urbain. De même, les danses masquées du Népal décrites par G. Toffin reconstruisent régulièrement, par leurs parcours, une série de territoires sacrés, de l'aire de danse à l'ensemble de la vallée de Kathmandou, en passant par le quartier, le village et les capitales des anciens royaumes. Mais l'auteur signale combien l'avenir de ces danses dans le Népal moderne est incertain. Certaines troupes connaissent en effet des difficultés matérielles et ne subsistent que grâce au tourisme - ce qui suggère un mode d'implication sociopolitique différent de celui qui est évoqué par Srinivas pour Bangalore.

Ces danses, comme les processions accompagnant le possédé institutionnel des temples du Kérala (Tarabout), marquent un territoire divin, et réaffirment ainsi une juridiction, une souveraineté. Corps divin (du possédé, ou de l'effigie installée dans le temple) et territoire sont en continuité, et peuvent être vus comme les manifestations diverses d'une même « forme » (Freeman). De ce fait, les séances de consultation d'un possédé institutionnel peuvent être amenées non seulement à résoudre divers problèmes personnels - que les consultants dépendent ou non du territoire divin - mais également à arbitrer des litiges qui ressortent proprement de leur souveraineté divine. L'exemple le plus marquant en est donné /p.24/ par l'étude de D. Berti sur un conflit opposant deux villages en Himachal Pradesh. Cette dispute se serait sans doute prolongée si l'absence de pluie à un moment critique de l'année n'avait été interprétée comme une punition divine sanctionnant le désaccord entre les hommes, obligeant ces derniers à s'entendre coûte que coûte. Le rôle des possédés des temples dans la résolution du conflit fut alors déterminant, et leur médiation - notamment celle d'un possédé particulièrement écouté - a été essentielle aux villageois pour parvenir à apurer leur contentieux. À cet égard, l'intervention divine, par le truchement du possédé, élargit immédiatement les données du problème : le conflit entre deux villages implique, dès qu'il est pensé dans sa relation au divin, le bien être de tout un ensemble micro-régional qui correspond à un ancien niveau de chefferie. Et d'autres questions que celle qui motivait la dispute en viennent à être simultanément traitées : problèmes de gestion d'un temple, préservation d'un site divin dans la montagne menacé par le tourisme. La justice divine est une justice globale,

la punition frappe une collectivité élargie, et l'ensemble des problèmes latents entre les hommes doit être réglé pour que les dieux acceptent de les protéger à nouveau.

Un tel pouvoir souverain s'inscrit avant tout dans un monde rural où les relations entre les hommes sont enracinées dans un terroir. En milieu urbain contemporain, où les relations économiques et sociales reposent sur d'autres bases, et où une large partie de la population est d'installation plus ou moins récente, il ne faut guère s'attendre à une tel marquage territorial (encore que les processions de Bangalore nous rappellent qu'il n'est pas forcément absent), ni à un exercice de la souveraineté aussi contraignant. La contribution de M. Carrin offre, dans cette perspective, comme un contrepoint aux études qui viennent d'être citées. En effet, contrastant avec le quadrillage territorial, et par castes, des sanctuaires (avec leurs possédés institutionnels), tel qu'il prévaut dans les parties rurales de la région qu'elle étudie (sud du Karnataka), les deux médiums dont elle décrit les séances de possession en milieu urbain ont créé autour de leur propre personne leur sanctuaire, dépourvu de toute juridiction sur un quelconque territoire. Ils privilégient, du coup, une relation à un divin plus universel, délocalisé, et n'interfèrent guère dans les questions qui sont habituellement interprétées comme relevant du terroir - sinon pour recommander de satisfaire les Puissances gardiennes qui y sont installées. Les problèmes personnels des consultants sont d'ailleurs en fait peu discutés, les médiums préférant donner des conseils de dévotion assez généraux. L'évolution observée par l'auteur, sur quelques années, vient conforter cette analyse : ces cultes de possession, où le bricolage rituel n'est pas exclu, cherchent à s'inscrire dans une religion de dévotion réformée, indépendante d'un ancrage territorial.

