



HAL
open science

La Parole des dieux.

Daniela Berti

► **To cite this version:**

Daniela Berti. La Parole des dieux.: Rituels de possession en Himalaya indien.. CNRS Editions, pp.338, 2001, Monde indien. Sciences sociales, xve-xxe siècle, Marc Gaborieau. hal-00621603

HAL Id: hal-00621603

<https://hal.science/hal-00621603>

Submitted on 10 Sep 2011

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 en 2001]

[Daniela Berti *La parole des dieux. Rituels de possession en Himalaya indien* Paris, CNRS.]

Table des matières

<i>Introduction</i>	1
Langage	2
Société	4
Représentations symboliques	5

PREMIERE PARTIE : TABLEAUX

Chapitre premier

Ecologie, société et "histoire" dans les rituels de la Vallée de Kullu

Les saisons rituelles	15
Des pommes et des rites	17
Les castes impliquées dans les rites	19
<i>Les Kanet-Rājput</i>	19
<i>Les Dāgī</i>	20
"Ceux du dedans" et "ceux du dehors"	20
L'"histoire" de Kullu dans les rituels	21
<i>La déesse et la conquête du royaume</i>	22
<i>Le transfert des pouvoirs royaux</i>	24

Chapitre deuxième

Temples et images divines

Les propriétés foncières des divinités	27
Les <i>kāmdār</i> (employés du temple)	30
Les temples des divinités de village	34
La ritualisation des travaux: l'exemple de Jagatsukh	35
L'image de la divinité à l'intérieur du temple	37
La "possession" des palanquins	39
Cloches et encensoirs	43

Chapitre troisième

Rites et officiants

Le <i>purohit</i>	44
Le <i>ṭānagī</i>	49
Le <i>pujārī</i>	54
Comparaison entre les trois figures d'officiants	58

Chapitre quatrième

Le possédé du temple

Introduction	60
La formation d'un <i>gur</i>	61
La succession	65
Le statut de caste	67
Le <i>gur</i> de Śravaṇī	69

Chapitre cinquième

La possession rituelle

Les différents types de possession	73
Incarner de la divinité	75
<i>L'invocation</i>	76
<i>Le "récit", bhārtha</i>	77
Les discours sur la possession rituelle	80
Techniques rituelles de vérification	82
<i>Le test des trois pierres oḷe poggḷe</i>	83
<i>Le test des boulettes : le moloī</i>	84
<i>Le test des grains de riz</i>	84
Divinités incorporées: la "réforme" du <i>gur</i> de Śravaṇī	85
Le jeu du dieu (<i>deukhel</i>)	91

DEUXIEME PARTIE : CATEGORIES

Chapitre sixième

Les logiques du panthéon

Plasticité des catégories divines	95
Contexte brahmanique et possession	97
Le <i>yāg</i> des producteurs des pommes	98
Un <i>yāg</i> contesté	101
Les divinités des temples (<i>devī-devtā</i>)	105
Les relations entre les <i>devī-devtā</i>	106
La répartition des compétences	111
Des pouvoirs joués aux dés	113
Les <i>Kuldevtā</i> : entre lignage et territoire	115
Les puissances néfastes : <i>devtā-bhūt; vāhan-bhūt, ceṭu-bhūt</i>	118

Chapitre septième

Consulter la divinité - Le deopuchna

Les caractéristiques du langage des dieux	122
<i>Expressions à valeur explétive</i>	123
<i>Formules codifiées</i>	123
<i>Termes spécifiques</i>	126
La consultation au temple, <i>deopūchnā</i>	127
<i>Le dialogue rituel</i>	129
<i>Première phase du deopūchnā</i>	132
L'interprétation des problèmes	134
<i>Le mauvais destin - dīn daśā</i>	135
<i>La punition - doṣ</i>	136
<i>Mettre une malédiction - śrāpaṇī dālnā</i>	138
<i>La sorcière - dāhinī</i>	140
<i>La perte de l'âme - l'action des jognī</i>	147
<i>L'attaque de Nār Singh</i>	148
Les remèdes proposés	149
<i>Le šeṣ - dhūp</i>	149
<i>La coupure, chidra</i>	150
<i>Honorer (pūj) et extraire (ṭaḷa kholnā)</i>	151
Conclusion	154

TROISIEME PARTIE : STRATEGIES

Chapitre huitième

Le mensonge du bhut - Le cas de Nirmala

Première consultation (Suram, 28 mai 1995)	158
<i>Le diagnostic de l'attaque de sorcellerie</i>	158
<i>Un exorcisme provisoire</i>	162
<i>Prescription de l'exorcisme final</i>	163
<i>L'arrière-plan</i>	165
<i>Conversations</i>	166
Deuxième séance (Kullu, 29 mai 1995)	168
<i>La recherche des objets ensorcelés</i>	168
<i>La manifestation du bhūt</i>	170
<i>La défaite du bhūt et la "coupure"</i>	172
<i>Le mensonge du bhūt</i>	175
<i>Conclusion</i>	176

Chapitre neuvième

La sorcière camouflée - Le cas de Lalchand

Le diagnostic de l'attaque de sorcellerie (25 mai 1995)	181
Le camouflage de la sorcière (26 mai 1995)	187
L'exorcisme (29 mai 1996)	190
Des versions divergentes	194
Conclusion	196

Chapitre dixième

Le tribunal des dieux - Le cas de la dispute entre deux villages

Historique du conflit	199
La prise en charge du conflit par le <i>gur</i> de Śravaṇī	204
<i>Première séance, 11.6.95 : l'invitation du dieu Śandal ṛṣi</i>	204
<i>Deuxième séance, 12.6.95 : la demande d'un yāg</i>	205
<i>Troisième séance, 13.6.95 : la question du kārdār et du cikkā</i>	208
<i>Quatrième séance, 14.6.95 : vers le compromis</i>	211
<i>Cinquième séance, 16.6.95 : le molohī</i>	212
<i>Sixième séance, 19.6.95 : chidra</i>	214
Conclusion	217

Chapitre onzième

La parole contestée - Le cas du gur de Sravani

Un signe suspect	219
Le changement des règles du temple	222
La contestation du <i>gur</i> à travers la possession	224
La réaction du <i>gur</i>	228
La contestation par le palanquin	230
Conclusion	232

Conclusion	235
Les différentes logiques des analyses rituelles	235
La dimension "sociologique" de la parole des dieux	236
Le caractère rituel de la communication	238
"Jouer" le rituel	239
La réaction aux changements	242

Bibliographie	244
----------------------------	-----

"La possession est après tout un phénomène qui s'exprime par le langage et que les gens interprètent à travers l'explication".

Nuckolls (1991: 58)

INTRODUCTION

Il existe deux façons d'exercer une influence sur la vie publique dans les villages de la vallée de Kullu, en Himachal Pradesh. L'une est de faire partie du *pañcāyat*, conseil dont l'autorité s'étend sur trois ou quatre localités contiguës et dont les membres (*pañcī*) ont un pouvoir décisionnel important au sein du territoire soumis à leur juridiction. L'autre repose sur des pouvoirs qui, tout en n'étant pas prévus par la Constitution, sont également coercitifs pour les villageois : c'est d'être le possédé d'un temple de village.

Dans la plupart des cas, les domaines de compétence de ces deux positions de pouvoir diffèrent puisque le possédé, à la différence du conseil, se voit fréquemment soumettre des questions d'ordre thérapeutique. Mais il leur arrive de se recouvrir, car le possédé peut être amené, lui aussi, à arbitrer des problèmes et des litiges au niveau du village, réussissant parfois à imposer une solution là où le conseil échoue. En effet, à la différence des membres du *pañcāyat*, élu, la source qui légitime le rôle d'un possédé émane directement de la divinité du temple de village à laquelle il s'identifie au moment "d'exercer son pouvoir", et se trouve donc située au-dessus des hommes.

Cette particularité est d'une extrême importance aux yeux des villageois. De ce fait, les paroles du possédé - ses jugements, ses instructions, ses ordres - doivent être énoncées dans des circonstances et selon des modalités qui prouvent leur nature divine. Ainsi le tremblement, interprété comme le signe d'une présence pourvue de puissance, est ici, et ailleurs dans le monde, la condition qui dote d'autorité ses paroles : il légitime ses discours, ses décisions. Mais un fait est particulier à la région de Kullu : durant les séances de possession, des membres de l'assistance se mettent parfois, eux aussi, à trembler, ce qui est également interprété comme le signe d'une présence divine momentanée. Et certains d'entre eux prennent brièvement la parole, qui apparaît alors comme pourvue d'une autorité particulière, supérieure à celle des discours tenus dans un registre plus ordinaire au cours de la consultation. Le langage de la possession n'est donc pas l'apanage des seuls spécialistes : tout le monde peut se voir investi par un dieu et parler en son nom, ce qui peut donner lieu à une contestation efficace - sur son terrain - de ce que l'officiant vient de dire s'il y a désaccord avec lui.

En effet, tout en étant perçues comme celles du dieu, les paroles du possédé sont loin d'être considérées comme indiscutables par les villageois - même s'il n'est évidemment pas nécessaire de trembler pour les contester. Consulter un dieu par son possédé ne veut pas dire recevoir passivement ses instructions, au contraire. Ce qui se produit dans ces circonstances est un dialogue, parfois calme, mais souvent extrêmement animé, où les deux parties - la divinité et les hommes - confrontent directement leurs opinions et leurs points de vue sur ce qui se déroule à un moment donné à divers niveaux de la société locale, qu'il s'agisse d'une famille, d'un village, ou d'un ensemble de villages. En ce sens, les séances de consultation sont des occasions où les villageois construisent dans un "lieu rituel" leurs analyses des faits sociaux, et s'offrent à eux-mêmes leurs propres explications des événements. Celles-ci sont élaborées en fonction de la situation locale, si bien qu'un événement survenant simultanément dans plusieurs localités (un manque ou un excès de pluie, un tremblement de terre) peut recevoir des interprétations différentes dans des villages même voisins.

Ce processus d'interprétation des événements, constamment appliqué pendant les séances, renvoie à une vision du monde en partie commune à d'autres contextes rituels présents au niveau du village (cérémonies brahmaniques, rites d'envoûtement ou de désenvoûtement, etc.). Il passe cependant par des formes spécifiques d'expression : les événements soumis à discussion pendant les consultations sont en particulier filtrés par le langage de la possession, qui impose un registre différent du discours ordinaire. Du coup, certains problèmes difficiles à traiter directement parviennent à être formulés au cours du dialogue effectué avec le possédé, grâce à des stratégies communicatives qui permettent de s'exprimer de façon indirecte, allusive ou anonyme, et grâce à un vocabulaire codifié autorisant la communication de sentiments ou de situations qui seraient difficiles, autrement, à verbaliser.

A partir de ces considérations, mon analyse des rituels de possession a été menée à trois niveaux différents mais également essentiels : le langage ; la société ; les représentations symboliques. Dans les études sur la possession, ces trois aspects ont reçu une attention inégale selon les auteurs, donnant lieu à diverses approches méthodologiques et théoriques qui, parfois, se déclarent mutuellement réductrices. Ma démarche s'insère donc dans un débat plus général, et tente de l'aborder de façon moins restrictive en essayant de restituer la complexité des faits observés par la prise en compte de la multiplicité des niveaux impliqués.

Langage

Par son approche du langage et des procédures de communication, ce livre suit une double démarche. D'une part, la présentation des comptes-rendus détaillés de dialogues recueillis pendant des séances de consultation permettra d'analyser comment s'élabore progressivement, durant ces séances, une interprétation des événements et un diagnostic final - une perspective comparable à celle du travail de J.G. Campbell (1978) dans l'ouest du Népal et, plus encore, s'agissant de la mise en évidence de plusieurs "niveaux de texte" dans ces dialogues, de celui de C. Nuckolls (1987, 1991) lorsqu'il a étudié la "pensée causale" sous-tendant des

procédures de divination dans le sud de l'Inde. D'autre part, l'emphase portée sur les modalités concrètes de réalisation des consultations, abordée par exemple pour le sud de l'Inde par E. Schömbucher (1994, 1999), permettra de dégager les conditions qui confèrent leur autorité et leur efficacité à ce type particulier de "texte" oral. C'est du reste ce qui permet au possédé institutionnel de détenir un rôle déterminant dans la société.

La nature même de ces interactions entre le dieu incarné et les gens qui vont le consulter m'a conduite à les considérer avant tout comme des contextes de discussion et de négociation, plutôt que constituant, à la différence de ce qui peut être observé dans des régions voisines de l'Himalaya, un répertoire de littérature orale. Ainsi, par exemple, au Kumaon (Himalaya indien), la possession institutionnelle est dirigée par des bardes. De nombreux travaux ont analysé la dynamique de ces séances (Gaborieau 1975, Leavitt 1985, Fanger 1990, Krengel 1999) ; Leavitt, en particulier, a spécifiquement étudié les chant de ces bardes, considérés comme des récits mythologiques rapportés, dit-on, par les divinités elles-mêmes (Leavitt 1985). Dans la vallée de Kullu, cependant, aucun barde n'intervient dans les séances de possession, lesquelles doivent alors plutôt être rapprochées de celles qui ont été décrites pour la région de Jumla (Népal de l'ouest) par M. Gaborieau (1969) et J.G. Campbell (1978)¹, d'autant que les similarités entre ces deux régions concernent non seulement les détails des cultes mais aussi, justement, l'importance et la forme des interactions communicatives entre le dieu incarné et les gens qui vont le consulter. Ainsi Campbell, qui a procédé à l'étude approfondie des logiques de ces échanges verbaux avec le possédé institutionnel, appelé *dhāmi* à Jumla, a mis en évidence une utilisation du langage très comparable à celle qui sera décrite ici.

Ces ressemblances prennent d'autant plus de signification qu'elles contrastent avec la façon dont se déroulent les séances de consultation d'autres spécialistes du Népal, les *jhākri*, chamans qui, dans certaines régions de l'ouest, peuvent coexister avec les *dhāmi* dans un même village². L'étude que Maskarinec (1995) a consacrée aux textes appris et récités par les *jhākri* montre bien qu'il s'agit là d'une autre manière de concevoir la médiation entre les hommes et diverses Puissances. Dans le cas du chaman, en effet, le dialogue entre les patients et les Puissances qu'il incarne ou qu'il contacte semble être beaucoup moins important que les textes qu'il doit chanter et qui se réfèrent principalement au voyage cosmique effectué lors de la séance. Si l'effort du chaman vise, comme dans le cas de la possession, à résoudre le problème de son patient, ce dernier n'apparaît pratiquement pas en tant qu'interlocuteur, les seuls dialogues, ici, étant plutôt ceux que le *jhākri* a avec les Puissances qu'il rencontre au cours de son voyage rituel. De ce fait, le chaman népalais semble surtout préoccupé par le rétablissement d'un ordre cosmique, et par la lutte qu'il engage personnellement contre les Puissances responsables de l'affliction. Par contraste, dans la vallée de Kullu, comme pour les *dhāmi* de Jumla,

¹ Voir aussi J.C.Galey (1984) pour les cultes de possession au Tehri Garwhal et G.D.Berremann (1963) pour la région de Dehra Dun. Sur les variantes de la possession dans cette partie de l'Himalaya, cf. Vidal 1989 et Leavitt 1994. Deux ouvrages collectifs ont couvert plusieurs régions himalayennes à la fois : Hitchcock & Jones (1976) et Bouillier & Toffin (1989), où différentes configurations de "prêtrise" sont mises en relation avec les conditions sociales, politiques et historiques.

² Sur la différence entre chaman *jhākri* et possédé *dhāmi* du Népal voir Maskarinec 1989.

le possédé institutionnel rend la plupart du temps responsables de leurs malheurs le patient, ou son entourage, ou l'ensemble d'un village ou d'un groupe de villages, et en discute directement avec eux : la représentation que les gens se font de leur société intervient directement et explicitement au cours des séances de consultation.

Les implications de ces deux types de rituel, pour la recherche, diffèrent et conduisent à privilégier ici une approche centrée sur l'analyse des interactions sociales mises en œuvre dans les dialogues présentés : la relative formalisation de ceux-ci sera alors moins analysée dans sa dimension littéraire que comme procédure ritualisée de communication. Et même si dans la vallée de Kullu les possédés institutionnels chantent en préambule de leurs séances un bref texte rappelant l'histoire de la divinité, l'essentiel de la consultation est constitué des échanges verbaux qu'ils ont avec les dévots, renvoyant à la vie de tous les jours et représentant d'une certaine façon un compte-rendu de ce qui se passe au fur et à mesure dans la société locale. Il est alors indispensable de replacer la possession dans le contexte plus général des relations et des dynamiques sociales en tant que moment d'interprétation des événements concernant la vie quotidienne d'une famille ou d'un village.

Société

Dans la mesure où les gens font ainsi constamment référence à tout un ensemble de relations concrètes et de rapports de pouvoir entre individus ou groupes, qui changent au cours du temps, les séances de possession, tout en mettant en scène diverses Puissances, se présentent déjà d'elles-mêmes comme des sortes d'analyses "sociologiques", construites et négociées par les gens à l'intérieur d'un moment rituel.

Cette "sociologie" proposée par les villageois est particulièrement en évidence dans le cas des séances de consultation collectives organisées pour résoudre des questions d'intérêt public, par exemple des conflits entre plusieurs localités. Mais elle est également présente lorsque le possédé institutionnel est consulté pour traiter les problèmes personnels d'un individu ou d'une famille. Là aussi, les dialogues qui ont lieu entre le possédé et le patient ou ses parents font référence à l'ensemble des rapports interpersonnels mettant en cause l'entourage familial ou le voisinage de la victime. Ce type de situation peut s'analyser en prenant pour point de départ des hypothèses d'interprétation avancées dans les années 50. Des études comme celles de Harper (1963) pour le sud de l'Inde, ou d'Opler (1958) pour le nord, interprètent par exemple la possession comme un mode d'expression, voire de revendication, pour des catégories sociales en position de subordination - une perspective systématisée et généralisée par la suite par I.M. Lewis à partir de ses travaux menés en Afrique (1970, 1971, 1986). Cette perspective, dans ses formulations les plus radicales, a été critiquée à juste titre comme étant abusivement fonctionnaliste. Elle a cependant le mérite d'offrir une clé de lecture mettant l'accent sur les rapports sociaux qui sous-tendent les possessions. En ce sens, et en évitant tout réductionnisme, elle paraît pouvoir s'appliquer à certains cas de possession néfaste qui sont ici présentés : sans donc restreindre celle-ci à une simple fonction sociale, il s'agira de ne pas la considérer pour autant comme une pratique autonome par rapport à d'autres aspects de la vie des gens. Du reste,

loin d'être un point de vue qui serait propre à l'ethnologue et étranger à la culture étudiée, les villageois eux-mêmes sont parfois tentés d'analyser certaines manifestations ponctuelles de la possession selon une logique fonctionnaliste : le théoricien principal de cette perspective d'interprétation, I.M. Lewis, rapporte ainsi le cas de femmes somaliennes qui, pendant leurs crises de possession, parlent au nom des esprits en demandant des cadeaux coûteux - savons et parfums de la ville ; selon l'auteur, leurs maris, tout en croyant en général à l'existence de ces esprits, pensent parfois que de telles demandes ne sont pas tout à fait désintéressées, et "deviennent sceptiques lorsque leur propre femmes et leur propre poche sont affectées" (Lewis 1986 : 33). De même à Kullu, l'oncle d'une jeune fille qui se disait possédée affirmait qu'il ne s'agissait là que de problèmes sentimentaux, et critiquait son père pour avoir cédé à son caprice de vouloir prendre un taxi en pleine nuit afin d'aller consulter à un temple très éloigné. Et nous verrons un possédé institutionnel dénoncer la possession d'autres spécialistes qui, dans ce cadre, contestaient ses dires, en affirmant que celle-ci n'était que "du spectacle" destiné à servir leurs propres intérêts (chapitre XI).

Cela suppose l'existence de "stratégies". Mais, à la différence de la façon dont les villageois peuvent dénoncer certaines possessions comme étant des simulations intéressées, l'emploi analytique de cette notion, ici, ne désignera pas nécessairement des comportements calculés et prémédités. Dans le contexte de la possession, en effet, ce qui peut apparaître comme résultant d'une stratégie motivée par des raisons particulières est en principe vécu par le possédé comme étant directement produit par la Puissance considérée - dont il ne doute pas du pouvoir et pourrait difficilement risquer la colère.

De ce fait, le lecteur pourra peut-être percevoir, parfois, une certaine ambiguïté dans l'usage des termes de "possédé" ou de "divinité". Comment rendre compte de la nature de celui qui s'exprime dans le contexte de la possession ? Pour l'observateur extérieur, c'est un homme ; pour les villageois, c'est une divinité (ou d'autres Puissances) - sauf contestation de la part de certains de ceux qui sont en désaccord. En règle générale, j'ai préféré utiliser une expression comme "la divinité dit que..." lorsque je souligne le point de vue des croyants, ou, plus précisément, la logique symbolique dans laquelle les échanges se déroulent. Pour faire par contre porter l'accent sur les stratégies que ces échanges impliquent, et sur leur dimension sociologique, j'aurai plutôt recours à l'expression "le possédé dit que...". J'ai maintenu ce jeu entre les termes dans l'idée que, justement, un type de considération n'exclut pas l'autre.

Représentations symboliques

Les cas traités au cours des séances de consultation s'inscrivent dans un ensemble de croyances et de pratiques rituelles à l'intérieur duquel s'expriment et sont vécus les divers problèmes - somatiques, psychologiques, sociaux, économiques - qui motivent ces consultations. Une étude sociologique de la possession ne peut donc faire l'impasse sur la nécessité d'"approfondir les explications religieuses de la possession", comme le recommande par exemple P.J. Claus (1979 : 49 ; voir aussi Olivier de Sardan 1994).

La prise en compte de ces aspects symboliques pose, entre autres, la question de la "croyance". La réalité d'une possession peut parfaitement être mise en doute

par les dévots qui consultent les possédés institutionnels. Cela arrive surtout dans des situations où des intérêts ou bien des conflits importants sont en jeu : des villageois peuvent alors accuser quelqu'un d'avoir simulé une possession afin de parler ou d'agir dans son propre intérêt. Mais ce genre d'affirmations reste interne au discours de la possession, et n'en nie pas le principe. Par conséquent, lorsque mon analyse dégagera les intérêts économiques, politiques ou sociaux qui peuvent être à l'œuvre dans une possession, il ne s'agira pas pour moi de mettre en discussion la croyance des gens, ou, dans le cas des possédés eux-mêmes, leur bonne foi : je ne chercherai à aucun moment à distinguer "ce qui est faux" et "ce qui est vrai" - ce qui serait d'ailleurs la préoccupation des gens sur place. Il convient plutôt de considérer que l'état de possession est une condition rituelle qui peut être motivée par les préoccupations concrètes des gens tout en étant une expérience religieuse vécue par le sujet. A Kullu, du reste, l'idée que les dieux se manifestent et expriment leurs pensées, leurs ordres ou leurs désapprobations en entrant dans les hommes et en parlant par leur voix n'est même pas, nous l'avons vu, l'apanage exclusif des possédés institutionnels. Chacun peut à l'occasion devenir un réceptacle de divinité et se faire alors le porte-voix d'un discours différent de celui qu'exprime le possédé officiel. Si ce genre d'intervention se prête bien à une interprétation en termes de stratégie de communication, évitant à celui qui prend ainsi la parole d'être tenu comme personnellement responsable de ses déclarations, la bonne foi de ce dernier n'a pas de raison (pour l'observateur) d'être mise en question. Comme Claus l'a indiqué, le comportement d'un possédé est un comportement "attendu", et "puisque'il est attendu, il peut en fait être joué [performed], bien que jamais, peut-être, consciemment ou dans le but de tromper" (Claus 1979 : 50). Cette position n'est pas éloignée, il me semble, des considérations de M. Leiris en 1958, dans son étude des cultes de possession en Ethiopie, lorsqu'il soulignait qu'un comportement théâtralisé peut être en même temps profondément vécu.

*
* *

Le fait d'aborder la possession du point de vue du traitement de la parole, ainsi que d'analyser les implications sociales des séances de consultation, rend nécessaire de préciser davantage ce que j'entends ici par possession. Nombre d'anthropologues ont proposé une définition qui fait référence à un "état de conscience modifié"³. Dans la région himalayenne, R. L. Jones (1976 :1) explicite par exemple ainsi ce qu'il appelle "spirit possession" - expression à laquelle il donne un sens très large puisqu'il y inclut aussi bien la possession par des esprits, par des divinités, ou des pratiques dites chamaniques :

"[Elle] peut être définie comme étant un état de conscience modifié d'un individu, résultant de ce qui est perçu ou pensé être l'incorporation d'une forme étrangère pourvue d'attributs vitaux ou spirituels, comme l'esprit d'une forme

³ Parmi les auteurs qui ont davantage théorisé cette interprétation, voir Bourguignon 1979 et Crapanzano 1977.

surhumaine telle celle d'une sorcière, d'un magicien, d'un dieu, d'une déesse, ou d'autres divinités religieuses" (emphase dans le texte).

L'utilisation de la notion "d'état de conscience modifié" ou de celles, antérieures, de "transe" ou "d'extase" dans les études anthropologiques sur la possession a cependant été récemment critiquée. La possession néfaste, en particulier, ne peut être réduite à un état de conscience modifié puisque, au moins en Inde, elle est aussi bien invoquée pour rendre compte de maladies physiques, ou de décès touchant des proches (Tarabout 1999, Kregel 1999). A Kullu, elle peut se manifester par des disputes familiales, diagnostiquées comme étant dues à la présence d'une Puissance néfaste soupçonnée de s'être infiltrée dans la maison et dans les gens qui y habitent, et responsable des comportements de ceux-ci. Une telle présence peut parfois provoquer des manifestations de "transe", mais elle peut aussi se limiter à n'être que la cause de disputes. Dans les deux cas, néanmoins, il s'agit là d'une possession, qui nécessitera donc un rituel d'exorcisme.

Le recours au terme de "transe" soulève également une autre objection, développée par exemple par R. Hamayon (1995) à propos du chamanisme sibérien. Cet auteur souligne en effet que son emploi revient à plaquer sur des pratiques rituelles des processus psychologiques tout à fait étrangers aux idées des gens. Pour ceux-ci, selon elle, l'essentiel n'est pas leur état psychique ou physique, mais le fait d'être en contact direct avec les esprits (Hamayon 1995 : 20 ; voir aussi Tarabout 1999 à propos de la possession). C'est pourquoi j'éviterai d'utiliser ici le terme "transe", même si, à Kullu, les gens eux mêmes font parfois référence à un "état de conscience" du possédé : c'est le cas lorsque l'on dit qu'il est inconscient (*behoś*), et par conséquent qu'il ne se souvient de rien de ce qu'il a dit ou fait quand il était dans cet état⁴. L'application du terme "transe" serait cependant inappropriée. En effet, en Occident, ce mot renvoie en général à un processus intérieur, physiologique ou psychologique, qui peut être provoqué par plusieurs stimulations extérieures comme, par exemple, le rythme ou l'utilisation de certaines substances. Or l'idée locale de *behoś* ne se réfère pas du tout à une telle transformation interne : elle est liée, au contraire, à la croyance qu'une Puissance extérieure s'incarne dans quelqu'un, et parle ou agit à sa place. Dans cette logique l'état d'inconscience de la personne possédée est vue comme résultant de cette présence, et non comme un processus psychologique *per se*. Cette conception particulière d'un état d'inconscience, *behoś*, sera préservée dans l'analyse des cas observés, car c'est à elle que les participants au rituel se réfèrent lorsqu'il s'agit d'interpréter les dialogues propres aux séances de consultation.

Le terme "possession" sera donc utilisé ici pour indiquer un état rituel dans lequel un sujet, sans préjuger de son état psychologique, est considéré dire ou faire des choses qui ne proviennent pas de lui mais d'une Puissance extérieure présente dans son corps.

⁴ Outre le fait de ne pas se souvenir de ce que l'on dit ou accomplit, l'état *behoś* peut correspondre à une sorte d'évanouissement qui se produit parfois dans les cas de possession. Les manifestations de tremblement, par contre, sont évoquées en employant le terme *ubhrī*, "émerger".

Ce cadre d'expression et d'action où l'identité du sujet qui parle est déplacée constitue alors une arène où plusieurs processus simultanés sont à l'œuvre. C'est d'abord un lieu de verbalisation et d'explicitation des problèmes abordés, qui permet de poser, discuter, et éventuellement résoudre des tensions et des conflits - comme c'est particulièrement en évidence dans le cas des consultations organisées pour l'ensemble d'un village. Une telle explicitation semble cependant parfois n'être qu'un discours codifié et socialement acceptable là où la situation paraît plus complexe et difficile à formuler en tant que telle - c'est notamment le cas dans certaines consultations personnelles. Par ailleurs, les séances constituent également des cadres symboliques à l'intérieur desquels il est possible de manifester par différents comportements non verbaux aussi bien des tensions (entre individus ou entre groupes) que des sentiments (douleur, rage, peur, malaise). Enfin, les interprétations du possédé ne sont pas toujours le simple décodage d'une situation réelle. Dans la plupart des cas, en effet, elles forment plutôt des éléments d'explication préliminaires - parfois même aléatoires - de certains événements, éléments autour desquels ceux qui le consultent vont commencer à tisser une certaine version de la réalité. Par un processus d'ajustement progressif entre la construction de leur interprétation et les décisions prises au fur et à mesure par le possédé, le rituel aboutit alors à redéfinir des relations, attribuer des responsabilités, réinterpréter le passé, et accomplir des actes réparateurs. La possession est donc à la fois verbalisation des problèmes, expression dramatisée des émotions, et contexte d'action.

*
* *

Dans la région de Kullu, de plus, où les possédés des temples sont des figures extrêmement institutionnalisées et incarnent des divinités ayant une juridiction territoriale marquée, le fait que les séances de consultation soient des lieux de prise de décision assume une importance particulière lorsqu'il s'agit de problèmes d'intérêt collectif. C'est ici que le rôle du possédé peut se rapprocher le plus de celui d'un homme de pouvoir et avoir une influence déterminante dans la vie du village.

Pour en arriver là, toutefois, il ne lui suffit pas d'être reconnu comme possédé institutionnel d'une divinité. Cette identification ne lui confère pas un pouvoir automatique, mais seulement des opportunités. En séjournant quelque temps dans des villages différents, même très proches les uns des autres, j'ai pu vérifier que le possédé peut être tout à fait inexistant dans la vie sociale et publique de certains d'entre eux, alors que dans d'autres il en est le protagoniste principal. La personnalité du possédé, sa compréhension des situations soumises à son analyse, ainsi que sa capacité à utiliser le langage et les stratégies rituelles, sont alors des facteurs essentiels de sa renommée et de son autorité.

Ainsi, une différence importante existe entre deux des principaux villages où j'ai conduit mes recherches, Jasukh et Suram. A Suram, Hardial, le possédé de la divinité principale - la déesse Śravaṇī - est une forte personnalité, et sa notoriété s'est répandue dans nombre de villages de la vallée. Ses consultations au temple, organisées tant pour résoudre des questions d'intérêt collectif que pour répondre à

des demandes personnelles, ont une fréquence presque quotidienne. Par contre, dans le village de Jasukh, le possédé de la divinité du village - la déesse Gāyatrī - n'est guère consulté en dehors des cérémonies effectuées au temple, quand l'interrogation de la déesse est exigée par le rituel ; et à un niveau individuel, où le choix est plus libre, les gens de Jasukh préfèrent en fait aller voir les possédés d'autres villages - par exemple ceux des villages de Banara ou de Suram, très proches. Le résultat est que, dans le temple de Jasukh, des semaines entières peuvent se passer sans que la déesse ne soit consultée.

Les qualités personnelles du possédé interviennent peu sur la fréquence des consultations collectives obligatoires. Dans le cas, notamment, où il s'agit d'effectuer un rituel brahmanique au temple, il est nécessaire d'interroger la divinité par l'intermédiaire de son possédé, indépendamment de la renommée de celui-ci : il remplit là avant tout une fonction rituelle. En observant ce type de cérémonie dans les deux temples de Jasukh et de Suram, j'ai pu constater que les séances de possession sont non seulement "complémentaires" de la liturgie brahmanique (Dumont & Pocock 1959), mais qu'elles se présentent également comme des contextes dans lesquels celle-ci se trouve contrôlée, voire contestée. Les prêtres brahmanes, même lorsque leur caste est numériquement dominante comme à Jasukh, doivent ainsi se soumettre au jugement final des possédés. En ce sens, la "relation d'asymétrie" et de "complémentarité hiérarchique" dont parle J. Parry (1994) entre ce qu'il appelle les "cultes inférieurs" (d'exorcisme) et les "cultes supérieurs" (brahmaniques) n'est pas ici vraiment confirmée. En effet, si le point de vue de certains prêtres brahmanes peut aller dans le sens de l'auteur, pour qui "les cultes supérieurs répudient les croyances et les pratiques des [cultes] inférieurs comme de «simples superstitions»", cela n'implique pas pour autant qu'ils construisent "dans le rituel un monde dans lequel ils ne dépendent plus de leurs inférieurs" (Parry 1994 : 228). Le fait qu'à Jasukh, où les prêtres brahmanes sont très présents, le possédé soit consulté dans tous les rituels qu'ils effectuent au temple montre à quel point la possession est fortement institutionnalisée dans toute la région, et fait partie d'un contexte rituel concernant toutes les castes.

Néanmoins, la présence de nombreux prêtres brahmanes dans un village peut entraîner une certaine différence quant au recours éventuel à la possession. Cela tient surtout au fait que ceux-ci offrent aux hautes castes une alternative pour célébrer leurs rites de passages privés (naissance, coupure de cheveux, mariage etc.), en leur permettant de recourir de préférence à un officiant brahmane plutôt qu'aux possédés (ou encore aux deux à la fois). Dans ce cas, un critère important de choix peut être, là aussi, l'habileté du possédé. D'autres variations minimales entre villages concernent la pratique d'exorcismes par les possédés des temples, ou la plus ou moins grande fréquence de leurs visites "à domicile" - ce qui correspond à une activité moins publique, quoiqu'attestée depuis longtemps (Rose 1919 : I-206).

Du fait de ces multiples variantes, l'analyse des rituels de possession présentée ici se fonde sur le matériel recueilli dans la quinzaine de villages où j'ai effectué mes recherches, parmi lesquels quatre - dont Jasukh et Suram - m'ont servi de lieu de séjour. Les visites plus occasionnelles que j'ai pu effectuer dans d'autres localités m'ont permis de constater que, dans toute la vallée de Kullu, au-delà des variations repérées, le possédé du temple est une figure toujours présente de

l'activité rituelle des villages, et que la possession y est partout fortement institutionnalisée.

*
* *

Pour pouvoir assister de façon suivie aux séances de possession, enregistrer les dialogues entre le possédé et les gens que le consultaient, et suivre un certain nombre de cas, j'ai été amenée à centrer plus particulièrement ma recherche sur l'activité d'un possédé et à fréquenter régulièrement ses consultations. Cela pour différentes raisons. D'abord, il faut du temps et une présence constante pour que s'établisse un rapport mutuel de confiance et d'amitié permettant de discuter librement avec un possédé de son travail, de ses méthodes, de ce qu'il dit et fait pendant les consultations, et des cas qu'il traite. De plus, puisque ce sont les divinités qui sont présumées parler pendant ces rituels et non les possédés, la majorité d'entre eux se refuse à commenter leurs paroles, affirmant ne pas s'en souvenir. D'autres, par contre, déclarent se souvenir de ce qu'ils ont dit, mais ont peur que, s'ils parlent, la divinité ne se mette en colère. Dans ces cas, j'étais invitée à demander directement à la divinité (son possédé) au cours d'une consultation si elle acceptait de me raconter son histoire ou de répondre à mes questions.

Ce comportement des possédés, s'il est fréquent, connaît toutefois des exceptions. Certains étaient tout à fait disposés à parler de leur travail et à m'expliquer ce que je n'arrivais pas à comprendre. L'un d'eux, en particulier, est devenu mon interlocuteur privilégié : il s'agit de Hardial, possédé (*gur*) de la déesse Śravaṇī, dans le village de Suram. Il montrait en effet, au cours de ses explications, qu'il se souvenait exactement de tout ce qu'il avait dit pendant la consultation, et possédait de plus une habileté particulière pour analyser les problèmes des gens en les mettant en relation avec leur contexte social, familial ou économique. Il a d'ailleurs accueilli avec enthousiasme mon intérêt pour son activité, car il aimait parler de toute façon, avec tous, de ces sujets - et le fait que je sois étrangère lui faisait rêver de faire connaître le pouvoir de sa déesse au monde entier. Du fait de la disponibilité que ce possédé m'a montrée, et parce qu'il était l'un des plus renommés des alentours, et donc l'un des plus actifs, j'ai fini par centrer mon étude sur le temple qu'il desservait, tout en continuant à aller assister aux séances d'autres possédés, mais de façon plus occasionnelle.

Afin de pouvoir transcrire avec exactitude les dialogues effectués pendant les consultations pour les analyser, toutes les séances ont été enregistrées. Ces enregistrements ont été effectués la plupart du temps au moyen d'une caméra vidéo : en effet, les échanges qui s'établissent entre les protagonistes de ces dialogues passent par des gestes, des expressions, des attitudes, qui sont parfois codifiés par le rite, et qu'il était crucial de saisir. Plus de 150 cas ont ainsi été recueillis. Le dialogue a été analysé ici tant du point de vue de la forme textuelle utilisée (et donc des stratégies de communication mises en oeuvre) que du point de vue des situations spécifiques abordées et traitées au cours des séances. Pour

une transcription exacte des paroles du possédé, difficiles parfois à comprendre à une première écoute, j'ai eu recours à un traducteur local, qui en donnait aussi le sens en hindi ou en anglais. Cette traduction a été complétée en interrogeant les gens âgés du village ou ceux qui fréquentent régulièrement les séances, habitués au langage spécial, codé, qu'utilise le possédé lorsqu'il est la divinité. Une fois ce premier déchiffrement du texte rituel effectué, l'affinement de la compréhension des expressions utilisées pendant les séances, et de leur rapport au cas particulier traité, a été fait avec l'aide du possédé lui-même - particulièrement avec Hardial - en dehors du contexte rituel. Ces discussions se sont révélées extrêmement éclairantes pour comprendre le "langage rituel". Ce qui résulte de ces entretiens met en effet en lumière non seulement une façon particulière de codifier les messages en recourant au langage de la possession, mais aussi, dans certains cas, l'existence d'un écart entre ce que le possédé dit pendant la séance et l'interprétation qu'il en donne hors du rituel.

Afin de faciliter la lecture, que la longueur des consultations aurait autrement rendue difficile, les dialogues ont été rapportés en omettant parfois certaines phrases, secondaires ou trop répétitives. Ces élisions n'influencent pas le contenu des dialogues, que j'ai reproduit en restant au plus près des tournures ou des formes d'expressions locales.

La translittération des termes vernaculaires qui a été suivie dans le texte est parfois phonétique et approximative, car il s'agit d'une langue orale et il faut tenir compte de fréquentes variations dans la prononciation. J'ai cependant vérifié leur forme, autant que possible, en demandant sur place leur possible transcription. Lorsque les termes correspondent à des termes hindi, j'en ai suivi généralement la translittération. Quand des locuteurs emploient expressément un mot sanskrit, c'est sous cette forme qu'il est rapporté. Pour les noms de lieux et de personnes, l'usage courant (sans signes diacritiques) a été adopté.

*
* *

La première partie de cet ouvrage présente le contexte général des rituels de possession. Après avoir très brièvement évoqué la façon dont les gens de la région mettent en rapport leur cadre de vie (écologie, société, "histoire") et ces rituels, je décrirai le fonctionnement des temples auxquels les possédés des divinités de village sont rattachés, puis les autres officiants avec lesquels ils sont en relation de complémentarité ou de compétition. Je présenterai ensuite les principales caractéristiques des possédés institutionnels de temple et les conceptions que les villageois ont de la possession, tant par ce qui est explicité au niveau des discours que par ce qui ressort du déroulement du rituel.

La deuxième partie aborde les logiques utilisées dans le contexte de la possession. Ces logiques seront abordées, dans un premier chapitre, du point de vue de la définition contextuelle des catégories divines, mettant en rapport les divinités de temples avec les autres divinités et Puissances présentes dans le panthéon. Dans un deuxième chapitre, elles seront étudiées sous l'angle de la communication : je présenterai d'abord quelques caractéristiques du langage rituel

employé au moment de la consultation, puis aborderai les principaux types d'interprétation auxquels ont recours les *gur* face aux problèmes que les gens leur soumettent, ce qui permettra d'introduire aux formes de stratégie communicative qu'ils utilisent dans leur dialogue avec ceux qui viennent les consulter.

La troisième partie, enfin, est consacrée à l'analyse détaillée de telles stratégies communicatives à partir de quatre études de cas. Deux d'entre eux concernent des possessions néfastes traitées par Hardial, le *gur* de la déesse Śravaṇī, au cours d'une série de consultations. Lors de celles-ci, une accusation de sorcellerie semble être une sorte de camouflage rituel, plus ou moins conscient, permettant d'éviter le risque d'une rupture des relations familiales. L'analyse de ces deux cas doit tenir compte, néanmoins, des limitations imposées par la nature même des matériaux traités. Les cas de sorcellerie, en effet, sont non seulement difficiles à étudier pour un observateur extérieur, mais, de plus, ils sont en eux-mêmes fondamentalement ambigus du fait du degré élevé de codification qui caractérise les échanges entre le patient et la divinité, et parce qu'il peut exister des divergences entre les interprétations du rituel qu'en donnent les différents participants. C'est pourquoi l'analyse a dû également prendre en compte nombre de micro éléments - un petit rire, un mot d'esprit, un regard significatif. Même si de tels détails sont difficilement reproductibles en tant que tels dans le texte ethnographique, ils tiennent parfois une place essentielle pour pouvoir comprendre ce type de situation.

Le cas suivant concerne un conflit opposant plusieurs villages et détaille les étapes de la stratégie qui permet à Hardial de les faire parvenir à un accord. Cela permettra de mesurer à quel point certains *gur* peuvent exercer une forme de pouvoir sur la vie des villageois et sur les relations entre villages différents. Que cette influence n'équivaut pas à un pouvoir illimité et indiscutable sera toutefois manifeste dans le dernier cas présenté, qui montre comment les villageois peuvent réagir devant un *gur* devenu trop influent, et contester certaines de ses décisions.

*
* *

Les données présentées dans cet ouvrage ont été recueillies pour la plupart au cours de trois séjours sur le terrain effectués entre 1993 et 1995, totalisant une durée de dix mois. A partir de 1994 j'ai bénéficié d'une bourse de trois ans de l'Université de Sienna pour rédiger une thèse⁵, dont ce livre constitue une version remaniée en fonction, notamment, des résultats d'une recherche complémentaire effectuée dans les mêmes villages, en 1999. Ce dernier séjour a été financé par une bourse de la Fondation Fyssen, que je tiens à remercier ici, et qui m'a permis non seulement de regarder avec un certain recul les situations que j'avais observées les années précédentes, mais aussi de suivre leur évolution dans le temps.

Mes séjours dans la vallée de Kullu ont bénéficié de l'aide de plusieurs amis. Mandass et sa famille avec lesquels j'ai d'abord vécu, m'ont, les premiers, appris à aimer ces villages et à comprendre les règles qui en organisent la vie de tous les

⁵ *Le parole degli dèi. Culti di possessione oracolare in Himachal Pradesh (India settentrionale)*, soutenue à Florence en 1997.

jours, et enseigné les dangers des chemins de montagne. Harichand Baba, *purohit* à Jasukh, était toujours à attendre mes questions, les sollicitant par un affectueux "Quoi d'autre ?", n'hésitant pas à passer des heures à discuter avec moi et cherchant dans d'inimitables comparaisons le moyen d'éclaircir mes doutes. Hardial, le possédé de Śravaṇī, dont, aux yeux des villageois, j'étais devenu comme l'ombre, est la figure centrale de ce livre : il ne s'est jamais lassé de mes innombrables demandes concernant les paroles de la déesse, entrant avec passion dans leur explication mot à mot et dans le détail du contexte qui les avait motivées. Amar Chand a accepté de travailler avec moi en tant qu'assistant en s'intéressant beaucoup à ma recherche, ce qui a été pour lui l'occasion de devenir un dévot enthousiaste de la déesse. Naresh Mahant est un ami sur lequel j'ai toujours pu m'appuyer dans les moments les plus difficiles. Quant à la famille de Budh Ram, elle m'a chaleureusement accueillie chez elle pendant près de huit mois. A tous, j'exprime ma profonde gratitude, de même qu'à tous les autres possédés et habitants des villages où j'ai accompli mes recherches, qui m'ont toujours acceptée avec la plus grande gentillesse.

Les professeurs Romano Mastromattei, Antonino Colajanni et Pier Giorgio Solinas m'ont suivie dans la préparation de mon doctorat. Le professeur Mastromattei m'a particulièrement soutenue dans mes recherches, obtenant entre autre un financement du Centro Nazionale della Ricerca pour effectuer un séjour à Kullu, et m'entourant constamment de sa confiance amicale. J'ai également bénéficié des encouragements et des conseils précieux de Denis Vidal, et profité des remarques de lecture de Laura Nieri et Maria Luisa Ciminelli. Je n'aurais pu mener à bien ce travail de doctorat sans l'amitié et l'aide constante de mon amie Smriti Tanya Gupta, et sans l'affection et le soutien de ma famille.

Je remercie Marc Gaborieau pour m'avoir encouragé à publier ce livre dans cette collection, et suis également reconnaissante, pour leur lecture critique du manuscrit et pour leurs nombreuses remarques, à Véronique Bouillier, Gérard Colas, André Padoux et Marie Lecomte-Tilouine ; les commentaires détaillés de celle-ci, en particulier, m'ont constamment stimulée pour tenter de mieux préciser ma pensée. C'est aussi avec beaucoup d'affection que je remercie Hélène Diserens, pour les heures passées ensemble à discuter de cette région qu'elle connaît mieux que personne, et pour toutes les précisions et les informations qu'elle a toujours été empressée à me communiquer.

Enfin, Gilles a patiemment corrigé mon français, et a enrichi de ses réflexions chaque page de ce livre.

- I -

T A B L E A U X

Chapitre I

ÉCOLOGIE, SOCIÉTÉ ET "HISTOIRE" DANS LES RITUELS DE LA VALLÉE DE KULLU

Les villages où se déroulent les séances de possession étudiées ici se trouvent dans la partie nord-ouest du district de Kullu, dans l'Etat régional de l'Himachal Pradesh (nord de l'Inde). Ils sont situés dans l'Himalaya occidental, entre la chaîne du Dhauladhar et celle du Pir Panjal, avec au nord le Haut Himalaya. Leur altitude varie entre 2000 et 2500 mètres.

La langue parlée dans cette région est l'himachali, plus communément connue sous le nom de *pahārī*⁶, langue proche du hindi et du punjabi, et regroupant en fait plusieurs dialectes qui diffèrent d'une vallée à l'autre, surtout quant à la prononciation. C'est la langue qui est en particulier parlée durant les consultations des possédés de temple. Toutefois, le hindi, langue utilisée dans les écoles et parlée par toute la population, est employé couramment, notamment pour communiquer entre gens de vallées différentes.

Les saisons rituelles

Les divinités des temples de village, par leurs possédés institutionnels, sont consultées par les dévots non seulement pour résoudre leurs problèmes individuels ou leurs disputes, mais aussi pour tout ce qui touche aux aléas du climat et à la plupart des travaux agricoles. Certaines ont des compétences spécifiques dans ce domaine et leur réputation dépasse largement le village où se trouve leur temple. Cette action attribuée aux divinités sur l'environnement naturel fait que les moments les plus difficiles de l'année - une période de sécheresse, un excès de pluie ou de gel - influent directement sur les activités rituelles d'un temple, les divinités étant davantage consultées et honorées. Les conditions climatiques de la région, particulières par rapport au reste de l'Inde, se répercutent ainsi de façon déterminante sur les cultes dédiés à ces divinités.

L'année est rythmée principalement par la présence des neiges à partir du mois de *mārgśīrṣ* (novembre-décembre), jusqu'au mois de *phālgun* (février-mars).

⁶ Littéralement, "*pahārī*" signifie "des montagnes". Le terme s'applique tant à la langue qu'aux habitants - les *Pahārī*. Certains auteurs l'emploient également pour des langues parlées dans l'ensemble de l'Himalaya, y compris au Népal.

Pendant toute cette période où la circulation devient difficile, les villageois restent dans leur maison. Les activités rituelles dans les temples sont pratiquement arrêtées, et certains sanctuaires sont même fermés. Les divinités, dit-on, s'absentent à ce moment là pour aller séjourner sur les sommets, et y passent l'hiver à jouer aux dés (cf. *infra*)⁷. Pendant cette période, l'on célèbre aussi au village de Jasukh le "*dyalī*", que les villageois définissent comme une "fête des *rākṣas* ("démons)" - les divinités y sont insultées lors de chants obscènes entonnés par leurs dévots. Dans les derniers jours du mois de *phālgun*, lorsque l'hiver est sur le point de finir, se tient en l'honneur d'un *rākṣas* une autre fête, *phāglī*, qui est célébrée dans tous les temples du dieu Jamlū. Cette fois, toutefois, le *rākṣas*, après s'être manifesté dans le possédé et avoir été honoré pendant une nuit, sera finalement vaincu par le dieu avant l'aube. Le jour suivant, la fête continue, mais cette fois en l'honneur de Jamlū qui, par son possédé, donne le résultat des parties de dés jouées par les divinités au cours de leur séjour à l'écart des hommes. Elles s'appêtent maintenant à retourner chacune dans leur temple, pour reprendre leur activité rituelle et leur vie dans les villages.

C'est à ce moment-là, le premier jour du mois lunaire de *cait* (mars-avril), qu'est fixé le nouvel an dans le calendrier local. Les *purohit* (officiants brahmanes) se rendent à cette occasion dans les maisons des gens de hautes castes pour leur lire l'horoscope de l'année à venir qu'ils ont préparé. Certains vont aussi au temple et y lisent cet horoscope devant la divinité (c'est-à-dire devant son possédé). Celle-ci peut ensuite être consultée sur la nouvelle année. Au cours de ce mois de *cait*, qui marque le début du printemps, les divinités, représentées chacune par leur palanquin, sont sorties pour participer aux fêtes de village (*melā*) célébrées en leur honneur, où elles s'invitent les unes les autres. C'est une occasion pour les gens de se rendre visite. Tout le monde s'occupe aussi à la réfection des maisons dont l'extérieur est repeint et l'intérieur badigeonné de bouse de vache.

Cait est enfin aussi la saison des mariages....et de ce fait une période où les jeunes épouses sont amenées d'urgence au temple, parfois encore dans leurs habits de noces. C'est qu'un tel moment est en effet une occasion privilégiée où elles peuvent tomber victimes d'une "attaque de *bhūt*" (Puissance néfaste). De nombreuses "crises de possession" se déclarent : les jeunes femmes pleurent "de façon bizarre", s'évanouissent, jettent des objets en l'air. Le possédé de la déesse fera le diagnostic, et s'il s'agit de l'attaque d'un *bhūt* il faudra procéder à un exorcisme.

La période des fêtes dure jusqu'au mois de *jyeṣṭh* (mai-juin), mois chaud et souvent très sec où se multiplient les consultations dans les temples pour demander la pluie à la divinité par l'intermédiaire de son possédé. Vers la fin de ce mois, on célèbre à Jasukh le rituel dit du *pruṇ*, au cours duquel les dieux sont consultés sur la date à laquelle commencer le repiquage du riz⁸. La question est

⁷ L'idée que les dieux s'absentent pendant quelques mois est répandue dans le monde indien, mais plutôt en ce qui concerne la saison de la mousson et non, comme ici, l'hiver. Ainsi M. Gaborieau, analysant le calendrier indo-népalais, rapporte qu'en juin-juillet se tient la cérémonie du *hari śayani*, "jour où Hari, c'est-à-dire Viṣṇu, se retire pour dormir aux enfers pendant quatre mois en compagnie des autres dieux, laissant la terre aux démons, en particulier Bali" (Gaborieau 1982 : 15).

⁸ Le riz est cultivé sur terrasse et destiné au marché interne. On cultive aussi du blé, de l'orge, du soja, du maïs, et des pommes de terre. Depuis les années 50, nombre de terres ont été consacrées à la culture d'arbres fruitiers: des pommiers, essentiellement, mais aussi des abricotiers et des pruniers.

posée à la déesse Gāyatrī du temple de Jasukh, réputée pour sa compétence dans le domaine de l'agriculture, et au dieu Takṣak Nāg du village voisin de Baran, renommé pour son pouvoir sur la pluie. Pendant le rituel, les *gur* de ces deux divinités consacrent quelques plants de riz et les donnent à l'officiant brahmane du temple pour qu'il sélectionne par calcul astrologique les dates favorables au repiquage. Il en indique trois. Les deux divinités sont alors directement consultées - toujours par leur possédé respectif - afin de choisir, parmi ces trois jours, celui qui leur convient. Cette date sera respectée non seulement par les deux villages concernés, mais par six autres villages des alentours, rituellement liés au sein d'une unité territoriale appelée *koṭhi*.

Les mois suivants sont dédiés aux travaux agricoles. La mousson débute en juillet et dure jusqu'au mois d'*āśvin* (septembre-octobre). Durant ce dernier, l'événement rituel principal est la célébration du Daśahrā, fête royale où pratiquement toutes les divinités de temple de la région se rassemblent à Kullu, capitale du district et de l'ancien royaume, afin de rendre hommage à la divinité Raghunāth. La décision finale de se rendre à la fête est prise, comme pour les fêtes de village, par chaque divinité elle-même, parlant par son possédé.

La récolte de riz a lieu en *kārtik* (octobre-novembre). Là encore, pour l'ensemble des villages autour de Jasukh, la date est fixée par les deux divinités Gāyatrī et Takṣak Nāg. Leurs possédés font alors le tour des champs tandis que chaque famille fait griller les premiers épis coupés pour les offrir ensuite aux deux divinités. L'hiver commence bientôt à nouveau...

Des pommes et des rites

A l'intérieur de ce rythme annuel, un cycle particulier exerce une influence directe sur le niveau d'activité rituelle des temples : celui de la production des pommes. La culture des pommiers, dont la production est avant tout destinée au marché indien, est devenue aujourd'hui l'une des principales sources de revenu, même pour ceux qui ne disposent que de droits fonciers limités⁹. À la saison de la récolte, les activités du village s'intensifient alors pour cueillir, préparer et emballer ces fruits, envoyés ensuite au marché de Delhi. Les producteurs de pommes suivent attentivement les diverses phases du cycle végétatif pendant toute l'année, et deviennent inquiets dès que les conditions climatiques commencent à présenter des signes défavorables : si les pluies sont tardives, si au contraire elles viennent trop tôt, ou bien s'il y a risque de gel ou de grêle pendant la floraison. De ce fait, à chaque changement de saison, ils ne cessent de consulter les possédés des temples pour demander aux dieux de leur donner des conditions climatiques favorables. Les autres cultivateurs participent également à ces séances, mais sont moins soumis à une logique commerciale qui oblige à produire en grande quantité pour les exigences d'un marché extérieur. Beaucoup de

⁹ La culture des pommiers date de la période britannique. Les récoltes étaient exportées vers les plaines par poste. L'expansion a pu se faire à grande échelle lorsque la route des gorges de la Beas a été ouverte par les Britanniques dans les années 20 (H. Diserens, communication personnelle). Ce commerce a influencé le développement des voies de communication, apportant des changements considérables dans une zone longtemps tenue pour être difficilement accessible. Il a aussi sensiblement transformé la valeur de la terre, car même les parcelles jusque là incultivables ont pu être utilisées comme vergers.

producteurs de pommes, en outre, ont contracté des dettes importantes pour louer des parcelles, et misent tout sur la réussite de leur récolte. À cela s'ajoutent les risques plus élevés auxquels sont exposés les pommiers par rapport aux autres cultures: la récolte se fait, en effet, seulement une fois par an, et peut se trouver totalement compromise en cas de gel des fleurs.

L'augmentation des consultations au temple pendant les périodes les plus délicates pour la culture provoque un effet intéressant au niveau «socio-rituel». Puisque les consultations effectuées pour un problème climatique assument immédiatement une dimension collective dans cette société agricole, elles sont souvent utilisées par les possédés des temples dans un autre but : parlant au nom de leur divinité respective, ils promettent de changer le climat à condition que les hommes fassent ce qu'ils demandent. En effet, les pluies, la neige, ou le beau temps, ne sont pas perçus comme étant "naturels", et dépendent pour une part du bon vouloir des divinités. Ce sont alors autant de signes que celles-ci envoient pour marquer leur approbation ou leur désapprobation vis-à-vis du comportement de leurs dévots. Le climat est ainsi partie intégrante du processus d'interprétation des événements sociaux que les possédés sont appelés à fournir, voire des négociations qu'ils peuvent avoir avec les dévots - un exemple en sera fourni au chapitre VIII.

L'introduction de l'horticulture a par conséquent peut-être influé sur la forme même des cultes de possession que l'on trouve dans la région, en intensifiant les consultations dans les périodes les plus cruciales pour la récolte, et en accentuant la dimension collective des intérêts économiques qui y sont impliqués. Le rapport producteurs-climat-divinités ne se manifeste d'ailleurs pas seulement par une augmentation de la fréquence des consultations auprès des *gur*, puisque les producteurs, dans les moments de crise, multiplient aussi les activités rituelles exécutées par les Brahmanes, et leur demandent des cérémonies grandioses à effectuer en l'honneur des divinités de village.

Par ailleurs, la transformation des rapports des hommes à la terre a également eu des répercussions importantes sur les cultes de possession. Cette évolution résulte des réformes foncières engagées depuis l'indépendance¹⁰, qui ont permis à nombre de tenanciers - dont ceux des temples - de devenir propriétaires après un certain nombre d'années moyennant paiement d'une somme modique¹¹. Les effets de ces réformes se sont répercutés non seulement sur l'organisation et le contenu des séances, mais aussi sur le fonctionnement même des temples. Ils seront analysés dans le chapitre suivant.

¹⁰ L'«Himachal Pradesh Abolition of Big Landed Estates Act» de 1953 et le «Land Reform Act» de 1954 ont été complétés en 1972 par l'"Himachal Pradesh Ceiling on Land Holding Act" et l'"Himachal Pradesh Tenancy and Land Reforms Act".

¹¹ Sur ce point, cf. Singh 1994.

Les castes impliquées dans les rites

La population de la vallée est en majorité hindoue, avec une minorité de bouddhistes (réfugiés), de sikh¹² et de musulmans. Du point de vue socio-démographique, elle est composée de deux principaux groupes: les Kanet et les Dāgī.

Les Kanet-Rājput

D'après les rapports publiés par les administrateurs britanniques de la fin du 19^e siècle, les Kanet sont une caste de cultivateurs composée principalement de deux groupes: les Khaśya ou (Khaś) et les Raos (ou Rahu). Selon J.B. Lyall (1874 : 150) les Khassiya "prétendent à une certaine supériorité, laquelle, cependant, n'est pas reconnue par les Raos" . Le terme kanet est aujourd'hui très rarement appliqué car il marque une certaine dévalorisation par rapport aux autres castes de haut statut, qui les considéraient comme des Rājput (caste guerrière de l'Inde du Nord) dégradés¹³. Mais depuis longtemps, les Kanet, eux, affirment être des Rājput de plein statut ; de fait, ils se font maintenant appeler ainsi, et il est devenu très difficile de les distinguer des Rājput des plaines, dont certains habitent également la région.

La plupart des Kanet-Rājput portent le cordon sacré (*janeū*) en travers de la poitrine, signe d'appartenance aux hautes castes. Ils ont chacun une relation héréditaire avec un prêtre Brahmane, qui officie dans les cérémonies domestiques ou occasionnelles de la famille. Le recours à ces prêtres est cependant moins systématique, et parfois tout à fait inexistant, dans les villages situés en altitude, où les Brahmanes sont pratiquement absents. Pour la plupart, les Kanet ne sont pas végétariens et effectuent des sacrifices d'animaux. Toutefois, ils respectent les règles de pureté et d'évitement habituelles à ce niveau de société : ils ne mangent ni ne se marient avec les basses castes ; leurs femmes doivent observer des restrictions particulières pendant les moments où elles sont jugées impures ; ils suivent une période de réclusion après la mort d'un membre de la famille. C'est du moins ce qui est prescrit, car parmi les nouvelles générations, ces normes peuvent être moins suivies.

Selon W.H. Emerson, administrateur britannique du début du siècle, l'organisation sociale des Kanet comportait dès une période ancienne l'institution du possédé, et ce serait eux qui l'auraient introduite dans la région à l'époque de leur arrivée (Emerson 1920: 85). Tout en tenant compte du caractère conjectural de ces hypothèses, ce que l'on peut observer aujourd'hui, c'est que les Kanet-Rājput sont les principaux dévots et les gestionnaires des cultes des divinités de village, ainsi que les habitués les plus assidus des séances de possession effectuées au temple.

¹²Le sikhisme est un mouvement de réforme religieuse qui date du début du XVI^e siècle, à la suite de la prédication effectuée par Guru Nanak (1469-1539) dans le Punjab. Il constitue un essai de synthèse entre hindouisme et islam.

¹³ On fait souvent dériver le terme Kanet ou Kanait de *kunit*, " indifférence", ce qui serait en rapport avec leur manque supposé de respect pour les règles de caste suivies par les hautes castes (Grierson 1963). Sur les discours faits par les érudits britanniques et par les villageois sur les implications du terme, cf. Vidal (1988 : 24, 25).

Les Dāgī

Les Dāgī, littéralement "tachés", sont les tambourinaires dans les districts de Kullu, Spiti et Lahul. Ils constituent l'autre groupe numériquement important de la région, et sont les plus nombreux parmi les basses castes. D'après A.H. Diack (1897), souvent repris, le terme dériverait de «dag», l'animal mort, et ferait référence à leur "devoir originel" d'éliminer les carcasses et d'en utiliser la peau. Quoi qu'il en soit, la majorité d'entre eux sont de petits agriculteurs, et en qualité de joueurs de tambours certains sont employés (*kāmdār*) des temples. Les Dāgī partagent le même lieu crématoire et les mêmes sources d'eau que les autres villageois, y compris de haute caste¹⁴. Ils participent à toutes les principales cérémonies effectuées en l'honneur des divinités locales au niveau des villages. Mais ils sont par ailleurs soumis à nombre de restrictions tacites : ne pas toucher les objets de la divinité, ne pas entrer dans les sanctuaires et dans les maisons des gens de haute caste, ne pas manger la nourriture cérémonielle au temple avec eux.

"Ceux du dedans" et "ceux du dehors"

En dehors de ces deux groupes, bien d'autres castes sont représentées dans la vallée. Les hautes castes les classent selon qu'elles sont *andarke* ou *bāharke*, "ceux de dedans" ou "ceux du dehors". Le premier terme s'applique aux castes de statut supérieur : Brahmanes, Bairāgī, Kanet-Rājput, Rājput, et Sunār, Le deuxième désigne tous ceux qui, étant de bas statut, doivent rester dehors, sans pouvoir entrer ni dans les maisons des gens de haute caste ni dans les temples (Parry 1979 :109 sq.).

Les Brahmanes, tout en formant une minorité dans le district de Kullu, constituent une caste numériquement importante dans quatre ou cinq localités. Ils sont par ailleurs répartis un peu partout, à l'exception des villages isolés situés en altitude. La plupart d'entre eux sont agriculteurs ou propriétaires fonciers. De statut supérieur aux Kanet, certains, parmi eux, effectuent les rituels de passage (*saṃskāra*) pour les hautes castes en qualité de prêtre de famille (*purohit*). Ils sont aussi appelés pour accomplir les rituels de purification dans les temples, en particulier de la statue divine, et pour y effectuer des *yāg* (oblations végétales dans le feu). Nous verrons que dans ces deux contextes, leur activité est englobée le plus souvent par les rituels des possédés. En général, les Brahmanes de la région ne sont pas végétariens (à la différence de la majeure partie de l'Inde), à l'exception de certains prêtres de famille.

Les Bairāgī, parmi lesquels se trouvent les Mahant, formaient à l'origine une secte vishnuite venue des plaines. Avec le temps, ils ont perdu toute prétention à être considérés comme une secte religieuse, et leur nom ne désigne plus qu'une caste. Leur statut est plutôt élevé, souvent rapproché de celui des Brahmanes. L'immigration de la secte remonterait à l'époque de Jagat Singh (XVIIe siècle), roi qui a favorisé l'introduction du vishnuisme dans la région et qui aurait cédé de grands domaines en les attribuant aux divinités vishnuites (les *thakar*) apportées par les Bairāgī (Diack 1897 : 49-50). Une partie de ces biens fonciers est encore

¹⁴ Dans le reste de l'Inde, l'interdiction d'utiliser la même source d'eau que les hautes castes est très répandue (Deliège 1995 : 148-149).

aujourd'hui la propriété des descendants de ces familles Bairāgī, même si les statues divines, installées dans un sanctuaire familial, reçoivent surtout un culte privé. Leur influence est en effet limitée, la population locale étant restée liée, avant tout, aux divinités de village. Néanmoins, les palanquins de celles-ci, lors des fêtes, viennent leur rendre un bref hommage.

Les Rājput proprement dits forment une minorité de la population. Ils prétendent souvent descendre d'anciennes familles royales. Les Sunār sont orfèvres, et bien que les artisans soient généralement de bas statut, eux sont considérés localement comme faisant partie des "gens du dedans".

La catégorie de "ceux du dehors", quant à elle, comprend notamment, outre les Dāgī (déjà vus), les Nāth¹⁵ et différentes castes d'artisan - baṛheī (bûcherons et charpentiers de la divinité), thauī (charpentiers ordinaires), lohār (forgerons) - ainsi que les camār (travailleurs du cuir).

Pratiquement toutes les castes qui viennent d'être mentionnées sont impliquées dans le culte des divinités locales, car leurs différents services sont requis pour le fonctionnement du temple. Les basses castes, en particulier, tout en étant exclues de la gestion directe du temple, et ne pouvant y pénétrer, entretiennent un lien très étroit avec les divinités qui y sont honorées. Ces dernières choisissent parmi ces groupes leurs propres forgerons, bûcherons, musiciens héréditaires - et souvent leur porte-parole, c'est-à-dire le possédé institutionnel du temple.

L'"histoire" de Kullu dans les rituels

Les sources historiques sur le passé le plus ancien de la région sont réduites et imprécises. Souvent, les événements rapportés sont insérés dans un contexte religieux et mythologique, les rendant d'interprétation difficile. D'après les reconstructions effectuées à l'époque coloniale (cf. Hutchison & Vogel 1933), et reprises depuis, la région semble être passée par une alternance de luttes entre les minuscules chefferies des Raṇā et des Ṭhākūr, les deux groupes dominants locaux, et de périodes de relative centralisation. A partir de la fin du XVI^e siècle, le royaume de Kullu atteint une certaine ampleur et se stabilise, tout en étant inféodé à différents centres de pouvoir successifs : Moghol, Gurkha, Sikh et Britanniques. Avec ces derniers, le territoire de l'ancien royaume devient une portion du district de Kangra, dans la province administrative du Punjab. Après l'indépendance, ce n'est qu'en 1966, avec la division du Punjab, que Kullu et tous les districts des collines himalayennes furent intégrés à l'Union Territory de l'Himachal Pradesh, qui devint en 1971 le 18^{ème} Etat de l'Union Indienne.

La rareté des documents historiques anciens n'est toutefois pas perçue comme un manque par les villageois de Kullu, car ceux-ci ont de leur propre histoire une conception qui diffère de celle des historiens. Dans leur vie, et en particulier au

¹⁵ Les Nāth sont en général en Inde et au Népal des mendiants religieux shivaïtes (Bouillier 1997), dont l'un des signes distinctifs est d'avoir les oreilles percées. Le terme désigne aujourd'hui, à Kullu, une caste de bas statut, parfois appelée "Dāgī aux oreilles percées" (cf. Lyall 1874 :153).

cours des rituels qui sont ici étudiés, les références à des "faits" anciens sont extrêmement fréquentes. Mais si elles peuvent parfois concerner des personnages ou des lieux réels, elles le font dans un cadre mythologique dont des protagonistes essentiels sont les divinités. C'est cette "histoire" qui est la plus présente à l'esprit des gens, et qui est la plus significative pour comprendre l'idée qu'ils se font de leur passé. Elle est, de plus, constamment évoquée à l'occasion de leurs activités rituelles, et entretient en particulier un rapport direct avec la possession. Les récits qui seront rapportés dans les pages qui suivent constituent ainsi une forme de "mémoire historique" telle qu'elle est localement perçue, et dont la mise en scène rituelle alimente les relations sociales d'aujourd'hui.

A cet égard, deux épisodes significatifs correspondent l'un à la fondation de la dynastie royale, l'autre au transfert ultérieur des pouvoirs royaux à un dieu étranger à la région.

La déesse et la conquête du royaume

L'histoire légendaire du royaume est centrée sur Hiḍimbā, la soeur du *rākṣas* ("démon") *Ṭuṇḍiya* (ou *Ṭaṇḍī*) qui dominait la région et fut vaincu par *Bhīma*, l'un des héros de l'épopée du *Mahābhārata*¹⁶. Après la défaite de son frère, Hiḍimbā épousa *Bhīma* et régna sur la région, abandonnant alors son caractère de "démone", *rākṣasī*. Le temple où elle est aujourd'hui honorée en tant que déesse se trouve au village de Dungri, proche de la petite ville de Manali. Trois fois de suite, au cours des siècles, à trois époques différentes, c'est cette déesse - dit-on - qui donne le royaume à un guerrier et le fait roi. L'histoire, qui concerne directement les villages étudiés ici, se répète pour chacun des trois rois avec des variations minimales (Hutchison & Vogel 1933-II). Une vieille femme rencontre un jeune homme et lui demande de la porter sur ses épaules jusqu'au village de Baran où se déroule une cérémonie ; il le fait, mais à mi-chemin elle saute par terre et lui dit de monter à son tour sur les siennes. Sa taille devient immense, et le jeune homme comprend alors que c'est la déesse Hiḍimbā. Celle-ci lui accorde sa bénédiction et lui annonce que, aussi loin que son regard peut porter, ce sera son royaume.

L'épisode est très connu des villageois, notamment de Hardial, qui m'en a raconté la suite:

"Le roi *Bamaṇi*¹⁷ est venu ici, au temple de la déesse *Śravaṇī*, pour se cacher. Quand les soldats [de *Piti Ṭhākur*, chef local] sont arrivés au temple pour le chercher, ils ont vu que le bâtiment était rempli de toiles d'araignées. Ils ont pensé que le roi ne pouvait pas y être entré. En réalité, c'était la *devī Śravaṇī* qui avait créé instantanément ces toiles d'araignée pour sauver *Bamaṇi*, le premier roi de Kullu. En effet, quand *Bamaṇi* s'est rendu à la fête, les gens l'ont accueilli comme leur roi"

¹⁶ Il s'agit d'une version locale d'un épisode détaillé dans le *Mahābhārata*. Sur ce sujet, cf. aussi Pott 1958, Vidal 1988, Diserens 1993-94, 1995-96. *Ṭuṇḍiya* est le *rākṣas* qui est honoré lors du rituel du *phāglī* célébré dans les temples du dieu *Jamlū* - avant d'être vaincu par le dieu.

¹⁷ Les trois rois qui sont les protagonistes successifs de l'histoire de Hiḍimbā - *Behangamani*, *Sidh Sing* (XVe siècle) et *Jagat Singh* (XVIIe siècle) - sont souvent confondus par les gens. "*Bamaṇi*", mentionné par *Hardial*, est vraisemblablement une corruption de *Behangamani*, le premier d'entre eux, et fondateur légendaire de la dynastie *Pal*.

Cette histoire est encore aujourd'hui rituellement évoquée à l'occasion de la cérémonie effectuée à Jai Dhara près de Baran, là où le roi reçut son royaume. Chaque année, le lien entre la dynastie royale et la déesse du royaume y est réaffirmé et reconduit.

Le jour de la fête, trois déesses (Hiḍimbā de Dungri, Śravaṇī de Suram, Gāyatrī de Jasukh) viennent à Baran, chacune avec son palanquin, son *gur*, les villageois et les employés de leur temple, pour célébrer avec le dieu de Baran, Takṣak Nāg, la naissance de la dynastie. Le troisième jour, la cérémonie se poursuit à Jasukh où le descendant du roi de Kullu est reçu avec tous les honneurs. Et dans son discours, il ne manque pas de rappeler les événements qui le lient à la localité et à ses divinités,¹⁸ non sans arrières pensées politiques d'ailleurs (il est député du parti nationaliste hindou BJP au parlement de New Delhi) :

"Vous m'avez donné l'opportunité de venir ici, et par là-même l'occasion de rendre visite à Mātā Gāyatrī et aux autres *devī-devtā* ["déeses-dieux", les divinités villageoises], dont la terre s'appelle "la terre des dieux" [*dev bhūmi*]¹⁹, et d'avoir leur *darśan* ["vision"]. Avec les *devī-devtā*, nous avons une relation qui ne peut être interrompue. Il y a des fêtes qui ont plus d'ampleur qu'ici, mais Kullu est connu comme la terre des dieux, car nous, nous n'avons qu'une tradition. Et notre croyance dans nos *devī-devtā* est impossible à briser. [...] Mes ancêtres ont avec ces villages [Jasukh et Baran] une relation qui ne peut être brisée. C'est une affaire d'histoire." (discours à Jasukh, 1999).

La déesse Hiḍimbā est toujours honorée comme fondatrice de la dynastie et grand-mère (*dādī*) du descendant actuel du roi. Le roi participe à son anniversaire au temple de Dungri, où plusieurs divinités des alentours sont invitées et où, par le passé, il devait traditionnellement offrir un buffle à la déesse.²⁰ Il peut de plus être aussi temporairement possédé par Hiḍimbā et parler en son nom.

L'épisode de la victoire que le roi, grâce à Hiḍimbā, a pu obtenir sur ses ennemis, en particulier contre Piti Ṭhākur²¹, est à chaque fois évoqué lorsque le possédé de Hiḍimbā entre en possession au cours de la fête de Baran déjà mentionnée.. Là, le *gur* commence à réciter sa propre histoire - celle de la déesse :

¹⁸ Le lien rituel entre le roi et les divinités des temples est encore très étroit et ne se limite pas à Hiḍimbā. Beaucoup de déesses de la région sont considérées par le roi comme ses "divinités de lignage" et sont fréquemment invitées au palais de Kullu avec leur officiant et leur possédé. De plus, lorsqu'une cérémonie importante est effectuée au temple de l'une de ces déesses, le roi doit toujours s'y rendre.

¹⁹ La vallée de Kullu est souvent appelée *dev bhūmi*, la terre des dieux.

²⁰ Le sacrifice du buffle à Dungri est aujourd'hui payé par les dévots et l'argent du temple. Le roi ne fait avec son épée que le geste symbolique de décapiter le buffle, qu'un homme tue effectivement ensuite. Lorsque le *rājā* est empêché d'assister à la cérémonie, il délègue son rôle au seul *pujārī* de Hiḍimbā, qui fait le geste de tuer le buffle avec l'épée du *rājā* dont il a la garde (H. Diserens, communication personnelle).

²¹ Dans des chroniques locales, mention est faite d'un certain Piti ṭhākur venant de Spiti qui avait pris possession de la région. Il semble également que beaucoup de ses successeurs aient repris ce nom - en réalité un titre ("Seigneur de Spiti") par lequel les gens de Kullu désignaient les "chefs tibétains" (Hutchison & Vogel 1933 : II- 432).

« Il y avait le roi Bamaṇi... il y avait Piti Ṭhākur à Jai Dharā [le lieu-dit de la fête], je l'ai vaincu, je l'ai chassé...»²².

Ces quelques exemples révèlent à quel point le contexte mythologique dans lequel sont insérés certains événements historiques importants, comme ceux qui marquent le début d'une dynastie ou l'investiture d'un roi, se retrouvent transposés au niveau rituel. D'une part, ces événements sont régulièrement évoqués et célébrés. D'autre part, ils témoignent, et en même temps prolongent, tout un réseau de relations : entre les rois et les divinités locales, comme entre les divinités elles-mêmes, entre temples, entre villages, ce qui a des répercussions importantes au niveau social et rituel. Non seulement les lieux, les parcours, les symboles du rituel sont imprégnés d'"histoire", mais certains des participants aux cérémonies - les dieux - continuent à évoquer, par leur possédé respectif, ces événements dont ils ont été les protagonistes.

Ces contextes narratifs et rituels (fêtes de temple, séances de possession) laissent apparaître, en outre, un thème classique de la royauté dans le monde hindou : le rapport entre le roi et la déesse tutélaire. Ce rôle crucial de la déesse, fondatrice de la dynastie royale, protectrice du roi et de la prospérité du royaume, ne sera pas altéré par un autre événement important de l'"histoire" de Kullu : la cession de l'ensemble du royaume au dieu Raghunāth par le roi Jagat Singh.

Le transfert des pouvoirs royaux

Dans les Gazetteers des administrateurs britanniques et dans les légendes locales, tant écrites qu'orales, on raconte que le roi Jagat Singh (deuxième moitié du XVII^e siècle) fut frappé par une malédiction à la suite du meurtre d'un brahmane, le pire des crimes selon les normes orthodoxes : tout ce qu'il touchait, sentait, ou voyait, se tachait de sang. Pour y mettre fin, il consulta un *paṇḍit* (érudit brahmane). Ce dernier lui révéla que, pour expier son crime, il devait faire porter à Kullu l'idole de Raghunāth (une forme de Viṣṇu) de Oudh, l'installer sur son trône et lui donner tout son royaume. Jagat Singh s'exécuta. Depuis, tous les rois de Kullu se considèrent comme les vice-rois du dieu Raghunāth et gouvernent en son nom. Le trésor royal est le trésor de Raghunāth, et le roi, les jours de fête, prend place auprès des prêtres et des participants comme «premier serviteur du dieu» (*pradhān sevak*).

Au plan du rituel, par exemple, Raghunāth préside à la grande célébration annuelle du *Daśahrā*, fête qui, dans l'ensemble du monde hindou, réaffirme l'alliance entre le roi et la déesse²³. A Kullu, toutes les divinités locales sont invitées à venir rendre hommage à ce roi divin, ainsi qu'à son représentant humain, le *Rājā*, avant que le dernier jour ne soient offerts les sacrifices à Hiḍimbā. Selon D. Vidal (1988), l'institution du *Daśahrā* (effectuée également par Jagat Singh), ainsi que le transfert du royaume à une divinité vishnuite, suggèrent le

²²La défaite de Piti Ṭhākur et la victoire de Bamaṇi sont souvent aussi mentionnées par le *gur* de la déesse Śravaṇī de Rushu au cours de sa possession. A l'occasion, le *gur* de Takṣak Nāg proclame lui aussi "Hiḍimbā a donné le royaume au roi, et les grains d'or et d'argent aux gens" - selon une version, Hiḍimbā aurait donné des épis de riz dont la pointe était d'or et la tige d'argent, introduisant ainsi l'agriculture.

²³ Le *Daśahrā*, fête royale par excellence, est célébrée dans toute l'Inde. Pour le Népal, voir Krauskopff & Lecomte-Tilouine 1996.

passage d'une dimension sacrificielle centrée sur la présence de la déesse à une valorisation des attitudes proprement dévotionnelles (*bhakti*)²⁴. Ce fait n'est d'ailleurs pas unique en Inde, et a correspondu à un double mouvement de renouvellement des mouvements dévotionnels et de centralisation politique. Ce n'est pas un hasard si dans l'histoire locale Jagat Singh apparaît comme le souverain qui a réussi à établir un pouvoir fort et stable.

La cession du royaume à une divinité n'a pas fait qu'introduire, comme le remarque Galey (1989 : 169) dans un autre contexte, une forme de légitimation royale différente de celle qu'établit la relation avec la déesse. Elle a, de plus, des répercussions concrètes au plan même des cultes locaux dans les villages. Pour ce qui est du royaume de Kullu, Diack avance l'hypothèse que c'est justement à l'époque de l'introduction du dieu Raghunāth et de ses prêtres que des dons de terres importants aux différents temples de la région ont été faits (Diack 1897 : 21). Cette distribution de terres, selon l'auteur, aurait été destinée d'abord aux nouvelles divinités vishnuites que les *Bairāgī*, vers la même époque, avaient apportées à Kullu. On peut supposer, toutefois, que cette diffusion de la *bhakti* ne s'est pas limitée à ces seules divinités, car nombre de divinités de temple de la région, bien différentes, ont également profité des donations royales des terres. Ce peut être considéré là aussi, comme le remarque J. Singh à propos d'un district voisin, comme un moyen d'étendre le pouvoir royal au niveau local :

"Les *rājās* utilisaient les devtas comme leurs représentants pour manifester la présence royale dans les régions éloignées. Ainsi, Devta Badrināth de Kāmru avait l'habitude de visiter régulièrement au nom du *Rājā* certaines régions dans le Pargana de Tukpa. Le pouvoir divin était ici réquisitionné pour supporter le pouvoir temporel" (Singh 1989 : 89).

L'auteur poursuit :

"le *Rājā* gardait les devtas satisfaits par des dons de terre et autres cadeaux, tandis que les devtas servaient à rappeler la nature divine de l'autorité du *Rājā*" (Singh 1989 : 312)²⁵

L'intensification des cessions de terres à certaines divinités locales a sans doute influé sur l'équilibre des pouvoirs entre les différents temples de la région. Certains temples mineurs ont pu, ou non, acquérir de l'importance ; d'autres, déjà riches, ont pu augmenter leur pouvoir. La croissance du pouvoir économique des temples, d'une manière générale, a sans doute eu comme conséquence un développement de leurs sanctuaires et de leurs activités rituelles. En tout état de cause, l'existence de grandes propriétés divines a eu, jusqu'à aujourd'hui, de multiples implications sur l'organisation et le fonctionnement des temples - elles

²⁴ Vidal remarque aussi que cette évolution des croyances n'a pas fait disparaître l'importance du sacrifice dans la définition de la fonction royale. Celle-ci a été au contraire intégrée dans la fête même du *Daśahrā*, qui inclut, dans le dernier jour, le sacrifice du buffle offert par le roi à la déesse (Vidal 1988 : 200).

²⁵ L'auteur remarque aussi que cela ne laissait pas d'être pour les rois une arme à double tranchant, car les gens chargés de gérer les propriétés divines pouvaient aussi "camoufler une résistance locale en volonté du devta, évitant ainsi de mettre directement leur statut en péril, ce qui aurait pu se produire s'ils avaient été perçus comme étant en train de résister à l'autorité royale" (Singh 1989 : 313).

seront présentées plus loin. L'une de ces conséquences est que les rituels de possession sont ici extrêmement institutionnalisés, davantage, peut-être, que dans d'autres parties de l'Inde, car leur organisation est liée aux droits fonciers de la divinité qui font vivre les employés du temple (*kāmdār*), parmi lesquels le possédé.

Chapitre II

TEMPLES ET IMAGES DIVINES

Dans la vallée de Kullu, les temples des divinités de village constituent des centres d'autorité où sont réglés et sanctionnés les activités et les comportements des villageois, tant publics que privés. Ces divinités, en effet, exercent leur juridiction sur les territoires où se trouvent leurs temples, ainsi que sur chaque individu qui y réside. Aussi doivent-elles être consultées non seulement pour résoudre des problèmes personnels ou collectifs, mais aussi pour prendre toute décision d'importance au niveau de l'individu, de la famille, du village ou de plusieurs villages. Cette présence constante des divinités de village dans la vie des gens de Kullu est liée au fait que ces derniers peuvent parler et discuter avec elles. Le rôle des possédés institutionnels est précisément de les incarner et de leur donner la parole.

Ces possédés sont attachés officiellement au temple de la divinité qu'ils représentent, et en dépendent économiquement. Un tel lien institutionnel avec le sanctuaire et avec le personnel qui en assure le fonctionnement leur confère une importance particulière. Ce chapitre décrira donc le fonctionnement des temples dont les divinités se manifestent par leur *gur*. Toutes les divinités qui ont un lieu de culte à l'intérieur du village n'ont en effet pas forcément de terres ni de possédé institutionnel. Certaines ont un possédé, mais pas de terre. D'autres, à l'inverse, n'ont pas de possédé - temporairement du moins : en principe, toutes les divinités peuvent un jour ou l'autre avoir un *gur* (à l'exception de Raghunāth et des divinités des Bairāgī, qui n'en ont jamais eu).

Les propriétés foncières des divinités

La plupart des temples qui se trouvent dans les villages de la région sont dédiés à des divinités au culte desquelles participent, de diverses façons, tous les membres d'un village, indépendamment du lignage ou de la caste. La caractéristique principale de ce type de divinité est qu'elles ont été - et sont encore aujourd'hui - titulaires de droits fonciers sur la partie du territoire soumise à leur influence²⁶. Ces droits fonciers furent cédés aux divinités sous forme de dons effectués dans le passé par les divers souverains qui se sont succédés dans la région. Ils sont mentionnés dans les différents Gazetteers compilés par les fonctionnaires britanniques.

²⁶ Sur la pratique de céder des propriétés foncières à la divinité, voir Anoussamy (1979) et Sontheimer (1964). Pour ce qui est du district du Kinnaur, J. Singh (1989) montre que les divinités de cette région avaient et ont aussi le rôle de prêteurs d'argent, et que le système des prêts appliqué par les divinités se révèle plus avantageux pour les villageois que celui des prêts privés.

"Une grande aire fut assignée par les Rájahs comme dotation perpétuelle à des temples et des idoles et, aujourd'hui, presque un septième de toute la surface cultivée de Kullu continue à être détenue à ce titre. En attribuant des terres en dotation, la théorie semble avoir été que le Rájah renonçait à sa propre souveraineté ou propriété et la conférait à l'idole ou au temple. Les agriculteurs exploitant ces terres payaient dès lors le loyer ou exécutaient les services liés à ces terres au profit du temple et non à celui du Rájah" (Lyll 1874 : 124).

Lyll rapporte aussi que ces vastes domaines divins étaient confiés à deux types de tenanciers. D'une part, il y avait ceux qui cultivaient la terre de la divinité en payant une rente, consistant en argent ou en une partie de la récolte, pour couvrir les dépenses du temple. D'autre part, il y avait ceux qui recevaient la terre en échange de services fournis au sanctuaire, et qui en étaient donc considérés comme des employés (Lyll 1874 : 128). Chacun d'eux recevait une quantité de terre proportionnelle à l'importance des services qu'il rendait au temple. Cette terre ne pouvait en aucun cas être vendue, et ceux qui la travaillaient ne pouvaient prétendre en devenir propriétaire. Lyll (1874 : 124) rapporte, en effet, que : "... avancer une prétention pareille aurait été considéré comme un acte de profanation de leur part, qui aurait pu provoquer la colère de la divinité du temple à laquelle la terre avait été assignée". Lorsque la région passa sous domination coloniale, les divinités en possession de terres continuèrent, même alors, à être reconnues par les Britanniques comme des *muāfīdār*, c'est-à-dire comme détenant des droits sur le sol exemptés de taxation foncière (Vidal 1988 : 72sq.).

Après l'indépendance, par contre, le Parti du Congrès promulgua une série de lois qui permettait à tous ceux qui cultivaient la terre en qualité de tenanciers (*mazārā*) de devenir propriétaires (*mālik*) après une certaine période de temps. Du fait de ces lois, dont le but était d'abolir ou de diminuer toutes les grandes propriétés, ceux qui travaillaient la terre de la divinité en échange de services rendus au temple (en qualité d'officiants, de possédés, de musiciens, de gestionnaires) purent, eux aussi, acquérir le statut de propriétaire. Ces réformes eurent d'importantes répercussions sur le maintien des cultes et le fonctionnement des temples. L'une des premières conséquences fut la diminution ou, dans certains cas, la disparition des possessions foncières de la divinité. Lorsque toute la terre du temple avait été cédée pour être cultivée, les divinités perdirent l'ensemble de leurs possessions foncières²⁷.

Si l'on considère la situation du point de vue des employés du temple, trois cas peuvent être distingués à l'heure actuelle :

- ceux qui ont la *kāst* (culture), c'est-à-dire qui cultivent la terre du temple mais n'ont pas encore effectué le temps légalement requis pour en devenir propriétaires. Dans ce cas ils doivent encore effectuer leur service au temple et ne peuvent pas vendre la terre.
- ceux qui ont eu la *kābiz* (possession), c'est-à-dire qui étaient devenus propriétaires de la terre (ou l'avaient reçue en héritage), et qui l'ont vendue pour commencer un autre travail.
- ceux qui, tout en ayant déjà effectué le temps requis pour devenir propriétaires,

²⁷ Celles qui possèdent encore aujourd'hui d'importants droits fonciers sont celles dont les terres n'étaient pas autrefois cultivées, et ont été maintenant converties en vergers, représentant une source considérable de revenus pour assurer le maintien du temple et la continuation des cultes (Vidal 1988 : 76).

considèrent que leur devoir est de continuer à rendre leurs services au temple, et croient que s'ils interrompaient ce travail ou vendaient la terre, cela provoquerait la colère et la punition de la divinité (*Punjab District Gazetteers, vol. XXXa, 1917 : 153*). Parfois, même, certains peuvent renoncer à leur droit de propriété, car ils considèrent que les terres appartiennent pour toujours à la divinité.

Qu'une divinité continue aujourd'hui à recevoir le même culte que par le passé ne dépend donc pas des seuls facteurs économiques, c'est-à-dire de la propriété foncière qu'elle détient. Cela repose également sur la plus ou moins grande propension des employés du temple (ou de leur héritiers) à poursuivre leurs services indépendamment des avantages économiques qu'ils peuvent en obtenir. Selon les cas, donc, une divinité expropriée de tous ses droits fonciers peut être complètement abandonnée et oubliée, ou bien préserver son importance dans la vie du village. Toutefois, les divinités qui restent considérées comme puissantes, et qui ont maintenu leur organisation pratiquement intacte, sont surtout celles qui possèdent encore des droits fonciers. Les responsables de la gestion des sanctuaires, aujourd'hui, se gardent bien de céder la terre aux employés en la mettant à leur nom, et leur imposent de la restituer au temple à leur mort.

Les divinités qui n'ont plus de terre peuvent cependant, elles aussi, continuer à être honorées au même titre que celles qui ont des propriétés foncières, et peuvent disposer d'un personnel comparable en rétribuant leurs services par une part des offrandes apportées par les dévots. En effet, les divinités des temples, outre le revenu qu'elles retirent éventuellement de leurs propriétés, reçoivent aussi des contributions de la part de toutes les familles qui résident sur leur territoire. Ces contributions sont données au cours de cérémonies annuelles, durant lesquelles l'image mobile de la divinité (*rath*, "palanquin") est portée en procession de maison en maison (*dupaṭṭā*)²⁸ pour recevoir du grain, du riz ou des dons d'argent. En outre, au moment des cérémonies occasionnelles (sacrifices du feu, travaux d'entretien du temple, etc.), chaque famille des villages concernés doit verser une participation en argent ou en nature.

Les *kārdār* (employés du temple)

Tous ceux qui rendent un service au temple et qui cultivent la terre de la divinité font partie des «hommes de la divinité» (*devtā ke admī*). Ils sont globalement désignés par la divinité, par l'intermédiaire de son possédé, comme étant ses *hārī mazārī*, ses "tenanciers, cultivateurs"²⁹.

Celui qui est responsable de l'ensemble de la gestion et de l'organisation du temple est le *kārdār*. Toujours de haute caste, il est élu par les gens du village, même s'il ne détient effectivement la charge qu'après avoir été reconnu officiellement par l'administration régionale. Son travail est soumis au contrôle des autres hommes de haute caste de la localité et des villages éventuellement liés au temple. Ce contrôle concerne la façon dont le *kārdār* organise les travaux et les cérémonies du temple, ainsi que - et surtout -

²⁸ Selon une explication locale, *dupaṭṭā* signifierait "double *paṭṭā*". Le *paṭṭā* est l'étoffe que l'on offre à la divinité au cours de ces processions et que l'on pose sur le *rath* en la repliant en deux.

²⁹ *Hārī* désigne les gens qui se trouvent sous le territoire de juridiction de la divinité (*hār*) (Thakur 1997) et *mazārī* indique les "terres cultivées sous contrat" dont la récolte "est partagée entre le propriétaire et le cultivateur" (Wilson 1855). La divinité, par contre, lorsqu'elle parle par son possédé, est appelée souvent par les dévots *mālik*, "propriétaire".

son honnêteté dans la gestion des biens que le dieu possède encore et dont, en qualité de *kārdār*, il est le gardien. Il ne peut ni vendre cette terre, ni l'utiliser pour son compte personnel. Mais il peut la distribuer à de nouveaux employés lorsqu'il faut renouveler ou augmenter le personnel de service du temple ; il peut également la travailler personnellement, et doit alors destiner une partie du revenu qu'elle génère à la divinité, pour l'entretien du temple, des images et des objets de la divinité, ou les dépenses nécessaires aux cérémonies.

Toutefois, comme les *kārdār* sont ceux qui non seulement décident comment utiliser la terre du dieu, mais aussi détiennent la comptabilité du temple, ils sont souvent accusés, ou soupçonnés, d'inscrire de fausses données sur les registres, et d'utiliser exclusivement le revenu de la terre du dieu pour leur propre bénéfice. Pour cette raison, les temples les plus riches ont vu se créer des "Registered Committee", comités ayant pour tâche de contrôler la comptabilité. Ou bien, lorsque les divinités possèdent encore beaucoup de terre, les responsables du temple ouvrent des "Joint Account", c'est-à-dire des comptes en banque où le profit de la terre du dieu est mis au nom de plusieurs personnes afin d'éviter que le *kārdār* ne prenne l'argent sans la signature des autres titulaires.

Ces solutions extrêmes sont, toutefois, très rares, et ne se rencontrent que dans les villages où les gens disposent des moyens de s'opposer à une éventuelle mauvaise gestion du *kārdār*. Dans la majorité des cas, en effet, même un *kārdār* considéré comme malhonnête peut arriver, dit-on, à échapper aux contrôles ou, de toute façon, à tirer un avantage économique de la terre de la divinité en manipulant la situation légale à son profit. Dans ces cas, les villageois peuvent l'attaquer en justice devant le tribunal de Kullu. Mais si la loi est en faveur du *kārdār*, la seule accusation que les dévots pourront encore porter contre lui est d'affirmer qu'il fait obstacle au culte de la divinité, en le tenant pour responsable des malheurs attribués au mécontentement divin. Ce type d'accusations resurgit constamment au cours des séances de possession, où le *gur* peut exprimer le mécontentement des dévots, rendre publiques leurs contestations, et exercer ainsi une certaine pression sur le comportement du *kārdār*.

Un *kārdār* qui ne donne pas prise aux critiques est considéré comme le plus important des "hommes du dieu" (*devtā kā admī*). Il peut parvenir à détenir un grand pouvoir de décision sur tout ce qui touche au fonctionnement du temple et aux services rendus par les différents employés. Il organise les travaux et les cérémonies du sanctuaire, tient le compte des dépenses, nomme le personnel (à l'exception, dans une certaine mesure, du possédé, qui doit être choisi par la divinité), et a le pouvoir de le destituer s'il ne respecte pas les règles ou ne travaille pas de façon appropriée. Toutefois, si par le passé une telle expulsion impliquait aussi le retrait de la terre cédée au titre du service, il est devenu aujourd'hui rare que cela se produise, car beaucoup d'employés du temple sont devenus propriétaires - ou, s'ils sont tenanciers, ont au moins la terre à leur nom. Et même lorsque quelqu'un a encore la *kāst*, c'est-à-dire n'est pas encore propriétaire, le *kārdār* a beaucoup de difficultés à lui retirer la terre, car l'employé peut faire appel en justice avec des chances importantes de gagner son procès. Généralement, d'ailleurs, les *kārdār* ne sont guère disposés à s'aliéner le soutien d'un employé car, étant souvent eux-mêmes critiqués, ils ont besoin d'alliés et évitent de se faire des ennemis.

Autre figure essentielle du temple, le *pujārī*³⁰. C'est lui qui effectue les cultes ordinaires

³⁰ La figure du *pujārī* et celle du *gur* seront présentées plus en détail dans les chapitres suivants. Il ne s'agit ici que de mentionner leurs fonctions en relation avec le fonctionnement du temple.

(*pūjā*) et célèbre les principales cérémonies qui se déroulent sur place ou dans d'autres villages, lorsque la divinité y est invitée et portée en procession. En outre, il doit participer à toutes les séances de possession organisées au temple. Au cours de ces consultations, sa principale fonction est de purifier le lieu où se déroule la séance, et d'aider le possédé en qualité d'assistant. Il doit aussi être présent à chaque fois que l'on effectue des travaux au temple ou que l'on répare les objets de la divinité. Autrefois, l'essentiel des possessions foncières de la divinité était destiné aux *pujārī*. Bien qu'aujourd'hui ils soient en majorité devenus des propriétaires, la plupart d'entre eux continuent à officier au temple et reçoivent une partie des offrandes que les dévots font à la divinité.

Le *gur* doit, comme le *pujārī*, participer à toutes les cérémonies effectuées en présence de l'image mobile de la divinité (*rath*), dont il est dit être le réceptacle humain. Mais le *gur* ne prend pas part au culte quotidien effectué par le *pujārī* devant l'image fixe de la divinité, dans le temple. Et s'il est de basse caste, il ne peut même pas entrer dans celui-ci. Il doit être disponible toutes les fois où une consultation est demandée. Pour l'ensemble de ces services, il reçoit une partie de la terre du dieu à cultiver, mais moins importante que celle du *kārdār* ou du *pujārī*. Il bénéficie également d'une partie des offrandes que les dévots apportent aux consultations. Quand un possédé meurt, et si la terre est encore au nom du dieu, le *kārdār* la reprend et la donne au *gur* suivant. Si, par contre, il était devenu propriétaire (ce qui ne se produit plus à l'heure actuelle), la terre est transmise à son fils, même si celui-ci ne devient pas le possédé du temple. Le fils d'un possédé qui reçoit de son père la terre du dieu, et qui ne devient pas lui-même possédé, ne subira pas une pression sociale comparable à celle que subit le fils d'un *pujārī*. En effet, la condition indispensable pour qu'un possédé puisse poursuivre la fonction du père est d'être choisi par la divinité. En d'autres termes, dans le cas des *pujārī* et des autres employés du dieu, la transmission héréditaire de la fonction dépend uniquement de la volonté du fils de continuer le travail de son père et de garantir le service au temple. Par contre, dans le cas du possédé, la poursuite du service est toujours attribuée à la volonté divine.

Les musiciens font aussi partie des *kāmdār*. Ils sont requis toutes les fois où il faut effectuer une cérémonie avec l'image mobile de la divinité. Chaque divinité de temple possède un certain nombre d'instruments : différents types de tambours et d'instruments à vent. Les plus importants de ces instruments sont les tambours, joués par des musiciens professionnels (*bhajnvalē*) qui héritent de la charge, et qui se recrutent toujours parmi les membres des castes de bas statut - la plupart d'entre eux étant des *Dāgī*. Tout en ayant le devoir de participer aux cérémonies effectuées au temple, les musiciens ne peuvent donc pas entrer à l'intérieur de celui-ci et doivent se tenir à une certaine distance. Toute divinité a ses propres tambours et ses propres musiciens, qui ne jouent que pour elle. Le plus important d'entre eux est le *dhaunsi*, appelé également *dādā bāzgi*³¹, le chef des musiciens. Il joue le *dhauns*, un petit tambour cylindrique à deux peaux, souvent accompagné d'un petit gong plat en laiton joué parfois par son fils. C'est le *dhaunsi* qui donne le rythme aux autres joueurs de tambours et le change selon les moments. Chaque dieu possède ses propres séquences de rythmes, qu'il est parfois difficile de différencier de l'extérieur et qui sont liées à des phases du rituel, notamment durant les fêtes : l'arrivée d'une divinité, sa rencontre avec les autres, le moment où les

³¹ Littéralement *dādā* signifie grand-père ou aîné, et *bāzgi* fait partie de la langue utilisée par le possédé au moment des consultations, et veut dire "musicien".

gur exécutent le *deukhel* ("jeu du dieu"), la procession dans les maisons (*dupaṭṭā*), etc. Lors de la possession, ils jouent également différents rythmes. Si la divinité tarde à se manifester et que le possédé reste en silence sans bouger, le *dhaunsi* accentue le rythme et prolonge l'exécution musicale pour la convaincre de parler. Toutes les séances de possession ne requièrent cependant pas nécessairement des joueurs de tambours, et le *gur* peut être possédé sans leur concours. Par contre, dans les cérémonies où leur présence est prévue, ils sont présumés entrer en relation directe avec la divinité qu'ils invoquent, au point que certains d'entre eux peuvent être momentanément possédés³².

Les joueurs de tambour ont reçu autrefois une partie de la terre du dieu, de dimension limitée. Certains ont vendu cette terre et ont commencé une nouvelle profession. Leurs fils se retrouvent aujourd'hui sans terre, et ceux qui sont sans travail insistent auprès du *kārdār* afin d'obtenir de nouveaux lots de terre et pouvoir continuer à travailler pour la divinité. D'autres, par contre, ont hérité de la terre de leur père et, tout en étant propriétaires, ne veulent pas la vendre, se sentant toujours obligés de respecter leur devoir traditionnel vis-à-vis de la divinité.

En dehors des tambours, les autres instruments musicaux appartenant à la divinité sont joués occasionnellement par des musiciens qui ne sont pas des professionnels. Dans ce cas, toutefois, il n'y a pas d'assignation de terre, et la tâche est effectuée par n'importe quel dévot de haute caste.

Les temples emploient enfin des bûcherons-charpentiers (*baṛhai*) et des artisans, en particulier des orfèvres (*sunār*). Chaque divinité a ses propres artisans et bûcherons traditionnels, qui se transmettent leur fonction de père en fils. Leur service est occasionnel, et ne leur est demandé que lors des travaux d'entretien concernant le temple ou les objets divins. Eux aussi sont considérés comme faisant partie des "hommes de la divinité", et l'on dit que celle-ci n'acceptera de faire réparer son temple ou ses objets que si le travail est effectué par ses propres gens. Dans le passé, artisans et bûcherons recevaient également de petits lots de terre. Aujourd'hui, ils sont payés à chaque prestation.

D'autres personnes, enfin, effectuent de petits services: les serviteurs *jaṭhālī*, souvent messagers, les gardiens (*caukīdār*), et ceux qui portent les différents emblèmes du dieu. Certains peuvent effectuer ces services comme marque de dévotion à la divinité, ou pour la remercier d'avoir exaucé un de leurs désirs.

Il faut noter à cet égard que, malgré les restrictions qui les frappent, les gens de basse caste sont tout autant impliqués que ceux de haute caste du point de vue des services rendus et du sentiment de proximité à la divinité du temple. Souvent, même, ceux qui sont dits avoir le lien affectif le plus fort avec la divinité du temple sont les joueurs de tambour (donc de caste *Dāgī*).

Un facteur très important pour le fonctionnement du temple tient au degré de pression psychologique et sociale à laquelle les travailleurs sont soumis. Dans nombre de cas, on l'a vu, il peut ne pas y avoir d'obligation juridique de travailler au temple, mais le service de la divinité sera néanmoins poursuivi, par dévotion ou par peur d'une punition divine s'il y a interruption. Ce genre de pression psychologique et sociale est surtout

³² Ce lien entre joueurs de tambour et divinité du temple se voit aussi dans le fait que beaucoup d'entre eux deviennent des *gur*. C'est surtout le cas du *dhaunsi*, le premier musicien, considéré comme étant le plus proche de la divinité. Et s'il commet une erreur, il recevra, dit-on, une punition particulièrement grave, proportionnelle à son rôle.

alimentée par les possédés. Consultés pendant les séances de possession au temple par quelque employé du dieu qui néglige son service et devient soudain malade, ils ne manquent pas d'affirmer, au nom de la divinité, que cette maladie est la conséquence de leur propre colère. Cela participe d'un climat général. Un joueur de tambour qui refusa une fois de se rendre à une cérémonie ayant lieu le lendemain eut dans la nuit une attaque de paralysie et ne put se lever de son lit. Le matin suivant, il promit d'aller à la cérémonie, et la paralysie disparut aussitôt complètement...

Dans un tel contexte, la personnalité des possédés de temple et l'influence qu'ils arrivent à avoir sur le comportement de ceux qui les consultent peuvent être déterminants pour garantir la continuation des cultes, même lorsque le domaine foncier du dieu est réduit.

Les temples des divinités de village

Les temples de village sont consacrés à des divinités portant soit des noms purement locaux (Gośāl Nāg, Docā Mocā ou Jamlū), soit des noms - ou leur variante - répandus dans toute l'Inde (Viṣṇu, Śiva, Vāski Nāg, Jamdagni riṣi) mais renvoyant ici à des mythes locaux³³. La plupart de ces divinités sont des déesses, des Nāg (serpents) et des riṣi (ascètes divinisés). Leur temple peut être à l'intérieur du village ou à ses abords immédiats.

Les bâtiments des sanctuaires sont généralement édifiés selon un style très répandu dans la région. Il sont constitués d'une pièce rectangulaire, construite sur un socle en terre ou, plus souvent, en bois, sur lequel alternent dans ce cas des couches successives de pierres et de bois³⁴. Cette pièce est couverte d'un toit de lauzes qui la déborde et qui est soutenu par des piliers en bois extérieurs, formant une véranda ou un déambulatoire. Ce type de temple pourrait facilement être confondu avec les maisons, si ce n'est qu'une longue poutre (*bador*), équarrie, en bois patiné, est posée horizontalement au dessus du faite du toit et ornée, parfois, de trois petites colonnes, chacune surmontée d'un petit trident³⁵.

Le plan du sanctuaire peut varier. Le temple de Śravaṇī dans le village de Suram, par exemple, est divisé en trois pièces successives. Dans la première à partir de l'entrée se trouve une pierre noire signalant, ici, la présence de la déesse Kālī. La pièce suivante, médiane, comporte un *havan kuṇḍ*, cavité carrée où l'on effectue des oblations végétales dans le feu. La dernière pièce, la plus ancienne, est occupée par l'image fixe de Śravaṇī. A l'extérieur, dans la cour, se trouve le "siège" (*gaddī*) où le possédé s'assoit pendant les séances de possession. A l'inverse, le sanctuaire de Gāyatrī à Jasukh n'a, lui, qu'une seule pièce ; le *havan kuṇḍ* est alors situé à l'extérieur, dans la cour devant le temple, et le *gaddī* du *gur* se trouve dans le déambulatoire.

Un autre édifice faisant partie de l'institution du temple, même s'il peut se trouver à quelque distance de ce dernier, est le *bhaṇḍār* (réserve), où les objets de la divinité sont entreposés. A la différence du temple, parfois situé à une extrémité du village, le *bhaṇḍār* est toujours à l'intérieur de celui-ci, au milieu des habitations des gens de haute

³³ Il faut préciser que ce dont on parle ici est l'identité de la divinité du temple telle qu'elle énoncée par les villageois. Elle peut différer de l'identification opérée sur la base de recherches archéologiques et de critères iconographiques prescrits par les textes (Diserens 1983, 1992, 1995-96).

³⁴ Une exception est le temple d'Haḍimbā dont la toiture est étagée.

³⁵ Selon le *purohit* Harichand du village de Jasukh, le terme *bador* dérive de *bandh dhur*, ou "fermeture de l'extrémité", et indiquerait donc la complétion de l'édifice.

caste. Un gardien y réside parfois avec toute sa famille. L'édifice est souvent composé de deux étages : au rez-de-chaussée, on trouve la réserve à grains de la divinité, au premier, toute sa vaisselle, qui sert pendant les repas rituels. Le dernier étage, enfin, est réservé aux objets appartenant à la divinité: ses "visages" en métal, son palanquin, ses vêtements, ses bijoux, ses cloches, ses encensoirs, etc. La plupart de ces objets sont utilisés pendant les cérémonies publiques qui se tiennent en dehors du temple.

Nombre de ces sanctuaires sont plutôt anciens, même si certaines de leur parties ont besoin d'être périodiquement renouvelées à cause de la détérioration du bois. Certains ont subi des travaux de réparation plus importants, pour répondre parfois à une exigence "d'embellissement" ou "d'accroissement de prestige". Ainsi les parties extérieures du temple de Jasukh ont été refaites il y a plusieurs années, en substituant en particulier aux anciens piliers de bois, où étaient gravées des scènes de copulations animales, des piliers modernes ornés de motifs géométriques et de style plutôt chargé. Dans le même esprit, la végétation qui poussait librement derrière le temple a été remplacée par une esplanade en ciment bordée de gradins, afin de permettre aux gens du village et aux invités de mieux suivre les cérémonies et les programmes (loterie, matchs sportifs, danses et saynètes) organisés par les responsables du temple pendant la fête. L'exigence de "modernisation" de l'espace du temple ne vient pas contredire l'importance que les villageois accordent à l'ancienneté (présumée ou effective) du temple lui-même. Ainsi, le *pujārī* de ce même temple de Jasukh, tout en faisant remarquer aux pèlerins la beauté des parties nouvellement reconstruites, n'oublie jamais de leur montrer aussi une plaque fixée à l'extérieur du temple annonçant que celui-ci a été construit il y a 4000 ans par les frères Pāṇḍava, pendant la clandestinité de leur douze années d'exil.

D'autres temples ont été presque complètement reconstruits. Les murs de celui de Takṣak Nāg, à Baran, étaient en torchis, et ont été refaits en bois et en pierres en 1999. A la différence du temple de Gāyatrī, dont les sculptures anciennes mais peu appréciées ont été remplacées par des motifs ornementaux, ce temple de Takṣak Nāg, dépouillé autrefois de toute figuration hormis quelques petites images de serpents gravées sur la porte en bois, a maintenant sa façade recouverte d'une foule de personnages mythologiques sculptés. Le *bador* lui-même a été orné à son extrémité d'une tête sculptée de lion. Le temple est du coup devenu un modèle de réussite artistique, et participe d'un style qui se répand dans tous les temples récemment construits.

La ritualisation des travaux : l'exemple de Jasukh

Le temple et les objets rituels sont dits être la propriété de la divinité et ne peuvent être touchés sans sa permission. Aussi, les travaux qui les concernent doivent-ils être annoncés par le *gur* pendant les séances de possession. Et lorsque l'initiative est prise par les dévots, le *gur* est de toute façon consulté pour que l'on connaisse l'avis de la divinité. Une fois la décision prise, le *purohit* (officiant brahmane) regarde son almanach (*jantrī*) afin de déterminer les jours favorables. Puis, le possédé du temple est à nouveau

interrogé pour que la divinité choisisse une date parmi celles que le *purohit* propose³⁶. Les travaux constituent une période rituelle particulière, parfois prolongée, ponctuée de cérémonies, où tous les *kāmdār* de la divinité sont impliqués (*kārdār*, possédé, *pujārī*, musiciens et artisans concernés). Pendant ces travaux, la plupart de ces *kāmdār*, à l'exception des musiciens - et du possédé s'il est de basse caste - ne peuvent pas retourner dans leur maison et doivent jeûner durant la journée. Le soir, ils mangent et dorment au temple afin d'éviter d'être pollués.

Ainsi, il y a quelques années, un nouveau mât de temple (*dhvajā* ou *dhauz*) a été planté à Jasukh. De tels mâts, qui ne sont jamais ôtés mais s'additionnent au fil du temps, se trouvent à proximité immédiate du bâtiment principal du temple³⁷. Le jour où les travaux commencent, les divinités du voisinage sont invitées. Elles viennent représentées par leur palanquin et leur *gur*, accompagnées de leurs gens. Tôt le matin, au son des tambours, au moment où leur réunion est célébrée, le *gur* entre en possession. Il gravit alors en courant la pente de la montagne, couverte d'arbres, suivi par les hommes du temple. Une fois dans la forêt, le possédé, les yeux fermés, indique quel arbre devra fournir le bois nécessaire. Il est choisi dans la partie de la forêt appartenant à la divinité, et ne doit pas avoir été touché par le fer (hache, clous). Toujours en état de possession, le *gur* doit ensuite dire le nom de l'homme qui devra donner le premier coup de hache. L'homme, désigné par la divinité parmi les bûcherons du temple, doit bénéficier d'une conjonction astrale favorable pour éviter, dit-on, de mourir à cause de son geste. Les arbres, en effet, sont le domicile de *jognī*, divinités féminines très puissantes auxquelles il faut souvent offrir des sacrifices d'animaux - d'ailleurs, quand le bûcheron choisi donnera le premier coup, la tête d'un agneau sera simultanément coupée afin d'éviter la mort de l'homme.

Une fois que l'arbre a reçu le premier coup (avec le sacrifice), les autres bûcherons continuent le travail. Au son des tambours, "sous les yeux" des divinités présentes avec leur palanquins, l'arbre est ébranché et débarrassé de son écorce. Puis, pour le faire glisser jusqu'au temple, on met des cordes autour du tronc, et tous les hommes de haute caste du village le tirent vers le bas. Cette phase, très délicate, prend plusieurs heures, pendant lesquelles on consulte à de nombreuses reprises les possédés pour leur demander si tout se déroule correctement, et pour résoudre les éventuelles difficultés qui peuvent survenir pendant la descente³⁸, car chaque incident est interprété comme un signe négatif envoyé par les divinités.

Le tronc ayant atteint le temple, les bûcherons reprennent leur travail d'équarrissage et de polissage. Le *purohit* effectue ensuite un rituel sur le tronc, qu'il faudra encore installer dans l'espace prévu à côté du temple. Tous ceux qui participent aux travaux

³⁶ Si le possédé a le dernier mot, les jours parmi lesquels il doit choisir sont d'abord sélectionnés par le *purohit*. Cela contraste avec l'idée qu'il parle au nom de la divinité - laquelle, comme les *gur* le rappellent volontiers, n'a pas besoin des livres des Brahmanes pour savoir quels sont les jours favorables. Il est probable qu'un tel système, très répandu dans les villages où il y a des Brahmanes, tente de concilier leur autorité avec celle des possédés. Ce point sera repris au chapitre VI.

³⁷ Dans les grands temples hindous des autres régions de l'Inde, le *dhvajā* peut être constitué d'autres matériaux et placé à l'intérieur du complexe du temple. Il est alors unique, l'ancien étant le cas échéant remplacé par un nouveau. Comme son nom l'indique (*dhvajā* signifie "oriflamme"), on y hisse fréquemment un "drapeau" lors des fêtes. Ce n'est pas le cas ici.

³⁸ Lorsqu'il s'agit aussi de transporter le bois pris dans la forêt jusqu'à un village éloigné, certaines divinités sont également présentes là où le tronc est coupé, puis elles accompagnent celui-ci au temple de destination, où d'autres divinités les attendent.

sont en danger d'être attaqués par les divinités gardiennes du temple (*vāhan*) auxquelles, donc, il faudra offrir des sacrifices d'animaux. Les villageois affirment de plus que, par le passé, il fallait un sacrifice humain à l'occasion de l'installation du mât. Un homme, choisi parmi les serviteurs *jaṭhālī* de la divinité, devait descendre à l'intérieur d'un trou d'environ deux mètres. Le mât y était alors inséré, écrasant l'homme ainsi offert en sacrifice. Aujourd'hui encore, à Jasukh, juste avant l'insertion du mât, on fait entrer dans le trou l'un de ces *jaṭhālī*, ou parfois le *gur*³⁹. A l'instant même où le tronc est enfoncé, un animal est décapité, et sa tête jetée aussitôt dans le trou dont on fait sortir l'homme *in extremis*. Si la situation astrologique de l'homme n'est pas favorable, il n'aura pas, dit-on, le temps de sortir, et restera écrasé sous le mât.

Durant toutes les cérémonies de réparation de temple, des sacrifices d'animaux sont effectués devant les *rath* des divinités. Le jour qui suit la fin des travaux, le *purohit* du temple effectue une oblation dans le feu (*yāg*) à l'intérieur du sanctuaire pour en réaliser la purification générale (*pratiṣṭhā*)⁴⁰. La cérémonie se conclut par un grand repas collectif auquel doivent participer tous les membres du village et des villages invités.

L'image de la divinité à l'intérieur du temple

À l'intérieur du temple se trouve la représentation de la divinité. Celle-ci consiste, parfois, en un *liṅga*⁴¹ ou une pierre brute, l'une et l'autre appelées dans ce cas *piṅḍā*⁴², ou bien en une statue ou une stèle avec une image anthropomorphe (*mūrti*). Statues et stèles sont généralement dites avoir été trouvées par hasard, comme dans ce mythe de la "découverte" de l'effigie de Śravaṇī :

"Un muet labourait un champ. Soudain, l'araire fit sortir une pierre et de celle-ci surgit la déesse. Aussitôt, le muet se mit à parler parfaitement. La nouvelle se répandit et les gens allèrent au champ. Ils virent une pierre portant, dessus, les empreintes des pieds de la déesse (*caran*). Sur la pierre il y avait aussi l'image d'un *liṅga* et d'un trident. Alors les gens construisirent un temple sur ce lieu".

La statue qui représente la divinité à l'intérieur du temple est souvent ancienne. Elle est recouverte la plupart du temps d'étoffes et de guirlandes de fleurs qui la rendent difficilement visible. La représentation de Śravaṇī dans le temple de Suram, une stèle⁴³, se trouve dans la dernière des trois pièces du temple, à l'endroit le plus pur. Elle n'y est

³⁹ Lors d'une cérémonie identique effectuée en 1999 pour le temple de Manu ṛiṣi dans le vieux village de Manali, ce fut le *gur* qui dut entrer dans le trou. Les règles de ce genre de travaux sont flexibles, souvent fixées au dernier moment par la divinité elle-même, qui donne ses instructions par son possédé.

⁴⁰ Ce terme sanskrit signifie "installation, consécration", mais est employé ici dans le sens de "purification" (*śuddhi*).

⁴¹ Littéralement "phallus". Il s'agit, dans toute l'Inde, d'une figuration aniconique complexe généralement associée à Śiva, mais qui peut aussi représenter d'autres divinités (y compris des déesses).

⁴² Le mot *piṅḍā* (litt. "boulette") renvoie généralement en contexte rituel à la boulette de riz ou de farine offerte dans les rituels funéraires. Dans l'expression locale "*piṅḍā pramāṇ*", le mot est glosé par un *paṇḍit* de Jasukh comme voulant dire "signe", et s'applique à toutes les représentations aniconiques de la divinité. Dans les séances de possession, le *gur* désigne souvent le temple (même s'il a des statues) par l'expression *piṅḍā pramāṇ*, "la preuve, l'autorité du *piṅḍā*".

⁴³ La stèle qui personnalise Śravaṇī est en fait sculptée à l'effigie de Viṣṇu, identifiable à ses attributs (lotus, disque, massue et conque), à ses deux assistants, et à une figuration de la déesse Terre entre ses pieds (H. Diserens, comm. pers.).

pas seule. La stèle sur laquelle le *pujārī* effectue le culte principal est en effet au centre d'un petit groupe d'autres figurations - ici, d'anciens reliefs représentant diverses divinités mal identifiées par les dévots, mais qu'ils considèrent être en rapport avec Śravaṇī⁴⁴.

Par ailleurs, dans un temple, la divinité peut être représentée plusieurs fois sous diverses formes (*rūp*), par d'autres statues, des chromos encadrés, ou des emblèmes, qui peuvent recevoir des offrandes au moment du culte principal. A l'intérieur du temple de Śravaṇī, par exemple, une pierre noire enfoncée en terre dans la première pièce, près de l'entrée, figure Kālī la Noire, sa forme violente (*bhrāt rūp*) et carnivore. Cette forme est cependant comparativement secondaire : la position de Kālī est périphérique, et le culte qu'elle reçoit est beaucoup plus bref que celui effectué devant Śravaṇī. Il est également moins exigeant en termes de pureté - le *pujārī* peut être en pantalon, alors que le culte de Śravaṇī nécessite qu'il porte la *dhotī*⁴⁵. Comme on le verra, ces deux formes de la même déesse se distinguent également par leur mode d'action au cours des séances de possession.

Dans le temple de Gāyatrī à Jasukh la déesse se présente de même sous deux formes : une statue en pierre blanche, récente, représente Gāyatrī ; une statue en pierre noire, plus ancienne, est identifiée comme Kālī. Toutes deux sont situées l'une près de l'autre, dans le saint des saints. Il n'y a, dans ce temple, pas d'autres statues - seulement, accroché au mur, un rouleau de papier sur lequel est inscrit le *mantra* (formule rituelle) de Gāyatrī.

A proximité du temple se trouve la résidence des gardiens de la divinité (les *vāhan*), ou, comme disent les villageois, ses "bodyguards". Les gardiens sont représentés par des pierres, des arbres ou des buissons, soit près du temple, soit dans la forêt. Les lieux où ils résident sont souvent remplis de clous, de tridents ou d'oiseaux en métal, autant d'ex-voto placés là par des dévots. Les *vāhan* sont considérés comme étant des divinités inférieures ou des Puissances néfastes (*bhūt*) qui, après avoir été vaincues par la divinité, sont devenues non seulement ses serviteurs, mais aussi ses gardes⁴⁶. Ils n'en restent pas moins violents, voire sanguinaires, et les villageois disent toujours que ce sont eux les destinataires réels des sacrifices d'animaux offerts dans les temples des divinités, qu'elles soient végétariennes ou carnivores.

La "possession" des palanquins

Les divinités des temples sont non seulement figurées par des images fixes à l'intérieur du temple, mais aussi par des palanquins mobiles utilisés pendant les cérémonies effectuées à l'extérieur du temple ou à l'occasion des visites que les divinités se font

⁴⁴ Parmi ces reliefs, l'un représente Gaṇeśa assis sur son trône au lion, un autre Viṣṇu "couché sur les eaux" (H. Diserens, comm. pers.).

⁴⁵ Lors du culte quotidien (*pūjā*), les offrandes faites aux deux aspects de la déesse consistent en eau du temple, beurre clarifié, encens, fleurs et offrandes végétales. Les sacrifices d'animaux à Kālī ne sont effectués qu'à des occasions particulières.

⁴⁶ La différence entre *bhūt* et *devtā* sera analysée dans un autre chapitre. Pour le moment, notons que la présence de ces *vāhan* est rendue manifeste seulement durant les cérémonies, lorsqu'ils reçoivent des offrandes, ou bien lors des séances de possession. En dehors de ces circonstances, il est très difficile de connaître leur nombre. Comparer Dumont (1957 : 356) : "On ne peut pas conclure du nombre des images au nombre des divinités : ici un panthéon complet habite au jour de la fête cette scène qui nous paraît déserte".

entre elles. Ces palanquins, *rath*, sont en bois, avec quatre pieds pour les poser à terre. Chacun est porté par deux hommes, sur les épaules, grâce à deux longs brancards. Sur la partie supérieure du palanquin sont fixés plusieurs visages en métal, appelés *mohrā*, qui représentent la divinité⁴⁷. Si certains de ces *mohrā* sont anciens et ont une valeur artistique, la plupart sont plus récents et présentent des caractères assez stéréotypés. Le nombre de visages présents dans un *rath* varie selon la divinité. La plupart sont des représentations répétées de la même divinité, mais certains *rath* comprennent des *mohrā* qui représentent une autre forme (*rūp*) de la divinité, ou son gardien, ce dernier ayant pour fonction de la protéger pendant les déplacements⁴⁸. Ainsi, par exemple, parmi les onze *mohrā* du *rath* de la déesse Gāyatrī, neuf sont attribués à la déesse, un à Dhvāṅgro riṣi (son gardien), et un autre à Kālī (sa forme violente). Outre les *mohrā*, le *rath* porte plusieurs petites ombrelles ornementales en argent, des colliers, des boucles d'oreilles, et des dizaines d'étoffes de soie colorée.

Le *rath* est construit par les menuisiers de la divinité, selon un processus comparable à celui qui a été décrit pour le temple. De la même façon, les *mohrā* et les ornements en argent doivent être forgés uniquement par les orfèvres traditionnellement liés à la divinité du temple. Nombre d'histoires racontent que si les visages ou les objets d'une divinité sont forgés par d'autres artisans, les métaux ne fondent pas bien, ou n'arrivent pas à prendre forme.

En dehors des fêtes où sa participation est prévue, le *rath* est désassemblé : l'armature est conservée dans le temple, tandis que les visages, les bijoux et les étoffes sont gardés dans des paniers et conservés dans la réserve. Le *rath*, donc, "n'existe" et ne représente la divinité que lorsqu'il est préparé spécialement pour une cérémonie. Sa confection prend alors plusieurs heures. Elle est effectuée par le *kārdār*, avec l'aide du *pujārī* et des dévots de haute caste⁴⁹.

Une fois par an, ou bien à la suite de travaux dans le temple ou de la réparation des objets de la divinité, le *rath* est emmené dans un lieu sacré pour y être purifié et reconsacré. Ce rituel, dit *śanti* ("paix, apaisement"), est effectué à un endroit spécifique, qui varie selon la divinité concernée. Tous ces lieux ont pour caractéristique commune d'avoir une source d'eau pure. Pendant ce rite, le *purohit* doit - comme le disent les villageois - "faire prendre un bain à la divinité", c'est-à-dire laver tous ses *mohrā*, ses bijoux et tous ses instruments de culte, en récitant des formules rituelles. Puis il doit effectuer une oblation dans le feu (*havan*).

Par le *śanti*, le *rath* est non seulement purifié, mais voit aussi, par là même, son pouvoir renouvelé. De même, de nouveaux *mohrā* ou objets divins ne deviennent dotés de leur plein pouvoir qu'après avoir eu leur *śanti*. La décision d'aller «prendre le bain» et la date pour y aller est fixée par la divinité elle-même, parlant par son possédé. Et parfois, lorsque des dévots demandent à recevoir ce dont ils ont besoin, le dieu dit «D'abord, je veux aller prendre mon bain».

⁴⁷ Les *mohrā* peuvent être d'or, d'argent, de cuivre ou d'un alliage de différents métaux. Sur ce sujet, cf. Diserens 1995-96.

⁴⁸ Les assemblages divins sont parfois plus complexes. Le *rath* de Gotam riṣi, à Goshal, inclut également parmi ses *mohrā* deux autres divinités : Kānā Nāg et Beas riṣi.

⁴⁹ Dans le village de Jasukh, il existe une fonction rituelle particulière, héréditaire, détenue par celui que l'on appelle le *doc*, qui consiste à être le premier à prendre les objets entreposés dans la réserve et à effectuer les gestes initiaux de la préparation du *rath*.

Le *rath* de la divinité est un double de l'image fixe du temple, tout en présentant par rapport à celle-ci une différence fondamentale : celle d'être, comme le *gur*, le réceptacle animé de la divinité. Lorsqu'une divinité accepte de se rendre avec son *rath* à une cérémonie où participent les *rath* de divinités provenant de villages différents, elle est accompagnée de son *pujārī*, de son *gur*, de son *kārdār*, de ses musiciens, et d'un petit groupe de gens de son village. Cette « vie sociale » du *rath*, qui représente ainsi un élément d'identité villageoise important dans les fêtes réunissant plusieurs localités, fait que, pour les dévots, le *rath* est une représentation de la divinité plus familière que la statue du temple. Celle-ci ne participe pas à la vie du village en se mêlant directement aux hommes ; de fait, on ne peut pas vraiment la voir, tellement elle est recouverte d'étoffes et isolée des contacts extérieurs directs pour éviter d'être polluée.

Les *rath* ne sont portés que par des gens de haute caste⁵⁰. Les porteurs se remplacent fréquemment les uns les autres durant le parcours et la cérémonie. Étant donné la violence des mouvements avec lesquels le *rath* peut bouger, surtout dans les moments de "son" excitation, il est flanqué de deux autres hommes chargés d'éviter qu'il ne tombe - ce qui serait un signe inquiétant, voire néfaste. Quand les *rath* rejoignent le village de la divinité hôte, les participants observent les différentes rencontres divines en interprétant tout ce qu'ils voient. En effet, ce sont les divinités qui font bouger leur propre *rath*, et non les porteurs. Ces derniers, affirme-t-on, ne sont que poussés par les mouvements du *rath*, non le contraire.

Tous les mouvements du *rath* seront donc interprétés comme des signes, constituant un "langage" parfois clair, parfois plus énigmatique et qu'il faut donc déchiffrer. Si, par exemple, les dévots posent une question au dieu par l'intermédiaire de son *rath*, les réponses peuvent être : penché vers eux, la divinité est d'accord ; penché du côté opposé, c'est un refus ; immobile, la divinité ne veut pas répondre. Il peut lui arriver de quitter les lieux avant le moment prévu, ou bien il peut aller de droite à gauche à toute vitesse. Tous ses mouvements devront être interprétés, parfois en interpellant le possédé. Mais le *rath* ne fait pas que dialoguer directement avec les dévots. Il exprime, en outre, ses propres états d'âme, ses désirs.

Ainsi, lorsque deux divinités se rencontrent, si leurs *rath* commencent à osciller, face à face, les gens pensent qu'elles se saluent. S'ils se touchent par les extrémités des brancards, elles sont en train de se donner des baisers. S'ils bougent de façon rythmique, elles dansent. Des virevoltes : elles sont joyeuses de se rencontrer. Lorsque, par contre, ils se mettent à courir à toute vitesse, dans tous les sens, c'est qu'elles manifestent leur colère (même constat in Vidal 1987 : 74). Ou bien, un *rath* se rapproche des musiciens : la divinité veut qu'ils changent de rythme ou jouent plus fort. Il vient près du *gur* : elle lui demande de parler en son nom... Lorsqu'elles « expriment ainsi leurs sentiments », de façon parfois apparemment incontrôlable, les divinités représentées par les *rath* sont traitées par les dévots comme des êtres humains : elles sont rassurées, calmées, réconfortées et, à la fin, on leur demande de s'asseoir et de rester tranquilles.

Enfin, les mouvements des *rath* ne font pas qu'exprimer des sentiments ou des désirs, ils manifestent aussi les relations qui existent entre les différentes divinités. Ces relations peuvent renvoyer à de simples règles d'hospitalité comme à des liens parentaux. Ainsi, quand un village organise une cérémonie qui prévoit l'invitation d'autres divinités, le

⁵⁰ A ma connaissance, la seule exception est celle de la déesse Haḍimbā qui, probablement du fait qu'on voit en elle originellement une "démone", peut être également portée par des gens de basse caste (H. Diserens, comm. pers.).

rath de celle qui reçoit doit aller à la rencontre des *rath* des invitées, et, par courtoisie, devra les raccompagner pour un bref trajet au moment des adieux. Ou bien si des divinités qui se retrouvent sont parentes entre elles, l'ordre des saluts qu'elles se rendent dépendra du lien parental qui les unit. Et lorsque les dieux s'assoient, c'est-à-dire quand les *rath* sont posés par terre, la disposition et la préséance des différents *rath* dans l'esplanade devra tenir compte des relations entre divinités : les parents se mettent les uns près des autres, et l'hôte s'assied seulement après l'invité⁵¹.

Si, donc, du point de vue d'un observateur extérieur, les mouvements du *rath* sont dus à la volonté des porteurs, ceux-ci sont au contraire les premiers à penser qu'ils n'exercent aucune influence et qu'ils se contentent seulement de suivre passivement les impulsions envoyées par la divinité. A ce propos, Vidal remarque que :

"les gaules de bois qui supportent la charpente sur laquelle sont disposés les masques sont extrêmement souples. Le moindre déséquilibre du *rath*, d'ailleurs inévitable puisque celui-ci repose sur les épaules de deux ou quatre porteurs, déclenche des oscillations que ceux-ci ont souvent le plus grand mal à contrôler" (Vidal 1987 : 74).

Dans la majorité des cas, toutefois, les *rath* ne se contentent pas d'osciller, mais courent, font des virevoltes, et dansent de façon rythmée. De tels mouvements ne peuvent dériver d'un déséquilibre - même amplifié - qui serait en quelque sorte involontairement mal compris des porteurs : la croyance, largement partagée, selon laquelle le *rath* bouge tout seul n'est par conséquent qu'un présupposé, maintenu indépendamment du fait que ce sont les porteurs qui, nécessairement, dirigent le palanquin. Il faut noter, en outre, que si certains de ces mouvements sont prévus et standardisés (la danse, les salutations, les révérences), d'autres peuvent être improvisés et ne prennent leur sens qu'en référence à un contexte particulier. Si, dans une cérémonie où participent les divinités de deux villages en conflit, l'un des *rath* commence à courir sans s'arrêter, certains se demanderont s'il ne s'agit pas là d'une manifestation de colère divine en rapport avec ce conflit. Ou bien, dans un contexte de conflit entre villageois et *kārdār*, si le *rath* se rue vers lui, cela pourra être interprété comme une marque de désapprobation divine vis-à-vis du *kārdār*, ou comme le signe qu'il doit accomplir une action requise. Les mouvements des *rath*, donc, permettent aux villageois de se représenter les relations et des tensions sociales qu'ils vivent, tant par l'action des porteurs qui dirigent - "sans le savoir" - le mouvement des *rath*, que par le regard des spectateurs, lesquels, même s'ils sont apparemment passifs, n'en interprètent pas moins les mouvements et leur confèrent leur signification⁵².

D'un point de vue analytique, donc, les mouvements des *rath*, et les interactions qui se produisent par leur biais entre divinités différentes (et donc entre villages distincts), peuvent être interprétés comme étant l'une des façons que les hommes utilisent pour communiquer entre eux : exprimer des sentiments, s'envoyer des messages, se

⁵¹ Les rapports parentaux entre les dieux sont surtout rendus visibles au cours de ces occasions rituelles et par leur disposition dans l'espace. En dehors de ces circonstances, les informations obtenues à ce sujet sont souvent très confuses et varient d'un interlocuteur à l'autre.

⁵² Parmi l'assistance, en effet, les interprétations peuvent varier selon la connaissance qu'ils ont des conflits et des tensions entre villages.

réconcilier ou, au contraire, réaffirmer des tensions⁵³. Du reste, l'idée que les porteurs peuvent influencer les mouvements des *rath* n'est pas complètement étrangère aux villageois eux-mêmes. Mais elle s'exprime sans remettre en cause le principe même de la "possession" du palanquin. Il s'agit en fait d'accusations lancées, au cours d'un conflit, contre des porteurs qui auraient forcé le mouvement des *rath* en allant contre la volonté divine.

Prenons un exemple. Au cours d'une cérémonie au village de Sarsei, les divinités de deux villages alors en conflit sont invitées : le dieu serpent Takṣak Nāg, du village de Baran, et son frère, le dieu Phal Nāg du village de Pridi⁵⁴. Takṣak Nāg vient à Sarsei le premier jour de la cérémonie. La tradition veut qu'il y passe aussi la nuit. Le jour d'après Phal Nāg doit également arriver, mais les hommes du village de Baran n'ont aucune envie de rencontrer ceux de Pridi. Aussi, au soir du premier jour, alors que les divinités présentes se saluent avec leur *rath* avant d'être emmenées au temple de Sarsei pour s'y reposer la nuit, le *rath* de Takṣak Nāg, tout d'un coup, tourne le dos et prend la route du retour. Les gens restent déconcertés, essayent de convaincre le dieu de demeurer aussi la nuit, et crient "*baiṭho ! baiṭho !*" (Reste ! Reste !). Trop tard ! Le *rath* a déjà tourné le dos et ne peut plus retourner sur ses pas⁵⁵. Le jour suivant, dans les villages des alentours, la rumeur s'est déjà propagée : les hommes de Baran ont remporté le *rath* de Takṣak Nāg malgré lui, et continuent ainsi à tenir séparés les deux frères serpents à cause de leurs querelles irresponsables.

Lorsque les dévots veulent mieux comprendre le comportement d'un *rath*, ou vérifier que ses mouvements correspondent vraiment à la volonté divine et ne sont pas provoqués par les porteurs, ils interrogent le possédé de la divinité concernée. À l'inverse, le *rath* est parfois le moyen, par des mouvements attribués à la divinité, d'envoyer des messages visant à contester les paroles d'un *gur* (sans mettre en discussion, par ailleurs, la réalité de sa possession)⁵⁶.

Cloches et encensoirs

Il arrive que la divinité exprime, par son possédé, le désir de se rendre à une fête, ou d'être présente à une séance de possession organisée chez quelqu'un, mais sans son *rath*. Elle se déplacera alors seulement sous sa forme d'encensoir (*ṭapoṭ*) et de cloche (*ghaṇṭī*). Ces objets sont emmenés aussi avec le *rath* lorsqu'il est utilisé, mais en l'absence de celui-ci suffisent à témoigner à eux seuls de la présence divine. L'encensoir et la cloche sont portés par le *pujārī* ou le possédé : le premier les tient durant le parcours, le deuxième les prend dans la main seulement au cours de la séance de possession.

L'encensoir et la cloche sont aussi utilisés par le possédé pendant les séances d'exorcisme, quand il va à la maison du patient pendant la nuit pour effectuer le rituel. Dans ce cas, en effet, le rite doit souvent être effectué en secret, et le *rath* de la déesse n'est pas invité. Plus généralement, l'encensoir et la cloche représentent une façon plus économique que le *rath* pour déplacer la divinité. En effet, s'ils peuvent être accompagnés des musiciens et des autres hommes du village lorsqu'ils se rendent dans

⁵³ Sur ce sujet, voir D.Vidal, 1987

⁵⁴ Ce conflit, qui durait depuis un an, a été résolu pendant mon séjour, grâce à l'intervention de Hardial. Le cas est décrit au chapitre X, et analysé en détail.

⁵⁵ On dit, en effet, que lorsqu'un *rath* commence à sortir d'un village, il ne peut plus retourner en arrière.

⁵⁶ Une telle interaction sera étudiée au chapitre XI.

une autre localité, leur déplacement ne demande généralement pas la participation du même nombre de personnes que pour un *rath*, toujours entouré des villageois.

Lorsque, pendant une séance, la divinité (par son possédé) demande à un patient d'être invitée chez lui avec son *rath*, en remerciement d'une faveur accordée, cela implique donc une certaine dépense : le dévot aura à offrir l'hospitalité et la nourriture à tous les hommes qui accompagnent le *rath*, pendant toute la durée de leur visite. Si les moyens manquent, sur le moment, pour satisfaire une telle demande, le patient pourra prier la divinité de reporter sa visite, et de se contenter, provisoirement, de ne venir qu'avec son encensoir et sa cloche, apportés seulement par le possédé et le *pujāri*. La divinité peut trouver cette requête justifiée, c'est-à-dire considérer que cela correspond à une difficulté réelle et non un signe d'avarice. Elle acceptera alors cette variante plus économique de l'invitation, et dira à son dévot de ne pas s'inquiéter : "Je suis le dieu qui donne l'abondance, pas le dieu qui donne la pauvreté".

Chapitre III

RITES ET OFFICIANTS

Avant d'aborder la figure du *gur*, je présenterai les autres officiants rituels qui opèrent localement et auxquels il fait lui-même souvent référence pendant les séances de possession, que ce soit en termes de complémentarité ou d'opposition. Je tenterai de reproduire les différents discours et jugements (d'appréciation, de dépréciation ou de condamnation) que ces officiants expriment les uns sur les autres. Certains ne sont pas liés à des sanctuaires : c'est le cas des *ṭāṇagī* (spécialistes des rituels tantriques), et de la plupart des *purohit* (spécialistes des rituels brahmaniques). D'autres, au contraire, comme les *pujārī* (prêtres de temple) et les *gur* exercent entièrement leur activité à l'intérieur du contexte institutionnel du temple - et sont considérés, rappelons-le, comme faisant partie des *kāmdār* de la divinité⁵⁷. Tous ces officiants partagent nombre de connaissances communes, et certains d'entre eux participent parfois au même contexte rituel. Mais chacun utilise son propre système de référence pour ce qui est de la façon de concevoir les divinités et d'effectuer la médiation entre celles-ci et les hommes.

Le *purohit*

Les *purohit*, ou *paṇḍit* ("savants")⁵⁸, sont les officiants brahmanes des rituels privés pour les familles de hautes castes, et sont également astrologues. Ce sont les dépositaires de la connaissance sanskrite, ceux qui maîtrisent le langage rituel transmis par les textes savants et se présentent comme les garants de l'orthodoxie. Un *purohit* n'accomplit jamais un rituel sans avoir un livre à portée de main, et aucun de ses actes ni de ses paroles n'est en principe improvisé. Chacun d'eux possède sa propre clientèle (*jajmānī*) qu'il hérite de son père et qui peut se trouver soit dans son propre village, soit dans un ou plusieurs villages des alentours. Son rôle est héréditaire, et il doit nécessairement appartenir à la caste des Brahmanes. Les rituels qu'il accomplit sont aussi bien des rites marquant les étapes du cycle de la vie (*saṃskāra*) que des cultes occasionnels (*vāg*). Les premiers sont effectués dans la maison du client lorsqu'un membre de la famille

⁵⁷Ce sont, du moins, les officiants les plus importants. Il faudrait inclure aussi les *santoṣ*, c'est-à-dire des possédées qui, comme le *gur*, sont dites parler au nom de la divinité (dans leur cas, toujours une déesse) et sont consultées par les gens à propos de leurs problèmes. A la différence des *gur*, toutefois, les *santoṣ* effectuent leur travail exclusivement en privé, n'ont pas un lien institutionnel avec un temple, et ne reçoivent pas d'initiation publique.

⁵⁸Le terme *purohit* est plutôt technique, et dans le langage parlé on lui préfère souvent le mot *paṇḍit*, "savant". Toutefois, dans certaines parties de l'Inde, *Paṇḍit* désigne aussi certains membres laïcs de la caste des Brahmanes (Madan 1981). J'ai donc préféré éviter de l'utiliser ici.

doit accomplir les rites de passage prévus par les règles brahmaniques (naissance, première coupe des cheveux, initiation, mariage, etc.). Au moment de la naissance d'une personne de haute caste, le *purohit* est chargé de calculer l'horoscope du nouveau né, et consigne sur un rouleau de papier (qu'il donne à la famille) les différentes conjonctures astrales qu'il traversera au cours de sa vie. Cet horoscope lui servira ensuite à estimer quelles sont les périodes les plus favorables pour effectuer les rituels de son client. Ce sera également, à ses yeux, le document de référence pour interpréter les différentes causes des problèmes qui surviennent à celui-ci (maladies, accidents, etc.) afin de lui prescrire le rituel le plus efficace. Dans ce cas, le *purohit* pourra effectuer des rites occasionnels : rituels de thérapie directe, comme le *dai māmā*, ou cérémonies de type védique, comme les sacrifices dans le feu, *yāg*⁵⁹.

De tels *yāg* sont également célébrés pour les divinités elles-mêmes. Le *purohit* est ainsi souvent appelé au temple afin de les effectuer, chaque sanctuaire ayant un *purohit* attitré, dont la charge est héréditaire⁶⁰. Dans ce contexte, le *purohit* peut alors se trouver officier à côté du possédé institutionnel du temple, en plus du *pujārī* (cf. chapitre VI).

Les rituels effectués par le *purohit* consistent en de longues récitation de *mantra*⁶¹ en sanskrit, en des gestes minutieux, répétés, et en offrandes végétales jetées dans le feu sacrificiel (*agni*) ou bien posées sur des diagrammes ou des signes géométriques (*yantra*). Les dieux que le *purohit* invoque pendant les cérémonies sont les grandes divinités hindoues - Viṣṇu, Śiva, Durgā, Gaṇeśa - ainsi que les quatre Veda (*Cār Veda*⁶²), les sept Voyants (Sapt Ṛṣi⁶³), les neuf planètes (*Nau Graha*). Dans l'aire sacrificielle qu'il prépare à l'occasion du rituel, qu'il s'agisse d'un *yāg* effectué au temple ou bien dans une maison, figure également la représentation du dieu de la famille (*kuldevtā*) ou de l'une des divinités locales. Et cela bien que, dans leur discours, la plupart des *purohit* aient tendance à dévaluer ces divinités locales et à les considérer comme des aspects mineurs, simplifiés en quelque sorte, de divinités plus prestigieuses et plus difficiles à contacter. Pour pouvoir se mettre en relation avec ces dernières, les *purohit* affirment en effet qu'il faut réunir un certain nombre de conditions indispensables : étudier de façon approfondie, observer strictement les règles de pureté, et appartenir à la caste des Brahmanes. En ce sens, les *purohit* s'opposent aux possédés des temples, qui non seulement sont en relation constante avec ces divinités locales, mais aussi, pendant la possession, les rendent directement accessibles à tout le monde. De façon significative, les *purohit* tiennent d'ailleurs à se distinguer de la figure du possédé, en la dévalorisant. Voici, par exemple, ce qu'en dit Harichand, *purohit* particulièrement radical sur ce sujet :

⁵⁹ Pour plus de détails sur les *yāg*, voir chapitre VI. Le *dai māmā* (chapitre VII) est une technique rituelle à laquelle on a surtout recours lorsque l'on présume qu'un patient est possédé par une Puissance néfaste (*bhūt*). Utilisée par presque tous les officiants villageois, même s'il existe des variations dans le style d'exécution, elle consiste à transférer le mal du patient sur un support extérieur. Dans le cas du *purohit*, ce transfert s'effectue souvent dans de l'eau : un instrument rituel, variant selon les cas, est appliqué à plusieurs reprises sur le corps du patient, puis plongé dans un récipient d'eau. L'eau est ensuite jetée.

⁶⁰ Lorsque le *pujārī* du temple est également, par ailleurs, *purohit*, il assume les deux fonctions.

⁶¹ A. Padoux définit les *mantra* "comme des formules, syllabes, ou sons isolés ou groupés, pourvus ou dépourvus de sens littéral, qui représentent ou, plus exactement, qui sont la forme phonique, la plus haute et la plus puissante, de divinités ou d'entités naturelles ou surnaturelles et qui, par là, sont chargés d'une efficacité considérable, utilisable, conformément à des règles précises, par ceux qui sont habilités" (Padoux 1987 : 466-7).

⁶² Les Veda (savoir) sont un groupe de textes appartenant à la période la plus ancienne de la littérature indienne, et constituent la Révélation.

⁶³ Les sept Voyants sont ceux qui ont transmis la Révélation.

"Les gens d'ici ne croient pas à l'hindouisme mais au *lambe lambe bālvālā* ["celui qui a les cheveux longs", expression désignant le *gur*]⁶⁴. Dans le *dharma* hindou⁶⁵ il y a des remèdes pour résoudre les problèmes des gens. Mais si les gens ne résolvent pas leurs problèmes avec ces remèdes, alors, ils suivent le *gur*. Or, le *gur* ne fait pas partie du *dharma* hindou, mais du *dharma* local, qui n'est qu'une branche du *dharma* hindou. Même lorsqu'il s'agit de rites effectués par les *purohit*, certaines personnes suivent les *gur*. Par exemple, un *purohit* fixe la date pour un mariage en disant aux familles qu'une autre date n'est pas bonne du point de vue astrologique; après, les familles consultent le *gur*, lequel leur dit «non, cette date n'est pas bonne», et il fixe une autre date, même si c'était celle qu'avait déconseillée le *purohit*. Les rituels des *gur* concernent bien les dieux, mais pas ceux qui sont présents dans les *śāstra*⁶⁶. Ce que le *gur* dit ne fait pas partie de l'hindouisme, c'est de la coutume (*paramparā*)".

Ces affirmations reflètent, en l'exagérant, un avis répandu parmi les *purohit* : comparée à celle du *gur*, leur autorité est légitimée par des sources plus orthodoxes, savantes et authentiques. La distinction entre un "*dharma* hindou" et un "*dharma* local", ou entre "hindouisme et coutume", est toutefois une opinion qui est surtout partagée par les *purohit*, pour lesquels la référence aux textes légitime leur propre fonction et constitue la source même de leurs pouvoirs⁶⁷.

Les affirmations de Harichand révèlent, néanmoins, un aspect particulier de la relation prévalant dans cette région de l'Inde entre le *purohit* et le possédé, qui peut exercer une influence sur les rituels que le *purohit* effectue et juge relever de sa seule compétence. Cela peut se produire, par exemple, pour les rituels de mariage parmi les hautes castes. Non seulement le *gur* est consulté et a le pouvoir de modifier les instructions du *purohit*⁶⁸, comme s'en plaignait Harichand, mais il est aussi parfois invité aux mariages (ou à d'autres rituels privés) pour être questionné à la fin de la cérémonie afin que la divinité annonce si tout a été accompli correctement. Dans de tels cas, l'implication du *gur* dans le rituel effectué par le brahmane dépend de la volonté des familles concernées. Si celles-ci consultent fréquemment la divinité du temple par l'intermédiaire du possédé, elles voudront lui demander également son avis quant au mariage ou au rituel à effectuer.

⁶⁴ Tous les possédés de temple doivent garder les cheveux longs. Même si cela correspond, donc, à la réalité, l'expression utilisée par Harichand est ici moqueuse.

⁶⁵ *Dharma* (ordre socio-cosmique) peut ici être traduit, dans ce cas, comme "religion". En effet, à la suite des mouvements de réforme du XIXe siècle, on adopte souvent cette traduction anglaise pour l'expression *sanātana dharma* (cf. Fuller 1992:10).

⁶⁶ Traités qui sont des textes de référence pour les Brahmanes.

⁶⁷ La distinction entre "*dharma* hindou" et "*dharma* local" effectuée par Harichand peut être mise en relation avec celle qu'opère Srinivas (1952) entre hindouisme "sanskrit" et "non sanskrit", ou rapprochée de celle que fait Singer (1972), s'inspirant de Redfield (1955), qui parle de "grande" et de "petite tradition" hindoue. Cette opposition a été critiquée par plusieurs anthropologues. Fuller (1992 : 27), par exemple, soutient que Srinivas "a transformé une distinction idéologique indigène en concept analytique, qu'il a ensuite appliqué aux faits empiriques en cherchant à séparer ce qui est en fait uni par des thèmes et des principes communs sous-jacents".

⁶⁸ Rappelons que, du point de vue des dévots, celui qui est consulté n'est pas en principe pas le possédé mais le dieu. Mais les paroles de Harichand le montrent, l'expression "consulter le possédé", si elle est ici avant tout analytique, peut aussi faire partie des points de vue villageois.

L'intervention du *gur*, dans les rites effectués par les *purohit*, ne se limite pas à ces cérémonies privées. Il est aussi directement impliqué dans les *yāg* accomplis au temple pour la divinité de village. L'intervention du possédé est alors obligée : à la fin du rituel, la divinité du temple doit être interrogée pour qu'elle dise, par son possédé, si le *purohit* a correctement effectué son travail. Cette pratique institutionnelle du temple, analysée plus loin, produit un certain écart entre la façon dont le *purohit* se considère (et considère le possédé) et son autorité effective qui, dans certaines circonstances, se trouve mise en discussion.

Le *purohit* accomplit des rites pour le bénéfice de ses clients après avoir consulté son almanach (*jantrī*), à partir desquels il calcule le jour et l'heure les plus favorables. L'astrologie est pratiquée par tous les *purohit*. Elle est présentée comme une preuve de la scientificité de leur travail et de la vérité de leurs théories par rapport à celles des autres officiants rituels⁶⁹. J'ai ainsi assisté une fois à la consultation d'un *purohit* par l'un de ses clients, au cours de laquelle ce dernier commença à exprimer des doutes sur ce qui lui était dit. Le *purohit* prit alors dans ses mains le rouleau portant l'horoscope du client, rouleau rempli de diagrammes, de formules et de calculs mathématiques, lui plaça sous les yeux certains passages pris dans son almanach et, lui montrant comment il en était arrivé à ses conclusions, lui dit: "Vas-y, lis ! Tu verras si ce n'est pas vrai ! Je n'invente rien. Tout est écrit ici !"

Les diagnostics effectués par le *purohit* pour résoudre les problèmes de ses clients font référence, directement ou indirectement, aux planètes (*graha*). Même si un client va chez le *purohit* en pensant être victime d'une attaque de sorcellerie, le calcul astrologique sera déterminant pour voir si l'hypothèse peut être acceptée ou doit être écartée. La compréhension de la situation astrologique du client et le diagnostic qui en résulte déterminent le type de thérapie prescrite : le régime alimentaire qu'il faut suivre, les couleurs des vestes avec lesquelles il ne faut pas s'habiller, les donations à effectuer ou le type de rituel qu'il faut célébrer.

Il existe un autre domaine que les *purohit* considèrent comme tout aussi scientifiquement fondé que l'astrologie, et qu'ils affirment maîtriser : c'est l'usage des *mantra*. L'essence de ces formules sonores est la *śakti* (pouvoir, énergie) d'une divinité particulière, laquelle, par la récitation du *mantra*, en vient à être mobilisée. Mobiliser cette *śakti* peut signifier aussi bien l'invoquer que l'assimiler, voire même la dominer. Tout dépend non pas du genre de *mantra* énoncé, et donc de la divinité concernée, mais des fins poursuivies et du pouvoir (*siddhi*) que possède celui qui l'énonce. Au yeux des *purohit*, c'est l'usage des *mantra* qui distingue principalement leur thérapie de celle du *gur* - lequel est présumé ne pas même connaître ces formules. Harichand continue :

"La thérapie du *gur* est une thérapie psychologique: les gens y croient, et ils obtiennent alors des bienfaits. Lorsque le *gur* [au moment de l'exorcisme] te prend

⁶⁹ Les *purohit*, surtout ceux qui sont instruits, ont tendance à donner la présentation la plus rationnelle possible de leurs théories et de leurs méthodes, en développant par exemple des comparaisons avec la science occidentale. Des comparaisons sont ainsi couramment effectuées entre *ātman* et atome, ou entre *mantra* et ondes sonores. Dans le même esprit, Harichand prenait plaisir à une "correspondance" linguistique entre l'Inde et l'occident : selon lui, les lettres de l'anglais "GOD" renverraient respectivement à "Generator", "Operator", "Destructor" - c'est-à-dire aux trois principales fonctions divines attribuées en Inde à *Brahmā*, *Viṣṇu Śiva* - prouvant par là l'universalité des conceptions sur le divin.

par les cheveux et te les tire, ou quand il te frappe avec des chaînes, pour faire sortir de toi les *bhūt* [Puissances néfastes], peut-être qu'en toi quelque chose t'arrive, même au niveau physique : que les vaisseaux sanguins s'ouvrent ou que les nerfs se dissolvent. Ça ne veut pas dire que ta maladie est finie, parce qu'après elle revient. Par contre, la thérapie que, nous, nous faisons, n'a rien à voir avec tout ça. Nous agissons au moyen des *mantra*. La force du *mantra*, c'est que si on les répète assez longtemps, alors on produit une énergie. Plus on dit de *mantra*, plus on produit d'énergie. Alors nous poserons les mains sur la personne malade, nous lui ferons boire de l'eau avec les *mantra* dedans, ou nous attacherons autour de son cou quelque chose dans laquelle il y aura des *mantra*. Alors, s'il y a une âme [*ātman*] mauvaise, elle doit forcément partir. Dans sa tête, dans son cœur, il y aura une telle force magnétique, un tel effet, que sa tension sanguine redeviendra normale et la personne guérira."⁷⁰

Les *purohit* n'ont pas le monopole des *mantra*, puisque ceux-ci peuvent être aussi utilisés par les *ṭāṇagī* ou par les sorcières. Mais ils soutiennent, toutefois, se servir, eux, des *mantra* de "façon scientifique", selon un apprentissage spécialisé fondé sur les textes écrits et sur l'enseignement oral auprès d'un maître (*guru*). De plus, ils se considèrent comme étant les seuls à avoir un droit naturel à cette maîtrise des *mantra*, car ils se définissent comme étant les héritiers naturels du savoir religieux⁷¹. De ce fait, ils s'estiment dotés d'une énergie (*śakti*) et de pouvoirs (*siddhi*) qui les rendent différents des gens ordinaires. Cette énergie et ces pouvoirs, qu'ils attribuent également à leurs efforts de discipline mentale et physique, ne sont pas supposés être les mêmes chez tous les *purohit* - ils augmentent avec l'instruction et la pratique personnelle. Certains *purohit* prétendent qu'ils ont obtenu une telle capacité dans la maîtrise des *mantra* qu'ils peuvent non seulement en invoquer la *śakti*, mais aussi la dominer et la soumettre à leur volonté. Dans ce dernier cas, le mot "*mantra*" est associé à celui de "*tantra*"⁷² et c'est justement sur l'usage des "*mantra-tantra*" que se jouent les affinités - et les oppositions - entre *purohit* et *ṭāṇagī*.

Le *ṭāṇagī*

Parmi les différentes figures d'officiants rituels qui sont ici considérées, celle du *ṭāṇagī*⁷³, "sorcier", est la seule à ne pas avoir de rôle officiel. Au cours des rituels publics, en effet, les seuls officiants prévus sont le *purohit*, le *pujārī* et le *gur*. Selon le type de rituel, chacun d'entre eux assumera un rôle prédominant ou subordonné. Par

⁷⁰ En dépit de ces affirmations générales et radicales, Harichand n'était pas nécessairement sceptique vis-à-vis de *gur* précis. Il en parlait parfois en terme de pourcentage : "à ce *gur*, le dieu vient à 5%, à cet autre à 75%".

⁷¹ Selon un dicton répandu parmi les gens de Kullu, "dans les Brahmanes, il y a les *mantra*, dans les *mantra*, il y a les dieux".

⁷² Le terme *tantra* (litt. "trame" en sanskrit) désigne un ensemble de textes qui traitent de doctrines et de rites distincts de ceux du védisme, mais qui ont depuis imprégné l'ensemble des pratiques rituelles en Inde - si bien qu'il est devenu difficile de distinguer ce que recouvre cette appellation lorsque le terme est entendu au sens large (cf. Padoux 1978, 1980, 1987). Les pratiques tantriques reposent, entre autre, sur l'usage des *mantra*. Ici, le terme est employé par les villageois comme un synonyme de "magie".

⁷³ Chez les Tharu du Népal on trouve la figure du *tengahā*, que G. Krauskopff (1988) rend par "sorcier". Le terme dérive probablement du mot *ṭonā*, "sorcellerie" (Turner 1965).

contre, le *ṭāṇagī*, tout en étant très recherché dans le cadre de rituels privés, n'a aucun lien avec les cérémonies de temple, et sa figure est toujours plutôt occulte, et occultée. Cela tient, entre autre, à la nature des divinités qu'il contacte et qu'il utilise au cours de son activité rituelle. A la différence des autres officiants, présumés avoir, chacun à sa façon, une relation avec des *devī-devtā* (divinités)⁷⁴, les *ṭāṇagī* sont dits être les maîtres des *bhūt*. Un *ṭāṇagī* le dit lui-même :

"Je ne connais pas la force du *devtā*, mais je connais la force du *bhūt*. Moi, je travaille au terrain crématoire et je fais ces choses-là la nuit. J'ai obtenu leur contrôle [des *bhūt*] et si tu veux connaître les *bhūt*, je peux te les faire voir concrètement, mais pour cela tu dois obtenir les *siddhi* (pouvoirs). C'est seulement ainsi que tu peux comprendre ce que c'est qu'un *bhūt*. Si tu veux connaître la force du *devtā*, par contre, moi je ne peux rien faire, tu dois aller chez un *purohit*, ou chez un *pujārī*, moi je ne peux pas te dire ça."

Les *bhūt* sont considérés, ici, comme des forces de nature transgressive, opposées aux valeurs du *dharma* (ordre socio-cosmique) et aux *devtā*⁷⁵. Du fait de leur nature non dharmique, on les dit prêts à accomplir tout ce qu'on leur demande de faire, à partir du moment où on les contrôle et où on les satisfait. Le *ṭāṇagī*, donc, étant le maître des *bhūt*, est supposé lui aussi réaliser les demandes de ses clients sans se préoccuper de juger si leurs objectifs et leurs intentions sont ou non conformes aux valeurs dharmiques. Qu'un *ṭāṇagī* accepte ou refuse d'effectuer un rituel dépend uniquement des dispositions de son client à payer la rétribution qui lui est demandée. Il peut donc exécuter des rituels visant aussi bien des fins bénéfiques (soigner une maladie, réaliser un désir, retrouver un voleur, etc.) que des fins maléfiques (par exemple, des rituels d'attaque destinés à provoquer la défaite ou la mort d'un ennemi). Mais, toujours, le *ṭāṇagī* utilise les *bhūt*, il les invoque par les formules appropriées et leur ordonne d'accomplir la tâche demandée. C'est ce lien constant avec les *bhūt* qui porte les gens à opposer le *ṭāṇagī* aux autres officiants rituels.

Pour mieux définir les critères de cette opposition, quelques précisions sont nécessaires. Tout d'abord, la figure du *ṭāṇagī* n'a pas de contours bien précis. Le terme peut être appliqué à des personnages ayant des caractéristiques différentes. En effet, l'absence de caractère officiel du rôle de *ṭāṇagī*, et la nature privée de son activité rituelle, font que chaque personne qui déclare avoir obtenu le pouvoir (*siddhi*) de maîtriser des Puissances peut se définir comme *ṭāṇagī*. Pour obtenir une reconnaissance sociale de cette qualification, il n'y a besoin d'aucune initiation officielle ou publique : tout dépend du fait que le *ṭāṇagī* arrive ou non à satisfaire ses clients.

Les *ṭāṇagī* sont de différents statuts. Parmi les *ṭāṇagī* de haute caste, certains soulignent la nécessité d'une véritable initiation à ce qu'ils appellent la "*tāntrik vidyā*" (connaissance tantrique) : apprentissage et pratique de techniques ascétiques et méditatives, initiation

⁷⁴ L'expression *devī-devtā* (déesse-dieu) est utilisée, en général, pour indiquer l'ensemble des divinités de temple.

⁷⁵ Le chapitre VI montre qu'en réalité, la distinction entre *devtā* et *bhūt* est très imprécise et qu'il est difficile de classer une divinité selon l'une ou l'autre catégorie indépendamment des différences de points de vue et du contexte du discours. La distinction et l'opposition entre *devtā* et *bhūt* est ici utilisée par les villageois, et par le *ṭāṇagī* lui-même, dans le contexte spécifique des discours concernant les caractéristiques des *ṭāṇagī*.

(*dīkṣā*) auprès d'un maître (*guru*), connaissance des textes rituels écrits. Ce type de *ṭāṇagī* utilise un langage et un symbolisme très complexes, où la transmission de la connaissance implique nécessairement un aspect initiatique⁷⁶. Par contre, dans le cas des *ṭāṇagī* de basse caste, tout ce qui concerne l'instruction, l'initiation auprès d'un *guru*, les pratiques ascétiques et méditatives, est moins accentué. De plus, pour ces *ṭāṇagī*, l'opposition entre une sphère du *dharma*, représentée par les *devtā* et leurs officiants, et une sphère de la connaissance tantrique ou de la *jādū* ("magie"), représentée par les *bhūt* et eux-mêmes, n'a guère de sens. Ils n'ont en effet pas accès à bien des rituels définis comme dharmiques par les hautes castes, et ne sauraient trouver de critères permettant d'effectuer une telle distinction.⁷⁷

Par contre, le discours du possédé du temple et de tous ceux qui opposent dévotion et respect du *dharma* à la connaissance tantrique, réduit celle-ci à la sphère de la "magie" (*jādū*, *jādūṭonā*). Voyons comment quelqu'un qui a ce type de position définit les *mantra-tantra*, c'est-à-dire les pratiques du *ṭāṇagī* :

"Les *mantra-tantra* sont différents des *mantra* utilisés par les *purohit* dans les *yāg*. Ceux-ci sont pour les *devtā*, alors que les *mantra-tantra* sont pour les *bhūt* et servent à faire de mauvaises actions. Les *mantra-tantra* sont de la *jādū* ("magie"), et la *jādū* c'est la connaissance tantrique. Ceux qui font les *mantra-tantra* peuvent aussi contrôler (*vaśīkaraṇ*) les dieux. En effet, les dieux ont la force mais ils ne viennent pas avant les *mantra* [ils ne sont pas supérieurs aux *mantra*]. Au moyen des *mantra-tantra* tu peux devenir plus fort que les dieux. La connaissance tantrique, donc, est comme un défi, une confrontation (*mukāblā*) avec les dieux. Le dieu est pour le *mantra* ce que la femme est pour son mari. Si tu as un mari, tu ne peux pas faire ce que tu veux. Tu auras peur dans ton esprit de ton lien, de ton engagement avec ton mari. C'est comme la relation entre le dieu et le *mantra*. C'est ça le *mantra-tantra*."

Cependant, les *mantra-tantra* sont utilisés également par certains *purohit* qui accomplissent, en plus de leurs rituels brahmaniques, des rituels dits tantriques lorsque leur patient est considéré avoir été attaqué par un *bhūt*. Tous, cependant ne le font pas, mais seulement ceux qui, par volonté et effort personnels, ont appris les *mantra-tantra* et la connaissance tantrique. Celle-ci constitue, donc, à la fois un terrain de rencontre et de distinction entre *purohit* et *ṭāṇagī*. Voici, en effet, comment un *purohit*, qui affirmait posséder la connaissance tantrique, contrastait son utilisation des *mantra-tantra* avec celle du *ṭāṇagī* :

"Si j'ai appris des *mantra-tantra* et que, par eux, j'ai obtenu des pouvoirs (*siddhi*), je peux faire du mal ou je peux faire du bien. Les *mantra-tantra* ne sont pas méchants en eux-mêmes, mais il faut les utiliser avec de bonnes intentions. Il y a trois types

⁷⁶ Pour cette raison, les *ṭāṇagī* sont peu disposés à parler de leur travail en dehors d'une demande d'initiation. Un *ṭāṇagī*, à mes questions sur les *bhūt*, m'a répondu : "Si tu veux voir, alors je dois devenir ton *guru*, ce n'est que comme cela que tu obtiendras la connaissance. Autrement ton effort ne servira à rien, tu n'écriras pas une chose correcte tant que tu n'auras pas vu par toi-même".

⁷⁷ La tendance des hautes castes est de considérer tous les rituels effectués en privé par des officiants de basse caste comme des rituels tantriques, associés à la *jādū* ("magie"). Peut-être est-ce dû au fait que les divinités honorées par les basses castes sont considérées par les hautes castes comme étant des divinités inférieures. Entre le concept de divinité inférieure et celui de *bhūt*, l'écart est minimal.

de *mantra-tantra* et trois types d'officiant tantrique : *satogun*, *rajogun*, *tamogun*⁷⁸. Un officiant correct est du côté des dieux et utilise les *mantra-tantra* pour faire du bien. *Satogun* est le meilleur, *rajogun* est mineur, et *tamogun* est noir. Moi, je suis un officiant *rajogun*, je travaille aussi bien avec le *rajogun* qu'avec le *satgun*. D'abord j'applique le *rajogun*. Et si cela ne marche pas, j'utilise le *satogun*. D'abord le plus bas, ensuite le plus haut. Par contre, celui qui est du côté des *bhūt* est un officiant *tamogun*. Les *ṭāṇagī* sont des officiants tantriques *tamogun* parce qu'ils travaillent avec l'aide des *bhūt* et utilisent les *mantra-tantra* pour travailler avec eux".

Néanmoins l'utilisation des *mantra-tantra* et le fait d'avoir obtenu des pouvoirs fait que l'opposition entre *purohit* et *ṭāṇagī* s'insère finalement dans le cadre d'une même logique: celle de maîtriser les *mantra* pour contrôler les divinités. Du fait de cette logique commune, les *purohit* ne dévaluent pas les *ṭāṇagī* - alors qu'ils le font au contraire pour les *gur*⁷⁹. Ils peuvent au contraire les estimer, voire les redouter, surtout, bien sûr, si le *ṭāṇagī* est de haute caste et d'un certain prestige. Harichand le dit :

"Le *ṭāṇagī* ne fait pas ce travail de trembler comme le fait le *gur*. Ce dernier n'a pas de force propre, mais il a une force externe, celle du *devtā*. Il n'a pas étudié chez un maître. Tout ce qu'il possède s'appelle : "histoires traditionnelles" (*paramparā kathā*). Il n'a pas de *mantra* ou de *mantra-tantra*, il n'a pas les moyens. Le *ṭāṇagī*, par contre, a étudié chez son maître, il a obtenu une connaissance. Il a une force interne, il a les *mantra*, il a le pouvoir (*siddhi*). C'est la même chose que les *purohit* tantriques. Ils sont comme des chauffeurs : ils embrayent la vitesse qui est adaptée au type de route. Quand il y a quelqu'un à appeler (*devtā* ou *bhūt*), ils utilisent les *mantra* correspondants. Le médecin comprend la maladie d'après les symptômes ; le *ṭāṇagī* ou le *purohit* tantrique comprennent d'après leur pouvoir combien de *bhūt* tu as dedans. La science du *ṭāṇagī*, on l'obtient en méditant deux ou trois heures dans le terrain de crémation, on satisfait les *bhūt*, et puis ceux-ci se manifestent et te donnent ce que tu veux. Ça, ce sont les *ṭāṇagī*. Moi, je connais un *ṭāṇagī*, il a un *bhūt* dans sa maison, il vit avec lui. Le jeu du *ṭāṇagī* est une autre face de celui du yoga."

En ce qui concerne la nature de ses pouvoirs, donc, un *purohit* peut établir une comparaison entre lui-même et les *ṭāṇagī*, tout en marquant une distinction importante : si, dans son propre cas, ses pouvoirs sont liés à des divinités, dans le cas des *ṭāṇagī*, ils sont utilisés pour maîtriser des *bhūt*. Il y a donc un "rapport de pouvoir" différent entre chaque type d'officiants et les divinités qu'ils contactent respectivement. Pour les *purohit*, en effet, les divinités, même contrôlées au moyen des *mantra-tantra*, sont l'objet

⁷⁸ Les trois termes viennent des trois "qualités" (*gun*) qui forment les trois catégories ou aspects de la nature (*prakṛiti*). Ce sont le *sattva* (pureté, luminosité), le *rajas* (activité) et le *tamas* (obscurité) - que Larson (1990) met en rapport avec la "connaissance", "l'action" et la "stase". Ces trois catégories sont constamment utilisées par les *purohit* pour distinguer non seulement les *mantra*, mais aussi les hommes, les dieux, les rituels, la nourriture, les moments de la journée, etc.

⁷⁹ Les *gur*, du fait qu'ils ne connaissent pas les *mantra*, ne sont pas supposés avoir de pouvoirs en propre. Ils se caractérisent en général par une attitude de dévotion envers les divinités qu'ils incarnent, et condamnent l'activité du *ṭāṇagī* et sa volonté de contrôler les Puissances. Dans la pratique, cependant, certains possédés utilisent des *mantra*. Lorsque c'est le cas, les gens disent par exemple "ce *gur* est aussi un tantrique", conservant donc la distinction entre les deux rôles.

d'une attitude de dévotion, et sont dites oeuvrer pour la justice. Les *purohit* sont supposés tenir compte de cette règle, et affirment n'effectuer que des rituels de protection, non d'attaque. A l'inverse, le *ṭāṇagī* n'entretient pas un rapport de dévotion avec les *bhūt*. Il traite avec eux de façon presque contractuelle : s'il donne au *bhūt* les offrandes qui lui sont dues, le *bhūt*, en échange, exécutera ses ordres, que ce soit pour protéger ou pour attaquer. Harichand décrit l'un de ces rituels d'agression :

"Si le *ṭāṇagī* est chargé de faire du mal ou de tuer une personne qui se trouve très loin, il fait un rituel appelé *cākū calānā* ("mouvoir, faire agir le couteau"). Pour effectuer ce rituel, il prend un couteau et en place la pointe par terre [en l'orientant] dans la direction où vit la personne qu'il doit attaquer. En prononçant des *mantra* particuliers, le couteau sera comme une flèche, comme un poison. Il est très rapide, plus qu'un avion. Ce couteau ira directement dans le coeur de la personne et la tuera. Cela, nous l'appelons *jādū*. "

Il y a, pour les gens, une relation étroite entre sorcellerie et possession néfaste⁸⁰. Ensorceler quelqu'un signifie ordonner à un *bhūt* de prendre possession de la personne que l'on veut attaquer, pour lui provoquer des difficultés, des malheurs, ou même pour la tuer. C'est pourquoi le *ṭāṇagī*, tenant les *bhūt* sous son contrôle, est la personne la plus indiquée pour accomplir sur commande un acte de sorcellerie. Sur ce point, la figure du *ṭāṇagī* se rapproche de celle de la sorcière (*ḍāhinī*). Celle-ci, en effet, est également définie comme "tantrique" et effectue ses sortilèges tant au moyen des *mantra-tantra* qu'avec l'aide d'un *bhūt*. Cependant, à la différence du *ṭāṇagī*, dit-on, elle n'a pas obtenu les pouvoirs nécessaires pour en avoir le contrôle complet. D'une certaine façon, si le *ṭāṇagī* a davantage de contrôle sur les *bhūt* qu'eux n'en ont sur lui, la sorcière, pour avoir les *bhūt* à son service, en devient à la fin l'esclave - on dit qu'elle finit par être "coincée". Une opinion répandue, en effet, veut que la sorcière, une fois liée à un *bhūt*, soit constamment obligée de satisfaire ses demandes en sacrifices. Si elle ne le contente pas, le *bhūt* peut se retourner contre elle et la tuer, ou tuer ses parents⁸¹. La sorcière n'est donc pas considérée comme étant véritablement une experte en *bhūt*, tout en étant très dangereuse. Un *ṭāṇagī* peut alors être engagé pour l'affronter en une contre-attaque magique. L'un d'eux évoque ainsi la procédure :

"Imagine que tu as appris le *mantra* de la sorcière (*ḍāhinī*) et que je suis le *ṭāṇagī*. Je suis plus fort que toi, et tu as fait entrer ton *bhūt* dans une autre personne en la rendant malade. Un de ses parents vient chez moi. Alors, moi, *ṭāṇagī*, je fais une poupée de farine, et en prenant ton nom je la vivifie, je mets les *mantra*. Et si avec une aiguille je pique ta main [celle de la poupée], tu deviendras malade ; si je la mets sur tes yeux, tu ne pourras plus voir ; si je la mets dans le coeur, tu mourras. Cela, ça s'appelle *kīl calānā* ("mouvoir, faire agir les clous")."

⁸⁰ Les termes *jādū* et *jādūṭonā* ("magie, sorcellerie") dérivent d'ailleurs du sanskrit *yātu* et *yātudhāna*, lesquels signifient "un esprit méchant, un *bhūt*". Ainsi, par exemple, Türstig (1985 : 81) écrit : "*yātu* est une sorte d'être invisible qui existe par lui-même. Il n'est pas créé par un praticien pour une raison particulière, mais peut être contrôlé puis utilisé dans un but maléfique".

⁸¹ C'est aussi en partie vrai du *ṭāṇagī*, même si, du fait qu'il s'agit d'un professionnel, les dangers sont dits être moindres. En outre, la sorcière est supposée agir pour des motifs personnels, et peut avoir des difficultés à assurer les sacrifices réguliers nécessaires à la satisfaction du *bhūt*, ce que la clientèle du *ṭāṇagī* assure plus facilement et plus fréquemment à ce dernier.

L'implication du *ṭāṇagī* dans la sorcellerie est l'une des principale raisons du climat de secret qui entoure ses pratiques. Ce secret, toutefois, diminue lorsque le *ṭāṇagī* est consulté non pour effectuer un rituel destiné à nuire à un ennemi, mais pour protéger d'une attaque subie. Choisir un *ṭāṇagī* pour se défendre d'un acte de sorcellerie (et donc de possession néfaste) est lié à l'idée qu'un *bhūt* ne peut être écarté que par ceux qui en sont les maîtres. Cela ne veut pas dire que la personne qui a recours à un *ṭāṇagī* ne consulte pas les *gur* ou les *purohit*, mais simplement que dans telle ou telle situation elle pense que ces derniers ne sont pas indiqués pour faire face au problème. Les *gur*, eux, sont d'un avis différent. Pendant les séances de possession, ils condamnent l'activité des *ṭāṇagī* et accusent fréquemment les gens d'avoir recours à leurs rituels tantriques. Hardial, *gur* de la déesse Śravaṇī, explique ainsi au cours d'une conversation :

"Les *ṭāṇagī* ne font jamais le culte du *devtā*. Ils pensent de façon opposée au *devtā*. En outre, ce qu'ils font ne restera qu'un certain temps, tandis que le travail du *devtā* restera pour toujours. Le travail du *ṭāṇagī* aura des effets immédiats tandis que celui du *devtā* sera lent mais parfait. Mais si le *devtā* se met en colère contre quelqu'un, il ne peut pas être pacifié rapidement, il faudra du temps. Ce que fera le *ṭāṇagī* perdra ses effets, alors que les effets du travail du *devtā* dureront longtemps. C'est cela qui distingue le travail du *devtā*."

Le contraste que le *gur* établit entre lui et le *ṭāṇagī* ne se limite donc pas à l'opposition entre *devtā* et *bhūt*, mais concerne aussi un jugement sur l'efficacité des rituels effectués. Celle de la méthode du *ṭāṇagī* n'est pas niée par le *gur* : elle est seulement dévaluée, car moins permanente dans ses effets que ce qu'il effectue lui-même grâce à la divinité⁸². A ce propos, il faut dire qu'au niveau rituel, les deux officiants adoptent souvent des techniques voisines, mais avec une différence fondamentale : l'un les exécute en étant possédé par la divinité, l'autre sans être possédé mais au moyen de ses propres pouvoirs et connaissances. Ainsi, par exemple, une technique typique du *ṭāṇagī* pendant un rituel d'exorcisme est de transférer le *bhūt* du corps du patient à celui d'un animal qui sera sacrifié. Puis, il passe dans toutes les pièces de la maison pour en expulser les parties du *bhūt* qui s'y sont infiltrées et transfère celles-ci dans l'animal. A la fin, l'animal, "rempli de *bhūt*", est amené au dehors du village et sacrifié. Or, exactement la même séquence rituelle peut être effectuée par le *gur* pour des rites d'exorcisme privés. Mais comme elle est insérée dans le cadre d'une séance de possession, ce dernier nie catégoriquement toute ressemblance : dans son cas, c'est la divinité elle-même qui agit. Et de toute façon, selon lui, tous ses rituels sont des rituels de défense et non d'attaque.

Le *pujārī*

Les *pujārī* évoqués ici sont ceux des temples des divinités principales du village⁸³. Ce ne

⁸² Il est amusant de remarquer que c'était exactement le même reproche qui était adressé aux méthodes du *gur* par un *purohit* comme Harichand.

⁸³ Il existe des *pujārī* parmi les basses castes qui ne sont liés à aucun temple de village et qui effectuent une *pūjā* régulière à des autels de divinités subordonnées, ou à des autels secondaires de la divinité principale. A la différence des *pujārī* de haute caste, reconnus par tout le village, les *pujārī* de bas statut n'officient guère que pour les gens de basse caste.

sont pas nécessairement des Brahmanes. Ils peuvent aussi bien appartenir à l'une des hautes castes du village (Rājput, Kanet, Ṭhākūr). Comme le souligne Vidal (1988 : 80), la caste du *pujārī* d'un temple n'est pas un critère décisif pour évaluer l'importance de la divinité du temple dans le panthéon local. En général, toutefois, dans les temples où la divinité principale est représentée par une statue ou une stèle sculptée en bas-relief (*mūrti*), le *pujārī* est un brahmane. Par contre, les *pujārī* non brahmanes sont plus fréquents quand la divinité du temple est représentée par une forme aniconique.

Dans les temples importants, la *pūjā* est quotidienne, et est effectuée le matin à l'aube et le soir au coucher du soleil.⁸⁴ Lorsque ces sanctuaires sont visités pendant le jour par des pèlerins, le *pujārī* reste sur place pour les accueillir : il leur donne l'eau du dieu, leur met le *ṭīkā*⁸⁵ et reçoit leur obole (*dakṣiṇā*). Quant au palanquin, sa *pūjā* n'est accomplie que lors des cérémonies où sa participation est prévue et pour lesquelles il est assemblé (pèlerinages, ou fêtes célébrées à l'extérieur du temple).

Le *pujārī* est responsable de la bonne conservation du temple et doit participer à toutes les cérémonies calendaires ou occasionnelles qui s'y déroulent. La *pūjā* qu'il effectue, et le soin avec lequel il tient le temple et s'occupe de l'image de la divinité, garantissent la bonne disposition de celle-ci à assurer le bien-être du village et à protéger ses habitants de tous les malheurs ou cataclysmes qui peuvent arriver (épidémie, désastres naturels, etc.). Il s'agit d'un culte obligatoire (*nitya*), qu'il est nécessaire d'accomplir mais qui ne vise pas à obtenir un bienfait précis. Le travail du *pujārī* n'est pas d'intercéder auprès des dieux pour le bénéfice de chacun. Quand il présente au dieu les offrandes d'un dévot et lui donne en retour le *prasād*⁸⁶, sa fonction se limite à effectuer de façon presque instrumentale cet échange. A la différence du *purohit*, le *pujārī* ne peut être considéré comme un vrai intermédiaire entre les dévots individuels et les dieux - même s'il l'est, d'une certaine façon, entre la collectivité et ceux-ci. Il n'est d'ailleurs pas tenu de posséder les qualités, connaissances et capacités des *purohit* (sauf s'il l'est également lui-même), et ne s'occupe pas de la santé ou des problèmes du dévot, sinon de façon indirecte, ni même de la réussite du geste qu'il fait pour celui-ci ou que le dévot fait personnellement. Son action n'est pas une intercession. Par contre, la médiation du *purohit* (ou du *ṭāṇagī*) est au cœur du rapport qui doit s'établir entre son client et le dieu. Dans ce cas, ses qualités et son pouvoir (cognitif, mental etc.) sont déterminants pour le choix et l'efficacité du rituel approprié à la situation.

Le *pujārī* doit néanmoins connaître et suivre, lui aussi, un certain nombre de règles. Elles lui sont transmises oralement, mais sans l'instruction régulière ou la discipline personnelle du *purohit*. En outre, à la différence de ce dernier, la qualité de *pujārī* n'est pas nécessairement liée à la filiation, même si, dans la pratique, il y a tendance à hériter la charge. Cette tendance, toutefois, n'est pas fondée sur l'idée d'une transmission de qualités héréditaires qui seraient propres à la caste d'appartenance - comme dans le cas du *purohit* - mais est due à des causes économiques et/ou "psychologiques".

En ce qui concerne les premières, le *pujārī* recevait pour son service une partie de la

⁸⁴ Selon les informations que m'ont données les gens, il n'y a pas de rituel d'installation de statues dans les temples de la région, car chacune est dite s'être spontanément manifestée. Sur la différence entre ce type de statues et celles où il faut installer la divinité par des techniques rituelles, cf. Colas 1989.

⁸⁵ Le *ṭīkā* consiste en une petite marque de vermillon ou de pâte de santal mise sur le front en signe de bénédiction.

⁸⁶ Le *prasād* ("grâce") est une partie de l'offrande à la divinité, que celle-ci a "consommée" et donc bénie lors de la *pūjā*, et que le dévot incorpore en la mangeant, s'il s'agit de nourriture, ou en la mettant sur son corps dans le cas de fleurs, de cendres, etc.

terre du temple destinée à la culture : les droits sur cette terre ne pouvaient être transmis de père en fils que si celui-ci continuait le travail de son père. Cela a parfois abouti à la constitution de lignées (*khāndānī*) de *pujārī*, puisque l'abandon du service aurait entraîné des pertes économiques importantes. Les motivations économiques, toutefois, ne sont pas la seule cause conduisant à la formation de telles lignées. Elles n'expliquent pas, en effet, la tendance actuelle à continuer la lignée, alors que les *pujārī* sont devenus propriétaires de la terre - ou, à l'inverse, lorsqu'ils n'en ont plus. Ce qui agit, dans ces cas, est la conviction que celui qui travaille pour le dieu, qu'il soit rétribué ou non, a toujours été choisi par lui. Ce choix implique non seulement l'individu mais toute sa descendance. Même s'il n'a donc aucun droit foncier, le fils d'un *pujārī* (ou de n'importe quel autre *kāmdār* du dieu) qui décide de ne pas continuer le travail de son père aura toujours la sensation de se soustraire à son devoir et de négliger la divinité. Cette sensation, au fur et à mesure, finit par créer la peur d'être puni par la divinité offensée, une peur qui le porte à interpréter tout épisode négatif de sa vie comme un avertissement.

Lorsque plusieurs frères acceptent d'hériter de la charge de *pujārī*, il peut y avoir une rotation de la fonction : au temple de Suram, par exemple, deux familles de *pujārī*, de lignées différentes, se partagent les tâches pendant toute l'année. La division du travail est accompagnée de la répartition des droits fonciers. Outre ceux-ci, le *pujārī* reçoit une partie des offrandes des dévots. Enfin, à l'occasion des cérémonies effectuées en l'honneur de la divinité du temple et qui comportent des sacrifices sanglants (*ball*), le *pujārī* a le droit de recevoir une partie du sacrifice.

Certains *pujārī* sont aussi, par ailleurs, *purohit*. Du point de vue des autres *purohit*, la fonction de *pujārī* est dévalorisante. D'une part, en effet, le service du temple est très généralement dévalué dans la société hindoue, parce qu'il s'agit un service (Fuller 1992, Colas 1996, Vidal 1989). D'autre part, les *pujārī* de temple, dans la région, se trouvent fréquemment impliqués dans des sacrifices d'animaux, entraînant une certaine impureté. De tels sacrifices sont effectués dans tous les temples, même lorsque la divinité principale est dite végétarienne et que son culte est effectué par un Brahmane. Les gens le justifient par le fait que ce n'est pas la divinité elle-même qui accepte la victime, mais l'un de ses serviteurs⁸⁷. Le nombre restreint de Brahmanes, par ailleurs concentrés dans quelques villages, ne facilite pas l'abandon des sacrifices d'animaux, comme le réclament certains réformistes. De plus, les Brahmanes - au moins ceux qui ne sont pas *purohit* - sont ici presque tous non végétariens. Ainsi, même dans le village de Jasukh, l'un des rares villages dans lequel la caste des Brahmanes (parmi lesquels des *purohit*) est numériquement dominante, cinquante neuf agneaux et moutons furent sacrifiés lors de la construction d'un nouveau mâit pour le sanctuaire de Gāyatrī. Si cette déesse est considérée comme tout à fait végétarienne, étant une déesse *satogun* par excellence, sa forme *sattvik* (pure, pacifique, lumineuse) est accompagnée d'une forme violente, Kālī. C'est cette dernière, ainsi que d'autres divinités mineures, qui fut la destinataire des sacrifices.

L'implication du *pujārī* dans des sacrifices sanglants est tout à fait institutionnelle et se rencontre dans plusieurs circonstances. Prenons par exemple la cérémonie qui a lieu à

⁸⁷ Le seul cas où la nature carnivore d'un *devī-devtā* n'est pas systématiquement niée est celui de Haḍimbā à Dugri. Cette exception est due au fait que Haḍimbā est considérée comme ayant une origine démoniaque (*rākṣasī*) et non pas divine (Diserens 1995-96 : 11sqq).

l'occasion des travaux de remplacement de la poutre faîtière extérieure du temple, le *bador*. Cette partie du temple est l'une de celles qui est le plus chargée du pouvoir du dieu, mais elle se détériore facilement et doit être renouvelée après un certain temps. Or, un usage répandu dans la région veut que tous ceux qui montent sur le toit d'un temple doivent sacrifier un animal afin, dit-on, d'éviter de mourir prématurément - ces sacrifices sont alors nombreux. Une fois les travaux finis, le *pujārī* doit effectuer la cérémonie de purification (*pratiṣṭhā*, dans l'usage local) de la nouvelle partie du temple construite ou restaurée. Dans le cas du remplacement du *bador* du temple de Takṣak Nāg à Baran en 1995, le *purohit* du temple, muni de son plateau à *pūjā* (*tāla*), est monté sur le toit, s'est assis sur le *bador*, a allumé de l'encens et a offert des pétales de fleurs. La *pratiṣṭhā* s'est conclue par la préparation des animaux nécessaires au sacrifice, en ce cas précis deux agneaux.⁸⁸ Au cours de cette phase, il s'agit de vérifier si le dieu accepte ou non les animaux choisis. Chaque animal fut hissé sur le *bador*. Le *pujārī* prépara un mélange d'eau, de riz et de pétales de fleurs, qu'il plaça sur le dos de l'agneau, dans ses oreilles et dans sa bouche (*pocī paṇe*). L'animal se secoua, indiquant par là qu'il était accepté par le dieu. Les deux agneaux furent ensuite redescendus et décapités. Si le *pujārī* n'effectue pas lui-même la mise à mort de l'animal, il est donc néanmoins partie prenante de la procédure sacrificielle. D'ailleurs la victime lui appartient, même s'il est prévu qu'il la partage. S'il est végétarien, il décidera à qui la donner. A la différence des *purohit* non *pujārī*, qui sont restés relativement autonomes par rapport aux pratiques locales, notamment par rapport aux sacrifices sanglants, les *purohit* qui sont également *pujārī* se retrouvent ainsi nécessairement impliqués dans les rites sacrificiels des temples.