/p.25/

La parole

Quand bien même la divinité exerce un pouvoir régalien, son possédé, à la différence d'un rajah, est dépourvu de tout contrôle sur une police ou une armée. Il ne peut imposer ses jugements qu'en invoquant des sanctions divines, et doit donc mettre en oeuvre une certaine force de conviction. Son autorité au moment de la possession dépend alors de son corps, de ses mouvements, de ses paroles, de ses cris, interprétés comme étant ceux de la divinité. Ce sont là ses seules armes, son seul moyen d'action. Les contributions au volume ont, pour la plupart, donné une large place aux gestes et aux paroles des possédés, retranscrivant souvent des échanges qui ont lieu lors des possessions. Comme je l'ai suggéré dans ma contribution, l'une des caractéristiques des énonciations effectuées par les possédés (néfastes ou institutionnels) est d'imposer à leurs interlocuteurs un « univers de discours » qui fait que toute discussion s'établit à l'intérieur de cet univers, en en reprenant les termes - même lorsqu'il s'agit d'exprimer des doutes. Il est donc essentiel d'analyser les mécanismes qui, au plan du langage même, contribuent à instaurer de telles règles de jeu. Deux chapitres s'interrogent plus précisément sur les formes discursives qui rendent efficace la parole de possédés institutionnels.

La contribution de D. Berti souligne que des formules verbales et des métaphores caractérisent, et authentifient aux yeux de tous, le langage employé par les dieux lorsqu'ils s'adressent aux humains. Ces tournures spécifiques permettent alors au possédé de déployer peu à peu, en fonction de sa connaissance des divers problèmes

locaux, une véritable stratégie contraignante pour les parties en conflit. Son discours s'appuie alors à la fois sur des promesses (d'ailleurs précises et donc risquées), sur des menaces, et sur une certaine capacité à utiliser différentes catégories du répertoire rituel au fur et à mesure de la prise de décision : la résolution du litige n'est jamais qu'un élément d'une remise en ordre plus générale, et c'est ce qui la rend possible.

L'étude d'E. Schömbucher analyse les procédés discursifs par lesquels les paroles énoncées par une femme médium apparaissent comme « authentiques », c'est-à-dire comme étant bien celles des divinités et des défunts qui viennent temporairement se fixer sur elle. Pour cela, deux registres de parole sont constamment entremêlés. L'un, stéréotypé, recourt à des formules mémorisées qui font partie de la culture locale, et a pour fonction d'authentifier le caractère divin de la possession de la médium. L'autre, fondé sur les détails biographiques propres à chaque consultant, que la médium a appris à connaître et à deviner, est au contraire improvisé dans l'instant, et permet d'assurer que c'est bien le défunt voulu qui parle - il n'y a que lui, dit-on, à savoir tel ou tel fait. Ce dernier discours, qui reçoit son autorité du premier, a cette fois comme auteur, d'une certaine façon, la médium, laquelle déploie ainsi ses paroles sur deux registres - l'un, thérapeutique, qui est individualisé, l'autre, divin, qui se doit d'être stéréotypé.

/p.26/

La formalisation des gestes et des paroles se rattache ainsi à une cosmologie. Toute possession y recourt, selon des modes variés, alors même qu'elle peut être motivée par des raisons propres à chaque possédé. En cela, elle conjoint toujours l'individuel et le culturel, la psychophysiologie des corps, les jugements moraux, les rapports sociaux, les relations à l'espace. Les études réunies dans ce volume montrent l'impossibilité de réduire la possession à l'un ou l'autre de ces termes, ce qui en fait un lieu privilégié pour tenter de saisir la façon dont société et individu négocient constamment leurs frontières, dans une approche intégrée de faits souvent séparément traités.

G.T.
CNRS/CEIAS

*Notes

* Cette présentation a bénéficié des remarques critiques de J. Assayag, D. Berti et I. Županov, que je remercie.

¹ Cependant, l'article de S. Mayaram retient une opposition différente - "chamane" y désigne tout spécialiste du contact direct avec le divin, y compris ceux qui sont "possédés".

² Sur le débat concernant "l'ethnisation" de groupes sociaux dénommés "tribus", voir par exemple la discussion critique de Chaudhuri (1994). Pour un bref historique de l'application des termes "race", "caste", "tribu", voir Mahias (1997).

³ Cette expression se retrouve dans de multiples travaux marqués par les théories de la personne développées dans le champ de la psychologie et de la psychiatrie.

⁴ Parmi ceux-ci, signalons la remarquable monographie de village de M.N. Srinivas (1952), les travaux de Dumont & Pocock (1959) et Berreman (1964) qui, en adoptant un point de vue structuraliste, ont mis en avant la complémentarité religieuse de la possession (institutionnelle) et de la prêtrise. D'autres études pionnières ont rapidement développé divers aspects de cette dimension religieuse, selon des perspectives variées (Obeyesekere 1969 ; Sanjiva Prabhu 1971 ; Claus 1973, 1979, 1984 ; Gaborieau 1975 ; Reiniche 1975 ; Wadley 1976 ; Nichter 1977).