Par ailleurs, les *pūjā* sont en quelque sorte hiérarchisées, et la tendance des brahmanes est de considérer la *pūjā* rendue à l'image fixe de la divinité, dans le temple, comme plus importante que celle de sa représentation mobile - le palanquin. Voici, par exemple, comment un *pujārī* brahmane dévalue la *pūjā* rendue à cette deuxième forme :

"Une chose, c'est le *pujārī* qui fait la *pūjā* de la statue (*mūrti*) dans le temple et qui est brahmane, et une autre chose, c'est celui qui fait la *pūjā* quand nous faisons sortir le dieu avec le palanquin et qui peut être d'une autre caste. Pour célébrer les fêtes (*melā*), les gens ont construit le *rath* et les *mohrā*. A différence de la statue du temple, qui est réelle, le palanquin est comme une copie de la vraie statue. Donc, un Rājput ou d'autres hautes castes peuvent être les *pujārī* de cette statue copiée."

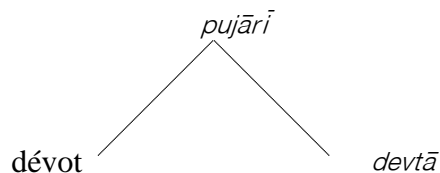
Ce discours est propre à certains brahmanes, puisque pour les autres villageois le palanquin est aussi important, sinon plus, que la statue du temple. Mais l'existence, pour certains, d'une telle hiérarchie entre ces deux formes est particulièrement mise en évidence lorsque - comme le suggère la citation précédente - le "*pujārī* de la statue" d'un temple se refuse à être aussi "*pujārī* du palanquin", et donne cette charge à un autre Brahmane ou à quelqu'un de haute caste (le fait est rare cependant). C'est ainsi le cas du *pujārī* du temple de Gāyatrī à Jasukh, par exemple, qui est un *purohit* et qui, pour éviter une dévalorisation de son statut, se refuse à faire la *pūjā* au *rath*. Cela implique en effet non seulement de participer à toutes les fêtes de village, mais aussi de remplir le rôle

⁸⁸ Le nombre des agneaux à sacrifier est en général décidé par le possédé.

d'assistant du possédé chaque fois que celui-ci est interpellé par les gens. Lorsque les séances de consultation du *gur* se déroulent devant le temple, la *pūjā* aux images des divinités qui se trouvent à l'intérieur du sanctuaire doit avoir été effectuée au préalable. Tant qu'elle ne l'est pas, la séance ne peut commencer puisque, dit-on, on ne peut pas appeler une divinité sans avoir d'abord honoré ses images. Puis, le *pujārī* sort du temple les instruments rituels de la divinité qui sont nécessaires pour la séance, en particulier la cloche et l'encensoir. Dans ce dernier, il met des rameaux de genévrier (*beṭhar*) qui sont brûlés tout au long de la séance afin d'en offrir la fumée à la divinité. Cette fumée (qui n'a pas d'effet hallucinatoire) doit être constamment produite devant le *gur* au moment de la possession, et le *pujārī* a le devoir de l'alimenter en ajoutant du genévrier et en soufflant sur les braises. Dès que la séance commence, le *pujārī* se place devant le *gur* en tournant le dos au temple. Le *gur* commence à faire sonner la cloche pour invoquer la divinité. L'invocation terminée, le *gur* donne la cloche au *pujārī* qui l'agite pendant que le *gur* achève d'incarner la divinité. Une fois la divinité entrée dans le corps du *gur*, le *pujārī* lui redonne la cloche et reste devant lui, attendant de nouvelles instructions. Si, par exemple, il y a un exorcisme, le *gur* le charge d'aller à l'intérieur du temple prendre d'autres instruments afin de combattre le *bhūt* - comme les chaînes, le couteau rituel ou l'eau du temple. Cette collaboration du *pujārī* au travail du *gur* est la conséquence d'une autre caractéristique contribuant à distinguer la figure du *pujārī* de celle du *purohit*. En effet, à la différence de ce dernier qui n'est jamais possédé, le *pujārī* peut occasionnellement entrer lui-même en possession et commencer à parler au nom de la divinité. Cependant, un *pujārī*, même s'il lui arrive d'être possédé, ne se substitue en principe pas au *gur* dans son rôle institutionnel⁸⁹.

Comparaison entre les trois figures d'officiants

Seules deux des trois figures d'officiants présentées (*purohit*, *ṭāṇagī*, *pujārī*) peuvent être considérées comme étant de vrais intermédiaires entre les hommes et les divinités. A la différence, en effet, du *purohit* et du *ṭāṇagī*, le *pujārī* ne s'insère pas vraiment à l'intérieur du rapport entre le dévot qui offre la *pūjā* et la divinité à laquelle celle-ci est adressée. Sa fonction de médiation a un caractère, pour ainsi dire, technique. Cette relation peut être visualisée de la façon suivante:



⁸⁹ L. Dumont écrit que, chez les Kallar du sud de l'Inde, les *pujārī* "sont censés être possédés au moins en une circonstance, car c'est la possession qui décide de leur élection lorsqu'il y a lieu de choisir un successeur à un *puçari* décédé" (Dumont 1957 : 342). Pour l'auteur, ce fait prouve que "la distinction des deux fonctions n'est pas aussi absolue que le langage et les faits les plus communs le suggéraient" (ibid.). Du point de vue institutionnel et s'agissant des temples patronnés par les hautes castes, les deux fonctions sont cependant réciproquement exclusives dans la vallée de Kullu.

Dans le cas du *purohit* et du *ṭāṇagī*, par contre, la médiation est constitutive de la relation entre les clients et les Puissances invoquées dans le rituel. La réussite de cette relation dépend non du patient, mais de la capacité qu'ont les officiants à effectuer leur propre travail.

Par ailleurs, si le client du *purohit* doit parfois effectuer en personne les rituels que celui-ci lui commande de faire (*pūjā*, jeûne, oblations dans le feu), dans le cas du *ṭāṇagī* le client n'a rien à accomplir vis-à-vis des Puissances invoquées (sinon à se procurer les choses nécessaires au rituel) : l'opération se passe directement entre le *ṭāṇagī* et le *bhūt*. Ainsi, par exemple, même si les rituels effectués par le *purohit* sont dits avoir un effet automatique - dans le sens où leur résultat est déjà prévu et où leur efficacité dépend seulement de leur bonne exécution - ils supposent toujours une certaine attitude de dévotion envers les divinités honorées, tant de la part du *purohit* que de la part du client. Par contre, dans le cas du *ṭāṇagī*, ce qui prévaut est un rapport de force entre celui-ci et les *bhūt*, rapport de force qui est indépendant d'un quelconque sentiment de dévotion et se fonde sur un échange purement matériel. Les deux rapports pourraient être représentés de la façon suivante :

client _____ *purohit* _____ *devtā*

client _ _ _ _ _ *ṭāṇagī* _____ *bhūt*

Les deux officiants, en somme, sont à l'intérieur du rapport de médiation et sont dits avoir des pouvoirs personnels. Quand un *purohit* effectue des rituels de type dharmique, il les accomplit en tant que *purohit*, sur la base d'une qualité qui lui est reconnue indépendamment du moment rituel. De même, les rituels accomplis par le *ṭāṇagī* (ou les rituels tantriques effectués par le *purohit*) sont dits être efficaces grâce aux pouvoirs personnels que l'officiant a obtenus et dont il dispose à chaque moment à titre personnel.

La figure du *gur*, par contre, analysée dans le prochain chapitre, fait émerger un autre type de médiation entre les hommes et les Puissances : l'intermédiaire s'identifie avec la divinité qui le possède. Il n'est alors reconnu ni en tant qu'entité distincte à l'intérieur du rapport de médiation, ni en tant qu'individu ayant des qualités ou des pouvoirs personnels. Le *gur* n'agit comme élément de médiation que parce qu'il reçoit dans son corps la divinité et est identifié à elle. Le rapport du dévot au divin est alors direct :

dévot _____ *gur* / *devtā*

Chapitre IV

LE POSSEDE DU TEMPLE

Introduction

Dans le cadre des rites accomplis par les différents officiants présentés au chapitre précédent, les divinités manifestent leur présence parmi les hommes dans divers supports matériels : un dessin géométrique (*yantra*), une formule sonore (*mantra*), une forme aniconique (*piṅḍā*), une statue (*mūrti*), une image mobile (*rath*). Avec la figure du *gur*, par contre, la divinité se manifeste aux hommes sous une forme humaine et exprime par le langage ses pensées, ses sentiments, ses jugements. Les hommes, pour leur part, par le biais du *gur*, écoutent ce que dit la divinité, interprètent ses gestes, ses états d'âme, sa disponibilité. A leur tour, ils lui expriment leurs réactions directement, en un dialogue conçu comme étant dépourvu d'intermédiaire : le *gur*, en effet, dès le moment où il est dit recevoir dans son corps la divinité, est identifié à elle, et ce que les dévots entendent et voient est interprété comme étant les paroles et les gestes divins eux-mêmes. La source qui légitime le pouvoir et l'autorité du possédé n'est ni la caste, ni un savoir acquis, ni un pouvoir obtenu par un effort personnel, mais la capacité de démontrer à tous qu'il a été choisi par la divinité pour que celle-ci puisse parler et se manifester aux hommes.

Dans la vallée de Kullu, toutefois, le *gur* n'est pas le seul officiant rituel à exercer son activité en "état de possession". Il existe même plusieurs autres types de possédés reconnus. Ainsi, les *pujārī* de basse caste sont en général possédés par la divinité qu'ils desservent. Ce type de possédé, toutefois, est consulté exclusivement par les gens de basse caste et n'est lié à aucun temple à l'échelle de l'ensemble d'un village.

De plus, tous ceux qui affirment avoir reçu dans leur corps une divinité peuvent décider de commencer une activité de consultation. Ils peuvent installer dans leur maison un autel dédié à cette divinité, parler en son nom, traiter les problèmes de ceux qui viennent les voir. Dans nombre de villages de la région, par exemple, se rencontrent les *santoṣ*, femmes recevant chez elles les dévots une ou deux fois par semaine, à des jours fixes, dans une chambre réservée à la *pūjā*. Certaines sont très renommées dans leur propre village ou dans les alentours. Les *santoṣ* sont toujours possédées par la déesse, sous l'une ou l'autre de ses différentes formes - Kālī, Cāmuṅḍā, Durgā. Elles n'ont cependant aucun lien institutionnel avec les temples. De même, certains hommes possédés, qui peuvent être de haute caste, exercent uniquement à titre privé, en étant consultés dans leur sanctuaire familial par des gens de statut comparable.

A la différence de tous ces possédés, les *gur* de temple font partie, nous l'avons vu, des *kāmdār* de la divinité de village. Ils sont consultés par toutes les castes, non seulement à titre individuel, mais pour des problèmes d'intérêt collectif qui concernent l'ensemble des villageois.

Le mot *gur* est rapproché par certains informateurs de celui de *guru*, qui signifie "maître" ou "guide spirituel"⁹⁰. Cette association populaire pourrait apparaître curieuse si l'on considère que la caractéristique d'un *guru* est de posséder une instruction et un savoir personnels, qu'il doit transmettre à ses disciples au moment de l'initiation. Comme les *gur*, dans la plupart des cas, sont des personnes de basse caste, analphabètes, l'utilisation de ce terme dans leur cas semblerait davantage se référer à la connaissance qu'ils peuvent révéler (plutôt que transmettre), non en tant qu'individus, mais en tant que divinités incarnées. Si tel n'était pas le cas, du reste, il pourrait sembler encore plus curieux qu'un synonyme très utilisé du terme *gur* soit celui de *celā*, "disciple". Le mot *celā*, de façon significative, est davantage utilisé par les gens comme terme de référence que comme terme d'adresse, soulignant la relation du possédé avec la divinité qui l'a choisi comme réceptacle pour s'incarner. Ainsi, peut-on dire, le possédé est un maître (*gur*) par rapport aux hommes, même s'il ne devient tel qu'en devenant divinité, et il est un disciple (*celā*) par rapport à la divinité, puisque c'est le dieu qui est dit le posséder et révéler par son intermédiaire la connaissance.

Un autre synonyme des termes *gur* et *celā* est *patru*, du sanskrit *patrā*, "récipient"⁹¹. A la différence de *gur* et de *celā*, utilisés dans le langage ordinaire pour désigner le possédé, le mot *patru* - employé dans ce contexte - est considéré comme faisant partie du langage des dieux (*devtā kī bhāṣā*), c'est-à-dire du langage utilisé seulement par le *gur* pendant la séance lorsqu'il est considéré être la divinité. Quand, en effet, celle-ci se réfère à son *gur* (par lequel elle est en train de parler), ou aux *gur* des autres divinités, elle n'emploie que le terme *patru*.

Le terme *gur* étant celui qui est le plus usité dans la région de Kullu pour se référer aux possédés des temples, ce sera celui qui sera employé dans les pages suivantes.

La formation d'un *gur*

Parmi les gens de Kullu, la manifestation d'une divinité dans le corps et par la voix de l'un de ses dévots n'a rien d'exceptionnel. Il arrive souvent que, pendant une fête de village ou à n'importe quel autre moment rituel, un homme commence soudain à trembler et à dire quelque chose d'une voix qui n'est pas d'ordinaire la sienne. Ses mouvements corporels, ce qu'il dit et, surtout, les circonstances de cette manifestation, sont immédiatement évalués et interprétés par les villageois : qui est entré dans son corps? est-ce une divinité qu'il faut écouter, ou bien un *bhūt* à exorciser? et, si c'est une divinité, est-elle en train de désigner son propre *gur*?

Pour que ce dernier cas soit possible, certaines conditions doivent être remplies. D'abord, la divinité ne doit pas avoir déjà un *gur* officiel. En effet, dans le cas où elle en a déjà un, les signes de possession qui proviennent d'une autre personne ne sont

⁹⁰ Selon Diserens (1995-96 : 108), citant Hendriksen (1976 : 44), *gur* est à rapprocher du sanskrit *gūḍha* = "caché, secret" (hindi *gurh*, "obscur, mystérieux").

⁹¹ A propos de la possession au Karnataka, J. Assayag rapporte que celle-ci "est conçue selon l'expression locale sur le mode 'd'un récipient que l'on remplit'" (Assayag 1990 : 52).

interprétés que comme une manifestation occasionnelle de la divinité. Il s'agira alors pour les dévots de comprendre pourquoi elle a temporairement préféré cette personne à son *gur* officiel. Celui-ci, une fois choisi, demeure en effet son *gur* toute sa vie. Il est donc peu probable, dit-on, qu'une divinité veuille en choisir un autre⁹².

Lorsque le *gur* d'une divinité meurt, celle-ci peut rester sans possédé pendant plusieurs années. Tant qu'un successeur n'aura pas été choisi, les villageois auront tendance à interpréter tout signe de possession comme marque de possible élection, et seront dans l'attente et l'espoir qu'un tel signe arrive le plus tôt possible. Même dans ce cas, une élection ne se produit que dans des conditions particulières - selon les circonstances, le territoire et la façon dont la possession se manifeste.

D'après les villageois, en effet, la sélection d'un *gur* (*gur nikhālā*, "extraire un *gur*") ne peut avoir lieu que pendant une fête de temple (*melā*) où participe la divinité concernée. Pour certains dieux, le signe doit de plus se manifester dans des lieux précis. Le *gur* de Jamlū, dieu qui a plusieurs temples dans différents villages, ne peut être choisi que durant les cérémonies effectuées dans un village où se trouve l'un de ses temples principaux. Le *gur* de Takṣak Nāg du village de Baran est sélectionné seulement lors d'une fête qui se tient à Priri. Le *gur* de la déesse Śravaṇī de Suram est désigné au village de Shalin. Si un *gur* est choisi dans un village différent du sien, c'est qu'entre les deux villages existent des liens mythologiques. Ainsi, Priri est le village du frère cadet de Takṣak Nāg, et Shalin est le village du frère aîné de la déesse Śravaṇī - c'est d'ailleurs là qu'elle s'est révélée aux hommes pour la première fois.

Pendant la cérémonie au cours de laquelle on s'attend à l'élection d'un nouveau *gur*, la divinité, accompagnée de ses musiciens, est représentée par son rath, porté sur les épaules des hommes de son village, ainsi que par sa cloche et par son encensoir, portés par son *pujārī*. Au son des tambours, et dans l'excitation générale de la fête, quelqu'un commence soudain à haleter, à trembler et à sauter. Les gens l'entourent, l'observent, et attendent le signe décisif de l'élection : la divinité doit lui faire tomber son bonnet (*ṭopī*). Mais tout le monde n'est pas forcément soucieux d'être élu, et certains cherchent même à échapper à ce destin en s'enfuyant, maintenant bien fort leur bonnet sur la tête. Au cours de la cérémonie, ceux qui ne veulent pas devenir *gur* mais qui perçoivent que cela pourrait leur arriver, entourent leur bonnet d'une étoffe, qu'ils nouent ensuite sous le menton en faisant plusieurs noeuds. Malgré cette précaution, beaucoup de récits racontent comment la divinité, en se servant des brancards de son *rath*, a réussi à faire tomber le bonnet de l'homme en dénouant tous les noeuds qu'il avait faits. Une telle résistance est due au fait que si, d'un côté, devenir *gur* peut apporter des avantages (parfois, nous l'avons vu, économiques), de l'autre, il s'agit d'une charge qui demande un certain engagement et qui oblige à suivre de nombreuses règles tant dans la vie publique que privée.

Une fois que le premier signe d'élection s'est manifesté, le candidat doit fournir la preuve (*parikṣā*) de la vérité de sa possession. Ces preuves diffèrent selon les divinités, mais toutes consistent à démontrer que le futur *gur* a bien reçu des pouvoirs exceptionnels. Le *gur* du dieu Jamlū doit accomplir, dit-on, dans un temps très bref, un parcours long et dangereux. Pour le dieu Dhvāṅgro riṣi de Jasukh, l'épreuve consiste à s'enfiler une aiguille dans la joue, puis à l'extraire sans faire sortir une seule goutte de

⁹² Nous verrons par la suite qu'il existe des motifs pour lesquels un *gur* peut être expulsé de sa charge. Mais même ce cas, cette charge ne sera que difficilement donnée à un autre *gur*, car les villageois ne seront jamais tout à fait certains que la divinité est d'accord avec cette décision.

sang. Le *gur* du dieu Thān du village de Suram doit prendre dans sa bouche des braises ardentes sans se brûler⁹³. Quand les villageois s'estiment satisfaits des preuves fournies et sont convaincus de la vérité de la possession, le jour de la cérémonie d'initiation est choisi. Les divinités des villages voisins, avec leur palanquins et leur *gur* respectifs, y seront invitées. Hardial, le *gur* de la déesse Śravaṇī, se souvient de son initiation :

"Quand je suis devenu *gur*, il y avait la cérémonie au village de Shalin pour fêter l'anniversaire de la déesse Śravaṇī. Ma femme et mes enfants étaient allés à Shalin. Moi, par contre, j'étais à la maison avec des hôtes. A la maison il y avait mon père et d'autres parents, et j'étais en train de boire le thé. Celui-ci était très chaud, mais la chaleur ne me faisait rien. Je n'avais pas de sensations physiques. Tout à coup la déesse est venue dedans moi et, soudain, je suis parti de là en courant. Les hommes étaient en train de porter le *rath* de la déesse à Shalin. Je les ai rejoints et j'ai saisi le *rath*. Ensuite, je suis devenu inconscient (*behoś*) et je suis resté ainsi pendant cinq ou six heures, jusqu'à ce que la cérémonie se termine".

L'initiation proprement dite prend la forme d'un rituel funéraire, où l'on célèbre la mort de l'initié. Le candidat est étendu par terre, et ses parents le recouvrent avec des étoffes (*cādar*), et lui mettent dans la bouche l'eau du temple (appelée dans ce cas Gaṅgā *jal*, "l'eau du Gange") et une pièce d'or. Ensuite, les *gur* des divinités invitées dessinent une enceinte rituelle en plaçant cinq couteaux autour du corps étendu, deux à la hauteur des épaules, deux à la hauteur des pieds et un derrière la tête. L'enceinte doit purifier l'initié et le protéger de l'attaque des *bhūt*. Hardial poursuit sa description :

"Quand j'étais le dos par terre, c'était comme dans un rêve. Mon *ātman* ["âme"] était allé près de la déesse et a obtenu une admission totale (*pūra praviṣṭ*). Puis il s'est mélangé entièrement avec le pouvoir (*śakti*) de la déesse et il est retourné en arrière. Pendant ce temps, je pouvais aussi bien mourir puisque les *bhūt* pouvaient manger mon corps. Si cela était arrivé, mon *ātman* n'aurait pas pu revenir et je serais resté par terre, parce que, quand les gens mettent les étoffes sur moi, je suis mort. Puis, quand la cérémonie s'est terminée et que je me suis relevé, il y a eu ma deuxième naissance (*dūsra janm*)".

Après cette mort et cette renaissance symboliques, le candidat est reconnu par tout le monde comme étant le *gur* officiel de la divinité, et le restera toute sa vie. Sa réputation de *gur* sera néanmoins toujours soumise au jugement des gens. Ceux-ci tiendront compte non seulement des résultats qu'il obtient au cours des consultations - preuve qu'il est encore le réceptacle de la divinité - mais aussi du respect des règles qu'il doit suivre tant dans sa vie publique que privée. S'il ne les suit pas, le *gur* court le risque d'être expulsé de sa charge.

⁹³Le possédé, identifié à la divinité, accomplit des exploits. Dans le cas de la déesse de Nagar rapporté par Vidal (1988 : 84), le candidat "doit se saisir d'un galet dans le cours du torrent, sans qu'aucun de ses vêtements ne soit trempé". En tant que divinité, il consomme aussi parfois des victimes. Vidal cite Emerson à propos du fait que "les nouveaux médiums de certaines divinités se manifestaient en s'attaquant brusquement à des animaux sauvages (cerfs, daims...) qu'ils tuaient de leurs mains et dont ils buvaient le sang, à même le corps" (ib. :85). Comme le note Vidal, cette pratique a désormais disparu, mais peut être comparée avec les informations rapportées par M.L. Thakur : le jour de la consécration d'un nouveau *gur*, celui-ci doit boire le sang d'un animal sacrifié (1997 : 135).

Après l'initiation le *gur* se laisse pousser les cheveux et ne les coupe plus de toute sa vie⁹⁴. C'est par les cheveux, en effet, que le pouvoir de la divinité (*śakti*) entre dans son corps. Mais pour cela, ils ne doivent pas être touchés par le fer - on raconte qu'une fois certains villageois en conflit avec le *gur* de leur village sont allés la nuit chez lui et, pendant qu'il dormait, lui ont coupé tous ses cheveux.

Le *gur* doit suivre une autre règle très importante : en cas de mort de l'un de ses parents (même si c'est son père ou son fils), il ne peut ni en toucher le corps, ni participer à la cérémonie funéraire (Diserens 1995-6 : 110). En une telle circonstance, en outre, il ne participe pas de l'état d'impureté (*jūth*) auquel sont soumis les membres de sa famille, et ne peut non plus célébrer les rituels anniversaires de la mort de son père. Ces règles sont, du reste, la conséquence de la cérémonie d'initiation qui a été décrite : celui qui devient *gur* meurt pour sa propre famille, et celle-ci doit célébrer son rituel funéraire. C'est la principale raison qui incite parfois les parents d'un candidat possible à dissuader leur fils de devenir *gur*. Si un homme commence soudain à trembler ou à sauter pendant une fête de temple, il n'est pas rare de voir alors ses parents courir vers lui en tenant un mouchoir ou un bonnet, pour lui en couvrir la tête et tenter de lui faire interrompre son tremblement. Une telle séparation n'est cependant que partielle, ou "spirituelle", puisque le *gur* a une vie privée ordinaire, avec femme et enfants, et puisque, surtout, il ne perd pas son identité de caste.

Le *gur*, de plus, doit être disponible chaque fois qu'une consultation est demandée au temple, que cela soit pour le village entier ou pour une personne. La séance est effectuée tôt le matin, avant que le *gur* n'ait pris sa collation matinale. Chaque matin, donc, jusqu'à environ neuf heures, il doit rester chez lui, à jeun, pour attendre d'éventuels visiteurs qui lui demanderaient d'aller au temple effectuer une consultation. De plus, un *gur* ne devrait pas effectuer, dit-on, d'autre activité en dehors des séances de possession et de la participation aux cérémonies effectuées en l'honneur de sa divinité. Le seul travail qu'il peut faire est de cultiver le lopin de terre que le temple lui alloue après son initiation. Dans la pratique, les *gur* font souvent d'autres travaux qui, s'ils n'interfèrent pas avec leur charge, sont tolérés par les gens du village.

D'autres règles concernent la conduite générale : ne pas fumer, et surtout ne pas boire d'alcool, éviter des contacts impurs. Plus un *gur* les respecte, mieux il sera considéré par les gens. S'il ne les suit pas, non seulement il perdra peu à peu sa réputation mais, à l'occasion de certaines séances où ses paroles en viendraient à être contestées par un consultant, il offrira à celui-ci un argument pour démontrer qu'en réalité, il ment, et que sa possession n'est que simulée.

La succession

En principe, le rôle de *gur* est indépendant de la caste et n'est pas héréditaire. Il y a cependant tendance à la formation de lignées (*khāndānī*) de *gur*, c'est-à-dire à l'héritage de la charge. Cette tendance, déjà présente dans le cas des *pujārī*, est due, ici également, autant à des motivations économiques - recevoir une petite partie de la terre du temple - qu'à la conviction que l'élection par une divinité s'étend à toute sa descendance. Quand un *gur* meurt, les gens s'attendent à ce que son successeur soit l'un de ses fils ou de ses

⁹⁴ Les possédés (*dhamī*) de la région de Jumla (Népal) doivent eux aussi se faire pousser une longue mèche de cheveux (Gaborieau 1976 : 225).

petits-fils. Le *gur* actuel de la déesse Gāyatrī de Jasukh par exemple, est le petit-fils du précédent. Le premier signe de cette transmission s'était manifesté pendant la cérémonie de crémation de son grand-père. Les gens de Jasukh racontent qu'à cette occasion, quand les cheveux du *gur* mort commencèrent à brûler (signe que la divinité était en train de l'abandonner), le petit-fils se mit à trembler violemment. Après quatre ans, pendant lesquels il continua à manifester des possessions occasionnelles, il fut reconnu comme *gur* à part entière et initié officiellement.

La majorité des *gur* de la région "ont une *khāndānī*", comme le disent les gens. Le fait d'avoir ou non une *khāndānī* n'influence cependant pas la réputation d'un *gur*, laquelle dépend exclusivement de son respect des règles traditionnelles et de sa capacité à résoudre les problèmes des gens. Hardial, le *gur* de Śravaṇī du village de Suram, n'avait pas de *khāndānī*. Mais il montrait un dévouement particulier à sa charge et une extrême dévotion pour la divinité dont il était le *gur*.

Le fait que le rôle du *gur* tende à devenir héréditaire est d'ailleurs présent à la conscience des villageois, car ils affirment que lorsqu'un *gur* veut précisément éviter, pour une raison ou une autre, que ses descendants n'héritent de son rôle, il peut "interrompre sa *khāndānī*" par un rite de malédiction (*kārye śrāpaṇī*). Rattaché à la "connaissance tantrique", ce rituel comporterait l'utilisation de certains *mantra-tantra* visant à contrôler et asservir une divinité, y compris celle du *gur*, pour empêcher celle-ci de choisir le prochain titulaire dans sa descendance. Mais cette atteinte au pouvoir de la divinité et à sa volonté de se manifester dans l'individu de son choix est condamnée par les dévots. Elle est de plus considérée comme très dangereuse, la divinité pouvant punir de mort les responsables. Les gens de Jasukh racontent qu'un brahmane du village voisin de Baran, qui pratiquait la "connaissance tantrique", aurait accepté de mettre en oeuvre une telle malédiction à la demande d'un descendant du *gur* de Dhvāṅgro ṛiṣi pour éviter que le dieu ne le choisisse. Il avait en effet déjà manifesté des possessions occasionnelles, et était terrorisé à l'idée de s'insérer une aiguille dans la bouche, ce que tous les *gur* de Dhvāṅgro ṛiṣi doivent faire. Le brahmane mourut après quelques mois, et tout le monde interpréta cette mort comme la punition du dieu. Quant au commanditaire présumé, il est encore vivant, même si les gens sont convaincus qu'un jour ou l'autre le dieu le punira, lui et toute sa descendance, insinuant que c'est pour tenter d'y échapper qu'il est allé vivre dans un autre village.

Le rituel du *kārye śrāpaṇī* gêne, en outre, la sélection des *gur* d'autres divinités dans les villages voisins. Ainsi, dans le village de Priri, le dieu Phal Nāg et le dieu Jamlū n'avaient pas de *gur* depuis longtemps. Jamlū s'était bien manifesté occasionnellement dans un individu appartenant à la *khāndānī* du *gur* précédent, mais chaque fois que les circonstances étaient favorables à son initiation, rien ne se passait, tout le monde attendait en vain. Le *gur* de Śravaṇī, du village voisin de Suram, fut consulté. La déesse révéla alors que l'ancien *gur* de Phal Nāg, offensé par certains villageois, avait fait un *kārye śrāpaṇī* avant de mourir, et que ce rituel avait créé un obstacle non seulement à la transmission de sa propre charge, mais aussi à celle du possédé de Jamlū. Pour essayer d'annuler la malédiction, les dévots durent effectuer un rite de "coupure" (*chidra*). Les frères du *gur* défunt y participèrent et furent obligés de contribuer au coût du sacrifice destiné à annuler le pouvoir des *mantra* qui empêchaient l'incarnation de Phal Nāg et de Jamlū ⁹⁵.

⁹⁵ Un an après l'exécution de ce rituel (1996) le *gur* du dieu Jamlū sera initié au temple de Priri.

Si un *gur* n'est pas opposé à la continuation de sa *khāndānī*, il transmet sa connaissance à un membre de sa famille qui accepte de devenir *gur*. Il arrive aussi qu'un candidat qui n'appartient pas à la *khāndānī* d'un *gur* commence à le fréquenter pour apprendre les règles. Cette transmission du savoir n'est pas cependant reconnue ouvertement, puisque le *gur* n'est pas supposé avoir de connaissances personnelles : pendant la possession, tout ce qu'il dit ou fait correspond aux paroles ou aux gestes de la divinité qui le possède. Le *gur* de la déesse Śravaṇī disait n'avoir rien appris de personne. Ce qu'il savait lui avait été directement révélé par la divinité dans des rêves. D'autres *gur* se contentent de dire qu'ils ne possèdent aucune connaissance (ni souvenir) de ce qu'ils disent ou font pendant la possession.

En pratique, la majorité des *gur* se recrutent soit à l'intérieur d'une *khāndānī*, soit parmi ceux qui effectuent un service pour la divinité, comme, par exemple, les musiciens. En d'autres termes, la majorité des candidats ont eu des contacts réguliers avec le *gur* (s'il y a continuation de la *khāndānī*) ou ont fréquenté régulièrement ce type de rituels (pour ceux qui travaillent pour le dieu). Cela semble suggérer une transmission non officielle, fondée davantage sur l'observation que sur un apprentissage initiatique.

Le statut de caste

En principe, tout homme peut devenir *gur* indépendamment de sa caste. Une affirmation très fréquente est que "le *gur*, ce n'est pas une chose qui concerne la caste, car pour la divinité ce qui compte est d'avoir un *ātman* pur". Il semble qu'il y ait, toutefois, quelques exceptions. Ainsi, le dieu Jamlū, l'une des divinités les plus importantes de la zone, ne choisit pas comme *gur* des gens de basse caste mais uniquement des hommes de caste rājput ou nāth. On affirme aussi que pour le dieu Takṣak Nāg du village de Baran le *gur* doit être brahmane. Il est difficile de dire jusqu'à quel point ces affirmations correspondent à de véritables normes, ou bien si elles doivent être considérées comme de simples constats à propos de la situation présente.⁹⁶ Ainsi dans le temple de la déesse Śravaṇī, à Suram, le *gur* était brahmane depuis plusieurs générations, mais le *gur* actuel appartient à une très basse caste, initiant une autre *khāndānī*. Du reste, en matière de possession, beaucoup de "normes" doivent être considérées comme susceptibles d'être modifiées, puisqu'il est toujours possible de justifier le changement, en dernière analyse, comme résultant d'une volonté divine.

Néanmoins, en dehors d'éventuelles exceptions, il ne semble pas qu'il existe de lien entre les caractéristiques attribuées à une divinité et la caste d'appartenance du *gur*. De même, la composition sociale du village ne détermine pas la caste dont le *gur* doit provenir. A Jasukh, où la caste dominante est celle des brahmanes et où le temple de Gāyatrī est tenu par eux, le *gur* est de caste lohār, de très bas statut. Dans le village de Baran, où les Rājput sont majoritaires, le *gur* du temple de Takṣak Nāg est brahmane. A Suram, où les Rājput dominent également, le *gur* de Śravaṇī est Dāgī (caste des musiciens).

Si tous les hommes peuvent devenir *gur*, cela ne signifie pas que celui qui l'est perde son identité de caste. Dans les relations sociales, un *gur* est traité de la même façon que les autres membres de sa caste d'origine et ne bénéficie d'aucun privilège particulier. Si un *gur* est de basse caste, il ne peut entrer dans les maisons des membres des hautes castes,

⁹⁶ Personne en effet n'a su m'expliquer les raisons de ces restrictions de caste pour ces deux divinités, et les mythes n'en parlent pas.

pas plus que ces derniers ne peuvent accepter de la nourriture cuisinée par ses soins. Le respect des règles de caste, du reste, est l'une des principales valeurs réitérées au cours des séances de possession, et le fait que ces règles soient aujourd'hui, dit-on, moins respectées par les gens, est fréquemment présenté comme la cause de la moindre protection que les dieux accordent aujourd'hui aux hommes. Pendant les séances de possession, les *gur* soulignent ainsi souvent la décadence de l'époque actuelle, disant "aujourd'hui, nous sommes dans le *kal-yug* et, dans le monde entier, tous sont devenus égaux", ou encore "dans le *kal-yug*, tous mangent dans le même plat" - soulignant par là une perte du respect des règles d'évitement entre castes. Le *gur*, réceptacle de la divinité, doit être le premier à suivre ce que la divinité dit par son intermédiaire, et à donner le bon exemple. S'il profite, par contre, de son rôle pour tenter de se soustraire aux règles de caste, non seulement il ne sera pas respecté, mais il ne sera plus estimé digne de recevoir le dieu dans son corps.

Ainsi, le *gur* du dieu Jamlū de Jasukh, de par sa caste nāth, est considéré comme impur tant par les Rājput que par les brahmanes lorsqu'il n'est pas possédé - une impureté transmissible par contact ou par la nourriture. Un jour, lors d'une cérémonie consacrée à Jamlū, il y eut un repas collectif à la fin duquel tous les gens de basse caste devaient laver leur propre assiette et leur propre verre, afin d'éviter que les hautes castes ne soient polluées au contact de cette vaisselle. Le *gur* refusa de nettoyer sa propre assiette, et demanda qu'elle le soit par celui qui faisait la vaisselle des hautes castes. Cet épisode provoqua une vive dispute, et le *kārdār* du temple de Jamlū lui interdit d'officier en tant que *gur* pour le temple. Depuis ce jour, il n'est plus consulté pendant les cérémonies publiques effectuées en l'honneur de Jamlū. Et lorsque, cas désormais très rare, il est consulté en privé par certains dévots qui "croient encore en lui", il n'a plus le droit de s'asseoir sur le "trône" (*gaddī*) du dieu (suite à l'interdiction du *kārdār*), condition jugée indispensable pour que le dieu Jamlū puisse s'incarner aux yeux de tous dans un *gur*.

Malgré l'identification opérée avec la divinité lors de la possession, l'identité de caste d'un *gur* demeure, même alors, en partie significative. Prenons quelques exemples. Durant une séance de possession particulièrement importante, à laquelle participait aussi le *purohit* du temple, trois *gur* étaient consultés : l'un de haute caste et deux de très bas statut. Il était prévu que le *purohit* mette le *ṭīkā* [marque de bénédiction] sur le front des trois *gur*. Ceux-ci avaient déjà effectué les opérations nécessaires pour recevoir en eux la divinité, et se trouvaient donc dans une phase où celle-ci était supposée être déjà dans leur corps, mais pas au point de parler. Parmi les trois *gur*, seul celui de haute caste reçut le *ṭīkā* directement sur le front. Pour les deux autres, le contact direct fut évité, et le *purohit* mit la poudre du *ṭīkā* sur la cloche qu'ils tenaient dans leur main. Ils la rapprochèrent alors de leur front jusqu'à le toucher, afin de se faire le *ṭīkā* eux-mêmes. Cette importance du statut personnel du *gur*, même lors de la possession, apparaît aussi clairement dans l'exemple suivant. Le *gur* de Śravaṇī (de basse caste) tenait une séance de consultation privée chez quelqu'un de haute caste. Cette séance incluait un exorcisme, et il était prévu que le *gur* entre dans la maison du patient pour extraire le *bhūt* infiltré dans les murs. Avant et après le rituel, le statut de caste du *gur* ne lui permettait pas d'entrer dans cette maison - au point que, devant y passer la nuit, il dormit dans la cour extérieure. Mais quand, pendant le rituel effectué à l'extérieur de la maison, vint le moment où le *gur* devait extraire le *bhūt* des murs, il entra cette fois dans la maison en dépit des règles habituellement observées par les basses castes. Bien qu'ils aient demandé eux-mêmes cette opération, les membres de la famille se dépêchèrent de

recouvrir toute la nourriture qui était dans les assiettes, afin d'éviter qu'il ne la touche involontairement, et ne la pollue.

Ainsi, en affirmant lors de la possession "*devtā āyā ha!*", "le dieu est venu", les gens pensent que le *gur* est devenu la divinité - ils le saluent d'ailleurs à ce moment là comme on salue une divinité. Mais ils maintiennent simultanément un regard ambigu, qui n'élimine pas complètement la distinction entre homme-réceptacle et divinité incarnée⁹⁷. Cette attention accordée au statut de caste du *gur* n'apparaît toutefois que dans des occasions très particulières, lorsqu'il y a un risque de contact corporel direct. Dans la plupart des séances, la situation et le comportement des dévots ne donnent pas lieu à de telles ambiguïtés, et quand un dévot, même brahmane, s'adresse à un *gur* de n'importe quelle caste, il l'appelle Mahārāja (Grand Roi), Bhagvatī (Déesse), Mātā (Mère), Bhagvān (Dieu), Mālik (propriétaire des terres). Il s'incline devant lui et pense que ses paroles sont celles mêmes de la divinité - mais ne le touchera pas. Dès que le *gur* sort de possession et que le rituel s'achève, non seulement l'identification effectuée par les gens entre *gur* et divinité cesse, mais, nous l'avons vu, il est à nouveau considéré comme un homme tout à fait ordinaire, sans pouvoirs ni connaissances personnelles. Et s'il est de basse caste, il est considéré comme impur et polluant par tous les gens de caste supérieure à la sienne.

Le *gur* de Śravaṇī

Au cours de la recherche, huit *gur* de divers statut - un Brahmane, un Rājput et six de basses castes (Nāth, Lohār et Dāgī) - ont été particulièrement suivis. L'observation a montré que leur fonction n'apporte pas de modification à leur statut de caste. Les *gur* de haute caste se sont mariés avec des femmes de leur propre caste et conservent les mêmes règles de commensalité. De même, les *gur* de basse caste doivent continuer à respecter tous les interdits inhérents à leur statut.

S'il ne change pas le statut, l'exercice de la fonction de *gur* permet parfois d'acquérir un prestige particulier. Ce n'est pas pour autant une règle. Le *gur* de Takṣak Nāg, brahmane, n'a pas vu se modifier l'estime dont il jouit déjà dans le village de par sa personnalité et son statut de caste. Il a cherché à jouer un rôle politique dans le village, en se présentant une fois aux élections pour devenir président du *pañcāyat* (conseil de village), mais a perdu. Et si, malgré tout, il arrive à interférer de façon effective sur le comportement public et privé des villageois, ce n'est qu'en tant que porte-parole du dieu, dans le seul cadre des séances de consultation. C'est le cas également de cinq des six *gur* de basse caste, écoutés lorsqu'ils sont possédés, mais qui, à titre personnel, sont hors de la scène publique.

Hardial, *gur* de la déesse Śravaṇī de Suram, est, quant à lui, parvenu à une position sociale tout à fait exceptionnelle en dépit du fait qu'il est de basse caste (Dāgī). Son prestige dépasse d'ailleurs son village et les villages voisins, pour s'étendre jusqu'à la ville de Kullu. Il y est respecté par des personnages influents et même par certains

⁹⁷ Ainsi Campbell (1978 : 401) souligne que "les Jumlis acceptent que c'est le dieu lui-même qui agit par son intermédiaire physique, mais reconnaissent en même temps que ce médium conserve une partie de son identité sociale. En d'autres termes, alors que la possession d'un oracle par un agent extérieur, possédant des normes de comportement légèrement différentes, excuse certaines violations des règles d'interaction humaine, l'identité de l'oracle en tant que membre de la société humaine n'a pas été effacée au point que toutes les règles soient suspendues".

descendants de la famille royale, qui n'hésitent pas à se déplacer pour le consulter au temple, ou à envoyer une voiture pour aller le chercher. Agé de 35 ans, marié et père de quatre enfants, il est devenu *gur* à l'âge de 22 ans. C'est l'un des plus fervents dévots de Śravaṇī. Pendant longtemps, cette déesse a eu pour *gur* des brahmanes. A la mort du dernier, sept années s'écoulèrent sans qu'aucun *gur* ne soit initié, jusqu'à ce que Hardial soit choisi. Il vit et fait vivre sa famille en suivant des règles de pureté particulièrement strictes, qu'il juge nécessaires vu son rôle de porte-parole de la déesse. De plus, il effectue à l'intérieur de sa maison un grand nombre de rituels, inhabituels pour les gens de sa caste - comme des oblations dans le feu dans sa pièce à *pūjā*, remplie de représentations de la déesse (y compris des photos de lui-même, possédées, disposées au-dessous des chromos habituels). Dans la vie de tous les jours, il montre une sociabilité qui le fait apprécier des villageois, qu'ils soient de haute ou de basse caste. On le voit bavarder, détendu, avec des gens de haute caste, et même parfois tenir la main du *pūjārī* du temple⁹⁸, Dhani, pourtant brahmane.

Au moment des consultations, lorsqu'aux yeux des gens il est la déesse, il montre une habileté particulière et une grande autorité pour traiter et résoudre les problèmes les plus divers. Il arrive alors fréquemment à imposer sa volonté ("celle de Śravaṇī"), y compris pour des problèmes économiques, politiques ou sociaux concernant l'ensemble du village. Ses paroles, de fait, se caractérisent par leur force de conviction, qui dépend à la fois des modalités de leur énonciation et des implications de leurs énoncés.

Comme la plupart des *gur*, il ne se borne pas à tenir des consultations au temple, mais se rend aussi chez les gens, à domicile, pour des séances de possession privées, ou bien pour y exécuter certains rituels - notamment des exorcismes. Ce qui est particulier dans son cas est la fréquence de ces prestations, dues au grand nombre de personnes qui sollicitent son intervention. Cependant, son centre d'attention principal reste le temple de Śravaṇī. Depuis qu'il en est le *gur*, ce sanctuaire est devenu le centre d'une importante activité rituelle, qui a assuré sa renommée jusqu'à Kullu. De ce fait, Śravaṇī est de plus en plus "adoptée" comme divinité de lignée⁹⁹, et le roi a fait édifier il y a quelques années dans cette ville un petit temple qui lui est dédié, bouture de celui de Suram et dont Hardial est également le *gur*.

Il a été amené, de plus, à remplir temporairement le rôle de *gur* pour le dieu Jamlū de Sukh Soh, dont le temple se trouve juste au-dessus de celui de Śravaṇī et qui, depuis longtemps, n'a pas de *gur*. Il reste cependant possédé par Śravaṇī, non par Jamlū, et se contente de rapporter les volontés du dieu telles que celui-ci les confie à la déesse : "Jamlū m'a dit que...".

A l'occasion, enfin, il effectue des séances au sanctuaire du dieu Thān, un gardien de Śravaṇī¹⁰⁰ dont le temple a été récemment construit à l'intérieur du village par des dévots. Depuis que Hardial est *gur* de Śravaṇī, Thān a en effet acquis également une certaine importance lors des consultations, car la déesse dit souvent : "Vous devez honorer mon gardien !". Thān avait choisi son propre *gur*, Jagu, un jeune homme de

⁹⁸ Se tenir la main entre hommes est tout à fait normal en Inde. Mais que cela se fasse entre gens de castes différentes est beaucoup plus inhabituel, même dans cette région où les règles d'évitement, tout en étant respectées, sont plus souples qu'ailleurs.

⁹⁹ Le processus d'adoption d'une divinité comme *kuldevtā* ("divinité de lignée"), ou la substitution d'un *kuldevtā* par un autre, est présenté au chapitre VI.

¹⁰⁰ Certains *gur*, dans les environs, effectuent des séances dans plus d'un temple. Le *gur* de Jamlū de Kazan, par exemple, effectue des consultations au temple de Karjan et à celui de Soil, mais il s'agit d'une seule divinité et de deux villages très proches.

haute caste. Mais celui-ci, pour accomplir la volonté de sa femme, s'est un jour coupé les cheveux. Sa famille connut alors une série de problèmes. Pour comble, il se cassa la jambe. Il était évident aux yeux de tous que Śravaṇī l'avait puni de son geste. C'est pourquoi la déesse, par la bouche de son *gur*, lui interdit de continuer à tenir des séances au temple. Lorsque les villageois veulent consulter Thān à son temple, ils demandent donc à Hardial de venir. Au cours de ces consultations au sanctuaire de son gardien, c'est d'abord la déesse Śravaṇī qui parle. Puis, au moment de la formule rituelle finale - "je suis en train de partir du corps de mon réceptacle (*patru*)" - Thān se manifeste brusquement en poussant un cri. Il se contente alors de paraphraser simplement les volontés de la déesse : "Je suis le *devtā* Thān. Vous devez faire comme Sœur a dit, et moi je vous donnerai la guérison".

Cependant, si le *gur* de Śravaṇī a été conduit à assumer le rôle de celui de Thān, cela n'a pas empêché le dieu de continuer à se manifester dans son élu initial, malgré ses cheveux courts. Mais ce sont des possessions qui surviennent maintenant sans support institutionnel, de façon imprévisible, et qui se greffent sur d'autres cérémonies (en particulier celles qui concernent le temple de Śravaṇī) - ce qui constitue, de la part du *gur* de Thān, une façon de continuer à affirmer son importance. Il est d'ailleurs l'un des protagonistes d'une contestation menée contre le *gur* de Śravaṇī, qui sera présentée dans le dernier chapitre.

Le cas de Hardial, de façon plus nette encore que celui des autres *gur*, s'accorde - sans s'y réduire - avec l'interprétation de la possession institutionnelle vue comme une "stratégie oblique" (Lewis) permettant d'obtenir un certain pouvoir et d'améliorer l'estime dont le possédé jouit dans la société. Cette stratégie "travaille à défendre les intérêts des faibles et des opprimés, lesquels auraient autrement peu de moyens effectifs pour appuyer leur exigence de considération et de respect" (Lewis 1971: 31, ma traduction)¹⁰¹.

La renommée de Hardial, toutefois, n'est pas utilisée par ce *gur* afin de modifier ouvertement son statut de caste. Tout en bénéficiant, en effet, "de considération et de respect", et en en profitant le plus possible, il ne cherche pas pour autant à dépasser les limites fixées par les règles de la société des castes - règles qu'il ne perd pas une occasion, lors des séances de possession, de rappeler et de faire respecter aussi par les autres. Il a néanmoins réussi à obtenir une influence et une considération personnelles, de par son activité de *gur*, qu'il lui aurait été difficile d'obtenir autrement.

Le rôle de possédé du temple offre donc à ceux qui sont de basse caste la possibilité d'obtenir un pouvoir qu'il ne pourraient détenir dans des circonstances ordinaires, comme le suggère Lewis. Ce n'est pourtant pas le propre des seuls "faibles et opprimés" de devenir *gur* de divinités, et bien des possédés de temple sont de haute caste. Pour tous, l'état de possession confère à leurs déclarations une autorité d'une nature bien différente de celle de leurs paroles ordinaires, et met en œuvre un code rituel permettant de prendre en charge des événements du village qu'il serait difficile d'explicitier et de traiter en dehors de ce contexte.

¹⁰¹ Cette idée, aussi souvent défendue que critiquée, voire refusée (cf. Wilson 1967, Campbell 1978, Ashley 1993, Parry 1994, Gellner 1994, Nabokov 1995), peut s'appliquer à certains cas de possession néfaste, comme des exemples présentés ici le montreront.

Chapitre V

LA POSSESSION RITUELLE

Les différents types de possession

La caractéristique principale du *gur* est d'être possédé par la divinité du temple. La possession, toutefois, ne concerne pas que le *gur*, et les modalités selon lesquelles elle se manifeste, ou la valeur qui lui est attribuée par les gens, sont multiples.

Pour indiquer l'état de possession on utilise à Kullu le terme local *ubhrī* ou le hindi *khel*. Le premier peut être rapproché du hindi *ubharnā*, littéralement "se manifester, émerger, venir en surface"¹⁰², et du népali *ubharnu*, "se lever, se soulever". *Khel* signifie, de son côté, "jeu" (d'où *khelnā*, "jouer"), ou "mise en scène". Les deux termes¹⁰³ sont présentés par les villageois comme étant synonymes même si, en réalité, il existe des nuances que l'on peut saisir en relation avec les contextes spécifiques dans lesquels ils sont utilisés.

Le terme *ubhrī* renvoie au tremblement, interprété comme la présence d'une divinité dans le corps d'une personne. Dans ce contexte, il est possible d'utiliser également *khel*. Mais ce mot concerne aussi d'autres situations pour lesquelles, par contre, *ubhrī* n'est pas employé. Lors des fêtes de temple, par exemple, les cérémonies comportent "le jeu du dieu", *deukhel*. Ici, le terme *khel* ne se rapporte pas au tremblement du *gur*, mais plutôt aux mouvements et aux gestes qu'il effectue avec les instruments rituels qu'il tient dans ses mains. De même, lorsque le chef de famille ou son fils effectue la *pūjā* domestique pour le *kuldevtā* (dieu de lignée), les objets qui représentent le dieu sont bougés rituellement : dans ce cas, aussi, et alors qu'il n'y a pas possession, on dit que ces objets "sont joués" (*khelnā*).

Les deux termes *ubhrī* et *khel* sont donc utilisés pour indiquer la manifestation de la présence d'une divinité dans le corps d'une personne, ce qui, pour alléger, sera désigné dans la suite du texte par "possession". Ces mots ne spécifient pas la nature de l'entité qui est dite faire irruption - un *bhūt* à exorciser, ou un dieu à honorer. Les critères par lesquels les gens effectuent cette distinction sont nombreux, et concernent surtout les circonstances dans lesquelles se produit le tremblement, et ce que fait (ou dit) celui qui tremble.

Toute possession, par définition, est "incontrôlée" aux yeux des villageois, puisqu'elle dépend de la volonté d'une Puissance extérieure. Les contextes de sa manifestation sont cependant bien distingués. La possession par une divinité honorée est généralement recherchée par le possédé lui-même, et délimitée par les rites qu'il accomplit, en contraste avec les fois où la possession n'est pas précédée de préparatifs rituels exécutés par celui qui la subit. C'est le cas de la plupart des possessions néfastes, mais il existe une circonstance où une possession par une Puissance maléfique est recherchée par le

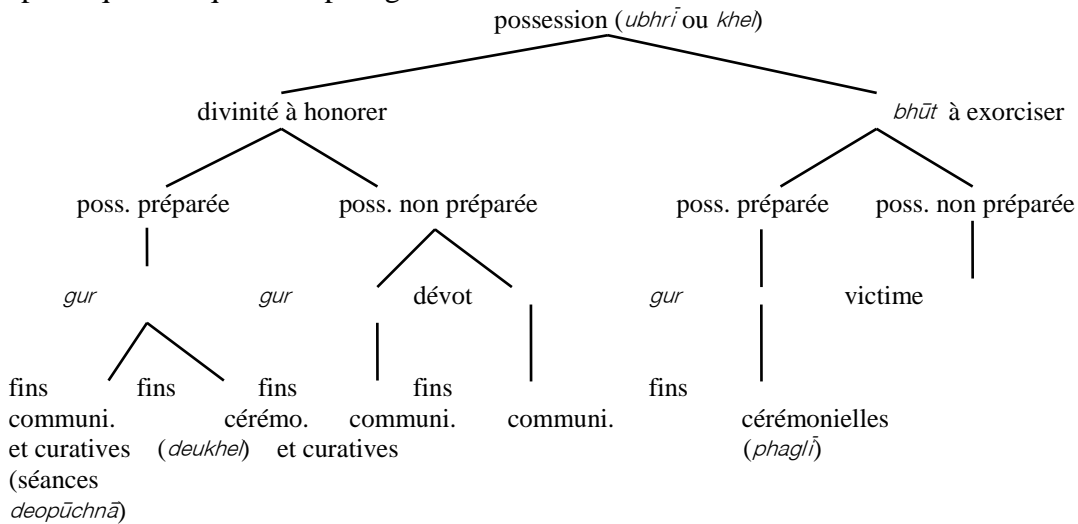
¹⁰² A rapprocher également du hindi *ubhra*, "excité" (Turner 1965).

¹⁰³ On emploie parfois aussi *praveś*, "entrée, admission, accès". Il faut noter l'absence de la conception, répandue dans d'autres régions de l'Himalaya, selon laquelle le possédé est le "cheval" ou la "monture" de la divinité (Gaborieau 1975, Leavitt 1985, Krauskopff 1989).

possédé dans le cadre d'un rituel. Il s'agit de la fête de *phaglī*, dite "fête des *rākṣas*". Pendant la cérémonie, on invoque *Ṭuṇiyā rākṣas*, "démon" local qui doit être incarné par le *gur* du dieu Jamlū, avant d'être rituellement vaincu.¹⁰⁴ Il s'agit donc d'une possession rituelle par un *bhūt*, mais elle se limite à cette occasion. Dans tous les autres contextes, la manifestation d'un *bhūt* est toujours indésirable - le *bhūt* sera exorcisé sans être honoré¹⁰⁵.

La possession par une divinité, par contre, tend à être contenue à l'intérieur d'un moment prévu et, dans une certaine mesure, prévisible par tout le monde, grâce aux techniques rituelles que le *gur* utilise durant la séance. Mais une possession divine peut aussi survenir de façon non ritualisée lorsqu'un dévot commence à trembler soudainement pendant une fête, et se met à parler pour quelques instants au nom de la divinité présente à la cérémonie. Ce type de possession peut se produire également pour un *gur*, chaque fois qu'il reçoit en lui à l'improviste la divinité sans utiliser de techniques spécifiques et hors d'une séance. Ainsi, lorsqu'un *gur*, dans des circonstances ordinaires, se trouve face à un individu qui manifeste des signes de possession néfaste, il peut se mettre soudain à trembler et à parler au nom de sa divinité, afin de calmer, au moins provisoirement, la victime.

Ces différents cas de figure peuvent être visualisés par un schéma. J'ai employé l'expression "fins cérémonielles" lorsque la possession a comme finalité principale d'honorer la divinité, et "fins communicatives" lorsque la possession (occasionnelle ou ritualisée) est avant tout le moyen de pouvoir parler en son nom - les paroles divines peuvent alors être proférées par le *gur* ou par un dévot. Les "fins curatives" correspondent, elles, aux situations où la possession a pour but de résoudre un problème spécifique - ce qui est l'apanage du *gur*.



¹⁰⁴ Au cours du rituel, le corps du *gur* devient le champ de bataille où s'affirme la victoire du dieu. La cérémonie est célébrée dans tous les villages où existe un temple consacré à Jamdagni riṣi (=Jamlū). A sept heures du soir, lorsqu'il fait déjà sombre, le *gur*, le *pujārī* et les autres fonctionnaires du dieu se réunissent dans le temple et allument le feu. Le *gur*, debout, commence à pleurer en faisant le geste de sécher ses larmes ; puis il se met à trembler et ouvre la bouche en baillant, étirant les bras et les retournant tendus en arrière. C'est alors que la divinité entre dans le corps du *gur*. Celui-ci prend un gros bâton et bat violemment le feu. Lorsque le feu s'éteint, c'est le signe de la victoire du dieu sur le démon. Le *kārdār* distribue alors le *prasād* composé de riz, haricots et lentilles, en l'honneur du dieu Jamdagni riṣi.

¹⁰⁵ Il faut préciser, toutefois, que la Puissance néfaste possédant le *gur* lors du *phaglī* appartient à la catégorie des *rākṣas*, ce qui n'est pas le cas des autres *bhūt* qui se manifestent dans les autres circonstances.

Incarner la divinité

La principale occasion où le *gur* incarne la divinité est la consultation *deopūchnā* ("questionner le dieu")¹⁰⁶. Elle se tient chaque fois que le *gur* doit être consulté pour des problèmes d'intérêt collectif ou individuel. Généralement effectuée près du temple, ou dans un autre lieu du village réservé aux divinités, elle ne doit en principe pas se tenir à l'intérieur du sanctuaire. Selon certains, cela serait dû au fait que l'image fixe de la divinité s'y trouve, et qu'il ne peut y avoir devant elle incarnation dans un être humain, car cela provoquerait une sorte de "court-circuit".

Le *gur* peut aussi être appelé pour une consultation privée, dans la cour extérieure de la maison de celui qui la demande. Lorsque, comme c'est fréquent, ces consultations comportent un exorcisme, elles sont généralement effectuées pendant la nuit. Les séances ordinaires, par contre, ont lieu le jour durant des tranches horaires bien précises : depuis tôt le matin jusqu'à midi, et de quatre heures de l'après-midi jusqu'à sept heures du soir¹⁰⁷.

La personne qui a besoin d'une consultation doit se rendre chez le *gur* au petit matin pour lui demander de se préparer pour le *deopūchnā*. Si le *gur* n'est plus à jeun parce qu'il a été prévenu trop tard, la séance est renvoyée à l'après-midi ou au jour suivant. La règle du jeûne est fondamentale : la divinité n'accepte de se manifester que si le corps du *gur* est dépourvu d'impureté. Pour la même raison, avant une séance, le *gur* doit se purifier, prendre un bain, mettre une robe rituelle (*colā*). Cette dernière, en laine blanche, arrive jusqu'aux genoux ; le pantalon est obligatoirement ôté pendant la possession. Elle est serrée étroitement à la taille avec une bande de tissu blanc, qui fait plusieurs tours puis est repliée pour tenir sans noeuds. Sur sa tête, le *gur* porte un bonnet (*ṭopī*) à l'intérieur duquel il enroule ses longs cheveux ; il les laissera tomber dénoués lors de la possession.

En attendant que le *gur* se prépare, les gens vont appeler le *pujārī*. Les consultations, en effet, ne peuvent avoir lieu sans que la *pūjā* quotidienne à l'image fixe du temple n'ait été accomplie. Lorsqu'elles n'ont qu'un caractère individuel, seule la présence des deux hommes, *gur* et *pujārī*, est indispensable. Par contre, quand il s'agit de consulter le *gur* pour lui poser un problème concernant le village tout entier, le *kārdār* et les musiciens sont également appelés. Avant que le rite ne commence, le *pujārī* dispose à l'endroit où s'effectuera la séance un petit tas de riz, la cloche et l'encensoir de la divinité. Dans l'encensoir, le *pujārī* fait brûler des brindilles de genévrier (*beṭhar*) dont émane une odeur très aromatique. Pendant la séance, le *gur* doit constamment inhaler cette fumée, non seulement pour purifier son corps et son esprit, mais aussi pour l'offrir à la divinité qui le possède. A la fin de la consultation, le *gur* donne au dévot qui l'a consulté un peu de ce *beṭhar* pris dans l'encensoir, en lui disant "prends mon "reste d'encens" (*śeṣ dhūp*). Une fois brûlé devant le *gur*, en effet le *beṭhar* est appelé simplement "reste", *śeṣ* ; il est considéré par les gens comme un *prasād* (partie de l'offrande que reçoit le dévot après

¹⁰⁶ *Deo* est le terme himachali pour "divinité" (hindi *devtā*), et *pūchnā* signifie "demander". Une autre expression est *pūchpanī*, c'est-à-dire poser une question (au dieu).

¹⁰⁷ Ces horaires sont approximatifs et cherchent à traduire une mesure de temps locale. Celle-ci comprend quatre "*poṛ*" de jour et quatre "*poṛ*" de nuit, chacun de trois heures. Par exemple, *duipoṛ*, "deuxième *poṛ*" (diurne), va de midi à trois heures. Pour indiquer une heure plus précise que le *poṛ*, on utilise des expressions qui tiennent compte de la position des rayons solaires. Par exemple, *noi age dhupe* indique le moment de la journée où les rayons du soleil sont juste au-dessus des montagnes, alors que *pal dhupe* correspond au moment où les rayons sont en-dessous des cimes.

avoir été "consommée", et donc bénie, par la divinité)¹⁰⁸.

Lorsque la consultation a lieu devant le temple, le *gur* s'assoit en tailleur sur le trône (*gaddī*) du dieu. Le *gaddī* peut être composé d'une simple pierre, d'un petit tas de paille ou bien, dans le cas du dieu Jamlū, d'une plate-forme rectangulaire en pierre. Avant de s'asseoir, le *gur* doit honorer le *gaddī* en faisant le geste de le toucher puis de porter la main à son front. Une fois que le *gur* s'est assis, le *pujārī* et les dévots se disposent autour de lui, accroupis sur les talons¹⁰⁹. S'il y a dans l'assistance des personnes en état d'impureté - basses castes, femmes ayant leurs règles, personnes polluées par un décès ou une naissance - certains temples imposent qu'ils se tiennent à distance.

L'invocation

Le *gur* prend l'encensoir d'une main, et commence, de l'autre, à agiter la cloche en invoquant la divinité. L'invocation est souvent difficile à comprendre car la voix est très basse, couverte par le son de la cloche. Le texte, toujours le même pour un *gur* donné, tend également à se ressembler d'un *gur* à l'autre, même si les dieux et les noms de localités qui sont cités diffèrent. A titre d'exemple, voici celui que récite le *gur* de Śravaṇī :

"Loué sois-tu, *Mahārāja* !" ¹¹⁰

"Mère *Bhagvatī*, si tu es au nord, si tu es au sud, si tu es à l'est, si tu es à l'ouest...Gotama rsi, Manu rīṣi, Śandal rīṣi, Śirghan rīṣi, Aṭhāra Nāg, Aṭhāra Nārāyaṇ si tu es à Malana, si tu es à Zamari, si tu es à Jaidhar, si tu es à Phakonde, si tu es à Hamta, si tu es en Nagauni, si tu es en Barka, si tu es sur le trône du *Mahārāja*, si tu es dans les lieux des Aṭhāra Kardū, si tu es dans le lieu des jognī, si tu es en Indrakīlā, si tu es dans le Pātāl, si tu es dans la Grande Chine..." (il continue à secouer la cloche).¹¹¹

L'invocation finie, le *gur* pose l'encensoir par terre et donne la cloche au *pujārī*. Pendant que celui-ci agite sans cesse la cloche, le *gur* se prépare à recevoir dans son corps la divinité invoquée. Il se penche au-dessus de la fumée provenant de l'encensoir, en faisant le geste de la faire venir à ses épaules, à ses cheveux et à sa bouche. Ses jambes, restées croisées, commencent à trembler. Un sursaut soulève ses épaules. Il prend un petit peu de *beṭhar* et le met dans sa bouche. Il fait le geste de s'enlever une mèche de

¹⁰⁸ Le terme *śeṣ* peut aussi désigner le riz et les pétales de fleurs utilisés au cours de la consultation et offerts par le *gur* à différentes divinités en les jetant en l'air.

¹⁰⁹ Le fait de s'accroupir sur les talons est une marque de respect. Certains patients, soit parce qu'ils ignorent cette règle, soit parce qu'ils sont moins respectueux, s'assoient en tailleur. Dans certains cas, le *gur* peut utiliser ce détail pour évaluer le degré de dévotion du patient.

¹¹⁰ *Mahārāja* : littéralement "Grand Roi", terme d'adresse fréquemment utilisé pour une divinité, qu'il s'agisse d'un dieu ou d'une déesse.

¹¹¹ Certains noms qui apparaissent dans le texte sont ceux de divinités qui ont leur temple dans les villages voisins de Rushu (Gotam rīṣi, Manu rīṣi, Śandal rīṣi etc.) ; d'autres sont des noms de villages (Malana, Jaidhar, Hamta) ou de montagnes (Indrakhila) ; le Pātāl indique les régions infernales ; par "Grande Chine", les Himachali désignent le Tibet. En dépit de l'invocation de plusieurs divinités, le *gur* n'est possédé que par Śravaṇī (ou par ses assistants), et non par les autres divinités invoquées.

cheveux et de la jeter par terre.¹¹² Relevant légèrement la tête, il fait tomber son bonnet - qui, avant de toucher terre, doit être attrapé par l'un des dévots. Reprenant la cloche, il recommence à l'agiter tout en saisissant les pétales de fleurs posés sur le manche de l'encensoir et en les jetant en l'air. L'ensemble de ces gestes est très codifié et contrôlé ; ils marquent des phases différentes de pénétration de la déesse dans le corps du *gur*. Le bonnet qui tombe, en particulier, indique à tous ceux qui sont présents que la divinité est entrée dans le corps du *gur*.

Le "récit", *bhartha*

Le *gur* commence à distribuer des grains de riz à l'assistance. Ces grains lui permettent de contrôler si les dévots ont confiance dans la divinité. Si les grains sont en nombre impair, celui qui les a reçus a confiance - il se mettra alors les grains dans les cheveux. Si les grains sont pairs, il faut les jeter et en reprendre encore, jusqu'à ce que leur nombre soit, enfin, impair¹¹³. Une fois la distribution terminée, le *gur* commence la phase du rituel appelée "*bhartha*" - "récit".

Pendant la *bhartha*, la divinité, s'exprimant à la première personne, se présente aux hommes en racontant sa propre histoire, ses pouvoirs, ses qualités, les événements passés, les voyages qu'elle a effectués avant de s'installer dans un temple. Une fois par an, lors de l'anniversaire de la divinité (*devtā kā janm dīn*) celle-ci récite - par son *gur* - l'intégralité de sa *bhartha*. Cela se passe dans un endroit isolé, à voix très basse, au point que, dit-on, même le *pujārī* ou le *kārdār* - les seuls à être présents - n'arrivent pas à l'entendre : la récitation vise donc moins à faire connaître l'histoire de la divinité qu'à manifester son existence¹¹⁴. Durant les séances de consultation, seules certaines parties de la *bhartha* sont récitées - ou plutôt, murmurées. Le *gur* se replie sur lui-même, ses longs cheveux lui couvrant le visage, les mains appuyées sur le manche de la cloche qu'il tient devant lui, les yeux fixés par terre, sans aucun contact avec les gens qui l'entourent. Même si le rite prévoit une sorte de commentaire ou de réponse de la part des dévots aux phrases dites par le *gur*, celui-ci effectue la récitation sans s'interrompre, sur un rythme psalmodié répété à l'identique pour chaque phrase. La divinité conclut ce récit de sa propre histoire en demandant à ceux qui sont présents pourquoi ils l'ont invoquée. Voici, par exemple, la *bhartha* récitée par le *gur* de Śravaṇī au moment du *deopūchnā* :

¹¹² Le geste est présenté comme une garantie de ce que ce sera bien la divinité qui parlera. En effet, selon certains, c'est comme si l'on disait au dieu "si tu n'entre pas dans mon corps, tu seras pécheur autant de fois que je me suis enlevé de cheveux". Ce type d'interprétation, qui suggère une forme de coercition exercée sur la divinité puisque celle-ci est menacée de se rendre coupable d'un péché, correspond à une attitude répandue de la part des dévots.

¹¹³ Les implications de ces gestes seront analysées ensuite.

¹¹⁴ Ashley, pour le *teyyaṇṇ* du Kérala, fait la même observation : "du fait que les *tōṛraṇṇ* [récits chantés] sont extrêmement difficiles à comprendre pendant qu'ils sont effectués, et qu'ils sont rarement chantés en entier, il est probable que leur fonction en tant qu'«histoire» est moins importante que leur capacité à causer ou créer (*tottuka*) la présence divine" (Ashley 1993 : 84). Ce type de récit se retrouve également parmi les *dhāmī* (possédés du Népal) - cf. Gaborieau 1975, 1976 ; Campbell 1978 ; Unbesheid 1987 ; Maskarinec 1995. Dans la région de Jumla, au Népal, un barde (*jāgarīyā*) s'adresse au dieu et récite son histoire à la deuxième personne, la récitation étant destinée à provoquer la transe de l'oracle (Gaborieau 1975 : 151). Pour la région étudiée, Thakur (1997) rapporte que la *bhartha* récitée par le *gur* de Krishan Narayan dure plus de huit heures.

Gur de Śravaṇī : Hommes ! Ces paroles sont celles du *sat-yug* : je détruisais un panier d'encens (*dhūp*) comme je détruisais un panier de *jaṛībūṭī* [plantes médicinales, ici dans le sens de poison]. Pendant huit jours, je provoquais la pluie, pendant huit jours je provoquais le ciel clair. Je transformais le sec en vert. Vous aviez la vérité, moi j'avais le pouvoir.

Villageois : Ô *Mahārāja*! Tu es la même aujourd'hui encore.

Gur de Śravaṇī : Dans le *sat-yug*, une personne parlait, dix écoutaient. Je lançais ma voix et les gens se réunissaient comme des abeilles. Aujourd'hui, c'est le *kal-yug*! Vous avez perdu la vérité, nous avons perdu le pouvoir! Les choses qui ne devaient pas arriver sont arrivées. Les épouses deviennent co-épouses [soka¹¹⁵]. Le fils et le père luttent l'un contre l'autre. Deux femmes travaillent ensemble, mais pensent du mal l'une de l'autre.

Villageois : Oui, aujourd'hui, cela arrive.

Gur de Śravaṇī : La boue des montagnes est allée vers les plaines, la boue des plaines est allée vers les montagnes. Le berger, lui-même, raconte des mensonges, corbeau et coq se disputent, la vache mange des saletés. Il n'y a plus ni dieux, ni *dharma*. Là où vivent les *Aṭhara Karḍū*¹¹⁶, ceux qui s'asseyaient dehors sont venus dedans, ceux qui s'asseyaient dedans sont allés dehors. Le fils quitte le travail du père et doit affronter plein de problèmes. Bien des maux et de problèmes sont arrivés. J'arriverai à y mettre fin, ou pas?

Villageois : Pourquoi ne devrais-tu pas y arriver, *Mahārāja*?

Gur de Śravaṇī : Allez-y alors! Je satisferai votre esprit. Vous entendrez mais vous ne verrez pas. Je laverai le noir et je répandrai le rouge bénéfique (*kungu*). Si je vous donne de bonnes nouvelles, faites le salut! Autrement, non! Pourquoi m'avez-vous appelée?

Trois parties peuvent être distinguées dans le texte. Au début, la divinité rappelle les pouvoirs qu'elle avait dans le *sat-yug*, c'est-à-dire à la première des quatre époques cosmiques de la mythologie hindoue, sorte d'âge d'or à la suite duquel l'humanité est allée progressivement en se dégradant¹¹⁷. A cette époque, la divinité avait tellement de pouvoir qu'elle pouvait détruire un "panier de *jaṛībūṭī*", simples que l'on ne recueille qu'en haute montagne et dont l'usage peut avoir un effet thérapeutique ou nocif, selon la

¹¹⁵ Soka est la relation parentale entre les femmes d'un même mari.

¹¹⁶ *Aṭhāra Karḍū* ("dix-huit paniers") désigne une catégorie de divinités de la vallée. Selon leur mythe d'origine, le *ṛiṣi* Jamdagni, arrivant près de Malana lors de son retour de pèlerinage au mont *Kailās* (séjour de Śiva), avait ramené avec lui un panier (*karḍū*) contenant dix-huit images de divinités. Le *rākṣas* ("démon") de Malana le vit arriver au col de Chandrakhani et fit souffler un grand vent sur la cime de la montagne : toutes les images s'envolèrent. Elles furent dispersées dans différents lieux, où on leur rendit un culte. Ces divinités se seraient multipliées au cours du temps et sont devenu aujourd'hui *Aṭhāra kroṣ*, dix-huit "crores" [dix millions] de divinités (Thakur 1997 : 48). C'est pourquoi l'expression *Aṭhāra Karḍū* peut parfois s'employer pour désigner toutes les divinités de la région. Une autre expression du même genre est *Aṭhāra Nāg Aṭhāra Nārāyan*, "les dix-huit serpents et les dix-huit Nārāyan" (cf. Satyapal Bhatnagar 1996 : 154sq.).

¹¹⁷ Le *sat-yug* ("ère de vérité") est appelé aussi *kṛitayuga* ("ère parfaite"), cf. Biardeau (1981: 113).

qualité ou la quantité administrée. Pendant les consultations, le *gur* attribue souvent la cause de la maladie à l'effet nocif d'une *jaṛībūṭī*, d'une "médecine" qui aurait été mise secrètement dans la nourriture offerte par un ennemi¹¹⁸. L'un des pouvoirs de la divinité était aussi de réguler la pluie, fournissant donc la possibilité d'assurer la fertilité et la prospérité. Ces pouvoirs étaient pour le bien des gens, tant que ceux-ci vivaient "dans la vérité" et montraient de la dévotion envers les dieux.

Par contraste, la deuxième partie du texte renvoie à l'époque actuelle, le *kal-yug*, quatrième et dernière époque cosmique pendant laquelle l'humanité atteint une extrême dégradation. La déesse condamne les changements survenus - polygamie, influence réciproque négative entre gens des plaines et montagnards ("la boue des plaines est venue vers les montagnes...), perversion de l'innocence traditionnellement attribuée au berger, irruption de disputes entre ceux qui autrefois s'ignoraient ("coqs et corbeaux"), négligence des hommes pour les vaches, disparition des règles de caste ("les gens qui s'asseyaient dehors sont venus dedans...") et de la transmission des occupations héréditaires. Ces changements perçus sont présentés comme étant à l'origine de nouvelles maladies et de nouvelles difficultés dans la vie des hommes.

Après le tableau de cette déchéance, le texte se conclut de façon rassurante : la divinité tranquillise les gens et les assure de sa protection. Ils entendront certes parler de maladies et de problèmes survenant ailleurs, mais eux n'en seront pas touchés, ils ne les "verront" pas. Puis la divinité demande à ceux qui sont présents pourquoi ils l'ont appelée, et ce qu'ils veulent lui demander.

Une fois tous les cas traités, le *gur* donne la cloche au *pujārī* et sort de son état de possession. Tandis que le *pujārī* fait sonner la cloche, le *gur* effectue quelques rotations du torse et dit, parlant encore en tant que divinité :

"Je suis en train de quitter ce service [*cakkar*], je suis en train de quitter le corps de ce réceptacle, je suis en train de quitter les hommes qui travaillent pour les dieux [*hārī mazārī*]. Je leur ferai du bien, je le ferai pendant sept générations. J'éloignerai toutes les maladies...." (la voix se dissipe tandis que la cloche tinte encore pendant quelques secondes).

Après ce bref chant, qui suit une mélodie ascendante, le *gur* s'appuie sur ses jambes croisées en se penchant et, d'un léger mouvement en avant, sort de la possession. Il remet ses cheveux à l'intérieur du bonnet et ramasse les offrandes que les dévots ont posé par terre. Variant en général, dans les séances ordinaires, de deux à cinq roupies par dévot, elles seront partagées entre le *pujārī* et le *gur*.

Les discours sur la possession rituelle

Nous avons vu en quel sens la possession du *gur* peut être définie comme volontaire et contrôlée¹¹⁹. Il est toutefois nécessaire de souligner à nouveau que cette façon de caractériser la possession du *gur* n'a qu'une valeur analytique, et ne correspond pas à la représentation que les gens se font de la possession. Si, par exemple, l'on considère le

¹¹⁸ Cette acception du mot *jaṛībūṭī* peut être rapprochée du mot voisin, *jaṛībūṭ* : "immobilisé, rendu inerte". Dans ce cas, l'idée semble bien être qu'en envoyant un *bhūt* par l'intermédiaire d'une racine (*jaṛī*) médicinale, l'effet est de rendre inerte la victime.

point de vue du *gur* lui-même, celui-ci pense n'avoir aucun pouvoir de contrôle sur la divinité qui entre dans son corps. Le *gur* du dieu Viṣṇu du village de Sajhla raconte son expérience en ces termes :

"Dans le corps, je sens comme s'il y avait du courant électrique. Je sens que le coeur commence à battre fort et fait takatakatakata. C'est comme si quelqu'un était en train de l'extraire, et puis le corps entier se met à trembler. Je ne sais ce qui m'arrive. Je commence à trembler spontanément (*khud*), [cela se fait] de soi-même (*apne āp*). Le tremblement commence par les mains, puis passe aux jambes, puis à la tête, puis au corps tout entier. Parfois, le tremblement diminue, parfois il augmente beaucoup, puis il cesse, puis il recommence. Lorsqu'il y a peu de tremblement, j'arrive malgré tout à penser, mais quand le tremblement est fort, je ne me souviens de rien. A ce moment là, je suis la divinité, et je n'ai aucune conscience de mon corps. Ce n'est pas moi qui parle, mais c'est la divinité qui parle avec ma bouche. C'est comme si j'étais fou, je ne peux pas me contrôler. Je ne sais pas qui je suis, qui est ma femme, ma soeur, je suis le dieu, et je n'ai rien à voir avec eux. Après, quand on me demande ce que j'ai dit, je ne sais pas.[...] Après avoir appelé le dieu partout et quand mon bonnet tombe, le dieu entre de lui-même. Je n'entends pas sa voix, mais c'est comme si ses paroles sortaient toutes seules de dedans moi... Lorsque j'ai trop de pouvoir je ne peux pas parler, c'est difficile. Mais quand je contrôle tout ce courant électrique et qu'il diminue, alors je peux parler. Puis cela s'arrête tout seul quand il n'y a plus personne qui pose de questions. Cela ne dépend pas de ma volonté. Je suis inconscient (*behoś*), et je ne comprends pas ce que je dis."

La représentation qu'ont les gens de la possession est plutôt stéréotypée, et partagée par tous. L'amnésie des "réceptacles" des dieux, par exemple, revient comme un leit-motiv. La majorité des *gur* déclare ne se souvenir de rien, et ne rien savoir du sens de ce qu'ils ont pu dire - nous l'avons vu, ceux qui comme Hardial, se souviennent, sont rares. Les dévots soulignent que le *gur* n'est pas conscient en parlant, et que tout ce qu'il dit est dû au pouvoir (*śakti*) de la divinité. Toutefois, si l'on observe le comportement des gens juste après le rituel, on peut noter qu'en réalité ils sont nombreux à demander au *gur* des explications sur ce qu'il a dit durant la séance, ou des conseils sur ce qu'ils doivent faire. Souvent, en outre, j'observais que les personnes se confiaient au *gur* en dehors de toute occasion rituelle, ce qui suggère que celui-ci est non seulement souvent informé des problèmes de ceux qui viennent le consulter, mais aussi que ces derniers ont le

¹¹⁹ A propos de la possession qu'il a observée au Karnataka, J. Assayag écrit ainsi : "Parce qu'il n'y a pas de débordement incontrôlé qui submergerait le possédé, ce type de possession comporte indubitablement un aspect mécanique. Elle semble davantage jouée que profondément vécue. En réalité, il n'y a là nulle duplicité, ou simulation, mais bien plutôt l'expression de l'essence théâtrale, paradoxale, de la possession. Elle résulte d'une discipline d'autocontrôle apprise dans la relation de maître à disciple, et correspond à un modèle socialement fixé. Chacun, acteur aussi bien que spectateur, en connaît les épisodes, le déroulement et la fin. Et tous attendent que le possédé s'élève à la représentation du rôle prescrit par la culture ; la phase de dessaisissement de soi l'invitant à incarner des figures définies par le panthéon local. Dans ce théâtre sacré, nul dérèglement convulsif, ou déferlement sauvage, même si la spontanéité ornementale parfois la codification traditionnelle. Quant à l'altération de la personnalité pourtant manifeste, elle ne brouille jamais la mise en scène globale" (Assayag 1992 : 338).

sentiment que le *gur* possède, par lui-même, une certaine compétence¹²⁰. Cette amnésie déclarée peut alors être considérée comme faisant partie d'une représentation culturelle de la possession, comme une sorte "d'amnésie rituelle" (Mastromattei 1988 : 83)¹²¹.

Autre élément significatif dans le discours du *gur* qui vient d'être cité : le tremblement présente un caractère intermittent - ainsi que la présence divine qui est supposée le provoquer, par conséquent. C'est là un point très important, car il permet, au sein des représentations de la possession, d'exprimer des doutes sur ce que le possédé peut être en train d'affirmer.

On rencontre deux attitudes extrêmes vis-à-vis des *gur* : il y a ceux qui consultent les *gur* fréquemment, et ceux qui ne le consultent pas. Il s'agit davantage d'une question de comportement que de croyance, puisque même ceux qui ne les consultent pas et dévaluent leurs rituels ne sauraient être définis comme "sceptiques" par rapport aux phénomènes de possession, en général. Ainsi, certains *purohit* et certains *ṭāṇagī* iront jusqu'à affirmer "ne pas croire" dans les *gur*. Cependant, ils ne montrent aucun scepticisme lorsqu'il s'agit des phénomènes de possession néfaste dont leurs dévots peuvent être frappés - et ils sont parfois consultés à la place des *gur* pour résoudre de tels cas. Or, chacun de ces trois officiants juge les méthodes des autres inférieures aux siennes. Les *purohit* et les *ṭāṇagī*, en particulier, considèrent que la méthode du *gur* est inefficace car, selon eux, les cas de possession ne peuvent être efficacement résolus que par l'utilisation de *mantra*, dont ils se considèrent, chacun à sa façon, les maîtres. Puisque, toutefois, il existe à cet égard une dévaluation réciproque entre les *purohit* et les *ṭāṇagī* eux-mêmes, il est possible que la mise en doute de la personne du *gur* soit également le reflet d'une compétition professionnelle.

A l'inverse, pour ceux qui consultent régulièrement les *gur*, la simulation de la possession et le fait que le *gur* puisse parler en son propre nom sont des hypothèses régulièrement envisagées. Voyons, par exemple, l'opinion du *pujārī* de Śravaṇī à Suram, qui officie quotidiennement comme assistant de Hardial et qui, tout en croyant à la sincérité de ce dernier, montre une attitude plutôt critique, marquée par une vision "de l'intérieur" :

"La divinité n'entre dans le *gur* qu'à quelques reprises. Elle est comme un vent fort qui souffle seulement pendant quelques instants. Il n'y a pas de doutes que la divinité entre dans le *gur* mais nous, nous ne pouvons pas savoir à quel moment exact elle entre. Parfois, même si le *gur* attend longtemps, la divinité ne parle pas et alors il dit des choses par lui même [de son propre chef]. Souvent, en effet, les gens le forcent à parler mais lui, il ne dit des choses correctes que lorsque la divinité entre dans son corps. Si la divinité n'entre pas, il devra quand même dire quelque chose rapidement, autrement les gens ne le considèrent plus comme un *gur*. Il y a aussi certaines personnes, elles viennent chez le *gur* pour lui adresser des questions tellement stupides qu'il faut inventer une réponse pour qu'elles s'en aillent."

¹²⁰ Voir également ce que Gaborieau écrit au sujet des possédés du Népal voisin : "Ils affirment toujours qu'ils ne se souviennent pas de ce qu'ils font et disent entre le moment où ils commencent à trembler et la chute finale qui marque la fin de la transe. J'ai souvent eu de bonnes raisons de penser qu'ils mentaient, car il leur est arrivé de se trahir et de reparler de la cérémonie comme s'ils se souvenaient..." (Gaborieau 1975 : 165).

¹²¹ R. Hamayon (1995 : 25, note25) parle à ce sujet de "prohibition culturelle".

Techniques rituelles de vérification

Que le dévot puisse avoir des doutes sur la possession du *gur* est tellement admis qu'au sein même de la consultation des mécanismes de vérification sont prévus. Il est en effet possible de mettre en question durant la séance ce que le *gur* est en train de dire. Cela ne s'exprime pas ouvertement, mais se formule comme si les dévot doutaient, non du fait que le *gur* parle au nom de la divinité, mais que celle-ci soit en train de dire la vérité. Ainsi, par exemple, un patient, en s'adressant à la divinité, peut dire : "*Mahārāja*, tu ne veux pas me dire la vérité?", ou "*Bhagvatī*, pourquoi tu ne veux pas me parler?" (pour dire, en fait, "pourquoi tu me dis une chose pour une autre?"). Devant ces affirmations, le *gur* (la divinité) répond au patient : "Si tu ne me crois pas, fais *oḷe pogḷe* et satisfais ton esprit".

Le test des trois pierres : oḷe pogḷe

Oḷe pogḷe, littéralement "pierre ronde", désigne un processus par lequel le patient doit poser trois petites pierres par terre, en triangle, et associer mentalement chacune à une réponse - dont une seule à la réponse que le *gur* lui a auparavant donnée verbalement et qu'il s'agit de vérifier¹²². Les deux autres pierres sont associées à d'autres réponses possibles. Sans parler, le *gur* doit alors désigner la pierre qui correspond à la réponse qu'il avait donnée. Si c'est le cas, le patient sera satisfait, et cela augmentera sa confiance dans la parole de la divinité. Si, par contre, le *gur* se trompe et montre une mauvaise pierre, alors l'*oḷe pogḷe* ne confirme pas ce qu'il a pu dire. Les réactions du patient peuvent alors être diverses:

- il peut penser que le *gur* n'est pas vraiment possédé et qu'il parle en son propre nom ;
- il peut penser que la divinité ne veut pas dire la vérité ;
- il peut faire l'hypothèse qu'il ne s'est pas rappelé exactement comment il avait associé les trois pierres, et vouloir répéter l'opération ;
- il peut enfin vouloir éviter de mettre en cause le *gur*, ou la divinité, en déclarant alors qu'il ne souhaite pas se baser sur l'*oḷe pogḷe* mais croit seulement à ce que la divinité lui a dit directement.

Ces différentes réactions dépendent, évidemment, du degré de confiance qu'un patient a dans le *gur*, ainsi que de sa volonté de maintenir intacte cette confiance alors même que la vérification a été négative. Il faut dire, en outre, que le mécanisme par lequel le *gur* indique la pierre peut être facilement mal compris ou susceptible d'interprétations variées : par exemple, le *gur* peut couvrir une pierre par la cloche et l'éloigner des autres, ou bien couvrir deux pierres et laisser l'autre ; il peut faire un signe avec les cheveux vers l'une des pierres, ou un signe de tête dans la direction où une pierre est située par rapport aux deux autres. Ces deux dernières méthodes sont particulièrement peu précises, et les indications sont susceptibles d'être interprétées de façon non univoque. Enfin, même si le *gur* a deviné la bonne réponse, et l'a indiquée d'un geste

¹²² Comparer Campbell (1978 : 428) lorsqu'il évoque le rituel de "regarder le paddy" : "cela implique d'habitude que l'oracle ou celui qui le consulte place deux tas de riz, ou plus, sur le *gaddi* de l'oracle. On dit alors à celui qui consulte d'assigner mentalement à chacun des tas une option possible, et l'oracle identifie le tas [correspondant à] l'option correcte".

précis, le patient peut continuer à avoir des doutes. Il fait alors répéter l'*oḷe pogḷe* plusieurs fois. Certaines personnes, à l'inverse, se refusent à faire l'*oḷe pogḷe* précisément parce qu'elles ne veulent pas manifester leur manque de confiance dans la divinité. Ainsi, il arrive fréquemment que le *gur* dise "fais *oḷe pogḷe* !", et que celui qui le consulte dise "non, je ne veux pas faire *oḷe pogḷe*, je ne veux pas me mesurer avec toi. Parle-moi avec ta voix". Dans une telle situation, il arrive que l'assistance insiste et pousse la personne à faire tout de même *oḷe pogḷe*, comme s'ils la forçaient à accepter, ce qui lui évite la responsabilité de mettre à l'épreuve la divinité.

Le test des boulettes : le molohī

Un autre moyen permettant de vérifier la réalité de ce que le *gur* dit pendant la possession est le *molohī*. Le terme vient de *mol*, "bouse". Dans le contexte des séances de consultation, "faire le *molohī*" signifie façonner trois boulettes de bouse. Dans l'une, le *gur* (non possédé) ou le *pujārī* doivent mettre un brin de *bethar*, dans une autre un pétale de fleur ; la dernière est laissée vide. A chaque boulette est associée une réponse, comme dans le cas de *oḷe pogḷe*. Les boulettes sont ensuite plongées dans un petit récipient appartenant à la divinité et rempli d'eau venant du temple. La boulette qui remonte la première à la surface indique la réponse. Si aucune ne remonte, c'est que la divinité ne veut pas parler. Au cas où les trois boulettes remontent, différentes interprétations peuvent être fournies: on peut estimer que la réponse donnée par la divinité comprend toutes les réponses associées, ou bien qu'il s'est produit une erreur de procédure¹²³. Dans ce cas, comme dans le précédent, le *molohī* est répété.

Le *molohī* est jugé par les villageois plus sûr que l'*oḷe pogḷe*, car indépendant du *gur* - celui-ci est alors hors possession. Dans certains cas, en outre, le *molohī* est utilisé non pour vérifier les paroles de la divinité, mais comme forme d'interrogation directe. Cela se produit, par exemple, lorsque la décision à prendre aura des conséquences sociales et économiques importantes. La divinité affirme alors (par son *gur*): "je ne veux pas répondre à travers mon réceptacle, autrement il aura des problèmes". Le *molohī* sera dans ce cas effectué après la séance de possession¹²⁴.

Le test des grains de riz

Le rituel n'inclut pas que des mécanismes permettant aux dévots de vérifier ce que dit la divinité. Il comporte également, à l'inverse, des procédures par lesquelles le *gur* peut vérifier, de son côté, s'il y a un doute dans la tête des dévots. Nous avons vu que le *gur*, avant de commencer la séance, distribue à l'assistance une petite poignée de grains de riz pris au hasard. Si le nombre de grains est impair, cela signifie que la personne n'éprouve pas de doutes - elle place alors les grains sur sa tête en signe bénéfique. Si, au contraire, le nombre des grains est pair, c'est qu'un doute est présent. S'appuyant sur une rime, on dit souvent "*cār, vicar*" ("quatre, pensées"), c'est-à-dire, s'il y a quatre grains, il y a des doutes. Dans ce cas, les grains sont jetés par terre et le *gur* en redonne, jusqu'à l'obtention d'un nombre impair.

¹²³ Les gens peuvent dire, par exemple, que le récipient n'avait pas été purifié, ou qu'après avoir mis les boulettes dans l'eau il fallait faire sonner la cloche, etc. Une fois, un *molohī* fut répété parce que l'encensoir avait été posé sur le récipient : l'un des participants dit que ce geste n'était pas correct, parce que l'encensoir devait être proche du récipient, mais sans le toucher - il fallut recommencer l'opération.

¹²⁴ Le *molohī* peut être utilisé aussi par le *gur* pour poser des questions à la divinité sur ses propres problèmes.

A travers ce mécanisme, la confiance du patient sort renforcée dans tous les cas. En effet, comme le démontre le processus, il est supposé être le premier à ne pas savoir s'il a davantage de confiance que de doute : par conséquent, si les grains sont en nombre impair, il les considérera comme un signe qui confirmera sa confiance ; à l'inverse, si le nombre de grains est pair, il interprétera ce fait comme prouvant la présence d'un doute, et essaiera de l'éliminer. Le même mécanisme est répété au cours des séances et peut être utilisé comme instrument de communication non verbale : lorsque le *gur* (la divinité), par exemple, comprend que le patient est en train de mettre en doute ses réponses, il lui met tout de suite dans les mains des grains de riz pour lui faire comprendre qu'il doit vérifier sa confiance. Dans d'autres cas, lorsque le *gur* considère que le dévot a besoin de réfléchir avant de décider s'il va suivre ou non les instructions de la divinité, il peut lui dire: "Vas-y! Lorsque ton esprit sera rempli" (ou "lorsque tu n'auras qu'un seul esprit") "reviens me poser des questions et je te dirai quoi faire". Les séances analysées ici le montreront, une telle demande de confiance de la part du *gur* revient constamment au cours de la consultation.

Toutes ces opérations (l'*oḷe pogḷe*, le *molohī* et la distribution des grains de riz) ont en commun d'offrir des critères de vérification internes au rituel lui-même, permettant de formuler, d'exprimer et de résoudre des doutes sans pour autant remettre en cause le principe de la possession. Le patient n'affirme pas que le *gur* est en train de mentir, de tromper ou de simuler : il accuse la divinité de ne pas dire la vérité. Et ce n'est pas le *gur* qui invite le dévot à croire à la vérité de sa possession, c'est la divinité elle-même qui lui demande de lui faire confiance.

En outre, même lorsque le patient a des doutes sur la vérité de l'état de possession, ceux-ci ne se posent jamais en termes de "tout ou rien", mais toujours en termes de quantité. Ainsi, par exemple, un patient ne dit pas à propos d'un *gur* qu'il "simule la possession", mais plutôt "le dieu lui vient seulement pour un bref moment", ou bien "le dieu ne lui vient pas avec beaucoup de force (*śakti*)".

Divinités incarnées : la "réforme" du *gur* de Sravani

Chaque *gur* parle au nom de la divinité dont il est l'initié. Mais pendant une séance, la présence divine dans son corps peut varier en termes de quantité de force incorporée, comme elle peut également assumer plusieurs formes (*rūp*). Ces variations se produisent en général à l'intérieur d'une même consultation, et sont associées à des manifestations différentes de la possession.

Les variations de quantité sont reconnues sur la base de critères plutôt simples : si le *gur* commence soudainement à augmenter le ton de la voix ou à trembler plus violemment, les gens pensent que la quantité de pouvoir qu'il est en train de recevoir a augmenté et disent, par exemple, "maintenant la divinité est venue toute entière (*abhī devtā pūrā āyā hai*)"¹²⁵. Dans d'autres cas, par contre, la preuve que la divinité est "toute entière là" se marque par un changement qualitatif des traits manifestés par le *gur*. Ainsi, la déesse Haḍimbā peut se mettre à parler en prenant une voix "féminine" suraiguë, ou à tirer la langue dehors, deux signes qui manifestent sa forme "entière" (*pūrā*) - ce que le possédé

¹²⁵ L'augmentation du volume de la voix est relative au registre tenu habituellement par le *gur* pendant la séance. Ce registre peut varier selon les *gur*: il peut être très faible, comme intérieurisé, ou, au contraire, déjà très fort.

explicite d'ailleurs lui-même à ces moments-là. De même, le *gur* du dieu Jamlū de Soil lance parfois quelques phrases en "malani", la langue du village où se trouve le temple principal du dieu, Malana¹²⁶. De telles variations dans le degré de présence font partie de l'échange communicatif qui a lieu entre le *gur* et ceux qui le consultent. Ces variations, tout en étant différemment interprétées par les gens selon les circonstances où elles se produisent, sont considérées comme un message que la divinité envoie à ceux qui sont présents: demande d'attention, essai d'intimidation du patient ou, au contraire, volonté de le rassurer à travers une manifestation de son pouvoir.

Si les variations de force (*śakti*) sont fréquemment observables, les changements de forme de la divinité incarnée ne surviennent que rarement, et concernent, semble-t-il, surtout les possessions par une déesse. Prenons comme exemple Śravaṇī. Cette déesse, décrite comme une jeune femme vierge (*kanyā*), est considérée comme végétarienne et pacifique (*śānti*). Son sanctuaire comporte aussi une forme violente, Kālī, installée en position périphérique et dont le culte est comparativement secondaire. Pendant les séances de possession, le *gur* parle toujours au nom de Śravaṇī. C'est donc l'aspect pacifique de la déesse qu'il incarne. Toutefois, dans certains cas, pendant une même séance, la présence de Kālī peut intervenir de façon intermittente et occasionnelle. Celle-ci ne se manifeste pas verbalement mais par des gestes, surtout des gestes très violents. Ainsi, chaque fois que le *gur* doit traiter un cas de possession néfaste, il continue à s'exprimer au nom de Śravaṇī, tout en incarnant temporairement aussi Kālī au moment de certains actes de l'exorcisme. Kālī survient en particulier chaque fois que le *gur* demande un sacrifice d'animal. Même alors, le *gur* continue à parler au nom de Śravaṇī, mais c'est à Kālī que le sacrifice est offert.

Śravaṇī et Kālī, tout en étant considérées comme des formes différentes d'une même divinité, se trouvent dans un rapport hiérarchique que révèlent aussi bien la disposition des images divines dans le temple, la hiérarchie des cultes ordinaires (*pujā*), ou les manifestations de la déesse durant la possession. Au plan du temple comme à celui des consultations, Śravaṇī peut être considérée comme "englobante"¹²⁷ par rapport à Kālī. Si les séances de possession peuvent s'effectuer par la seule Śravaṇī, sans l'intervention de Kālī, l'inverse n'est pas possible. Certes, dans les séances d'exorcisme nocturnes, l'intervention de Kālī est requise ; mais elle apparaît comme une transformation de l'aspect principal de la déesse, qui reste celui de Śravaṇī, forme que le *gur* incarne toujours en premier.

Enfin le *gur* n'incarne pas seulement des formes différentes d'une même divinité. Il peut

¹²⁶ Le malani est parlé par les habitants de Malana, village très isolé qui se trouve près du col de Chandrakani. Les habitants de la vallée de Kullu définissent le malani - qui leur est incompréhensible - comme la langue du *rākṣas* ("démon"), en se référant à celui qui habitait la région avant l'arrivée du dieu Jamlū. En fait, durant la possession, le *gur* ne parle pas vraiment en malani mais émet simplement des sons bizarres et dépourvus de signification, identifiés alors par les gens comme étant "la langue malani".

¹²⁷ Tarabout note, pour le Kérala, l'existence de deux formes de la déesse: Bhagavatī, forme végétarienne, et Bhadrakālī, forme violente. Alors que le premier terme est générique et englobant, le deuxième représente plutôt un aspect partiel de la déesse (Tarabout 1986 :109).

aussi être possédé par ses *vāhan* (puissances gardiennes)¹²⁸. Les *vāhan* des divinités de temple, rappelons-le, sont souvent représentés par un arbre ou une pierre, situés aux abords du temple, aux limites du village, ou dans la forêt alentour. Certains *vāhan* peuvent être dépourvus de toute représentation. Leur existence ne peut se déduire que lors des fêtes annuelles, où ils reçoivent des offrandes jetées en l'air. Toutes les divinités des principaux temples de la région ont un ou plusieurs *vāhan*, qui sont généralement les destinataires des sacrifices d'animaux. Même lorsqu'une divinité est affirmée être non végétarienne, les dévots considèrent que ce n'est pas véritablement elle qui consomme le sacrifice, mais son *vāhan*¹²⁹.

Le *vāhan* n'est pas seulement le gardien du temple, qu'il doit protéger des voleurs et des *bhūt*, il est aussi l'intermédiaire et le serviteur de la divinité pour tous les actes à effectuer en faveur ou au détriment des hommes. Ainsi, la déesse Śravaṇī-Kālī possède deux *vāhan*, Thān et Pātāl. De même que Kālī, ces *vāhan* ne se manifestent pas de façon verbale pendant la possession, mais uniquement par des gestes que le *gur* effectue parfois sans parler. Un terme générique pour désigner les *vāhan* est d'ailleurs celui de *Nanḍātātā devtā*, les "dieux silencieux". Tout en étant considérés, eux aussi, comme des *devtā* (dieux), les *vāhan* sont de statut comparativement inférieur, que ce soit par rapport à la divinité du temple ou par rapport aux formes subordonnées ou partielles que celle-ci peut assumer. Dans le cas du *gur* de Śravaṇī, les *vāhan* apparaissent pendant les séances d'exorcisme en tant qu'assistants, et aident la déesse à accomplir les opérations nécessaires à l'extraction du *bhūt*. Voici ce que Hardial en dit :

"Lorsque Śravaṇī arrive, je sens beaucoup de paix, tout est très calme. Lorsque c'est Kālī qui entre, par contre, la déesse prend une forme violente. Elle ouvrira la bouche et tirera la langue dehors, et ce sera à elle de faire le travail [l'exorcisme]. Avec Kālī à l'intérieur, moi je peux faire des sauts très hauts, ou je peux courir au milieu des épines sans me blesser. Lorsque le *bhūt* est fort et qu'il est difficile à extraire, alors Thān et Pātāl arriveront aussi et aideront Kālī. Si Kālī a besoin de quelque chose [de quelques instruments], ce seront à ses assistants de les demander aux gens, mais sans parler, seulement par des gestes"¹³⁰.

Il est possible que la multiplication des formes de déesses et de *vāhan* au cours des séances de possession se produise seulement chez les *gur* qui, en plus des consultations, effectuent souvent des exorcismes. Puisque dans ce cas, la demande des sacrifices d'animaux est supérieure, le *gur*, et surtout le *gur* d'une déesse végétarienne et pacifique, peut considérer nécessaire d'en "activer" ou d'en rendre importante la forme violente, en l'incarnant et en la manifestant pendant la séance. C'est du moins ce qui semble être arrivé dans le cas du *gur* de Śravaṇī.

¹²⁸ Le terme *vāhan* signifie "véhicule" ou "monture des dieux". Dans la mythologie classique hindoue, les *vāhan* peuvent être des animaux, des hommes ou des démons, et chacun d'eux est associé à un dieu. Dans le cas présent, les *vāhan* sont souvent considérés comme des *bhūt* qui, une fois soumis par la divinité du temple, sont devenus ses serviteurs ou ses gardiens. Les *vāhan*, selon les contextes, sont aussi appelés *devtā* (dieux). Comme le remarque L. Dumont, "un démon ou un esprit devient un dieu lorsqu'il devient l'objet d'un culte régulier" (Dumont 1957 : 317).

¹²⁹ Dans le cas de Śravaṇī, divinité végétarienne, sa forme Kālī, tout en étant un aspect de la divinité principale, assume le rôle de *vāhan* pour ce qui est de la consommation des sacrifices.

¹³⁰ Pendant la séance et, en particulier, au moment d'un exorcisme, toutes les instructions pratiques que le *gur* doit donner au *pujārī* ou aux gens, sont indiquées au moyen de gestes, sans parler.

D'après les habitants de Suram, avant que Hardial ne soit initié, il n'y avait pas autant de sacrifices d'animaux que maintenant. Selon eux, c'est parce que "pour les *gur* précédents, la déesse Śravaṇī n'arrivait pas de la même façon et ne se manifestait pas avec tout ce pouvoir". L'augmentation des sacrifices, dû au plus grand nombre d'exorcismes, est pour eux une preuve de l'augmentation du pouvoir que la déesse manifeste dans le *gur* actuel. En effet, plus le *gur* arrive à résoudre toutes sortes de problèmes, y compris ceux attribués aux *bhūt*, plus la divinité qui le possède est considérée comme puissante. En ce qui concerne Hardial, son activité d'exorciste n'a pas un caractère occasionnel ou secondaire : elle est l'une des raisons majeures pour lesquelles on vient le consulter. Ses exorcismes, qui assument des aspects assez spectaculaires, présentent beaucoup de ressemblances avec ceux du *ṭāṇagī*, mais à la différence de ce dernier, le *gur* est considéré en état de possession. Le fait que le *ṭāṇagī* effectue ces rituels grâce à son pouvoir personnel, sans la présence de la divinité, représente pour le *gur* un argument décisif qui lui permet de nier avec véhémence toute ressemblance entre les deux types d'exorcisme. Il n'hésite d'ailleurs pas à déclarer sa condamnation totale et son dédain pour les *ṭāṇagī*, dont il considère les rituels comme opposés aux dieux, et très dangereux. Un tel jugement est peut-être à rapprocher du fait que ce *gur* peut ressentir la nécessité de se différencier de son "rival" : ses propres activités d'exorciste ont poussé certains (notamment ses ennemis) à l'accuser d'être un "tantrique", et, de plus, à pratiquer ces rites pour recevoir la viande du sacrifice¹³¹.

Hardial, commentant les critiques de ceux qui l'accusent ainsi de faire trop de sacrifices, dit souvent "qu'est-ce que je peux faire si, en plus de Śravaṇī, je reçois aussi Kālī ? Et Kālī, elle, elle veut des sacrifices, autrement, le *bhūt*, elle ne le tire pas dehors !" A ce propos, les habitants de Suram ont remarqué que l'incarnation de Kālī ne survenait pas chez les *gur* précédents : eux n'avaient que la forme de Śravaṇī. Hardial justifiait ce changement en disant qu'aujourd'hui, les *bhūt* avaient augmenté par rapport à il y a seulement dix ou quinze ans, et donc Śravaṇī avait dû, à son tour, assumer également sa forme violente. Il exprimait également pendant les séances l'idée de changements de cet ordre, en répétant fréquemment "dans de vieux yeux je vous montrerai de nouveaux spectacles", notamment lorsqu'il introduisait une innovation rituelle.

De fait, l'activation de la forme de Kālī de la part de ce *gur* peut être considérée comme une façon plutôt habile de faire concilier activités d'exorcisme et sacrifices d'animaux avec la forme non violente et végétarienne de la déesse. Le *gur*, en effet, aurait aussi pu effectuer cette conciliation en soutenant, comme il est habituel en tel cas, que les sacrifices ne sont pas pris par Śravaṇī mais par ses *vāhan*, toujours violents et

¹³¹ Pendant l'exorcisme, l'animal est mangé sur place, mais une partie est donnée au *gur* (en général, une épaule et le cœur) pour sa consommation privée. Pour un exorcisme, le *gur* reçoit une somme plus élevée que celle qui est donnée au cours des consultations. Le coût d'un exorcisme peut varier de 50 à 100 roupies. Il faut compter en sus le coût - supérieur - de l'animal (ou des animaux) à sacrifier.

carnivores.¹³² Toutefois, peut-être du fait de l'importance de son activité d'exorcisme, il a préféré séparer encore plus clairement les deux aspects - le végétarien et le carnivore - en utilisant à la fois Kālī et les *vāhan* comme éléments d'opposition par rapport à Śravaṇī. Du coup, l'introduction de la forme violente de la déesse (Kālī) et l'augmentation des sacrifices d'animaux s'accompagne d'une accentuation marquée de la pureté et du végétarisme de Śravaṇī. A ce sujet, Hardial explique :

"Les autres dieux sont plus faibles que Śravaṇī parce qu'ils ne veulent pas se mélanger avec les choses sales [les *bhūt*]. Ma déesse, par contre, a deux formes [*rūp*]: la première est la forme pacifique [*śānti*] dans laquelle elle ne mange pas la viande des animaux, et elle est absolument végétarienne; la deuxième forme est la violente, elle est Kālī et alors elle peut tout manger, buffle, porc, vache et aussi les hommes. Lorsqu'elle doit combattre les *bhūt* elle change sa forme dans celle qui est violente et se transforme en Kālī. Dans quelques jours, il y aura une cérémonie ici à Suram, et ils porteront aussi le *rath* du dieu Takṣak Nāg. A cette occasion, nous donnerons à Śravaṇī la noix de coco (*nāriya*) et si quelqu'un veut donner un animal à Kālī, on mettra une étoffe sur son palanquin afin qu'elle ne voit rien. Pour la forme pacifique [Śravaṇī], on donnera de la *halvā* et des *boburu* [galettes]. Par contre, lorsqu'il y aura la fête de Haḍimbā au village de Dungri, Śravaṇī n'ira pas, puisqu'elle ne peut pas supporter tous les sacrifices qu'on effectue là-bas. [...] Elle se trouve dans la partie interne du temple, où il y a la statue, qui est une partie extrêmement sacrée. Personne ne peut faire de sacrifices à cet endroit, et il ne peut pas y tomber même une goutte de sang. Dans le *rath*, également, il y a

¹³² Les gens disent que les sacrifices sont pris par les *vāhan* des dieux. Néanmoins, il existe des contrastes rituels qui opposent les divinités qui "voient" le sacrifice (et qui manifestent rituellement ainsi leur nature carnivore), et celles (végétariennes) qui ne doivent pas y assister - un tissu est alors mis sur leur image. A l'occasion de la cérémonie de substitution du *bador* du temple de Jasukh, par exemple, où plusieurs divinités avaient été invitées, les *rath* de Phal Nāg et de Takṣak Nāg furent laissés découverts au moment des sacrifices, alors que ceux de Śravaṇī et de Gāyatrī furent couverts d'une étoffe. D'après H. Diserens (comm. pers.), lorsque les sacrifices sont effectués pour la déesse Haḍimbā ("carnivore"), un tissu est placé sur l'un des "visages" du *rath*, celui de Manu *ṛṣi* (végétarien). Une telle pratique n'est pas sans évoquer l'observation faite par M. Biarreau dans la région de Pondichéry : "le sanctuaire de la déesse est fermé, et dans tous les cas sauf un, un écran est placé entre le sanctuaire et le lieu du sacrifice" (Biarreau 1967 : 528).

- II -

CATEGORIES

Chapitre VI

LES LOGIQUES DU PANTHÉON

Plasticité des catégories divines

Les études récentes sur l'hindouisme de village ont mis en évidence l'impossibilité de classer les divinités hindoues selon un ordre fixe qui tienne compte des catégories indigènes, car celles-ci sont fluides et se superposent, voire se confondent, selon les contextes. Bouillier et Toffin notent par exemple qu'en dépit de l'art de la taxinomie propre à l'Inde, l'analyse du monde indien nécessite de substituer au concept de classe linnéenne celui de classe "polythétique", définie comme étant fondée "non plus sur une série de caractères exclusifs, mais sur le partage du plus grand nombre de traits communs" (Bouillier et Toffin 1993 : 10). Ce principe de classification, selon les auteurs, "correspond mieux à la vision indienne des Puissances divines glosées par un continuum qui s'étend des esprits des morts aux grandes figures des dieux de la *bhakti*." (id., 11). Un autre apport fondamental de ces études est d'avoir mis en évidence l'écart qui existe entre la façon de distinguer les divinités dans les discours et ce que l'on peut observer au niveau de la pratique rituelle, écart qui force à contextualiser et à relativiser tout essai de classification. Certains auteurs soutiennent à ce propos que pour pouvoir individualiser des critères de distinction entre divinités, il convient de privilégier l'observation des cultes plutôt que les distinctions abstraites effectuées par les gens. Ayant cherché, par exemple, à hiérarchiser les formes divines sur la base des offrandes qu'on leur adresse, Fuller (1987 : 27) écrit : "il est vrai que les distinctions qui sont nettes dans la pratique rituelles ne le sont pas nécessairement autant dans la façon de penser des gens ordinaires, lesquels peuvent être ambigus quant à l'identité des divinités recevant le sacrifice". Ou encore : "il est plus utile d'observer les cultes des divinités plutôt que les divinités elles-mêmes au niveau abstrait, et si l'on fait cela, on s'apercevra qu'il existe une différence réelle dans la façon selon laquelle les deux catégories de divinités [végétariennes et carnivores] sont représentées." (ib.: 22).

Mais le contraire est aussi vrai. Une distinction opérée au plan verbal peut devenir nuancée ou inexistante dans la pratique rituelle. En outre, si dans les affirmations abstraites l'ambiguïté peut résulter de différences entre les points de vue de ceux qui parlent (haute ou basse caste, *purohit* ou *gur*, ou simplement différents individus), au niveau de la pratique rituelle, également, il est nécessaire de relativiser les distinctions entre catégories divines en tenant compte du rite accompli et de la personne qui l'effectue. Ainsi l'opposition entre divinités végétariennes et carnivores peut s'avérer complexe. Une divinité consommant ce qu'elle reçoit des dévots, elle peut être considérée végétarienne par les végétariens et carnivore par les non végétariens. Les indianistes ont donc essayé de saisir, sinon un ordre fixe, du moins des logiques qui peuvent être utilisées pour effectuer des distinctions et des classifications dans différentes circonstances. Aussi les études sur le panthéon hindou ont-elles cherché à mettre en oeuvre diverses oppositions : divinités sanscrites et non sanscrites (Srinivas 1952, Fuller 1987) ; divinités féminines et masculines (Herrenschmidt 1989), végétariennes et carnivores (Dumont 1975), cachées et oraculaires (Campbell 1978) ;

divinités et esprits du monde habité, de la forêt ou des sommets (Lecomte-Tilouine 1993). L'utilité et la possibilité d'appliquer ces critères varie selon la région étudiée, et il ne semble pas possible de distinguer un critère qui serait plus valide qu'un autre pour être généralisé.

En ce qui concerne le panthéon tel qu'il peut être vu par les gens de Kullu, il paraît difficile de caractériser et de classer les différentes divinités qui le constituent sans prendre en considération le contexte. Dans un chapitre précédent, nous avons vu que les différents officiants rituels rencontrés au niveau du village - le *purohit*, le *pujārī*, le *ṭānagī* et le *gur* - ont chacun leur façon d'instaurer une relation entre les hommes et les divinités. Parmi eux, les *purohit* se considèrent comme étant les seuls à avoir des qualités "naturelles et héréditaires", et non seulement initiatiques, pour pouvoir connaître, contacter et honorer des divinités considérées comme inaccessibles à ceux qui ne sont pas *purohit*. Et la présence de ces divinités dans la tradition textuelle est vue comme étant la preuve de leur supériorité et de leur caractère pan-indien. De telles divinités sont représentées et mobilisées par le *purohit* à l'occasion du *yāg* par des diagrammes ou des dessins symboliques (*yantra*) et par des formules sonores (*mantra*), et pourraient être considérées comme formant un "panthéon" à part - comme le note Tarabout à propos du sud de l'Inde (1993 : 47) : il "ne se confond pas avec l'ensemble des divinités auxquelles les dévots s'adressent dans un sanctuaire"¹³³. Ainsi, ce que dit Budhram, *purohit* du village de Jasukh, peut être considéré comme représentatif des conceptions des *purohit* quant à la différence entre les divinités qu'ils invoquent pendant leurs rituels et les divinités de temple qui s'incarnent dans les *gur* :

"Dans les rituels que nous exécutons, les dessins (*yantra*) faits avec la farine ou la chaux ne sont pas les dieux communs (*sāmānye devtā*), les petits dieux (*chota devtā*), mais ce sont des dieux comme, par exemple, Indra, Brahmā, Viṣṇu, Śiva, Sapt Ṛṣi [Sept voyants], Nau Graha [Neuf planètes], Cār Veda [quatre Véda]. On fait leur *pūjā* et on essaye de les contenter avec le *havan* [oblation dans le feu]. Ils doivent toujours être présents à l'occasion du *yāg*. Chaque divinité possède un *mantra* et un *yantra* particuliers: avec le *mantra*, la divinité est appelée, et sur le *yantra* on fait sa *pūjā* et on lui donne les offrandes qu'elle aime. Les dieux que les gens célèbrent avec les *rath*, les *gur*, les statues du temple, sont les dieux communs, les dieux locaux (*deśī*). Le *yāg* n'est pas pour eux. Il est effectué par eux¹³⁴, mais n'est pas pour eux. Dans le *yāg* on fait la *pūjā* de tous les dieux des Veda et des Purāṇa. C'est parce que le *yāg* est une connaissance très ancienne (*prācīn kāl*), c'est la connaissance hindoue, de toute l'Inde, et là [dans les textes] on dit que notre travail est védique, par exemple faire le *yāg*. Le travail du *pujārī* ou du *gur* est d'ici (*yahān kāl*), il est de Kullu, Mandi, Kangra, parce que tous ces dieux et déesses sont d'ici, de cette région."

¹³³ Dans son analyse sur les divinités du Kérala, Tarabout distingue quatre "champs du panthéon", correspondant à différents "domaines de relation avec les humains" (Tarabout 1993 : 48). Ces champs "cultuel", "référentiel", "initiaticque", "narratif" - écrit l'auteur - tout en étant interdépendants, sont chacun "en partie autonome dans son organisation, dans son éventuelle cohérence" (ibid.).

¹³⁴ Les divinités de temple, en effet, demandent souvent par leur possédé de leur offrir un *yāg*, qu'elles peuvent parfois "elles-mêmes" payer avec l'argent du temple. L'affirmation du *purohit*, tout en étant donc en partie correcte, ne correspond pas complètement à la pratique rituelle, où les divinités du temple sont non seulement commanditaires mais font aussi partie des divinités auxquelles le *yāg* est destiné.

Si l'on prend le point de vue du *purohit*, donc, la principale distinction à faire entre divinités serait celle qui oppose, d'une part, les divinités "pan-indiennes", dont les noms apparaissent dans les textes sanscrits et dont les *purohit* sont dits avoir le monopole rituel, et, d'autre part, les divinités de village, subordonnées aux premières, dont les noms, les mythes et les cultes sont présents dans la tradition locale et qu'il est plus facile de connaître et de contacter. Cette distinction, qui correspond à celle qu'effectuent certains anthropologues entre "divinités sanscrites" et "divinités de village", est toutefois simpliste et, surtout, reproduit uniquement le point de vue idéologique des *purohit*.

Elle ne correspond pas, en outre, à ce que l'on retrouve ici dans la pratique rituelle à l'intérieur de laquelle, parfois, "panthéon brahmanique" et "panthéon local" s'intègrent et se confondent.

Contexte brahmanique et possession

A cet égard, voici deux exemples où *purohit* et *gur* se retrouvent dans un même contexte cérémoniel¹³⁵. Dans ces deux cas, la liturgie brahmanique et le travail du *purohit* sont jugés, une fois le rite accompli, par les possédés, au cours de séances de possession. En ce sens, dans cette région de l'Inde, les rites de possession peuvent englober les rituels effectués par les *purohit*.

Les deux exemples concernent des *yāg*, c'est-à-dire les rituels les plus marqués par la ritualisation brahmanique. Un *yāg* peut être effectué soit en privé, pour le compte d'une famille, soit au temple, pour le compte des membres d'un ou de plusieurs villages. Il comprend la construction d'une aire de sacrifice (*maṇḍap*), à l'intérieur de laquelle sont tracés des dessins géométriques ou symboliques (*yantra*) qui représentent les divinités. Cette aire de sacrifice est préparée spécialement pour le rituel, autour de l'autel du feu (*havan kuṇḍ*), où seront jetées les oblations¹³⁶. Cet autel peut être celui du temple, situé dans le sanctuaire ou à proximité immédiate de celui-ci. Mais il peut aussi être construit spécialement pour l'occasion lorsque le *yāg*, organisé à titre privé, se déroule au domicile de son commanditaire.

Le rite ne peut être effectué que par des *purohit* et comporte des procédures très complexes qui demandent la connaissance du sanskrit et la maîtrise des gestes rituels codifiés dans les textes brahmaniques (ce qui n'exclut pas l'existence de nombre de variantes). Afin que le *yāg* soit efficace, le *purohit* doit accomplir les gestes et prononcer les *mantra* sans commettre d'erreur. Il est le seul officiant responsable de l'ensemble de son exécution. Toutefois, quand le *yāg* est terminé, que tous les *mantra* ont été récités et les gestes accomplis, c'est au tour du *gur* - jusqu'alors un peu à l'écart s'il est de basse caste - d'intervenir. Il doit incarner sa divinité, afin qu'elle dise si le *yāg* a été correctement effectué, si elle est satisfaite du travail du *purohit* et, donc, si elle peut exaucer les demandes du client (*jajmān*). Lorsque le *yāg* a été effectué au temple, une telle consultation est institutionnalisée et obligatoire. Cela découle du fait que les *yāg* de ce type ont été commandités par les divinités elles-mêmes, par leur *gur* respectif. Aussi

¹³⁵ Une partie des matériaux et des analyses de ce chapitre ont été publiés dans Berti 1998.

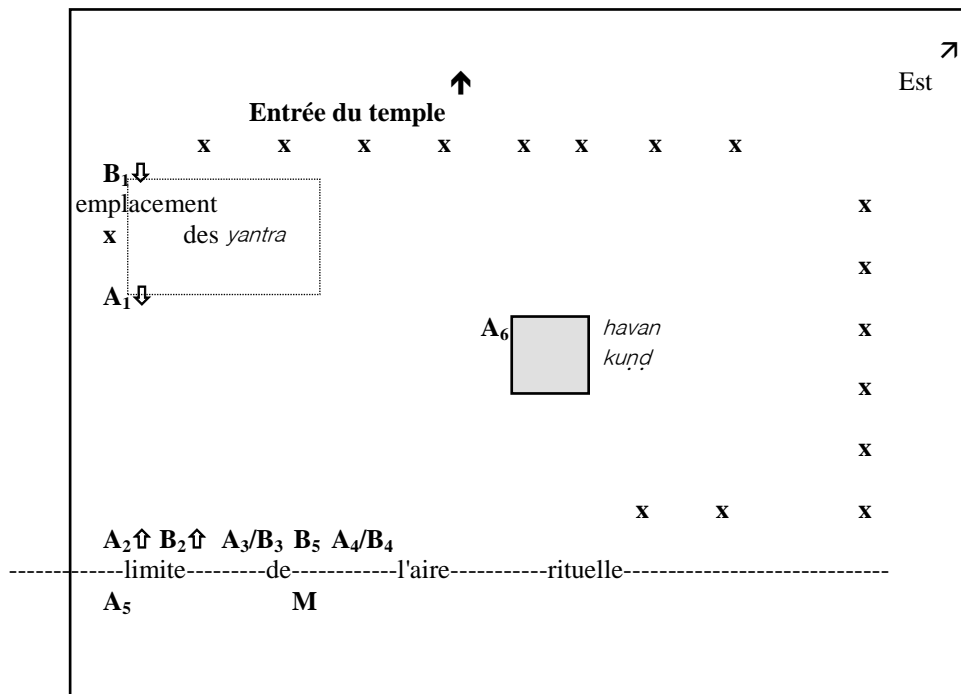
¹³⁶ A la différence des *yāg* de l'époque védique, qui incluaient des sacrifices d'animaux, ceux qui sont effectués aujourd'hui parmi les gens de Kullu ne comportent que des offrandes végétales : orge, riz, beurre clarifié, et halva (ici mélange de sucre et de lait). Sur les offrandes dans les *yāg* védiques, cf. Renou & Filliozat (1985 : 346).

participent-elles à l'ensemble du rituel sous forme de leurs diverses représentations. Lorsque les *purohit* ont achevé leur travail, les musiciens commencent à battre les tambours, et les *gur* se préparent. Ils mettent leurs vêtements rituels, se défont les cheveux, puis commencent la séance de consultation. C'est le moment où l'on va connaître la réaction des dieux.

Le yag des producteurs des pommes

Dans le village de Jasukh, il ne pleuvait pas depuis longtemps. Les producteurs de pommes (dont beaucoup sont des brahmanes), préoccupés par la récolte, décident de consulter la déesse Gāyatrī et son frère, le dieu Takṣak Nāg, du village voisin de Baran.

Au cours de la consultation, la déesse (dont le *gur* est de basse caste) déclare qu'ils devront faire un *yāg* de trois jours, non seulement pour obtenir la pluie, mais aussi pour éviter que n'éclate la troisième guerre mondiale, imminente. Les producteurs se mettent alors d'accord, et demandent également la contribution des autres membres du village désireux qu'il pleuve. Ils organisent un *yāg* somptueux, appelant quinze *purohit* des villes de Nagar et de Kullu. Le *yāg* est effectué dans la cour du sanctuaire de Gāyatrī, et sous la direction de son *purohit*. A l'occasion de ce rite, les *rath* de la déesse Gāyatrī et du dieu Takṣak Nāg sont préparés, car tous deux doivent être présents avec leur *pujārī*, *gur*, *kārdār* et musiciens respectifs. L'aire sacrificielle créée par les *purohit* à cette occasion, et la disposition des différents participants rituels, se présentent alors schématiquement ainsi:



A₁ = représentation de Gāyatrī

A₂ = *rath* de Gāyatrī

A₃ = *pujārī* du *rath* de Gāyatrī

A₄ = *kārdār* de Gāyatrī

A₅ = *gur* de Gāyatrī (basse caste)

A₆ = *purohit* / *pujārī* du temple de Gāyatrī

M = musiciens

xxxx = autres *purohit*

B₁ = représentation de Takṣak Nāg

B₂ = *rath* de Takṣak Nāg

B₃ = *pujārī* de Takṣak Nāg

B₄ = *kārdār* de Takṣak Nāg

B₅ = *gur* de Takṣak Nāg (haute caste)

Le schéma le montre, la déesse Gāyatrī et le dieu Takṣak Nāg sont présents tant par leur *rath*, leur *kārdār* et leurs officiants, que par des représentations plus "brahmaniques" (effigies A et B) créées par les *purohit* à l'occasion du rituel. Ces effigies sont constituées d'un pot rempli d'eau sacrée, de beurre clarifié et de grains d'orge. Le récipient est ensuite couvert d'un plat de riz sur lequel est posée une noix de coco à laquelle une apparence anthropomorphe est donnée (en dessinant les yeux, le nez et la bouche). L'ensemble est habillé d'une étoffe écarlate. Alors que les *rath* des divinités et leurs divers représentants s'installent en bordure de l'aire sacrificielle, près de l'endroit où s'assoient les sacrifiants (*jajmān*), les représentations créées par les *purohit* sont placées à l'intérieur de l'aire rituelle, à côté des nombreuses divinités qui sont représentées par des diagrammes (Viṣṇu, Śiva, Agni, Gaṇeṣa, Kuldevtā, Śeṣa Nāg, Sapt Ṛṣi, Nau Graha, Cār Veda, la syllabe sacrée *Aum̐*, etc.).

Gāyatrī et Takṣak Nāg ne font pas que recevoir le culte, mais en sont aussi les organisateurs, les sacrifiants (*jajmān*), au même titre que les producteurs de pomme. En effet, une partie de l'argent utilisé pour le *yāg* provient de la caisse du temple (c'est donc l'argent de la divinité), une autre partie est apportée par les producteurs. Ceux-ci, toutefois, n'interviennent pas directement dans le rituel. Ceux qui effectuent le sacrifice avec les *purohit* sont les *kārdār* de Gāyatrī et de Takṣak Nāg, tous deux de haute caste et représentants officiels de leur divinité respective. Le *gur* de Gāyatrī, étant de basse caste, reste à l'extérieur de l'aire rituelle, et n'y entrera qu'au moment d'effectuer la séance de consultation, tandis que celui de Takṣak Nāg, brahmane, participe à l'ensemble du rituel. Le *yāg*, on l'a dit, dure trois jours. Une fois achevé, les *gur* des deux divinités sont consultés. La séance de possession se déroule près des *rath* des deux dieux, et le *gur* de la déesse Gāyatrī est alors invité à pénétrer dans l'aire du temple et à s'asseoir près du *gur* de Takṣak Nāg.

Villageois¹³⁷ : Ô *Mahārāja*, nous sommes des hommes, nous faisons des erreurs. Dis-nous si tout a été fait selon les règles. Tu dois faire le bien pour le monde entier.

Gur de Gāyatrī : Ne vous inquiétez pas. Pourquoi êtes-vous à vous plaindre? Pourquoi êtes-vous agités? Le *yāg* a été fait l'esprit ferme et avec une grande attention. D'un kilo je vous donnerai quarante kilos. Je remplirai de grains vos greniers, j'emplirai de richesses vos coffres. Où vous irez, je vous protégerai. Je ferai le bien pour tout le village. Le travail que vous avez fait, je le compléterai.

Villageois : *Mahārāja!* Nous avons fait ce que tu nous avais dit. Maintenant, c'est à ton tour. Maintenant, nous avons confiance en toi.

Gur de Takṣak nāg : Qu'est-ce que vous voulez? Je suis ici. Ma poupée de bois [*kāṭhai rī gurī*, c'est-à-dire le *rath*] est ici. Pourquoi êtes-vous à moitié pleins et à moitié vides? Ce que vous demandez est dans ma main. Avant de partir, je vous donnerai de bonnes nouvelles. Par le même pouvoir avec lequel je vous fais traverser les cols des hautes montagnes, je vous donnerai maintenant ce que vous

¹³⁷ Dans les dialogues qui suivent, "villageois" désigne certains hommes de haute caste, appartenant ou non au comité du temple, qui prennent une part active aux dialogues avec la divinité.

avez demandé. Je suis le même dieu *Nāg* ! Maintenant allez-y, tout ce que vous avez fait, nous en sommes heureux. Aujourd'hui, vous nous avez donné beaucoup de bonheur (*sukh*). Faites le salut (*jaykā̄r*) et nous vous donnerons la pluie et la paix.

Une première observation concerne la multiplicité des rôles que les divinités locales jouent dans le rite, et la forme qu'elles y assument. D'une part, elles maintiennent leur spécificité locale dans leur rôle de sacrifiant - c'est au nom de la déesse *Gāyatrī* du village de *Jasukh* et du dieu *Takṣak Nāg* du village de *Baran* que le rite est effectué. Ce sont elles qui l'ont demandé, qui sont présentes avec les *rath* et qui, par l'intermédiaire de leurs représentants, jettent les offrandes dans le feu. D'autre part, présentes dans les effigies créées par les *purohit* et insérées dans le *yāg*, elles font aussi partie des divinités auxquelles le rite est adressé¹³⁸. Si, donc, dans leur rôle de sacrifiants (*jajmān*) elles sont subordonnées aux "divinités brahmaniques", puisqu'elles effectuent le *yāg* pour celles-ci, dans leur effigies installées dans l'aire elles sont indiscernables des autres divinités rendues présentes par les diagrammes: en ce sens, elles font également partie du "panthéon brahmanique".

De plus, dans ce contexte, *Gāyatrī* et *Takṣak Nāg* se posent, par le biais de leur possédé, comme étant des "divinités suprêmes" : ce sont elles les juges du travail effectué par les *purohit*, et elles qui peuvent affirmer si le rite aura l'effet désiré ("ce que vous demandez est dans ma main"). Leur réceptacle humain, le *gur*, du fait même qu'il est possédé, demande donc non seulement que soit accompli un rite brahmanique, mais est amené de plus à en sanctionner l'exécution (en ce sens, à superviser les opérations effectuées par les *purohit*) et à le "compléter".

Devant ce jugement du *gur* sur leurs rituels, les *purohit* réagissent de façon diverse : si certains se montrent concernés par cette manifestation divine, d'autres maintiennent une attitude détachée, comme s'il s'agissait d'une chose qui ne les concernait pas vraiment et qui, de toute façon, ne pourrait pas mettre en question leur compétence.

Un yag contesté

L'importance que peut assumer le *gur* dans le cadre d'un rituel brahmanique est encore plus en évidence dans l'exemple suivant. Il s'agit, là encore, d'un *yāg*, mais cette fois effectué dans une maison, à la suite de la demande d'une famille de la caste des orfèvres, à *Banu*, près de *Suram*. Dans ce cas, en effet, le rite exécuté par le *purohit* fut critiqué et refusé par le *gur* durant sa possession. Je n'ai pas eu l'occasion d'assister à cette séance et rapporte les informations qui m'ont été données par le client et par le *gur*. *Norbu*, un des hommes de la famille, avait des problèmes de santé et alla consulter le *gur* de *Śravaṇī*. Celle-ci lui annonça qu'il était sous l'influence négative de la planète Saturne et qu'il devait aller chez un *purohit* pour faire effectuer un *yāg* afin de tenter

¹³⁸ Par ailleurs, ces effigies sont détruites vers la fin du rituel, et le contenu du pot est jeté avec les autres offrandes dans le feu du sacrifice par l'un des représentants de haute caste des divinités (ici, ce fut le *gur* de *Takṣak Nāg*). En ce sens, *Gāyatrī* et *Takṣak Nāg* sont également assimilables à des victimes sacrificielles. Qu'une divinité soit ainsi offerte en sacrifice est un thème présent dans les conceptions brahmaniques de l'Inde ancienne, où le sacrifice ultime (et originel) est celui que le dieu fait de lui-même (Lévi 1966 ; Biardeau 1976).

d'améliorer sa situation¹³⁹. La déesse, par son *gur*, prescrivit le jour où le rite devait être effectué, mais sans préciser quel *purohit* appeler. Norbu eut alors recours à un *purohit* de la ville de Kullu, qui effectua le *yāg* à une autre date que celle fixée par le *gur*, soutenant que celle-ci ne tombait pas un jour favorable selon ses calculs astrologiques.¹⁴⁰

Le jour du *yāg*, le *gur*, une fois le rite terminé, entra en possession. La déesse révéla par sa bouche que le *yāg* avait été exécuté de façon erronée, accusant le *purohit* d'avoir utilisé des diagrammes (et donc des divinités) contraires (*ulṭa*, "opposés") à la tradition brahmanique, et de type tantrique. Selon le *gur*, le *purohit* finit par demander pardon à la déesse et partit. Après quelques jours, non seulement Norbu n'avait pas vu sa santé s'améliorer, mais il fut de plus victime d'un vol dans sa maison. Les voleurs avaient cassé le loquet de la porte principale, étaient entrés, et avaient pris tous les bijoux. Il courut en catastrophe consulter Śravaṇī à nouveau pour lui demander une explication - consultation à laquelle j'étais présente.

Norbu : Dis, *Mātā*, pourquoi est-ce arrivé? C'est ta punition?

Gur de Śravaṇī : Là, il y avait ma protection. Je te l'avais dit avant ! Tu n'avais pas compris ! Tu n'avais pas compris ! Votre loquet bougeait tout seul !

Norbu : Parle encore, *Mātā*. Ce que tu dis est juste.

Gur : Je vous avais montré un signe. Je vous l'avais dit avant ! Maintenant les loquets sont cassés, les loquets sont cassés ! Le *yāg* que vous avez fait était un *yāg* à l'envers (*ulṭa*) ! Il a été fait pour provoquer un dommage !!!

Norbu : Ce qui a été fait d'incorrect, *Mātā*, dis-le nous.

Gur : Sans le *jāp* vous avez égrené le *mālā*¹⁴¹. Il était à l'envers ! Les dessins étaient à l'envers ! Les dieux étaient à l'envers ! Pour six mois et un an je vous ai donné des bienfaits, des événements heureux, je ne vous ai pas causé de problèmes. Dans combien de lieux suis-je allée? Ce que j'ai dit, je l'ai prouvé ! On te l'a montré devant tes yeux ! C'est vrai ou non ? Ce que j'ai dit, je l'ai prouvé !

Norbu : *Mātā*, dis-nous ce qu'il faut faire.

Gur : Je marcherai devant, vous viendrez derrière moi. Ce qui est arrivé d'étrange, je l'éliminerai ! Je ne permettrai pas que quelque chose arrive là-bas ! Je veux

¹³⁹ Les *gur*, au cours de la possession, prescrivent souvent au patient des rituels qui seront accomplis par des *purohit* (la situation inverse, par contre, ne se présente jamais : quand un *yāg* est directement prescrit par un *purohit*, ce n'est pas lui mais le patient qui demandera, ou non, à un *gur* d'intervenir). Dans le cas où un *gur* prescrit le *yāg*, il sera sans doute invité, et la cérémonie se déroulera comme celles qui ont lieu au temple : le *purohit* célébrera le rituel, seul ou avec d'autres *purohit*. Puis le *gur* sera consulté. Pour décider de la date, le *gur* sera également consulté en plus du *purohit*. Parfois, on demande au *purohit* de trouver trois jours astrologiquement favorables, parmi lesquels la divinité choisira celui qu'elle préfère. Dans ce cas, donc, même si le *gur* a le dernier mot, les calculs astrologiques sont décisifs. Pourtant, comme le disait un *purohit*, il peut arriver que le *gur* indique préalablement une date, qui n'est pas bonne selon les calculs du *purohit*. Comme dans l'exemple rapporté, le patient devra choisir, et donc prendre des risques.

¹⁴⁰ Campbell (1978 : 477) rapporte un cas où "l'oracle affiche une hostilité à peine voilée par rapport au fait que le consultant, après qu'il [l'oracle] ait fixé la date favorable pour le départ de celui-ci, en avait discuté avec un astrologue. [...] Cela illustre bien le conflit potentiel qui existe entre ces deux rôles".

¹⁴¹ Le *jāp* est la récitation continue des *mantra*, et le *mālā* une sorte de rosaire utilisé parfois par le *purohit* pendant les *jāp*. Le *gur* veut dire qu'ils croyaient faire un *jāp* en égrenant les *mālā* entre les mains, mais qu'en réalité ce n'était pas un *jāp* car les *mantra* récités n'étaient pas corrects.

revenir là-bas [chez vous] avec l'encens et l'encensoir. Au mois d'août, je referai le *yāg* là-bas ! C'est ce que j'ai dit !

Le mois d'août arrivé, le *yāg* est refait, en recourant à Mehru, le *purohit* du temple de Śravaṇī. Le *gur* arrive vers la fin. Une fois le rite achevé, on consulte par son intermédiaire la divinité pour savoir si, cette fois, tout a été effectué selon les règles :

Norbu : Dis-nous, *Bhagvatī* ! Le *yāg* est terminé: s'il y a quelque chose d'autre, dis-le nous.

Gur de Śravaṇī : La vérité et le pouvoir, je les ai ou pas ?

Norbu : Oui, tu les as !

Gur : [Les règles] des grand-pères non, des pères non, des dieux non ! [les règles qui viennent des générations passées ne sont pas suivies et les dieux ne sont pas écoutés]. Alors, comment avoir la vérité (*sat*) et le pouvoir (*tap*¹⁴²) ? La vérité manque de vérité, le pouvoir manque de pouvoir !

Norbu : Ô *Mahārāja* ! Nous avons fait tout ce que tu as dit !

Gur : Ce jour-là, je vous avais donné la permission de faire le *yāg*. Je n'avais pas donné la permission d'appeler ce *purohit* ! C'est pourquoi [les règles] des grand-pères non, des pères non, des dieux non ! Ô hommes ! Vous avez des *yāg* de sept ou de cinq jours, mais moi j'ai le *yāg* de deux moments et demi ! Je fais tout le travail en un jour, les autres dieux donnent ces bienfaits après un *yāg* de sept jours ! Ô *purohit* ! Ô hommes ! Qui a vu quand je suis venue, qui a vu quand je suis partie ? Allez-y alors ! Les choses dont vous avez souffert, je les ai changées. Je ne peux pas tolérer ce que ce *purohit* a fait !

Femme de Norbu : Ce que le *purohit* a fait, renvoie-le lui sur sa tête ! Nous savons que c'était notre faute.

Gur : Allez-y alors ! Ce jour-là, il [le *purohit*] demandait pardon ! Vous savez tout ça. Je le punirai et le lui renverrai sur sa tête ! Alors pensez que je suis la déesse Śravaṇī !

Norbu : Nous sommes tes enfants ! Occupe-toi de nous !

Gur : Vous avez fait le *yāg* pour le bonheur, et qu'est-ce qui s'est passé ? Ecoutez-moi ! Je ne connais pas les jours néfastes et je ne connais pas l'obscurité des mois. Chaque mois de l'année, tous les mois de l'année, pour moi, sont pareils. J'avais vu que quelque chose de mauvais était en train d'arriver dans votre vie. C'est pour ça que je vous ai indiqué ce jour pour faire le *yāg*. Allez-y maintenant ! Les maladies et les autres problèmes que vous avez, je les mettrai dans le bord du *gundu* !¹⁴³ Alors pensez que je suis la déesse Śravaṇī ! Je remplirai vos greniers ! Lorsque vous voudrez faire un autre *yāg*, vous devrez me le demander. Ne faites pas tout selon votre tête ! Autrement ce sera votre hache sur vos pieds et vous souffrirez encore et encore !

¹⁴² *Tap*, de *tapas*, est la chaleur ascétique.

¹⁴³ Le *gundu* est le voile avec lequel les femmes se couvrent la tête. Elles y conservent des choses précieuses en les plaçant dans un coin, qu'elles nouent. L'expression du *gur* signifie que la déesse gardera avec elles les malheurs, sans les lâcher.

Purohit de Śravaṇī : Ô *Mātā* ! Ton pouvoir est énorme ! Nous ne pouvons pas le comprendre !

Gur : Ô *purohit* ! Ô *pujārī* !¹⁴⁴ En ce qui concerne ce *yāg*, dans trois jours je vous le dirai en rêve !

La déesse Śravaṇī, par son *gur* (qui, rappelons-le, est de caste basse), se porte donc garante de "l'orthodoxie brahmanique" en reprochant au premier *purohit* de n'avoir pas fait les bons dessins¹⁴⁵. Mais, dans le même temps, elle se place au-dessus des *purohit* et des règles brahmaniques. Lorsqu'elle dit "Je ne connais pas l'obscurité des mois!", elle affirme ne pas tenir compte des mois considérés comme néfastes selon les calculs astrologiques des *purohit*, et affirme ainsi son autonomie et son pouvoir absolu. Ce pouvoir, elle le souligne encore lorsqu'elle dit "moi j'ai le *yāg* de deux moments et demi !". Ces déclarations ne sont cependant pas sans ambiguïté. Si, d'un côté, la divinité affirme être capable, par le *yāg* qu'elle a ordonné, de procurer des bienfaits plus rapidement que les *yāg* des autres dieux, de l'autre, elle demeure tributaire de la réalisation pratique d'un *yāg*, et elle en demande.

Ce qui émerge de ces deux exemples, donc, est une interrelation entre les rites brahmaniques, basés sur les calculs astrologiques et sur le travail du *purohit*, et les rites de possession qui se présentent comme englobant les premiers. Les divinités représentées par les *gur*, d'une part, s'insèrent dans le système brahmanique et, peut-on dire, l'utilisent, de l'autre, tendent à se placer au dessus de tout (du *yāg*, des calculs astrologiques, des *purohit*). Pour comprendre cette ambiguïté, il faut tenir compte du contexte dévotionnel dans lequel les *gur* s'expriment. Ce que, par leur intermédiaire, les divinités demandent, c'est la reconnaissance de leur puissance par les dévots, et la preuve constante de leur dévotion. Ainsi, le *gur* de Śravaṇī, au moment où il est possédé par la déesse, dit souvent "Je ne suis pas affamée de nourriture ou d'offrandes, je suis affamée de vos pétales de fleurs !", substituant ainsi à la prééminence du rituel les manifestations d'amour et de respect de la part de ses dévots¹⁴⁶.

Cette affinité entre *bhakti* et possession avait du reste été également remarquée par L. Dumont, qui écrit :

"Il reste qu'un trait fonctionnel de la religion populaire d'une part, une caractéristique de nombre de sectes de l'autre, s'appuient tous deux sur une disposition psychologique commune, et que la *bhakti* reprend sous une forme plus ou moins sublimée un aspect de la religion commune que l'orthodoxie

¹⁴⁴ Se réfère au *pujārī* du temple, qui assiste le *gur*.

¹⁴⁵ J'ai demandé au *gur* quels étaient ces dessins. Il me dessina sur un papier ceux qu'il considérait comme corrects (et qui, en effet, correspondaient à ceux qui étaient toujours faits par les *purohit*), affirmant que ceux qui avaient été faits ce jour-là étaient différents, et "tantriques".

¹⁴⁶ Dans d'autres contextes, les divinités des temples - par leur *gur* - insistent sur la nécessité de montrer sa dévotion : "l'encens est mon souffle, dans ma pierre [la statue] est mon corps". Loin de dévaluer systématiquement les actes rituels, elles soumettent les dévots à des demandes incessantes de sacrifices - végétaux ou d'animaux : "tant que vous ne ferez pas le sacrifice, il n'y aura pas de *dharmā*". Le fait même de prescrire dans certains cas un *yāg* et dans d'autres un sacrifice d'animal (*ball*) correspond à la tendance qu'ont les *gur* à recourir à plusieurs méthodes, et à adapter le remède non seulement à la situation spécifique, mais aussi à la personne qui le consulte.

brahmanique ignore. On notera que dans la religion populaire la possession par un dieu correspond à une des circonstances où le divin se résume à une personnalité" (Dumont 1966 : 348).

Il se produit alors ce que Bouillier et Toffin ont remarqué en ce qui concerne les cultes sectaires, "qui placent au pinacle un dieu supérieur et tendent à en faire un réceptacle de toutes les capacités, de toutes les divinités autrement réparties entre différentes instances" (1993 :12). Ainsi lorsque le *gur* proclame "les paroles du *kal-yug* sont les miennes, les paroles du *sat-yug* sont les miennes !", il se place au dessus de la distinction que font souvent les *purohit* entre "leurs propres dieux", ceux du *sat-yug* (l'équivalent de notre âge d'or) et "les dieux des *gur*", ceux du *kal-yug* (époque de dégradation actuelle).

Ce sont justement les valeurs dévotionnelles qui émergent constamment des séances de possession, et qui apparaissent comme le point de rencontre, la médiation entre la possession et le *yāg* des *purohit*. Ce rituel, en effet, est lui-même le résultat d'une évolution menée à époque ancienne dans les milieux ritualistes brahmanes, où, comme l'indique M. Biarreau, l'apparition de la *bhakti* a fait que le *yāg* est devenu une "oblation dans le feu, qui est beaucoup plus proche du rituel sacrificiel védique, mais qui est offert à Viṣṇu ou à Śiva - ou éventuellement à la Déesse - non plus aux dieux védiques" (1976 : 139)¹⁴⁷. Là où, par conséquent, la *bhakti* et la possession se recouvrent, comme c'est le cas ici, les *yāg* peuvent être offerts non seulement aux grandes "divinités dévotionnelles" pan-indiennes, mais à toutes les divinités de village, vis-à-vis desquelles s'exprime la même attitude de dévotion. Nombre de divinités auxquelles sont dédiées les *yāg* sont alors identiques à celles qui s'incarnent dans les *gur*. Chaque divinité de temple de village est ainsi approchable par une pluralité de démarches rituelles, qui tendent à brouiller toute démarcation nette entre panthéon brahmanique et panthéon local - plus souvent distingués, dans certains contextes, au plan des discours.

Les divinités des temples (*devī devtā*)

Si du contexte du *yāg* on passe au contexte des cérémonies calendaires, les divinités de temple assument des traits spécifiques qui les particularisent. Les caractéristiques de ces divinités, cependant, ne se traduisent pas en termes biographiques précis - ces derniers sont souvent réduits au minimum - mais tiennent plutôt au fait que ces divinités sont localisées dans des villages différents, et insérées dans un réseau de relation avec les divinités des autres villages. Comme D. Vidal (1988 : 37) l'écrit à ce propos :

"Les *devtā* représentent donc, pour la croyance des habitants, à la fois ce qu'il y a de plus singulier et de moins caractérisé. Il n'existe pratiquement pas d'iconographie ou de mythologie qui permettrait de caractériser leurs cultes mais, en même temps, chacune de ces divinités incarne effectivement une entité avec laquelle une collectivité entretient des rapports extrêmement étroits et à laquelle elle s'identifie".

Dans les pages suivantes, donc, ce ne sera pas tant la figure de telle ou telle divinité de

¹⁴⁷ Toutefois les *purohit* considèrent la plupart des divinités qu'ils invoquent dans un *yāg* comme védiques.

temple qui sera présentée, mais plutôt les logiques selon lesquelles un dieu ou une déesse manifeste sa présence et son influence dans une aire définie.

Par ailleurs, il faut remarquer que le but d'une consultation étant de résoudre les problèmes survenus dans le village ou dans une famille, au moyen d'un dialogue direct entre la/les divinités et les hommes, il en résulte une interaction qui rend nécessaire une certaine flexibilité des représentations. L'implication directe des dieux dans les événements quotidiens suppose la possibilité d'altérer les classements du panthéon, d'en confondre les hiérarchies, de transformer les entités bénéfiques en malveillantes, bref, d'adapter les caractéristiques divines à diverses situations concrètes, spécifiques, tant sociales qu'individuelles. Cependant, certaines représentations bien précises sont quand même présumées par le rite. J'essaierai, donc, d'en fournir les clés de lecture, indispensables pour pouvoir analyser les séances de possession. Il faudra, dans cette perspective, présenter également d'autres catégories de divinités que celles qui s'incarnent dans les *gur*, et qui apparaissent fréquemment, elles aussi, pendant les consultations.

Les relations entre les devī-devtā

La divinité d'un temple est impliquée dans une série de relations avec les divinités des environs. Parfois il s'agit d'un lien de parenté, d'autre fois de voisinage, ou encore, d'un épisode mythique qui justifie l'existence actuelle d'un lien rituel.

Ainsi, selon la version du *gur* de Śravaṇī, la déesse Haḍimbā est la disciple (*celā*) de cette déesse : pendant douze ans, elle aurait médité dans le temple de Śravaṇī, à Suram, ce qui lui aurait permis de quitter sa nature démoniaque et de devenir, à son tour, une déesse. Aujourd'hui, lorsque Haḍimbā se rend à Baran avec son *rath* pour la fête de Jai dharā, elle passe par le temple de Suram où son *gur* doit balayer par terre avec un balai, marque du service (*naukrī*) qu'elle rend encore à Śravaṇī en signe de dévotion¹⁴⁸.

Une divinité exerçant sa souveraineté sur un territoire peut aussi, par exemple, en céder une partie à une autre. La déesse Śravaṇī donna une petite portion de son territoire à son frère cadet, le dieu Jamlū, et aujourd'hui encore le *gur* de ce dernier, au moment des fêtes effectuées au temple de la déesse, doit lui apporter des fleurs pour la remercier de la terre reçue¹⁴⁹. Le dieu Takṣak Nāg, quant à lui, possède de la terre dans le village de Gajhora, ce qui fait qu'il va souvent rendre visite au dieu Sṛiṣṭī Nārāyaṇ dont le temple est situé là bas. Dans certains cas, les temples correspondent aux différentes étapes où un dieu s'arrête dans son trajet mythique, avant qu'il ne trouve un lieu satisfaisant où s'établir. Śravaṇī a ainsi un temple secondaire au village de Shalin, où elle s'est arrêtée avant d'arriver à Suram : aussi le *gur* exerçant à Suram est-il nécessairement initié à Shalin.

¹⁴⁸ La version du *pujārī* de Haḍimbā, racontée à H. Diserens, est la suivante: "Hiḍimbā séjournant à Suru pour suivre l'enseignement de Śābarī [Śravaṇī], emprunta les "vêtements" de son *guru* pour participer à la *melā* [fête] de Baran. Ainsi investie du pouvoir de son *guru*, Hiḍimbā retourna directement chez elle à Dhungri après la fête sans jamais rendre à la Déesse de Suru ce qu'elle lui avait pris" (Diserens 1995-96 : 94). L'auteur rapporte également que lorsque le *rath* passe devant le temple de Śravaṇī et balaie le sol avec (selon cette version) les étoffes qui pendent de son *rath*, les porteurs du *rath* ne doivent jamais poser ce dernier à terre "de peur que le pouvoir de Hiḍimbā ne s'échappe; si cela devait arriver, Hiḍimbā perdrait sa toute-puissance." (Diserens 1993-94:118).

¹⁴⁹ Le dieu Jamlū, très répandu dans la région, possède plusieurs temples répartis dans différents villages. La relation rituelle entre Śravaṇī et Jamlū qui est ici évoquée ne concerne que le dieu Jamlū du village de Prini et la déesse Śravaṇī de Shuru (village voisin de Prini).

Mais un lien mythique entre divinités ne se traduit pas nécessairement par un lien rituel régulier. Dans un récit répandu dans la région, par exemple, on présente les Aṭhāra Nāg ("dix-huit serpents") comme des frères :

"Quand le dieu Vāski Nāg (le roi des serpents)¹⁵⁰ arriva à Kullu, il rejoignit l'actuel village de Goshal et se maria avec une fille du pays, de qui il eut dix-huit fils serpents. La femme élevait ses enfants dans une grande amphore et chaque matin, avant de les nourrir de lait, elle leur faisait une *pūjā* avec de l'encens et du camphre. Un jour, ayant dû s'absenter, elle demanda à sa mère, qui ignorait l'aspect de ses petits-fils, de leur faire la *pūjā* et de mettre le lait à l'intérieur de l'amphore. Quand la grand-mère ouvrit le couvercle pour y verser le lait, elle prit peur en voyant les petits serpents, et fit tomber dans l'amphore le camphre qu'elle avait dans les mains. Un incendie éclata, et les petits serpents s'échappèrent dans toutes les directions. Chacun arriva dans un village où il établit sa résidence. L'un des ces serpents, ayant perdu un oeil à cause de l'incendie, resta au village de Goshal et fut appelé Kānā Nāg [le serpent borgne]. Un autre, qui portait des brûlures, fut appelé Kālā Nāg [le serpent noir] et s'établit au village de Shirar. Tundi Nāg qui avait perdu le bras alla au village de Pini. Phal Nāg, le plus jeune des dix-huit frères, ne pouvant pas encore se déplacer de lui-même, fut pris sur le dos par son frère aîné, Takṣak Nāg [celui-ci, sorti le premier de l'amphore, en conserve le col autour de sa tête]. Les deux frères s'établirent dans le village de Priri où ils restèrent un an. Puis, quand Phal Nāg eut suffisamment grandi pour être autonome, Takṣak Nāg décida de se séparer de lui et alla s'établir dans le village voisin de Baran. De même, les autres dieux serpents s'établirent dans d'autres villages de la région."¹⁵¹

Cette localisation mythique des différents dieux serpents correspond effectivement aux temples que l'on retrouve aujourd'hui dans les villages cités. Dans chacun de ces villages, un des dix-huit dieux serpents est honoré comme divinité principale, mais seulement trois parmi eux (Vāski *nāg* d'Alan, Takṣak Nāg de Baran et Phal Nāg de Priri) maintiennent des relations rituelles régulières.

En définitive, le critère fondamental qui est à la base des liens rituels entre les divinités de village, et qui implique toutes les divinités de la région, est celui qui fait intervenir des relations territoriales. Les divinités qui s'incarnent dans les *gur* sont des divinités inscrites dans un territoire spécifique, dans le sens où elles y exercent leur influence, et où ce sont les dévots appartenant à ce territoire qui contribuent aux dépenses du culte (Vidal 1988). Cet aspect territorial, toutefois, ne se manifeste pas seulement au niveau d'une unité de culte - qui correspond à un village et aux hameaux qui l'entourent - mais constitue une sorte de logique déterminant des réseaux de liens entre divinités et villages différents. Le territoire élargi qui correspond aux regroupements des différentes unités de culte, toutefois, n'est pas fixe, mais peut s'étendre ou se réduire selon les contextes. Les limites, même variables, qui définissent à chaque fois ce "territoire

¹⁵⁰Vāski Nāg (en hindi Vāsuki Nāg) est une figure présente dans la mythologie classique hindoue. Le mythe rapporté, par contre, est avant tout local, quoique très répandu dans la région, où il en existe plusieurs versions. Celle qui est ici présentée a été recueillie dans le village de Goshal.

¹⁵¹ Pour une autre version du mythe, cf. Satyapal Bhatnagar (1996 : 156sq.).

rituel", tendent à refléter les anciennes subdivisions administratives qui existaient à Kullu avant l'introduction du système des *pañcāyat* (conseil de village) après l'indépendance¹⁵². L'actuel district de Kullu était divisé en provinces, appelées *waziri*. Chacune était elle-même subdivisée en *koṭhi*, chaque *koṭhi* était subdivisée en *phātī*, et ces dernières comprenaient un ensemble de villages (*gamv*)¹⁵³. Après l'indépendance, ces subdivisions ont disparu et les unités administratives actuelles (les *pañcāyat*) peuvent séparer des villages qui autrefois étaient regroupés dans la même subdivision, ou, à l'inverse, rassembler des villages qui faisaient partie de subdivisions différentes¹⁵⁴. Les anciennes divisions administratives, néanmoins, ont conservé une pertinence rituelle, tant et si bien que les gens utilisent en plaisantant l'expression *devtā kā pañcāyat* "le *pañcāyat* des dieux", pour les distinguer du *pañcāyat* administratif contemporain¹⁵⁵. Même si l'extension du territoire où sont repérables des liens rituels entre divinités peut être beaucoup plus vaste, c'est dans la limite de la *koṭhi* que ces relations assument une importance particulièrement significative, et c'est à ce niveau que je concentrerai mes observations.

A l'intérieur d'une *koṭhi*, les limites territoriales des "*pañcāyat* des dieux" peuvent inclure, selon les circonstances, tous les villages de la *koṭhi* ou seulement ceux d'une *phātī*. Ces limites se manifestent surtout à l'occasion des fêtes calendaires, au cours desquelles ont lieu des échanges de visite entre divinités, soit au niveau d'une *phātī*, soit au niveau de l'ensemble de la *koṭhi*. La participation y est obligatoire : chaque altération dans les échanges de visite entre villages provoque la colère des dieux, qui frappent alors la *phātī* entière ou, selon le cas, l'ensemble de la *koṭhi*. C'est pourquoi il est toujours nécessaire de demander à la divinité quelle est sa volonté. C'est elle qui décide, en s'exprimant par son *gur*, si elle veut ou non se rendre à une fête¹⁵⁶. Si elle n'a pas de *gur*, son avis sera requis au moyen d'un *mohī*.

Pour cette raison, en réalité, il n'est jamais sûr que les fêtes se déroulent d'année en année avec la participation des mêmes divinités. En général, les visites les plus régulières sont respectées et la divinité accepte toujours l'invitation. Si deux villages du territoire rituel qui doivent se rendre visite sont opposés par un conflit, et que l'un d'eux refuse l'invitation, cela ne fera qu'accentuer le conflit en exacerbant la rancœur entre les deux parties. Les *gur* commenceront alors à recourir à différentes stratégies pour tenter de résoudre la querelle. Si, par contre, le village invité à la fête n'appartient

¹⁵² D. Vidal reprend aussi l'hypothèse de Lyall (1874) selon lequel ces subdivisions administratives correspondaient à leur tour à des zones contrôlées autrefois par de petits seigneurs *thākūr* (Vidal 1988 : 63). L'auteur rapporte en outre qu'il "existait pour chacun de ces Etats, qui étaient souvent minuscules, une divinité tutélaire dont le culte (et par conséquent l'aire territoriale où il faisait autorité) correspondait aux limites de ces Etats" (id., 61).

¹⁵³ Cf. Diack (1897 : 61 sq.). L'auteur rapporte aussi la liste de tous les *koṭhi*, les *phātī* et les villages des districts de Kullu, Lahul & Spiti recensés à son époque.

¹⁵⁴ Les *pañcāyat*, en effet, ont tenu compte de critères politiques ou de l'augmentation de la population.

¹⁵⁵ La conscience d'une correspondance entre "territoires rituels" et anciennes unités administratives n'est toutefois pas très présente parmi les habitants, même si beaucoup savent quelles étaient les subdivisions auxquelles leur village appartenait et celles dont les autres villages faisaient partie.

¹⁵⁶ Quand, par exemple, une divinité est invitée à participer à une cérémonie, le *kārdār* ne peut pas prendre lui-même la décision, mais doit le demander à la divinité par son possédé. Si l'invitation est acceptée, le *kārdār*, aidé par les autres hommes, doit préparer le *rath* et organiser le départ. Dans le cas contraire, le *rath* ne sera pas préparé et tout le monde restera chez soi. Même lorsque la cérémonie se tient dans son propre village et que le *kārdār* doit envoyer les invitations aux divinités des villages voisins, il doit consulter le *gur* pour demander qui inviter.

pas à un même territoire rituel, un éventuel refus est sans conséquence et n'entraîne pas de désapprobation. Pendant les cérémonies, en effet, les divinités invitées occasionnellement sont très nombreuses, et les gens savent à l'avance qu'elles ne pourront pas toutes venir. Les périodes de fête sont en effet plutôt chargées, et il arrive souvent que plusieurs soient célébrées simultanément.

Les liens rituels entre villages compris dans un même territoire rituel s'expriment également dans le langage de la possession, et sont souvent manifestés pendant les séances. Ainsi, le *gur* de Takṣak Nāg de Baran, village qui fait partie d'une *koṭhi* en comprenant huit, dit souvent lors des consultations : "ciel clair ici, ciel clair dans les sept [autres] lieux ; la pluie ici, la pluie dans les sept [autres] lieux". Ou bien : "pluie de Nagar à Kullu, ciel clair à Vashisht ; ciel clair de Nagar à Kullu, pluie de Nagar à Vashisht". Mais c'est parfois une unité plus grande que la région qui est évoquée - le dieu dira par exemple "du bien dans un endroit ; du bien dans sept *wazir*"¹⁵⁷.

Les limites territoriales, multiples et relatives, ne sont pas seulement liées aux visites que se rendent les divinités les unes aux autres, mais concernent également l'influence que chacune d'elles peut exercer. L'unité minimale de cette influence est le village où se trouve son temple. Là, chacune est considérée comme responsable du bien-être et de la prospérité des habitants. Ces derniers, pour leur part, doivent s'assurer la protection de la divinité, à la fois en agissant pour le bon fonctionnement du temple et en respectant les règles sociales et de comportement. Tout problème d'intérêt collectif (excès de pluie, sécheresse, travaux au village, vol d'un bien commun, etc.) est présenté en première instance à la divinité du village concerné, en interrogeant son *gur* - et lorsque la divinité n'a pas de *gur*, on s'adresse à celui de la divinité du village voisin, en lui demandant de parler au nom de l'autre¹⁵⁸.

Face à de tels problèmes, la divinité consultée peut dire que la difficulté à laquelle les villageois sont confrontés n'est autre que la punition (*doṣ*)¹⁵⁹ qu'elle leur inflige pour leur mauvaise conduite : manque de dévotion, conflits internes au village, infractions aux règles rituelles, ou non respect des règles dharmiques. D'autres fois, par contre, la divinité annonce que le problème ne dépend pas d'elle, mais de l'influence d'une autre divinité de la *phātī* (ou de la *koṭhi*)¹⁶⁰. Ces cas se produisent en particulier lorsque des conflits ou des tensions entre deux ou plusieurs villages surviennent au sein d'une même subdivision. Si les villages en conflit appartiennent à la même *phātī*, tous les autres villages de celle-ci subiront la punition divine ; si, au contraire, ils appartiennent à deux *phātī* différentes mais à la même *koṭhi*, ce seront tous les villages de cette dernière qui

¹⁵⁷ La division du territoire de Kullu en 7 *wazir*, ou provinces, est rapportée par Hutchison & Vogel (1933 : II-413).

¹⁵⁸ Dans ces cas le *gur* auquel on s'adresse n'est pas possédé par la divinité sans *gur*, mais par la sienne propre, à qui l'on demande de parler au nom de l'autre divinité. Par exemple, le dieu Phal Nāg de Prini n'a pas de *gur* ; si les villageois doivent interroger le dieu Phal Nāg, ils demandent à la déesse Śravaṇī du village voisin de parler, par son *gur*, au nom de Phal Nāg. Dans ce cas la déesse dira "le dieu Phal m'a dit que...".

¹⁵⁹ Le terme *doṣ*, qui signifie, entre autres, "erreur" en sanskrit (*doṣa*) ou en hindi (*doṣ*), a en himachali (ainsi qu'en népali) le sens de "punition divine" (cf. également Hendriksen 1976).

¹⁶⁰ Ce "caractère territorial des divinités" est surtout invoqué dans le contexte des séances de consultation collectives (c'est-à-dire organisées pour résoudre un problème qui concerne la ou les communautés). En effet, pour ce qui est des séances privées (organisées pour résoudre les problèmes d'un individu ou d'une famille), le choix de la divinité consultée semble davantage dépendre de décisions individuelles.

seront impliqués. Ces présupposés ont pour effet de mobiliser l'ensemble des villages compris respectivement dans une *phāṭī*, ou dans une *koṭhi*, pour faire pression sur les partis en conflit, afin qu'ils se réconcilient. Dans ce cas, s'ils parviennent à s'accorder, ils devront faire le rite de la "coupure", *chidra*, pour éliminer la punition de la divinité. A ce rite devront participer non seulement les villages en conflit, mais aussi tous les villages qui font partie de la même subdivision rituelle, même s'ils n'ont commis, eux, aucune faute¹⁶¹.

Les conflits ou les tensions entre villages voisins sont assez fréquents, et s'ils surviennent parfois à cause de disputes portant sur des rituels, il arrive aussi que le moment du rite ne soit que l'occasion où un conflit, né de toutes autres circonstances, en vient à s'exprimer. Un exemple de chacune de ces situations permettra de préciser.

Les hommes du village de Sajla et ceux du village de Chanal doivent amener le *rath* de leur divinité respective, Viṣṇu et Brahmā, au village de Vashisht, afin de procéder à leur bain purificateur annuel (*pratiṣṭhā*). Selon la tradition, ces deux dieux sont toujours allés à Vasisht ensemble. Mais cette fois, les hommes des deux villages, n'étant pas arrivés à se mettre d'accord sur un jour pour effectuer le voyage, commencent à se disputer. Au lieu de consulter les *gur* pour connaître la volonté des deux dieux, les hommes décident, finalement, d'aller à Vashisht séparément, chacun au jour qui lui convient. Mais dès que les *gur* sont ensuite consultés, les dieux expriment leur désapprobation : ils accusent les hommes des deux villages de les avoir séparés, eux qui sont deux frères, et les menacent de les punir pour cinq ans, à moins qu'ils ne fassent ensemble un rite de réparation.

Autre exemple. Le *kārdār* du village de Bosh se dispute avec des hommes du village voisin de Sarsei, qui l'accusent d'avoir utilisé le bois de la forêt appartenant à leur déesse Khandasni pour assurer le rite de crémation d'un mort de son village. La querelle, limitée initialement au *kārdār* et à quelques personnes, s'étend et se met à impliquer un nombre croissant d'hommes, chacun prenant parti pour son propre village. La dispute s'élargit à un désaccord général sur les limites territoriales : ceux du village de Bosh disent que la forêt concernée n'appartient pas à Sarsei mais à tout le monde, alors que ceux de Sarsei en revendiquent la propriété¹⁶². Peu après doit être célébrée une cérémonie en l'honneur de la déesse Khandasni où, selon la tradition, les hommes de Bosh doivent amener leur dieu. Ils décident de respecter cette tradition. Mais dès que le *rath* de leur dieu rencontre celui de la déesse Khandasni, et entre dans l'esplanade où la fête se déroule, il se rue dans tous les sens à toute vitesse, effrayant les gens présents et inquiétant les porteurs des autres *rath*. Certains spectateurs commentent en affirmant que la divinité est en colère et que c'est pour cela qu'elle s'agite. D'autres soupçonnent que ce sont les porteurs du palanquin qui forcent la volonté du dieu, le faisant courir de par leur propre décision. Quand les divinités sont consultées, ces soupçons se confirment, et les *gur*, d'une voix irritée, déclarent : "nous sommes venus comme des dieux, mais vous êtes en train de nous considérer comme des poupées en bois", impliquant que les *rath* avaient été, cette fois, dirigés par les hommes. Les dieux

¹⁶¹ Le chapitre X présente un exemple significatif d'un tel conflit entre deux villages appartenant à deux *pāthī* différentes, mais d'une même *koṭhi*. Tous les villages de la *koṭhi* se perçurent sous l'influence négative du dieu, et durent participer au rite de réparation et aux dépenses requises.

¹⁶² Selon certains, cette forêt était initialement commune à cinq villages, qui pouvaient utiliser le bois nécessaire à leurs crémations, jusqu'au jour où les hommes de Sarsei établirent une limite au-delà de laquelle les autres villages ne pouvaient plus prendre de bois.

menacent alors les villageois d'une punition sévère s'ils n'aboutissent pas tout de suite à un compromis.

Chaque conflit à l'intérieur d'un village, ou entre villages rituellement liés, est discuté pendant les séances des *gur*, où ces derniers profitent de toutes les occasions pour réaffirmer la déception divine face au comportement des hommes, et essayer de faire s'entendre les adversaires. Cette fonction de résolution des conflits est explicite dans le langage la possession. Durant les consultations, les divinités, parlant par leur *gur*, proclament en effet souvent : "Je suis le dieu de tous les compromis !" ou bien "Je possède toutes les justices !".

La répartition des compétences

A l'intérieur de son propre village, chaque divinité est perçue comme ayant une compétence de "généraliste", et c'est à elle que les villageois s'adressent en première instance afin de résoudre toutes sortes de problèmes. Au niveau d'une *koṭhi*, ou même d'une aire plus vaste, il peut y avoir une certaine spécialisation des divinités. Les gens aiment souvent comparer cette situation à celle qui prévaut en politique où un président, identifié souvent avec Śiva ou Viṣṇu, distribue différents portefeuilles entre ses ministres, les dieux du temple. Dans ce contexte narratif, on affirme donc la subordination et la spécialisation des *devī-devtā* locaux à des divinités supérieures dont dépendent leurs pouvoirs¹⁶³.

Ainsi, par exemple, le dieu Sṛiṣṭi Nārāyaṇ du village de Choga est renommé dans la région pour avoir obtenu le "département" de la justice. Lorsque deux personnes se disputent, ou que l'une accuse l'autre de mentir, elles peuvent avoir recours à ce dieu et effectuer le rite de "boire l'eau du dieu" (*deo dhoya pīnā*). Le *gur*, en présence du *kārdār*, du *pujārī* et des parties en conflit, rappelle les conséquences qui résultent d'un parjure. Il prend ensuite l'eau avec laquelle on a lavé la statue du temple, la mélange avec du riz et avec des pétales de fleurs. Puis il met le tout dans les oreilles et sur le dos des deux animaux apportés au temple pour le rituel, chacun par l'un des protagonistes du litige. L'animal qui tremble en premier fait gagner celui qui l'a amené. Toutefois, même si son animal a tremblé, ce dernier devra boire l'eau du temple. En effet, un parjure qui boirait de cette eau tomberait victime de la rage du dieu et de sa punition (*doṣ*). Cette sanction divine est très importante pour les gens, qui peuvent, aujourd'hui encore, préférer cette forme de jugement à un procès au tribunal de Kullu. Dans certains cas, même si les deux parties décident de faire appel à la justice, il peuvent demander aux juges d'insérer dans le procès le rituel de "boire l'eau du dieu". Dans ce cas, une commission sera nommée et un "oath commissioner" ("Commissaire pour le serment") sera envoyé au temple pour assister au rituel (Thakur 1997 : 131).

D'autres divinités à qui l'on attribue des fonctions spécialisées au sein de la *koṭhi* de Jasukh sont la déesse Gāyatrī pour l'agriculture, Śravaṇī pour les exorcismes et Takṣak Nāg pour la pluie. Ces attributions sont parfois récentes. En ce qui concerne la déesse Śravaṇī, par exemple, sa spécialisation dans l'extraction des *bhūt* est apparue, on l'a vu, depuis que le *gur* actuel a été initié. Dans le cas de la déesse Gāyatrī, par contre, les villageois font remonter sa spécialisation dans l'agriculture à l'époque du royaume de Jagat Singh. Dans le cas de Takṣak Nāg, enfin, son contrôle de la pluie est sanctionné par nombre d'histoires locales. Selon celles-ci, Takṣak Nāg serait le trône d'Indra, roi des

¹⁶³ Il s'agit d'un contexte "narratif". La subordination des divinités locales à des pouvoirs supérieurs peut par contre disparaître dans le contexte spécifique des séances de possession.

dieux et dieu de la pluie dans la mythologie classique. Plusieurs récits racontent comment, au cours du temps, Takṣak Nāg a établi sa notoriété. L'une de ces histoires est rapportée par son *gur* actuel :

" Il ne pleuvait pas depuis douze ans. Un jour, le *rājā* de Kullu appela à son palais tous les *gur* de la région. Il leur dit que s'ils ne donnaient pas la pluie, il leur couperait la tête. Le *gur* du Nāg avait très peur car on lui avait dit que le *rājā* lui couperait la tête à lui aussi. Il décida alors d'aller au *cikkā* [nom d'un lieu-dit], au sommet d'une montagne où Takṣak Nāg allait souvent pour sa méditation. Arrivé au *cikkā* avec un animal à sacrifier, il s'adressa au dieu et lui dit : "Si tu entres dans mon corps avec tout ton pouvoir, je te sacrifierai cet agneau".[...] Alors il obtint le pouvoir. Lorsqu'il se mit à trembler pour la possession (*khelnā*), le dieu dit : "quand tu t'assiéras près du trône, tu devras observer tes cheveux ; s'ils sont mouillés, tu pourras dire au *rājā* qu'il y aura la pluie deux heures après ; par contre, s'il sont secs, tu devras alors lui dire qu'il n'y aura pas de pluie. Une fois chez le *rājā*, le *gur* commença à trembler. Il observa ses cheveux. Comme ils étaient mouillés, il dit : "il y aura la pluie dans deux heures". Les gens commencèrent à penser, ce *gur* est stupide, il n'y a pas un nuage dans le ciel. Puis des nuages se mirent à apparaître. Il ne pleuvait pas depuis douze ans, mais dès que le *gur* eut parlé, les nuages se mirent à apparaître. Il y eut du tonnerre et des éclairs et, après un certain temps, il commença à pleuvoir violemment. Il y eut de la grêle, avec des grêlons d'environ 90 grammes. Le fleuve était en crue, il y eut beaucoup d'inondations. Le palais du *rājā* commença à trembler, les ruisseaux devinrent des fleuves, et bien des villages furent détruits par les inondations. Le *rājā* demanda au dieu d'arrêter la pluie car elle était trop forte et dévastait tout. Le dieu, alors, fit revenir le ciel clair. Ce jour là, le *rājā* courba la tête devant Takṣak Nāg et lui donna beaucoup de *bīghā* [1/8e d'acre] de terre."

Le pouvoir du dieu, ici, ne se manifeste pas seulement dans sa capacité à donner la pluie, mais aussi à savoir la contrôler et l'équilibrer avec le ciel clair. Ceci est explicite pendant les séances, pendant lesquelles le *gur* de Takṣak Nāg dit souvent : "j'ai donné le ciel clair lorsque les gens voulaient le ciel clair, j'ai donné la pluie lorsque les gens voulaient la pluie"; ou bien : " je vous donnerai huit jours de pluie et huit jours de ciel clair". Dans certains cas le dieu peut promettre de donner la pluie à condition que les hommes fassent quelque chose pour lui. Un jour, Takṣak Nāg (par son *gur*), se mit en colère parce que des gens avaient construit une maison près du *cikkā*, le sommet où le dieu va méditer. Il demanda que les travaux soient interrompus, et que les villageois le portent jusque là :

Gur de Takṣak Nāg : *Piṇḍā Pramāṇ* ! [autre nom, ici du *cikkā*] Ce qui ne devait pas arriver est arrivé là-haut. C'est mon lieu de méditation!

Villageois : Maintenant on a interrompu les travaux comme tu nous avais dit.

Gur : Tant que vous ne me porterez pas au *Piṇḍā Pramāṇ*, il n'y aura pas la pluie.

Villageois : Alors on t'amènera, mais nous voulons la pluie. Et puis, si nous te portons au *cikkā* et qu'il n'y a pas de pluie, tu ne dois pas trouver une autre excuse.

Gur : Tant que je n'irai pas là-bas, il n'y aura pas de pluie.

A une autre occasion, le dieu attribua le manque de pluie à l'influence néfaste des planètes (*graha*) : "Comme vous, êtres humains, vous avez des supérieurs, nous aussi, nous avons des supérieurs. Comme les planètes vous influencent, nous aussi, elles nous influencent ! C'est la faute des planètes !" Ou bien : "Ce n'est pas de ma faute, le *rājā* Indra est en colère, je ne sais pas si je peux ou non le rencontrer. Il est dans le sens inverse, je ne sais pas si je peux ou non le ramener à la position correcte !"

On le voit, même lorsqu'une divinité est renommée pour sa compétence spécifique, certaines situations limitent ce pouvoir ; d'autres font que le dieu négocie avec les hommes, qui doivent alors démontrer leur bonne volonté et satisfaire les demandes divines. En ce sens, les pouvoirs des dieux sont insérés dans l'histoire et sont continuellement ajustés, contredits et adaptés selon les situations.

Des pouvoirs joués aux dés

Cette continuelle redéfinition des pouvoirs attribués à la divinité est encore plus évidente au cours d'un rituel effectué annuellement dans certains temples de village, lors de "l'anniversaire" de la divinité.

Cet "anniversaire" commémore le jour où la divinité, dit-on, s'est établie là où se trouve maintenant son sanctuaire - soit qu'il s'agisse du jour où elle est parvenue à cet endroit, soit qu'elle y ait vaincu au préalable un *rākṣas* ("démon"). Ainsi, Jamdagni riṣi chassa le démon anthropophage *Ṭuṇḍiyā rākṣas*, identifié par les légendes à un chef local de la vallée de Kullu (Harcourt 1972 : 35 ; Diserens 1993-94 : 115). Sa défaite, nous l'avons vu, est rejouée chaque année au cours de la cérémonie anniversaire du *phāglī*, célébrée à la nouvelle lune du mois de *phālgun* (fin février - début mars). Le deuxième jour de cette fête, une consultation particulière du *gur* de Jamdagni riṣi, appelée *baśoa*, est organisée.

Le *baśoa* marque le retour parmi les hommes des divinités des temples, qui s'étaient retirées pendant l'hiver dans les hautes montagnes pour jouer aux dés avec les *joginī*, êtres féminins doués -dit on - d'une puissance supérieure à celle des dieux. Les enjeux de cette partie sont diverses attributions que se partagent les divinités - la pluie, les maladies - ou qu'elles possèdent déjà et remettent en jeu - leurs musiciens, leur *gur*, leur *kārdār*, etc. Elles peuvent d'ailleurs se mettre en jeu elles-mêmes ! Lors du *baśoa*, le *gur* annonce les résultats des parties de dés. Il fait la liste des victoires et des pertes des autres divinités des alentours, et, dans ce dernier cas, doit indiquer ce qu'il convient de faire pour en atténuer les effets. Voyons l'une de ces séances, effectuée en 1995 au village de Kulang pendant le *phāglī* du dieu Jamdagni riṣi:

"Le dieu Sriṣṭi a gagné, il a gagné les musiciens, c'est bien pour lui. Le dieu Phal Nāg a perdu, il s'est perdu lui-même, il a perdu les musiciens, il doit faire un pèlerinage (*tīrth*) et un jeûne (*vrat*). La déesse Śravaṇī a gagné, elle a gagné les Aṭhāra Karḍū ["dix-huit paniers", groupe de divinités locales], elle a gagné les musiciens, elle a gagné le *koṛi* [maladie des yeux], elle a gagné la pluie, c'est très bien pour elle. Le dieu de Baran a gagné, il a gagné les musiciens, il a gagné les maladies, pour lui aussi c'est bien. La déesse Gāyatrī a perdu, elle a perdu la pluie, elle a perdu les musiciens, elle a perdu les sujets, elle s'est aussi perdue elle-même, elle doit faire un pèlerinage et un *yāg*. Le dieu Viṣṇu a gagné, il a gagné les sujets, il a gagné les musiciens, il a gagné la pluie, c'est très bien pour lui aussi. Śiva Mahādeo a perdu, il a perdu les musiciens, il doit faire en décembre la

purification du temple (*pratiṣṭhā*)."

Le *baśoa* montre bien que non seulement les pouvoirs des dieux sont limités, mais surtout que ces pouvoirs ne sont pas fixes et établis une fois pour toutes. Ils varient d'une année à l'autre. Si, donc, certaines divinités sont vues comme spécialisées, il y a aussi l'idée que les pouvoirs d'une divinité peuvent changer dans le temps. On dit également que la victoire peut parfois n'être qu'apparente : un dieu qui a gagné trop de pluie peut ne pas pouvoir la contrôler, et peut donc s'avérer dangereux.

Ces comptes-rendus reflètent peut-être, plus ou moins, une évaluation de la réputation actuelle des temples proches, car les *gur* se connaissent les uns les autres, savent qui a du succès et qui n'en a pas, et sont informés des éventuelles tensions locales entre fonctionnaires. Dans le *baśoa* cité, la déesse Śravaṇī apparaît gagnante alors que Gāyatrī est perdante, ce qui correspondait vraiment au succès respectif de leur *gur*. Chaque *gur* peut ainsi exprimer un jugement sur le fonctionnement des temples environnants, jugement qui lui est propre car les résultats de la partie de dés diffèrent évidemment d'un *gur* à l'autre. En ce sens, la divinité incarnée dans le *gur* définit sa propre position en relation à celle des autres divinités, établit ses propres hiérarchies et exprime des jugements sur telle ou telle autre divinité. Pour cette raison, chaque *gur* expose, de fait, sa propre version du panthéon, version qui est elle-même susceptible d'évoluer avec le temps. A cet égard, le *baśoa* est sans doute une forme extrême d'explicitation de cette fluidité des pouvoirs attribués aux divinités du temple. Plus généralement, tout au long de l'année, les attributs divins peuvent être redéfinis au fur et à mesure des séances de consultation successives. C'est pourquoi l'identité biographique spécifique d'une divinité, son histoire, le mythe qu'on lui attribue et qui peut être rappelé en contexte narratif, sont distincts, en tant qu'histoire fixe et codifiée, des caractéristiques et des attributs de la divinité tels qu'ils apparaissent dans le moment présent. Le divin est alors inséré dans la réalité sociale et quotidienne, proche des hommes et de leurs problèmes, et continuellement redéfinissable en fonction des événements.

Les *kuldevtā* : entre lignage et territoire

Les divinités de village, outre leurs caractéristiques territoriales, peuvent être aussi des divinités de lignage (*kuldevtā*). Les membres masculins d'un lignage ayant comme *kuldevtā* la divinité d'un temple offrent à celle-ci une mèche de leurs cheveux, lors de la première coupe effectuée rituellement par le *pujārī* ou par le *gur*. D'autres *kuldevtā* ne sont pas des divinités de village, mais des divinités secondaires, dont certaines sont toutefois suffisamment renommées dans la région pour qu'elles aient de nombreux petits temples ou autels diffusés un peu partout. Dans tous les cas, ces divinités, en tant que *kuldevtā*, ont leur culte régulier qui est effectué au niveau domestique, dans la maison de la famille où elles sont installées. Là, le *kuldevtā* est honoré par une simple *pūjā* effectuée par le chef de famille ou, en son absence, par son fils ou par sa femme. La régularité du culte varie selon les maisonnées : certaines l'effectuent quotidiennement, d'autres seulement le premier jour du mois. En général, l'autel du *kuldevtā* est situé à l'un des étages supérieurs de l'habitation, mais la disposition peut différer d'une maison à l'autre, et au cours du temps. Le *kuldevtā* est représenté par une petite statue ou par des objets : cloche, encensoir et lumignon. Lors de la *pūjā*, les objets sont nettoyés ; on leur met une marque (*tīkā*) de poudre - comparable à celle que les

gens se tracent au milieu du front - et on les fait tourner (c'est-à-dire "jouer", *khelnā*). Le culte se conclut par des offrandes végétales. Au moment de la récolte, il faut offrir au *kuldevtā* les prémices, et il convient de lui donner la première portion lors des repas de fête, ou le premier lait lors de la naissance d'un veau.

Les rapports entre divinités de temple et *kuldevtā* (lorsque celui-ci est différent) ne sont pas dépourvus d'ambiguïté. La divinité, par son *gur*, peut dire au dévot qui le consulte qu'elle n'est pour rien dans son problème, et que celui-ci est dû à son *kuldevtā*, irrité de se sentir négligé. Le *gur* se limite alors souvent à indiquer au patient de prêter au *kuldevtā* davantage d'attention. Ainsi, un musicien du temple de la déesse Śravaṇī, qui avait comme *kuldevtā* le dieu Thān, alla un jour consulter la déesse à la suite d'une forte douleur qu'il sentait au bras depuis plusieurs jours :

Musicien : La douleur au bras n'est pas finie, hier je n'arrivais même pas à jouer le tambour !

Gur de Śravaṇī : Il y a l'obstacle (*bighan*) du dieu Thān et tu dois aller chez lui.

Musicien : Qu'est-ce que je lui ai fait ? Je ne lui ai rien fait !

Gur : Vas-y et observe. C'est l'obstacle du dieu Thān : comme tu lui as tourné le dos, lui aussi, il t'a tourné le dos. Tu devras aller chez lui régulièrement pendant un certain temps, lui allumer l'encensoir et [faire brûler] le *beṭhar* devant lui.

La divinité du temple agit ici en défenseur du culte au *kuldevtā* - en ce sens, elle incite à honorer ce dernier. Mais il arrive que sa relation avec lui soit plus tendue. Loin de pousser le patient à prêter davantage d'attention à son *kuldevtā*, elle peut par exemple se proposer elle-même comme substitut. Il faut dire qu'à Kullu, en général, les *kuldevtā* ne possèdent pas une identité très précise. Peu de gens savent, ou se préoccupent de savoir depuis combien de générations la divinité concernée est honorée, quelles en sont les caractéristiques, ou qui a commencé son culte. On lui rend hommage parce qu'il y a dans la maison son autel, avec les objets qui la représentent et à travers lesquels elle était honorée par les générations précédentes.

Le *gur* peut ainsi révéler à un dévot que, sans le savoir, il honore un *bhūt*, en annonçant par exemple qu'un aïeul de la famille lui rendait un culte en secret pour l'utiliser à des fins maléfiques, et le cachait parmi les objets de la *pūjā* posés sur l'autel. Une femme apprend ainsi que les offrandes adressées au dieu Bīr, son *kuldevtā*, profitaient également à un *bhūt* :

Gur de Śravaṇī : Il y a un dieu du dehors¹⁶⁴. Ce n'est pas un vrai dieu, c'est un *bhūt*. C'est un *bhūt* et il est en train de faire des bruits et des sons, il est en train de te causer des ennuis.

Femme : Mais qui est ce dieu ? Tu dois me le dire !

Gur : C'est un dieu du dehors. Tu dois l'extraire. Après ça il y aura la paix, autrement non. Il est dans la maison, qu'est-ce que tu veux ?

Femme : Mais il est où ?

¹⁶⁴ *oprā devtā*, littéralement "dieu du dessus". Ainsi, à propos de la possession, Harichand explique que *oprā* signifie "l'attaque d'un *bhūt* qui est venu du dehors. Comme les vêtements extérieurs que nous mettons sur le corps, ainsi le *bhūt* qui vient du dehors attaque le corps".

Gur : Il est dans l'encensoir, dans la cloche, dans les objets de la *pūjā*. Bīr est devant mais derrière il y a un *bhūt*. Tu dois l'extraire. Je t'ai dit ça. Le *bhūt* est caché (*gupta*), il est comme un nid caché. J'ai dit ça.

Femme : Mais quelqu'un l'a mis là ?

Gur : Il est ancien, regarde. Qu'est-ce que tu es en train de chercher ? Eux [tes aïeux] l'honoraient. Vas-y alors, c'est un *bhūt*, tu dois l'extraire. Je viendrai et m'assiérai là bas [la déesse devra être honorée].

Les séances des *gur* altèrent souvent la correspondance entre *kuldevtā* et lignages : par leur bouche, leur divinité démasque non seulement des *bhūt* cachés et prescrit leur expulsion, mais elle tend également à se substituer au *kuldevtā* traditionnel ou à proposer des remplaçants. J'ai pu observer dans nombre de cas que si le dévot est satisfait de la séance du *gur* et se convainc que la divinité que ce dernier incarne est très puissante, il sera conduit, de sa propre initiative, à adopter cette divinité comme *kuldevtā*. Cela dépend surtout, à mon avis, de la capacité du *gur* à résoudre les problèmes des gens. Plus un *gur* obtient de succès, plus la divinité qu'il incarne sera adoptée comme *kuldevtā* par des familles qui peuvent résider fort loin.

Il est toutefois évident qu'il existe, même alors, une différence importante entre le *kuldevtā* et la divinité de village. Celle-ci, en effet, est honorée pour le bien-être de la collectivité, son culte rentre dans les devoirs dharmiques de chaque dévot. Le *kuldevtā*, lui, relève du domaine exclusivement privé de l'individu, de la famille ou du lignage. Comme le remarque Bista en ce qui concerne le Népal (Bista 1972 : 73), "il s'agit d'avantages directs que l'on peut obtenir en ce monde même, dans un avenir immédiat, et cela n'a pas de lien réel avec la morale sociale et religieuse de l'hindouisme". Cette dernière caractéristique fait du *kuldevtā* une catégorie ambiguë, entre la catégorie des *devtā* et celle des *bhūt*. Les *kuldevtā* des basses castes¹⁶⁵ sont d'ailleurs souvent les *vāhan* (assistants) des divinités de village, assistants que les gens de haute caste traitent souvent de *bhūt* car ce sont eux qui infligent les punitions décrétées par les divinités en cas d'infraction aux règles dharmiques.