⁵ Pour n'en mentionner que quelques unes (il est impossible ici d'être exhaustif), et en répartissant assez arbitrairement des études qui combinent souvent plusieurs perspectives, certaines ont analysé par le prisme de la possession des dynamiques socio-religieuses de pouvoir (Ashley 1993 ; Assayag 1992 ; Carrin 1997 ; Claus 1973 ; Freeman 1991 ; Kapadia 1996 ; Krauskopff 1989), y compris le rapport entre possession et jurisprudence (Wagle 1995) ; d'autres ont abordé par ce biais les mécanismes d'explication et de traitement du malheur (Campbell 1978 ; Kapferer 1983 ; Nichter 1979, 1992 ; Obeyesekere 1969, 1975 ; Stanley 1988), certains processus cognitifs (Nuckolls 1987), la conceptualisation du corps (Scott 1994). Enfin, l'intérêt récemment porté au texte même des discours tenus pendant certaines possessions a donné lieu à des études de littérature orale (Brückner 1993, 1995 ; Claus 1993 ; Leavitt 1990 ; Obeyesekere 1984), et à des analyses de stratégies discursives (Berti 1997 ; Nabokov 1995 ; Schömbucher 1994).

/p.27/

⁶ Un point de vue que systématisera un peu plus tard I.M. Lewis à propos d'autres cultures, et qui n'est pas sans inspirer ultérieurement, en Inde, différentes analyses développant cette fois les aspects politiques de la possession (Kapadia 1996 ; Uchiyamada 1995).

⁷ Ce qui n'est évidemment pas sans faire écho aux études pionnières de M. Leiris et A. Métraux, sur d'autres régions du monde, publiées dans les années cinquante (Leiris 1958 ; Métraux 1958).

BIBLIOGRAPHIE

- ASHLEY, W. (1993), « Recodings : Ritual, Theatre, and Political Display in Kerala State, South India ». New York, New York University (thèse de PhD non publiée).
- ASSAYAG, J. (1992), *La Colère de la déesse décapitée. Traditions, cultes et pouvoir dans le sud de l'Inde*. Paris, CNRS Éditions.
- ASSAYAG, J. (1996), « "Déjà lu". L'héritage colonial de l'anthropologie en Inde », *L'Homme*, 137, pp. 205-209.
- BAILEY, F.G. (1994), *The Witch-Hunt or, the Triumph of Morality*. New York, Cornell University Press.
- BERREMAN, G.D. (1964), « Brahmins and Shamans in Pahari Religion », in E.B. Harper, ed., *Religion in South Asia*. Seattle, University of Washington Press, pp. 53-69.
- BERTI, D. (1997), « La Parole degli dèi. Culti di possessione oracolare in Himachal Pradesh (India Settentrionale) ». Sienne, Università di Siena (thèse de doctorat non publiée).
- BODDY, J. (1994), « Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality », *Annual Review of Anthropology*, 23, pp. 407-434.
- BOURGUIGNON, E. (1979), *Psychological Anthropology. An Introduction to Human Nature and Cultural Differences*. New York, Holt, Rinehart & Winston.
- BRÜCKNER, H. (1993), « Kannalāye : the place of a Tuḷu Pāḍḍana among interrelated oral traditions », in H. Brückner, L. Lutze & A. Malik, eds., *Flags of Fame. Studies in South Asian Folk Culture*. Delhi, Manohar, pp. 283-334.
- BRÜCKNER, H. (1995), *Fürstliche Feste. Texte und Rituale der Tulu-Volksreligion an der Westküste Südindiens*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz.