La dimension territoriale des divinités de village se retrouve aussi, dans une certaine mesure, chez les *kuldevtā*. Parfois, en effet, ceux-ci se présentent davantage comme des divinités de l'habitation (Skt. *griha*) plutôt que comme des divinités de lignage au sens strict : une dénomination courante de ces divinités est d'ailleurs *grihikul*, "maison-lignée". Ainsi, par exemple, une famille brahmane avait comme *kuldevtā* Rām Ṭhākur. Venue du village de Dobhī, elle s'était installée depuis quelques années au village de Jasukh, où elle avait acheté une nouvelle maison. "Dans la maison qu'on a achetée", disait l'un de ses membres, "il y avait Nār Singh. Le propriétaire précédent lui avait construit un autel dans le grenier et l'honorait régulièrement. C'est pour ça que maintenant nous avons aussi Nār Singh, et c'est lui notre *kuldevtā*". Dans un autre cas, un homme de haute caste, originaire du village de Manali, avait comme *kuldevtā* le dieu Jamlū. Après son mariage, l'homme était allé à vivre chez sa femme, au village de Suram. "Maintenant mon

¹⁶⁵ La catégorie de *kuldevtā* est la seule catégorie de divinités où existe une distinction entre les noms des dieux honorés par les gens de haute caste et ceux des dieux honorés par les basses castes. Néanmoins, nombre de familles de basse caste ajoutent souvent (ou substituent) les divinités de village à leur *kuldevtā*. Cela indique, probablement, un essai de leur part visant à nier leur association avec des divinités de statut inférieur.

kuldevtā est Bīr", disait-il, "parce que son autel est ici, à la maison de ma femme. Jamlū continue d'être honoré par mon frère qui vit encore au village de mon père".

Le *kuldevtā* semble donc assumer les caractéristiques d'un "dieu de la maison", c'est-à-dire lié à la résidence plus qu'à la descendance. Ces aspects résidentiels trouvent confirmation, du reste, dans le rite effectué pour transférer l'autel du *kuldevtā* d'une maison à l'autre, lors d'un changement de résidence. Ce rite, qui prévoit l'intervention du *purohit* et/ou du *gur*¹⁶⁶, dépend de l'initiative et des possibilités de la famille concernée. Il arrive qu'elle décide de ne pas l'effectuer. Dans ce dernier cas, le *kuldevtā* peut manifester sa colère, que ce soit contre la famille qui a déménagé en l'abandonnant dans la maison, ou contre les nouveaux occupants. Si la caractéristique principale des *kuldevtā*, en effet, est de pourvoir au bien-être de la famille, ils peuvent se transformer en agents de malheurs et de maladies lorsque leur culte est négligé ou interrompu.

Les Puissances néfastes : *devtā-bhūt*, *vāhan-bhūt*, *ceṭu-bhūt*...

Le caractère ambigu des catégories fonctionnelles utilisées par les gens de Kullu pour définir les divinités du panthéon apparaît évident dans la difficulté qu'il y a à distinguer ce qui pourrait sembler l'être le plus facilement : la catégorie des *bhūt*, Puissances néfastes, de celle des *devtā*, divinités. Interrogés sur ce point, les gens semblent ne pas avoir difficulté à répondre : "le *bhūt* est mauvais, dangereux, il peut tuer ou rendre malade, son travail est de tourmenter et créer des ennuis ; le *devtā*, par contre, est un *danevālā* (celui qui donne), il est une force qui donne du bien-être, qui protège et qui fait du bien". En réalité, la clarté de cette distinction entre bénéfique et maléfique n'est qu'apparente, puisqu'un *devtā* n'a pas que des aspects protecteurs et peut aussi bien punir : la même divinité de temple, définie comme dieu ou déesse (*devtā*, *devī*) par les villageois, frappera le dévot qui l'aurait offensée en lui envoyant un de ses *vāhan* responsables des malheurs et des maladies. À l'inverse, un *bhūt* ne s'identifie pas toujours avec une Puissance exclusivement maléfique : il protégera et comblera de biens celui qui lui rend un culte. En fait, plus on descend vers des divinités inférieures et plus il devient difficile de marquer une distinction entre *devtā* et *bhūt*, les deux termes étant souvent utilisés alternativement. Du reste, les villageois eux-mêmes disent que "n'importe quel *devtā*, s'il n'est pas honoré, devient un *bhūt*". Cette affirmation se reflète dans la nature même des divinités. Certaines d'entre elles sont caractérisées non seulement par l'ambivalence de leurs aspects positifs et négatifs, mais aussi par leur capacité à se transformer ontologiquement de *devtā* à *bhūt*, et vice versa. Nār Singh, un *kuldevtā* très fréquent parmi les castes des Brahmanes, en fournit un exemple.

Comme tous les *kuldevtā*, Nār Singh possède des aspects bénéfiques à condition que l'on accomplisse régulièrement son culte. Bien que *kuldevtā*, il est capable de se transformer en Brahmibhūt, le plus dangereux des *bhūt*¹⁶⁷. En tant que *kuldevtā*, il est imaginé comme un être splendide, très pur, végétarien, complètement habillé en blanc ; en tant que Brahmibhūt, il est alors défini par les *gur* comme étant un esprit à exorciser, qui ne peut être pacifié (comme tous les *bhūt*) que par des sacrifices d'animaux. En outre, il est

¹⁶⁶ L'intervention du *gur* et du *purohit* dans ces rituels se produit surtout lorsqu'une famille a pour *kuldevtā* une divinité de village. Dans le cas où le rituel doit être effectué par une famille de basse caste, seule la présence du *gur* et du *pujārī* de basse caste est prévue.

¹⁶⁷ Le terme Brahmibhūt est utilisé aussi pour indiquer l'esprit d'un brahmane qui meurt pendant qu'il récite des *mantra*. C'est alors, dit-on, un *bhūt* particulièrement puissant, difficile à exorciser.

aussi, dit-on, fréquemment honoré et contrôlé par les sorcières (*ḍāhinī*) pour réaliser leurs attaques magiques. Aussi Nār Singh / Brahmibhūt est-il également appelé *ceṭu* (*bhūt* envoyé par une sorcière).

De fait, l'une des caractéristiques générales des *bhūt* est justement leur capacité à se transformer continuellement et à prendre des formes ou des aspects différents. Le terme même de *bhūt* vient de la racine sanscrite *bhū*, qui signifie "être, devenir"¹⁶⁸. Dans la littérature anthropologique il est souvent traduit comme "esprit", "démon", "être maléfique", "fantôme". Toutes ces traductions sont approximatives, non seulement comme l'est toute traduction, mais aussi parce que c'est une catégorie locale qui comprend des entités d'origines très différentes. En outre la définition d'une Puissance comme *bhūt* n'est jamais absolue mais dépend, d'une part, du contexte, et, d'autre part, du sujet qui parle.

Dans le contexte des séances de possession, trois types de divinités sont distingués, auxquels s'appliquent, selon les cas, les termes de *devtā* et de *bhūt*, ou bien seulement celui de *bhūt* (ou de *rākṣas*). Un premier type est représenté par les *vāhan*, assistants de la divinité du temple qui sont généralement dits être des *bhūt* vaincus et soumis par celle-ci. Ils résident, nous l'avons vu, dans un lieu précis, en général dans un arbre ou une pierre, sont identifiés par un nom, reçoivent des offrandes végétariennes régulières¹⁶⁹, et sont les destinataires des sacrifices d'animaux effectués au temple. C'est sans doute parce qu'ils demeurent dans un lieu fixe et reçoivent un culte qu'ils sont également appelés *devtā*¹⁷⁰. Un interlocuteur décrit ce type de *bhūt* de la façon suivante :

"Dans le rêve tu verras un visage noir avec des dents longues ; dans le rêve il te fera voir qu'il est en train de te manger, et toi, la nuit, tu auras très peur. Puis ce *vāhan-bhūt* te dit : vas au temple du *devtā* parce que tu as fait cette faute. Alors tu y vas, tu demandes pardon et puis tu guéris. Si tu penses dans ta tête que tu as un *vāhan-bhūt*, il te mangera à l'intérieur, complètement".

Le *vāhan* est un type de *bhūt* qui n'agit pas de sa propre volonté, mais suit les ordres de la divinité supérieure dont il est l'assistant. Une deuxième catégorie de *bhūt* est représentée par les fantômes des morts décédés violemment (noyade, chute en montagne, meurtre, suicide, etc.). A la différence des *vāhan*, ces *bhūt* ne sont pas fixés dans un lieu précis ; ils agissent surtout la nuit et apprécient les champs de crémation. Comme tous les *bhūt*, ils sont affamés de sang. On dit, par exemple, que si l'on passe près d'un lieu de crémation, la nuit, on risque d'être attaqué - et ce sera sûrement le cas si l'on a entre les mains un morceau de viande fraîche. L'attaque de ce type de *bhūt* n'a pas de cause précise ; ce sont des âmes insatisfaites, capricieuses, qui peuvent s'en

¹⁶⁸ Pocock (1973 : 34) remarque que le terme "dérive de la notion sanscrite d'existence et de continuité des êtres". Cf. également Assayag (1994 : 32).

¹⁶⁹ Ces offrandes sont appelées *bungri* et constituées d'un mélange de farine et d'eau. Une partie en est jetée en l'air là où réside le *vāhan*, le reste est mangé par les gens de basse caste. Le *bungri* est offert lorsque l'on honore la divinité du temple.

¹⁷⁰ Comparer L. Dumont : "souvent, un esprit n'est malfaisant que faute de culte, et une fois le culte accordé il devient tutélaire" (Dumont 1957 : 405). Il faut cependant nuancer, car la façon de qualifier les *vāhan* reste, ici du moins, ambiguë : lorsque le possédé veut dire à un dévot qu'il a été frappé par le *vāhan* d'une divinité, il maintiendra ce dernier parmi les "*dūt-bhūt*" - littéralement "*bhūt* messenger", appliqué à tous les *bhūt*. Si, par contre, l'accent est mis sur le fait que les *vāhan* sont les assistants de la divinité, ils seront cette fois appelés "petits dieux" (*chotā devtā*).

prendre à tous ceux qui s'approchent d'elles pendant la nuit dans des lieux peu fréquentés.

Un troisième type de *bhūt* est celui qui est utilisé par les *ṭāṇagī* ou les sorcières et qui agit donc sur ordre : alors que les premiers les emploient pour le bénéfice d'un client, les secondes recourent à ces *bhūt* pour attaquer leurs ennemis personnels. Dans ce cas, ces Puissances sont souvent envoyées par l'intermédiaire de nourriture ou d'objets sur lesquels on a récité et inséré des *mantra*. Le pouvoir de ces *bhūt*, appelés *ceṭu* ou *ceṭu bhūt* ("*bhūt* envoyé"), varie proportionnellement au pouvoir avec lequel le *ṭāṇagī* ou la sorcière maîtrisent ces *mantra*.

Toutes ces distinctions, y compris celle entre *devtā* et *bhūt*, sont très fluides et, pour les villageois eux-mêmes, n'ont pas une grande importance d'un point de vue théorique. Pour eux, en effet, ce qui est important n'est pas tellement savoir si le *bhūt* rencontré la nuit au terrain de crémation a une identité qui le distingue du *bhūt* envoyé par la sorcière ou par le *ṭāṇagī*, ou s'il s'agit du *vāhan-bhūt* d'une divinité. Les distinctions sont importantes seulement dans le contexte de la séance de possession et/ou des exorcismes, car le traitement diffère en effet selon l'origine des *bhūt*.

Les représentations concernant les *bhūt* possèdent un caractère stéréotypé, qui s'exprime au niveau du langage : ils sont *gandā* (sales), *kharāb* (méchants), *khatarnāk* (dangereux). Un villageois les décrit :

"Les *bhūt* sont comme l'air, tu ne peux pas les toucher. Si tu veux juger ou comprendre le mouvement du vent, tu peux le juger d'après le mouvement des branches. Lorsque les branches et les feuilles bougent tu peux comprendre. S'il n'y a pas de vent, tu ne peux pas voir, et les branches et les feuilles ne bougent pas. De la même façon que tu ne peux pas voir le vent qui fait bouger les branches et les feuilles, tu ne peux pas voir les *bhūt*. Les *bhūt* n'ont pas de forme visible, mais quand ils assument une forme celle-ci est épouvantable, une forme terrible, avec de longues cornes et de longues dents. Dans le rêve il se montrera, et toi, parfois tu pleureras, parfois tu crieras. Dans le rêve tu vois un visage noir avec des dents longues comme ça. Si l'homme voit un *bhūt*, plus il l'observe et plus il devient grand. Si, par contre, tu cesse de regarder, il disparaît. Son visage est très laid, il est différent du nôtre, ce n'est pas un visage."

Indépendamment des différents types de représentations qu'on s'en fait dans un contexte narratif, les *bhūt* se manifestent en affligeant des personnes qui, elles, sont généralement incapables de décrire leur expérience¹⁷¹. On reconnaît alors les *bhūt* aux symptômes qu'ils provoquent : mal de tête, fièvre, maladie, possession, mort. Ils peuvent mener les hommes et les femmes à la folie. Si les femmes ne sont pas mariées, ils peuvent empêcher leur mariage ; si elles sont mariées, ils peuvent prendre l'apparence de leur mari et avoir des relations sexuelles avec elles. Pour les hommes, certains *bhūt* - les *cuṛail* - prennent la forme de femmes très belles qui séduisent les maris et les épuisent

¹⁷¹ L'état dans lequel se trouve celui qui est possédé par un *bhūt* est appelé *behoś*, inconscient. Comparer Assayag (1994 : 32), qui souligne que, s'agissant des possédés, "leur expérience est, par définition, ineffable".

sexuellement.¹⁷²

La véritable identité d'un *bhūt* toutefois, ne s'établit socialement que dans le contexte des séances de possession, où les symptômes seront mis en correspondance avec tel ou tel *bhūt* - ce qui est l'objet d'une discussion. Cette identité se révèle aussi par ce que le *bhūt* fait faire ou dire à sa victime. Il peut, dit-on, commettre les actes les plus désagréables, insulter les parents proches, assumer des comportements intolérables par les autres. Mais les *bhūt*, dit-on aussi, sont menteurs, et chercheront souvent à égarer les soupçons en déclarant une fausse identité. Nous le verrons lors de cas spécifiques : on entre ici dans une sémiotique et dans des mécanismes communicatifs souvent très subtils entre les parties concernées, dans le cadre de la médiation effectuée par le possédé.

¹⁷² Comparer Opler (1958 : 116) : "des désirs illicites et socialement inacceptables, ne pouvant être réprimés, sont rationalisés comme étant le fait de fantômes impudiques".

Chapitre VII

CONSULTER LA DIVINITÉ LE DEOPUCHNA

Dans leur exécution, les rites de possession sont très simples : le *gur* s'assoit sur son siège, incarne le dieu avec des gestes codifiés, et répond aux questions des gens. Une fois les consultations terminées, il sort de possession de façon également codifiée. Pourtant, les actes rituels simples que le *gur* effectue - se défaire les cheveux, s'arracher une mèche de cheveux, inhaler l'encens, etc. - sont ce qui permet, aux yeux des gens, la venue du dieu dans son corps, transformant ses énoncés en paroles divines pourvues d'autorité et d'efficacité. Tout en différant du langage ordinaire, ces paroles ont une fonction communicative essentielle qui les distingue d'autres paroles rituelles. Contrairement, par exemple, aux rites accomplis par les *purohit*, où le langage rituel n'est pas compris, et n'est parfois même pas entendu (les *mantra* peuvent être prononcés à voix basse, ou simplement pensés par l'officiant), la compréhension des paroles du dieu, dans le cadre des séances de possession, est le présupposé indispensable à l'accomplissement même du rituel.

Les caractéristiques du langage des dieux

A la différence de ce qui a pu être écrit sur le chamanisme, le dieu qui parle par son *gur*, dans la possession, ne dialogue pas avec celui-ci : il y a identification¹⁷³. Mais il ne tient pas non plus un monologue, et a besoin d'un public, de quelqu'un qui pose des questions et qui discute avec lui. Et celui qui interroge doit savoir le faire : il doit insister pour se faire répondre, protester, contredire - et, à la fin, refuser ou accepter ce qu'on lui a dit. Cette négociation des énoncés, tout en étant basée sur un langage compréhensible par les interlocuteurs, n'assume pas, toutefois, la forme d'un dialogue ordinaire, car le "langage des dieux" (*devtā kī bhaṣā*) n'est lui-même pas habituel. L'une de ses caractéristiques, par exemple, est une intonation et une accentuation particulière. Dans la plupart des cas, le *gur* utilise un registre de voix plus haut ou plus bas que celui qu'il a

¹⁷³ Alors que le chaman est dit *recevoir* et *répéter* les paroles du dieu ou des esprits, dont il peut être durant certaines phases de la séance le réceptacle, le possédé parle exclusivement *en tant que* dieu. A propos du chamanisme caucasien, par exemple, G. Charachidzé écrit "la fondation du culte, l'instauration des rites, l'amorce et la mise en route de la parole signifiante, de la liturgie : tout cela, peut-on dire, est 'dicté' par le dieu à travers les cordes vocales et la bouche de son chaman. Au départ, donc, pas de culte possible sans des paroles prononcées par les dieux, enregistrées, répétées et traduites par le chaman" (in Détéienne & Hamonic 1995 : 10).

d'habitude. S'il incarne une déesse, il peut prendre une voix de fausset pour imiter une voix féminine. De plus, l'énonciation est caractérisée par une cadence qui varie selon les *gur* et diffère du langage quotidien.

Au plan du vocabulaire et des tournures de phrase, trois éléments importants distinguent le langage divin du langage ordinaire: l'utilisation de formes et d'expressions à valeur explétive; l'utilisation de formules codifiées; l'usage de certains termes spécifiques, considérés comme faisant partie de la langue du dieu.

Expressions à valeur explétive

Ce sont des paroles ou des expressions très brèves incorporées au début, au milieu ou à la fin des phrases. Par exemple: "c'est ça !" (*etrā sā*), "j'ai dit ça !" (*etrā dāsū*), "qu'est-ce que tu es en train de chercher ?" (*ki topan topā sā*), "regarde !" ou "regardez !" (*her*, ou *heri*), "vas-y, alors !" (*nausā tabe*), "rien !" (*kich nahīn*), "il y a un peu" (*thorā sā*), "de qui ?" (*kiskī ?*). La valeur explétive de ces expressions prévaut sur l'importance de leur signification, qui n'est pas non plus prise en compte par celui qui écoute.

Certaines expressions, en outre, tout en ayant une signification contrastée (par exemple "rien" et "il y a un peu") sont utilisées l'une après l'autre : "ce n'est pas mon obstacle/ rien/ il y a un peu/ de qui/ il y a un obstacle dans ta maison, je te l'ai dit avant/ regarde !" (*Merā bighan hotī nahīn, kich nahīn, thorā sā, kiskī, gīhi bighan sā, pehle dāsū her !*). Ou bien : "c'est ça/ alors/ regarde/ de qui/ vas-y/ de qui/ dans les corps il y a du bonheur, dans les corps il y a de la douleur/ puisque/ de qui/ dans l'étable et au premier étage il y a des obstacles/ de qui/ je le résoudre/ regarde !" (*etra sā, tab, hereni, kiskī, noa, kiskī, deh deh sukh sā deh deh dukh sā, zainde kiskī, khunā bauṛi thorā bighan paudā sā, kiskī, hāraum ṭājā kernu, her*).

L'utilisation de ces expressions caractérise le langage de tous les *gur*, même si leur fréquence diffère. L'observation suggère que plus un *gur* donne des réponses longues, par phrases complexes impliquant plusieurs idées, plus il tend à les utiliser. La fonction de ces formes explétives, en effet, peut s'interpréter comme étant liée davantage à la forme du discours : introduire une phrase, la briser ou, au contraire, la rendre plus fluide, en évitant des vides ou des hésitations dans son énonciation¹⁷⁴, tout en se ménageant par là des pauses pour penser. L'un des effets, en outre, est d'accentuer le rythme et la cadence de la phrase.

Formules codifiées

Ce sont des phrases qui transmettent de façon codifiée, allusive ou métaphorique, un message. Le *gur* tend à les utiliser en faisant correspondre le message qu'elles contiennent au cas traité. Ainsi, pour quelqu'un qui est paralysé ou qui ne marche pas bien, le *gur* peut dire "les gens viennent ici portés, je les fait repartir sur leurs jambes", ou bien "vous êtes venus à pas lourds, je vous ferai partir à pas légers", ou encore "à celui qui boite je donne les jambes, à celui qui est sans bras je donne les bras, à celui qui n'a pas de doigts je donne les doigts". S'il s'agit d'un problème de stérilité, la formule insérée sera "le vert devient sec", ou bien "du sec, j'ai fait du vert".

De telles formules sont parfois utilisées pour indiquer de façon indirecte la cause d'un problème. Si le *gur* veut faire comprendre que le problème est dû à des disputes d'argent dans la famille, il pourra lancer : "l'avarice augmentera avec l'avarice, la fin du monde

¹⁷⁴ Voir aussi à ce propos Schömbucher (1994 : 45 ; 1999) et, en contexte népalais, de Sales 1991.

arrivera avec les péchés", ou bien, suggérant la mésentente, "dans la maison, les langues et les dents bougent". S'il veut indiquer, par contre, que le problème du patient résulte d'une punition pour une faute commise il y a des années, ou bien qu'une erreur récente sera suivie d'une punition, il utilise l'expression "je suis le feu qui brûle lentement dans la bouse"¹⁷⁵ - le dieu peut punir longtemps après la faute. Pour faire comprendre qu'il sait reconnaître le vrai dévot indépendamment de son comportement extérieur, il dira "je ne suis pas chaud si tu me tiens dans les bras, je ne suis pas froid si tu me mets par terre", ce que le *gur*, hors de la possession, explique de la façon suivante : "la divinité ne se laisse pas acheter, elle n'aide pas les gens simplement parce qu'ils l'ont invitée chez eux en faisant des rituels qui coûtent cher, mais sans avoir de vraie dévotion". La notion est semblable lorsque le dieu dit "je n'ai pas faim d'offrandes ou de nourriture, mais j'ai faim de vos pétales de fleurs". De même, une phrase, qui semble presque contredire les autres : "si tu m'honores (*mānnā*), je suis un dieu ; si tu ne m'honores pas, un bloc de pierre", semble suggérer que la dévotion est la condition même pour que la divinité existe pour son dévot.

Parfois ces formules sont utilisées comme hypothèses de diagnostic, proposées par le *gur* afin de tester les réactions du patient. Dans ce cas, l'interprétation finale pourra ne pas correspondre aux expressions employées au début de la séance.

Plusieurs formules sont des allitérations. Quelques exemples :

- *dād nītī, bāp nītī, dev nītī* : "[les règles] des grand-pères non, des pères non, des dieux non" - les gens ne suivent plus les règles d'autrefois.
- *paśu merā, ciṛu merī, bheḍu merā* : "la vache [est] à moi, l'oiseau à moi, l'agneau à moi" - le dieu s'occupera des problèmes concernant les animaux.
- *pāp pāp dharma dharma sāc sāc jūṭh jūṭh* : "le péché [vient] du péché, le *dharma* du *dharma*, la vérité de la vérité, l'impureté de l'impureté".
- *das rī khākī, das rī bhākī* : "dix bouches, dix parlars" - si dix hommes discutent, chacun dit une chose différente sans pouvoir s'entendre avec les autres.
- *apnī kiti, apnī nitī* : "sa propre action, sa propre pensée" - tel problème résulte de ses actes et de ses pensées.
- *dūdh ra dūdh, pānī ra pānī* : "le lait du lait, l'eau de l'eau" - le dieu séparera ce qui est mélangé, et distinguera le vrai du faux¹⁷⁶.

Ces exemples montrent que la syntaxe du langage rituel est plus "condensée" que celle du langage ordinaire (de Sales 1991 : 301), ce qui n'exclut ni les redondances ni - nous l'avons vu - l'accumulation de tournures explétives. Nombre d'éléments grammaticaux sont éliminés, par exemple le verbe ou le sujet, la phrase jouant par contre sur la syntaxe. Prenons une phrase comme *ek bol ek tol ek trakṛu*, "une parole, un poids, une balance". Elle indique que la parole du *gur* est définitive et son jugement impartial.

¹⁷⁵ La bouse pénétrée par les rayons solaires s'échauffe, dit-on, à l'intérieur et conserve la chaleur, qui devient de plus en plus intense.

¹⁷⁶ La métaphore fait référence à une pratique dont les vendeurs de lait sont fréquemment accusés : ajouter de l'eau dans le lait.

Dans le langage quotidien, ce serait *mu age keval ek bol s̄a* ("j'ai seulement une parole, etc."). L'omission du verbe, du sujet et de l'adverbe, condense la phrase en lui donnant un plus grand effet émotionnel sur l'auditeur. De plus, l'allitération *ek...ek...ek...* ("un...un...un..."), martelée par le *gur*, assène comme une évidence l'irrévocabilité et l'impartialité de son jugement¹⁷⁷.

La condensation de la phrase peut aussi résulter de l'association de deux mots contraires. Par exemple l'expression *chaukā-jūṭh* ("pureté-impureté") est souvent utilisée par le *gur* lorsque il veut signifier à un dévot qu'il ne fait pas suffisamment attention à la distinction entre le pur et l'impur. D'autre fois, par contre, le *gur* double un mot par son synonyme - ainsi l'expression *dūt-bhūt*, ou *bhūt-pret*, où *dūt* et *pret* sont synonymes de *bhūt*.¹⁷⁸ Ce redoublement sémantique peut produire un effet sonore, et focalise aussi l'attention sur les mots qu'il convient de retenir dans un discours.

Dans certains cas, toutefois, les formules semblent avoir simplement pour but de distinguer la phrase du langage ordinaire, la rendre plus poétique. Au lieu d'annoncer que le remède n'aura d'effet que le lendemain, le *gur* dira "à toi la moitié de la nuit, à moi la moitié de la nuit" - la divinité ne montrera son pouvoir que durant la seconde partie de la nuit. Pour indiquer à quelqu'un qu'il doit effectuer un sacrifice du feu (*yāg*) : "tu dois compter les guirlandes de *mantra*". Pour rassurer le patient en lui promettant sa protection, même contre des obstacles insignifiants : "s'il y a une fleur, je la ferai s'envoler".

Parfois le *gur* substitue simplement un nom à un autre (ou à une expression), dans un rapport d'évocation. Ainsi, lorsqu'il veut accuser le patient d'avoir consulté auparavant un *ṭāṇagī*, il recourt à une métonymie: "combien de fois as-tu fait voir les grains de moutarde?", car une méthode utilisée par les *ṭāṇagī* dans les consultations consiste à "lire" les grains de moutarde, au lieu des grains de riz employés par le *gur*.

Durant le traitement d'un cas, ces formules peuvent être répétées plusieurs fois. Comme les expressions à valeur explétive, elles rendent l'énonciation plus fluide. La même fonction peut d'ailleurs être attribuée à des toussotements ou à de brèves interjections comme "ha!", ha!", insérés au début ou au milieu d'une phrase, ou entre deux phrases.

Cette stratégie de communication codifiée ne peut pas être entièrement rendue, ici, ne rapportant que les mots employés : pauses, regards, petits gestes communicatifs - comme donner ou regarder les grains de riz, se toucher les cheveux, souffler sur l'encensoir, prendre une pose d'attente - ont autant d'importance que les paroles pour comprendre l'interaction qui s'établit entre le *gur*-divinité et celui qui le consulte.

Termes spécifiques

Au cours des consultations, le *gur* parle en *pahāṛī*, c'est-à-dire dans la langue locale utilisée dans la communication ordinaire. Toutefois, la langue rituelle est caractérisée

¹⁷⁷ A. de Sales (1991: 303-4) écrit à propos des chamans Magar : "L'appauvrissement de la syntaxe fait apparaître les termes dans un vers comme des entités juxtaposées en une sorte de collage plutôt que comme une phrase construite selon des règles. Comparables à des objets, les mots produisent des effets de sens (des relations entre termes, l'insistance sur une action) en vertu de leur contiguïté, de leur parallélisme, de leurs allitérations et des jeux sur les correspondances formelles".

¹⁷⁸ Dans d'autres contextes, le terme *dut* désigne le messenger du dieu, alors que le *pret* est distingué du *bhūt* en étant imaginé comme un squelette. Toutefois, dans le cadre des séances de possession, *dut* et *pret* sont considérés être des *bhūt*.

par l'utilisation de certains termes qui ne sont pas employés dans la langue quotidienne et qui sont dits faire partie de la "langue des dieux". La nature de ces termes spécifiques peut changer selon les *gur*, mais un certain nombre de vocables sont communs :

	pahari	langue du dieu
possédé	<i>gur</i>	<i>patru</i> , "réciépié"
prêtre de famille	<i>purohit</i>	<i>boṛu</i> , <i>dui sūtra</i> - "deux <i>sūtra</i> "
prêtre tantrique	<i>ṭānagī</i>	<i>tokke</i>
"douze membres" (du temple)	<i>bārah-members</i>	<i>kār karindā</i>
nom d'un rite	<i>chidra</i>	<i>trina ra dalna</i> , "couper le fil"
palanquin	<i>rath</i>	<i>kāṭhai rī gurī</i> , "poupée de bois"
malade	<i>bīmārī</i>	<i>māndru tāṇā</i> , "envoyer au lit"
"reste-encens"	<i>śeṣ-dhūp</i>	<i>kari condī</i> "le joueur de tambour"
<i>dhaunsi</i>	<i>dādā bāzgi</i> ,	"premier musicien", ou <i>jeṭha zākar</i> , "serviteur en chef"
temple	<i>mandir</i>	<i>piṇḍā pramāṇ</i> , "preuve du <i>piṇḍā</i> "
consultation au temple	<i>deopūchnā</i>	<i>bhar pāṇe</i>
hommes du temple	<i>kāmdār</i>	<i>hārī mazārī</i> , "cultivateurs"
bénéficiant		d'une tenure"

Le sens de ces mots, dont plusieurs n'appartiennent pas au langage ordinaire, n'est connu que par les *gur*, les *pujārī*, et par tous ceux qui fréquentent habituellement les séances. Ceux-ci, néanmoins, s'ils consultent un *gur* d'un autre village, peuvent avoir des difficultés à comprendre l'emploi de tournures ou de mots particuliers. Mais il y a en général toujours quelqu'un - par exemple le *pujārī* - qui peut les expliquer. Certaines de ces expressions, en outre, permettent aussi de réaffirmer le point de vue subjectif de la divinité: pour celle-ci le *gur* n'est qu'un réceptacle, et ceux qui assurent le service de son temple et reçoivent de sa terre, ses "cultivateurs".

L'introduction de ces termes, donc, sans changer le caractère essentiellement communicatif de la langue utilisée dans la possession, introduit cependant une certaine "obscurité", comparable à celle que décrit C. Malamoud à propos des divinités védiques. Celles-ci s'efforcent, en effet, de rendre obscur leur propre langage. Malamoud remarque que les livres des *Brāhmaṇa* parlent des légères modifications auxquelles certains mots étaient soumis, pour les transformer en termes occultes. Selon lui, "il semble que les dieux aient voulu se créer un langage, une langue plutôt, qui leur serait propre, qui serait distincte de la langue des hommes; et ce sont eux qui, par amour du mystère, auraient introduit ces petites modifications, auraient rendu immotivés un certain nombre de termes, et se seraient ainsi constitué une sorte de jargon bien à eux" (in Détiéne & Hamonic 1995 : 106). La raison en est que les dieux "veulent se rendre mystérieux pour acquérir de la consistance; du moins font-ils en sorte que leurs mots deviennent consistants, épais, substantiels, par le mystère qu'ils y introduisent en les déformant" (Malamoud 1989 : 244). Ici, de même, il semble y avoir une volonté de charger le langage divin en termes obscurs, pour y introduire du "mystère", tout en assurant néanmoins la fonction communicative du langage qui doit permettre au dévot de comprendre les paroles du dieu.

La logique de cet usage apparaît encore plus nettement lorsque le *gur*, au cours de la

consultation, se met soudain à dire des phrases totalement incompréhensibles, cette fois tant par lui-même, lorsqu'il n'est pas possédé, que par le *pujārī* ou par qui que ce soit. Il s'agit, en effet, d'une série de sons inarticulés du genre "*icchaichichaichi, ucchayicchicchaia*", présumés constituer "la langue des dieux" par excellence - langue qu'aucun être humain ne saurait jamais comprendre. L'insertion de phrases incompréhensibles transmet des messages non verbaux, différemment interprétés selon la situation. Par exemple, devant un dévot qui pleure, parler la langue incompréhensible montre que le dieu est venu avec toute sa puissance pour le protéger ; si, au contraire le patient est en train de mettre en discussion ce qu'il dit, cela aura comme effet de l'effrayer. En effet, le langage obscur fait plus qu'introduire du "mystère" : il confirme aux yeux des gens que ce n'est pas le *gur* en tant qu'homme qui parle, mais que c'est vraiment le dieu qui est venu et qui s'exprime par son intermédiaire.

La consultation au temple, *deopuchna*

Les questions posées à la divinité au moment de la consultation au temple peuvent concerner un village entier, ou simplement les problèmes d'un individu ou d'une famille. Dans le cas des villages, on l'a vu, les séances de consultation sont obligatoires dans certaines circonstances. Si la divinité n'est pas interrogée, on risque sa colère et sa punition. Il est par exemple impératif de prévoir une séance à l'occasion des fêtes calendaires (*mele*) ou occasionnelles (*yāg*, purification, etc.), qui se déroulent au temple, ou, à l'extérieur, en présence du *rath* de la divinité. De même, au moment de commencer des travaux au temple, ou à l'occasion des semailles ou de la récolte, il faut toujours consulter la divinité. Enfin des séances collectives occasionnelles sont effectuées pour faire face à un problème spécifique et imprévu : un excès ou un manque de pluie, une épidémie, le vol d'un bien commun, etc.

Quant aux consultations individuelles, il est habituel d'en tenir à l'occasion de certaines phases importantes de la vie. Ainsi, pour fixer la date d'un mariage ou pour donner son nom à un nouveau né, la règle veut que la divinité du temple (surtout si elle est aussi la divinité de lignage) soit interrogée. Certains ne consultent d'ailleurs qu'elle, à l'exclusion même du *purohit*, pourtant spécialiste du calendrier. Pour des problèmes individuels contingents (comme construire une maison, effectuer un voyage, changer d'occupation), l'approbation de la divinité est nécessaire pour éviter un danger potentiel. Son action est de même requise pour résoudre les difficultés qui perdurent : maladies, pertes économiques, disputes dans la famille, possession néfaste. Plusieurs de ces problèmes peuvent se présenter successivement ou ensemble, et c'est cette simultanéité, ou leur répétition, qui pousse à aller consulter au temple.

Mais d'autres solutions peuvent être en même temps recherchées. Selon le problème, il est également possible d'avoir recours à un *ṭāṇagī* ou à un *purohit* (dans le cas des hautes castes). S'il s'agit d'une maladie, un médecin pourra être simultanément consulté. Dans le cas de disputes, on peut faire appel au conseil de village ou au tribunal. Ces alternatives ne sont pas exclusives les unes des autres : quelqu'un de haute caste, par exemple, peut aller chez un *purohit*, un *gur*, un *ṭāṇagī*, un médecin, et peut passer de l'un à l'autre jusqu'à ce que son problème soit résolu. Comme le note Tarabout (1994 : 158) pour le Kérala, "un même malheur peut engendrer plusieurs explications simultanées, à des plans différents". Différents spécialistes seront donc consultés.

Les choix de l'individu dépendent de ses propres inclinations. Pour les hautes castes, un facteur important sera le nombre de *purohit* présents dans le village ou dans les alentours. Si un *purohit* n'est pas facilement accessible, la tendance sera de consulter exclusivement les *gur*. La proximité d'un *gur* renommé joue également, surtout s'il apparaît davantage capable de résoudre les problèmes qu'un *purohit*.

Par ailleurs, les trois types d'officiants (*purohit*, *ṭāṇagī* et *gur*) correspondent à trois façons différentes d'interpréter les causes des malheurs : le *purohit* tend à donner de l'importance à l'astrologie, le *ṭāṇagī* à une attaque extérieure (sorcellerie), tandis que le *gur* tend à inclure en outre dans ses explications la notion de punition divine (*devtā kā doṣ*). De ce fait, il arrive parfois que ceux qui se croient victimes d'attaques extérieures fréquentent davantage les *ṭāṇagī* (ou ceux des *gur* qui privilégient cette explication). Ceux qui font confiance aux interprétations fondées sur l'astrologie vont plus souvent chez les *purohit*, alors que les gens qui ont plutôt une attitude de dévotion préfèrent consulter les *gur*. En ce sens le choix d'un officiant paraît en partie déterminé par le genre d'explication causale (et le type de remède qui en découle) auquel l'on préfère recourir. En d'autres termes le "choix initial" (Sindzingre 1984 : 118) que la personne ou sa famille font de l'officiant peut être considéré comme indicatif du genre d'interprétation qu'ils veulent adopter.

Le *gur*, en tant que divinité incarnée, est dit posséder une compétence plus large que les autres officiants, ce qui lui permet d'intervenir dans un répertoire de situations plus différencié. D'un point de vue extérieur, son habileté réside justement dans sa capacité à comprendre quelle interprétation est la mieux adaptée pour être acceptée par le patient en question. Pour cette raison, le "dialogue rituel" qu'il engage avec le dévot lui permet d'élaborer une compréhension du cas au moyen d'une série d'approximations, de précisions, de modifications, qui dépendent beaucoup des réactions de l'assistance à ses paroles¹⁷⁹.

Selon un dévot, habitué des séances de consultation au temple, la procédure du *gur* se caractérise, par rapport à celle du *purohit*, par le fait qu'elle permet d'entrer dans le détail des problèmes, et de demander au fur et à mesure d'éventuelles clarifications :

"le *purohit* part d'un petit élément et bâtit là-dessus l'ensemble du problème, alors que le *gur* dit tout, il examine en détail les choses sous tous leurs aspects. Et puis...par exemple, comment peux-tu faire pour savoir si un *purohit* a vraiment récité tous les *mantra* toutes les fois qu'il le fallait? Le dieu, par contre, nous l'avons devant et nous pouvons lui demander directement ce qu'on veut obtenir, et il nous répondra par lui-même".

Le dialogue avec la divinité

Lorsque le *gur*, en tant que divinité, a fini de réciter sa propre histoire (*bhartha*), le premier consultant dépose une petite offrande d'argent devant lui¹⁸⁰ et commence à exposer son problème : il peut le faire sans parler, mentalement, ou bien donner oralement des indications. Dans ce dernier cas, en général, celles-ci sont très concises, car la divinité est supposée savoir de quoi il s'agit. Néanmoins, il s'établit entre le

¹⁷⁹ Sur l'importance des réactions du patient dans la définition du diagnostic, voir également Schömbucher 1999.

¹⁸⁰ Il s'agit, en général, de quelques roupies. A la fin des consultations, la moitié des offrandes est destinée au *pujāri*, l'autre moitié au *gur*.

patient et le *gur* un dialogue au cours duquel ce dernier obtient des informations de plus en plus précises et fournit des réponses toujours plus adéquates. Ses affirmations, surtout au début des séances, sont souvent plutôt sibyllines ou assez vagues, et sont susceptibles d'être interprétées de différentes façons. Elles seront ensuite continuellement réajustées ou reformulées en fonction des réactions du patient¹⁸¹. Grâce à celles-ci, en effet, le *gur* se rend compte si ce dernier accepte ou non son analyse du problème et s'il en est suffisamment satisfait.

La formulation de l'interprétation du cas qui est finalement retenue est donc le résultat d'un processus élaboré par les deux parties et constitué non seulement de questions et de réponses, mais aussi de pauses, de commentaires, d'expressions du visage etc., qui provoquent une série de réactions et de contre-réactions. Ce dialogue peut se dérouler de façon calme et courtoise, ou prendre une tournure agitée et violente, non seulement de la part du *gur* mais aussi de celle du patient. A la différence de ce dernier, toutefois, dont le ton violent correspond toujours à des contenus agressifs, la voix sévère d'un *gur* peut véhiculer un contenu affectueux, compréhensif et consolateur. C'est par exemple ce qui se produit lorsqu'un patient venu en consultation se met à pleurer. Le *gur* commence alors à trembler de plus en plus fort, secoue violemment la cloche qu'il tient par le manche et, d'une voix ferme et autoritaire, rassure le patient : "ne sois pas inquiet ! je prendrai ton fardeau sur mes épaules et te guérirai !".

A la fin de chaque consultation, le *gur* met du *şes* ("reste", composé de brins de genévrier brûlé et de quelques pétales de fleur) à l'intérieur de la cloche, et l'offre au patient, sans lui toucher les mains. Puis, pour annoncer au suivant que son tour est arrivé et l'inviter à vérifier sa confiance dans la divinité, il donne à celui-ci quelques grains de riz.

Les cas sont traités séparément, même s'il arrive que le *gur* revienne sur l'un d'eux au cours de la séance - par exemple lorsque quelqu'un s'aperçoit soudain qu'il a oublié quelque chose, ou quand le *gur* comprend qu'un patient n'a pas été complètement satisfait d'une réponse. Pour rouvrir un cas à nouveau, il peut alors agir de différentes façons : se tourner brusquement vers le patient et, d'un ton décidé et autoritaire, dire : "Homme ! à quoi es-tu en train de penser ?" ; lui mettre à nouveau des grains de riz dans la main pour lui faire savoir que, s'il le désire, la divinité est disposée à lui donner davantage de clarifications. Si un *gur* veut gagner la confiance de ceux qui le consultent, tous ces petits gestes et attentions sont extrêmement importants, comme l'est l'air de solennité et, en même temps, de confiance en soi, avec lequel il agit et communique avec les gens. Un style efficace pour résoudre les problèmes des gens est la condition indispensable pour qu'un *gur* devienne renommé et soit consulté non seulement par les gens de son propre village, mais aussi par des patients venant de loin.

Ces observations ne sont valables que d'un point de vue extérieur. Un patient, en effet, ne dira jamais qu'un *gur* est habile, mais que la divinité qui le possède est puissante. Ainsi, par exemple, lorsqu'il a besoin d'une consultation et décide de se rendre à un temple, celui qu'il choisit n'est pas un *gur* plutôt qu'un autre, mais une divinité plutôt qu'une autre. De plus, il passera d'une divinité à l'autre tant qu'il n'arrivera pas à résoudre son cas ou, du moins, n'obtiendra pas une réponse à ses questions ou une

¹⁸¹ Analyse comparable, dans le contexte d'une cure chamannique, in Sagant (1987 : 262sq.).

confirmation de ses doutes. Pour cela, en effet, le critère de choix n'est pas tellement celui de la proximité d'un temple, mais plutôt sa conviction que "le dieu dit tout". Cette expression, fréquemment utilisée, signifie que lorsqu'un patient se rend dans un temple pour une consultation, la divinité ne se contente pas de lui donner des réponses brèves, consolatrices ou génériques, mais propose une série de causes précises qui frappent son imagination et lui font comprendre que la divinité est vraiment en train de lui dire quelque chose d'important - en particulier lorsqu'elle révèle l'attaque d'une sorcière. Au cours du dialogue, selon les réactions du patient, certaines explications sont abandonnées, tandis que d'autres demeurent pour constituer le diagnostic final. Si, parfois, celui-ci semble découler des soupçons que le patient exprime, cela n'implique pas que celui qui consulte n'est jamais contredit. Au contraire, il arrive dans certains cas spécifiques que le *gur* persévère dans ses affirmations en dépit des protestations et du désaccord de l'intéressé.

Le rôle que ce dernier assume dans la séance dépend aussi de sa plus ou moins grande habitude de ce genre de dialogue. En effet, il n'y a pas que le langage du *gur* qui sorte de l'ordinaire. L'interlocuteur doit lui aussi rentrer dans un registre de communication différent et, dans certains cas, doit répondre de façon ritualisée (ou codifiée) aux phrases du dieu.

Lorsque c'est la première fois qu'un patient consulte et qu'il n'est pas habitué à fréquenter les séances qui ont lieu au temple, son dialogue avec le *gur* peut comporter des malentendus causés par son manque d'expérience du code communicatif employé. Le *gur* peut, par exemple, provoquer le patient en lui disant : "si tu ne me crois pas, va chez le *tokke*" [*ṭāṇagi*, dans le langage divin]. Un habitué des formules employées par les *gur* sait que, devant une phrase de ce genre, il doit répondre : "Non, *Mahārāja* ! j'ai confiance en toi seul. C'est toi le plus puissant de tous !". Si le patient manque d'expérience, ne sait pas répondre adéquatement à ces provocations, il sera aidé par les autres personnes qui attendent leur tour, et s'il est seul, par le *pujārī* qui assiste le *gur*.

Une fois, un *gur* annonça à une femme : "à l'intérieur de ta maison il y a un *devtā*. Veux-tu l'honorer ou veux-tu l'extraire ?" Par *devtā*, dans ce contexte, le *gur* voulait dire qu'un *bhūt* était honoré (sans qu'on s'en soit rendu compte) dans la maison. La femme aurait donc dû répondre immédiatement quelque chose comme : "non, je préférerais plutôt mourir, je ne l'honorerai pas". Mais n'ayant pas compris le sens réel de la phrase, et entendant parler de "*devtā*", elle s'écria au contraire : "Oui *Mahārāja*, bien sûr, je l'honorerai !". Les gens qui étaient près d'elle intervinrent aussitôt : "non, *Mahārāja*, elle ne l'honorera pas ! c'est toi qu'elle honore, tu dois extraire ce *devtā*". La séance achevée, ces personnes expliquèrent à la femme, qui n'avait toujours rien compris au malentendu, que ce *devtā* n'était en réalité qu'un *bhūt* dont il fallait se débarrasser.

Un autre dialogue illustrera le type d'insistances, de demandes de clarification, et de commentaires qui caractérisent les échanges entre la divinité et ceux qui viennent la consulter. Une femme et son mari étaient allés voir le *gur* de Śravaṇī à propos de problèmes de santé et de disputes familiales. Le *gur* déclara qu'elle avait été ensorcelée en consommant de la nourriture dans sa famille natale, et qu'elle devait dorénavant éviter de manger chez ses parents :

Femme : Ô *Bhagvatī*, nous voulons un soulagement. Tu dois me soulager le corps, autrement donne-moi la mort!

Gur de Śravaṇī : C'est ça! Femme, quelque chose a été fait contre toi!

Femme : Comment est-ce arrivé? Est-ce que ça sera comme ça toute la vie? Dis-nous clairement. Nous en avons assez! Dis-nous si c'est un voisin ou une personne de l'extérieur.

Gur : D'où tu viens, de la maison de ton père, ça vient de là.

Homme : Parle clairement, parle clairement ! nous ne partirons pas d'ici jusqu'à ce que tu dises la vérité.

Gur : Mets *oḷe pogḷe* et vois toi-même¹⁸²!

Femme : Non, je ne mets pas *oḷe pogḷe* ! *Bhagvatī*, parle toi-même ! Si ça vient de notre famille, alors dis-le nous. Il n'y a plus de bonheur dans la vie, il n'y a plus de bonheur dans la maison.

Gur : Allez-y, alors, c'est ça, je donnerai le pouvoir [de guérir], je donnerai la vérité. Ce que je vous ai dit, faites-le. Allez-y alors, vous ne devez pas manger ni là-bas, ni dans d'autres endroits.

Femme : Comment ! Je ne peux pas manger chez mon père ?

Gur : Non, ni là-bas, ni ailleurs !

Femme : Mais au moins, je peux manger chez ma mère ?

Gur : Non, pas même là-bas ! Ils sont pareils ! Tu ne dois plus manger là-bas, plus jamais ! Après, je vous dirai ce que vous devrez faire et vous devrez le faire.

Celui qui vient consulter n'est donc pas un auditeur passif : il entre dans une interaction directe avec le dieu, et son intervention est essentielle pour arriver à faire parler la divinité. Parfois, des gens très timides ne savent pas comment consulter le dieu : ils demeurent silencieux, ne réagissent pas, se sentent embarrassés. Le *gur*, après quelques mots, finit par leur suggérer de revenir plus tard. Des personnes qui attendent leur tour interviennent parfois, et ce sont eux qui insistent auprès du dieu pour qu'il parle, pour qu'il dise tout. Les cas particulièrement sérieux et difficiles prennent souvent la forme d'une discussion commune avec la divinité, où tout le monde a quelque chose à dire pour résoudre le problème.

Les pages suivantes présenteront les principales étapes suivies par le *gur* dans l'élaboration d'une interprétation des cas qui lui sont soumis, et les types d'explication auxquels il a le plus fréquemment recours.

Première phase du deopūchnā

Dans la première partie de la consultation, le *gur* commence toujours par la phrase suivante: "Ce n'est pas mon action, ce n'est pas mon dépit, ce n'est pas mon obstacle, ce n'est pas ma colère, rien..." (*Merā dāv nahīn, merā doṣ nahīn, merā bighan nahīn, merā khoṭ nahīn, kich nahīn.*)¹⁸³ - le problème n'est pas causé par l'intervention de la divinité et n'est pas une punition du patient pour un acte qu'il aurait commis.

Cette phrase d'ouverture est cependant loin d'être un diagnostic définitif : dans certains cas, en dépit de cet exorde, la divinité révèle ensuite au cours de la séance que c'est bien elle qui est responsable du problème, et qu'elle a voulu punir celui qui vient la

¹⁸² Procédure divinatoire rapide utilisée durant les séances (cf. chapitre V).

¹⁸³ Afin de rendre la lecture plus facile, je réduirai dans le texte les expressions à valeur explétive.

consulter. La formule d'introduction doit donc plutôt être considérée comme une façon de provoquer la réaction du patient. Celle-ci peut varier. Il peut contredire la divinité: "Non, *Mahārāja*, c'est un gros problème, ça ne peut pas être que ta punition. Parle, *Mahārāja*, ne te cache pas." Si le patient est d'accord avec ce que la divinité lui a dit, il peut demander: "Alors, *Mahārāja*, dis-nous quel est le problème et montre-nous la voie à suivre."

Dans certains cas, le *gur* décide d'avancer une interprétation, mais sans donner d'indications trop précises, attendant que le patient revienne pour une deuxième consultation. Un exemple:

Certaines personnes, à l'inverse, se refusent à faire l'*oḷe pogḷe* précisément parce qu'elles ne veulent pas manifester leur manque de confiance dans la divinité. Ainsi, il arrive fréquemment que le *gur* dise "fais *oḷe pogḷe*!", et que celui qui le consulte dise "non, je ne veux pas faire *oḷe pogḷe*, je ne veux pas me mesurer avec toi. Parle-moi avec ta voix". Dans une telle situation, il arrive que l'assistance insiste et pousse la personne à faire tout de même *oḷe pogḷe*, comme s'ils la forçaient à accepter, ce qui lui évite la responsabilité de mettre à l'épreuve la divinité.

Le test des boulettes : le molohī

Un autre moyen permettant de vérifier la réalité de ce que le *gur* dit pendant la possession est le *molohī*. Le terme vient de *mol*, "bouse". Dans le contexte des séances de consultation, "faire le *molohī*" signifie façonner trois boulettes de bouse. Dans l'une, le *gur* (non possédé) ou le *pujārī* doivent mettre un brin de *beṭhar*, dans une autre un pétale de fleur ; la dernière est laissée vide. A chaque boulette est associée une réponse, comme dans le cas de *oḷe pogḷe*. Les boulettes sont ensuite plongées dans un petit récipient appartenant à la divinité et rempli d'eau venant du temple. La boulette qui remonte la première à la surface indique la réponse. Si aucune ne remonte, c'est que la divinité ne veut pas parler. Au cas où les trois boulettes remontent, différentes interprétations peuvent être fournies: on peut estimer que la réponse donnée par la divinité comprend toutes les réponses associées, ou bien qu'il s'est produit une erreur de procédure¹⁸⁴. Dans ce cas, comme dans le précédent, le *molohī* est répété.

Le *molohī* est jugé par les villageois plus sûr que l'*oḷe pogḷe*, car indépendant du *gur* - celui-ci est alors hors possession. Dans certains cas, en outre, le *molohī* est utilisé non pour vérifier les paroles de la divinité, mais comme forme d'interrogation directe. Cela se produit, par exemple, lorsque la décision à prendre aura des conséquences sociales et économiques importantes. La divinité affirme alors (par son *gur*): "je ne veux pas répondre à travers mon réceptacle, autrement il aura des problèmes". Le *molohī* sera dans ce cas effectué après la séance de possession¹⁸⁵.

Le test des grains de riz

Le rituel n'inclut pas que des mécanismes permettant aux dévots de vérifier ce que dit la divinité. Il comporte également, à l'inverse, des procédures par lesquelles le *gur* peut

¹⁸⁴ Les gens peuvent dire, par exemple, que le récipient n'avait pas été purifié, ou qu'après avoir mis les boulettes dans l'eau il fallait faire sonner la cloche, etc. Une fois, un *molohī* fut répété parce que l'encensoir avait été posé sur le récipient : l'un des participants dit que ce geste n'était pas correct, parce que l'encensoir devait être proche du récipient, mais sans le toucher - il fallut recommencer l'opération.

¹⁸⁵ Le *molohī* peut être utilisé aussi par le *gur* pour poser des questions à la divinité sur ses propres problèmes.

vérifier, de son côté, s'il y a un doute dans la tête des dévots. Nous avons vu que le *gur*, avant de commencer la séance, distribue à l'assistance une petite poignée de grains de riz pris au hasard. Si le nombre de grains est impair, cela signifie que la personne n'éprouve pas de doutes - elle place alors les grains sur sa tête en signe bénéfique. Si, au contraire, le nombre des grains est pair, c'est qu'un doute est présent. S'appuyant sur une rime, on dit souvent "*cār, vicar*" ("quatre, pensées"), c'est-à-dire, s'il y a quatre grains, il y a des doutes. Dans ce cas, les grains sont jetés par terre et le *gur* en redonne, jusqu'à l'obtention d'un nombre impair.

A travers ce mécanisme, la confiance du patient sort renforcée dans tous les cas. En effet, comme le démontre le processus, il est supposé être le premier à ne pas savoir s'il a davantage de confiance que de doute : par conséquent, si les grains sont en nombre impair, il les considérera comme un signe qui confirmera sa confiance ; à l'inverse, si le nombre de grains est pair, il interprétera ce fait comme prouvant la présence d'un doute, et essaiera de l'éliminer. Le même mécanisme est répété au cours des séances et peut être utilisé comme instrument de communication non verbale : lorsque le *gur* (la divinité), par exemple, comprend que le patient est en train de mettre en doute ses réponses, il lui met tout de suite dans les mains des grains de riz pour lui faire comprendre qu'il doit vérifier sa confiance. Dans d'autres cas, lorsque le *gur* considère que le dévot a besoin de réfléchir avant de décider s'il va suivre ou non les instructions de la divinité, il peut lui dire: "Vas-y! Lorsque ton esprit sera rempli" (ou "lorsque tu n'auras qu'un seul esprit") "reviens me poser des questions et je te dirai quoi faire". Les séances analysées ici le montreront, une telle demande de confiance de la part du *gur* revient constamment au cours de la consultation.

Toutes ces opérations (l'*oḷe poge*, le *molohī* et la distribution des grains de riz) ont en commun d'offrir des critères de vérification internes au rituel lui-même, permettant de formuler, d'exprimer et de résoudre des doutes sans pour autant remettre en cause le principe de la possession. Le patient n'affirme pas que le *gur* est en train de mentir, de tromper ou de simuler : il accuse la divinité de ne pas dire la vérité. Et ce n'est pas le *gur* qui invite le dévot à croire à la vérité de sa possession, c'est la divinité elle-même qui lui demande de lui faire confiance.

En outre, même lorsque le patient a des doutes sur la vérité de l'état de possession, ceux-ci ne se posent jamais en termes de "tout ou rien", mais toujours en termes de quantité. Ainsi, par exemple, un patient ne dit pas à propos d'un *gur* qu'il "simule la possession", mais plutôt "le dieu lui vient seulement pour un bref moment", ou bien "le dieu ne lui vient pas avec beaucoup de force (*śakti*)".

"C'est comme ça. Il y a de la douleur due à des *jaṛībūṭī*¹⁸⁶, quelqu'un vous les a données à manger. En vous donnant cette médecine (*dvāī*¹⁸⁷), vous avez eu l'effet du *bhūt*. Vous sentez de la douleur dans votre corps. Je ne sais pas si je pourrai la supprimer ou non. Allez-y, je vous donnerai du pouvoir et je satisferai votre esprit. Si je vous soulage [maintenant] un peu, alors vous devrez revenir une autre fois et je vous dirai quoi faire".

¹⁸⁶ Les *jaṛībūṭī* sont, rappelons-le, des plantes utilisées comme médicaments. Ici, elles sont synonymes de nourriture ensorcelée, ce qui annonce la présence d'un *bhūt*.

¹⁸⁷ *Dvāī*, "médicament", est lui aussi employé pour indiquer la nourriture ensorcelée.

Le fait de dire au patient de revenir est ainsi expliqué par un habitué des *gur* : "au début, le dieu n'as pas encore d'expérience, il ne connaît pas la situation dans tous les détails". De même, le dieu *Jamlū* de Soil, par son *gur*, déclara une fois à celui qui était venu le consulter : "Demande-moi une autre fois et je te dirai tout. Pour l'instant, ce n'est qu'un petit peu. Je suis en train de voir quelque chose de mauvais. Si j'arrive à comprendre ce que j'ai en moi, et si je te le dis, alors célèbre mes louanges, autrement non" - le même *gur*, un jour, ajourna d'ailleurs une consultation pour une raison nettement plus prosaïque, déclarant (c'est toujours le dieu qui est supposé parler) "laisse-moi tranquille, aujourd'hui j'ai mal à la tête !".

Imposer au patient un délai avant une deuxième consultation ne permet pas seulement au dieu d'approfondir sa connaissance du cas. Le *gur* s'assure par là également que celui qui consulte veut réellement suivre ses instructions. Il lui prescrit de ne revenir que s'il se produit entre-temps une amélioration : ce sera le signe que le patient a confiance dans le dieu, dont l'intervention pourra alors s'avérer efficace. Parfois, lors de la première séance, le *gur* se contente de donner un peu de *śeṣ* pris dans l'encensoir, et prescrit au patient de le brûler et de l'aspirer pendant la journée, ou bien de le mettre sous la tête pour dormir. Si cela produit des effets (par exemple une amélioration de la maladie, ou simplement des rêves), le patient devra retourner au temple consulter le dieu une deuxième fois.

La divinité peut aussi demander au patient de n'exécuter un rituel qu'elle lui prescrit que lorsqu'il aura totalement confiance en son pouvoir. De cette confiance, le patient doit être le premier à s'apercevoir. Par exemple le *gur* dira :

"Vas-y et prends le *śeṣ-dhūp*. Si tu te sens mieux et si tu es satisfait, si tu as un soulagement, si j'ai rempli ton esprit, si je l'ai vraiment unifié (*ekī man*), tu devras revenir à mon temple avant mon anniversaire. Vas-y, tu croiras, et alors tu reviendras et je te dirai ce que tu dois faire."

Dans d'autres cas, la preuve que le dieu pourra résoudre le problème du patient dépend de la manifestation d'un signe annoncé à l'avance. Le signe peut ne pas être spécifié, et doit être découvert par le patient lui-même. Alors qu'un *gur* avait décelé la présence d'un *bhūt* dans une maison, il déclara au cours de la première consultation :

"Si je te montre un signe, alors tu dois l'extraire [le *bhūt*], autrement non. Je t'ai dit ça. Tu dois extraire cette chose mauvaise sinon mon pouvoir ne peut pas fonctionner. Vas-y alors. Si dans sept jours je te montre ce signe et te donne de bonnes nouvelles, alors reviens, autrement non."

Le patient en question s'aperçoit un jour que l'un des instruments de la *pūjā* est renversé sur l'autel familial : il interprète aussitôt cela comme étant le signe annoncé par la divinité. L'un de ses parents raconte :

"Toute la maison tremblait, j'ai entendu un vacarme et j'ai pensé que mon *mandiri* [sorte de gros matelas de corde] était tombé de la véranda. Après on s'est aperçu que l'instrument [un récipient à huile] s'était renversé. C'était le signe qu'avait annoncé la déesse. Puis, au temple, celle-ci nous dit qu'il fallait le prendre et

l'enterrer parce qu'il était plein du pouvoir du *bhūt*. Alors nous sommes revenus à la maison, mais personne ne voulait le prendre parce que nous avions tous peur. Le frère de ma femme me disait «prends-le et mets-le dans ta poche !». Mais moi je tremblais de peur. Alors nous sommes retournés au temple pour demander à la *Mātā* ["Mère", la déesse] de faire venir son *gur*. Il est venu, on a enterré l'instrument et donné un animal au *bhūt*."

Dans d'autres cas, par exemple lorsque le *gur* affirme qu'il s'agit d'une attaque de sorcellerie, le signe consistera à voir si le dieu a renvoyé le mal à ceux qui sont accusés d'avoir pratiqué l'ensorcellement. Le *gur* dira alors : "C'est ça. Avant que tu ne reviennes chez toi, tu verras un signe dans cette maison [de la personne accusée]. Je te donne cette promesse. Si je te satisfais tu devras retourner chez moi, autrement ne viens pas". Ou bien : "Je les punirai et tu verras de tes yeux le spectacle (*tamāsā*). En mars, je ferai quelque chose, et en avril tu verras le résultat. Tu verras les mêmes maux [que tu as reçus] dans cette punition. Tu verras le résultat. Alors tu croiras et tu reviendras."

L'interprétation des problèmes

Une séance de possession peut ne pas avoir de suite et se conclure dès la première consultation. Si, par exemple, le patient n'est pas satisfait de ce que la divinité lui a dit, ou si celle-ci a révélé qu'elle ne pouvait pas résoudre son problème, il ira chez un autre *gur* ou un autre officiant. Par contre, s'il consulte la divinité une deuxième fois, particulièrement si cela lui a été prescrit, celle-ci doit lui donner une réponse plus complète: elle doit analyser ses problèmes, en saisir la cause et en prescrire le remède.

Les réponses que le dieu donne aux patients ne suivent pas des règles très précises. Tant le symptôme que la cause ont un caractère polyvalent : à un même symptôme peuvent correspondre des causes diverses, et réciproquement¹⁸⁸. De plus, un problème peut résulter de la conjonction de plusieurs causes : une attaque de sorcellerie, par exemple, survenant lors d'une influence astrale défavorable, en relation avec le "destin" fixé par le *karma*¹⁸⁹. Au début de la consultation, le *gur* expose d'ailleurs souvent plusieurs interprétations différentes pour provoquer une réaction de la part du patient, afin de comprendre laquelle il est préférable d'adopter.

Sur plus de cent cinquante séances de consultation que j'ai eu l'occasion d'observer, six types de cause ont été utilisés pour rendre compte des divers problèmes soumis à des *gur* : le mauvais destin (*dīn daśā*), la punition d'une divinité (*doṣ*), l'utilisation d'une divinité contre un ennemi (*śrāpaṇī dālnā*), la présence d'un *bhūt* à la suite d'une attaque de sorcellerie (*bhūt bhejnā*, envoyer un *bhūt*), la perte de l'âme due à l'action des *joginī*, l'attaque de Nār Singh.

Le mauvais destin - dīn daśā

¹⁸⁸ A ce sujet, voir en contexte africain Sindzingre 1984.

¹⁸⁹ Le terme vient de la racine sanscrite *kri*, qui signifie "faire", et indique ici le résultat des actions accomplies dans la vie précédente. Sur la conception du *karma* (sanskrit *karman*) parmi les himachali, voir Sharma 1973, Berti 1992. Pour le concept de *karma* en Inde, voir par exemple O'Flaherty 1980, Keyes & Daniel 1983.

Le terme *dīn daśā* signifie littéralement "condition misérable". Il est utilisé pour parler d'une période de vie caractérisée par la malchance, les maladies, le malheur, et équivaut dans la pratique à constater une configuration astrale mauvaise. Parfois le *gur* identifie la planète responsable et peut envoyer le patient chez un *purohit* pour effectuer un rituel de propitiation, ou prescrire un rituel qu'il effectuera lui-même en dehors de la séance de possession. Mais plus largement, *dīn daśā* peut désigner tout ce qui arrive de négatif à quelqu'un. L'expression évoque alors une cause ultime, une explication au-delà de laquelle il n'est pas possible d'aller. Etat difficilement modifiable, le *dīn daśā* peut indiquer aussi la condition qui résulte du *karma* accumulé dans les vies précédentes. Il est souvent invoqué lorsque tous les remèdes qui ont été essayés pour changer le cours des choses ont failli, et qu'il semble que la situation ne soit pas modifiable.

Certains *gur* emploient beaucoup la catégorie de *dīn daśā*, mais les patients considèrent qu'il s'agit là d'une non explication. Elle est en effet interprétée comme une impossibilité ou un manque de volonté de la part du dieu d'aider celui qui le consulte. Ainsi, on entend souvent dire : "Tous les dieux que j'ai consultés jusqu'à maintenant m'ont toujours dit que c'était un *dīn daśā*. Enfin, ce dieu-ci m'a dit exactement les choses comme elles étaient...il est vraiment puissant!". Ou bien : "ce dieu ne m'a rien dit, il m'a seulement dit qu'il y avait un *dīn daśā*".

Dans certaines consultations, lorsque le dieu annonce à quelqu'un qu'il a un *dīn daśā*, la seule proposition qu'il lui fait est de prendre un peu de *śeṣ* du temple. Si le patient insiste, le dieu peut ajouter qu'une autre divinité est responsable de son état, et dire qu'il faut aller demander au *gur* de celle-ci. Si le patient n'est toujours pas satisfait, le *gur* peut lui fournir quelque autre explication. Le dialogue suivant montre comment une femme, après une première réponse du dieu, suggéra elle-même une autre interprétation en s'écriant : "ils doivent être punis !" - impliquant qu'elle pensait avoir été ensorcelée :

Femme : J'ai un lourd fardeau sur les épaules, qu'est-ce que c'est? Ce n'est pas la peine de vivre, mieux vaut mourir, alors! Pendant deux jours nous sommes bien et puis à nouveau mal. Si c'est dû à notre *karma*, pourquoi tu nous tiens vivants?

Gur de Śravaṇī : Femme, rien, c'est un *dīn daśā* !

Femme : Mais tu nous as donné ce *dīn daśā* pour toute la vie ! Et puis...il y a aussi quelque chose de mauvais dans mon estomac. Ça ne s'arrête jamais. Nous pensons à quelque chose de bizarre.

Gur : Mets *oḷe pogḷe*.

Femme : Je ne le mets pas. Eux doivent être punis pour avoir frappé dans l'étable et dans la maison !

Gur : Allez-y, je le renverrai sur leur tête. Alors seulement, fais le salut, autrement non. Cela, c'est ma promesse.

Parfois, quand le *gur* voit que le patient n'est pas satisfait par un diagnostic de *dīn daśā*, il propose de mettre les trois pierres (*oḷe pogḷe*). Une femme avait une paralysie des jambes. Lorsque le *gur* lui dit que c'était dû à un *dīn daśā*, elle se mit à pleurer. Le *gur* lui fait alors mettre les trois pierres : "Rien, regarde, mets *oḷe pogḷe*. Vérifie si c'est un *dīn daśā* ou un *dūt-bhūt*". Lorsque le *gur* lui indique une pierre, la femme pousse une exclamation de joie et remercie la divinité... Le *gur* comprend par la réaction de la

femme que la pierre choisie n'indique pas *dīn daśā*, et change son diagnostic : "Femme! [dans l'*o/le pog/le*] je t'ai indiqué un *bhūt* [envoyé par quelqu'un]...Maintenant je mettrai les disputes sur leurs têtes. Je leur enverrai ce qu'ils t'ont envoyé." La satisfaction de la femme avait une raison évidente : avoir un ennemi à combattre est plus rassurant que de penser que ses problèmes sont dus au *dīn daśā*, c'est-à-dire à des planètes sur lesquelles il est plus difficile d'agir.

Le fait qu'au cours du dialogue le dieu puisse modifier son analyse du problème qui lui est soumis est parfaitement prévu. Non seulement, nous l'avons vu, il peut manquer "d'expérience" lors de la première consultation, et reporte la résolution du problème à plus tard, mais il arrive que, face à la contestation d'un patient, il déclare par exemple à ce dernier : "j'irai chez mon frère et le consulterai". Ou encore, pour justifier un changement d'interprétation : "tu as deux pensées, moi j'ai sept parlers" - ce que Hardial, par exemple, commente ainsi en dehors de la possession : "de même que le patient peut avoir des doutes, le dieu peut changer ce qu'il a dit".

Mais le dieu n'est pas toujours disposé à tenir compte des protestations du patient, et annonce alors que son verdict est irrévocable. Dans ce cas, la formule utilisée sera : "une parole, un poids, une balance", qui réaffirme la fermeté et la justice de ses paroles.

La punition - doṣ

Comme la catégorie de *dīn daśā*, celle de *doṣ* (lit. erreur, faute) fait remonter l'origine de la maladie à l'effet de mauvaises actions passées (cf. Campbell 1978 : 417). Mais à la différence du *dīn daśā*¹⁹⁰, le concept de *doṣ* suppose une action à laquelle il est possible de remonter, même si elle a été commise longtemps auparavant. De plus, les conséquences de cette action mauvaise (par exemple une maladie) sont décidées par la divinité : le "*devtā kā doṣ*" est donc la punition de la divinité.

C'est dans ce sens de punition, courant en himachali, que le terme *doṣ* est aussi employé pour désigner l'effet d'un rituel accompli sur commande par un *ṭāṇagī* pour frapper quelqu'un. On dira alors qu'il y a un *ṭāṇagī kā doṣ* ("punition du *ṭāṇagī*") au lieu d'un *devtā kā doṣ*. Dans le cas du *ṭāṇagī*, toutefois, le terme est utilisé lorsque l'on veut contraster son action avec celle de la divinité. Par exemple le *gur* peut dire : "Voyons si c'est mon *doṣ* [de la divinité] ou si c'est le *doṣ* du *ṭāṇagī*". Dans ce contexte, le terme peut être assimilé à celui de *bighan* ("obstacle").

L'action qui a provoqué le *doṣ* peut avoir été accomplie sans que l'individu le sache, ou même par l'un de ses ascendants. Dans ce dernier cas, la punition tombe sur son descendant parce que l'effet de cette action se prolonge dans le présent. C'est ce qui fut diagnostiqué, par exemple, pour une famille dont les membres étaient traditionnellement les orfèvres de la déesse *Gāyatrī*. Un membre de cette famille, ayant un problème de santé, vint consulter le *gur* de la déesse *Śravaṇī* :

Gur de *Śravaṇī* : Allez-y, alors, vite. Sortez dehors cet objet ! Ô femme ! Cet objet-là ne vient ni du *ceṭu* ni du *bhūt*¹⁹¹. Allez-y, il appartient à la déesse *Gāyatrī*.

Homme : Oh ! Mais alors on le lui redonnera tout de suite !

¹⁹⁰ Dans le cas du *dīn daśā*, l'action fautive n'est pas connue mais seulement son résultat "karmique", déterminant une conjonction astrale particulière (Pugh 1981 : 138 ; Campbell 1978 : 416).

¹⁹¹ *Ceṭu* et *bhūt* sont utilisés parfois comme synonymes mais le terme *ceṭu* se réfère plus spécifiquement à un *bhūt* envoyé par une sorcière.

Femme : Choisis-le toi-même, *Mātā* !¹⁹²

Gur : C'est l'objet de la déesse *Gāyatrī* ! Il est resté ici !

Femme : Peut-être nous avons donné à la *Mātā* [*Gāyatrī*] notre verre, et on a pris le sien ! Dis-le par toi même, *Mātā* ! Touche-le toi-même !

Gur : Femme ! Je suis le feu qui brûle lentement ! Autrefois, qui travaillait pour la déesse *Gāyatrī* ? Ici il n'y a rien ! Est-ce à vous de le savoir ou est-ce à moi ? Femme ! Depuis que vous êtes nés vous n'avez pas de bonheur. Je le dis ! C'est une marmite pour le riz ! Vous l'avez échangée !

Femme : Maintenant...c'est quoi ça ? Comment savoir ça ?

Homme : *Mātā*, dis-le nous ! Avec quoi a-t-elle été changée et où ?

Gur : C'est ça ! Lorsqu'on a fait des réparations chez *Gāyatrī*, là-bas, vous l'aviez réparée. Là-bas, vous avez changé cette marmite et elle était dans votre part [elle faisait partie des objets reçus en héritage] ! Qu'est-ce que vous cherchez ? Vous êtes des travailleurs [de la déesse] depuis longtemps et vous avez quelque chose depuis longtemps !

Femme : Comment pouvons-nous savoir ça, *Mahārāja* ?

Homme : Seuls nos ancêtres peuvent le savoir.

Femme : J'ai jamais vu cette marmite de ma vie !

Homme : Moi non plus !

Gur : Trois générations sont passées !

Femme : Mais alors ! Ne nous punis pas, nous !

Gur : Trois générations sont passées ! Cette chose est venue de la division [de l'héritage].

Femme : Je ne me souviens pas ! Mais je suis prête à la rendre aujourd'hui même ! Ce ne serait pas la grande vaisselle...?

Gur : Elle a été changée, regarde ! La vieille vous l'avez donnée, la nouvelle vous l'avez prise.

Le *gur* modifie ici ses indications, en affirmant que la marmite n'est pas chez eux, mais qu'elle a été échangée contre une neuve auprès d'un marchand de passage. Fréquemment, en effet, des colporteurs passent dans les maisons pour récupérer de vieux objets afin d'en fondre le métal. Celui-ci, plus pur que les métaux actuels, leur permet de fabriquer davantage d'objets en faisant des mélanges avec d'autres matériaux.

Femme : Peut-être l'avons-nous donnée au beau-frère. [à son mari] Tu te souviens de la vaisselle avec le manche.....? Nous lui avons donné de l'argent et de la vaisselle.

Gur : Vous devez la restituer. Je l'ai dit, regarde. Puisque *Gāyatrī* est en colère contre vous, je la ferai se tourner vers vous [devenir favorable]. Allez-y ! D'abord

¹⁹² La femme veut dire: "entre dans la maison et choisis parmi les objets celui dont tu parles".

vous devez restituer cet objet, et après vous devrez demander à nouveau. Si je l'accomplis, alors vous croirez, autrement non. Cela c'est ma promesse.

Dans d'autres cas, l'action qui a provoqué la punition consiste en un non respect des règles de pureté (*jūth*), dans le fait de négliger la divinité (oublier une offrande promise, par exemple), ou en diverses violations des règles. Le *doṣ* entraîne des maladies physiques ou crée des obstacles (*bighan*) - malheurs, disputes, échecs - au déroulement régulier des activités de l'individu. Si c'est au niveau de l'ensemble d'un village que la faute est commise, la punition divine peut être une sécheresse, ou un excès de pluie.

Mettre une malédiction - śrāpaṇī ḍālnā

Il arrive qu'un patient demande à la divinité de punir quelqu'un qui lui a fait du tort. C'est ce qu'on appelle "mettre une malédiction", *śrāpaṇī ḍālnā*. Un interlocuteur l'explique :

"Si quelqu'un commet un crime et que la loi ne peut pas le punir parce que cela n'entre pas dans le domaine légal, la victime le maudira. Il ira voir un dieu et lui dira «Ô *devtā*, il a détruit, il a causé des dommages. Qu'il ait la lèpre, qu'il soit détruit, que toute sa famille soit détruite!», ce genre de malédictions. Toutefois, si cette demande n'est pas justifiée, la punition retombera sur lui, à moins qu'il n'arrive à contrôler la divinité par la connaissance tantrique. Les dieux qui sont plus puissants, eux, ne sont pas contrôlés, ils donnent seulement la punition (*doṣ*) lorsque quelqu'un a commis une faute."

Ainsi, deux frères se disputaient à propos de l'héritage de terres. La femme de l'un d'eux était malade depuis trois ans, et affirmait que sa maladie était due à l'attaque magique (*jādū*) de certains membres de l'autre parti. Elle pensait en particulier que la femme du frère de son mari était allée chez le dieu Jamlū et avait placé ce dernier sous son contrôle par des *mantra-tantra*, afin de l'utiliser contre elle. Depuis trois ans, elle était immobilisée au lit avec des douleurs partout, à la tête, aux jambes, à l'estomac. Chaque fois qu'elle avait consulté le dieu Jamlū au village de Karjan (celui-là même que son "ennemie" aurait placé sous son contrôle), celui-ci (son *gur*) lui avait dit qu'il s'agissait d'un "*dīn daśā*". Mais elle était persuadée que c'était là une réponse dilatoire et qu'en fait ce dieu, favorisant les membres de l'autre partie, "ne voulait pas parler". Un jour, elle décida de consulter le *gur* de Śravaṇī à Suram, à la suite d'une suggestion de son frère qui habitait cette localité.

Malade, elle ne pouvait se déplacer elle-même à Suram. C'est donc son mari qui s'y rendit à sa place. Là, le *gur* déclara: "Elle est malade, mais je lui donnerai le pouvoir de venir ici toute seule, à pied, et je lui parlerai moi-même. Alors, même les médicaments auront de l'effet". Après cette première séance, la femme parvint à marcher et alla elle-même au temple consulter le *gur*. Celui-ci déclara alors qu'elle était frappée par le dieu Jamlū et qu'un rituel de "coupure", *chidra*, serait nécessaire pour aboutir à un compromis entre le dieu et sa famille, afin de faire cesser tout problème :

Femme : Tu avais dit que je marcherais avec mes jambes. Ça y est. Maintenant j'ai confiance en toi.

Gur de Śravaṇī : Il y a quelque chose de mauvais dans ta maison. Dans le temple

de Jamlū quelqu'un a fait un *śrāpaṇī* pour vous punir.

Femme : Tu dois punir celui qui a fait ce travail.

Gur : Eh femme ! Ils ont fait ce travail pour te tuer. C'est avec Jamlū. Je suis allé chez lui en quelques secondes et je l'ai contrôlé pour te protéger. C'est pour ça qu'il n'a pas entendu les demandes de la personne qui voulait te tuer. Autrement, tu serais morte !

Femme : Jamlū les favorise ! C'est pourquoi je suis venue chez toi, *Bhagvatī*, parce que Jamlū ne m'a pas aidée.

Gur : Femme ! Laisse-les contrôler ce qu'ils veulent ! Le travail que je te t'indiquerai, tu dois le faire. Je te donnerai la paix et je leur enverrai le contraire. Alors vous saurez qu'en moi il y a du pouvoir. Le lait du lait, l'eau de l'eau [je séparerai le lait de l'eau] ! Alors vous comprendrez que j'ai un jugement sans défaut.

Femme : Donne-leur une punition. Je n'ai rien fait contre eux. Les choses dont j'ai souffert pendant un an, eux aussi doivent en souffrir.

Gur : Ça suffit. C'est comme ça. En mars je ferai quelque chose, et en avril tu verras le résultat. Avant que mon anniversaire n'arrive, tu verras un signe dans ta maison. Si je vous satisfais, faites le salut. Autrement non.

Or, par rapport à la version qui émerge de ce dialogue, celle que Hardial racontait en privé était assez différente. Selon lui, c'était la femme malade qui avait essayé de "mettre une *śrāpaṇī*", lancer une malédiction sur l'autre famille, en utilisant le dieu Jamlū. C'était elle qui avait été à son temple et lui avait demandé : "qu'ils aient des difficultés et des maladies!". Cette malédiction n'était pas justifiée, car ce n'était pas une défense mais une attaque délibérée. Par conséquent le *vāhan* de Jamlū, Kabīr, avait fait le contraire et avait renvoyé la malédiction sur elle en la rendant malade. Un décalage comparable entre la version officielle du rituel et l'interprétation personnelle du *gur* se produit également dans un cas présenté un peu plus loin.

La sorcière - dāhinī

La sorcière, *dāhinī*, est dite honorer les *bhūt* et les utiliser pour attaquer ses ennemis. En échange de leurs services, elle doit garantir aux *bhūt* des offrandes de sang régulières. Dans les discours, on l'imagine donc toujours à la recherche de victimes à sacrifier. Toutefois, celles-ci, dit-on, doivent avoir les planètes dans une position défavorable, autrement elles résisteront à l'attaque. Si une sorcière n'arrive pas à trouver de victimes, elle doit être prête à offrir sa propre famille (son mari ou ses fils), et si nécessaire elle-même¹⁹³.

Toutes les femmes sont considérées comme des sorcières potentielles à qui des sentiments d'envie ou de jalousie sont attribués. Même lorsque l'attaque concerne des hommes, ce sont des femmes qui sont soupçonnées d'agir. L'image de la sorcière, nue, ses cheveux dénoués, se consacrant à des rituels nocturnes afin d'honorer son *bhūt*, est un stéréotype très répandu parmi les villageois. Ceux-ci pensent que les sorcières

¹⁹³ La sorcière est imaginée dépourvue de tout attachement à sa famille. Une fois liée à un *bhūt*, elle doit lui montrer une dévotion absolue.

envoient des *bhūt* à leur ennemis par l'intermédiaire de nourriture ou d'objets, sur lesquels elles placent des *mantra* et qu'elles offrent à leurs victimes¹⁹⁴. Il est rare de trouver quelqu'un - à l'exception peut-être de quelques *purohit*¹⁹⁵ - qui n'ait pas pensé, à un moment ou à un autre de sa vie, être attaqué par un ennemi, même si les accusations de sorcellerie ont tendance à être changeantes. Si quelqu'un se dispute avec un autre et tombe malade, il portera une accusation de sorcellerie; mais s'il guérit, leur relation peut s'améliorer et l'idée peut être oubliée.

Parfois des événements malheureux se succèdent dans un laps de temps limité : mal de tête, mal de ventre, animaux de la maison qui tombent malades, etc. La tendance est de mettre en relation tous ces maux, en considérant qu'ils ont une même et unique cause, et en commençant à soupçonner, du coup, la possibilité d'une attaque de sorcellerie.¹⁹⁶ Ainsi, une façon qu'ont les *gur* d'annoncer une telle agression est de dire que le mal passe d'un endroit à l'autre de la maison, ou des hommes aux animaux : "s'il y a du bonheur dans la maison, il y a du malheur dans l'étable ; s'il y a du bonheur dans l'étable, il y a du malheur dans la maison".

Presque tous les villages ont des sorcières connues de tous. Les soupçons commencent à se concentrer sur les veuves, sur celles qui ont un comportement bizarre - exagérément gentil, par exemple. Cela reste, toutefois, plutôt caché : tout le monde sait qui est la sorcière du village mais personne ne peut l'accuser publiquement, s'il ne veut pas risquer d'être traduit en justice. Les *gur* sont les seuls à être davantage protégés à cet égard, puisqu'ils sont dits ne plus être eux-mêmes lorsqu'ils parlent en tant que divinité : en cas de procès en diffamation (pour accusation de sorcellerie), c'est là un argument pour dégager leur responsabilité pénale. Toutefois, les *gur* ont tendance à éviter de désigner nominalement ceux qu'ils affirment pratiquer la sorcellerie. L'exemple suivant montre comment un *gur* s'y prend pour accuser indirectement une femme d'être elle-même une sorcière :

Gur de Śravaṇī : Ces choses, c'est vous qui les connaissez, ou c'est moi ? Je vous ai dit qu'il y a un *devtā* [dans ce contexte, un *bhūt*]. Il y a un *devtā*, et c'est sa faute, cela a été fait par lui !

Femme : Tu dois le dire. Il n'y a pas de bonheur dans ma maison et dans mon étable.

¹⁹⁴ Le fait contraste avec ce que D.N. Gellner (1994 : 35) signale pour la vallée de Kathmandu, où l'on attribue aux sorcières le pouvoir, entre autres, d'entrer elles-mêmes dans le corps de leur victime et de la posséder. Par rapport à la distinction effectuée par Evans-Pritchard (1937) à propos des Zande entre "witch" (personne à qui est attribué un pouvoir particulier en propre) et "sorcerer" (praticien dont l'efficacité est essentiellement technique), on constate qu'à Kullu la sorcellerie (sorcery) prévaut. Il existe aussi des regards (*nazar*) qui provoquent la présence d'un *bhūt*. Le *gur* peut dire, par exemple, "sur tes vaches il y a eu un *nazar*". Mais ces cas sont beaucoup plus rares, et peuvent, du reste, précéder un soupçon de sorcellerie.

¹⁹⁵ Les *purohit* se considèrent immunisés contre les attaques du fait de leur pouvoir (*śakti*), qui dérive de leur pureté et de leur connaissance des *mantra*.

¹⁹⁶ Cf. Favret-Saada (1977 : 26): "les sorts expliquent, non pas le malheur biologique, mais sa répétition. Si un fermier est malade, il va voir le médecin et/ou le guérisseur. Si sa vache avorte, il appelle le vétérinaire. Si cela continue, arrive un moment où les malheurs affectant la ferme (bêtes et gens) s'organisent en série persécutive. Alors, on va trouver un désenvoûteur...".

Gur : Il est venu avec toi ! Qu'est-ce que tu cherches ? Il est ici ! Il est en train de dire : "Je te donnerai du pouvoir, je te donnerai de bons travaux !" Il dit ça !

Femme: Non ! Je préférerais plutôt mourir ! Je ne l'accepterai pas (*mānnā*) !

Gur : C'est ça ! Il est venu avec toi et il demande à être honoré. Je ne sais pas si j'arriverai à le déraciner ou non.

Mari de la femme : Tu peux le changer !

Gur : Eh femme ! Vas-y, je l'ai changé à moitié. Avant, il y avait un appel [du *devtā*]. Il est terminé ou non ?

Femme : Il est fini.

Gur : Tu lui as donné à manger [tu l'as honoré en lui donnant des offrandes] et maintenant il est entré dans ton corps. Lorsque tous les gens de la famille sont à la maison avec toi, tu n'entends pas cet appel. Lorsque tu es seule, alors tu l'entends. C'est vrai ou non ? Je te le dis : tu dois extraire le *bhūt* [c'est-à-dire le "*devtā*" mentionné]...Rien ! Qu'est-ce que t'a dit le dieu *Jamlū* ?

Femme : Qu'est-ce que tu veux que dise le dieu *Jamlū* ? Lui, il dit que ce n'est pas sa punition [*doṣ*] et qu'il ne m'a rien fait de mal. Il dit que c'est mon *dīn daśā*. C'est ça qu'il dit. Je suis sûre que le dieu *Jamlū* est tenu sous leur contrôle [*vaśī karnā*] !

Gur : Vas-y et fais quelque chose ! Tu dois l'extraire !

Femme : Je préférerais mourir plutôt que l'honorer !

On notera, en passant, la similitude de ce cas avec le précédent, alors qu'il s'agit d'autres patients et du dieu *Jamlū* d'un autre village. Le fait d'affirmer qu'un dieu est sous contrôle pour expliquer qu'il ne veut pas parler est comparable à l'idée, signalée antérieurement, selon laquelle un dieu est "contrôlé" pour lancer une malédiction (*śrāpaṇī dālnā*). Cette accusation est fréquemment avancée, non seulement par le *gur*, mais aussi par les gens qui viennent consulter. Dans ce cas, l'affirmation peut laisser entendre qu'un *gur* (celui du dieu concerné) favorise l'autre partie.

Le dialogue précédent montre par ailleurs à quel point les messages cryptés, les allusions, caractérisent le langage utilisé par les deux protagonistes - dieu et patient - durant la séance de consultation. Le texte rituel, dans le cas précédent, comporte ainsi de nombreux malentendus entre la femme et le *gur*, qui sont en partie voulus. La première affirme qu'elle est victime d'une sorcellerie, le deuxième que c'est elle la sorcière et qu'elle est attaquée par son propre *bhūt*. En dehors de la séance, Hardial (le *gur* concerné) m'expliqua en effet:

"Lorsque la femme demanda à la déesse «Qui m'a envoyé le *bhūt* ?», la déesse lui répondit que c'était son propre *bhūt* qui l'appelait la nuit. Selon moi, le *bhūt*, elle le respecte, mais elle ne sait pas bien comment le contrôler, elle ne sait pas comment faire ces choses. En plus, elle envoie le *bhūt* aux autres. Alors ceux-ci vont chez un dieu, ils lui demandent de contrôler ce *bhūt* et de le renvoyer à la sorcière. Donc, maintenant ce *bhūt* est en train de la déranger et il l'appelle la nuit parce qu'il veut son sacrifice. En fait, il s'est retourné [*ulṭa calānā*] contre elle. Cette sorcière a tué le frère cadet de son mari, en lui envoyant le *bhūt*. Il a laissé sa

femme et deux filles en mourant. Alors qu'il était debout, il eut mal et mourut. Son corps devint bleu ! Son épouse consulta la déesse [c'est-à-dire Hardial lui-même, possédé], qui lui dit qu'une femme de la famille l'avait tué. Lorsqu'ils retournèrent à la maison, ils racontèrent tout à la femme du frère du mari. Celle-ci, en se sentant accusée, est venue [maintenant] chez la déesse en disant que c'était elle qui avait été ensorcelée : elle avait auparavant consulté Jamlū, qui ne lui avait rien dit, et elle affirmait donc qu'il était tenu sous contrôle."

"En réalité", continua Hardial,

"c'était elle qui tenait Jamlū sous contrôle afin qu'il ne dise pas qu'elle était une sorcière. Śravaṇī lui a dit qu'elle était en train de voir le *bhūt* et que le *bhūt* lui parlait. Elle avait le *bhūt* à l'intérieur d'elle et la déesse le voyait. Ce *bhūt* était en train de dire que si elle l'avait honoré, il l'aurait aidée. Elle avait perdu le contrôle de ce *bhūt* et il s'était retourné contre elle. La femme, lorsqu'elle était seule, entendait l'appel du *bhūt*; parce que, tant qu'on n'a pas appris correctement, les *bhūt* dérangent et font ce qu'ils veulent, ils ne sont pas contrôlés. Une fois contrôlés, alors ils ne peuvent rien faire. Celui qui les contrôle peut les envoyer à qui il veut. Mais cette femme avait une connaissance incomplète. Elle cherchait à apprendre, mais elle a abandonné à mi-chemin. C'est pourquoi elle disait qu'elle ne voulait pas accepter le *bhūt*. Si elle complète cette connaissance, alors le pouvoir n'entrera pas en elle, et elle pourra faire ce qu'elle veut avec son *bhūt*."

Ici, donc, selon le *gur*, la présence d'un *bhūt* et l'affliction qu'il cause n'est pas due à une attaque extérieure. Il se retourne au contraire contre celui qui voulait devenir son maître, lorsque l'effort pour le contrôler afin de l'avoir à son service ne réussit pas. La sorcière inexperte devient elle-même possédée par son propre *bhūt*. Les signes d'une telle possession sont dits être très semblables à ceux des autres possédés, victimes tout à fait innocentes. Ils seront donc interprétés de façon diamétralement opposée selon les points de vue : l'appel que la femme affirmait entendre était pour elle la preuve du fait qu'elle était ensorcelée, alors que le *gur* l'attribuait à une perte de contrôle de son propre *bhūt*.

Lorsque le patient est considéré être victime d'une attaque de sorcellerie, le *gur* donne des indications sur l'identité de la sorcière présumée en mentionnant des éléments ou des caractéristiques qui la concernent, mais sans la nommer. Raju, jeune homme de caste brahmane, ressentait d'intenses maux de ventre et des nausées. Il avait aussi la sensation d'être toujours fatigué, paresseux, et disait que sa tête ne marchait pas très bien :

Gur de Śravaṇī : Vas-y ! Avant de manger la nourriture, tu te sens bien un moment, et tu te sens mal un moment.

Raju : Oui *Mātā* ! C'est ce qui m'arrive.

Gur : Rien ! Ce que tu manges, tu sens que cela ressort dehors. Quelqu'un t'a donné des *jaṛībūṭī*. Il y a une femme qui te les a données avec du lait. Je te dis ça. Elle habite près de ta maison, dans la direction du nord.

Raju : C'est qui, *Mātā* ? Je ne sais pas ! Dis-le moi !

Gur : C'est ça. Ce que les gens pensent, je leur donne la preuve ! Aujourd'hui, ce qu'ils t'ont donné, je ne sais pas si je pourrais le détruire ou non !

Raju : Pourquoi ? Tu peux faire cela !

Gur : Quelqu'un t'a donné à manger, et comme ça il t'a envoyé un *bhūt* ! Il y a deux femmes : l'une est veuve et l'autre a son mari. Elles vivent dans la même maison. Elles appartiennent à ton propre clan (*gotr*). Vas-y alors ! Avant d'arriver à la maison tu te sentiras satisfait des choses que je t'ai dites. Tu te souviendras alors et je te donnerai satisfaction. Puis, tu dois retourner à ma porte [au temple] et tu dois prendre un bain ici. Ce qu'elles t'ont donné est à l'intérieur de toi. Je le mangerai dans ton corps avec la bouche de ma propre eau [du temple]. Si je fais ça, fais-moi le salut, autrement non.

Raju : Quand dois-je prendre ce bain ?

Gur : Le premier dimanche du mois.

La séance achevée, Raju retourne à son village. Je l'accompagne. En chemin, il essaie de voir qui peut être cette sorcière. Il a en fait déjà une idée. Arrivé à la maison, il demande également l'avis de ses parents. Finalement, les soupçons se portent sur la famille de la demi-soeur de son père. En effet, le grand-père paternel de Raju avait eu deux femmes: de l'une il avait eu un fils (le père de Raju), de l'autre trois filles. Après sa mort, presque toute sa propriété était passée à la mère des trois filles, alors que la grand-mère de Raju n'avait reçu que très peu. Elle alla au tribunal de Kullu pour obtenir une partie de la terre et gagna le procès. L'autre femme, toutefois, fit appel auprès de la Haute Cour de Delhi. Le procès traînait depuis plusieurs années, au point que la grand-mère de Raju retira sa plainte et renonça à cette terre, pensant que, n'ayant qu'un fils (le père de Raju), il était inutile de dépenser autant d'argent pour payer des avocats et se disputer en plus avec les autres membres de la famille. Des trois filles qui avaient reçu la terre, l'une était allée vivre dans un autre district, une autre était divorcée, et l'autre était veuve. Ces deux dernières femmes vivaient ensemble dans une maison située dans le même village que Raju, et dans la direction indiquée par le *gur*.

Ce fut bien sûr sur elles que tombèrent les soupçons. Les raisons furent trouvées tout de suite. Raju me dit: "Mon père est une personne très simple et n'a pas fait de problèmes. Entre autre, il n'avait pas l'argent pour continuer le procès. Par contre, moi je suis grand désormais et je suis instruit, et c'est pour ça que ces femmes craignent que je puisse rouvrir le cas". Il évoque le fait que, deux ans auparavant, il avait été invité chez elles, et qu'à cette occasion elles lui avaient offert du thé avec du lait. Elles lui avaient aussi demandé s'il pouvait donner quelques cours d'anglais à leurs enfants. Les indications du *gur* étaient donc vérifiées : le même lignage, la position de leur maison, la femme mariée et l'autre veuve. Tout concordait avec un motif possible pour une attaque de sorcellerie, et avec l'occasion de cette attaque (la visite qu'il leur avait rendue).

Dans cette reconstruction, la raison du décalage entre le moment où la nourriture ensorcelée (le thé au lait) avait été donnée et la manifestation des symptômes s'expliquait par le fait que les attaques de sorcellerie peuvent avoir des effets volontairement retardés dans le temps. La sorcière récite des formules sur la nourriture et commande au *bhūt* d'attaquer après un certain temps, autant pour éviter que les

soupons ne tombent sur elle que pour faire éventuellement coïncider l'attaque avec un moment où les planètes de la victime seront affaiblies, la rendant plus vulnérable.

Ces idées font qu'il est parfaitement envisagé que la victime d'une attaque - par exemple au moyen de nourriture - ait pu oublier avoir mangé chez son ennemi : il peut s'être passé des années entre l'attaque et sa manifestation. De plus, dit-on, son ennemi peut avoir utilisé la stratégie du "*cakkar*" (cercle) : pour détourner de possibles soupçons et éviter que l'on ne remonte jusqu'à lui, il peut envoyer la nourriture incriminée par l'intermédiaire d'une troisième personne, de qui la victime n'aura pas de réticence à l'accepter. Ce type d'attaque est particulièrement évoqué à propos des charmes d'amour. Ainsi, un homme m'expliqua comment il en avait été lui-même victime :

"Cette femme m'a donné une potion, c'était dans de la nourriture, dans une sucrerie. Elle me l'avait donnée par l'intermédiaire de quelqu'un d'autre. [...] Elle voulait m'épouser, j'avais beaucoup d'or et d'argent, et j'ai tout perdu. [...] J'ai passé un an avec elle, puis elle m'a quitté. [...] Quand j'ai pris cette sucrerie, après une semaine j'ai commencé à penser, je veux Puri, je veux Puri [le nom de la femme], je sentais brûler mon coeur et j'avais très mal. Avant de prendre cette sucrerie, je ne voulais pas me marier mais je voulais pratiquer la méditation. Mais cette nourriture a influencé mon cerveau, je suis devenu fou, je ne pensais qu'à elle."

Les cas où la sorcellerie est invoquée à propos de litiges concernant la transmission de la terre (comme dans le cas de Raju) sont très fréquents dans les consultations. Ces accusations opposent en particulier neveux et oncles paternels. En effet, la terre est traditionnellement partagée entre frères lesquels, souvent, continuent à vivre dans la maison paternelle. Les soeurs, par contre, vont vivre chez leur mari, en général dans un autre village. Aujourd'hui encore, où la loi prévoit que les femmes peuvent hériter d'une partie des biens fonciers, beaucoup d'entre elles ignorent leurs droits, ou, si elles les connaissent, refusent la terre en acceptant parfois une compensation¹⁹⁷. Lorsqu'une soeur se marie et va vivre dans le village de son époux, sa descendance ne partage donc pas d'intérêts économiques avec sa famille natale, la terre étant restée aux mains de ses frères. Par contre, les familles de ceux-ci sont toutes impliquées dans la répartition des terres. Aussi, même lorsque des frères ont déjà partagé la propriété entre eux, il y a des tensions au niveau de leur descendance respective : pour une famille donnée, celle de l'oncle paternel (souvent l'épouse de celui-ci¹⁹⁸) peut être soupçonnée de recourir à une attaque de sorcellerie afin d'obtenir la part de terre qui ne leur avait pas été attribuée lors du partage.

Cette différence de nature entre relations maternelles et paternelles est importante pour comprendre ce qui se passe pendant les séances, lorsque le *gur* révèle la provenance d'un *bhūt*. Souvent, en effet, quand le *gur* donne des indications, il fait référence à ce que l'on peut appeler "le système des dons de cadeaux" (*bartan*). La principale occasion où ce système se manifeste est au moment du mariage, quand l'épouse reçoit des cadeaux de

¹⁹⁷ Aujourd'hui, certaines femmes prennent la terre, mais cela reste mal vu par ceux qui demeurent attachés aux valeurs traditionnelles (sauf s'il s'agit d'une fille unique).

¹⁹⁸ La raison pour laquelle les attaques sont attribuées à l'épouse de l'oncle paternel, plutôt qu'à celui-ci directement, est peut être à rapprocher du fait que les femmes sont des étrangères par rapport à la famille de leur mari. Sur l'idée que les *bhūt* sont transférés au moment du mariage, cf. aussi Parry (1994 : 235).

ses parents et voisins¹⁹⁹. On distingue d'abord les parents patrilatéraux de la mère de l'épouse (*nanihal*) et ceux de son père (*apnā ghar*). Avec les premiers, la relation est considérée comme très intime, pleine d'amour, d'affection, dépourvue de conflits²⁰⁰. La relation avec les parents paternels, par contre, est vue comme plus ambiguë, mêlant affection et jalousie. En général, toutefois, la jalousie n'est pas supposée s'exprimer entre le frère du père et son neveu ou sa nièce, mais plutôt entre les fils du premier (et son épouse) et ceux-ci (cousins croisés patrilatéraux).

Troisième catégorie de donateurs de cadeaux, enfin, celle des voisins ou des villageois. Ces trois catégories font des types de cadeaux distincts, de valeur et de qualité décroissante. Prenons par exemple le *paṭṭu*, c'est-à-dire le vêtement utilisé par les femmes. Celui qui est donné par les parents maternels est fait à la maison. Plus large que ce que peut faire un métier à tisser, il est constitué de deux bandes cousues ensemble. Décoré de motifs colorés tissés, il coûte 600 à 700 roupies. Le *paṭṭu* provenant des parents paternels, lui aussi tissé à la maison, est par contre beaucoup moins décoré, et coûte 300 à 400 roupies. Enfin, le *paṭṭu* qui est donné par les gens de la troisième catégorie est acheté dans les magasins. Il est beau, en une seule pièce, mais il est plus court que les autres (on l'appelle "demi *paṭṭu*"). On ne peut donc pas s'habiller avec, et il est seulement utilisé comme châle, étant aussi beaucoup plus léger. Son coût est de 100-200 roupies. Cette hiérarchie des *paṭṭu* s'applique aussi aux assiettes, aux verres, etc., donnés comme cadeaux de mariage. On peut donc tout de suite identifier d'où provient un cadeau, si bien que quand le dieu, pendant la consultation, dit que le *bhūt* a été envoyé par l'intermédiaire d'un *paṭṭu* cousu et peu décoré, il est facile de comprendre où chercher celui qui doit être soupçonné.

Outre les intérêts fonciers, un autre motif d'attaque réside, dit-on, dans la jalousie ou l'envie. Dans ce cas, également, la famille de l'oncle maternel reste plutôt en dehors des soupçons. Elle vit souvent dans un autre village, et on lui rend visite de temps en temps. La famille de l'oncle paternel, quant à elle, n'est pas nécessairement accusée, car les voisins peuvent être soupçonnés eux aussi. Le voisinage augmente, en effet, les occasions de confrontation et, par conséquence, les accusations d'envie et de jalousie. Aussi nombre de problèmes sont-ils attribués aux sorts envoyés soit par la famille de l'oncle paternel, soit par des voisins - au moment, par exemple, où des enfants doivent passer un examen scolaire.

Ainsi, Chand Prakash, un jeune garçon de caste Mahant, avait des problèmes depuis qu'il avait décidé d'aller à Delhi continuer ses études. Sa famille, plutôt pauvre, avait investi ses économies pour le faire étudier. Lorsqu'il était en vacances et retournait à son village, il avait un comportement jugé bizarre. Il changeait d'humeur d'un moment à l'autre, passant instantanément de la gentillesse à la fureur. Lorsqu'il était bien, il disait vouloir continuer ses études, mais quand il était en colère il n'était plus question qu'il

¹⁹⁹ Ces cadeaux (*dahej*, "dot") proviennent essentiellement de la famille de l'épouse. Ils sont obligatoires. Si on ne les fait pas, on ne recevra pas de cadeaux pour ses propres filles. Ce serait une honte pour la famille, car cela prouverait qu'elle n'a rien donné par le passé. Les cadeaux que l'époux reçoit de la famille de l'épouse se limitent à des vêtements et à un collier de roupies que l'on met autour de son cou lors du mariage. De son côté, l'épouse reçoit de son futur beau-père des bagues dorées, des bracelets et des boucles d'oreilles. Sur le système de *bartan* à Mandi, autre district de l'Himachal Pradesh, voir Hesse 1996.

²⁰⁰ Il peut y avoir, toutefois, des parents maternels avec lesquels les relations ne sont pas bonnes : par exemple, comme le frère du grand-père maternel peut être jaloux de son frère, certaines relations (entre parents paternels de la mère) peuvent être plus tendues au sein de la famille maternelle.

retourne à Delhi. La famille avait consulté le *purohit* de la famille, qui avait identifié une influence négative des planètes. Il avait prescrit et fait effectuer un *yāg*, sans succès. Après consultation d'un *gur*, la famille s'était convaincue que Chand avait été ensorcelé. On le porta dans un temple de Viṣṇu, et le *bhūt* se manifesta: le garçon, tremblant, hurlait "il me mange! il me mange!".

L'accusation tomba sur des voisins, supposés être envieux des succès scolaires de Chand. Le *gur* avait même indiqué le lieu précis où se trouvait leur maison. De ce jour, chaque détail vint confirmer les soupçons: regards indiscrets, phrases inopportunes, dons de nourriture (parfois par l'intermédiaire de tiers), tout était interprété comme une suite d'essais d'attaque magique. La famille en arriva à penser que le chien de Chand avait lui aussi été ensorcelé, car on le voyait souvent arriver de la maison des voisins avec un comportement perçu comme agressif. Le chien fut alors chassé. La famille étant végétarienne et opposée aux sacrifices sanglants, le *gur* leur prescrit d'effectuer encore un *yāg* dédié à Viṣṇu. Après un certain temps le garçon, se sentant mieux, repartit pour Delhi.

Une autre relation familiale qui nourrit enfin souvent les accusations de sorcellerie est celle de belle-fille à beaux-parents. Les tensions et les problèmes provoqués par cette relation sont alors souvent masqués en invoquant l'action d'une sorcière externe à la famille. La complexité de ce type de situation sera illustrée au chapitre IX.

La perte de l'âme - l'action des jognī

A la différence des cas de sorcellerie, où les *bhūt* prennent possession d'une personne parce qu'ils ont été envoyés par quelqu'un, la perte de l'âme est attribuée à l'action des *jognī*, qui viennent spontanément posséder le corps de leur victime. Ce sont des divinités féminines à qui l'on attribue un très grand pouvoir, et qui attaquent ceux qui passent imprudemment trop près des lieux où elles résident. Elles vivent dans des endroits très purs - par exemple le sommet des montagnes - mais on les retrouve aussi dans d'autres paysages : dans les cours d'eau, la forêt, les arbres. Selon un interlocuteur, "si quelqu'un est pris par les *jognī*, son âme va se perdre et il a un sursaut de peur (*zakku*). Il commence alors à parler de façon différente, se met facilement en colère, se sent agité. C'est parce qu'il a perdu son âme. Alors nous devons le soigner, mais si les *jognī* prennent complètement possession de lui, il mourra".

Le cas suivant concerne un homme de basse caste qui, depuis quelque temps, avait un comportement jugé inquiétant par sa famille: il était constamment triste, déprimé, ou en proie à de brusques attaques de colère. Plusieurs années auparavant, il avait vendu le lopin de terre qu'il avait reçu en héritage pour pouvoir s'acheter un rickshaw et gagner de quoi vivre pour lui, sa femme et ses trois filles. Il eut un jour un accident dans lequel son rickshaw fut très endommagé. Il n'avait pas d'argent pour le faire réparer, et n'avait plus de terre pour se procurer à manger. Pour continuer à vivre, il devait constamment emprunter de l'argent à son frère aîné pour qui, au contraire, les affaires allaient très bien. Un jour, les membres de sa famille, fatigués de son comportement, insistèrent pour qu'il consulte un *gur* :

Gur de Śravaṇī : C'est une maladie qui se déplace. Parfois il y a une gêne dans sa tête, parfois il y a une gêne dans les quatre bras [sic] et dans les quatre mains. Rien, le cœur bat à toute vitesse. Il y a une pression (*moh*). Tu l'as pendant la veille et tu l'as pendant le sommeil. Vas-y, alors, rien, ton âme est ailleurs.

Mère de Motilal (lequel reste sans réaction durant toute la séance) : Elle est où ?

Gur : Il y avait un lieu mauvais. Alors ton âme a été dérangée.

Mère de Motilal : Dis, *Mātā* ! Où se trouve ce lieu ? Comment pouvons-nous savoir ?

Gur : Allez-y ! Si j'ai du pouvoir, cette âme errante, je la remettrai dans le corps. Vous devez donner le *pauṭrī* [une offrande] pour les *jognī*.

Mère : Où devons nous donner le *pauṭrī* ?

Gur : Vous devez le donner là où il a eu le sursaut de peur.

Mère : Mais c'est loin ou c'est près ?

Gur : Femme, vas-y ! Je te le dirai moi-même. Je te le ferai te rappeler. C'est ma promesse.

L'endroit où avait eu lieu l'accident finit par être identifié comme étant le lieu où Motilal avait perdu son âme. Le *pauṭrī* y fut alors effectué²⁰¹.

Le *gur* recourt aux *jognī* pour expliquer tous les comportements bizarres qui ne sont pas interprétés comme étant dus à une possession par un *bhūt*. Les *jognī*, en effet, agissent spontanément et provoquent une altération dans le comportement de l'individu sans que pour autant une personne soit désignée comme responsable.

L'attaque de Nār Singh

Le dieu Nār Singh est répandu dans toute la région et se retrouve souvent comme dieu de lignage dans certaines castes de brahmanes. Les récits le décrivent comme un jeune homme habillé en blanc.²⁰² Plusieurs petits temples lui sont dédiés dans la région, et il reçoit aussi un culte dans l'ancien palais royal. Les *gur* le rendent fréquemment responsable de certains problèmes rencontrés par les femmes : stérilité, désordres des règles, manque de désir sexuel. Dans ce contexte, il est courant d'affirmer que Nār Singh, à la vue des femmes ou du sang menstruel, se transforme en *bhūt*, en particulier dans le plus dangereux d'entre eux, le Brahmi *bhūt*. S'il peut être honoré comme dieu de famille, il peut aussi la frapper quand une femme de la maison commet une impureté - par exemple si elle ne respecte pas les restrictions à suivre au moment des règles. Mais on peut aussi bien être attaqué par *Nār Singh* en marchant simplement dans la rue pendant la période des règles. Il est alors cause de différents troubles. Il lui arrive de se montrer régulièrement la nuit à une femme en prenant l'apparence de son mari ou en se déguisant en différents hommes ; il lui apparaît en rêve et l'épuise sexuellement²⁰³. C'est pourquoi Nār Singh est souvent tenu pour responsable de tous les changements d'humeur

²⁰¹ Trois pierres sont rassemblées. Sur chacune, on place une galette, une noix, une boulette de bouse de vache, une pièce de monnaie et une corde rouge (*ḍorī*). Après avoir cassé une noix de coco, l'eau en est projetée sur les pierres. Le rite s'achève en enlevant celles-ci et en les déposant à trois endroits différents.

²⁰² Nār Singh est souvent localement confondu avec l'homme-lion, avatar de Viṣṇu dans la mythologie pan-indienne, qui porte un nom très voisin (Narsingh, sanskrit Narasiṃha).

²⁰³ Sur ce plan Nār Singh a comme correspondant féminin les *cuṛail*. Ce sont des séductrices qui apparaissent aux hommes sur leur chemin. Si elles arrivent à se faire suivre, elle épuiseront sexuellement leurs victimes. Comme les *cuṛail* du Népal, elles sont décrites dans les récits comme de belles femmes, couvertes de bijoux, avec les pieds tournés vers l'arrière.

d'une épouse qui commence à se disputer régulièrement avec son mari.
Une mère consulte le dieu à propos de sa fille :

Gur de Śravaṇī : Il y a une femme qui vous a donné quelque chose à manger. Il y a des *dūt-bhūt* et il y a aussi Nār Singh.

Mère : Alors c'est possible qu'il y ait Nār Singh, mais pas le nôtre [celui honoré par la famille de son mari]. Il est de mon *peoka* [de la maison de mes père et mère²⁰⁴]. Mais lui ne trouble pas, il ne fait rien.

Gur : Elle a fait une *jūth* [impureté] dans son lieu.

Mère : Peut être l'a-t-elle faite. Nous ne pouvons pas le savoir.

Gur : Ô femme! Lorsqu'elle est dans sa période impure, elle souffre davantage. Nār Singh est respecté, et il est *devtā*. Il y a une impureté, et il est [alors] Brahmbhūt. Elle le rencontre dans le rêve. C'est ça. Ses mains et ses bras sont paralysés. Et elle a de la peine dans l'estomac et dans la poitrine. Vas-y. La douleur du corps, je la ferai se finir dans le corps, et après je devrai faire encore [d'autres choses] moi-même. Prends mon *śeṣ-dhūp*, et si tu as du soulagement reviens à mon temple.

Nār Singh, donc, tout en étant un dieu honoré par la famille de la mère, était devenu un *bhūt* pour la fille qui avait commis une impureté dans sa maison. Dieu de famille, sa transformation temporaire en *bhūt* n'implique pas, du coup, de sacrifice pour l'exorciser, comme cela est par contre souvent nécessaire lorsque Nār Singh-Brahmbhūt frappe dans la rue. Dans le cas présent, il sera donc simplement apaisé par une *pūjā*.

Les remèdes proposés

Le śeṣ - dhūp

Le *śeṣ*, "reste", est, nous l'avons vu, le genévrier brûlé pris de l'encensoir. Il constitue le plus simple des remèdes qui est donné lorsqu'un cas, jugé sans possibilité de résolution, se conclut à la première consultation. Par exemple, lorsque le *gur* diagnostique un *dīn daśā*, le patient ne doit faire aucun rituel. Son appel sera pris en compte par la divinité, et la seule chose qui lui est proposée - pour donner au moins un espoir - est de prendre un peu de *śeṣ*. Il doit le brûler à la maison, ou le placer sous sa tête lorsqu'il dort, et ne retourner au temple qu'en cas d'amélioration.

La divinité peut fixer une limite de temps pour évaluer si la prescription qu'elle a donné (brûler le *beṭhar*, etc.) a eu des effets :

Gur de Śravaṇī : J'ai dit ça. Dans le rêve, tu vois des chiens et des chats. Parfois, il [le *bhūt*] apparaîtrait comme un beau taureau. Tu le vois ou non ?

Homme : Oui, je vois ça.

Gur : C'est ça ! Il y a un peu de *bhūt*. Vas-y ! Prends mon *śeṣ-dhūp*. Si je le détruis avec ça, ce sera ma promesse de sept jours [je le ferai en sept jours]. Alors tu penseras que j'ai mis le *bhūt* dans une bouche de boue [je l'ai enterré]. S'il ne se passe rien, alors pense que c'est la promesse d'un homme [le *gur* parle sans être

²⁰⁴ *Peoka* signifie exactement la maison ou la famille de naissance d'une femme mariée (Hesse 1996 : 114).

possédé]²⁰⁵ .

La coupure, chidra

Lorsque le problème est interprété comme une punition (*doṣ*) de la divinité, le rituel à effectuer sera un *chidra* ("coupure")²⁰⁶. Ce rituel est également prescrit lorsque l'on soupçonne qu'un dieu a été contrôlé et utilisé par quelqu'un pour provoquer des dommages à son ennemi (*śrapaṇī ḍalnā*). Dans les deux cas, le *chidra* implique un sacrifice animal (en général un agneau). Une fois la victime sacrifiée, sa patte est liée aux brins d'une herbe fréquemment utilisée dans les rituels²⁰⁷. L'autre extrémité des brins est attachée à deux petits sacs d'étoffe rouge remplis de riz et de quelques pièces de monnaie. A la patte de l'animal est aussi nouée une cordelette rouge (*ḍori*) dont les deux bouts doivent être tenus par les parties impliquées dans le *doṣ*.

Le possédé qui officie à la cérémonie doit ensuite non seulement indiquer quelle est la divinité soupçonnée d'avoir provoqué le *doṣ* mais aussi énumérer les autres divinités qui ont pu être utilisées. Quand le *doṣ* provient d'une divinité qui a été contrôlée, le possédé doit prononcer toutes les formules possibles qui peuvent avoir été récitées au moment de la malédiction. A la fin de chaque phrase, les participants au rituel doivent répéter "*chidra*" et jeter sur la patte liée à la corde quelques grains d'orge et d'avoine. Lorsque le *gur* a terminé cette énumération, les grains restants et la pièce de monnaie que chaque participant tient dans sa main sont jetés sur la patte. Le *gur* coupe alors celle-ci, ainsi que la corde. Cette coupe provoque et rend manifeste l'annulation du rituel de malédiction qui avait provoqué le *doṣ* de la divinité. L'animal est ensuite cuit et mangé par les participants.

Dans l'exemple suivant, un *chidra* fut accompli pour éliminer la malédiction que le *gur* du dieu Jamlū du village de Priri était supposé avoir jetée avant de mourir (voir chapitre IV). Le rituel fut conduit devant le temple du dieu Jamlū à Priri, effectué par le *gur* de Śravaṇī avec la présence de deux frères et de deux soeurs du *gur* décédé. Ces parents tenaient l'un des côtés de la corde du *chidra*, dont l'autre était tenue par tous les autres villageois présents.

Une fois les préparatifs finis, le *gur* de Śravaṇī entama la récitation des formules rituelles:

Si *Brahmā*, Viṣṇu ont été appelés ici, *chidra!* [tout le monde jette quelques grains en répétant "*chidra!*"]

Si Gautama (*riṣi*) et Beas (*riṣi*) ont été appelés ici, *chidra!* [id]

Si Haḍimbā a été appelée ici, *chidra!* [id]

Si le dieu Śaṅkhū a été appelé ici, *chidra!* [id]

²⁰⁵ On voit à quel point le fait de douter de la vérité de la possession est admis, puisque c'est la divinité elle-même qui est ici supposée envisager cette possibilité.

²⁰⁶ Thakur (1997 : 160) définit *chidra* comme "délivrance" ou "libération" (release, freedom from), comme "se libérer d'un serment", ou se purifier "d'une transgression des règles sociales ou d'une pollution cérémonielle". Selon lui, "Un autre mot pour *chidra* est «*chhol bhorna*». Cela explique la fonction du *chidra*. «*Chhol*» vient du sanskrit «*kshal*» qui signifie laver, nettoyer, éliminer, purifier. Ainsi *chhol* ou *chidra* est une cérémonie qui nettoie toutes sortes de fautes (sins) de l'homme et du *devtā*".

²⁰⁷ Rose (1919 : 433), dans sa description du *chidra* parle, entre autre, d'herbe *kuśa*. Personnellement je n'ai pas identifié le nom de cette herbe, mais elle a le même aspect et la même fonction que ce que on appelle ailleurs en Inde "*kuśa*", systématiquement utilisé dans les rituels mais dont l'identité botanique varie selon les régions.

Si le dieu Kārtiksvāmī a été appelé ici, *chidra!* [id]
 Si les Aṭhāra Nāg ont été appelés ici, *chidra!* [id]
 Si Shirgan a été appelé ici, *chidra!* [id]
 Si *devī Śravaṇī* a été appelée ici, *chidra!* [id]
 Si Gāyatrī a été appelée ici, *chidra!* [id]
 Si Doglu [nom du *gur* décédé] a fait un rite et a utilisé ces mots: "à l'avenir, je ne veux pas qu'il y ait d'autre *gur*, et même s'ils font *chidra* sept fois, cet obstacle ne sera pas enlevé" - *chidra!* [id]
 S'il a créé un obstacle à Barka (lieu du dieu Phal Nāg), *chidra!* [id]
 S'il l'a créé aussi à Jaidaram (village de Banara), *chidra!* [id]
 Regarde! S'il a dit "le dieu *nāg* ne doit pas venir durant sept générations successives", *chidra!* [id]
 Si quelqu'un a fait des choses contre ce réceptacle [le *gur*], *chidra!* [id]
 Si quelqu'un a envoyé des *dūt-bhūt* au moyen de ce réceptacle, *chidra!* [id]
 Si quelqu'un a fait quelque chose ici durant la pleine lune ou la nouvelle lune, *chidra!* [id]
 Si ce rite a été fait en avril, *chidra!* [id]
 [il continue en énumérant tous les mois, puis tous les jours de la semaine, puis toutes les heures de la journée]
 Si n'importe quel dieu a été appelé pour faire obstacle, pour tous, *chidra!* [id]
 [la liste peut être beaucoup plus longue]

Le *chidra* est également effectué pour pacifier une divinité mise en colère par un conflit entre deux parties, qu'elle punit par un *doṣ*. Dans ce cas, la punition est éliminée par la réconciliation des deux parties, qui devront faire ensemble le *chidra* avec la ou les divinités en colère (cf. chapitre X). Un compromis rituel sanctionné par un *chidra* est beaucoup plus coercitif qu'un compromis politique (*sandhi*) accompli, par exemple, par l'intermédiaire du *pañcāyat*. Ce qu'il faut résoudre par le *chidra*, en effet, n'est pas seulement la dispute, mais aussi les conséquences du *doṣ* de la divinité qui, autrement, continuera à infliger des maux aux deux parties. Dans ce contexte, l'offrande animale qui a lieu au moment du *chidra* est adressée, afin de les pacifier, aux assistants divins (*vāhan*) que la divinité envoie auprès des hommes pour mettre en oeuvre sa punition.

Honorer (pūj) et extraire (ṭaḷa kholnā)

Quand les exorcismes visent à éliminer un *bhūt* envoyé par un officiant tantrique ou par une sorcière, les rituels effectués sont d'un autre type. Une distinction est faite entre *pūj*, "honorer", et *ṭaḷa kholnā* "détacher un défaut"²⁰⁸. Cette distinction révèle deux façons différentes de concevoir l'attaque d'un *bhūt*. En effet, le premier est effectué si le *bhūt* n'a attaqué qu'un seul individu dans une famille, tandis que le deuxième est accompli lorsque le *bhūt*, après avoir attaqué sa victime, commence à affliger aussi les parents de celle-ci et à s'infiltrer dans toute la maison.

Le rituel du *pūj* est distingué de la *pūjā*, rite d'hommage ordinaire rendu, par exemple, à la divinité dans son temple. Pour le *pūj* (à la différence de la *pūjā* brahmanique), un

²⁰⁸ Selon Hardial, *ṭaḷa* indique quelque chose de mauvais qui doit être extrait. D'après certains villageois, *ṭaḷa* viendrait de *ṭolnā* qui signifie "séparer" - par exemple les pierres du riz. Le *purohit* Harichand, par contre, définit ce rituel comme étant *ṭālnā kholnā*, "éloigner - ouvrir".

sacrifice animal doit être effectué. C'est le *gur* qui l'accomplit, à l'endroit indiqué par le dieu au cours de la séance de consultation : l'animal est ainsi donné au *bhūt* de la part du patient par l'intermédiaire de la divinité (même si le *gur* n'est pas alors possédé). Selon les cas, le rituel est effectué la nuit dans un champ de crémation, lieu d'élection des *bhūt*, ou au contraire à proximité de l'aire du temple, le jour ou la nuit. En présence de la victime et des membres mâles de la famille, le *gur* trace le *yantra* suivant:

Le patient doit ensuite s'asseoir au centre du *yantra*, sur du riz recouvert d'une étoffe rouge. Avec un petit rameau épineux (*bhekhli*), le *gur* trace un cercle autour du dessin, pour marquer une limite rituelle. Puis il effectue une série de gestes qu'il fait répéter les uns après les autres par le patient : il se met le *ṭikā* sur le front et fait signe au patient de se l'apposer sur lui-même ; il applique cette marque sur l'animal et le fait faire également au patient ; il lie une petite corde rouge autour du poignet du patient et dit à ce dernier de lier l'autre bout à la patte de l'animal. Le rituel continue avec des gestes dénommés *dai mārnā* ("tuer le mal") : au moyen du rameau de *bhekhli*, le *gur* fait le geste de transférer le *bhūt* du corps du patient à celui de l'animal²⁰⁹. Puis, il prend l'animal dans ses bras, le soulève, et le fait tourner plusieurs fois au-dessus de la tête du patient qui, à chaque fois, doit souffler sur la tête du mouton. Une fois le *bhūt* transféré sur l'animal, celui-ci est décapité et son sang est répandu autour du *yantra*, à l'intérieur duquel le patient est resté assis. Enfin, le mouton est cuit et mangé par tous ceux qui ont participé au rite.

A la différence du *pūj*, le *ṭaṣṭa kohnj* a lieu au cours d'une séance de possession : la divinité est donc supposée accomplir elle-même le rite. Celui-ci est précédé d'une consultation au cours de laquelle le *gur* peut révéler que le *bhūt* n'a pas attaqué seulement le patient, mais s'est infiltré dans la maison et a commencé à créer des problèmes à toute la famille. Si le patient décide alors de suivre les instructions du *gur*, il invite chez lui la divinité (son encensoir et sa cloche), le *gur* et le *pujārī*, afin d'extraire le *bhūt* à la fois du corps du malade et de la maison. Le rituel est organisé la nuit dans la cour du patient. Deux animaux sont parfois nécessaires: un pour le *bhūt*, l'autre pour les *vāhan* de la divinité qui vont chasser le *bhūt* au nom de celle-ci. Au cours de ce rituel, le *gur*, possédé, accomplit non seulement le transfert du *bhūt* (*dai mārnā*), mais aussi ce que l'on appelle le *kīlānā* "enfoncer un clou, ensorceler, désenvoûter"²¹⁰. Accompagné du *pujārī* et des hommes de la famille, il entre dans la maison et, avec un marteau et des clous, ou bien une faucille, perce des petits trous dans les murs de toutes les pièces, y compris dans l'étable. Il extrait le *bhūt* des trous, dans lesquels il projette des langues de feu (de la résine pulvérisée qui s'enflamme brusquement au contact de la flamme de la torche), et le transfère dans l'animal ainsi que dans un pot de terre. À l'aide du rameau de *bhekhli*, le *pujārī* trace une ligne de protection sur les murs. Une fois le tour de la maison terminé, tout le monde sort. Le *gur* commence à s'agiter violemment : il prend les chaînes rituelles, s'empare de l'animal et, le portant dans ses bras, court vers

²⁰⁹ Sur le transfert de l'agent de la possession, du corps du malade à celui de l'animal sacrificiel, cf. aussi Zempléni (1987 : 278), qui parle d'un "transfert de possession".

²¹⁰ Ce sont les trois sens donnés par le dictionnaire hindi au verbe *kīlnā*, d'où dérive probablement *kīlānā*. L'expression correspond exactement à la phase de l'exorcisme où l'on effectue des trous dans la maison pour en éliminer le *bhūt*.

l'extérieur du village²¹¹. Les hommes le suivent avec le pot, une torche, et une bêche. Arrivés au lieu choisi par le *gur*, celui-ci indique par des gestes (ce sont donc *Kālī* ou les *vāhan* qui agissent) qu'il faut creuser un trou et procéder au sacrifice. Le sang coule dans le trou, tandis que les viscères sont placées à l'intérieur du pot. Ce dernier est ensuite enterré dans le trou avec la tête de l'animal. Le reste de la chair est cuite et mangée par les membres de la famille, le *gur* et le *pujārī*. Dans certains cas, le matin suivant, on effectue un *chidra* auquel doivent participer tous les membres de la famille présents.

Pūj et *ṭaḷa kholnā* mettent en oeuvre deux différentes stratégies "thérapeutiques". Dans le premier cas, le *bhūt* est transféré du corps du malade à l'animal, qui est ensuite décapité. Dans le cas du *ṭaḷa kholnā*, par contre, il y a deux types (ou parties) de *bhūt* : le premier réside dans le corps du patient, le deuxième à l'intérieur de la maison. Pendant cet exorcisme, le *bhūt* est non seulement transféré dans l'animal à sacrifier, mais il est aussi placé dans un pot qui sera enterré loin de l'habitation. Ce n'est pas seulement la "manipulation corporelle" qui est ici importante, mais aussi la mise à l'écart du *bhūt* de tout ce qui entoure le patient : dans le premier cas, seul le corps de l'individu est soigné ; dans le deuxième, ce sont les problèmes de l'ensemble de la famille qui sont au coeur du rite²¹², ce qui se traduit par l'extraction du *bhūt* des différentes parties de la maison. Très souvent, le *gur* élimine aussi des objets supposés avoir introduit le *bhūt*, ce qui accuse implicitement leur donateur comme étant la personne responsable des problèmes. Le chapitre suivant en fournira un exemple.

Conclusion

Les explications données par le *gur* afin d'interpréter les problèmes qui lui sont soumis font donc pratiquement toujours référence à l'intervention de divinités envoyées par quelque ennemi, ou bien agissant par elles-mêmes pour punir (dans le cas des divinités de temple) ou par désir personnel (s'agissant des *bhūt*, des *jognī*, et de *Nār Singh*). Les exemples précédents révèlent en outre le rapport étroit qui existe entre sorcellerie et possession néfaste. Celle-ci, quelle que soit sa manifestation (maladie physique, malheur ou "crises de possession"), est presque toujours associée à l'idée qu'une entité externe (le *bhūt*) est en train d'agir au nom de quelqu'un (sorcière ou *ṭānagi*)²¹³. En effet, lorsque le *gur* annonce, pendant la consultation, l'existence d'une attaque de sorcellerie, celle-ci implique systématiquement la présence d'un *bhūt*, que ce soit dans la personne, dans la maison, ou dans les objets de la victime.

Sur plus de 150 cas observés, les *gur*, tout en traitant souvent des symptômes physiques, n'ont jamais ramené la maladie à une cause uniquement physique, et n'ont jamais suggéré au patient d'aller chez un médecin. L'une des formules les plus fréquentes, pendant les consultations, est au contraire: "sans la maladie, tu as la maladie", ou bien "sans le signe, il y a un signe, sans la punition, la punition" - ce qui souligne aussi le fait

²¹¹ De la course, effectuée de nuit dans une forêt de montagne, le *gur* ne doit rapporter aucune blessure, puisqu'il est présumé être possédé par la divinité.

²¹² Dans ce type d'exorcisme, le *bhūt* est potentiellement dangereux pour les parents (consanguins et alliés) du patient, et l'on explique nombre de leurs problèmes comme dus à l'action du même *bhūt*.

²¹³ Cela confirme les critiques adressées par Lewis à des auteurs, comme Nadel, qui parlent d'un rapport d'exclusion entre sorcellerie et possession par des esprits (Lewis 1970 : 298-9).

que la maladie n'était pas prévue dans le "destin" du patient, mais est due à une cause extérieure, intervention d'une divinité ou attaque magique. Parfois même, le *gur* s'oppose clairement aux médecins. D'un ton de désapprobation pour dire à ceux qui le consultent "combien de médicaments avez-vous pris et combien de médecins avez-vous consultés!", il dénonce le manque d'efficacité de la médecine. Dans d'autres cas, le *gur* accepte que le patient prenne aussi des médicaments, mais à titre de cure provisoire à laquelle succédera celle, définitive, effectuée par la divinité. Dans ces cas, le *gur* dit souvent : "vas-y, je donnerai la sagesse aux médecins et le pouvoir aux médicaments".

Les "médecins" présents dans les villages sont en réalité des infirmiers ou des pharmaciens, qui connaissent les médicaments locaux, savent faire des injections ou soigner les blessures. Ils sont aussi parfois herboristes, et connaissent les remèdes naturels locaux, mais ne sont cependant pas en mesure, en général, de résoudre les cas les plus sérieux. Les hôpitaux des petites villes de la région sont souvent considérés comme étant situés trop loin, et sont de toute façon dépourvus de médecins spécialisés. Dans ces conditions, lorsque la gravité de la maladie aurait rendu nécessaire une hospitalisation et qu'un patient décède, l'efficacité des rituels effectués auparavant par le *gur* sur celui-ci n'est pas mise en cause, et l'on recourt à une "élaboration secondaire" (Horton 1967) : le cas a été traité trop tard, les gens n'ont pas suivi à la lettre les indications de la divinité. Souvent, d'ailleurs, le *gur*, devant des cas très graves, annonce tout de suite que la consultation est trop tardive, et que la mort est inéluctable, en disant: "Yamarājā [dieu de la mort] a déjà ouvert sa bouche", ou bien "son âme (*ātman*) a déjà été consommée"

Mais le remède du *gur* peut, en fait, se révéler très efficace. Cela arrive surtout lorsque le problème de l'individu peut être considéré comme étant d'origine psychosomatique ou psychologique. Ainsi, quand les travailleurs du temple négligent leurs services, la peur de recevoir la punition de la divinité peut provoquer ou amplifier des problèmes physiques. Le même mécanisme est à l'oeuvre lorsque quelqu'un a commis une impureté ou un acte répréhensible. Cela peut prendre une importance considérable dans une société où la plupart des gens sont convaincus d'être attaqués par des sorcières ou d'être constamment surveillés par des divinités colériques et vindicatives.

Lorsque la possession se manifeste par un problème physique (paralysie, mal au ventre etc.), le *gur* recourt principalement à des traitements du corps. Dans le cas de Raju, le bain dans l'eau du temple visait à "faire descendre" le *bhūt* et à le faire sortir. Ou bien le *bhūt* est symboliquement transféré du corps du "malade" à celui de l'animal sacrificiel. Par contre, quand la possession est utilisée pour expliquer un changement dans le comportement de quelqu'un, les traitements impliquent la participation de tous les membres de sa famille : le *gur* semble agir non seulement sur le corps, mais aussi sur les relations entre les membres des familles concernées.

La "crise de possession" apparaît ainsi comme une expression codifiée et prévue de problèmes d'origines diverses (y compris psychologiques ou d'adaptation) que les villageois ramènent à une même cause. Cette codification se remarque également au plan de la manifestation de la crise. Les patients, eux aussi, s'expriment selon des normes. Ainsi, les cas de possession féminine semblent suivre un scénario préétabli. La fille amenée au temple par sa famille qui la soupçonne d'être possédée manifeste, dès qu'elle arrive, des comportements attendus, qui forment une série de signes immédiatement lisibles par tous : elle se laisse tomber par terre, commence à pleurer, fait des mouvements de rotation avec la tête, et se refuse à répondre aux questions que

le *gur* lui pose. Enfin, comme nous l'avons vu, le langage du patient fait partie du même registre de discours et recourt au même code d'expression que le langage utilisé par le *gur*. D'une certaine façon, l'un est donc le produit de l'autre (Talamonti 1998). Comme le remarque S. Wadley, les crises de possession sont autant "une institution" que la possession des "oracles" (Wadley 1976 : 235). Néanmoins, possession institutionnelle du *gur* et possession néfaste forment deux catégories distinctes. A la différence de ce qui se passe, par exemple, en Afrique, le possédé néfaste n'est jamais initié à un culte une fois guéri. La seule possession qui pourrait se comparer à un adorçisme (de Heusch 1971 : 156), celle du *gur*, ne présuppose pas l'expérience d'une "maladie" ou d'une attaque néfaste.

Du point de vue de l'efficacité, donc, les consultations du *gur* peuvent traiter avec un certain succès les problèmes de relation lorsque ceux-ci sont précisément exprimés de manière à faire comprendre - si l'on peut dire - qu'ils sont destinés à être traités par le *gur*. En ce sens, le report fréquent à une séance ultérieure de la cure du patient, lors de la première consultation, peut s'interpréter également comme une procédure thérapeutique. Le *gur* dit ainsi souvent à cette occasion : "prends mon *śeṣ-dhūp*, brûle-les dans la maison, et si tu obtiens un effet reviens ici, autrement non" ; ou bien "si tu vois un signe, alors reviens". De telles formules rituelles semblent souligner une certaine conviction : le remède proposé ne peut opérer que si le patient manifeste la volonté de voir ses problèmes interprétés et traités en recourant au répertoire des méthodes du *gur*.

La crise de possession est, en ce sens, une façon de communiquer (Obeyesekere 1975), elle exprime un problème de la part d'une personne qui sait que son comportement sera jugé être celui d'un possédé. Puisqu'il est dit agir ou parler sous l'action d'une force qui lui est étrangère, la crise de possession peut être un moyen recherché par lui pour communiquer, tout en se déresponsabilisant, ce qui ne peut être exprimé ou vécu directement. Ainsi que l'écrit Lewis (1977 : 30),

"les femmes qui succombent à ces afflictions ne peuvent rien faire pour elles-mêmes et, en même temps, elles ne sont pas responsables des désagréments et des coûts que leur traitement ultérieur entraîne. Elles sont donc totalement innocentes. La responsabilité ne leur incombe pas, mais est imputable aux esprits." [trad. P. Verdun]

De même, Leiris (1996 : 1023) observe à propos du culte du zar en Afrique : "le zar peut être utilisé par le possédé comme moyen de dégager sa responsabilité en portant au compte de tel ou tel génie une action que, pour une raison quelconque, il entend ne pas assumer". Cela ne veut pas dire pour autant que les possédés simulent la possession, et qu'ils ne se croient pas eux-mêmes envahis par une force extérieure et incontrôlable. On est ici plutôt dans ce que Leiris (id., 1055) a défini comme un "théâtre vécu" par opposition à un "théâtre récité".

III -

STRATEGIES

Chapitre VIII

LE MENSONGE DU *BHUT* Le cas de Nirmala

Le présent chapitre s'attache à rapporter et analyser le cas d'une consultation au temple effectuée par une jeune femme, Nirmala, à la suite d'un "soupçon de possession" suscité par son comportement. Cependant, la manifestation évidente du *bhūt* ne se produisit qu'au moment du rituel.

Les soupçons de possession peuvent découler de plusieurs sortes de comportements. Par exemple, si quelqu'un commence à rire ou à pleurer de façon trop prolongée, ou s'il rit lorsqu'il devrait pleurer, pleure lorsqu'il devrait rire, on commence à se demander "s'il n'aurait pas un *bhūt*". De même, s'il sort de la maison à des heures insolites et erre sans but, s'il s'isole dans sa chambre sans bouger, manger ni parler, cela suggère qu'un ennemi peut lui avoir "fait quelque chose". Et s'il se met soudain à trembler, à crier de façon agressive sans raisons apparentes, ou à rester couché par terre, inerte, la possibilité qu'un *bhūt* soit entré dans son corps s'imposera comme une évidence.

Première consultation (Suram, 28 mai 1995)

Ma première rencontre avec Nirmala a lieu lors d'une séance de consultation au temple de Śravaṇī. A cette occasion, les personnes présentes sont non seulement Nirmala, sa famille et le *gur*, mais aussi d'autres, venues consulter la déesse. En attendant que le *pujārī* finisse d'effectuer la *pūjā* au temple pour permettre au *gur* de commencer la séance, la mère de Nirmala, visiblement préoccupée, commence à bavarder avec ceux qui sont là, et raconte ce qui s'est passé :

"Hier ma fille était avec son mari sur un scooter, en train de parcourir la route qui mène à mon village car elle venait me rendre visite. Tout d'un coup, elle est tombée par terre. Mon beau-fils, d'abord, ne s'est pas aperçu que ma fille était tombée. Mais après, en sentant le scooter trop léger, il s'est retourné et a vu que sa femme n'était plus là. Il est revenu en arrière et l'a vue étalée par terre. Bien que blessée, elle n'arrêtait pas de rire...elle riait, riait, sans rien dire. Son mari l'a remise sur le scooter et lorsqu'ils sont arrivés ici, Nirmala riait encore. Elle a continué à rire très longtemps. Alors, j'ai commencé à penser qu'il y avait quelque chose de bizarre, et je l'ai amenée ici au temple".

Nirmala, présente, écoute le récit sans rien dire. Elle ne rit pas, et semble au contraire

plutôt inquiète. Entre-temps, le *pujārī* achève de faire la *pūjā*, et le *gur* se prépare pour commencer les consultations: il invoque la déesse Śravaṇī, qui commence à parler par sa voix et à répondre aux questions des personnes présentes. Une fois le tour de Nirmala arrivé, celle-ci demeure silencieuse. Ce sont ses parents (le père, la mère, la soeur) qui prennent la parole devant la déesse.

Le diagnostic de l'attaque de sorcellerie

Père de Nirmala : Ô *Bhagvatī*, nous sommes venus à tes pieds et nous voulons que tu résolves ce problème!

Gur de Śravaṇī : Ah ! C'est ça ! Il ne vient ni du deo ni du devtā ! [souligné par moi] Il n'y a rien ! Ni *deo* ni *devtā* !

Les termes "*deo*" (en *pahārī*) et "*devtā*" (en hindi), sont des synonymes et signifient "dieu". La déesse affirme que le problème n'est pas dû à l'intervention d'une divinité.

Mère de Nirmala : Qui est-ce, alors ? Qu'est-ce que c'est ?

Gur : C'est ça ! Rien ! C'est l'obstacle du *dūt-bhūt* !

Un diagnostic initial est avancé : Nirmala est sous l'influence d'un *bhūt*. La réaction des parents à cette affirmation fera comprendre au *gur* s'ils acceptent ou non ce verdict.

Mère : *Mahārāja*, tu est la seule à pouvoir le chasser. Tu est la seule à pouvoir nous libérer de cet obstacle (*bighan*) !

Gur : Les mangeurs²¹⁴ sont nombreux ! Les malades et les maladies sont nombreux ! Les langues bougent [il y a des rumeurs] ! Regarde ! Un instant la tête est bien, un instant la tête est mal. Rien !...Il y a un signe !

Mère : Dis-nous, alors ! Quel signe y a-t-il ?

Gur : Ô femme ! Tu sais qu'on était en train de distribuer du lait et du beurre clarifié !

Mère : Maintenant...qu'est-ce que j'en sais ? Comment je peux savoir ?

Gur : Oui ! Tu sais ! Une personne parlait et dix l'écoutaient ! Regarde ! Tu as vu un signe étrange (*cālītr*) !

Père : Elle ne connaît pas ce signe étrange, *Mātā*, elle ne peut pas comprendre ! Dis-nous ce que nous devons faire !

Mère : S'il te plaît, tue cette femme !

Gur (parlant plus fort) : Celle qui t'a attaquée n'est pas nouvelle ! C'est la même qu'avant !

Mère : Alors, *Mahārāja*, donne-lui la punition!

Après avoir constaté que l'hypothèse initialement proposée avait été acceptée par les parents de Nirmala, le *gur* continue donc à suivre son interprétation. Mais il le fait de

²¹⁴ Les *bhūt* mangent, dit-on, le corps des gens en les rendant malades et, à la fin, en les tuant.

façon plutôt sibylline, visant davantage à provoquer des réactions de la part des personnes présentes qu'à préciser sa propre pensée. En fait, le dialogue le montre, la mère de Nirmala réagit immédiatement. A la différence de son mari qui exhorte la déesse à être plus claire, elle montre qu'elle a "compris" non seulement ce que la divinité a dit, mais ce qu'elle n'a pas dit : le *bhūt* de Nirmala a été envoyé par une sorcière. En suppliant la déesse "S'il te plaît, tue cette femme !", la mère de Nirmala donne voix à des soupçons qu'elle avait déjà et qui lui paraissent confirmés et légitimés par les insinuations de la déesse. De son côté, en affirmant "Celle qui t'a attaquée n'est pas nouvelle ! C'est la même qu'avant !", celle-ci va aussitôt plus loin et fournit une indication sur la coupable : Nirmala a été attaquée par une femme avec laquelle la mère a déjà eu maille à partir. La réaction de la mère de Nirmala montre qu'elle n'a aucun doute sur l'identité de cette sorcière.

Gur : C'est ça, regarde ! Il a été donné dans un moment heureux !

Père : Oui, il a été donné ! Peut-être a-t-il été donné le jour du mariage. Mais qu'est-ce que c'est ? Un verre ? Un plat ?

Sœur de Nirmala : Non, pas comme ça...comment pouvons-nous comprendre ? Dis-nous la chose en la touchant avec tes mains !

Le père de Nirmala commence, lui aussi, à mieux saisir : une femme, le jour du mariage de Nirmala, leur a envoyé un *bhūt* par le biais d'un objet ensorcelé - assiette ou verre. Il interprète de cette façon les paroles du *gur*, car cela correspond à une conception très répandue chez les villageois, pour qui le mariage est une circonstance plutôt dangereuse. En effet, le fait que ce soit un moment heureux peut provoquer des envies et des jalousies, et, de plus, une quantité d'objets nouveaux - les cadeaux - entrent dans la maison avec les invités. Ces cadeaux peuvent dissimuler une attaque de sorcellerie. Comme la nourriture, les objets peuvent véhiculer un *bhūt* envoyé par une sorcière pour affliger ou tuer sa victime. Ces peurs sont suffisamment répandues pour que, pendant les mariages, un parent en qui l'on a toute confiance soit chargé de noter dans un cahier la provenance des divers objets reçus. Selon les gens, cette vérification est effectuée pour connaître quel type de cadeau a été offert par un invité, afin de savoir quoi lui offrir lorsqu'il invitera à son tour. Toutefois, l'importance de cet usage paraît également liée à la possibilité de contrôler les objets reçus, afin de signaler la présence d'éventuels signes bizarres ou suspects sur eux.

Le *gur* ayant annoncé la présence d'un objet ensorcelé dans la maison, le père de Nirmala a donc demandé à la déesse davantage d'informations. Mais la soeur, plus prudente, soutient que la méthode la plus sûre est d'inviter la déesse à la maison et de lui faire trouver directement l'objet. C'est ce qui est décidé :

Gur, s'adressant à la sœur : Femme ! Ce que tu penses, je le rendrai vrai ! Lorsque je viendrai à la maison, je l'extraurai moi-même !

Mère : Ô *Mātā* ! Tu sais comment faire. Maintenant, s'il te plaît, dis-nous le jour pour le faire [l'extraction du *bhūt*].

Gur : Allez ! Je vous montrerai la vraie route, pas la trompeuse ! Si dans la maison il y a des *bhūt-pret*, aujourd'hui, avec mon *śeṣ - dhūp*, tu peux vérifier ! Alors, pensez que je vous ai donné le pouvoir et que je suis la déesse Śravaṇī. Autrement,

ne faites pas le salut. Cela c'est ma promesse !

La déesse évoque ici la possibilité de vérifier l'exactitude de ses paroles avant de décider s'il faut effectuer le rituel d'exorcisme, et quand l'accomplir. Elle propose aux parents de Nirmala d'emporter à la maison son "reste-encens", *śeṣ-dhūp*, de le brûler et de voir s'il "se passe quelque chose", s'il survient des signes pouvant être interprétés comme conséquences de la présence divine. Ce que de tels signes démontrent, nous l'avons vu, c'est que le problème considéré peut être traité par la divinité consultée. La famille doit alors retourner au temple pour demander la date du rituel afin de résoudre définitivement le problème. Mais la mère de Nirmala assure ne pas avoir besoin d'une quelconque vérification :

Mère : Non, la chose est déjà décidée. J'irai acheter ce qu'il faut [pour effectuer le rituel] et puis on le fera ! ²¹⁵

Gur, d'une voix très forte : Ici il y en a un peu, mais à Kullu il y en a beaucoup.

Kullu est la ville dans laquelle Nirmala est allée à vivre chez ses beaux-parents, après son mariage. La phrase du *gur* suggère que le problème (le *bhūt*) de Nirmala ne vient pas tant de son village d'origine que de la maison de ses beaux parents. La jeune femme, en écoutant ces paroles, commence à se lamenter. Elle se met à faire des mouvements circulaires de la tête, et se laisse tomber en arrière, soutenue par sa soeur²¹⁶. Un tel évanouissement, *behoś* ("inconscience") est fréquemment attribué au fait qu'un *bhūt* "frappe quelqu'un" (*bhūt lagtā ha*), ou qu'un "bhūt arrive à quelqu'un" (*bhūt ātā ha*) : l'expression équivaut alors à affirmer que le *bhūt* contrôle la personne.

Face au comportement de Nirmala, le *gur* augmente son propre tremblement, signe que la divinité vient avec encore davantage de puissance. Il se met à parler d'une voix plus forte, presque menaçante :

Gur : J'ai dit ça ! Ici, il y en a un peu, là-bas [à Kullu] il y en a davantage ! C'est ce que je dis !

Père : Regarde ce qu'elle est devenue ! Ça ne devait arriver ni ici, ni là-bas !

Gur : Le signe [l'objet] qui a été donné, regarde, il est marqué. Toute la vie, il n'y aura pas de bonheur. C'est ce que je dis, regarde ! D'abord je le ferai ici [le rite], après j'irai là-bas [à Kullu]. Je te donnerai de bonnes nouvelles ! Prends une noix de coco ! J'en extrairai [du *bhūt*] un peu ici !

Mais les parents de Nirmala sont sans noix de coco. Ils s'affolent pour chercher de la monnaie afin d'envoyer quelqu'un en acheter, et se justifient de cette imprévoyance devant la déesse :

Mère : *Mahārāja*, tu le sais...nous sommes épuisés !

²¹⁵ Certains objets sont nécessaires pour effectuer un exorcisme, comme, par exemple, une étoffe rouge, une noix de coco, et un animal pour le sacrifice.

²¹⁶ Cet évanouissement est standardisé et se produit très souvent dans les cas de possession féminine. La tendance à effectuer des mouvements circulaires de la tête est aussi typique des officiantes possédées, appelées *santoṣ*, évoquées au chapitre IV. Leur façon de manifester la possession est semblable à celle des *gur*, même si un trait distinctif est justement de bouger la tête et les cheveux de cette façon particulière - c'est l'une des raisons qui poussent certains à les accuser d'être possédées par des *bhūt*.

Gur : C'est ça, regarde ! Je lui provoquerai des ennuis [à la sorcière]. Je lui ferai dépenser de l'argent, à cette veuve !

Le terme de veuve, une insulte répandue, est ici synonyme de sorcière. Le *gur* annonce qu'il provoquera de tels ennuis et malheurs à la sorcière qu'elle sera forcée de dépenser beaucoup d'argent pour trouver les remèdes appropriés - c'est-à-dire, comme Hardial me l'explique en dehors de la séance, autant d'argent que les proches de Nirmala seront amenés à dépenser.

Père : Oui, c'est ce que nous voulons !

Gur : Vas-y, alors. Puisque [le *bhūt*] est en train de manger, je te ferai quelque chose. Le fardeau que tu as dans la tête, je le rendrai léger. Là-bas [à Kullu], il y en a beaucoup, et un peu ici !

Mère : S'il te plaît, punis-la [la sorcière] ! Tu la connais, *Mātā* ! Sa flèche est en train de toucher notre cœur ! Des flèches pareilles doivent la frapper, elle aussi ! Cette veuve est en train de nous causer des ennuis ! Elle doit mourir dans quelques minutes ! Elle trouble notre bonheur ! Elle doit le donner [le *bhūt*] à son fils et à sa belle-fille.

Père : Il [le *bhūt*] doit jouer son jeu [*khe*]. Fais qu'il se révèle !

Dire que le *bhūt* doit "jouer son jeu" signifie qu'il doit se manifester au grand jour à travers sa victime - par ses mouvements, ses paroles, ses pleurs, ses cris. C'est en effet la condition pour que la divinité puisse se confronter à lui.

Un exorcisme provisoire

Le *pujārī* prend les chaînes du temple et les donne au *gur*. Il s'agit d'un paquet de chaînes, reliées entre elles à une extrémité par un anneau, qui bruissent dès qu'on les bouge²¹⁷. Au cours des consultations, ces chaînes ne sont utilisées que lorsque l'on est en présence d'un *bhūt*. Nirmala, dès qu'elle entend leur bruit, recommence à pleurer et à se plaindre. Sa soeur la lâche, et elle s'écroule "inconsciente" (*behoś*) par terre. Le *gur* se lève et commence à sauter sur place en se frappant avec les chaînes. Les laissant traîner par terre, il trace un cercle de protection invisible autour de Nirmala. Celle-ci est encore dans un état *behoś*, mais le *gur* la prend par les cheveux, la force à s'asseoir et lui met les chaînes autour du cou. Tout en la tenant par les cheveux, il la regarde fixement dans les yeux. Nirmala, qui est considérée à ce moment manifester la volonté du *bhūt*, et être le *bhūt*, reste les yeux fermés, la bouche serrée, l'air arrogant, et fait comprendre qu'elle n'a aucune intention de parler. Le *gur*, alors, d'un ton autoritaire, s'adresse au *bhūt* :

Gur : Dis ! Tu veux partir ou non ? Dis ! Parle ! D'où viens-tu ? Parle ! Parle ! [il le répète plusieurs fois en secouant la tête de Nirmala].

Nirmala (le *bhūt*) ne fait pas mine de répondre. Le *gur* indique alors par signes au *pujārī* de lui apporter un bol d'eau, et jette plusieurs fois de celle-ci sur le visage de la jeune femme. Puis, la tenant toujours par les cheveux, il la fait se lever, l'amène à la limite de

²¹⁷ Le même type de chaînes est utilisé par le *ṭāṇagī* au cours des exorcismes qu'il pratique.

l'aire du temple, et sacrifie la noix de coco²¹⁸. Avec le couteau de la déesse, il trace trois cercles rituels autour de Nirmala, lui appuie le couteau sur le corps, de la tête aux pieds, devant et derrière, et lui donne de l'eau à boire²¹⁹. Nirmala a désormais retrouvé son état normal et reprend sa place devant le temple, près de ses parents, pour attendre que la séance se conclue.

Prescription de l'exorcisme final

Gur : Allez-y, alors. Le signe qui est là, il faut l'extraire !

Mère : Tu sais quel signe est là...nous qu'est-ce qu'on peut savoir ?

Gur : Une étoffe [un *pattu*] a été donnée ! Un plat a été donné ! Une caisse de métal a été donnée ! Je choisirai tout moi-même [parmi les différents objets]. J'ai dix-huit intelligences [*buddhi*] et dix-huit méthodes [*prakāṛ*] ! Je vous montrerai un signe ! C'est ça ! Vous devrez donner l'agneau [pour le sacrifice] là !

Mère : Oui, ce sera donné *Mātā* ! Quand faut-il le faire ? Comme notre coeur a été mangé, le coeur de cette femme aussi doit éclater ! Tu dois la faire tomber par terre.

Gur : Par le *karma* qu'elle est en train de faire, elle fera elle-même son propre malheur !

Père: Donne-nous la date !

Gur : Allez-y ! prenez-moi au *parvā* [invitez-moi le premier jour de la quinzaine lunaire]. Le corps de la femme qui est lourd, je le rendrai léger. Je tirerai à l'extérieur celui qui mange [*khānevālā*] et qui lutte [*jhagrevālā*]. Cela, c'est une promesse entre toi et moi.

Père : Qu'est-ce que tu voudras là-bas ? Un animal ? Lequel ? Comment iras-tu là-bas ? Tu iras avec l'encensoir, ou aussi avec le palanquin ?

Gur : Prenez mon réceptacle [*gur*] et mon *pujārī* ! Je ferai le jeu moi-même ! Les signes qui sont marqués, je dois les effacer ! Je prendrai tout moi-même ! Je veux deux agneaux là-bas....

La déesse indique donc qu'elle viendra au rituel non avec son palanquin, mais seulement avec la cloche et l'encensoir, qui doivent être apportés par le *gur* et le *pujārī*. La séance s'achève et le *gur* sort de possession.

Le diagnostic se précise donc : Nirmala, le jour de son mariage, a reçu des cadeaux - une étoffe, un plat et une malle métallique - sur lesquels une sorcière a récité des *mantra*

²¹⁸ Selon le *gur*, la noix de coco a été offerte à la déesse Kālī pour son intercession auprès du *bhūt*. En effet, m'expliqua-t-il, la déesse avait dit au *bhūt* de rester calme jusqu'à ce qu'on lui offre un animal sacrifié. C'est Kālī qui doit venir au moment du sacrifice au *bhūt*, non *Śravaṇī*, et on lui offre aussi un animal.

²¹⁹ Les gestes du rituel peuvent s'interpréter également à un niveau psychologique. Ainsi, par exemple, le fait de faire passer la personne en crise de la soumission (liée avec les chaînes) à la protection (en lui marquant le corps avec le couteau de la déesse), puis de la rendre autonome (en lui enlevant les chaînes, en lui donnant de l'eau et en la faisant marcher), peut provoquer des effets d'une certaine importance pour celui qui croit avoir dans son corps une présence étrangère.

et au moyen desquels elle a envoyé un *bhūt*. L'un de ces cadeaux est marqué, c'est-à-dire qu'il porte le signe de l'attaque magique. Ces objets, donnés dans sa maison natale, se trouvent désormais dans la maison de ses beaux-parents, à Kullu. La déesse devra y être invitée afin de désigner les objets ensorcelés, les extraire de la maison, les neutraliser, et faire ainsi cesser l'influence du *bhūt*.

Mais qui est la sorcière qui a envoyé le *bhūt*? Le *gur*, au cours de la séance, a défié le *bhūt*, dès qu'il s'est manifesté en faisant pleurer Nirmala et en la rendant inconsciente. Il a tenté de le faire parler, de lui faire révéler son identité et sa provenance. Le *bhūt* n'a rien dit, mais la déesse, tout en ne donnant pas de noms, a fourni à la mère de Nirmala une information précise sur la sorcière présumée en indiquant que "c'est la même qu'avant!" - ce que la mère comprend aussitôt. La suggestion n'était d'ailleurs pas le fruit du hasard, car le *gur* était parfaitement au courant (comme il m'en informa en dehors des séances) de précédents démêlés entre la famille natale de Nirmala et la personne ainsi accusée. Une fois la séance terminée, tous les parents de Nirmala tombent donc d'accord sur la façon d'interpréter les paroles de la déesse, et sur qui concentrer leurs soupçons.

Voici ce me confie la soeur de Nirmala à ce propos:

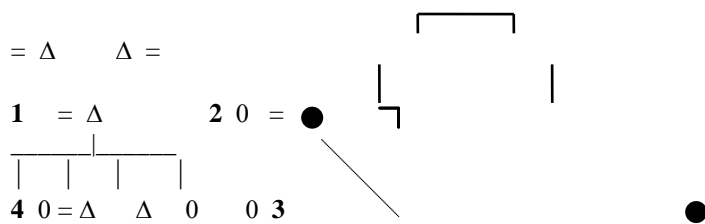
"La sorcière est l'une de nos voisines. Déjà, par le passé, nous avons eu des disputes avec elle. En réalité, nous sommes parents. C'est l'épouse du cousin paternel de ma mère. De plus, lorsque notre frère s'est marié, nous l'avons choisie pour être la soeur rituelle²²⁰ de son épouse. Nous ne savions pas qu'elle avait ces pouvoirs mauvais. Mais après, elle envoya le *bhūt* à ma belle-soeur, peut-être parce qu'elle ne voulait pas qu'elle aie de fils. Elle est contre nous parce que ma mère, étant fille unique, a hérité de la propriété de son père [oncle paternel du mari de la "sorcière"]²²¹. Elle est jalouse parce que, nous, on est bien. Mes deux frères travaillent et gagnent bien, alors elle est jalouse, nous crée des ennuis, et nous insulte.

Une fois, moi aussi, j'ai eu des problèmes, je pleurais tout le temps et j'étais abattue. Alors nous avons appelé le *gur* du dieu Śiva du village de Larakelo, qui a dit que cette femme m'avait envoyé un *bhūt*. J'avais la *ubhrī* [le tremblement de la possession] et, dans cet état, j'allais à la maison de la sorcière et je l'accusais. A la suite de ça, elle nous a dénoncé au tribunal de Kullu [pour diffamation], et le procès dure depuis des années. Maintenant elle veut attaquer également Nirmala, car elle est jalouse qu'elle se soit mariée et puisse mener une vie heureuse. Tout ça, elle le fait pour ruiner notre famille, et elle veut aussi hériter de la propriété de l'oncle de son mari!"

Pour une meilleure compréhension, voici le schéma de la relation de parenté entre l'accusée et sa supposée victime :

²²⁰ La coutume de la région est de trouver à la nouvelle épouse une femme qui réside dans le village de son mari, pour lui servir de soeur. Le rite rappelle celui du *rākhī*, le lien de protection entre soeur et frère, et consiste à ce que les "deux soeurs" nouent chacune un lacet au poignet de l'autre.

²²¹ Le beau-père de la femme accusée avait partagé l'héritage avec son propre frère, grand-père maternel de Nirmala.



1 = sorcière 2 = mère de Nirmala 3 = Nirmala 4 = "soeur rituelle" de 1

L'arrière-plan

Nirmala est une jeune femme d'une vingtaine d'années, jolie, qui s'est récemment mariée. Elle est originaire de Nabu, un village près de Suram où a eu lieu la première séance. Elle a une soeur et deux frères, tous plus âgés qu'elle. Sa famille natale est *sunār*, une caste qui, dans la région, fait encore partie des hautes castes, même si, dans la hiérarchie locale, elle se trouve seulement un degré plus haut que les forgerons (*lohār*), considérés, eux, comme étant de bas statut. Le village de Nabu, où Nirmala a vécu jusqu'au jour de son mariage, est le lieu de naissance de sa mère, alors que son père vient d'un autre village. En effet, la mère, étant fille unique, a hérité de toute la terre de son propre père. Aussi son mari est-il venu vivre dans le village de sa femme.²²²

Nirmala est mariée depuis quelques mois avec un garçon de Kullu, à environ trente kilomètres de son village. Le mariage a été arrangé par les familles, et le jour des noces les deux époux se connaissaient à peine. La ligne masculine de la famille de l'époux, originairement des hindous de la caste des orfèvres, s'est récemment convertie à la religion sikh.²²³ Cette famille possède un niveau de vie supérieur à celui de la famille natale de Nirmala. Le mari de Nirmala est militaire à Amritsar, dans le Punjab, alors que ses parents ont une maison à Kullu, où ils vivent avec un autre fils et une fille, plus jeunes. Le mari est venu à Kullu pour son mariage avec Nirmala, mais il est ensuite reparti seul pour Amritsar. Il ne retourne chez ses parents que pour de brèves visites, et depuis le mariage, Nirmala vit chez ses beaux-parents en attendant d'aller s'installer elle aussi à Amritsar, avec son mari. Celui-ci n'ayant pas encore acheté une maison où vivre avec elle, l'installation est prévue pour dans un an, environ²²⁴.

Pour Nirmala, la vie chez les beaux-parents semble ne pas avoir été très agréable : la belle-mère, disaient certains, était affectueuse avec elle, mais le fait d'être dans une ville loin de son propre village natal pouvait lui faire ressentir de la solitude et de la souffrance. En tant que nouvelle épouse, elle devait se soumettre à l'autorité de ses

²²² Dans la région, les cas d'uxorilocalité sont cependant rares.

²²³ Le sikhisme est un mouvement de réforme religieuse qui date du début du XVI^e siècle, à la suite de la prédication effectuée par Guru Nanak (1469-1539) dans le Punjab. Il constitue un essai de synthèse entre hindouisme et islam.

²²⁴ C'est, du moins, la version que me confia la soeur de Nirmala.

beaux-parents, et effectuer tous les travaux qu'on lui commandait²²⁵. Ces conditions contrastaient avec celles dont Nirmala jouissait auparavant dans son village natal, où elle possédait une certaine liberté de mouvement et n'avait pas à travailler pour des gens qui lui étaient étrangers. L'absence du mari, en outre, rendait sa position encore plus inconfortable par rapport aux autres jeunes femmes mariées. Et le fait qu'une partie de la famille des beaux-parents était de religion sikh pouvait augmenter sa sensation de solitude et d'insatisfaction.

Selon sa belle-mère, Nirmala avait commencé à se replier sur elle-même, à ne parler avec personne, à aller s'enfermer dans sa chambre dès qu'elle avait fini son travail, sans sortir jusqu'au soir. La belle-mère avait commencé à soupçonner que sa belle-fille pouvait avoir quelque chose. Mais - selon elle - lorsqu'elle demandait à Nirmala si elle avait des problèmes, ou à quoi elle pensait, cette dernière affirmait qu'il n'y avait rien et partait sans regarder personne.

Conversations

Un jour, la belle-mère s'adresse devant moi à la mère de Nirmala :

"Je l'aime beaucoup, mais ces derniers temps elle est complètement différente. La dernière fois qu'elle est allée à Nabu [son village natal], elle toussait et avait très mal. Lorsqu'elle est revenue, elle était très faible. Alors je lui ai proposé de prendre des médicaments mais elle n'en a pas voulu. Elle sentait une chaleur à l'intérieur. Elle disait parfois «je dois avoir un *bhūt* envoyé par quelqu'un». Puis, elle a commencé à dire «je ne veux pas rester ici, je ne me sens pas bien», en pleurant. Elle travaille encore, mais va ensuite dans sa chambre et reste silencieuse, elle est tout le temps silencieuse. J'ai essayé plusieurs fois de lui demander ce qu'il y a, mais elle ne me répond pas".

La mère de Nirmala, en entendant cela, répond : "Peut-être est-elle silencieuse parce que si elle avait dit quelque chose, vous vous seriez mise en colère et il y aurait eu des disputes!" Elle explicite ainsi une cause probable du silence de Nirmala - l'impossibilité d'exprimer sa difficulté à vivre chez ses beaux-parents. La peur de la réaction de ces derniers face à ses problèmes pouvait la porter à se replier sur elle-même et à se taire. Il est important de remarquer que Nirmala avait elle-même émis l'hypothèse qu'elle pouvait avoir un *bhūt*. C'est seulement après avoir lancé cette idée qu'elle commença à dire à ses beaux-parents qu'elle n'était pas bien chez eux.

La belle-mère, de son côté, liait les problèmes de sa belle-fille à ceux de son mari, qui n'arrêtait pas de boire et de fumer, avait des crises de colère et cassait alors portes et fenêtres. De même, son plus jeune fils avait, comme elle disait, "quelque chose de bizarre": il partait de la maison sans rien dire et retournait seulement après quelques jours. Selon elle, tous ces problèmes avaient commencé quand Nirmala était entrée dans leur maison. L'hypothèse était que, si celle-ci avait un *bhūt*, ce dernier commençait à se diffuser chez les autres membres de la famille. En somme, il fallait soigner rapidement

²²⁵ Comme l'écrit M.E. Opler, "Puisque, en règle générale, le mariage est hypergamique - la famille du mari appartient à une section supérieure de la même caste - la femme entre au moment du mariage dans une famille qui se considère de statut plus élevé que celle dont elle provient. En tant que nouvelle épouse, elle est dans la famille où elle arrive celle qui est la plus jeune et la plus assujettie, et ce n'est qu'avec le temps, avec l'arrivée de nouvelles épouses et avec la naissance de ses fils, que sa position relative pourra s'améliorer quelque peu" (Opler 1958 : 112).

Nirmala, en organisant l'exorcisme chez eux.

Le jour de l'exorcisme, le beau-père vient chercher Nirmala (restée temporairement dans sa maison natale), les parents, le *gur*, le *pujāri*, pour les accompagner à sa maison, à Kullu. Pendant le parcours en autobus, je m'assieds près de Nirmala et me mets à bavarder avec elle. Je lui demande comment est la vie à Kullu. Elle me répond que c'est très bien, même si son beau-père est tout le temps en colère contre elle, et ne lui parle jamais, sinon pour lui reprocher quelque chose : en somme, elle me fait comprendre qu'ils n'ont pas de bonnes relations²²⁶. Je lui demande alors qui lui a envoyé le *bhūt*. Elle me répond que c'est justement son beau-père - elle me le dit à voix basse, en me l'indiquant des yeux, car il est assis devant nous. Elle me dit aussi que son beau-père faisait des rituels très bizarres - il honorait Guru Nanak et, particularité très gênante pour elle, portait le turban. Son mari, par contre, l'avait enlevé sur sa suggestion et ne le portait plus.²²⁷ Nirmala se tait ensuite.

Pendant le reste du parcours, je me convaincs que l'éloignement de Nirmala de son village natal, ses problèmes avec son beau-père, le fait de vivre toute seule avec des "étrangers", de religion différente, et sans son mari qui plus est, pouvaient être des raisons suffisantes pour qu'elle se sente insatisfaite. La possession pouvait donc être, pour elle, un moyen d'exprimer les tensions, les rancœurs, toutes les frustrations qu'elle avait accumulées contre son beau-père (ou contre l'ensemble de sa belle famille) et que, du fait de sa situation de belle-fille, elle ne pouvait manifester ouvertement (Lewis 1977). Mais pourquoi, alors, le diagnostic du *gur* avait-il mis en cause une sorcière, et pourquoi tous les parents de Nirmala avaient-ils soutenu cette version ?

Une fois arrivés à la maison des beaux-parents, vers minuit, le *gur* commence à effectuer le rituel dans la cour, à l'extérieur de la maison. Au cours de la consultation, il est prévu qu'il demande au nom de la déesse de faire sortir tous les verres, les plats et les étoffes *paṭṭu* de la maisonnée afin de pouvoir indiquer ceux qui sont ensorcelés. De plus, il doit extraire le *bhūt*, en essayant d'abord de le faire parler et de lui faire révéler son identité.

Deuxième séance (Kullu, 29 mai 1995)

La recherche des objets ensorcelés

Le *gur* de Śravaṇī, après avoir incarné la divinité, commence à trembler très fort, au point de faire sonner la cloche sur laquelle il appuie ses mains.

Gur, d'une voix forte et décidée : Allez-y alors, sortez les étoffes !

Belle-mère, à sa fille : Rapporte toutes les étoffes....celles [données lors] du mariage de Nirmala ! (au *gur*) Comment pouvons-nous savoir, nous ? Choisis-les, toi !

La belle-mère de Nirmala invite alors la déesse à entrer dans la maison pour choisir les

²²⁶ En général, le beau-père est dans une relation d'autorité et d'évitement par rapport à sa belle-fille, et celle-ci dans un rapport de respect et d'évitement vis-à-vis de son beau-père (cf. Stanley & Freed 1967 ; Jamous 1991).

²²⁷ Le mari de Nirmala s'était même fait couper les cheveux, bien que cela soit interdit par les règles du sikhisme.

objets. Le *gur*, étant de très basse caste, ne devrait pas entrer dans la maison d'un sikh - de fait, après le rituel, il passera la nuit dans la cour²²⁸. A cet instant, toutefois, il est en état de possession et les règles de contamination sont moins rigides. Il préfère, néanmoins, rester assis là où il est, et se limite à donner des indications :

Gur : Il y a une ligne verte et une ligne rouge [sur l'étoffe]. Prenez celle-là !

Mère : Et quel est le plat ? Dis-le !

(La belle-soeur, arrive avec une étoffe).

Belle-sœur : c'est celle-là ?

(Le *gur* fait signe que non)

Belle-sœur : Est-elle colorée ? Y a-t-il un seul dessin ? Est-elle...comme blanche ?

Belle-mère, en donnant les clés à sa fille : Vas-y et prends celles qui sont dans la caisse de métal !

Alors que les femmes sont à chercher les *paṭṭu*, Nirmala, qui, pour l'occasion, s'est habillée dans sa tenue de mariage, commence à gémir et à sangloter. Un instant plus tard, elle s'évanouit.

Père : Viens avec tout ton pouvoir, *Mātā* ! Viens avec tout ton jeu [*pūrā khelnā*].

Mère : Nous n'accepterons pas ce *bhūt* ! Mieux vaut accepter nos *devī-devtā* ! Elle [la sorcière] est en train de mettre à l'épreuve ton pouvoir !

Gur : Je suis comme le feu qui brûle lentement ! Je jouerai par moi-même ! Maintenant ! Je ferai tout par moi-même. Aujourd'hui, elle [la sorcière] essaye de me vaincre en pleurant !

Mère : Qu'est-ce qu'elle sait faire de plus que ça ? Il [le *bhūt*] pleure, il ne fait rien d'autre !

Gur : Il [le *bhūt*] n'a qu'un visage ! J'en ai fini d'autres qui avaient cinq visages, regarde !²²⁹ C'est ça ! La sorcière a dix-huit pouvoirs secrets (*bhed*). Moi aussi, j'ai dix-huit pouvoirs secrets !

Père : Tu dois punir celle qui l'a envoyé ! Nous aussi, nous voulons voir cette punition !

(Nirmala, encore étendue par terre, sort de son évanouissement et recommence à hurler et à pleurer)

Mère : Ses "ueh, ueh", il [le *bhūt*] doit les faire là-bas [chez la sorcière] ! Elle [la sorcière] devrait rester comme ça toute sa vie ! Elle devrait voir chaque jour ce type de spectacle (*tamāsā*) !

Gur : Je le ferai par moi-même ! Je le porterai [le *bhūt*] près du fleuve. Me croyez-

²²⁸ Les sikhs de la région sont subdivisés en castes et en respectent les règles d'évitement. De plus, la belle-mère de Nirmala continuait à honorer les dieux hindous et, dans la mesure du possible, à suivre certaines règles de l'hindouisme.

²²⁹ Plus les visages du *bhūt* sont nombreux, plus le *bhūt* est résistant. En disant qu'il a triomphé de *bhūt* à cinq visages, le *gur* se réfère à un cas qu'il avait résolu auparavant (cf. chapitre X).

vous ? Je le porterai là-bas !

Mère : Jusqu'à ce qu'elle [la sorcière] suce tout le sang....elle a vu notre point faible ! Elle ne fait que nous causer des difficultés ! Dès que Nirmala s'est mariée, elle n'a plus eu de bonheur !

Père : Avant le mariage, elle [Nirmala] était très bien, elle n'avait rien ! Donne-lui la punition [à la sorcière] ! Toi, tu vois ! Nous aussi, nous voulons voir !

Les parents demandent à la déesse de faire en sorte qu'ils puissent voir la punition de la sorcière. Un tel signe visible est souvent considéré par les patients comme la preuve que la divinité est disposée à les aider. Parfois, aussi, on l'a vu, cette preuve devient la condition nécessaire pour décider d'effectuer le rituel demandé.

Belle-soeur, montrant une étoffe : C'est celle-là ?

(Le *gur* fait un signe affirmatif)

Belle-sœur : Je ne sais pas quel est le plat !

La soeur sort en portant une caisse métallique et le *gur* fait un geste pour dire que c'est la bonne. Dans la caisse, en outre, il y a des verres, parmi lesquels le *gur* choisit celui qui est ensorcelé.

Père : Très bien ! Et maintenant, il est où, le plat ?

Gur : Allez-y ! Il y a un signe sur le plat !

Les femmes rentrent à l'intérieur de la maison pour continuer à chercher le plat maléfique. Entre-temps, la belle-mère reproche aux parents de Nirmala d'avoir accepté les cadeaux venant de la famille de la sorcière, surtout si un plat était marqué, d'autant qu'aucun membre de cette famille n'était présent à la cérémonie - ils avaient fait donner les cadeaux par quelqu'un d'autre. Le père de Nirmala se justifie alors, en disant qu'à ce moment-là, il n'y avait personne pour contrôler les objets reçus.

Belle-mère, s'adressant à ceux qui sont là : Elle [Nirmala] ne parle à personne. Elle se tait tout le temps. Mon fils [le frère cadet du mari de Nirmala] m'a dit un jour "maman, peut-être que tu lui fais trop de reproches pendant la journée". Je lui ai dit "Qu'est-ce que je lui reproche ? Je n'ai jamais rien dit contre elle". Lorsque je la regarde, elle détourne son visage ! Au début, je ne l'ai pas dit à mon fils [au mari de Nirmala], parce que je pensais qu'il m'aurait dit "Maman ! Qu'est-ce que tu racontes ?" Je pensais que, peut-être, je me trompais.

Père : Non !...Il y a un *bhūt* dans son corps ! Même moi, elle se sent aussi gênée quand elle me regarde !

(La belle-soeur arrive en montrant un plat)

Belle-sœur : C'est celui-là, *Mātā* ?

(Le *gur* fait un signe affirmatif)

La soeur de Nirmala observe mieux le plat et se rend compte qu'à l'intérieur, il y a

l'empreinte d'une main.

Sœur : Il est clairement marqué ici²³⁰ !

Belle-mère : C'est qui la sorcière qui a marqué cette chose ici ?

Mère : Donne-lui la punition, *Mahārāja* ! Elle doit être punie, regarde ! La même flèche qui a frappé notre coeur doit la frapper, elle aussi !

La manifestation du bhūt

Nirmala qui, pendant tout ce temps, est restée les yeux fermés ou bien fixés dans le vide, recommence à pleurer. Le *gur* se lève. Il attrape les chaînes, et saute autour de la jeune femme. Il la prend par les cheveux et tire pour la redresser et la remettre assise.

Mère, parlant au *bhūt* : Qui es-tu ? Va ailleurs !

(Nirmala - c'est-à-dire le *bhūt* - sourit, les yeux fermés, et reprend un air arrogant)

Mère : Regardez comme elle rit !

Gur, au *bhūt* et en tirant Nirmala par les cheveux : Dis qui t'a envoyé ? Parle, parle ! Pourquoi tu es venu ici ? Dis ton nom ! Dis-le maintenant ! Tu vas le dire ou non ? Dis-le !

Nirmala, avec des gestes de désespoir, commence à crier : C'est....

Gur : C'est qui ? Dis-le ! Vas-y ! Dis-le ! Qui t'a envoyé ?

Nirmala, malgré l'interrogatoire pressant du *gur*, ne veut pas encore parler, et passe des moments très dramatiques, pleins de tension, de souffrance, de conflits, de désespoir, tous visibles sur son visage. A la fin, bien qu'épuisée, tout en gardant la bouche serrée, elle désigne par un signe du menton son beau-père assis en face d'elle. Mais aucun nom. Le geste, lui, est très net, mais personne ne semble le prendre en considération... Le *gur* continue à la tirer par les cheveux, à la forcer à dire un nom et, finalement, Nirmala, complètement épuisée psychologiquement et physiquement, lâche celui de la voisine déjà soupçonnée :

Gur, au *bhūt* : Pourquoi es-tu venu ici ? Dis qui t'a envoyé ! Je te réduirai en cendres ! J'ai toutes les formes [*rūp*] ! Dis son nom !

Nirmala, hurlant et pleurant : Elle.....a envoyé.....

Gur : Elle qui ? Dis le nom de celle qui l'a envoyé !

Nirmala: Ludriiiii.....

Ludri est effectivement le nom de la femme du village natal de Nirmala sur laquelle tous les soupçons se sont portés. Le *gur*, ayant alors obtenu ce qu'il cherchait, demande au *bhūt* ce que voulait obtenir la sorcière :

Gur, au *bhūt* : Qu'est-ce qu'elle t'a dit [la sorcière] ?

Nirmala, pleurant très fort : Mange-la [Nirmala] et reviens !

²³⁰ Le plat était effectivement marqué de l'empreinte d'une main. Les histoires d'attaques de sorcellerie au moyen de plats marqués sont très fréquentes dans la région.

Gur : Et puis ? Qu'est-ce qu'elle t'a dit ?

Nirmala, toujours en pleurant : Qu'il faut qu'ici [à Kullu] tout le monde lutte contre elle [Nirmala].

Gur, au *bhūt* et continuant à tirer les cheveux : Parle encore ! Parle encore ! Parle encore ! Elle t'a dit aussi cela ? Qu'ici tu ne devrais pas être bien ? (Il s'adresse à l'assistance) : Elle [la sorcière] lui a dit aussi [au bhut] qu'il ne devait pas être permis [à Nirmala] de rester chez ses beaux-parents. (Au *bhūt*) : Elle a dit que tu devais priver de paix toute la famille ? Elle t'a dit ça aussi, non ? Et elle t'a dit aussi qu'elle [Nirmala] devait être accusée pour cela ? Et puis qu'elle devait divorcer sous leur pression ?²³¹ Alors, tu veux partir ou non ? Dis-le ! Elle t'a dit aussi que tu devais faire du mal ici, non ? C'est toi le plus puissant ou c'est moi ?

Le *gur* a donc atteint son premier objectif : faire en sorte que le *bhūt* se manifeste et qu'il avoue l'identité et la nature des ordres de celle qui l'a envoyé. A cet aveu doivent succéder sa propre soumission et son expulsion définitive du corps de la victime. Il faut remarquer, toutefois, que la manifestation du *bhūt*, ainsi que la façon particulière dont celle-ci se réalise pendant la séance en présence du *gur*, est provoquée par le rituel. Le *gur*, en effet, attend d'abord, en général, que le *bhūt* se montre tout seul. Dans le cas contraire, il essaie de produire cette manifestation. Il faut d'ailleurs distinguer la manière dont la possession par le *bhūt* est exprimée par la victime en dehors du contexte rituel (chez ses beaux-parents ou en d'autres occasions), de la façon avec laquelle elle l'extériorise durant la séance et devant le *gur*.

Pendant mon séjour, par exemple, une très jeune fille, elle aussi récemment mariée et ayant des problèmes avec ses beaux-parents, consulta un *gur*. Au cours de la séance initiale, au cours de laquelle un acte de sorcellerie fut diagnostiqué, le *bhūt* ne voulait pas se manifester et la jeune femme restait tranquille, sans montrer aucun signe particulier. Le *gur*, alors, lui passa les chaînes autour du cou et la regarda fixement dans les yeux, attendant qu'elle fasse quelque chose. Mais la jeune fille resta immobile sans rien dire ou faire. Ils demeurèrent ainsi environ cinq minutes, sans qu'aucun des deux ne dise ou ne fasse quoi que ce soit. L'assistance, au début silencieuse, se mit à commenter l'obstination du *bhūt* et l'incita à se manifester. A la fin, le *gur* décida de provoquer les hurlements et les pleurs de la fille en la tirant violemment par les cheveux et en la secouant dans tous les sens, demandant au *bhūt* supposé la posséder de révéler son identité. La fille continuait à se taire. Mais le fait qu'elle se soit mise à pleurer et à crier indiquait déjà aux yeux de l'assistance que le *bhūt* commençait à se montrer et que, donc, il pouvait être soumis. En ce sens, on peut dire que les "crises de possession" qui surviennent pendant les séances sont stimulées et provoquées par le *gur*.²³² Leur production est culturellement contrôlée. C'est pourquoi, dans la majorité des cas, les

²³¹ A cause du comportement de Nirmala, les beaux-parents en seraient venus à convaincre leur fils de divorcer.

²³² A propos des exorcismes catholiques, Talamonti remarque que la possession diabolique est non seulement ritualisée, mais qu'elle est aussi produite par le rituel d'exorcisme lui-même : "L'exorcisme apparaît donc comme le dispositif symbolique de l'induction de la crise rituelle de possession, et son efficacité dépend de la réussite de l'apprentissage du rôle que le sujet est appelé à représenter" (Talamonti 1998 : 260).

manifestations des *bhūt* au cours des séances sont extrêmement stéréotypées²³³. Certaines fois, de plus, ce caractère codifié de la crise est présent également dans les symptômes que le patient manifeste avant même d'être amené devant le *gur*. Et les circonstances de cette crise peuvent être elles-mêmes relativement stéréotypées. L'observation d'Opler, pour une autre région de l'Inde, selon laquelle "il n'est pas rare pour une fille [...] d'être «capturée» par un esprit le long de la route qui va de la maison de ses parents à celle de son mari et de devenir malade une fois arrivée" (Opler 1958 : 112), n'est pas sans rappeler (bien qu'elle soit survenue au cours d'un trajet inverse) la chute de scooter de Nirmala et les manifestations qui l'ont suivie.

La défaite du bhūt et la "coupure"

Reprenons la suite de la séance pour voir comment le *bhūt*, une fois contraint de parler, est soumis par le *gur*.

Nirmala, continuant à pleurer et à hurler : Je parlerai ! Je parlerai !

Gur, s'adressant au *bhūt* et continuant à tirer les cheveux : N'es-tu pas plus petit que moi ? N'es-tu pas plus petit que moi ? Tu as menti aussi à Śiva ! Ce n'est pas vrai ?²³⁴

Nirmala : Oui !

Gur : Et qu'est-ce que tu lui as fait ?

Nirmala, en pleurant, désespérée : Je l'ai contrôlé par des *mantra* !

Gur : Combien de pouvoirs secrets tu as de plus que Śiva ?

Nirmala : Deux !

Gur : Et tu es aussi plus grand que moi ?

Nirmala : Non !

Gur : Qu'est-ce que tu mangeras à la maison de Ludri²³⁵ ? Autant tu as donné de douleur à cette fille, autant tu dois maintenant donner de douleur à cette femme. Tu lui donneras ? Elle [la sorcière] sait à présent que je t'ai vaincu ! Alors, montre

²³³ La distinction effectuée par Firth (1967 : 296) entre 'spirit possession' et 'spirit mediumship' n'est guère applicable dans ce contexte. L'auteur, en effet, soutient que c'est cette dernière qui suit "des modèles de langage établis et prévus" puisqu'elle est un moyen de communication avec les entités divine. Mais ici, ce que Firth désignerait par "spirit possession" suit également des modèles qui apparaissent facilement compréhensibles par tous. Ce constat rejoint l'observation de B. Kapferer à propos des exorcismes au Sri Lanka : "Certains actes expressifs du patient sont attendus à des moments précis du déroulement et sont sujets à des interprétations standardisées de la part des exorcistes et de l'assistance [...] Je suggère que les très jeunes enfants sont moins susceptibles de montrer des comportements structurés en réponse à ce qui est exécuté autour d'eux, ou du moins des comportements qui peuvent être facilement compris au sein d'un répertoire standard d'attentes (*a standard set of expectations*) de la part des exorcistes et de l'assistance" (Kapferer 1975 : 2). Nabokov, pour le Tamil Nadu, confirme pour sa part que "la transe est un «langage» comportemental qui doit être appris" (Nabokov 1995 :207).

²³⁴ Il fait allusion au *gur* du dieu Śiva de Larakelo, qui n'était pas arrivé à éliminer le *bhūt* lorsque celui-ci avait frappé, auparavant, la soeur de Nirmala.

²³⁵ Il veut dire "quelle sera la première victime que tu frapperas une fois que tu auras été renvoyé chez celle qui t'a envoyé ?".

ta forme complète. Dis quel est ton *guru* !²³⁶ C'est bien Ludri ton *guru*, non ? Tu t'en vas ou non ? Dis-le !

(Nirmala acquiesce à nouveau et le *gur* lui tend sa main en ordonnant au *bhūt* de mettre la sienne dessus, comme signe de sa promesse).

Gur : Fais la promesse ici ! C'est toi le plus grand ou c'est moi ? Tu as de grands pouvoirs secrets, mais moi je les ai tous ! Fais la promesse ! Fais-la maintenant ! Pourquoi as-tu peur ? Fais-la !

Nirmala avance sa main au-dessus de celle du *gur*, mais semble lutter contre une force qui la retient : elle ne parvient pas à poser sa main, tremblante et crispée, sur celle du *gur*.

Mère : Sa main [de la sorcière] doit être crispée comme la sienne [de Nirmala] !

Père, au *bhūt* : Pousse plus fort !

(Le *gur* force Nirmala à mettre sa main sur la sienne à plusieurs reprises)

Gur, au *bhūt* : Et maintenant, montre ta forme complète !

Le *gur* soulève son pied et le rapproche de la bouche de Nirmala en ordonnant au *bhūt* de le lui lécher en signe de soumission. Il serait difficile d'imaginer, en Inde, pire humiliation... si les protagonistes étaient humains. Mais c'est ici la déesse qui cherche à montrer sa totale suprématie sur le *bhūt*... Nirmala, face au pied du *gur*, sourit nerveusement. Mais, devant son insistance répétée, elle finit par le lécher à plusieurs reprises. Puis, le *gur* lui met les chaînes autour du cou, prend dans ses bras l'agneau qui était préparé pour le sacrifice, et le fait tourner au-dessus de la tête de Nirmala. Il repose l'agneau près d'elle et, avec une petite branche (*bekri*), effectue le *dai mārṃā* (transfert symbolique du *bhūt* depuis le corps de la victime à celui de l'animal). Il refait passer l'agneau au-dessus de la tête de Nirmala plusieurs fois et, à chaque fois, lui donne l'ordre de souffler dessus (*phūnk karnā*). Il passe la branche sur les objets ensorcelés (la caisse, le plat, le verre et l'étoffe) en effectuant le même geste de transfert vers l'animal. Puis il enlève les chaînes de Nirmala et, avec le trident (*triśula* - chargé de la présence et du pouvoir de *Kālī*), il trace un cercle de protection sur le sol autour d'elle. Il appelle tous les membres de la belle-famille, les fait asseoir derrière Nirmala et trace un autre cercle autour d'eux avec les chaînes.

Il entre ensuite à l'intérieur de la maison, touche tous les murs avec le trident et les chaînes pour extraire le *bhūt* (qu'il transfère à nouveau, de façon répétée, dans l'agneau) et imposer la marque de la divinité. Il sort de la maison, saisit l'agneau dans ses bras et court vers le fleuve pour sacrifier - au *bhūt* - l'animal "rempli de *bhūt*". Les hommes le suivent, portant un sabre et d'autres instruments rituels. Une fois arrivés près du fleuve, l'animal est sacrifié, la tête et les entrailles sont enterrées, la viande sera mangée sur place plus tard. Lorsque le *gur* revient, il s'assied à nouveau et conclut la séance en offrant à Nirmala du *śeṣ* et en lui faisant avaler quelques grains de riz consacré. La

²³⁶ Le terme *guru* (maître) renvoie ici à la sorcière qui a envoyé le *bhūt* à l'époque où celui-ci avait frappé la soeur de Nirmala. Le *gur* demande au *bhūt* le nom du *guru* car, parfois, celle qui envoie le *bhūt* peut recourir à quelqu'un d'autre, par exemple à un *ṭāṇagī*. Dans le cas présent, la sorcière est dite avoir effectué personnellement le rituel d'attaque - c'est donc elle le maître du *bhūt*.

jeune femme accepte tout, et exécute les gestes de dévotion habituellement prévus à la fin d'une consultation.

Gur : Ô hommes ! Votre confiance [en moi], c'est votre pouvoir ! Vous avez vu mon pouvoir ! Je changerai la douleur en bonheur ! Allez-y alors ! L'épine qui était là, je l'ai extirpée et je l'ai jetée ailleurs ! Cela c'est ma promesse ! Le mal dans la maison a été aussi extirpé ! C'est ça ! Vous devez mettre une protection ! [vous devez installer la déesse Śravaṇī comme *kuldevtā* dans la maison]

Mère : Oui, nous le ferons ! Mais tu dois la punir [la sorcière] !

Belle-sœur : Maintenant, nous sommes libres !