- CAMPBELL, J.G. (1978), « Consultations with Himalayan Gods : A Study of Oracular Religion and Alternative Values in Hindu Jumla ». New York, Columbia University (thèse de PhD non publiée).
- CARRIN, M. (1997), *Enfants de la Déesse. Dévotion et prêtrise féminine au Bengale*. Paris, CNRS Éditions.
- CHAUDHURI, B.B. (1994), « "The myth of the tribe" ? The question reconsidered », *The Calcutta Historical Journal*, 16 (1), pp. 125-156.
- CLAUS, P.J. (1973), « Possession, protection and punishment as attributes of deities in a South Indian village », *Man in India*, 53 (3), pp. 231-242.
- CLAUS, P.J. (1979), « Spirit possession and spirit mediumship from the perspective of Tulu oral traditions », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 3, pp. 29-52.
- CLAUS, P.J. (1984), « Medical anthropology and the ethnography of spirit possession », *Contributions to Asian Studies*, 18, pp. 60-72.
- /p.28/**
- CLAUS, P.J. (1993), « Text variability and authenticity in the Siri cult », in H. Brückner, L. Lutze & A. Malik, eds., *Flags of Fame. Studies in South Asian Folk Culture*. Delhi, Manohar, pp. 283-334.
- CRAPANZANO, V. (1977), « Introduction », in V. Crapanzano & V. Garrison, eds., *Case Studies in Spirit Possession*. Londres, Wiley, pp. 1-39.
- DANIEL, E.V. (1984), *Fluid Signs. Being a Person the Tamil Way*. Berkeley, University of California Press.
- DUMONT, L. (1957), *Une sous-caste de l'Inde du sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*. Paris - La Haye, Mouton.
- DUMONT, L. (1966), *Homo hierarchicus*. Paris, Gallimard.
- DUMONT, L., & POCOCK, D. (1959), « Possession and priesthood », *Contributions to Indian Sociology*, 3, pp. 55-74.
- ELIADE, M. (1951), *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot (2^e éd. augm. 1968).
- FREED, S.A., & FREED, R.S. (1967), « Spirit Possession as Illness in a North Indian Village », in J. Middleton, ed., *Magic, Witchcraft, and Curing*. New York, The Natural History Press, pp. 295-329.
- FREEMAN, J.R. (1991), « Purity and Violence : Sacred Power in the Teyyam Worship of Malabar ». Philadelphie, University of Pennsylvania (thèse de PhD non publiée).
- FREEMAN, J.R. (1998), « Formalised possession among the Tantris and Teyyams of Malabar », *South Asia Research*, 18 (1), pp. 73-98.
- GABORIEAU, M. (1975), « La transe rituelle dans l'Himalaya Central : folie, avatar, méditation », *Purusartha*, 2, pp. 147-172.
- HAMAYON, R.N. (1995), « Are "trance", "ecstasy" and similar concepts appropriate in the study of shamanism ? », in Tae-Gon Kim & M. Hoppal, eds., *Shamanism in Performing Arts*. Budapest, Akadémiai Kiado, pp. 17-34.
- HARPER, E.W. (1963), « Spirit possession and social structure », in Balaratnam, ed., *Anthropology on the March*. Madras, The Book Centre.
- HERRMANN-PFANDT, A. (1997), « The so-called *dakinikalpa* : religious and astrological medicine according to a North-Western Indian collective manuscript, I », *Journal of the European Ayurvedic Society*, 5, pp. 53-75.
- HEUSCH, L. de (1971), *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*. Paris, Gallimard.
- HEUSCH, L. de (1986), « Possession et chamanisme », in *Transe, chamanisme, possession*. Nice, Édition Serre, pp. 13-15.
- JONES, R.L. (1968), « Shamanism in South Asia : a preliminary survey », *History of Religions*, 7 (4), pp. 330-347.
- KAMBLE, S., & KAMBLE, B. (1991), *Parole de femme intouchable*. Paris, Côté femmes.
- KAPADIA, K. (1996), « Dancing the Goddess : Possession and Class in Tamil South India », *Modern Asian Studies*, 30 (2), pp. 423-445.

KAPFERER, B. (1983), *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Bloomington, Indiana University Press.

KRAUSKOPFF, G. (1989), *Maîtres et possédés. Les rites et l'ordre social chez les Tharu (Népal)*. Paris, Éditions du CNRS.

LEAVITT, J. (1990), « Himalayan Variations on an Epic Theme », in A. Sharma, ed., *Essays on the Mahabharata*. Leyde, E.J. Brill, pp. 444-474.

/p.29/

LEIRIS, M. (1958), *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*. Paris, Plon.

LEWIS, I.M. (1971), *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Penguin Books.

LEWIS, I.M. (1986), *Religion in Context. Cults and Charisma*. Cambridge, Cambridge University Press.

MAHIAS, M.C. (1997), « The Construction of the Nilgiris as a "Tribal Sanctuary" », in P. Hockings, *Blue Mountains Revisited : Cultural Studies on the Nilgiri Hills*. Delhi, Oxford University Press, pp. 316-334.

MARRIOTT, McKim (1976), « Hindu transactions : diversity without dualism », in B. Kapferer, ed., *Transaction and Meaning : Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behaviour*. Philadelphie, Institute for the Study of Human Issues, pp. 109-142.