Le matin suivant, le *gur* effectue le rituel du *chidra*, "coupure", comportant le sacrifice d'un deuxième agneau. Une extrémité de la cordelette utilisée dans le rite est tenue par Nirmala et tous les membres de la famille où elle s'est mariée (la belle-soeur, le beau-père, les deux belles-soeurs et le beau-frère). On fait passer la cordelette autour des objets exorcisés. L'autre extrémité est attachée à l'herbe de type *kuśa* utilisée pour les rituels, et à l'animal sacrificiel. Le *gur* récite alors la litanie du *chidra*, jusqu'à la coupe de la cordelette. Avec cette coupe, toutes les divinités ou les officiants qui pouvaient être utilisés par la sorcière se trouvent dégagés de leurs obligations envers elle; toutes les procédures qu'elle a pu accomplir, et tous les maux causés à la victime sont annulés. Le rituel sanctionne donc, à son niveau, la fin des problèmes de Nirmala et la fin des difficultés que connaissaient les deux familles.

Le mensonge du bhūt

A la fin du rituel, tous les participants s'en tiennent donc à une version unique : les crises de Nirmala sont provoquées par l'attaque magique de Ludri, leur voisine. L'identité de la sorcière, déjà connue par les intéressés, a été confirmée par l'exorcisme final, lorsque le *bhūt*, forcé de se manifester au grand jour, a livré le nom de celle qui l'avait envoyé²³⁷. Le *bhūt* a aussi révélé sa "mission" : faire en sorte que Nirmala soit accusée de créer des problèmes dans la famille de ses beaux-parents, et pousser donc ceux-ci à dire à leur fils de divorcer.

Pour tous, l'aveu du *bhūt* fait qu'il n'y a plus l'ombre d'un doute, ni sur l'identité de la coupable, ni sur ses motifs. Mais Nirmala, dans l'autobus, m'avait fournie une version différente. A la fin de l'exorcisme, restées toutes les deux seules, je lui demande pourquoi elle m'avait dit que le *bhūt* lui avait été envoyé par son beau-père. Nirmala ne tarde pas à me répondre, qu'en réalité, elle était à ce moment là possédée par le *bhūt* - il est bien connu, je pouvais le demander à n'importe qui, que le *bhūt* cache toujours son vrai mandataire.

Plus tard, je demandais au *gur* pourquoi, selon lui, Nirmala avait accusé à un moment son beau-père. Il ne se montra nullement surpris et me fournit une explication plus détaillée :

"Tout ça ce sont des mensonges. C'était le *bhūt* qui lui faisait dire ça. Le *bhūt* voulait que Nirmala offense son beau-père et que celui-ci se mette en colère. Il aurait dit à Nirmala "sors de ma maison et ne reviens plus jamais". Le *bhūt* ne veut

²³⁷ Il faut remarquer que l'identité du *bhūt* semble d'ailleurs être moins importante que celle de la sorcière.

pas se révéler, il fait donc dire des mensonges et veut qu'on accuse d'autres personnes. Si ça avait été son beau-père, la déesse l'aurait dit pendant les consultations. En fait, la femme qui a envoyé le *bhūt* voulait que Nirmala divorce de son mari. Si elle avait divorcé, elle aurait été déshonorée et personne ne l'aurait épousée ensuite, parce que les autres auraient pensé qu'elle avait des problèmes".

L'absence de surprise du *gur* avait une bonne raison, que je compris seulement quelques jours plus tard lorsque, au cours d'une conversation avec le *pujārī* de Śravaṇī, j'appris que la mère de Nirmala, l'après-midi même où sa fille était arrivée, avait appelé d'urgence le *gur* pour une consultation au temple. Il semble en effet, que la jeune femme, dès son arrivée à la maison de ses parents après sa chute de scooter, ait commencé à affirmer que son beau-père lui avait envoyé un *bhūt*. "Une fois qu'elle a été devant la déesse, elle a dit «le *bhūt* de mon beau-père est entré dans mon corps». Mais ça" - continua le *pujārī* - "c'était une fausse idée [introduite par] son *bhūt*."

Toutes les personnes qui me confièrent leur opinion sur le cas (Nirmala, la mère, la soeur, la belle-mère, le *gur*, etc.) me réaffirmèrent également à chaque fois la même histoire, mettant en cause la tromperie du *bhūt* et la sorcellerie de la voisine. L'accusation portée contre le beau-père était donc nulle et non avenue. Il n'y avait plus qu'une version des faits.

Conclusion

Ces affirmations doivent être comprises en tenant compte de ce que signifie pour une jeune fille indienne, surtout en milieu traditionnel, le fait de se retrouver à vivre comme nouvelle épouse dans la famille de son mari. Elle ne peut rien faire sans le consentement des beaux-parents, et ne peut rien dire contre eux. Si elle le fait, elle risque d'être répudiée et renvoyée dans son village, non sans graves conséquences. Le scandale d'un possible divorce pèsera sur elle et sur sa famille, laquelle, comme le notent Freed & Freed (1967 : 305), peut aussi, plus ou moins consciemment, pousser la jeune fille au suicide. Le fait, donc, d'expliquer son comportement et ses problèmes par l'action d'un *bhūt* peut, dans ce cas, être interprété comme un moyen de déresponsabiliser la fille et de lui permettre d'exprimer un mal-être qui ne peut se dire autrement (Opler 1958, Harper 1963, Lewis 1986). Son état de subordination, en effet, ne lui donne pas la possibilité de manifester ouvertement un éventuel mécontentement, ni de formuler des demandes directes - comme, par exemple, celle de rejoindre son mari ou d'aller chez ses propres parents.

Même s'il est fréquent, en pareil cas, de recourir à la possession par un *bhūt*, l'issue n'en est pas toujours positive. Il arrive que des beaux-parents refusent de s'occuper de leur bru, et, parfois, la renvoient dans sa famille natale, en donnant comme raison le risque d'une contagion générale de leur maison par le *bhūt*. Dans ce cas, loin d'offrir une possibilité de résolution aux problèmes, la présence d'un *bhūt* devient au contraire un facteur aggravant. En effet, la probabilité d'un suicide est augmentée, car le scandale ne concerne pas seulement le divorce, mais aussi la honte d'avoir un *bhūt*, et une jeune fille connue pour être possédée trouvera difficilement un nouveau mari.²³⁸ Il peut lui arriver, de plus, d'être repoussée par ses propres parents et d'être accusée, plus ou moins

²³⁸ Le *gur* me dit un jour, par exemple, que les filles qui ont été attaquées par un *bhūt* ne doivent pas se marier, car elles ont tendance à insulter tous les membres d'une famille.

ouvertement, d'avoir ruiné la réputation de la famille. Pendant mon séjour, par exemple, j'ai assisté au cas d'une jeune femme qui, après quelque mois de mariage, se présenta chez ses parents en disant qu'elle ne voulait plus retourner chez son mari et ses beaux-parents car elle était battue. Ses parents, toutefois, ne voulurent pas la reprendre et essayèrent de la convaincre de repartir chez son mari - en vain. Après environ un mois, la jeune femme finit par se suicider en se jetant dans la rivière. Dans ce cas, le *gur* ne semblait pas douter que ses parents n'aient été les responsables de son suicide, sa perception étant qu'ils n'avaient pas compris la gravité du *bhūt* et n'avaient donc pas su ou pu réagir de façon appropriée aux indications répétées que la fille avait données de vouloir se suicider.

Par contre, lorsque le "recours au *bhūt*" a des effets positifs, la femme recevra les attentions dues et sera complètement tenue comme non responsable de ses actions et de ses paroles. Accuser un *bhūt* et une sorcière est alors commode pour les deux familles concernées, car cela les déresponsabilise également par rapport aux problèmes de la jeune femme.

Ce n'est donc pas par hasard, il me semble, que les *bhūt* sont des menteurs. Leur mensonge n'est pas, pour un observateur extérieur, sans paradoxes. Le *bhūt*, en indiquant de "faux coupables" (ici, le beau-père), dévie soi-disant l'accusation de lui-même - mais permet du coup à la jeune femme d'exprimer de façon masquée "sa" vérité.

Il y a donc, dans cette histoire, trois personnages qui sont mis en cause : la victime (Nirmala), la personne accusée (Ludri) et le "faux-coupable" désigné par le *bhūt* (le beau-père). Leurs rapports peuvent être analysés en s'inspirant de ce que Lewis écrit à propos de la sorcellerie et de la possession néfaste, qu'il appelle "possession périphérique" :

"La victime de maux qu'elle attribue à de la sorcellerie emploie une stratégie directe, qui assigne la responsabilité de ses troubles à des rivaux ou à des ennemis. Par contre, la victime qui interprète son affliction en termes de possession par des esprits maléfiques utilise une stratégie oblique, selon laquelle la responsabilité est attachée, non pas à d'autres humains, mais à des forces mystérieuses, extérieures à la société. C'est donc seulement de façon indirecte, ici, qu'une pression est exercée par la victime sur ceux qu'elle cherche réellement à influencer" (Lewis 1970 : 293).

Selon Lewis, du point de vue de la victime, les deux stratégies sont comparables, car elle devient de toute façon un centre d'attention et de solidarité. Il note aussi que phénomène de possession néfaste et sorcellerie ne s'excluent pas l'un et l'autre. Dans le cas de Nirmala, la stratégie d'attaque directe (l'accusation de sorcellerie) - pour reprendre la terminologie de Lewis - et la stratégie d'attaque indirecte (la possession néfaste) se présentent comme idéologiquement liés : la sorcière est dite se servir d'esprits pour attaquer son ennemie ; la victime est dite possédée par un *bhūt* à la suite d'une attaque de sorcellerie. Nirmala, en outre, d'une part, est possédée ("stratégie indirecte") et exprime dans cet état son embarras vis-à-vis de ses beaux-parents ; d'autre part, elle est celle qui accuse, en indiquant successivement deux différents coupables. Dans un premier temps, en effet, protégée en quelque sorte par son état de possédée,

elle accuse à différentes reprises son beau-père²³⁹. Puis, à la suite du rituel, cette affirmation apparaît comme mensongère, et Nirmala, désormais exorcisée, adhère à la version proposée par le *gur*. L'action de ce dernier a donc été de déplacer vers une personne extérieure à sa belle-famille les accusations portées par la jeune femme et les tensions évidentes entre celle-ci et ses beaux-parents.

Lorsque le *gur* force le *bhūt* à avouer les motifs de la sorcière, il l'oblige à admettre et à confirmer ces accusations : "Elle [la sorcière] a dit que tu devrais priver de paix toute la famille ? ...Elle t'a dit aussi qu'elle [Nirmala] devait être accusée pour cela ? Et puis qu'elle devait divorcer sous leur pression ?". Toutefois, la "stratégie d'attaque directe" de Nirmala n'est pas réellement dirigée contre celle qui est tenue à la fin pour être la "vraie sorcière", Ludri, parce que ce n'est pas dans ce rapport que se trouvent les relations dangereuses pour le bien-être de la jeune femme. L'accusation faite par "Nirmala-*bhūt*" contre Ludri a pour effet de conférer socialement et publiquement une certaine innocuité aux tensions réelles que Nirmala vit par rapport à ses beaux-parents²⁴⁰. Que le *gur* fasse dire au *bhūt* que Nirmala sera considérée comme responsable de ces tensions est, en ce sens, extrêmement révélateur. En d'autres termes, ce n'est pas le personnage de Ludri, ni son rapport à Nirmala, qui est véritablement mis en question par l'accusation, car cette femme est absente, au loin, et ne saura probablement jamais qu'elle a été accusée.²⁴¹ L'attaque de Nirmala est par contre dirigée contre ses beaux parents, même si, grâce à l'intervention rituelle du *gur*, la responsabilité de ce discours est attribuée au *bhūt*, et en définitive à l'action de la sorcière.

Le fait de rendre celle-ci responsable de tous les problèmes, tout en n'étant pas le résultat d'un comportement calculé et délibéré, n'est cependant pas le fruit du hasard, et son identité n'est pas dépourvue d'importance. Si elle n'a aucun lien direct avec la belle-famille, Ludri représente réellement pour la victime et ses parents une figure hostile, avec laquelle ils sont en conflit depuis longtemps pour une question d'héritage et qui, à leurs yeux, a toutes les raisons de continuer à leur faire du mal. Il est donc évident que la culpabilité de Ludri se prête à être immédiatement acceptée. Mais il est également clair qu'une éventuelle rupture des relations avec elle ne saurait être aussi grave que le serait celle entre Nirmala et sa belle-famille.

De plus, si l'on analyse le cas en prenant en considération la possession de Nirmala (et donc sa "stratégie indirecte"), il faut remarquer que, à la différence des cas africains analysés par Lewis où l'esprit qui possède pose des conditions (cadeaux ou respect) avant de laisser sa victime, le *bhūt* de Nirmala ne demande rien de précis et n'est responsable qu'au deuxième degré.²⁴² Il permet à Nirmala de s'exprimer sans provoquer la colère de ses beaux-parents. Le *bhūt*, donc, ne doit pas être satisfait, mais doit être expulsé. Les sentiments que le *bhūt* provoque, loin d'être ceux que Luc de Heusch définiraient comme "adorcisme", sont essentiellement de l'ordre de la dépréciation et de la dérision provocatrice.

Dans la logique d'interprétation de Lewis (1970), la "vraie victime" est en fait la

²³⁹ Dans d'autres contextes, cette accusation était exprimée moins explicitement, et Nirmala se contentait de montrer une attitude fermée vis-à-vis des membres de sa belle-famille.

²⁴⁰ Sur la figure de la sorcière extérieure à la famille, cf. également Favret-Saada 1977.

²⁴¹ Il faut rappeler en effet que le rituel se déroulait dans la maison des beaux-parents, en la seule présence des deux familles concernées.

²⁴² Le sacrifice donné au *bhūt* au cours du rituel est un substitut de la victime humaine. Il n'a donc pas le sens d'un "cadeau", comme dans les cas africains analysés par Lewis (1986 : 32) où les esprits possédant une femme demandent des présents - des parfums ou des savons "de la ville".

sorcière, identifiée et utilisée pour masquer les racines du problème. Celles-ci ne sont considérées, du coup, que comme des effets temporaires, des conséquences de l'attaque magique²⁴³.

Dans le cas de Nirmala, il faut prendre en compte un autre élément : le résultat pratique du rituel. Quelques jours après l'exorcisme, en effet, Nirmala fut éloignée de la maison de ses beaux-parents, et envoyée chez son mari à Amritsar. Au lieu d'attendre un an, comme il était auparavant prévu, il fut décidé d'abréger les délais et de l'envoyer tout de suite vivre avec lui. Le résultat du rite fut ainsi d'agir sur la condition réelle de Nirmala, en la soustrayant à une situation qui était pour elle psychologiquement insupportable. En 1999, quatre ans après les épisodes rapportés ici, j'ai su que Nirmala vivait toujours à Amritsar avec son mari et qu'ils avaient eu un enfant.

Il ne faudrait toutefois pas en conclure que les deux familles, conscientes des problèmes de la jeune fille, ne faisaient que "du théâtre" pour éviter le scandale. Les participants au rituel - Nirmala, les parents, et surtout le *gur* - sont des dévots des dieux. Ils croient en l'existence des *bhūt* et à leurs manifestations, et il aurait été dangereux pour eux "d'utiliser" l'action de ces Puissances pour éviter que le vrai problème n'émerge.²⁴⁴ Pourtant, la conscience des problèmes de Nirmala est tout à fait présente dans les discours des gens et dans la séance rituelle - mais ils sont perçus et présentés comme résultant d'actes de sorcellerie. Ce qui est reformulé, en d'autres termes, ce ne sont pas les problèmes de Nirmala dans sa belle-famille, mais sa responsabilité, ainsi que celle des deux familles, par rapport à une telle situation. Ainsi le *gur*, en faisant dire au *bhūt* que c'était la sorcière qui voulait détruire son mariage, offrait à Nirmala une explication de son malheur, et la possibilité de se convaincre qu'il était provoqué par la jalousie d'une sorcière. Pour ce qui est de la belle-famille, les commentaires effectués durant et après le rituel tendaient à éliminer tout soupçon les concernant. Enfin, la famille natale de Nirmala prenait l'attitude de ceux qui disent "non, évidemment ce n'est pas votre faute, mais n'est pas non plus celle de Nirmala car elle est sous l'emprise du *bhūt* que la sorcière lui a envoyé".

Dans d'autres situations, les causes visibles des crises, tout en n'étant pas considérées comme des "causes réelles", sont exprimées ou rendues explicites en les présentant plutôt comme des conditions favorables à l'émergence de la crise, c'est-à-dire de l'attaque magique. J'ai ainsi assisté au cas d'une jeune fille qui poursuivait ses études et qui, au moment de passer l'examen final, avait eu une crise de possession - elle en avait, en fait, avant chaque examen. Le *gur* déclara que la mère de l'une de ses amies d'école, jalouse du fait que la jeune fille obtenait de meilleurs résultats que sa fille, lui envoyait un *bhūt* au moment des examens. Pendant l'exorcisme, le père dit à l'assistance : "C'est toujours comme ça ! Chaque fois qu'elle doit faire l'examen, le *bhūt* attaque !". L'examen n'était donc pas présenté comme une cause de la crise, mais comme une

²⁴³ Katerine Ewing a noté des faits comparables parmi les soufis pakistanais : lorsqu'ils consultent les pir [saints], ils donnent un compte-rendu de leurs problèmes qui est stéréotypé et ne représente pas la "cause réelle" de leurs problèmes (Ewing 1984 : 109). Dans le cas de Nirmala, toutefois, la raison de son problème (difficulté à vivre chez ses beaux-parents) est exprimée, mais est présentée comme un effet, non une cause.

²⁴⁴ De même, Leiris écrit à propos des possédés africains : "Si tant est que la possession soit un mensonge, il semble donc que pour les adeptes ce soit du moins un mensonge auquel ils croient globalement, l'acceptant dans l'ensemble même s'il n'est pas toujours et sous tous ses aspects à l'abri des contestations" (Leiris 1996 : 1049).

circonstance favorisant l'attaque du *bhūt*.

D'un point de vue méthodologique, le cas présenté montre l'existence de plusieurs niveaux interprétatifs, correspondant à des versions plus ou moins explicites, et révèle une certaine ambiguïté de la part des protagonistes dans la conscience qu'ils ont des problèmes traités par le rituel. L'existence de telles possibilités d'interprétation n'est pas le propre de la possession à Kullu. Dans le contexte de séances chamaniques, chez les Limbu du Népal, Ph. Sagant a par exemple montré que plusieurs diagnostics sont avancés par les différents chamans consultés. Au fil du temps, ces diagnostics sont examinés par le patient et son entourage ainsi que, dans certains cas, par l'ensemble du village. Lors de ce processus d'analyse, où les chamans ne sont désormais plus partie prenante, "dans un délai parfois court, parfois long, la communauté laïque, à commencer par le malade, finit par retenir pour clairvoyant le diagnostic d'un des chamans à l'exclusion de tous les autres." (Sgant 1987 : 261). Dans la même perspective, A. de Sales, à propos des Magar du Népal, suggère que la compréhension d'une séance chamanique doit non seulement tenir compte de ce qui se passe avant la décision de l'organiser, mais aussi de ce qui en est dit ensuite, c'est-à-dire des commentaires qu'elle a suscité et qui se sont fixés au cours des années : "seuls les récits que feront les villageois quelques années, voire quelques décennies plus tard, sont susceptibles de révéler la ou les clefs de l'énigme d'une séance de guérison" (de Sales 1991 : 16).

Dans le cas présenté ici, à l'inverse, les récits ou les "comptes-rendus" que les intéressés feront quelques années plus tard en masqueront les dimensions qui, tout en étant reconnues et plus ou moins directement exprimées par les participants, ne sont pas intégrées à la version finale établie comme "réelle". Le fait que Nirmala aille vivre chez son mari, après le rituel, montre certes la volonté d'intervenir sur les relations familiales en tant que telles. Mais la seule version qui restera au cours des générations et qui sera utilisée par les gens pour interpréter "rituellement" d'autres cas de possession comparables, sera celle selon laquelle tous les problèmes de la jeune fille avaient été provoqués par la jalousie d'une sorcière.

Chapitre IX

LA SORCIERE CAMOUFLÉE Le cas de Lalchand

L'histoire de Nirmala montrait comment une interprétation unique s'imposait à tous. Il arrive toutefois qu'un écart se produise, et se maintienne plus ou moins délibérément, entre l'interprétation du *gur* et celle des participants au rituel. Cet écart est dû au type de langage employé par le *gur* pendant les séances. Nous l'avons vu, ce dernier utilise souvent des expressions allusives, qui peuvent être comprises de différentes façons. Le sens que les intéressés attribuent aux paroles est l'objet d'une certaine élaboration. Il peut être, dans certains cas, plus ou moins consciemment mal interprété. Dans les pages suivantes, le *gur*, pendant la séance, fait allusion à un tel malentendu, à un tel double sens, mais laisse une autre interprétation que la sienne devenir la version publique du rituel.

Le diagnostic de l'attaque de sorcellerie (25 mai 1995)

Lalchand est un brahmane d'une quarantaine d'années. Il vit dans le village de sa femme, avec ses deux filles et ses beaux-parents. Bien qu'originaire d'un autre district, il s'y est installé après son mariage car son épouse avait hérité la terre de ses parents. Il travaille comme vendeur de châles dans une petite agglomération située à une cinquantaine de kilomètres de son village... soit à environ cinq heures de trajet en autobus. Il reste donc la semaine dans cette ville, et ne rentre chez lui que pour les congés hebdomadaires.

Un jour, Sushma, la femme de Lalchand, arrive en courant chez le *gur* de Śravaṇī pour lui dire de se préparer d'urgence : son mari a un *bhūt*. Depuis une dizaine de jours déjà, dans la ville où il travaille, l'homme, d'ordinaire calme, s'est mis à pousser des hurlements sauvages et, grinçant des dents, fait le geste d'agresser ceux qui l'approchent. Là, une première tentative de le soigner en consultant le *ṭāṇagī* et le *purohit* du lieu est demeurée vaine. Le beau-frère, qui était allé à la ville pour l'aider, vient de le ramener pour lui faire consulter la déesse Śravaṇī.

Tout le monde se rend donc au temple. Lalchand est là, apparemment normal, et ses parents (sa femme, son beau-frère et son beau-père) s'asseyent près de lui en attendant que le *gur* incarne la divinité. Dès que celui-ci commence à faire sonner sa cloche et à invoquer la déesse, Lalchand lance un brusque hurlement et, grinçant des dents, fait comme s'il allait attaquer le *gur*. Accroupi, les bras écartés, crispant ses doigts comme des griffes, il montre ses dents au *gur* en poussant des grognements agressifs. La crise

ne dure que quelques secondes, après quoi, subitement, l'homme redevient apparemment tout à fait normal. Les gens qui sont autour de lui ont des réactions différentes : les parents connaissent déjà le problème et montrent leur désespoir, alors que parmi les gens extérieurs à la famille, certains, comme le *pujārī*, sont d'abord surpris, et tentent ensuite d'éviter de rire. La scène est en effet presque grotesque. La durée limitée de sa "menace" et son arrêt brusque en atténuent l'effet dramatique et permettent ce genre de réaction. Le *gur*, lui, tout à fait imperturbable, continue à procéder aux gestes préliminaires de la séance sans se laisser impressionner par les crises de l'homme, qui se succèdent à intervalles plus ou moins réguliers, et varient en intensité.

Une fois les grains de riz distribués, au lieu de commencer à parler, le *gur* se met debout et, sautant sur place très rapidement, se fustige le dos avec les chaînes. Ces gestes sont définis par les gens comme étant le *khel karnā*, "faire le jeu", ou "jouer". Dans ce contexte, l'expression signifie que la divinité manifeste son propre pouvoir pour faire que l'autre, ici le *bhūt*, montre également le sien et révèle son identité. Mais le *bhūt* ne fait que réitérer des hurlements et de brefs gestes d'agression. Les participants au rituel commencent alors, eux aussi, à le provoquer, et l'incitent à dévoiler le nom de la personne qui l'a envoyé.

Sushma (la femme de Lalchand) : Vas-y, *Bhagvatī* ! Fais quelque chose ! Aujourd'hui, plus de dix ou onze jours sont passés. Nous en avons jusqu'au cou ! Nous, on n'en peut plus !

Beau-frère : C'est bizarre ce qui se passe chez nous, *Bhagvatī* !

Beau-père : C'est qui ce *bhūt* ? De quelle sorte est-il ? (au *bhūt*) : Fais la compétition (*mukāblā*) ! Montre ton pouvoir ! Ça c'est mon pied ! Si tu as du pouvoir, fais lever ce pied !

(Lalchand hurle)

Sushma, s'adressant au *bhūt* : Montre ton spectacle [*tamāsā*] !

Beau-père : Fais la compétition maintenant ! Montre-toi un peu ! Mais si tu veux partir, vas-y tout suite, sinon pour toi ce sera pire !

(Lalchand grogne les dents serrées et fait non de la tête)

Beau-frère, au *bhūt* : Tu ne veux pas partir ? Vas-y maintenant !

Beau-père : *Mātā*, tu es la seule à pouvoir comprendre ! C'est pour ça que tous les gens importants viennent chez toi !²⁴⁵

La façon dont ce *bhūt* se manifeste est inhabituelle pour les gens du lieu. Néanmoins, personne ne semble avoir de doutes sur le fait qu'il s'agit d'un *bhūt*, et tout le monde le traite avec un certain mépris . A la fin, le *gur* (la divinité), tout en sautant, se met à parler d'une voix forte, sur un ton péremptoire, pour s'adresser à ceux qui sont présents :

²⁴⁵ Il fait allusion au fait que le temple de Śraṇṇī est devenu très renommé avec le *gur* actuel, au point que l'ex-roi de Kullu et sa famille viennent y consulter la déesse.

Gur : Il n'y a personne de plus fort que moi !

Beau-père : Non, il n'y a personne !

(Lalchand hurle)

Beau-frère, en indiquant Lalchand : Regarde quel jeu il fait ici ! Regarde comment il [le *bhūt*] est venu ! Avec une bouche de caverne ! Il est en train d'ouvrir la bouche et de venir ici !

Gur, s'adressant au *bhūt* : Parle ! Dis ton nom !

(Lalchand hurle)

Gur, s'adressant à l'assistance: Que dois-je faire ? Que dois-je faire ? Faut-il révéler [le nom de celui qui a envoyé le *bhūt*], ou bien je l'extrait en secret ?

Lalchand pousse plusieurs hurlements, alors que les gens commencent à discuter entre eux pour répondre à la question du *gur*. Certains pensent qu'il ne faut pas désigner de responsable, mais d'autres, devant cette hésitation, affirment que ce n'était pas la peine, alors, de consulter une divinité.

Gur : Je l'extrais en secret !

Sushma : Oui ! Fais comme ça ! Nous ne voulons pas nous mettre dans un autre problème.

(Lalchand hurle avec désespoir)

La séance étant publique, beaucoup de gens, attirés par les hurlements de Lalchand, arrivent au temple pour voir ce qui se passe. Dans un tel contexte, si une sorcière responsable de l'envoi du *bhūt* est nommée, la famille et le *gur* auront des problèmes. L'accusé(e) peut tenter un procès au tribunal de Kullu, où tous les gens impliqués, directement ou en tant que témoins, seront convoqués, ce qui leur crée nombre d'ennuis. Dans le cas de Nirmala, l'accusation fut explicitée dans le cadre d'une séance privée, au domicile de ses beaux-parents. Mais lorsque la séance s'effectue en public au temple, le *gur*, même s'il peut fournir des indications sur l'identité d'une sorcière, évite néanmoins d'en dire le nom, et ne procède que par périphrases : où se trouve sa maison, quelle est la couleur de ses vêtements, si elle est ou non du même lignage que la victime, etc. Par ailleurs, la crainte qu'une révélation explicite de l'identité de la sorcière ne fasse naître des tensions entre les personnes concernées est également présente, et se manifeste parfois pendant les consultations - le *gur* peut dire, par exemple, "Vous deviendriez ennemies", et essaie de dissuader les gens de chercher à connaître le nom de la coupable. Dans le cas de Lalchand, donc, les parents acceptent la proposition de la déesse de ne pas dire de nom, mais demandent quelques indications pour leur permettre de comprendre qui est la sorcière. Dans la plupart des cas, du reste, ceux qui viennent consulter savent bien qui sont leurs ennemis, et le *gur* ne fait que confirmer leurs soupçons. C'est ce qui s'est produit, on l'a vu, dans le cas de Nirmala, et c'est ce qui arrive aussi pour Lalchand :

Gur : Il [le *bhūt*] a dit "je ne veux pas me révéler" !

Beau-frère : Il a dit non, il ne veut pas se révéler !

Beau-père : *Mātā* ! Fais-le partir comme ça ! [au *bhūt*] Vas-y, alors ! Nous ne dirons pas qui t'a envoyé !

Sushma : Oui, de toute façon nous savons qui elle est [la sorcière]. Attaque-la, là d'où il [le *bhūt*] est venu !

Le *pujārī*, sur ordre du *gur* qui lui fait signe, met les chaînes autour du cou de l'homme et le ramène à l'intérieur du temple. Le *gur* se rassoit et continue la consultation avec les parents de Lalchand. Ce dernier, parfois, continue à lancer des hurlements désespérés de l'intérieur du temple.

Gur : Ô mes sujets ! ²⁴⁶ Mon pouvoir sera-t-il efficace ou non ?

Sushma : Bien sûr qu'il sera efficace !

Gur (récitant comme une litanie) : La nuit vint, le mangeur vint, je l'ai fini, je l'ai coupé en quatre morceaux, je lui ai montré mon nom...(d'une voix forte et décidée) Il [Lalchand] se l'est mis [le *bhūt*] dans son estomac !

La déesse, donc, après s'être assurée de la confiance de la famille, donne son diagnostic : Lalchand a mangé de la nourriture ensorcelée, et le *bhūt* est entré dans son corps.

Beau-frère : *Mahārāja*, qu'est ce qu'on en sait, nous ?

Gur : Ce que vous pouvez voir...qu'est-ce que vous cherchez ? Vous l'avez vue : c'est une femme ! Elle est du village ! Qu'est-ce que vous cherchez ? Elle est du village !

Sushma : Oui, *Mātā* ! c'est vrai !

Gur : Allez au nord, allez à l'est, allez à l'ouest, allez au sud.....

La femme de Lalchand ayant confirmé - accepté - que la sorcière est de son propre village, le *gur* utilise alors une formule qui a pour effet de renforcer la conviction de l'assistance sur l'exactitude de son diagnostic : allez dans toutes les directions, c'est-à-dire consultez d'autres *gur* ou d'autres officiants, et constatez que tout le monde dira la même chose.

Gur : J'ai dit ça ! Allez-y alors ! Il [le *bhūt*] a gagné aussi à la ville !

(Le *gur* se réfère au fait que les différents officiants consultés auparavant, là où travaille Lalchand, avaient été impuissants contre le *bhūt*)

Sushma : Oui, à la ville aussi le *bhūt* a joué son jeu (*khe*) et il a gagné !

Gur : Là-bas, il a gagné ! Seulement, ici, il ne peut pas gagner ! Là-bas, il s'est servi de ses mains ! Il avait mis les mains sur les signes [les objets de la divinité] ! Regarde ! Là-bas, il avait même mis les mains sur le réceptacle (*gur*) !

Sushma : Oui, *Mahārāja* ! Il avait mis les mains !

Gur : Vous devez faire le travail [rituel] ! Vous devez ramener un animal !

²⁴⁶ La divinité appelle les gens "ses sujets", en conformité avec sa dimension royale.

Sushma: Oui, mais dès cette nuit, fais qu'il [Lalchand] dorme bien. Renvoie-le [le *bhūt*] à ceux qui l'ont envoyé ! Ils lui ont donné du poison, *Mahārāja*²⁴⁷ !

Gur: Elle [la sorcière] est une femme mariée !

Sushma : Oui, *Mahārāja*, c'est vrai !

Gur: Il [Lalchand] le sait aussi ! Il l'a vue très clairement ! (au *bhūt*) Qu'est-ce qu'elle t'a dit ? Que tu ne dois partir qu'après avoir pris le sacrifice ? (à l'assistance) Vous pouvez la reconnaître, ou non ?

Sushma : Oui, nous la reconnaissons, *Mātā* !

Gur: Vous la reconnaissez ? Elle est juste devant vous, regardez !

(Lalchand hurle plusieurs fois et, depuis le temple, fait le geste d'agresser le *gur*)

Sushma : *Mahārāja*, regarde quel drame se passe ici, regarde !

Gur: Cinq jours ici, regarde ! Ici, je le finirai ! Aujourd'hui, je le finirai un peu ! Alors vous penserez que j'ai la vérité et le pouvoir. Je le dis !

Le *gur* prescrit donc de garder le patient au temple pendant cinq jours. Promettant de faire diminuer la force du *bhūt* entre-temps, et de calmer les cris de Lalchand, il effectuera l'extraction définitive à la fin de ce délai.

Beau-père : Il doit dormir ici ! Mais est-ce qu'il peut uriner ici, autour ?

Gur: Il n'a que la permission d'uriner, je ne vous donne pas d'autre permission. Allez-y alors. Vous viendrez à connaître mon pouvoir. Si dans cinq jours, ici, je vous donne la guérison, et là [chez la sorcière] je produis un signe étrange, alors faites le salut, autrement non !

Beau-frère : *Mātā*, le *ṭāṇagī* a donné une cordelette quand il [Lalchand] était à la ville. Il faut la lui enlever, ou non ?

Gur: Il faut tout rompre ! Je ne veux rien !

Beau-frère, au *pujārī* : Romps-la ! Romps-la !

Le *pujārī* entre dans le temple pour rompre la cordelette de Lalchand. Une telle cordelette s'appelle un *daga*, et nombre d'officiants (*ṭāṇagī* ou *purohit*) la chargent de *mantra* de protection et la lient au cou de la victime. Les *gur* eux-mêmes, tout en étant dépourvus de la connaissance des *mantra*, donnent aussi souvent ces cordelettes de protection, même s'ils ne tolèrent pas ou n'ont pas confiance dans les *daga* des autres officiants. L'ordre de rompre la cordelette de Lalchand a ainsi pour but de souligner la suprématie de la déesse par rapport aux Puissances et aux méthodes utilisées par les autres officiants.

Gur: C'est ça ! Vous la connaissez tous ! Je ne révélerai pas son nom, ou il y aura beaucoup de rumeurs !

Sushma : Ils [les autres officiants] nous ont dit que lui [le *bhūt*] a cinq visages (*pañchmukhvālā*)....

²⁴⁷ Le "poison" est ici de la nourriture sur laquelle des *mantra* ont été récités pour envoyer le *bhūt*.

(Lalchand l'interrompt par son hurlement)

Pujārī : Ah ! c'est dangereux....

Gur : Eh *pujārī* ! Laissez-le avoir cinq visages ou sept visages ! Ce que je dois faire, je vous le dirai, regarde ! Même s'il a cinq visages, je le finirai !

(Lalchand hurle à nouveau)

Gur : Laissez-le faire ça. Je suis ici, regarde....laissez-le !

Beau-père : La nuit sera difficile ! Il sera pour nous comme un ours ! (les gens rient)

Beau-frère, à Lalchand : Reste ainsi ! Garde les chaînes autour du cou et n'aie pas peur ! Tu ne dois t'inquiéter de rien, et tu verras que dans cinq ou six jours tu seras bien. Jusque là, tu dois rester calme.

Lalchand est traité avec beaucoup d'attention par sa belle-famille laquelle, à la fin de la séance, commence à organiser le séjour qu'il doit effectuer dans le temple. Lui ne dit rien, et se soumet à tout ce qu'on lui demande de faire.

Les crises ne cessent pas pour autant avec la fin de la séance. Le premier jour que Lalchand passe au temple, elles sont fréquentes et, bien qu'elles ne durent que quelques secondes, se manifestent avec une certaine violence, surtout le soir, lorsque le *pujārī* entre au temple pour effectuer la *pūjā*. Dès que Lalchand sent l'odeur de l'encens et entend le son de la cloche, il commence à hurler et à faire le geste d'agresser le *pujārī*. Toutefois, même alors, il limite son "agression" à des gestes et à des cris ; une fois ce bref moment passé, il redevient calme, gentil, comme à son habitude. Cela n'est pas sans surprendre certains, comme il me le raconte lors de son séjour dans le temple :

"Hier, deux hommes sont venus et m'ont demandé où était le fou (*pāga*), et je leur ai dit : «c'est moi». Ces deux hommes m'ont expliqué qu'ils avaient rencontré quelqu'un du village et lui avaient demandé à voir le temple ; il leur avait répondu de ne pas aller au temple parce qu'il y avait un fou qui avait été attaché. Alors ils m'ont dit : «mais toi, tu n'es pas fou ! Tu as l'air d'un brave homme !». Je leur ai dit : «Mais si ! le *bhūt* peut me faire devenir fou. Il n'est pas simple, il est très dangereux. Il a cinq bouches et il prend les sacrifices humains. Lorsque les gens disent 'il a cinq bouches', tout d'un coup il entre dans mon corps»".

Le camouflage de la sorcière (26 mai 1995)

Le jour suivant, lors d'une consultation organisée pour d'autres patients, le *gur* reprend le cas de Lalchand. Celui-ci ne présentait aucun signe de crise et semblait absolument normal durant tout le temps où le *gur* s'occupait des autres. Dès que le *gur* commence à distribuer les grains de riz à ses beaux-parents, signe que le moment de traiter son problème est venu, les crises reprennent.

Lalchand est assis dans la véranda du temple, où il a passé la nuit, alors que sa famille est en contrebas devant le temple, là où s'effectuent les consultations. Le *gur* (la divinité) accuse les proches de Lalchand d'avoir eu recours à d'autres officiants avant de venir au temple. Sa critique se concentre en particulier sur la figure du *tānagī*.

Gur : Vous avez fait cent styles,²⁴⁸ vous avez aussi demandé l'aide du *ṭāṇagī* !

Sushma : Ça a été notre erreur.

Gur : Il y avait un *ṭāṇagī*, il y avait tous les dieux. Personne ne me dépasse ! Lorsque je viens dans ma forme violente (Kālī), je ne me préoccupe même pas de Śiva ! Je suis le *ṭāṇagī* des *ṭāṇagī* ! Je ne me préoccupe pas des *dūt-bhūt* ! Je suis dans le gouvernement et je suis aussi au tribunal ! Je suis partout ! Je peux révéler la vraie route et la fausse. Dix-huit villages viennent me poser des questions. J'ai la vérité ou non ?

Villageois : Oui, *Mātā* !

La déesse Śravaṇī affirme donc sa propre suprématie, et plus particulièrement la supériorité de sa forme violente, Kālī, par rapport à Śiva. Dans ce contexte précis, Śiva est associé au travail rituel du *ṭāṇagī*, et donc aux pouvoirs destructeurs et maléfiques des *bhūt*.

Gur : J'ai dit ça pour le *ṭāṇagī*...

(Lalchand hurle et grince des dents)

Sushma : Qu'est-ce que c'est, *Mātā* ? Qu'est-ce que c'est ?

Le *gur* indique par un geste au *pujārī* de mettre les chaînes autour du cou de Lalchand et de le faire descendre de la véranda du temple. Une fois Lalchand face à lui, il fait sonner la cloche. Lalchand recommence à hurler. Le *gur* se lève et se met à sauter sur place et à souffler bruyamment. Lalchand hurle.

Beau-père : Regarde ce qu'il fait !

Gur : Demandez-lui, demandez qui il est !

Sushma : Qui es-tu ? Tu es venu avec cinq visages.

(Lalchand hurle)

Gur : Cinq visages, eh ? Moi aussi, j'ai cinq visages. Maintenant, je vais jouer (*khelnā*) à nouveau avec lui !

Après avoir dit ces mots, le *gur* recommence à sauter devant Lalchand, défiant ainsi le *bhūt* pour qu'il se manifeste et combatte.

Gur : Je le révélerai [le nom de la sorcière], regarde ! Je le révélerai !

Beau-père : Révèle-le, *Mahārāja* !

Gur : Entre vous et elle, il y aura des problèmes ! (il le répète cinq fois). Entre vous et elle, entre vous et elle !

Le problème de révéler ou non l'identité de la sorcière se pose à nouveau. Le *gur* semble presque hésiter. Dans la première séance, en effet, il avait dit qu'il enlèverait le *bhūt* "en secret", sans dire de nom, et les parents de Lalchand étaient d'accord. Maintenant, par

²⁴⁸ Il se réfère ici aux méthodes que les divers officiants utilisent pour effectuer l'exorcisme.

contre, il propose de le révéler, mais ne le fait pas, soulignant que s'il le faisait il provoquerait des disputes.

Beau-père : Nous ne dirons rien, nous ne l'accuserons pas directement....mais toi, tu dois nous le dire.

Gur, attrapant Lalchand par les cheveux et s'adressant au *bhūt* : Dis-le, dis-le, combien de formes as-tu ? Combien de pouvoirs mystérieux as-tu ? Dis !

(Lalchand hurle)

Gur : Tu crois que je suis fatigué ? *Ṭāṇagī* ! *Ṭāṇagī* ! Un *ṭāṇagī* ne peut pas l'extraire ! Ça, c'est mon pouvoir !

Sushma : Parle, parle, *Mātā* ! Maintenant tu le finiras ?

(Lalchand hurle désespérément).

Gur : Tu t'en iras ou pas ? Pourquoi tu ne pars pas ? (il le répète plusieurs fois)

(Lalchand hurle et fait non de la tête).

Gur : Montre ta forme ! C'est quoi ta forme entière ? Montre ta forme (plusieurs fois) ! La mienne, c'est celle-là !

(Lalchand hurle plusieurs fois).

Beau-père : *Mātā*, qu'est-ce que c'est, ça ? Comment ça arrive ? C'est vraiment bizarre ce qui se passe dans notre village, *Bhagvatī* !

Gur, s'adressant à Sushma : Il vit ici ! Dans la maison, il [le *bhūt*] se mélange aux dieux de la famille. La femme qui l'a envoyé, je la connais, et toi aussi tu la connais !

Sushma : *Mahārāja*, s'il te plaît, tu dois la faire danser ! C'est une sorcière et une veuve !

Gur, très en colère, à Sushma : Ô femme ! C'est comme ça ! Elle [la sorcière] n'est pas ce qu'elle paraît ! Elle joue comme elle veut !

Ce point est très important : il montre l'existence d'un écart entre ce que le *gur* veut dire, même si c'est de façon ambiguë et peu explicite, et la façon dont la famille (et en particulier Sushma), en réponse, interprètent ses mots en leur faveur. Pour mieux éclairer cet écart, voici comment Hardial a lui-même commenté "les paroles de la déesse", en privé et hors possession, après que la séance se soit achevée :

"Lorsque la déesse a dit «Elle n'est pas ce qu'elle paraît», elle veut dire que la sorcière n'est pas la femme qu'eux, en particulier Sushma, soupçonnent. Ce n'est pas elle qui a envoyé le *bhūt*, mais une autre femme dont le nom est secret. Cette femme ne s'est pas révélée. En réalité la femme qui a envoyé le *bhūt* était en face d'eux, mais elle se montrait sous la forme d'une autre femme²⁴⁹, avec laquelle la famille n'avait pas de bonnes relations. Donc la vraie sorcière ne montrait pas sa

²⁴⁹ L'idée que la sorcière, avec ses pouvoirs, arrive à dévier les soupçons sur une autre personne est très fréquente - nous l'avons déjà vu dans le cas de Nirmala.

vraie forme".

Face à mes questions pour clarifier davantage, le *gur* se fait plus explicite :

"Tu sais que Sushma s'est disputée avec cette femme [la sorcière hypothétique]. Mais, en fait, le *bhūt* vient de leur maison [de Sushma]. Tout le reste, c'est du spectacle (*tamāsā*). Sushma est une femme très habile. Elle montre des paons mais elle donne à manger des corbeaux. Le *bhūt* vient de leur maison. Mais eux, ils ont affirmé qu'il provient d'une autre femme. Sushma, surtout avant le mariage, était une femme légère. Parfois elle allait avec un ami, parfois avec un autre. Ce n'est pas une femme bien. A cause de ce mauvais fond, elle s'est disputé avec la femme d'une famille, et maintenant elle montre la forme de cette femme, de façon qu'elle-même ne soit pas découverte et reste cachée. La déesse, toutefois, sait comment sont les choses, même s'il n'est pas possible de dire comme ça «c'est toi qui as envoyé le *bhūb*». Mais, en fait, c'est bien ça !"

Le *gur* affirme ainsi que la déesse ne peut dire explicitement que le problème est dû à Sushma (sinon, comme l'explique une formule fréquente lors des consultations, son réceptacle aurait des problèmes). Elle doit donc trouver le moyen de transmettre ce message par allusions. Dans la deuxième partie de la séance, par exemple, certaines phrases multiplient les références en ce sens, tout en étant apparemment ignorées par les personnes concernées :

Gur : Il [Lalchand] doit manger avec ses propres mains et s'habiller avec ses propres mains !

Sushma : Mais lorsqu'il est au village, il peut manger de mes mains ou de celles de ma mère ?

Gur : Non, regarde !

(Lalchand hurle)

Beau-frère : Sa voix est très dangereuse ! C'est devenu un lion !

Beau-père : Mais il doit manger des mains de sa femme !

Gur : Non ! Je ne veux les mains de personne !

(Lalchand hurle et gronde)

Beau-père : Il doit cuisiner avec ses mains ?

Gur : Les mains [pour cuisiner] seront ses propres mains !

Tante de Sushma, à Sushma : Ni toi ni ta mère ne devrez cuisiner pour lui. Le thé aussi, le pain et les autres choses, il les fera de ses propres mains. Ce problème devient chaque jour pire. En cuisinant lui-même et en mangeant par lui-même, il sera bien.

Gur, très en colère, à Sushma : Vous avez fait l'erreur et vous avez l'obstacle ! Qu'est-ce que tu es en train de chercher, femme !

De fait, les implications de ces mots ne retiennent pas l'attention des gens, et surtout de

Sushma, laquelle continue à soutenir que la sorcière est la femme qu'elle soupçonne. D'après une rumeur du village, propagée les jours suivants, Sushma aurait eu une histoire avec le mari de cette sorcière supposée, et il y avait depuis des disputes entre les deux familles. Mais le *gur*, en dehors du rituel, soutenait que la vraie coupable était Sushma, laquelle était en train d'impliquer une autre personne pour se dissimuler et détourner les soupçons. Les réactions de Sushma, les accusations et les insultes qu'elle adressait à la sorcière hypothétique au cours de la séance, étaient, aux yeux du *gur*, du "spectacle" (*tamāsā*). Ce terme, ici, peut être compris de deux manières. Dans un sens ambigu, métaphorique, le mot suggère que Sushma interprétait les paroles du *gur* à son propre avantage, en faisant croire que la sorcière à laquelle il se référait était quelqu'un d'autre. Il est impossible de savoir dans quelle mesure Sushma pouvait être consciente de cette couverture, ou bien si elle s'identifiait avec la version qu'elle même donnait. Mais, dans un sens plus littéral, le mot *tamāsā* utilisé par le *gur* se réfère aussi à l'apparence que peut prendre la sorcière, qui cache sa vraie identité en se montrant sous une autre forme. Ce sens est rendu évident par la suite de la consultation :

Gur, à Sushma : Un chat a été vu à la cuisine ! Il est dans les quatre coins de la maison ! Parfois [il vient] à travers la fissure de la porte, parfois de l'étage supérieur et parfois de l'étage inférieur. Qu'est-ce que tu cherches, regarde ! Le chat dort aussi avec lui, dans son propre lit !

Le chat est supposé être un *bhūt*, lequel peut assumer une forme animale.²⁵⁰ Par là, le *gur* dit implicitement que le *bhūt* est présent à l'intérieur de la maison, et qu'il en est en pleine possession - y compris du lit conjugal.

Gur : Allez-y alors ! En vous donnant de quoi vous étonner, pensez que je l'ai extrait de ce village !

Le *gur* saisit Lalchand par les cheveux et les tire très fort, mais l'homme ne réagit pas. Il lui remet les chaînes au cou et fait signe au *pujārī* pour qu'il le raccompagne au temple. Le jour suivant, une autre consultation a lieu, pendant laquelle les parents de Lalchand montrent une certaine impatience et demandent au *gur* d'extraire le *bhūt* immédiatement. Lalchand continuait en effet à manifester de fortes crises, et les parents commençaient à avoir des doutes sur le succès de la cure. Le *gur*, gêné par cette pression, lança de façon provocatrice aux parents que, s'ils étaient pressés, ils pouvaient aller chez le *ṭāṇagī*. Mais lui respecterait les délais annoncés : le cinquième jour, le *bhūt* serait extrait. Les parents se calment et s'excusent auprès de la déesse d'avoir mis en doute son pouvoir.

L'exorcisme (29 mai 1996)

Le jour prévu pour l'exorcisme est arrivé. Lalchand est assis dans la véranda du temple et bavarde tranquillement avec ses deux fillettes, venues assister à la séance pour encourager leur père. Lorsque la séance commence, il est invité à descendre. Le temple et ses abords sont remplis de gens qui veulent voir l'exorcisme, les enfants étant aux

²⁵⁰ Sur la relation entre les *bhūt* et les animaux, voir pour le Népal Lecomte-Tilouine (1993 : 256).

premières loges. Le *gur* fait sonner la cloche et invoque la déesse. Lalchand a de nouveau ses crises et hurle plusieurs fois de façon agressive.

Sushma : *Mātā*, fais-le sortir [le *bhūt*] ! Nous sommes épuisés ! Il a cinq visages !

(Lalchand hurle plusieurs fois)

Beau-père : Si nous l'amenons à la maison dans cet état, tous les enfants s'enfuiront !

Gur : Il y a eu une amélioration ou non ?

Beau-père: Oui, ça va un peu mieux, mais lui [le *bhūt*] ouvre encore la bouche !

Gur : Vous aviez un doute ! Il a été écarté ou non ?

Beau-frère : Oui, il a été écarté !

Gur : Allez-y alors ! C'est ainsi...le mouton doit être sacrifié aujourd'hui !

Sushma : Nous allons le prendre tout de suite !

Beau-père : Nous ferons comme tu nous diras ! Le donner maintenant c'est bien ! Tu as le pouvoir, *Bhagvatī*, et nous l'acceptons. Tu as tout fait comme il fallait !

(Lalchand hurle plusieurs fois)

Sushma : *Mahārāja*, comment c'est possible ? Pousse-le [le *bhūt*] et jette-le dans le précipice !

Gur : Ô hommes ! Faites tourner l'agneau autour de la maison et ramenez-le au terrain de crémation. J'irai là-bas !

Le *gur* ordonne aux parents d'aller faire le tour des pièces de la maison avec l'animal à sacrifier, afin que le *bhūt* entre dans le corps de la bête. Comme dans le cas de Nirmala, le *bhūt* ne s'est pas limité à frapper la victime mais inflige aussi divers maux dans la maison. Dès le début des crises, par exemple, les vaches ont eu des problèmes : la quantité de lait a diminué, et à chaque fois que les vaches sont traites, elles commencent à s'énerver et à donner des coups de sabot.

Le *gur*, en outre, commande de ramener l'animal "rempli de *bhūt*" au terrain de crémation pour le sacrifier. Le sacrifice, offert au *bhūt*, sera effectué par *Kālī* (la forme violente de *Śravaṇī*), incarnée par le *gur*, afin d'extraire le *bhūt* du patient.

(Lalchand hurle désespérément)

Sushma : *Mahārāja*, regarde quelle douleur il y a ici !

(Lalchand hurle et grince des dents)

Beau- frère : Les singes font comme ça !

Le mot de l'homme provoque un éclat de rire pratiquement général. En effet, même si tous les gens étaient effrayés par ce qui se passait, certains, parfois, ne pouvaient éviter de rire face au caractère presque grotesque des hurlements et des grognements de Lalchand. Le *pujārī*, lui-même, juste devant le *gur*, avait souvent une réaction d'hilarité face aux brusques cris de Lalchand.

Sushma, aux gens : Qu'est-ce que vous avez à rire ? Vous croyez que c'est un spectacle (*tamāsā*) ?

Beau-père, au *gur* : Qui doit aller au terrain de crémation ? Quand ? Dis-nous ! Que devons-nous faire et comment le faire ? Nous ne sommes que des hommes et nous ne savons pas. Il [Lalchand] est complètement épuisé.

(Lalchand hurle à nouveau).

Sushma : *Mahārāja* ! Qu'est-ce qui se passera ? Quelle sorte de *bhūt* est-ce ? Il n'y a pas de soulagement et il a cinq visages !

(Lalchand hurle à nouveau, tourné vers sa femme, et il fait le geste de l'agresser).

Sushma, au mari (au *bhūt*), en le menaçant de la main levée : Maintenant, je te donne une gifle !

Comme pour Nirmala, le *bhūt* est traité de haut. Qu'une femme menace de frapper en public son propre mari aurait été extrêmement humiliant; mais le geste démontre ici que l'homme, surtout dans les moments de crise, est complètement identifié au *bhūt*, aux paroles et aux gestes de celui-ci, et que c'est ce dernier qui est menacé.

Beau-frère : Depuis deux jours il va mieux, il le fait moins.

Sushma : Il est devenu pire aujourd'hui, *Mahārāja* ! Maintenant, dis-nous pourquoi ce genre de choses arrive au temple. Punis ce *bhūt* et punis cette femme qui l'a envoyé ! Tu dois la rendre boiteuse et la punir !

(Lalchand hurle plusieurs fois).

Gur : Je dois l'extraire maintenant ou après ?

Beau-père : Pourquoi attendre ?

Gur : Ramène l'animal ici ! Je l'extrairai maintenant !

"La déesse", donc, change d'idée, et propose de sacrifier l'animal près du temple. Or avant que le *gur* actuel de Śravaṇī ne soit sélectionné, le temple avait eu pendant plusieurs générations des *gur* de caste brahmane. Durant toute cette période, les sacrifices d'animaux étaient rarement effectués au temple. Le *gur* actuel, par contre, avait énormément augmenté la fréquence de ces sacrifices, et certaines personnes commençaient à désapprouver ses méthodes. La proposition de la déesse aurait donc pu provoquer une réaction négative dans l'assistance et discréditer l'activité du *gur*. Mais la façon dont cette proposition va être justifiée, jointe à la gravité du cas du patient, fera que le sacrifice au temple sera pleinement approuvé - en particulier par la famille de Lalchand.

Beau-père, à ceux qui doivent amener le mouton : Ramenez-le ici !

(Lalchand hurle)

Beau-père, au *bhūt*, comme s'il allait prendre sa sandale : Viens voir, que je te frappe avec la savate !

Gur : Je veux l'animal, je le veux ici ! C'est pour le *bhūt* !

Sushma : Comme tu veux le faire, tu le fais ! Nous acceptons ton style !

Gur : Je possède le soulagement et je possède le pouvoir ! Je n'ai rien et j'ai tout ! J'ai dix-huit types d'armes ! J'ai dix-huit visages ! Je suis le dieu de toutes les choses ! Je suis la déesse de la protection et la déesse du meurtre ! Ma forme est ainsi, regarde ! Dans de vieux yeux je vous montrerai de nouveaux spectacles !

Des hommes arrivent avec le mouton à sacrifier. Le *gur* se met debout, haletant, sautant sur place, et attrape le couteau rituel. Il lance un hurlement, bouche grande ouverte, et laisse pendre sa langue dehors (ce qui caractérise *Kālī*). Les gens comprennent que le moment de l'exorcisme est arrivé. Tout le monde se lève et fait de la place pour le *gur*. Celui-ci, néanmoins, même si l'assistance l'encourage à procéder, veut encore une fois légitimer sa décision d'effectuer le sacrifice là, près du temple.

Sushma : Brûle-le et finis-le à jamais !

Le *gur*, toujours sautant et haletant, prend le mouton à bras le corps et le soulève, le montre à ceux qui sont présents, puis le jette par-dessus sa tête, en arrière, par terre.

Gur : Eh mes sujets (*ratio*) ! Vous devez le donner au *bhūt*, regardez ! Le terrain de crémation est à moi ! Ma première forme est ici [au temple], la deuxième est au terrain de crémation ! Vous cherchez les *ṭāṇagī* dans des endroits différents, vous demandez aux dieux dans des endroits différents et vous quittez mon temple ! Regardez, je suis dans les trois mondes et mon pouvoir est plus grand que celui de *Śiva*. C'est quoi un *dūt-bhūt* pour moi ? Allez y ! Je le finirai aujourd'hui !

Sushma : Soigne-le, *Mātā* !

Beau-père : Tous ces gens sont venus pour voir le spectacle ! C'est un spectacle ! Alors quel spectacle tu montreras ? Tu dois obtenir la renommée !

Gur : Je vous ai montré de nouveaux signes et des choses étranges et nouvelles ! Dans de vieux yeux je vous montrerai de nouveaux spectacles !

Le *gur* prend à nouveau l'animal, le fait tourner au-dessus de la tête de Lalchand, et commence sa course rituelle pour le ramener à la limite de l'aire du temple où il effectuera le sacrifice. Certains le suivent pour l'aider. Après avoir tranché le cou de l'animal, le *gur* revient s'asseoir devant Lalchand et ses parents.

Gur : Ô hommes ! C'est comme ça ! Je l'ai sauvé [Lalchand] de la bouche du mangeur ! Celui-ci a été renvoyé ! Je suis le feu qui brûle lentement ! Je le dis !

Le *gur* donne la cloche au *pujārī* et sort de possession. L'animal est cuit, puis mangé par ceux qui sont présents. Lalchand, une fois le rituel achevé, semble beaucoup mieux, et il peut à nouveau rentrer chez lui.

En 1999, j'ai appris qu'après l'exorcisme, Lalchand avait quitté son travail à la ville. Il avait ouvert une échoppe à thé, sur la route, en bas de son village. Mais il venait de la fermer et n'exerçait plus d'activité au moment de mon séjour, tout en demeurant au village avec sa femme.

Des versions divergentes

Quelques jour après a lieu un rituel de "coupure", *chidra*, (non observé) dans un temple proche de Suram, auquel participent tous les parents. A ce propos, Hardial me confie :

"Les gens de la famille de Sushma n'ont rien dit, mais ils ont fait également le *chidra* pour demander pardon à la déesse et pour se réconcilier entre eux. La déesse ne peut pas dire les choses explicitement. Pendant le *chidra*, elle a dit à Sushma «Tu dois laisser cette chose [le *bhūt*]. Sinon, je ne ferai pas le *chidra* !». Tu sais, Lalchand est un homme très doux, mais Sushma est une femme très dangereuse. Elle a cette chose [le *bhūt*] chez elle, mais elle fait tout un spectacle dehors. Tu croyais que Sushma était une femme bien, mais ce n'est pas comme ça !"

A la fin du rituel, la version que la femme et les parents de Lalchand avaient retenue était la suivante. Après une cérémonie qui s'était déroulée au village, Lalchand, comme il est de règle en pareil cas, était allé de maison en maison rendre des visites. Au cours de ces visites, quelqu'un lui avait donné de la nourriture ensorcelée. La sorcière accusée appartenait à une famille avec laquelle, autrefois, la femme de Lalchand avait déjà eu des disputes.

Cette version ressort clairement d'une conversation que j'eus quelques jours plus tard avec Lalchand, en présence de sa femme. Il confirma alors l'identité de la sorcière soupçonnée, et déclara que maintenant, chaque fois qu'il rencontrait cette femme, il ne regardait même plus son visage et changeait tout de suite de chemin. Au cours de cette conversation, certains détails importants pour comprendre la façon dont il avait vécu ses crises de possession, et comment il se les représentait, apparurent également :

"Le *bhūt* ne m'attaquait pas toujours, mais seulement de temps en temps et pour quelques secondes. Alors, moi, je sentais comme un courant électrique qui venait des jambes, et puis ça m'arrivait à l'estomac, et à ce moment j'avais envie de faire quelque chose, je sentais plein de force à l'intérieur de moi. Alors ces hurlements et ces sons bizarres me venaient. Mais moi, je ne savais pas pourquoi je hurlais."

Il raconte comment s'étaient déroulés les premiers essais de traitement, effectués par les autres officiants :

"Ils me secouaient et me projetaient d'un côté et de l'autre, pour moi c'était terrible ! Ils m'ont vraiment cassé les os ! Quand ils me frappaient avec les chaînes ou avec les chaussures²⁵¹, si le pouvoir du *bhūt* était dans moi je ne sentais pas la douleur. Mais le *bhūt* restait seulement quelques instants. Lorsqu'il partait, puisqu'ils continuaient à me battre, j'avais très mal ! Mais, lorsque j'étais conscient et que je sentais les coups, je ne pouvais rien dire [...] sinon ils m'auraient laissé tout seul. Une fois, ma femme me donna une gifle tellement

²⁵¹ Ce sont deux méthodes pour essayer de chasser un *bhūt*. La première est aussi utilisée par le *gur*, la deuxième ne l'est que par les gens qui s'improvisent guérisseurs. Le but est de frapper le *bhūt* pour le faire partir.

forte que mon nez s'est tordu. Bien sûr, eux ils pensaient frapper le *bhūt*, mais parfois celui-ci me quittait et c'est moi qui sentais les coups ! Pendant quatorze jours je n'ai pas parlé et j'ai été comme ça, sans rien dire. Je faisais seulement ces hurlements épouvantables. Lorsque j'étais seul, toutefois, je n'avais jamais la *ubhrī* [manifestation de la possession]. Par contre, dès que quelqu'un venait, alors cela se manifestait et j'attaquais tous ceux qui étaient devant moi. Si j'étais seul, le pouvoir m'arrivait, mais pas tellement fort, je ne me mettais pas à hurler, à faire "rrrh !", mais lorsque les gens étaient autour de moi, ça me venait de faire comme ça."

Il est difficile de dire quelles ont pu être les raisons qui avaient provoqué les crises de Lalchand. Ses propres affirmations suggèrent que, d'une part, le *bhūt* était vu comme étant la cause de son état et de ses souffrances, mais que, d'autre part, il était ce qui lui permettait de recevoir l'attention des gens ("ils m'auraient laissé tout seul"). Il ressort de ses mots qu'il avait conscience de cette "fonction", et c'est pourquoi il avait accepté passivement de se faire battre, même lorsqu'il ressentait la douleur.

Il n'avait jamais eu auparavant d'expérience de ce genre et affirmait que jusque là, il n'avait cru ni aux *bhūt* ni aux divinités : "maintenant je dois y croire !" Il était clair qu'il pensait vraiment être possédé. Certains de ses comportements, par exemple le geste d'agresser le *pujārī* lorsque celui-ci venait faire la *pūjā*, révèlent l'utilisation d'un "langage de la possession" plutôt codifié - selon lequel, dans ce cas, un *bhūt* doit réagir en présence d'un représentant de la divinité. Il me parla, en outre, d'une vision qu'il avait eu pendant son séjour au temple. Il disait avoir vu constamment deux femmes : l'une, habillée en noir, de haute taille, avec les cheveux dénoués et le visage indistinct ; l'autre, habillée en rouge, avec un très beau visage, et qui apparaissait devant lui sur la véranda du temple. "Selon le *gur*", me dit-il, "la première était *Kālī* alors que la deuxième était *Śravaṇī*". Lalchand participait visiblement à tout un ensemble symbolique, commun aux différents contextes rituels de la région.

Le cas de Lalchand met en évidence également comment la manifestation de la possession peut se faire de façon relativement inhabituelle et, ici, presque caricaturale. En général, en effet, toutes les manifestations de *bhūt*, surtout celles des femmes, présentent des comportements stéréotypés : évanouissements, isolement par rapport au monde extérieur, refus de manger, tremblement improvisé, pleurs ou rires inopportuns²⁵². Ici, par contre, comme le montrent les dialogues des consultations, les participants au rituel étaient les premiers à ne pas comprendre ce qui arrivait à Lalchand, à s'étonner de son comportement et, aussi, parfois, à s'amuser de ses hurlements. "C'est une chose bizarre qui arrive dans notre village !" - disaient les gens - ou bien, "qu'est-ce que c'est, ça ? De quelle sorte est-il ?". Les crises paraissaient étranges, et personne n'avait connu auparavant de pareille situation.

Il faut remarquer, de plus, qu'à la différence du cas de Nirmala, où l'exorcisme ne s'était pas déroulé en public au temple, le *bhūt*, par la bouche de Lalchand, ne dit ni le nom de la sorcière ni dans quel but il a attaqué. Or, selon la version de Hardial (hors séance), le problème de Lalchand était lié au comportement jugé immoral de Sushma. Dans ce cas, on peut penser que, vu sa situation (il habitait chez sa femme, propriétaire de la terre),

²⁵² Je me réfère ici aux possessions qui se manifestent à travers des crises. La possession par un *bhūt* peut se traduire aussi par des problèmes physiques, des malheurs ou des problèmes économiques. Sur les aspects stéréotypés des possessions par des *bhūt*, voir aussi Stanley 1988.

une éventuelle explicitation publique de cette accusation ne l'aurait pas du tout aidé. Au contraire, Lalchand aurait pu se sentir forcé de quitter sa maison et sa femme pour éviter la honte. Le *gur*, donc, pendant la consultation, tout en faisant des allusions à la responsabilité de Sushma, ne pouvait pas dénoncer trop ouvertement sa supposée culpabilité - indépendamment du fait que, s'il l'avait fait, il courait le risque d'être traduit devant le tribunal.

Par ailleurs, l'explication fournie par le *gur* suggère que lui-même, pour sa part, a conscience de ce que la version retenue par les intéressés diffère de celle qu'il a fournie en tant que divinité pendant le rituel, mais que ce n'est pas sans avantages pour Lalchand et sa famille. Elle leur fournit, en effet, l'opportunité de préserver intacts leurs liens familiaux en canalisant ailleurs, sur une "sorcière" extérieure, l'explication des problèmes de Lalchand. Le *gur* a donc exploité très habilement le caractère ambigu propre au langage des dieux pendant la possession. En affirmant que le *bhūt*, sous la forme d'un chat, était dans la maison et dormait dans le lit de Lalchand, en ordonnant que celui-ci ne mange plus la nourriture cuisinée par sa femme, il lance des messages très précis qui ne sont pas pour autant complètement explicites. L'utilisation de phrases différemment interprétables lui a permis de transmettre sa vision des événements en évitant une accusation directe, tandis que la signification que ses mots en venaient à prendre publiquement évitait une rupture des relations conjugales. Ce dont le *gur* semble être conscient, en somme, c'est que la parole des dieux fait toujours l'objet d'une interprétation, et que, parfois, le malentendu qui peut en naître (et qui peut être plus ou moins conscient) peut servir de camouflage afin d'éviter un scandale.

Conclusion

Si l'on compare le cas de Lalchand avec celui de Nirmala, deux principales caractéristiques communes peuvent être dégagées. Tout d'abord, à l'intérieur du texte rituel, c'est-à-dire au cours des dialogues entre la divinité et les gens pendant les séances, il existe des références à une autre version (et interprétation) possible. Pour Nirmala, les difficultés de la jeune femme chez ses beaux-parents sont mises en évidence au moment du rituel, mais interprétées comme résultant de l'attaque de sorcellerie. Dans le cas de Lalchand, par contre, les références que fait le *gur* aux difficultés entre Lalchand et sa femme, tout en étant également présentes dans les dialogues, sont apparemment ignorées ou mal interprétées par les intéressés. Cette sorte de camouflage, qui voile des problèmes dont les participants connaissent l'existence, se rapproche de ce que Nuckolls décrit à propos des pratiques divinatoires qu'il a observées parmi les Jalari, une caste de pêcheurs de l'Inde du sud. Dans son analyse sur la façon par laquelle se construit le processus explicatif d'un cas, Nuckolls démontre l'existence de ce qu'il appelle un "sous-texte" qui parcourt l'ensemble du texte du rituel et qui, dans certains cas, "transparaît à l'intérieur du discours divinatoire" (Nuckolls 1991 : 73). Dans l'exemple de Nuckolls, également, les références à un tel sous-texte se font au moyen d'un langage allusif qui évite une explicitation complète. Et l'effet que vise la consultation n'est atteint que si une version des événements construite et négociée au cours du rituel émerge, volontairement créée par les participants eux-mêmes pour la superposer au sous-texte.

Une autre caractéristique commune aux cas de Nirmala et de Lalchand est que

l'accusation de sorcellerie est portée contre une personne extérieure à la famille afin d'éviter la rupture du lien conjugal, et un scandale qui couvrirait de honte les protagonistes. En effet, pour Nirmala, si l'accusation de sorcellerie peut entraîner la cessation des relations sociales entre sa famille et la sorcière désignée, elle favorise la possibilité de maintenir intacts les liens entre la jeune femme et son mari, et entre leurs deux familles respectives. Dans cette perspective, l'identité de la sorcière, déclarée plus ou moins explicitement pendant le rituel devient presque secondaire au niveau de l'analyse : n'importe quel ennemi, déclaré ou potentiel, peut être désigné comme coupable. Cela contraste avec les cas cités par Lewis (1986) où l'accusation de sorcellerie est une forme "d'agression" directe de la part de la victime afin de mettre en discussion une relation, par exemple contester un lien de subordination. Quant à Lalchand, la sorcière que lui et sa belle-famille accusent est différente de celle que suggère l'officiant, mais elle apparaît finalement comme la seule façon de sauvegarder sa relation maritale. Dans l'un et l'autre cas, l'idéal d'une relation harmonieuse entre proches tente d'être préservé. Comme l'a suggéré Nuckolls (1987 : 116),

"le fait que l'inverse soit plus fréquent ne modifie pas l'importance d'un tel idéal dans ces relations. Tous les efforts seront faits pour résoudre les conflits en douceur et - c'est essentiel - hors de la scène publique, avec une implication minimale [des gens] de l'extérieur." Aussi recourt-on à des formes de diagnostic "qui maximalisent la possibilité de préserver des relations de concorde, [ainsi que] l'intimité et les interventions extérieures réduites".

Il serait toutefois inexact de généraliser de telles observations à tous les cas interprétés comme des attaques de sorcellerie. Le chapitre VII l'a montré, le matériel ethnographique portant sur ce même contexte des séances de possession comporte nombre d'accusations formulées contre des parents très proches, favorisant le conflit ou la rupture des relations avec ces derniers²⁵³. Dans ces cas, ce qui est en jeu n'est pas une relation conjugale à protéger. Les affirmations du *gur* pendant les séances sont alors non seulement plus directes, mais explicitent souvent des situations réelles de conflit et de tension entre "victime" et "accusé" (dus souvent au partage de la terre lors d'un héritage), et mettant en cause ouvertement les protagonistes eux-mêmes. Mais si le *gur*, dans ces situations, facilite et légitime la rupture de liens sociaux, il n'en condamne pas moins publiquement les sentiments de jalousie, d'avidité et d'agressivité, potentiels ou manifestés, qui sont à l'origine de tels conflits.

Cette fonction de "justicier", de défenseur de "l'ordre socio-cosmique" (*dharma*), ressort constamment des phrases que le *gur* profère au nom de la divinité qu'il incarne : "[je séparerai] l'eau de l'eau, le lait du lait !", "il peut y avoir du retard, il n'y aura pas d'injustice !", "nous ne sommes pas les dieux du péché et de la discorde, nous sommes les dieux du *dharma* et de la protection !". Quel que soit le cas traité, et les stratégies d'interprétation et de résolution adoptées par différents *gur*, des phrases de ce type sont constamment prononcées par eux dans les séances aux temples de village, et représentent, pour ainsi dire, le répertoire commun du langage des dieux. En ce sens, la

²⁵³ Cela correspond à ce qu'écrit Tarabout (1994) à propos de la sorcellerie au Kérala. Une situation inverse semble être celle qui existe dans le Bocage normand où, selon Favret-Saada (1977), les accusations entre parents seraient tout à fait exceptionnelles.

figure du *gur* - en tant que spécialiste rituel - s'oppose clairement à celle du *ṭāṇagī*, même si la déesse, pour proclamer son pouvoir, peut s'exclamer "je suis le *ṭāṇagī* des *ṭāṇagī*!". Ce dernier n'est pas concerné par la défense publique du *dharma*. Auteur déclaré de ses propres actes (il n'agit pas au nom d'une divinité), il effectue des rituels secrètement et à l'avantage exclusif de son client, sans juger de ses intentions. Le *gur*, au contraire, voix de la divinité du temple, n'hésite pas à condamner celui qu'il pense être responsable de sentiments et de comportements agressifs - au point que, parfois, celui qui arrive au temple en se présentant comme une victime devient accusé par le dieu d'être lui-même le coupable.

Chapitre X

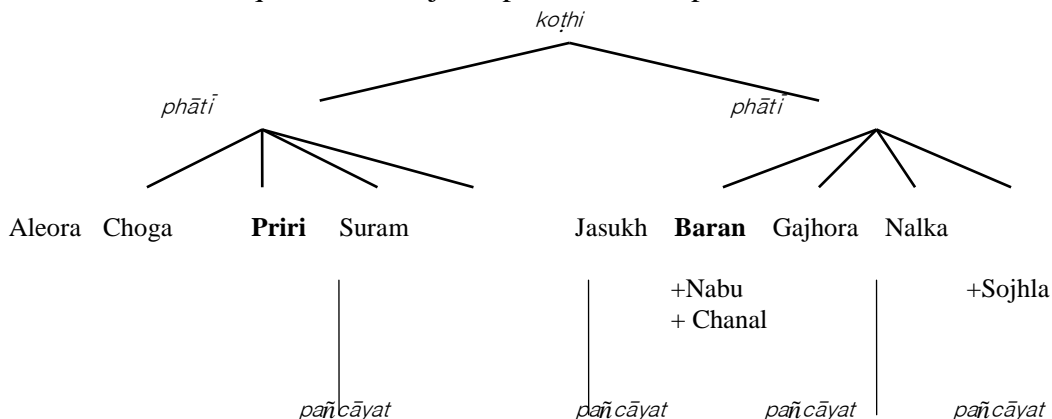
LE TRIBUNAL DES DIEUX Le cas de la dispute entre deux villages

Chaque divinité de village fait partie d'un réseau de dieux et de déesses, et donc de localités, constituant par là des "territoires rituels" plus ou moins étendus. Ces liens territoriaux peuvent être mobilisés par les *gur* afin d'exercer des pressions sur des villages en conflit, jusqu'à ce qu'ils parviennent à se réconcilier. Le cas suivant en est un exemple, et montrera quelles stratégies ont été adoptées au moment des consultations pour créer les circonstances favorables à l'apaisement de la querelle²⁵⁴.

Une dispute opposait deux villages appartenant à deux *phātī* différentes d'une même *koṭhi*²⁵⁵ : leur conflit, qui dura de juin 1994 à juin 1995, fut interprété comme ayant provoqué une punition divine - une sécheresse prolongée - frappant du coup l'ensemble des huit villages de la *koṭhi*. Ceux-ci durent donc participer aux dépenses du rite de réparation.

Historique du conflit

Jasukh, l'ancienne capitale du royaume de Kullu, faisait autrefois partie d'une *koṭhi* qui s'étendait du village de Nalka à celui de Aleora. La *koṭhi* était divisée en deux *phātī* : l'une comprenait les villages actuels de Aleora, Choga, Priri et Suram ; l'autre était constituée de Jasukh, Baran, Gajhora et Nalka. Avec l'introduction du système des *pañcāyat*, les limites administratives de ces divisions ont changé (voir schéma). Mais ce sont les anciennes qui restent toujours pertinentes du point de vue rituel.



A l'intérieur de cette *koṭhi*, une fête annuelle a lieu dans le village de Priri. Les

²⁵⁴ Ce chapitre reprend et développe un article précédemment publié (Berti 1999).

²⁵⁵ Rappelons que la *phātī* est un territoire rituel (et dans le passé, une unité administrative) qui se trouve à l'intérieur d'une *koṭhi* (voir chapitre VI).

protagonistes en sont le dieu serpent de cette localité, Phal Nāg, et son frère aîné Takṣak Nāg, du village de Baran. Ces deux frères font partie des dix-huit frères serpents (Aṭhāra Nāg) qui proviennent du village de Goshal²⁵⁶. Takṣak Nāg est renommé dans le district pour avoir la pluie en attribution, mais chaque année il doit confirmer au cours de cette cérémonie son monopole en défiant Phal Nāg à la course. Les deux divinités participent chacune à cette compétition, appelée *thorā*, avec leur *rath*, que deux hommes venant de leur village respectif portent sur les épaules. Le parcours est d'environ 500 mètres. Les habitants du village de Priri pensent que si c'est leur divinité Phal Nāg qui remporte la course, la pluie sera en faveur de leur *phātī*, qui ne subira donc aucune perte durant l'année. Si, au contraire, c'est Takṣak Nāg de Baran qui gagne, ce dieu décidera de la façon de distribuer la pluie sur l'ensemble de la *koṭhi*. Les divinités des six autres villages de la *koṭhi* se rendent également sur le lieu où se déroule la compétition pour assister à l'événement.

En juin 1994, alors que, comme les autres années, se déroulait la *thorā*, certains hommes du village de Priri, semble-t-il en état d'ébriété, bloquèrent l'avancée du *rath* de Takṣak Nāg pour que leur dieu Phal Nāg arrive le premier. Voyant cela, les hommes de Baran qui portaient le *rath* de Takṣak Nāg prirent un sentier différent de celui qui était rituellement prescrit et s'en retournèrent directement à leur village, interrompant ainsi la course et la cérémonie. L'incident engendra une série de protestations et d'accusations réciproques entre les deux villages : les hommes de Baran reprochaient à ceux de Priri d'avoir enfreint les règles du jeu en retenant le palanquin de leur divinité ; Priri accusait de son côté les porteurs de Baran d'être repartis avec Takṣak Nāg contre la volonté du dieu, l'empêchant ainsi de terminer la compétition. Les membres des autres villages de la *koṭhi* prirent eux-mêmes parti pour ou contre l'un ou l'autre des adversaires : ceux de la *phātī* de Priri tendaient à favoriser ce village ; les autres, à l'inverse, étaient plutôt pour Baran. A partir de ce jour-là, l'événement devint le principal sujet de conversation entre villages. La nouvelle se répandit même hors de la *koṭhi*, Takṣak Nāg étant renommé être le dieu de la pluie pour une grande partie du district.

La dispute se prolongeait. Les hommes des deux villages commencèrent à s'éviter les uns les autres. Dès le début de la querelle, le *gur* de Takṣak Nāg, parfois appelé au temple de Phal Nāg pour être consulté car ce dernier n'avait alors pas de *gur*, interrompit ses consultations et fut remplacé par le *gur* de Śravaṇī, du village de Suram, appartenant à la même *phātī*. L'épisode en vint à être évoqué au cours des séances de possession des *gur* de plusieurs villages, au-delà même de la *koṭhi*. Chaque fois qu'ils étaient consultés pour une raison ou une autre, ils menaçaient les villageois d'une punition si les deux villages ne faisaient pas la paix. Divers incidents vinrent augmenter la tension.

Ainsi, durant le mois de mars 1995, il fallut se préparer pour célébrer la fête qui commémore la naissance du royaume et la fondation de la dynastie grâce à la déesse Hidimbā. Celle-ci devait se rendre à Jai Dhara, lieu-dit proche de Baran, pour rencontrer Takṣak Nāg (de Baran), Śravaṇī (de Suram), Phal Nāg (de Priri) et Gāyatrī (de Jasukh). Les gens de Baran n'envoyèrent qu'au dernier moment, à contrecœur, forcés par Gāyatrī et Takṣak Nāg (par la bouche de leurs *gur*), l'invitation à ceux de Priri. Le jour de la fête, Hidimbā, avec son *rath*, ses musiciens, son *gur*, le *pujārī* et les autres villageois, rejoignit Takṣak Nāg à l'endroit prévu pour la réunion des dieux, suivie quelques minutes après

²⁵⁶ Pour le mythe, cf. chapitre VI

par Śravaṇī et Gāyatrī. Mais Phal Nāg, lui, ne vint pas. Les villageois étaient très déçus. La cérémonie commença néanmoins sans lui. Elle prévoyait entre autre la consultation de la déesse Hidimbā :

Gur de Hidimbā, très en colère : Sentez-vous coupables ! Sentez-vous coupables !

Villageois : Nous n'avons rien fait de mal ! Donne-leur une punition !

Gur de Hidimbā : Vous avez fait naître une querelle entre frères. Nous [les dieux] leur enverrons nos *vāhan* [à ceux de Priri]. Je peux organiser un compromis (*phaislā*) [entre Priri et Baran] ! Je peux organiser un compromis, si vous vous repentez !

Villageois de Baran : Nous avons essayé de les inviter à la fête.

Gur de Hidimbā, aux gens de Baran : Ce n'est pas votre faute. Lui [Phal Nāg], c'est le plus jeune, c'est lui qui doit venir²⁵⁷. A mon anniversaire, vous devez venir chez moi pour vous excuser. (il prend une voix suraiguë, "de femme", et psalmodie) Je suis venue avec tout mon pouvoir ! J'ai donné le royaume ici à Jai Dhara ! Je suis la déesse Hidimbā ! Si les gens mangent des choses avec leur bouche, je les leur ferai sortir par le nez [s'ils font des fautes, ma punition sera très sévère] ! Lorsqu'il y avait Piti Ṭhākur, où il était, lui, et où j'étais, moi ? [il était fort mais j'étais encore plus forte]

Villageois : Ils [ceux de Priri] avaient dit qu'ils l'amèneraient [Phal Nāg], et puis ils ne sont pas venus. Ils sont très orgueilleux.

Gur : Ce que vous avez fait, c'en est trop ! Avant que je ne quitte ce lieu, il va arriver quelque chose à Priri. Il va arriver quelque chose !

Le deuxième jour de la cérémonie, toutes les divinités devaient normalement descendre de Baran vers le temple de Jasukh, deux kilomètres plus bas, où les quatre autres villages de la *koṭhi* devaient s'unir eux aussi à la fête. Auparavant, les *rath* devaient s'arrêter à un autre lieu-dit de la légende, afin d'y effectuer un *deukhel*. Mais en 1995, arrivés là, au lieu de s'arrêter pour commencer la danse, les musiciens de Suram ne modifièrent pas leur musique de marche et les porteurs du *rath* de la déesse Śravaṇī prirent directement la route du retour - selon certains, sur l'ordre du *kārdār*. Tout le monde restait perplexe, et certains, dans l'assistance, dirent que c'était une faute. L'épisode fut mis en relation avec la dispute entre Priri et Baran, et montra que les gens de Suram, tout en étant venus à la cérémonie, avaient pris parti en faveur de Priri. L'absence de Phal Nāg à la cérémonie de Jai Dhara fut ensuite justifiée par le *kārdār* de Priri :

"Le jour de la cérémonie de Baran nous avons préparé le *rath* du dieu Phal Nāg devant le temple et nous attendions les musiciens pour nous rendre à Baran. Je suis allé au marché acheter quelque chose, et quand je suis revenu, le *rath* était déjà à l'intérieur de son temple. Les musiciens étaient arrivés, ils avaient commencé à jouer la musique pour le départ, mais quand les hommes ont pris le

²⁵⁷ Puisque Phal Nāg est le frère cadet de Takṣak Nāg, les gens de Priri doivent venir s'excuser auprès de ceux de Baran.

rath sur les épaules, le dieu, au lieu de se diriger vers Baran, a forcé les porteurs à aller à l'intérieur. Il ne voulait pas aller à Baran. Où est notre faute ? C'est le dieu qui a voulu rentrer dans son temple, nous, nous l'avions préparé pour partir!".

Evidemment, les gens de Baran ne crurent pas à cette version, et accusèrent les porteurs d'avoir forcé la volonté du dieu. Quoi qu'il en soit, le troisième jour de la fête, à Jasukh, le dieu Phal Nāg finit par venir. La cérémonie se déroula sans incidents. Mais le soir, au moment où Phal Nāg et Takṣak Nāg devaient être mis ensemble dans le temple de Gāyatrī pour y passer la nuit, le *rath* de Priri reprit la route du retour. Un villageois de Jasukh se mit à trembler et s'écria : "Vous me forcez ! Vous me forcez ! Je ne veux pas partir !" ²⁵⁸. Mais les gens de Priri étaient déjà loin.

L'épisode n'améliorait donc pas la situation. Quelques semaines plus tard devait se tenir la cérémonie d'anniversaire de la déesse Śravaṇī à Suram. A cette occasion les deux villages en conflit, et leurs divinités, devaient s'y retrouver. Mais on craignait que les gens de Baran ne viennent pas, empêchant Takṣak Nāg de participer à la fête. Les conversations allaient bon train, comme celle, par exemple, de ces femmes de Suram et de Baran, qui discutaient entre elles devant le temple de Śravaṇī en attendant le moment des consultations :

Femme de Baran : Le *kārdār* de Baran a dit que si les quatre villages sont d'accord ²⁵⁹ ils porteront Takhsak Nāg à Suram. Les gens de Priri doivent dire au *kārdār* de Phal Nāg de venir chez le *kārdār* de Baran pour lui dire qu'il veut parvenir à un compromis (*phaislā*) ²⁶⁰. Alors nous porterons le *rath* à la fête. C'est lui [le *kārdār* de Priri] qui a fait l'erreur. Les gens de Priri devaient venir dès le début à la cérémonie de Baran. Le *kārdār* de Baran a dit que, de toute façon, ils viendront, mais qu'ils ne resteront pas pour la nuit. Le dieu aussi a dit par son *gur* que si les gens veulent rester, ils peuvent rester, sinon ils peuvent rentrer.

Femme de Suram : Mais si le dieu veut rester ? Qu'est-ce que vous ferez ? Dans ce cas vous devrez rester ?

Autre femme de Suram : Les gens de Baran ont commis une erreur.

Femme de Baran : Quand ils ont fait le *molohī* [le "test des boulettes"], le dieu a dit que ce sont les gens de Priri qui sont fautifs ²⁶¹.

Autre femme de Suram : Oui, eux aussi ont fait une erreur.

Femme de Baran : Ils ont bloqué le *rath* pendant la course, alors les hommes de Baran l'ont ramené.

Femme de Suram : Vous n'auriez pas dû emmener le *rath*, parce que la cérémonie

²⁵⁸ L'homme avait déjà eu d'autres "possessions occasionnelles". Un an plus tard, il deviendra le *gur* du dieu Dhvāṅgro □ṣi de Jasukh.

²⁵⁹ Les quatre villages constituant la *phātī* où se trouve Baran, c'est-à-dire Jasukh, Baran, Gajhora et Nalka.

²⁶⁰ Le compromis est fait dans ces cas devant le *pañcāyat*. Il faut consigner par écrit le procès-verbal de la dispute, et le village responsable doit payer une amende

²⁶¹ Il se réfère à l'un des multiples essais de résoudre le conflit en recourant à un *molohī* (rappelons que le dieu Phal Nāg n'avait plus de *gur* depuis que le dernier était mort).

n'était pas encore finie. Les hommes de Baran auraient dû exiger le paiement d'une amende aux gens de Priri, mais ils sont partis sans faire le tour rituel, et maintenant les gens de Priri sont eux aussi en colère. Et puis les gens de Baran n'ont ramené que le *rath* du dieu mais pas son âme (*ātman*) [puisqu'ils les hommes l'avaient forcé].

Femme de Baran : Mais Takṣak Nāg est l'aîné. Il a pris soin de Phal Nāg pendant douze ans.

Femme de Suram : C'est pas une question d'être aîné ou cadet. Vous avez fait la faute de ramener Takṣak Nāg alors que la cérémonie n'était pas encore terminée.

Femme de Baran : Et pourquoi vous avez bloqué le *rath* de notre dieu ?

Femme de Suram : C'est rien, ça, d'avoir bloqué le *rath*. Avant, eux, ils se battaient bien plus et les gens s'en sortaient blessés. Lorsqu'il y avait les *Angresi* [les Anglais], cette course était une grosse bagarre, et ils cassaient même les *rath*. Il y avait beaucoup de disputes entre les huit villages. Mais le matin d'après tout était fini ! Ce qui s'est passé l'an dernier, c'était rien, et pourtant ils ont remporté le *rath*²⁶².

Autre femme de Suram : Le dieu doit punir les deux villages, mais il ne devrait rien y avoir pour les autres. Il ne doit punir que les gens de Priri et de Baran.

Le jour de l'anniversaire de Śravaṇī, les gens de Baran portèrent le dieu à Suram, mais, comme prévu, ne restèrent pas pour la nuit.

Les tentatives de réconciliation se révélaient donc toutes inutiles : chacun voulait avoir raison et accusait l'autre. Ainsi que l'évoquait l'une des femmes, l'essai de compromis politique du *kārdār* de Baran avait échoué. Le "test des boulettes", *molohī*, accompli devant le temple mais sans la présence des gens de Priri, indiquait que ces derniers étaient fautifs ; le *pañcāyat* de Jasukh avait alors décidé que Priri devrait payer une amende. Le *kārdār* de Priri refusa, et la tentative fut un échec.

Dans le même temps, la sécheresse se prolongeait depuis avril. Les villageois consultaient beaucoup les *gur* pour demander la pluie aux dieux, mais la réponse était toujours la même : les hommes avaient divisé deux frères, Takṣak Nāg et Phal Nāg, et devaient maintenant en subir les conséquences. Pendant les séances de possession, la sécheresse était également présentée comme une perte de pouvoir des dieux qui, par leur *gur*, disaient souvent : "vous avez perdu la vérité, nous avons perdu le pouvoir". Le comportement actuel des hommes faisait qu'ils ne possédaient plus les pouvoirs d'antan - en particulier le contrôle de la pluie. Mais en dépit de ces sollicitations divines, les villageois des deux localités entretenaient le conflit en s'accusant réciproquement de refuser d'admettre leur faute.

La prise en charge du conflit par le *gur* de <ravana

Première séance, 11.6.95 : l'invitation du dieu Śandal □ṣi

²⁶² Pendant la période britannique, selon un interlocuteur, la cérémonie était l'occasion de disputes. Mais il soutenait que c'était la première fois que le conflit durait aussi longtemps.

On est maintenant au mois de juin, et les gens commencent vraiment à se désespérer. Il fait très chaud et la pluie persiste à ne pas tomber. Les récoltes de riz et les fruits risquent d'être perdus. Les consultations des dieux renvoient toujours les villageois à la nécessité de faire s'entendre Priri et Baran. Le onze juin, le *gur* de la déesse Śravaṇī s'interpose dans la dispute au cours d'une consultation, et, en six séances de possession s'étalant sur neuf jours, parvient à organiser le compromis tant espéré entre les deux villages.

A cette consultation, donc, alors que les hommes demandent à la déesse de donner la pluie, le *gur* de Śravaṇī requiert pour les exaucer la présence de son frère, le dieu Śandal □ṣi du village de Shalin : il faut l'inviter à Suram avec son palanquin, son *gur*, son *pujārī*, et ses *kāmdār*.

Au cours des six séances, le ton de voix du *gur* exprime pratiquement toujours la colère. Face à lui, les villageois sont souvent représentés par ceux d'entre eux qui sont les plus habiles à mener de tels dialogues.

Gur de Śravaṇī : Je vous donnerai quelques gouttes de pluie !

Villageois : Quelques gouttes ne sont pas suffisantes, nous voulons la pluie pour deux jours, nous voulons la pluie aujourd'hui, *Bhagvatī*.

Gur de Śravaṇī : Indra-Samudra²⁶³ est là. Il est de face (*sulṭā*, litt. "droit"). Est-ce que je pourrai lui faire tourner le dos (*ulṭā*) ? ["Indra-Samudra donne un temps clair, est-ce que je pourrai le convaincre de faire tomber la pluie?"]

Villageois : Bien sûr *Bhagvatī*, tu peux le faire !

Gur de Śravaṇī : C'est ça, allez-y...Il est de face, et moi je lui ferai tourner le dos lorsque mon frère Śandal □ṣi viendra ici.

Villageois : Nous enverrons le message aujourd'hui, ô *Bhagvatī* ! Tout ce qui est impossible t'est possible, à toi !

Gur de Śravaṇī : Allez-y alors ! Si nous deux, frère et soeur, nous nous rencontrons, alors nous vous donnerons la pluie à un endroit précis !

Villageois : Nous envoyons le message aujourd'hui.

Gur de Śravaṇī : Je vous donnerai la pluie ! Moi-même ! Je vous le dis ! Maintenant allez-y ! Quand les messagers seront arrivés là-bas, je vous donnerai quelques gouttes ! Je vous le dis ! Allez-y alors ! Si je vous donne de bonnes nouvelles, alors faites le salut !

A la différence de ce qu'avaient dit tous les autres *gur*, celui de Śravaṇī commence donc sa séance en soutenant avoir la pluie, ce qui met ainsi en mouvement sa stratégie pour que les deux adversaires parviennent à un compromis. Cette stratégie consiste à ne pas affronter directement, dans un premier temps, le problème du conflit, mais à commencer par inviter le dieu d'un village totalement étranger à la dispute.

Deuxième séance, 12.6.95 : la demande d'un yāg

²⁶³ Il s'agit du dieu Indra, qui dans les mythes locaux a donné la pluie à Takṣak Nāg, et auquel est ici accolé le nom de Samudra, l'océan primordial.

Les hommes de Shalin acceptent l'invitation et tous les officiels concernés accompagnent le palanquin de leur dieu au village de Suram. Là, Śandal ṛṣi et Śravaṇī se saluent : ils s'embrassent en faisant se toucher et osciller leurs *rath*, qui exécutent des virevoltes de joie. Puis les palanquins sont déposés à terre et les *gur* se préparent à être consultés.

Villageois : Maintenant, nous vous avons réunis. Bavardez l'un avec l'autre ! Ô *Bhagvatī*, nous t'avons ramené ici ton frère Śandal ṛṣi. Maintenant, c'est à toi ! Maintenant, c'est votre devoir de donner la pluie. Parlez entre vous. Ne vous moquez pas de nous maintenant ! La terre est en train de brûler ! Ne vous cachez pas ! Si vous vous cachez, alors la terre deviendra malade ! Ô *Bhagvatī* ! Tu as tout dans tes mains, aussi bien le nuage que l'éclair.

Gur de Śravaṇī : Ô hommes des deux villages ! J'ai la pluie !

Villageois : Alors donne-la nous ! Nous en avons besoin !

Gur de Śravaṇī : Je ne vous la donnerai pas ! Pourquoi devrais-je vous la donner ? Qu'est-ce que vous ferez en échange ?

Villageois : Ce que nous devons faire, nous le ferons. Mais nous voulons la pluie, coûte que coûte !

Gur de Śravaṇī : La pluie, il y en a, l'eau, il y en a ! Je vous le dis ! Pour la pluie et l'eau, c'est ce que je dis !

Villageois : Alors si tu as la pluie, pourquoi tu ne nous la donnes pas ? Ça signifie que, exprès, tu ne nous la donnes pas ?!