MÉTRAUX, A. (1958), *Le Vaudou haïtien*. Paris, Gallimard.

NABOKOV, I.R. (1995), « "Who Are You?" : Spirit Discourse in a Tamil World ». Berkeley, The University of California (thèse de PhD non publiée).

NICHTER, M. (1977), « The Joga and Maya of the Tuluva Bhuta », *The Eastern Anthropologist*, 30 (2), pp. 139-155.

NICHTER, M. (1979), « The language of illness in South Kanara (India) », *Anthropos*, 74, pp. 181-201.

NICHTER, M. (1992), « Of ticks, kings, spirits, and the promise of vaccines », in C. Leslie & A. Young, eds., *Paths to Asian Medical Knowledge*. Berkeley, University of California Press, pp. 224-253.

NUCKOLLS, C.W. (1987), « Culture and Causal Thinking. Diagnosis and Prediction in Jalari Culture ». Chicago, The University of Chicago (thèse de PhD non publiée).

OBEYESEKERE, G. (1969), « The ritual drama of the *sanni* demons : collective representations of disease in Ceylon », *Comparative Studies in Society and History*, 11, pp. 174-215.

OBEYESEKERE, G. (1975), « Psycho-cultural exegesis of a case of spirit possession from Sri Lanka », *Contributions to Asian Studies*, 8, pp. 41-89.

OBEYESEKERE, G. (1984), *The Cult of the Goddess Pattini*. Chicago, The University of Chicago Press.

OLIVIER de SARDAN, J.-P. (1986), « Possession, exotisme, anthropologie », in Transe, chamanisme, possession. Nice, Édition Serre, pp. 149-155.

OLIVIER de SARDAN, J.-P. (1994), « Possession, affliction et folie : les ruses de la "thérapisation" », *L'Homme*, 131, pp. 7-27.

OPLER, M.E. (1958), « Spirit possession in a rural area of Northern India », in W.E.Lessa & E.Z.Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion*. Evanston, Row, Peterson & Co, pp. 104-117.

REINICHE, M.-L. (1975), « Les "démons" et leur culte dans la structure du panthéon d'un village du Tirunelveli », *Purusartha*, 2, pp. 173-203.

ROUGET, G. (1980), *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris, Gallimard.

SANJIVA PRABHU, K. (1971), *Special Study Report on Bhuta Cult in South Kanara District*. Delhi, Census of India 1971, Series 14, Mysore, Miscellaneous (a).

/p.30/

SCHÖMBUCHER, E. (1994), « The consequences of not keeping a promise : possession mediumship among a South Indian fishing caste », *Cahiers de littérature orale*, 35, pp. 41-63.

SCOTT, D. (1990), « Yaktovil : The Cultural Poetics of a Minor Sinhala Practice ». New York, New York School for Social research (thèse de PhD non publiée).

- SCOTT, D. (1994), *Formations of Ritual. Colonial and Anthropological Discourses on the Sinhala Yaktovil*. Minneapolis, The University of Minnesota.
- SRINIVAS, M.N. (1952), *Religion and Society among the Coorgs of South India*. Oxford, Clarendon Press.
- STANLEY, J.M. (1988), « Gods, ghosts, and possession », in E. Zelliott & M. Bernsten, eds., *The Experience of Hinduism. Essays on Religion in Maharashtra*. University, State University Press, pp. 26-59.
- TAMBIAH, S.J. (1985), *Culture, Thought and Social Action*. Harvard University Press.
- TARABOUT, G. (1994), « Violence et non-violence magiques. La sorcellerie au Kérala », *Purusartha*, 16, pp. 155-185.
- UCHIYAMADA, Y. (1995), « Sacred Grove (*Kaavu*) : Ancestral Land of “Landless Agricultural Labourers” in Kerala, India ». Londres, London School of Economics (thèse de PhD non publiée).
- WADLEY, S.S. (1976), « The spirit “rides” or the spirit “comes” : possession in a North Indian village », in A. Bharati, ed., *The Realm of the Extra-Human. Agents and Audiences*. Paris-La Haye, Mouton.
- WAGLE, N.K. (1995), « On relations amongst *bhūts*, gods, and men : aspects of folk religion and law in pre-British Maharashtra », in G.D. Sontheimer, ed., *Folk Culture, Folk Religion and Oral Traditions as a Component in Maharashtrian Culture*. Delhi, Manohar, pp. 181-220.