C'est à cet instant que commence le chantage exercé par la déesse. Elle affirme de façon provocatrice qu'elle possède la pluie, pour mieux la dénier ensuite aux villageois. Ceux-ci, de leur côté, s'indignent d'une divinité qui, à l'inverse des autres, assure avoir toute la pluie nécessaire, mais ne leur donne rien.

Gur de Śravaṇī : J'ai appelé mon frère pour faire justice !

Villageois : Tu as dit que nous devons appeler ton frère. Nous l'avons invité ici. Nous sommes en train de t'écouter. Faire justice de quoi ? Nous voulons la pluie ! C'est pour ça qu'on s'est réunis !

Gur de Śravaṇī : Rien, hommes de deux villages ! Allez-y ! Puisque vous vous êtes rassemblés ici, je satisferai votre esprit ! Ce que je vous dirai, vous ne le ferez pas ! Et la pluie, je ne veux pas vous la donner !

Villageois : Nous le ferons, *Mahārāja* ! Ce que tu diras nous le ferons ! Dis-nous le travail, et puis, quand nous le ferons, tu nous donneras la pluie.

Gur de Śravaṇī : Nous avons le pouvoir comme avant, mais vous n'avez pas la vérité comme avant ! Allez-y ! Nous, le frère et le soeur, nous nous sommes rassemblés ici. Aujourd'hui, j'appellerai Takṣak Nāg et Phal Nāg chez moi ! Je satisferai votre esprit ! Je ferai retourner Indra-Samudra ! Est-ce que vous me croirez ou pas ?

Villageois : Nous te croirons alors. Comment pourrions-nous ne pas avoir

confiance en toi ?

Gur de Śravaṇī : C'est ça, allez-y, hommes des deux villages ! Nous nous rassemblerons ici ! Vraiment, vous pensiez que je voulais appeler ici seulement Śandal □ṣi ? Nous les dieux, tous nous nous rassemblerons ici ! Sans fête il y aura ici fête ! Je vous le dis !

La déesse, par son *gur*, précise ses intentions : elle veut réunir chez elle les deux frères serpents que les hommes ont séparés. La détermination de ses paroles ("aujourd'hui j'appellerai Takṣak Nāg et Phal Nāg chez moi") fait que sa demande devient un ordre. La phrase "sans fête il y aura ici fête" révèle son intention de réunir les dieux comme pour un jour de fête, indépendamment des dates calendaires prévues : la rencontre devra être organisée spécialement. Il faut noter aussi que le *gur* inverse la phrase souvent prononcée par les autres *gur*, "vous avez perdu la vérité et nous avons perdu le pouvoir", en proclamant "nous avons le pouvoir comme avant, mais vous n'avez pas la vérité comme avant". La divinité s'affirme ici indépendante du comportement des hommes, et toujours détentrice de ses pouvoirs.

Villageois : Donne-nous la pluie !

Gur de Śravaṇī : Pour votre avarice !...Je ne suis pas faite pour votre avarice ! Le travail que je veux faire, vous ne le ferez pas !

Villageois : Pourquoi ne le ferons-nous pas ? Dis-nous la chose, et nous la ferons. Dis-la nous ! Dis-la nous !

Gur de Śravaṇī : Où est Dhani [le *pujārī*] ? Dhani, où est ta femme ?

Villageois : Dhani est ici ! (Ils disent à Dhani d'appeler sa femme et de la ramener ici) O *Mahārāja*, elle est en train de venir !

Gur de Śravaṇī, à la femme de Dhani : Tu veux le révéler ou non ?

Villageois, à la femme de Dhani : Oui ! révèle-le, parle !

Gur de Śravaṇī : Je te l'ai dit ce matin [en songe]...

Villageois : Nous ne comprenons pas, elle est seule à savoir ça !

Gur de Śravaṇī : Qu'est-ce que je t'ai montré ce matin à quatre heures ? Dans mon temple, quel masque et quel cheval j'avais ?

Femme de Dhani : Qu'est-ce que je peux dire si ceux du village n'écoutent pas ? C'est ça qui a été dit, *Mahārāja* ! La *Mātā* disait qu'il y aura *yāg* ici ! Il y avait un récipient d'orge et le *purohit* Mehru était en train de faire le *yāg* ! C'est ce qui a été dit !

Villageois : Mais elle ne nous l'avait pas dit, *Mahārāja* ! Comment pouvions-nous le savoir ?

Gur de Śravaṇī : Dans le rêve, mon frère était assis ici. Dans le rêve, il y avait le pot rempli, et ça c'était bon ! Ce matin, je l'ai dit directement moi-même [par le rêve] : il y aura des lectures [des textes sacrés] pendant neuf jours, et je mettrai moi-même ici neuf *purohit*.

Le *gur* s'appuie sur le rêve de la femme du *pujārī* pour ordonner que l'on accomplisse un *yāg* au temple de Suram, où devront se rencontrer Takṣak Nāg et Phal Nāg. De cette façon, les hommes de Baran et de Priri seront forcés d'accepter l'invitation au temple s'ils veulent éviter la colère de la déesse.

Villageois : Alors, qu'est-ce que nous devons faire ? Ça, c'est le choix des hommes du village. Nous devons en parler avec les autres. S'il y a de l'argent, nous pouvons le faire. Si les gens du village donnent de l'argent, alors nous le ferons comme tu l'as dit.

Gur de Śravaṇī : Je n'ai qu'un nom ! Un nom seulement ! Quand nous voulons donner, nous pouvons nettoyer le ciel en deux moments et demi, et nous pouvons faire venir les nuages en deux moments et demi ! Le matin et l'après-midi sont à moi ! Ça, c'est ma promesse du *sat-yug* ! Allez-y alors, c'est ainsi ! Aujourd'hui je ramènerai Takṣak Nāg et Phal Nāg sous ma volonté ! Je satisferai votre esprit et je les rassemblerai ici. Même eux [les hommes de leurs villages respectifs] se rassembleront ici ! Alors vous me croirez ou pas ?

Villageois : Oui, nous te croirons !

Gur de Śravaṇī : Allez-y alors ! Takṣak Nāg et Phal Nāg, en une demi nuit, je rassemblerai leurs pouvoirs et je satisferai votre esprit. Puisque le *caḍu*²⁶⁴ ["bouchon"] est là, j'enlèverai le *caḍu* ! Ça c'est ma promesse, ne vous préoccupez pas !

Villageois : C'est ça ! Tu as le pouvoir !

Gur de Śravaṇī : Au-dessus de Śiva, c'est moi ! C'est ainsi ! Quand nous, les dieux, nous nous rassemblerons ici, alors il y aura *chot* sans *chot*, et *navmī* sans *navmī*²⁶⁵. Allez-y alors ! Je ferai du bien pour sept générations et je donnerai la pluie ! Alors vous ferez le salut !

Villageois : Gloire à toi, *Mahārāja* !

La séance s'achève, et les hommes commencent à discuter du *yāg* que la déesse leur a ordonné d'effectuer au temple de Suram. Pour l'organiser, le *kārdār* devrait donner une partie de l'argent du sanctuaire ; mais il soutient qu'il n'y en a pas, et qu'il faut payer le *yāg* par une collecte. Il faut dire qu'entre le *kārdār* et les villageois, il y a beaucoup de tensions : ces derniers l'accusent en effet de ne jamais donner l'argent qu'il obtient de la terre appartenant à la déesse et dont il est responsable. Un jour, s'étant plaints du *kārdār* auprès du District Commissioner, celui-ci conseilla aux villageois de procéder à de nouvelles élections pour en élire un autre. A ces élections, le *kārdār* fut battu, personne n'ayant voté pour lui. Alors, poussé par sa soeur, il déposa un recours et intenta un procès au District Commissioner, soulignant que, une fois élu, la charge de *kārdār* est détenue à vie et ne peut être retirée sans motif grave : il n'y aurait donc pas dû y avoir de nouvelles élections. Entre-temps, le District Commissioner fut muté ailleurs. Son successeur donna raison au *kārdār* et le reconfirma dans sa charge. Un habitant de Suram m'expliqua la situation :

²⁶⁴ Le *caḍu* est un mélange de terre et d'herbes que l'on place pour arrêter l'eau d'un ruisseau.

²⁶⁵ *Chot* et *navmī* sont deux cérémonies religieuses.

"Le nouveau District Commissioner a pris des décisions très irraisonnées. Selon lui, le *kārdār* pouvait vendre la terre de la déesse, mais devait collaborer avec le village et donner une partie du revenu pour les travaux et les rituels du temple. Nous, alors, nous avons à nouveau déposé une plainte contre le *kārdār*. L'instruction est en cours. Avant, le *pujārī* et les musiciens avaient pris partie pour le *kārdār*. Mais maintenant, tout le monde est contre lui, même la déesse. Il ne dépense rien pour elle, il garde son argent, environ 400 000 roupies, et il ne fait rien pour le temple. Il utilise ce qu'il gagne pour son intérêt personnel. S'il y a un travail ou un rituel au temple et qu'il dépense 100, il inscrira sur le registre qu'il a dépensé 1000".

Troisième séance, 13.6.95 : le problème du kārdār et du cikkā

La mésentente entre le *kārdār* et les villageois de Suram, qui faisait que ces derniers ne voulaient plus travailler pour le temple, et que le *kārdār* avait refusé de participer aux dépenses du *yāg*, est du coup traitée par le *gur* lors de la séance de possession suivante, afin de parvenir à un arrangement. Pendant cette séance, un autre problème est en outre abordé par le *gur*. Il concerne un refuge destiné à accueillir les étrangers faisant du trekking, qui était en cours de construction au sommet d'une montagne. Le site, appelé *cikkā*, est l'un des lieux de méditation de Takṣak Nāg. Son propre *gur* menaçait d'ailleurs depuis longtemps les hommes d'une punition s'ils n'interrompaient pas immédiatement les travaux. Le *gur* de Śravaṇī profite de l'occasion pour compter également cet épisode au nombre des fautes que les hommes ont commises et qui ont provoqué la rage des dieux.

Gur de Śravaṇī : Pour la pluie, Takṣak et Phāl étaient là [dans le territoire de la *koṭhi*]. Là [à Shalin] pour la pluie il y avait Śandal □ṣi, ici il y avait Takṣak Nāg et Phal Nāg. Qu'est-ce que vous êtes en train de chercher ? Aujourd'hui, vous avez mis la honte dans les lieux où ils vivent. Même dans le *cikkā* il y a cette honte.

Villageois : *Mātā*, cela a pu être une autre erreur. Tu dois aussi contrôler, tu peux le faire.

Gur de Śravaṇī : O hommes ! Aujourd'hui, vous, çà et là, vous attaquez nos lieux ! Aujourd'hui, vous êtes même sur notre tête [les hommes se sentent supérieurs aux dieux] ! Aujourd'hui, au *cikkā*, des choses sont arrivées qui ne devaient pas arriver ! Là, il y avait mon frère, et maintenant il n'est plus là ! C'était son lieu de méditation !

Villageois : Tu dois punir ceux qui font cela. Si quelqu'un fait quelque chose de mal, tu ne dois pas punir le monde entier !

Gur de Śravaṇī : O hommes des deux villages ! O soixante familles ! Aujourd'hui, nos propres gens sont derrière, les autres hommes passent devant !

Villageois : C'est vrai ce que tu dis. Tu dois punir ceux qui font ces choses au *cikkā*.

Gur de Śravaṇī : Les règles, non, les pères, non, les dieux, non ! C'est ainsi, aujourd'hui, qu'est-ce qu'on peut faire ? O *kārdār* ! Au tribunal et au gouvernement, je t'ai moi-même donné la victoire. C'est vrai ou faux ? Faites le

molohī.

Le *gur* demande de faire ce "test des boulettes", pour voir si c'est le *kārdār* qui a tort ou si ce sont les hommes du village. Le *molohī* montre que c'est le *kārdār* qui est fautif. Cela provoque immédiatement la protestation de sa soeur qui intervient pour défendre son frère :

Gur de Śravaṇī : C'est la faute du *kārdār* !

Soeur du *kārdār* : Le cas est encore ouvert et ils veulent toujours davantage. La réponse n'est pas ici, la réponse est au tribunal.

Gur de Śravaṇī : C'est ça ! La pluie aussi est au tribunal !

Soeur du *kārdār* : Les gens sont en train de faire justice depuis longtemps mais n'y arrivent pas. Nous sommes venus ici pour la pluie. Nous ne pouvons pas prendre ici cette décision. Maintenant, tu dois dire quelle est l'erreur du *kārdār*, ainsi il la corrigera.

Gur de Śravaṇī, en colère : Les gens du village ne veulent pas le *kārdār*, et le *kārdār* ne veut pas les gens du village !

Soeur de *kārdār* : Pourquoi il ne devrait pas vouloir les gens du village ? Qu'est-ce qu'il pourrait faire tout seul le *kārdār* ? Tout seul le *kārdār* ne peut rien faire. Lui aussi, il veut les gens ! Il est encore prêt à accomplir tes décisions.

Gur de Śravaṇī : Ma décision est ici. Vous avez le tribunal, mais ma décision sera ici ! Faites le compromis avec le *kārdār* et votre prestige sera mon prestige. C'est ce que je dis. La pluie je l'ai, et l'eau aussi je l'ai ! O hommes des deux villages ! Ici, je fais pleine justice, ici, on dit une chose seulement et on écoute une chose seulement ! Je ferai le *yāg* ici ! La pluie, je vous la donnerai !

Villageois : Si le *kārdār* ne donne pas de contribution, qu'est-ce que nous ferons ?

Kārdār : Et pourquoi je devrais donner une contribution ? Quand vous allez quelque part vous me demandez peut-être ma permission ? Quand vous êtes allés appeler Śandal ṛṣi, vous m'avez demandé ma permission ?²⁶⁶

Gur de Śravaṇī : Vous vous attaquez l'un l'autre, vous luttez l'un contre l'autre ! Allez-y et mangez ! mangez à deux mains [prenez l'argent qui n'est pas à vous] ! Vous jouez avec les épées et les bâtons, et nous, nous avons Indra-Samudra ! Je ne vous donnerai pas la pluie ! Allez chercher la pluie au tribunal !

Par cette provocation, le *gur* rend explicite le fait qu'il est indispensable de résoudre aussi le problème du *kārdār* pour obtenir la pluie, et invite ce dernier à contribuer aux dépenses du *yāg*. Les villageois acceptent cette décision, et demandent à la déesse comment doit se dérouler la cérémonie. Ils veulent savoir, par exemple, si les dieux qui seront invités doivent venir seulement avec leur *gur*, leur cloche et leur encensoir, ou bien s'il faut les palanquins et les musiciens également. D'autres questions concernent la date et la durée du *yāg*, et combien de *purohit* doivent être appelés :

²⁶⁶ En effet, du fait de la dispute, lorsque les villageois ont envoyé l'invitation aux hommes de Shalin, ils n'ont pas prévenu (comme ils auraient dû le faire) le *kārdār*.

Villageois : Donne-nous la pluie, *Mātā*, nous ferons le *yāg* ici. Nous ne sommes pas comme ça. Pendant combien de temps devons-nous faire le *yāg* ?

Gur de Śravaṇī : Un jour ! Vous devrez travailler pendant un jour !

Villageois : Combien de *purohit* doivent être appelés pour le *yāg* ?

Gur de Śravaṇī : Trois *purohit*. *Pujārī* et *kārdār* seront ici.

Villageois : Oui, *Mātā*, ça va.

Gur de Śravaṇī : Allez-y alors ! Ne vous préoccupez pas ! La moitié de la nuit est à vous, la moitié de la nuit est à moi. C'est ça ! Takṣak Nāg et Phal Nāg, vous devez les amener ici. Puisqu'eux aussi ont un fardeau, leur fardeau sera supprimé. C'est comme ça, regarde ! Faire *yāg* ici est bon pour le monde entier ! Ma première forme (*rūp*) est ici !

Villageois : Mais pour la cloche et l'encensoir ?

Gur de Śravaṇī : Le *gur* et le *pujārī* viendront et porteront la cloche et l'encensoir. C'est ça ! De Baran je veux la cloche et l'encensoir, et de Priri je veux aussi le palanquin. Allez-y ! Envoyez le message aujourd'hui !

Villageois : Les musiciens, on doit les appeler ? Ou seulement les hommes, la cloche et l'encensoir ?

Gur de Śravaṇī : De Priri je veux le *rath* et aussi les musiciens. Je vous ai dit ça. Je répandrai les nuages en deux moments et demi, alors vous penserez que ça c'était ma promesse ! C'est ça, *kārdār*, tu n'es pas en avant des gens et les gens ne sont pas en avant de toi ! En avant des gens, c'est moi ! Maintenant vous obtiendrez satisfaction !

Villageois : Oui, nous sommes satisfaits !

Gur de Śravaṇī : Allez-y alors, c'est ça ! Puisque quatre villages seront devant moi, je ferai quelque chose de bon pour eux ! Je satisferai vos esprits ! Puisque vous êtes venus vides, je vous renverrai pleins ! Alors vous me ferez le salut, autrement non ! C'est ma promesse !

Cette séance achevée, les hommes envoient des messagers porter l'invitation au dieu Takṣak Nāg de Baran et au dieu Phal Nāg de Priri, pour qu'ils se rejoignent le jour suivant au temple de Suram afin de célébrer le *yāg* de la déesse Śravaṇī. Pour prendre les décisions concernant le *yāg*, les hommes de Suram se réunissent avec le *kārdār*. Ils décident que ce dernier payera 25% des dépenses, le reste étant recueilli par collecte (la dépense totale s'élève à 3000 roupies).

Quatrième séance, 14.6.95 : vers le compromis

Le jour suivant, Takṣak Nāg et Phal Nāg arrivent. Les *purohit* de Jasukh font le *yāg*. Puis les trois *gur* (de Takṣak Nāg, Śravaṇī et Sandal □ṣi) s'asseyent pour être consultés. Phal Nāg étant sans *gur*, sa cloche et son encensoir sont placés près de ceux de Takṣak Nāg, devant le *gur* de celui-ci. Les villageois (y compris les *purohit*) demandent alors si le *yāg* a été bien fait. Les hommes des villages de Shalin, Suram, Priri et Baran participent à la

séance. Le premier à parler est le *gur* de Takṣak Nāg, qui renvoie les villageois à la déesse Śravaṇī, puisque c'est elle qui a affirmé avoir la pluie et a organisé la rencontre. C'est alors au tour de Śravaṇī d'être consultée :

Villageois : Ô *Bhagvatī* ! Le *yāg* est fini. S'il y a autre chose à faire, dis-le !

Gur de Śravaṇī : Pour le *yāg*, c'est bon ! Je l'achèverai, oui ou non ?

Villageois : Oui, *Mahārāja*, tu le feras ! Mais maintenant, donne-nous la pluie ! Prends la décision, le monde entier te regarde²⁶⁷. Si tu ne donnes pas la pluie, ce sera ton péché ! Maintenant le grain et la richesse sont finis, et il n'y a même pas de pommes.

Gur de Śravaṇī : Il y a encore ça : dans le futur, les récoltes de pommes seront détruites encore une fois !

Villageois : Oui, la prochaine récolte sera détruite. Quand tout le monde sera mort, qui pourra encore venir ici te poser des questions ? (les gens rient) Je t'ai déjà dit que tout le grain sera séché, et il n'y aura plus de grain pour te faire les beignets pour la *pūjā* ! Nous ne pourrons plus t'accueillir !

Gur de Śravaṇī : La vérité [était] dans la vérité, le pouvoir dans le pouvoir ! Aujourd'hui, vos lois sont devant, nos lois sont derrière !

Villageois : Nous voulons seulement tes lois, pas les nôtres.

Gur de Śravaṇī : Mettez votre dispute sur votre tête ! Vous vous disputez les uns les autres, et vous nous séparez ! Ces deux frères [Takṣak Nāg et Phal Nāg] mettaient leur oreiller dans la direction opposée²⁶⁸, alors ils donnaient la pluie. Allez-y maintenant ! Quand le frère est venu ici, il a plu dans les autres zones. Mais c'est ici que la pluie ne vient pas !

Villageois : Oui, dans les autres endroits il a beaucoup plu, mais pas ici. Pourquoi elle ne vient pas ici ? Tu dois nous le dire !

La déesse souligne ici les limites territoriales de son influence. Simultanément, le fait de rappeler ces limites renforce la conviction que le manque de pluie est justement l'effet de la colère des dieux du territoire, provoquée par la querelle entre les deux villages. De leur côté, les hommes des autres localités de la *koṭhi* protestent contre le fait d'être liés aux deux villages coupables, et considèrent comme injustes les répercussions qu'ils subissent. Mais ce sont précisément ces répercussions qui créent la pression nécessaire pour convaincre les intéressés de mettre fin à la dispute. Et, en effet, à la fin de la séance, les villageois, soucieux d'en finir, forcent les *kārdār* à trouver un compromis.

Gur de Śravaṇī : C'est ça, de la pluie, il y en a ! Pourquoi n'y en aurait-il pas ? Regardez !

Villageois : Alors dis-nous quoi faire !

²⁶⁷ Beaucoup de personnes avaient afflué au temple pour assister à l'événement.

²⁶⁸ Le *gur* veut dire que Phal Nāg et Takṣak Nāg se partageaient un même lit, dormant côte à côte, c'est-à-dire qu'ils étaient très proches.

Gur de Śravaṇī : Si nous sommes d'accord, nous donnerons la pluie, pourquoi pas ? Nous porterons les nuages noirs. Mais, c'est ça, nous ne voulons pas la donner !

Villageois : Pourquoi vous ne voulez pas la donner ? Si tu ne nous donnes pas la pluie, nous ne nous rassemblerons jamais plus ici ! Si l'un est en faute, vous devez le punir, vous ne devez pas mettre en difficulté les hommes des autres villages. Dis-nous de qui c'est la faute, et puis punis-le ! Nous souffrons tous, comme ça ! Le *kārdār* de Phal Nāg et le *kārdār* de Takṣak Nāg, tous les deux doivent trouver un compromis (*phaislā*). (s'adressant aux deux *kārdār* concernés) Maintenant, vous deux, prenez la décision ici !

Finalement, le chemin menant à un compromis se dessine. Il s'agit maintenant d'aboutir à un accord pour décider où devront se tenir les discussions précédant le compromis rituel sanctionné par le rite de "coupure"²⁶⁹, où ce dernier sera effectué, et qui doit payer pour le rite, sachant que l'argent doit provenir de la partie en tort.

Les villageois prennent de l'eau pour faire un *molohī*, mais, après avoir discuté entre eux, décident finalement d'attendre le matin du jour suivant pour l'effectuer, lorsque les huit villages seront tous présents. Entre-temps, les gens commencent à se disputer pour savoir qui doit verser l'argent pour faire le rite du compromis. Pendant la discussion, le *gur* de Takṣak Nāg sort de possession, et seul le *gur* de Śravaṇī reste en scène. Il ordonne aux huit villages de se réunir à son temple : alors, seulement, il (la déesse Śravaṇī) parlera et donnera ses instructions concernant le rituel. Le jour même, des messagers partent inviter les dieux des quatre autres villages (Gajhora, Nalka, Aleora, Choga)²⁷⁰ afin de participer à la discussion générale organisée devant le temple de Suram.

Cinquième séance, 16.6.95 : le molohī

Deux jours plus tard, les hommes des huit villages de la *koṭhi* se réunissent et commencent à discuter du problème. La discussion est menée exclusivement par les hommes de haute caste, qui font partie des notables et du personnel des temples (environ 40 personnes). Parmi eux, il y a aussi le *gur* de Takṣak Nāg, de caste brahmane, en vêtements ordinaires. Le *gur* de Śravaṇī y assiste également, légèrement à l'écart, et sans intervenir, car il est de très bas statut. Le *gur* de Śandal □ṣī était retourné à Shalin deux jours auparavant.

Les *kārdār* de Priri et de Baran répètent chacun leur version. Chacun accuse l'autre d'avoir "cassé" la tradition. Enfin, après quelques heures de débat, on décide de faire le *molohī* devant le temple de la déesse Śravaṇī pour demander si, d'une part, les dieux veulent comme rite de réparation un *yāg* ou un *chidra*²⁷¹, et si, d'autre part, le *yāg* ou le *chidra* doivent être faits au temple de Priri ou bien au temple de Takṣak Nāg. Le lieu doit être celui de la partie offensée, et son choix est une manière d'indiquer qui a eu tort et qui a eu raison. Aussi les hommes préfèrent-ils recourir à un *molohī* plutôt qu'aux *gur*, craignant que ceux-ci favorisent l'une ou l'autre partie. Un premier test montre qu'il faut

²⁶⁹Le *chidra*, effectué par le *gur* en état de possession, est précédé d'une discussion entre villageois devant le temple, afin d'examiner le cas et se mettre d'accord.

²⁷⁰Les hommes de Jasukh, venus avec ceux de Baran, étaient déjà présents, mais sans les objets de leur déesse Gāyatrī.

²⁷¹Le *yāg* est fait par les *purohit* tandis que le *chidra* est directement effectué par le *gur* et les villageois. En outre, le *chidra*, au contraire du *yāg*, comporte un sacrifice animal.

faire un *chidra* au temple de Priri, mais un deuxième se conclut par la décision que c'est l'ensemble des huit villages qui doit contribuer aux dépenses, car les deux parties ont tort²⁷². Après le *molohī*, les hommes décident de consulter les deux *gur* (Takṣak Nāg et Śravaṇī) pour demander à quelle date le *chidra* doit être exécuté. Les *gur*, au début, hésitent, l'heure à laquelle ils peuvent invoquer la divinité étant passée (il est environ midi). Mais devant l'insistance des gens, ils acceptent de revêtir leur tenue rituelle et de procéder à la consultation²⁷³. Le premier à être consulté est Takṣak Nāg, lequel ne veut toujours rien promettre et déclare à nouveau aux villageois qu'ils doivent s'en remettre à la déesse Śravaṇī :

Gur de Takṣak Nāg : J'ai dit ça, il n'y a pas la pluie !

Villageois : Est-ce que nous avons fait une erreur ? Qu'est-ce que nous avons oublié ?

Gur de Takṣak Nāg : Même les miséreux du village, aujourd'hui, sont plein de grains et de richesses ! Je suis le dieu Nāg, je suis comme une grande montagne ! Il y a de grands rochers dans cette montagne. Qu'est-ce que vous cherchez, en tapant sur cette montagne ? Ne vous inquiétez pas ! Ne changez pas les paroles ! Je me chargerai du poids des huit villages. Dire des mensonges, c'est comme dire des paroles vides ! Rien ! Je ne vois pas la pluie !

Villageois : Ô *Mahārāja* ! Pourquoi tu nous dis des mensonges ? A quoi ça sert de dire des mensonges ?

Gur de Takṣak Nāg : La soeur [Śravaṇī] est ici, demandez-lui !

Villageois : [à Śravaṇī] Nous sommes ici devant toi, *Bhagvatī* ! Dis-nous, *Mātā* : tous les dieux sont en train de dire que toi tu as la pluie. Si ce n'est pas vrai et qu'il n'y a pas de pluie, alors tue-nous ! Pourquoi nous tenir à moitié morts ?

Śravaṇī ne faisant pas signe de parler, les villageois continuent à poser des questions à Takṣak Nāg :

Villageois : Tu dis que nous devons faire *chidra* et nous, nous sommes d'accord. Tu dois fixer le jour aujourd'hui. Est-ce que nous devons ramener le *rath* ou la cloche ?

Gur de Takṣak Nāg : Elle, c'est la soeur ici, regardez ! Il y aura une autre soeur

²⁷² Lors du deuxième *molohī* exécuté pour demander au dieu qui devait payer, aucune des trois boulettes n'a émergé de l'eau, ce qui a été interprété comme le signe que les deux villages avaient tort. Selon les hommes de Jasukh, le dieu avait pris une bonne décision, puisque les deux parties étaient en tort, mais la lutte et l'insulte faite aux dieux avaient eu lieu à Priri. Le coût du *chidra* était d'environ 12000 roupies, et fut partagé entre les huit villages, proportionnellement au nombre de leurs habitants. L'argent recueilli fut pour partie utilisé à couvrir les dépenses du rite (y compris les sacrifices et le repas rituel), et pour partie déposé dans le coffre du dieu.

²⁷³ Entre midi et quatre heures environ, on ne peut consulter les *gur*. L'insistance des gens pour les consulter malgré tout montre leur souci, après avoir fait le *molohī*, d'entendre la voix des dieux et de pouvoir discuter avec eux.

[Gāyatrī]²⁷⁴. Les encensoirs devront être ici, je veux le palanquin des deux villages [Priri et Baran].

Villageois : Dis-nous aussi le jour, tu ne veux pas donner le jour, *Mahārāja* ?

Gur de Takṣak Nāg : Rien ! Le cinquième jour de *parvāh*²⁷⁵. Ce jour-là je vous ferai le bain ! Je vous ferai le bain là-bas ! Pourquoi êtes-vous troublés ?

On frappe les tambours, car le *gur* de Śravaṇī a commencé à trembler. Après la musique, il commence à parler.

Gur de Śravaṇī : La justice qui a été faite ici et les choses qui ont été dites ici ne doivent pas être oubliées !

Villageois : *Mātā*, comment pourrions-nous oublier ?

Gur de Śravaṇī : C'est ce que je vous avais dit avant : si vous vous rassemblez, la pluie, il y en a ! Autrement, la pluie, il n'y en a pas !

Villageois : Maintenant, nous nous sommes rassemblés, maintenant donne-nous la pluie ! Il y a le feu tout autour de nous ! Maintenant, c'est l'affaire des huit villages.

Gur de Śravaṇī : C'est ça, ceux qui avaient des ennuis avec vous [les dieux], je les ferai se tourner complètement vers vous. Le jour [du *chidra*] dans l'après-midi, le "bouchon" (*caḍu*) sera enlevé d'ici. Moi, à ce moment là, je donnerai la pluie. Alors pensez que nous nous sommes rassemblés ici, autrement non !

Villageois : Nous voulons beaucoup de pluie. Tu dois nous satisfaire. Autrement, le péché sera le tien !

Sixième séance, 19.6.95 : le chidra

Le jour du compromis étant arrivé, on attend devant le temple de Śravaṇī l'arrivée des différentes divinités et des hommes des huit villages de la *koṭhi*. Au loin, on entend les tambours du dieu Takṣak Nāg, et il commence même à tomber quelques gouttes de pluie isolées. Les hommes de Priri, encouragés, reçoivent le palanquin du dieu avec les attentions qui lui sont dues. Peu après, le *gur* de Gāyatrī arrive aussi avec le palanquin de la déesse et les gens de Jasukh. Les hommes de tous les villages étant réunis, les trois *gur* (de Śravaṇī, Takṣak Nāg et Gāyatrī) s'habillent et s'asseyent pour la séance qui précède le *chidra*. Les tambours donnent le signal de la consultation de la déesse Śravaṇī :

Gur de Śravaṇī : Eh, les huit villages ! eh, *kārdār* ! eh, premier musicien ! Il y aura vérité et pouvoir avec nous, ou non ? Le yaourt du yaourt, le lait du lait, l'eau de l'eau ! Vous aviez la vérité, nous avons le pouvoir !

Villageois : Tu es la même, *Mahārāja* !

Gur de Śravaṇī : J'aimais les gens de Baran ! Le *sat-yug* est passé et le *kal-yug* est

²⁷⁴ Le *gur* de Takṣak Nāg veut dire que le jour du compromis, le *gur* et le palanquin de Gāyatrī devront aussi participer ; puis il y aura le palanquin de *Śravaṇī*, de Phal Nāg et de Takṣak Nāg. Enfin, les dieux des quatre autres villages (Gajhora, Nalka, Aleora, Choga) seront représentés par les encensoirs et les cloches.

²⁷⁵ La date tombait cette année-là le 19 juin.

arrivé ! Nous ne nous sommes jamais séparés pendant tous ces *yug*, mais maintenant vous nous avez séparés. Beaucoup de générations sont parties et beaucoup de générations sont venues ! Ces deux frères, regarde, les gens venaient avec un ciel serein puis repartaient avec un ciel nuageux ! Quand le *kal-yug* est arrivé et le *sat-yug* est parti, les personnes ont continué à demander aux dieux. Mais vous vous considérez plus grands que ces dieux !

Villageois : Oui, *Mātā*, il y a eu faute, alors que faire ?

Gur de Śravaṇī : Vous devez faire le *chidra* ici. Ils [Takṣak nāg et Phāl Nāg] sont en train de dire qu'après, vous ne devez pas recommencer.

Villageois : Non, *Bhagvatī*, nous ne recommencerons plus.

Gur de Śravaṇī : Allez-y, alors ! Si vous faites ça, nous enlèverons ce bouchon. Alors vous croirez, autrement non. Ça, c'est ma promesse !

Villageois : Tu dois l'enlever, *Mātā* ! Ça, c'est le *chidra* de ces deux frères.

Gur de Śravaṇī : Allez-y, alors ! J'ai donné la promesse et je satisferai votre esprit. Aujourd'hui, je vous donnerai la pluie, et après, je nettoierai le ciel à nouveau ! Autrement, ne me faites pas le salut.

Les hommes se préparent alors à faire le *chidra*. La cordelette rouge est tenue d'un côté par les hommes de la *phātī* de Priri, de l'autre par les hommes de la *phātī* de Baran, et entoure les palanquins des dieux, placés au milieu. Puis, les extrémités proprement dites, tenues par les *gur*, sont toutes deux liées à l'une des pattes de l'animal sacrifié, patte qui est ensuite coupée à la fin du rite. Couper la patte indique que l'on a atteint le compromis (entre la *phātī* de Priri et celle de Baran, mais aussi entre les huit villages et les dieux), et la fin de tout le conflit. Le *chidra* achevé, tout le monde est très satisfait : non seulement un compromis a finalement été réalisé, mais le ciel est plein de nuages noirs, et des gouttes de pluie commencent à tomber, annonçant un orage. Les hommes interrogent à nouveau les dieux pour savoir si tout s'est déroulé comme il fallait, et s'ils vont obtenir la pluie. Pour la première fois, les dieux annoncent tous les trois l'arrivée de l'eau :

Villageois : Oui, maintenant nous voulons la pluie, donne-nous la pluie !

Gur de Takṣak Nāg : Eh, hommes des huit villages ! Pourquoi avez-vous peur ? Après ça, je vous donnerai tellement de pluie que vous viendrez me demander de rendre le ciel clair !

Villageois : Ce doit être ainsi, *Mahārāja* !

Gur de Takṣak Nāg : Aujourd'hui, j'ouvrirai les portes de la pluie et je vous mouillerais de fond en comble ! Je remplirai vos coffres de ce qu'ils étaient remplis. Une fois et demi cela ! Alors vous croirez, autrement non !

Villageois : Ô *Mahārāja*, nous ferons le salut !

Gur de Takṣak Nāg : Rien ! Avant vous faites des choses, après vous vous en repentez. Ô hommes des huit villages, vous êtes comme ça ! Il y a un "Committee" dans chaque maison, et dans chaque maison chacun va de son côté ! Même les gens du village se séparent.

Villageois : Non, *Mahārāja*, non, nous ferons comme tu as dit.

Gur de Takṣak Nāg : Vous nous séparez ! Nous étions frères !

Villageois : Oui, nous avons commis une faute.

Gur de Takṣak Nāg : Allez-y, j'enlèverai les problèmes entre vous !

Villageois : Tu dois les enlever, qui les enlèvera autrement ?

Gur de Takṣak Nāg : Le poids que vous avez là, je le mettrai sur ma tête et je vous donnerai beaucoup de pluie.

Villageois : Tu as beaucoup de pouvoir, *Mahārāja* ! Dis quelque chose aussi, *Mātā* [Gāyatrī], nous restons devant toi !

On frappe les tambours, et le *gur* de la déesse Gāyatrī parle. Elle aussi affirme que dans quelques instants il y aura beaucoup de pluie. On frappe le tambour. Le *gur* de la déesse Śravaṇī conclut la séance :

Gur de Śravaṇī : Ô hommes des huit villages, qu'est-ce que vous êtes en train de penser ?

Villageois : Nous ne pensons à rien ! Nous voulons seulement la pluie !

Gur de Śravaṇī : C'est ça, vous vous êtes rassemblés au temple. Ce que vous avez dit, est-ce que vous le ferez ?

Villageois : Oui, nous ferons comme tu as dit !

Gur de Śravaṇī : Ce que vous avez pensé, je l'ai prouvé. Ce que je vous ai dit de faire, faites-le, je le complèterai. Je réunirai les deux frères et je satisferai vos esprits !

Villageois : Nous voulons la pluie, *Mahārāja*.

Gur de Śravaṇī : Allez-y, alors ! Quand vous aurez tous mangé le riz...vous en mangerez moins et il y aura beaucoup de pluie !²⁷⁶ Il y aura la pluie tout de suite ! Je donnerai la pluie ! Vous n'arriverez pas à manger le riz !

Villageois : *Mahārāja*... nous le mangerons en entier...

Gur de Śravaṇī : Allez-y, alors ! Pour la pluie et pour le ciel serein, Takṣak Nāg est là ! Puisque ces deux frères sont ici, je leur permettrai de faire le ciel clair pour le beau temps, le ciel nuageux pour la pluie. Ce que vous êtes en train de penser, je le prouverai ! Mais ne faites plus de fautes à l'avenir !

Villageois : Nous ne ferons aucune erreur. Tu nous dis que si nous faisons une faute quelconque, tu ne nous pardonneras pas. Alors, qui nous pardonnera ? Tu prendras la décision et nous l'accepterons.

Gur de Śravaṇī : Ce que vous avez pensé, je le donnerai ! Quand est-il arrivé que je vous renvoie les mains vides ?

Villageois : Oui, tu nous l'as donné, *Bhagvatī* !

²⁷⁶ Le *gur* se réfère ici au repas rituel qui doit être consommé après le *chidra*.

Gur de Śravaṇī : Allez-y alors ! C'est ça ! Je satisferai votre esprit, je vous remplirai de pluie ! Alors, pensez que, cela, c'est ma promesse !

La séance terminée, les *gur* sortent de possession, et on commence à préparer le repas rituel. Tous les participants doivent manger une partie de l'animal sacrifié, à l'exception des végétariens qui doivent néanmoins participer au repas rituel en consommant les plats végétariens. Alors que les *purohit* chargés de la cuisine sont tout juste en train de faire la distribution, l'orage éclate tout à coup avec une telle force que les gens sont obligés de finir leur repas en restant debout sous les auvents du temple. A l'évidence, chacun est heureux de ce qui se produit, et tous les villageois ne font que louer la puissance et la ponctualité de leurs dieux. La confiance qu'ils placent dans la puissance divine sort encore renforcée quand ils apprennent que la pluie est justement la plus forte dans le village de Priri, et qu'elle s'arrête à peu près aux limites de la *koṭhi* : il ne pleut pas à Nagar et à Manali. En somme, le conflit a été résolu, et la déesse a tenu parole.

Conclusion

Il est important de noter que la résolution du conflit par les *gur* a été un processus lent et graduel. Durant toute l'année, les *gur* avaient cherché à résoudre le problème. Ce n'est que lorsque le *gur* de Śravaṇī sut trouver, dans des circonstances extrêmes (absence prolongée de pluie), une procédure efficace (affirmation d'avoir la pluie, invitation au temple d'un dieu étranger au conflit et extérieur à la *koṭhi*, organisation du *yāg*) que les villages parvinrent à un compromis. Malgré le "risque" qui consistait à promettre la pluie pour le jour même de la "coupure" finale, le sentiment d'assurance qui émanait de ce *gur*, quant à sa capacité à tenir ses promesses, fut ce qui poussa les hommes à l'écouter et à suivre ses ordres, alors même qu'il n'y avait aucun signe annonçant la pluie. Il leur fallait aller jusqu'au bout : Śravaṇī continuait à affirmer qu'il y avait la pluie, et le jour du compromis était décisif pour vérifier si cette promesse serait tenue.

Des dialogues ci-dessus émerge bien le type de rapport que les hommes entretiennent avec leurs dieux. Un rapport fait bien sûr de respect et de soumission - respect et soumission qui ressortent surtout dans les réponses les plus codifiées - mais fait aussi, dans un style très direct, de menaces et de requêtes insistantes : "si tu ne donnes pas la pluie ce sera ton péché", "nous ne nous rassemblerons plus jamais ici". Du reste, les dieux semblent, dans une certaine mesure, être dépendants des hommes - "vous nous séparez" - même s'ils ont de leur côté la possibilité d'infliger des punitions. Pendant la séance, en outre, les hommes peuvent plaisanter, faire des mots d'esprit, rire, parler entre eux, en incluant les paroles du dieu dans une dimension humaine, parfaitement ordinaire. De leur côté, au contraire, les *gur* se distinguent par leur solennité, l'assurance de leurs gestes et de leurs paroles, et par leur capacité à mettre à profit chaque moment de silence, une phase d'attente, un moment de réflexion.

Le cas présenté démontre, en outre, comment les rituels de possession incorporent l'histoire des villages. Ainsi, au cours des séances décrites, non seulement le conflit entre les deux localités a été discuté et résolu, mais dans cette discussion ont également été inclus deux autres problèmes en suspens : d'une part, les tensions entre le *kārdār* et les villageois, d'autre part, la construction d'une maison dérangeant Takṣak Nāg dans sa méditation. Ces événements, qui aux yeux des gens se présentaient comme sans

rapports entre eux, ont été mis en relation par le *gur* en tant que causes multiples d'un même problème : le manque de pluie. Le *gur*, lors des séances de possession, interprète les événements humains et rend explicites les liens entre phénomènes sociaux et naturels. Il n'y a rien de ce qui arrive ou qui est arrivé qui n'en vienne à être exprimé, discuté, et si possible résolu. Les consultations au temple, surtout celles qui concernent le village tout entier, sont ainsi des comptes-rendus de situations actuelles ou d'événements "historiques" du groupe, verbalisés, exprimés, interprétés et rendus publics par le biais des *gur*, devant lesquels le groupe se mire et se confronte. Ils constituent par là même des contextes de confrontation qui donnent aux *gur* la possibilité d'influer sur le cours même des événements²⁷⁷.

Les séances, tout en étant des rites qui se répètent dans leurs aspects formels, toujours pareils à eux-mêmes, contiennent ainsi en elles une dimension temporelle, dynamique, historique : non seulement parce qu'elles portent en elles les contenus de l'histoire, mais aussi parce qu'elles définissent les prémisses d'un changement historique. La forme de la séance, la façon dont la séance se déroule, constituent le rite. Mais le texte de la séance, son contenu verbal, est l'histoire actuelle, l'histoire présente d'un ou de plusieurs groupes. C'est précisément cette ouverture du rite à l'histoire qui rend le culte des *gur* si important : dans le rite, on peut négocier et modifier ce qui est proposé, puis sanctionner une décision. Ceci n'est possible que parce que le dieu est présent, écoute, parle, se met en colère, établit les règles, accorde les remèdes. Dans ce cas le rite n'est pas qu'un reflet de l'histoire, il fait l'histoire.

²⁷⁷ Comparer avec l'étude de J. Brown (1996) sur un cas très comparable au Sri Lanka.

Chapitre XI

LA PAROLE CONTESTEE Le cas du *gur* de Sravani

La remarquable influence qu'un *gur* peut avoir sur la vie des villageois et sur le fonctionnement d'un temple le rend à même de susciter des critiques. Des décisions prises au moment des consultations peuvent alors être mises en discussion, voire, dans certains cas, annulées ou modifiées. C'est le cas, par exemple, lorsqu'elles sont contraires aux intérêts de quelqu'un ou lorsqu'elles sont jugées inexactes au niveau rituel. A chaque fois, néanmoins, puisque ces décisions se présentent comme dérivant directement de la volonté divine, elles ne peuvent être contestées qu'en mettant également en œuvre les mécanismes propres à la logique même de la possession.

L'histoire racontée dans les pages qui suivent en est un exemple. Elle montre comment des gens peuvent réagir aux décisions de la divinité en limitant ainsi le pouvoir de décision d'un *gur*, et illustre bien les changements qui peuvent survenir dans un temple au cours du temps. La possession elle-même n'étant pas mise en question, ces changements sont à chaque fois légitimés, d'une part, en recourant à son langage, et, d'autre part, en développant une interprétation des événements dont le *gur* n'est plus, alors, que l'un des protagonistes.

Les événements ont eu lieu quatre ans après les situations évoquées au cours des chapitres précédents. Plusieurs épisodes similaires s'étaient produits durant la période où j'étais absente du village de Suram, et les gens y faisaient référence pour expliquer les faits que j'ai pu observer.

Un signe suspect

Ce matin de mars 1999, au temple de la déesse Śravaṇī, il y a consultation collective. Plusieurs personnes attendent au temple que le *pujārī* finisse le culte et que le *gur* commence la séance. Les gens de haute caste entrent à l'intérieur du sanctuaire pour faire des offrandes à l'effigie divine. Parmi eux, Mehru, le *purohit* du temple, est venu rendre hommage à la déesse²⁷⁸. Ce matin-là, il ressort de l'intérieur du temple le visage préoccupé, surpris, et annonce qu'il a vu un signe inquiétant dans le sanctuaire, un signe qui n'aurait jamais dû s'y produire : le foyer, *havan kuṇḍ*, où sont effectués les sacrifices au feu (*yāg*), et qui se trouve dans la partie centrale du temple, déborde de cendres. Cet événement paraît anormal car, selon la tradition, ce foyer possède en lui-même tellement de puissance qu'il se vide spontanément et miraculeusement sans que

²⁷⁸ A la différence de la plupart des autres *purohit*, Mehru était très impliqué dans les rituels de possession.

personne ne touche aux cendres. Le *purohit* raconte d'ailleurs à ce sujet une petite histoire :

"Il y a un *purohit* extérieur [il s'agit en fait de Harichand, *purohit* qui s'affirme scientifique] qui est venu accomplir un *yāg* privé pour un client. Il a demandé à Dhani [le *pujārī*] de nettoyer le foyer, en disant qu'il y avait trop de cendres et qu'il ne voulait pas faire son rituel sur les restes du travail des autres. Dhani, sans se rendre compte des conséquences, a commencé à enlever les cendres. Mais elles ne diminuaient jamais ! Pratiquement trois sacs de cendres ont été remplis, mais le foyer est resté pareil. Finalement, le *purohit* a renoncé à son idée et a dit au *pujārī* d'aplatir les cendres pour qu'il effectue le *yāg* dessus. Le rituel terminé, la déesse [son *gur*] a été consultée et elle a montré sa colère. Elle a accusé ce *purohit* d'avoir touché au foyer et lui a annoncé une punition. Dès que le *purohit* est entré à la maison, la déesse lui a «changé la tête», et il a quitté son travail. Il enseignait le hindi à l'époque, et il lui manquait seulement deux années pour avoir la sécurité sociale. Quant au client du *purohit*, il est mort quelques mois après. Le rituel n'avait pas été fait correctement. Dhani a lui aussi été puni. D'abord, chaque fois qu'il faisait la *pūjā*, un serpent apparaissait dans le temple et se promenait au milieu des instruments ! Il a eu tellement peur qu'il est resté plusieurs jours sans faire de *pūjā*. La déesse [son *gur*] lui a dit que le serpent était son gardien, et qu'il venait pour l'offense commise au temple. Après quelques jours, il est même tombé malade et on a dû l'amener à l'hôpital de Shimla."

Aux yeux de Mehru, donc, il est évident que si les cendres ne diminuent plus "toutes seules" et débordent du foyer, c'est le signe qu'il y a un problème au temple. Il attend alors le moment de la consultation pour demander à la déesse de lui révéler de quoi il s'agit :

Purohit Mehru : Qu'est-ce qui se passe, *Mātā*? Tu dois maintenir puissant cet endroit. Je suis très inquiet à cause de ce signe. Tu dois tout éclairer, *Bhagvatī* !

Gur de Śravaṇī : [Les règles] des grand-pères non, des pères non, des dieux non [vous ne les suivez pas]! Rien ! Il y a une impureté [*jūṭh-priṭ*] !

Pujārī Dhani : Qui a fait cette impureté ? Comment la réparer ?

Gur de Śravaṇī : L'impureté est là ! La vérité et le pouvoir [*sat-tap*] aussi sont là ! Avant, les gens venaient ici pour trouver le bonheur, mais aujourd'hui ils ne le trouvent pas. (très en colère) Les femmes ! C'est ça l'impureté ! Puisqu'elles entrent à l'intérieur et ne disent pas qu'elles sont impures, mon lieu devient impur ! C'est pour ça qu'il y a le signe !

Le "signe" découvert par le *purohit* est donc interprété comme indiquant une contamination par les femmes qui entrent dans le temple pendant la période de leurs règles, lorsqu'elles sont considérées impures. Cela provoque une diminution de la puissance du temple, et un mauvais fonctionnement du foyer.

L'évitement des femmes pendant la période des règles est aujourd'hui encore très observé dans la région. Les femmes ne doivent alors en principe pas entrer à l'intérieur des maisons pendant cinq ou six jours. Au minimum, elles doivent se tenir éloignées de

tous les endroits ou de tous les gens considérés comme purs afin de ne pas les contaminer. En privé, certaines jeunes filles tendent, dans la mesure du possible, à suivre des règles moins strictes. Mais pour ce qui est des temples, elles sont tenues de respecter l'interdiction d'y pénétrer pendant toute la durée de leur période menstruelle (après laquelle elles doivent encore prendre un bain de purification). Une telle restriction ne concerne évidemment que les femmes de haute caste, car celles de basse caste sont de toute façon considérées impures de par leur statut de caste, et ne peuvent donc jamais entrer dans le temple, même en dehors de leurs règles.

Femme du *pujārī* : Les femmes ne devraient pas faire comme ça... Celles qui savent être dans l'impureté, pourquoi elles viennent au temple ?! Tu dois punir celles qui ont fait ça.

Gur de Śravaṇī : *Pujārī* ! *Kārdār* ! Vous pensez qu'une femme de basse caste est entrée dans le temple et l'a rendu impur, mais ce n'est pas ça. Si la femme est impure, elle est aussi impure même si elle est de haute caste. Dans le *sat-yug*, je vivais au milieu de sept *chauka* [endroit où l'on a passé de la bouse de vache pour le purifier] ! Personne ne pouvait entrer dans mon lieu pendant sept jours. Mais aujourd'hui vous vous considérez toujours purs ! Mets *oḷe pogḷe* et vois si c'est l'impureté d'une femme de basse caste ou de haute caste.

Femme du *pujārī* : Si c'est une femme de haute caste, tu dois la punir encore plus, puisqu'elle sait ce que c'est, la pureté et l'impureté !

Que le *gur* prenne soin de préciser que l'impureté n'est pas due à une femme de basse caste, qui aurait enfreint l'interdiction d'entrer dans le temple, mais à des femmes de haute caste qui entrent dans le temple alors qu'elles ont leurs règles, n'est pas fortuit. Elle est rendue nécessaire par le fait que le temple de Śravaṇī est très réputé depuis que Hardial en est devenu le *gur*, si bien que beaucoup de gens de l'extérieur viennent s'y faire soigner. Certains villageois de Suram ont donc commencé à être contrariés de cette situation, car beaucoup d'inconnus entrent dans le temple - et parmi eux il peut y avoir aussi bien des gens de basse caste.

Villageois : Maintenant dis-nous la solution !

Gur de Śravaṇī : Si vous empêchez les femmes d'entrer je vous le dirai, autrement non !

Femme du *pujārī* : Comment peut-on empêcher les femmes d'aller à l'intérieur ? Elles disent que la déesse est leur divinité de maison [*kuldevtā*] et elles veulent entrer.

Gur de Śravaṇī : Si vous arrêtez les femmes je vous dirai le remède, autrement non !

Villageois : A partir d'où il faut les arrêter ?

Gur de Śravaṇī : Où se trouve mon vieux *sūtra* [la partie la plus ancienne du temple]²⁷⁹. A partir de ce vieux *sūtra*, je ne veux pas que les femmes entrent !

²⁷⁹ *Sūtra* en sanscrit indique des aphorismes

Le *gur* impose ici une condition très dure : fermer l'accès du temple à toutes les femmes. Mais il limite cette interdiction aux trois pièces les plus sacrées du temple : la partie centrale où se trouve le foyer, et l'antichambre et le saint des saints avec l'effigie et les objets de Śravaṇī. Par contre, la partie avant, juste après l'entrée, où se trouve le trident de Kālī, est laissé libre d'accès. L'expression «vieux » *sūtra*, dans le langage du dieu, se réfère au fait que les parties intérieures du temple seraient, dit-on, les plus anciennes.

Pujārī : Maintenant, dis-nous quelle est la solution. Il faut fermer le temple à clé ou...quoi faire? La seule chose, c'est de faire une porte, ici, qui puisse être fermée, autrement comment pouvons-nous les arrêter ? Parfois elles viennent ici le jour, parfois la nuit, parfois à l'aube....

Gur : Je ne veux pas de fer ici ! Vous devez faire une porte en bois avec des barres ! Regardez ! Et maintenant vous devez faire ici la *śānti* [rituel de purification] pour enlever l'impureté ! Allez-y et d'ici cinq jours je réduirai ce foyer de moitié !

Purohit Mehru : Quand faut-il faire cette *śānti* ?

Gur : Dans le mois de *chaitr*, le jour de *navmī*. Le signe étrange [*cālītr*], je le montrerai, et alors vous penserez que je suis bien Śravaṇī !

Le problème revient à nouveau quelques jours plus tard, à l'occasion d'une brève cérémonie effectuée dans la réserve du sanctuaire en présence des employés du temple et de tous les villageois :

Gur : Ô *kārdār* ! Ô premier musicien ! Beaucoup de choses bizarres arrivent dans mon *piṇḍā pramāṇ* [temple] !

Villageois : Arrête-les, s'il te plaît !

Gur : Comment les arrêter ? Il y a un grand problème ! Vous devez vous rassembler dans mon temple et je vous dirai quoi faire. J'enlèverai ce signe et ce problème [*cāhṇ cīhṇ*] ! Beaucoup de générations ont passées, beaucoup d'orge, d'encens et de *gūga*²⁸⁰ ont été brûlés [beaucoup de *yāg* ont été effectués], mais jamais il [le foyer] ne s'était rempli. Mais aujourd'hui, il est rempli ! Ô mes gens ! Aujourd'hui la terre se mélange ! La pierre qui était au bord est allée au milieu, celle du milieu est allée au bord ! Je vois des fautes, et le monde va recevoir une secousse [un événement catastrophique se produit] ! Allez-y, au prochain *saṃvat* [premier de l'an] je ferai diminuer les cendres de ce foyer ! Si je les fais diminuer de moitié, alors pensez que je suis Śravaṇī ! Autrement, pensez que ce n'est que la promesse d'un homme !

²⁸⁰ Résine parfumée utilisée lors des *yāg*.

Le changement des règles du temple

Le jour de l'an est venu²⁸¹ et tous les gens se rassemblent au temple pour consulter la déesse. Ils veulent en savoir davantage sur la *śānti* qu'il convient d'organiser dans les jours qui viennent, et sur les mesures à prendre face au problème révélé :

Villageois : Tu nous a appelés ici. Dis-nous quoi faire ! Tu nous a dit de faire la *śānti*, mais quand ? A *navmī*, ou quand ?

Gur : Je vous ai déjà dit le jour : le jour de *navmī* !

Villageois : Parle davantage ! Nous sommes tous jeunes, et nous ne savons pas si ce foyer était déjà rempli avant ou non. Si c'est la première fois, dis-nous pourquoi maintenant il s'est rempli.

Pujārī : Moi, je n'avais jamais vu le foyer rempli comme ça !

Les tambours jouent et le *gur* tremble violemment.

Gur : Je vous l'ai déjà dit. Pourquoi me demander encore ? *Jūth-priṭ* [l'impureté] arrive ici ! Lorsqu'un signe bizarre arrive dans le temple, il y a une secousse pour mes gens !

Villageois : Ne fais pas ça s'il te plaît ! Donne la secousse à ceux qui font l'impureté.

Femme du *pujārī* : Les jeunes ne disent pas quand elles ont les règles. Nous, lorsqu'on les a, on va prendre un bain à Vashisht [lieu d'une source d'eau chaude].

Gur : Ô *kārdār* ! Ô *pujārī* ! Ô mes gens ! C'était le lieu sacré [*pavitr*] du *sat-yug* ! Il y avait tout ici. Mais aujourd'hui vous avez tout abîmé ! Dans la grotte d'Arjuna, aussi, vous avez provoqué l'impureté. Dans l'après-midi nous [les dieux] l'avons fermée ! Si l'impureté est ici, je fermerai ce lieu aussi !

Le *gur* se réfère à un accident survenu quelques mois auparavant dans la « caverne d'Arjuna », lieu de pèlerinage proche de Suram. Le plafond de la grotte s'est brusquement effondré un après-midi. Le fait a été interprété par les *gur* des environs comme étant la conséquence de la visite des gens de l'extérieur, pique-niquant sur place et provoquant des impuretés.

Villageois : Dis ce que tu veux !

Gur, très en colère : Je ne veux pas les femmes à l'intérieur !

Villageois : Oui, c'est bien ! Beaucoup de femmes viennent de Kullu, de Bajaura ou d'autres endroits, et ne disent pas si elles ont leurs règles ou pas.

Pujārī : Vous ne pouvez pas interdire aux femmes d'entrer... Vous pouvez leur interdire d'entrer là où il y a le *piṇḍā pramāṇ* [c'est-à-dire, ici, les parties les plus anciennes], mais pas d'entrer à l'intérieur !

²⁸¹ Le jour de l'an, le *purohit* doit se rendre au temple pour réciter l'horoscope de l'année devant la déesse.

Gur : Il est où mon vieux *sūtra* ? Au-delà de son seuil, je ne veux pas qu'une femme entre. Je vous l'ai dit ! Je ne veux pas de femmes dans le *piṇḍā pramāṇ* ! (très en colère) Les femmes d'autrefois avaient *sat-tap* [vérité et pouvoir], les femmes d'aujourd'hui, un jour elles ont leurs règles, le lendemain elles entrent dans le *piṇḍā pramāṇ* ! Dans ma propre eau [le ruisseau près du temple] ! Un jour elles ont leurs règles, le lendemain elles y lavent leur robe. Ô gens ! Là où vit Aṭhāra Kardū ["dix-huit paniers", ici dans le sens de réunion des pouvoirs divins, c'est-à-dire, de son point de vue, Śravaṇī], c'est un lieu très sacré ! Mais aujourd'hui c'est le *kal-yug*, l'impureté vient à moi ! C'est cette impureté ou non ? Mettez l'*oḷe pogḷe* !

Villageois : Oui ! C'est cette impureté, elles ne disent rien !

Ils font un *oḷe pogḷe*, qui confirme qu'il s'agit bien de l'impureté attribuée aux femmes.

Gur : Dans le *sat-yug*, les femmes ne pouvaient pas entrer dans les temples ! Mais aujourd'hui il y a beaucoup de problèmes, c'est pour ça qu'elles entrent. Au-delà de mon trident [où est Kālī], je ne peux pas permettre aux *bhūt* d'entrer. Vous êtes nombreux, moi je suis seule ! Lorsque je veux jouer, je commence à jouer, je vous détruit ! Jusqu'à Kālī, je peut tout tolérer, même l'impureté ! Mais au-delà, je ne pourrai rien tolérer ! Si une femme entre dans le temple, je la jetterai dehors !

Le *gur* fait là allusion aux femmes qui ont un *bhūt* et auxquelles, lorsqu'elles viennent se faire soigner, la déesse dit de rester quelques jours dans le temple. A partir de maintenant donc, elles non plus ne pourront plus accéder à la partie intérieure du sanctuaire. Elles devront rester dans la première pièce, là où est Kālī.

Gur : Vous devez faire la *śānti* ici avec la contribution de tous ceux du village.

Villageois : *Mātā* ! Les gens disent que tu as beaucoup d'argent et que tu peux faire les choses toi-même ! Mais nous ferons comme tu dis.

Gur : Si vous n'obtenez pas une contribution de tous, je ne veux pas la *śānti*. Allez-y ! Je brûlerai 35 kilos de *gūgal* [résine odoriférante] ici !

La séance s'achève et les gens se mettent à discuter entre eux du problème évoqué, et de l'organisation de tout ce qu'il reste à faire. Le *pujārī* insiste pour installer tout de suite une porte fermant à clé. D'autres redoutent la réaction des femmes du village. La nouvelle réglementation soulève, en outre, nombre d'autres problèmes. Comment faire, par exemple, lorsque l'on effectue au temple un *yāg* privé - pour lequel la présence de l'épouse de celui qui le demande est rituellement requise ? Ou bien lorsqu'il y a un mariage au temple ? Pour prendre ces décisions, les responsables et les officiants du sanctuaire décident de consulter la déesse au moyen de plusieurs *molohī* - cela permet aussi de sanctionner publiquement, aux yeux des villageois, tous les détails du nouveau règlement. Mais la décision principale, de toute façon, n'est pas mise en discussion. A moins d'une permission spéciale, les femmes de haute caste elles-mêmes ne pourront plus traverser l'ouverture qui sépare la première pièce du temple des deux dernières.

Pendant le *molohī*, "l'ex *gur*" du dieu Thān²⁸² (gardien de Śravaṇī, dont un petit sanctuaire est dans le village) se met à trembler, et proclame qu'il faut suivre les indications de Śravaṇī, mais qu'il faut aussi, en outre, inviter à la *śānti* les dieux Sṛṣṭi Nārāyaṇ, Phal Nāg et Takṣak Nāg, des villages alentours.

La contestation du gur par la possession

Parmi les multiples questions posées à la déesse au moment de ces *molohī*²⁸³, l'une concerne directement Dhani, le *pujārī* du temple.

En effet, la date fixée par la déesse pour effectuer la *śānti*, auquel il doit nécessairement assister, ne l'arrange guère. Il a déjà pris rendez-vous depuis longtemps pour officier à une cérémonie privée dans un autre district, et la date de la *śānti* tombe juste au moment de son départ. Il tient beaucoup à l'idée de partir, et il espère que la famille qui l'invite le paiera largement. Rester à Suram ne lui plaît donc pas. Il fait son *molohī* pour demander si la déesse peut accepter qu'il s'absente au moment de la *śānti*, mais la réponse est négative. Devant sa déception, ouvertement exprimée, il subit les reproches du *kārdār*, scandalisé par l'absurdité de sa question²⁸⁴.

Mais, par ailleurs, il se trouve que la date prévue n'arrange pas non plus le *purohit* Mehru, en charge du rituel, car lui aussi a déjà été appelé pour officier ailleurs. Il va exposer son problème au *kārdār* et au *pujārī*. Tous trois se réunissent avec quelques autres responsables du temple dans la maison de l'un d'eux, et, après une discussion prolongée, conviennent d'aller ensemble au sanctuaire faire un *molohī* devant l'effigie divine, juste avant le saint des saints, afin de voir s'il est possible de repousser le rite à une autre date. Mais à cette question, aucune boulette ne monte en surface - signe, en général, que la divinité ne veut pas répondre. Ils modifient alors la question à plusieurs reprises, essayant à chaque fois une tournure de phrase différente : "est-il possible d'appeler un autre *purohit* ?", "le *purohit* peut-il ne pas renoncer à son autre rendez-vous ?", etc. A chaque fois, les boulettes restent au fond. Les hommes se demandent ce qui se passe, pourquoi la divinité ne veut pas parler. Après plusieurs tentatives infructueuses, le *purohit* suggère au *pujārī* de ceindre la *dhotī*²⁸⁵ et d'aller à l'intérieur du saint des saints : peut-être la divinité entrera-t-elle en lui, et parlera. Dhani est d'abord amusé par l'idée, car il doute que la déesse se mette à s'exprimer par sa bouche, bien que de telles possessions occasionnelles de *pujārī* soient connues dans la région. Il se prépare néanmoins, non sans lancer des mots d'esprit. Mais une fois proche de la stèle divine, entouré des vapeurs d'encens, avec les autres qui insistent pour que la divinité vienne et parle, il devient tout d'un coup sérieux. Sans gestes rituels, sans invocation, et tout en conservant le bonnet sur la tête, il se met à trembler violemment, et parle au

²⁸² Ce *gur*, nous l'avons vu, s'était coupé les cheveux et, depuis, ne faisait plus de séance au temple de Thān. Mais il se mettait souvent à trembler et à parler lors des consultations de la déesse.

²⁸³ Il y eut à cette occasion un tel nombre de questions par les *molohī* qu'à la fin, quand on vit que les boulettes ne remontaient pas à la surface à plusieurs reprises, quelqu'un s'exclama qu'ils avaient épuisé la déesse et devaient s'arrêter.

²⁸⁴ En 1999, le *kārdār* était le frère de celui qui était en poste quatre ans auparavant, lors du compromis décrit au chapitre précédent - et qui avait entre-temps finalement perdu son procès. Son frère, mineur, l'a remplacé, non sans succès auprès des villageois pour sa façon de gérer les affaires du temple et pour les soins dont il entoure la divinité.

²⁸⁵ Pièce d'étoffe blanche (ou parfois avec des bordures colorées) que les hommes se drapent autour des reins et qui est nécessaire pour accomplir la plupart des rituels.

nom de Śravaṇī :

Dhani (c'est-à-dire la déesse) : Pourquoi m'avez vous appelée ?

Kārdār : Dis-nous ce qu'on peut faire. Le *purohit* a aussi quelques problèmes.

Au cours de cette possession, qui exceptionnellement a lieu à l'intérieur du temple, des larmes commencent à couler des yeux de Dhani. Les autres demandent à la déesse ce qui la fait pleurer. Elle s'écrie :

Dhani (possédé), en criant : Faites ce que vous voulez mais la *śānti* sera incomplète ! Je vous ai dit de sortir le bois [pour le palanquin] et de le mettre dans le temple ! Mais vous avez commis une faute !

Kārdār : Laquelle ?

Dhani : La bouse était pure, vous l'avez rendue impure ! Je ne peux pas tolérer cette impureté ! Cette chose mouillée que vous avez mise sous mon toit !

Mehru, aux autres : Vous ne deviez pas mettre l'eau sur la bouse de vache ! (s'adressant à la déesse) Tu ne devais pas permettre à ton *gur* de faire ainsi.

Le bois dont il est question devait servir à la construction d'un nouveau palanquin. Pour cela, on l'avait laissé enfoui plusieurs mois en terre pour qu'il soit "comme un enfant dans le ventre de sa mère". Après l'avoir déterré, il fallait le recouvrir de bouse de vache. Le *gur*, alors qu'il n'était pas possédé et était donc dans son état ordinaire, avait lui aussi participé à l'opération. Comme il est de basse caste, il avait ainsi provoqué - dans cette version - une impureté. Puisque la bouse avait été mélangée à de l'eau, il aurait fallu au moins attendre que le bois soit devenu sec avant de le rentrer dans le temple. Mais le bois avait été mis sous le toit, à l'intérieur du temple, alors qu'il était encore mouillé, et avait donc "contaminé" le sanctuaire. Notons au passage que l'unanimité immédiate de ceux qui assistaient à la possession de Dhani suggère que ce point avait dû être débattu au cours de la longue discussion qui s'était tenue en privé juste avant.

Dhani (toujours possédé) : Je ne peux pas tolérer cette impureté. Maintenant vous me demandez quel jour faire la *śānti*, mais comment je peux vous dire le jour ? Comment je peux faire sortir le *molohī* ?

Mehru, aux autres : Vous deviez dire au "réceptacle" [le *gur*] de ne pas le toucher.

L'un des hommes présents se met alors à haleter fortement. Lui aussi a les larmes aux yeux. Il se met à faire des mimiques muettes indiquant : «Le *gur* touche le palanquin ! Il faut l'arrêter ! ».

Villageois : Qu'est-ce que nous lui dirons ? Comment pouvons-nous l'arrêter ? Tu dois le punir, comme ça il comprendra !

Mehru : Tu es en train de faire le nouveau palanquin. Donc, s'il te plaît, empêche-le de le toucher !

Kārdār : Parfois nous essayons de le tenir éloigné...

Un responsable du temple : Si quelqu'un lui dit ça, après il va dire du mal de lui.

Mehru : Oui, il n'y a que le *kārdār* qui peut l'arrêter.

A ce moment là, Dhani dit quelques mots en anglais : « This great temple! This not good! », en regardant le magnétophone que j'avais passé à Amar, mon assistant (je n'avais plus, moi non plus, le droit d'entrer dans le temple, et attendais dehors). Amar, terrorisé à l'idée d'avoir mis en colère la déesse, lui dit que c'était pour mon travail, qu'elle (la déesse) le savait bien et qu'elle m'avait toujours donné la permission d'enregistrer ses paroles. Mais la déesse lui répond : « Oui, elle est mon hôte. Mais à l'intérieur du temple elle n'a pas la permission. Ici, c'est ma vie secrète et privée. A l'extérieur, elle peut faire tout ce qu'elle veut ». Amar s'excuse et la déesse le rassure : « je ne suis pas en colère contre toi. Je sais que tu es mon dévot ».

Le suite de la séance n'a donc pu être enregistrée, et m'a été ensuite racontée par Amar et par le *purohit* Mehru. Ils me dirent notamment que la déesse avait aussi accusé le *gur* d'accomplir trop de sacrifices d'animaux.

L'année dernière, déjà, lorsqu'avait eu lieu la récitation de l'épopée du *Rāmāyaṇa* au temple, la déesse avait dit (par le *gur* lui-même) qu'il ne devait plus faire de sacrifice au temple ni manger de la viande pendant un an. L'année n'était pas encore achevée qu'il avait recommencé à demander des sacrifices. La déesse (par la bouche de Dhani, cette fois) était donc en colère contre lui pour deux raisons : d'abord, pour l'impureté qu'il avait occasionnée en touchant le bois de son futur palanquin, ensuite parce qu'il abusait des sacrifices. De plus, disait de son côté le *purohit*, il y avait bien sûr ce problème des femmes qui entrent dans le temple avant la fin de leur période impure. A cause de toutes ces impuretés, la déesse avait dit par la bouche de Dhani que le rituel qui devait être effectué prochainement ne pouvait pas se limiter à être une *śānti* et ne durer qu'un seul jour, mais qu'il fallait faire un *Durgā pāṭh*, qui, lui, devrait durer trois jours²⁸⁶. Or, dans ce cas, si la date initialement prévue était maintenue, le dernier de ces trois jours tomberait dans une période astrologiquement néfaste... Il fallait donc reporter la date du rituel.

La possession de Dhani dure deux heures sans interruption, ce qui est un fait exceptionnel. De plus, elle est tellement convaincante qu'une fois terminée, les hommes présents ne cessent de répéter que, jamais, ils n'avaient vu la déesse se manifester sous une forme aussi "impressionnante" et "émouvante".

Le *gur* est alors informé du changement à apporter à la nature et à la date du rituel. Puisque cela a été fait directement par la déesse, "venue dans Dhani", il ne peut qu'accepter la décision. Toutefois, lorsque je lui demande plus tard comment il est possible que Dhani ait été possédé à l'intérieur du temple, il profite de ma question pour me dire ce qu'il pense vraiment. Ce que Dhani a fait, selon lui, ce n'est que du théâtre, et il l'a fait parce qu'il ne voulait pas renoncer à son départ. "Tu sais que Dhani fait le *ṭanā-*

²⁸⁶ La *śānti* est un sacrifice du feu plus réduit que le *Durgā pāṭh* lequel, plus long et plus élaboré, prévoit la lecture de textes sacrés et la récitation d'un plus grand nombre de *mantra* (*pāṭh* signifie littéralement "lecture, récitation"), et comprend aussi l'adoration de la déesse dans sa forme de vierge adolescente (la *Kanyā pūjā*).

*mana*²⁸⁷ et qu'il se fait payer très cher. Par ailleurs, dis-moi comment il est possible que la déesse parle presque deux heures sans jamais s'arrêter, et en plus dans ces conditions?".

La réaction du gur

Le jour établi pour le rituel de la Durgā *pūjā* est arrivé. Les trois divinités invitées [Sṛṣṭi Nārāyaṇ, Phal Nāg et Takṣak Nāg] se rendent au temple de Śravaṇī, chacune avec son palanquin et les employés du temple. Sur place, il y a aussi le *purohit* Mehru et quatre autres *purohit* chargés d'exécuter le rituel. Ils resteront au temple durant trois jours. Mais avant de commencer les préliminaires du rituel, il faut consulter les divinités, à l'extérieur du sanctuaire. Parmi celles qui sont présentes, seuls le dieu Takṣak Nāg et la déesse Śravaṇī ont un *gur* :

Mehru : Dis-nous à propos du foyer !

Takṣak Nāg : Ô *pujārī* ! Qu'est-ce que j'avais dit ? Il y aura un signe ici ! Il y a des flèches de feu et vous, encore, vous n'y croyez pas ! Vous avez fait des choses qu'il ne fallait pas, ici ! Les *bhūt* entrent à l'intérieur ! Elle [Śravaṇī] ne peut pas tolérer ces *bhūt* ! Vous vous en repentirez ! Vous vous en repentirez ! Vous les mettez [les *bhūt*] à l'intérieur et elle [Śravaṇī] montre son signe. Elle vous rendra tels que vous ne pourrez plus vous reconnaître ! Je compléterai ce rite, mais vous devez purifier [*caukā-cauṛā*] ce lieu !

Takṣak Nāg donne donc, à son tour, une interprétation encore différente du «signe» manifesté au temple. Si la déesse est en colère, c'est que durant le traitement, pendant les exorcismes, on fait entrer dans le temple ceux qui sont possédés par les *bhūt* - nous en avons vu un exemple dans le cas de Motilal. Il s'agit donc d'une nouvelle accusation portée plus ou moins explicitement contre le *gur* de Śravaṇī. Paradoxalement, tout en ne mettant pas en discussion la vérité de sa possession au cours des exorcismes (c'est donc bien la déesse qui agit à ces moments là), Takṣak Nāg suggère qu'il souille néanmoins le temple en faisant entrer les patients et leurs *bhūt* à l'intérieur du sanctuaire²⁸⁸. Ce reproche s'inscrit dans la même ligne de pensée que les accusations lancées par Mehru et par Dhani à propos de la quantité exagérée de sacrifices sanglants offerts au temple par le *gur*.

Les tambours jouent et on attend que le *gur* de Śravaṇī s'agite, signe que la déesse va elle aussi parler. Mais le *gur* reste très longtemps immobile, et muet. Tout le monde insiste pour qu'il parle. Brusquement il s'écrie, dans un élan de colère :

²⁸⁷ *Tanā-mana* renvoie à des rituels qui comportent l'utilisation des *mantra-tantra*. L'expression se retrouve au Lahul-Spiti (Bajpai 1987 : 82-83), et chez les Tharu du Népal sous la forme de "twana" que G. Krauskopff (1989) traduit comme "mauvais sort". A.W. Macdonald, dans son étude sur la sorcellerie dans le Code Népalais de 1853, rapporte l'expression *ṭunā-muna*. D'après l'auteur, *muna* est dépourvu de signification, et *ṭuna* est traduit comme "l'usage de *mantra-tantra* de manière à faire tomber quiconque sous son propre pouvoir" (Macdonald 1976 : 377).

²⁸⁸ Cela montre bien l'ambiguïté qu'il y a dans l'idée de la possession : d'une part, le possédé incarne la déesse, de l'autre, il est tenu pour responsable des prescriptions données lors des séances.

Gur : Les *śāstra* sont à moi !!! Les *śāstra* sont à moi !!!

La phrase fait évidemment référence au changement de date et de nature du rituel initialement prescrit par la déesse par sa propre bouche. Le mot *śāstra*, en effet, indique ici les livres ou les traités utilisés par les *purohit* pour décider tout ce qui concerne leurs cérémonies. En proclamant «les *śāstra* sont à moi», le *gur* /la déesse joue sur son autorité divine pour revendiquer sa suprématie, et notamment son droit de prendre les décisions concernant les rituels brahmaniques, reprochant aux hommes d'avoir tout changé sous prétexte que "d'après les livres", cela aurait été un jour néfaste.

Gur de Śravaṇī, furieux : Vous pensez que je vais être satisfaite ? Mais moi, je ne serai pas satisfaite, que vous fassiez le *pāṭh* [lecture sacrée] ou que vous fassiez le *jāp* [répétition de *mantra*] !

Kārdār : Pourquoi ça ?

Gur : Je veux finir ce rituel et je vous dirai !

Kārdār : Oui, mais tu dois donner de la sagesse à tous ces *purohit*, autrement ils peuvent faire des choses bizarres ici...

Gur : Je compléterai ce rituel ! Et de la même façon que vous empêchez les femmes d'entrer [dans le temple pendant le rituel], vous devrez maintenant les empêcher pour toujours !

Purohit : Mais tu dois faire baisser [les cendres de] ce foyer ! Autrement le sacrifice du feu qu'on va faire va déborder !

Après la séance, les *purohit* entrent dans le temple et commencent à effectuer les opérations rituelles proprement dites. Les gens se mettent à discuter par petits groupes. Le problème qui semble maintenant le plus important est celui qu'a soulevé Takṣak Nāg à propos de ceux qui, possédés par les *bhūt*, viennent au temple s'y faire soigner. Certains pensent qu'ils ne devraient pas entrer dans le sanctuaire mais devraient se tenir dans un petit bâtiment, à côté. Hardial, discutant avec un autre villageois, dit que l'interdiction de Takṣak Nāg de faire entrer à l'intérieur les gens attaqués par les *bhūt* est absurde. L'autre lui donne raison en soulignant que tous ceux qui viennent au temple pour se faire enlever un *bhūt* souffrent beaucoup, il faut donc les aider. Le *gur* conclut :

"Le *gur* de Takṣak Nāg a dit un mensonge. Quand la déesse a donné la permission, comment peut-il nier, lui ? Les gens possédés par les *bhūt* ont des problèmes et c'est pour ça qu'ils viennent ici."

Le *gur* fait aussi remarquer que la déesse, lors d'une consultation précédente, a explicitement autorisé ceux qui ont un *bhūt* à s'asseoir dans la véranda du temple, ou dans la première pièce, là où se trouve Kālī.

"Un grand nombre de *bhūt* ont été enlevés. Pourquoi devrait-on maintenant interdire aux gens qui ont des *bhūt* de se soigner ? Kālī se trouve dans un autre *sūtra* [une autre partie du temple que Śravaṇī], donc tous ces gens peuvent entrer jusque là."

A la fin du rituel, le troisième jour, les gens interrogent à nouveau les divinités. Takṣak Nāg confirme ce qu'il avait dit lors de la séance précédente. Puis la déesse Śravaṇī prend la parole.

Gur de Śravaṇī : *pāp pāp dharma dharma sāc sāc jūṭh jūṭh* ("du péché le péché, du dharma le dharma, de la vérité la vérité, du mensonge le mensonge") !! Je ne dis jamais de mensonges ! Je ne mélange pas mensonge et vérité ! Péché et vérité se sépareront tout seuls ! C'est ça, *purohit* ! Le rite que vous avez fait, je le complèterai !

Mehru : Oui, mais tu dois résoudre ce problème.

Gur de Śravaṇī, furieux : Ma forme [*rūp*] !!! Ma forme !!! Aujourd'hui je suis dans ma forme paisible ! Vous savez dans quelle forme je suis aujourd'hui ? Regardez ! La flèche d'Agni est venue ! Cette flèche de feu viendra dans le trident et le *sūtra* [là où est Śravaṇī]. Je ne donne pas de réponse hésitante !

Femme du *pujārī* : Pourquoi avoir fait ce rituel alors ?

Gur de Śravaṇī : Ça, c'est la promesse du *sat-yug* ! Si un signe se produit dans mon temple, il y aura une flèche de feu !

Mehru : C'est pour ça qu'on a fait le *durgā pāṭh* !

Gur de Śravaṇī : L'endroit où il y a le foyer est traversé par les gens. Mais la règle ancienne n'est pas suivie. Empêchez les femmes ! Je donne la permission jusqu'à Kālī, mais pas à l'intérieur de l'ancien *sūtra* ! Allez-y ! La vérité dans la vérité, le pouvoir dans le pouvoir ! La flèche de feu qui est venue je l'enlèverai !

Pour sa part, donc, le *gur de Śravaṇī* confirme non seulement sa version (le signe est dû à l'impureté des femmes) mais, avec ses allusions au mensonge et à la vérité, il met implicitement en cause toutes les autres hypothèses, y compris celle du *gur de Takṣak Nāg*.

La contestation par le palanquin

Le nouveau règlement consistant à interdire aux femmes l'entrée de la partie la plus intérieure du temple est donc dès lors appliqué strictement²⁸⁹. Néanmoins, les problèmes suscités par l'épisode du foyer ne sont toujours pas complètement résolus. Takṣak Nāg, en effet, n'a fait que rendre explicite une opinion déjà répandue parmi certains villageois, pour qui la multiplication des exorcismes effectués au temple par le *gur* mettent en danger la pureté du lieu. De plus, la notoriété de ce *gur* fait que nombre de patients viennent de villages parfois très éloignés, et peuvent ignorer les règles à respecter. La femme du *pujārī* explique ainsi :

"Il y a trop de *bhūt* qui entrent dans le temple. Tous ceux qui ont des *bhūt*, le *gur* les met à l'intérieur du temple. S'il veut faire les exorcismes [*tanā-mana*], il doit

²⁸⁹ L'installation d'une nouvelle porte dans le temple a été pour l'instant repoussée à plus tard, tout en maintenant la règle d'interdire aux femmes d'entrer.

les faire à l'extérieur de l'aire du temple. Auparavant, ça ne se passait pas comme ça. Peu de gens venaient, et ce problème n'existait pas. Mais maintenant, depuis que ce *gur* est là, beaucoup de gens viennent au temple, de Kullu, de Manali, de Bajaura, et ils entrent dans le temple."

Tout cela risquait donc de mettre en colère la divinité et de lui faire décider de quitter son temple. Toutefois, personne n'osait accuser le *gur* directement. D'une part, trop de gens le soutenaient - des villageois, mais aussi la famille du roi de Kullu et nombre de gens très puissants des environs, qui avaient bénéficié de ses méthodes. D'autre part, dans la logique de la possession, ce n'était pas lui qui demandait les sacrifices, mais la déesse, ce qui était un argument en faveur du *gur* et de ses fidèles.

Quelques jours après le *durgā pāṭh*, les gens du village voisin de Priri, dont la divinité était venue à la cérémonie sans son *gur*, trouvent un moyen indirect pour manifester, à leur tour, leur désapprobation.

Rentrant d'une fête de village où ils avaient amené leur dieu, Phal Nāg, représenté par son palanquin, ils dévient de la route qui les ramène directement chez eux et se rendent au temple de Suram. Le choix de ce moment est délibéré, car les hommes du village y sont rassemblés pour préparer le palanquin de Śravaṇī avant de se rendre à une autre fête, dans un village voisin. Phal Nāg, transporté par les hommes de Prini, arrive en trombe sur le terrain du temple de Śravaṇī. Comme si le dieu était dans un état de violente excitation, il se met à foncer dans toutes les directions, tout autour de l'aire du temple : il s'élance sur quelques mètres, s'arrête brusquement à des endroits précis - un arbre, un buisson, une pierre. Là, il bascule à plusieurs reprises, nerveusement, à droite, à gauche, par saccades. L'instant d'après il se rue vers un autre endroit où il recommence à s'agiter. Les gens du temple de Śravaṇī ne comprennent pas ce qui se passe. Ils demandent plusieurs fois au dieu (en s'adressant à son palanquin) d'expliquer son problème. Mais à chaque fois, le dieu ne fait que repartir pour foncer à un autre endroit. Ou bien, à toute vitesse, il se précipite vers les hommes de son propre village pour les forcer à parler en son nom (le dieu n'a pas de *gur*). Quant au *gur* de la déesse Śravaṇī, il n'est pas encore arrivé.

Finalement, Daju, l'ex-*gur* du dieu Than, commence à trembler et se met à parler au nom de son dieu²⁹⁰. Les *jognī* qui entouraient le temple pour protéger la déesse avaient éclaté en morceaux à cause de l'impureté qui s'était propagée dans toute l'aire du temple. Elles se trouvaient maintenant dispersées un peu partout. C'était pour rechercher les morceaux et indiquer où les prendre, afin de réinstaller les *jognī* dans leur lieu de culte, que le palanquin se ruait çà et là. Le dieu Than, par son possédé, annonce en outre que Pātāl, autre gardien de la déesse, est lui aussi venu près du temple pour la protéger. Il est dans un buisson derrière le sanctuaire, là où le palanquin est allé plusieurs fois. Il faut lui trouver un endroit où l'installer. Il faut aussi organiser à nouveau un grand rituel de purification générale du temple.

Le *gur* de Śravaṇī arrive ensuite. Il faut de toute façon consulter la déesse avant de partir comme prévu pour la fête. Les gens, qui ont déjà beaucoup discuté de l'événement, demandent alors à la déesse des explications sur l'irruption soudaine de Phal Nāg et sur

²⁹⁰ Rappelons que c'est le *gur* de Śravaṇī qui lui avait interdit de tenir les séances au temple.

son comportement. Le *gur* reprend sensiblement ce que celui de Than a dit pendant sa possession : c'est bien pour résoudre un problème concernant les *jognī* que Phal Nāg est venu. Mais il donne sa propre version quant à la source de l'impureté qui a fait partir les *jognī*. Il révèle en effet que lors du *Durgā pāṭh*, le *pujārī* a omis d'apporter les restes du *yāg* là où certaines *jognī* ont été récemment installées²⁹¹. C'est pourquoi elles sont parties en se dispersant partout. Elle-même (*Śravaṇī*) avait au moment du rituel ses propres raisons d'être en colère : aussi n'avait-elle fait aucune observation sur l'instant.

La déesse (le *gur*) profite aussi de cette opportunité pour révéler deux autres fautes commises par les villageois. L'une est qu'ils n'ont pas tenu leur promesse, faite à Phal Nāg, de construire un temple en l'honneur du dieu Hanumān²⁹². L'autre concerne une réparation de la réserve du temple : ils ont commencé des travaux, mais les ont interrompus. Cela a entraîné une importante impureté, car une fois que des travaux pour une divinité sont en cours, il faut les achever. Pour toutes ces raisons, *Śravaṇī* prescrit deux rituels d'apaisement : un pour les *jognī*, et un autre pour purifier le lieu - ils seront effectivement accomplis au cours des jours suivants.

Conclusion

La contestation d'une partie des villageois s'était donc exprimée de plusieurs manières. Même si le *gur* de *Śravaṇī* présentait au cours des séances une autre version des événements, il savait maintenant qu'il y avait des gens qui désapprouvaient ouvertement ses méthodes. Les critiques, toutefois, n'étaient pas dirigées contre lui en tant qu'homme - il était, au contraire, respecté et aimé par les villageois. Telles que ces critiques s'exprimaient, en effet, elles concernaient, d'une part, le nombre jugé excessif des exorcismes effectués au temple, de l'autre, la pratique de faire séjourner les gens possédés par les *bhūt* à l'intérieur du sanctuaire pendant la durée du traitement. Ces reproches, en outre, ne provenaient que d'une partie des villageois, car ses méthodes étaient au contraire considérées par d'autres comme la preuve de la puissance du temple et de la déesse qui l'habitait.

En fait, personne, que ce soit au village ou ailleurs, ne pouvait nier que par le biais de ce *gur*, la déesse démontrait un pouvoir particulier dans la résolution des problèmes des gens, ni qu'au moment des consultations ses paroles étaient dotées d'une autorité et d'une efficacité particulières, supérieures à celles de divinités se manifestant dans d'autres possédés. Par contre, là où des critiques pouvaient être formulées, c'était que la déesse ne se manifestait plus par ce *gur* dans sa seule nature pacifique, mais assumait trop souvent une forme violente et sanguinaire. C'était en particulier l'argument avancé par le *purohit* Mehru. Celui-ci me confia d'ailleurs un jour qu'il était sûr qu'en fait, la déesse ne se manifestait jamais au *gur* actuel dans sa forme de *Śravaṇī*, forme pure et pacifique. Elle lui venait uniquement dans sa forme violente, *Kālī*²⁹³. Cette certitude, il

²⁹¹ Près du temple de Suram les *jognī* se trouvent à deux endroits : un grand arbre mi-sec, mi-vert, qui domine l'aire du temple, et un arbre plus petit à côté du sanctuaire. Ce dernier est habité par des *jognī*, installées beaucoup plus récemment que les autres - un an avant les événements, lorsqu'elles sont venues avec (dans) le bois coupé en forêt en vue de construire le nouveau palanquin. Les *jognī* doivent en principe être honorées dans chacun de ces deux endroits lors de la *pūjā* au temple.

²⁹² Hanumān, le "dieu singe", est le fidèle assistant et le dévot de Rāma dans l'épopée du Rāmāyaṇa. C'est un dieu emblématique de la force et du courage physique au service des dieux.

²⁹³ Sur le discours du *gur* de *Śravaṇī* lui-même à ce sujet, voir chapitre V.

la fondait sur le fait que, selon lui, une déesse comme Śravaṇī ne pouvait entrer que dans le corps d'un Brahmane, et que par ailleurs, précisément, bien trop de sacrifices étaient demandés par son *gur*. A ce sujet, il faisait remarquer qu'autrefois, du temps où le *gur* de Śravaṇī était choisi parmi les brahmanes, les pratiques du temple étaient assez différentes²⁹⁴.

Les méthodes du *gur* de Śravaṇī étaient également critiquées à l'extérieur du village, par le *gur* de Takṣak Nāg de Baran et par certains villageois de Priri. Sans doute était-ce là une façon de tenter de limiter son pouvoir et son autorité, qui finissaient par être parfois gênants, voire trop contraignants, pour les villages des alentours. Par exemple, le nombre de cérémonies nécessitant la présence des autres divinités avait beaucoup augmenté - ainsi que les dépenses auxquelles devaient donc faire face les dévots des autres villages.

L'intervention de Takṣak Nāg et des gens de Priri montre que le temple n'est pas un centre de décision complètement autonome et souverain. Non seulement il est soumis aux jugements de tous les villageois, mais il est également situé à l'intérieur d'un réseau de temples, et donc de villages, qui le contrôlent et qui peuvent exercer des pressions sur les décisions prises à son niveau, ou sur le comportement de ses employés. Dans l'exemple présenté, cette action de contrôle, et la manifestation d'une contestation, se sont exprimées au cours même de l'interprétation que la ou les divinités sont tenues de donner à propos des problèmes qui se présentent. Une telle contestation passe alors par des conflits - ou à tout le moins par des écarts - entre les différentes interprétations proposées d'un même événement. Le problème des cendres du foyer, par exemple, est causé selon le *gur* de Śravaṇī par l'impureté des femmes, mais résulte pour celui de Takṣak Nāg de la présence des *bhūt* dans le temple au moment des exorcismes, ce qui lui permet de faire passer sa critique. De même, l'arrivée soudaine de Phal Nāg et le comportement étonnant du dieu /palanquin, est attribuée par l'ex-*gur* de Than à l'impureté générale du temple, ce qu'il m'explique hors de la possession de la façon suivante : "[Phal Nāg] a dit qu'on ne devait pas offrir des sacrifices dans le temple, du fait que notre *gur* y fait des sacrifices. Les *joginī* sont parties à cause de ça". Le *gur* de Śravaṇī, lui, met cette impureté au compte des fautes commises par le *pujārī* et les villageois, qui ont manqué de respect à leurs divinités - ce que l'on peut voir comme une tentative de saper la position de certains de ses critiques. Des versions différentes expriment ainsi des divergences d'opinion parmi les villageois, et amènent de nouveaux événements - par exemple le comportement du palanquin de Priri - qui suscitent à leur tour d'autres possibilités d'interprétation.

Les épisodes rapportés montrent aussi que le langage de la possession - des hommes comme des objets - semble être le seul à pouvoir exprimer et communiquer une protestation contre une action ou une décision prise, elle aussi, lors d'une possession. Par rapport à cette dernière, une mise en cause ordinaire, provenant directement des hommes, serait d'une part moins efficace, et d'autre part plus compromettante, voire même dangereuse. Un tel langage offre à l'inverse des stratégies de contestation des "paroles d'un dieu" qui démontrent une certaine efficacité sans pour autant sortir de la

²⁹⁴ En dépit de ses convictions, Mehru, au cours des consultations au temple, montrait toute sa déférence à la déesse. Il s'adressait au *gur* en l'appelant *Bhagvatī* et se prosternait devant lui (elle). Il admettait également que le *gur*, au moment de la possession, manifestait une grande puissance.

logique de la possession, laquelle, donc, n'est jamais mise en discussion. Les hommes de Priri auraient pu accuser directement le *gur* de Śravaṇī, d'autant que du point de vue de leurs "relations sociales" ils étaient, eux, de haute caste alors que le *gur* était de basse caste. Mais pour éviter les réactions des gens qui approuvaient les méthodes du *gur*, et parce que, de toute façon, celles-ci étaient présumées provenir de la déesse elle-même, ils ont protesté "en faisant parler un dieu à leur place". C'est dans une perspective semblable qu'il faut considérer l'exemple de Dhani, qui illustre également comment il est possible de modifier les décisions du possédé, et comment quelqu'un peut faire concilier les exigences qu'il prête à la divinité avec son propre intérêt et sa propre volonté.

Ce qui ressort du reste de cette histoire, c'est qu'un *gur*, même très renommé, ne dispose pas d'un pouvoir illimité. Ce qu'il dit au cours des consultations ne se présente pas comme indiscutable. Les villageois ne suivent pas toujours à la lettre ses instructions. S'ils acceptent d'interdire aux femmes d'entrer dans la partie la plus intérieure du temple, la demande de construire une nouvelle porte en bois n'a finalement pas été suivie d'effet (du moins jusqu'à mon départ fin avril 1999). Les villageois, en effet, surtout devant des décisions importantes (et onéreuses) prises au moment des séances, débattent entre eux et évaluent la situation. Ces réunions sont également tenues à la suggestion de la déesse, qui dit souvent « Vous devez vous réunir et faire le Committee ». Parfois, certes, les instructions données par un *gur* au moment de la consultation sont directement appliquées. Mais il arrive qu'elles soient précisées, ajustées, infléchies, ou modifiées, au moyen d'autres instruments de consultation - tels que le *molohī* - ou en recourant à des manifestations différentes, et concurrentes, de possession .

CONCLUSION

Les différentes logiques des analyses rituelles

Selon que les villageois recourent à des rituels de possession pour des consultations individuelles ou pour des problèmes d'intérêt collectif, les modèles explicatifs mis en œuvre tendent à être différents. Dans le premier cas, en simplifiant, les symptômes motivant la consultation - quels qu'ils soient - sont avant tout rapportés à des conflits interpersonnels, présentés comme étant la source d'attaques occultes. Dans le deuxième cas, les problèmes sont interprétés comme résultant d'une punition divine, elle-même provoquée par des manquements humains. D'un côté, donc, des agressions entre hommes employant des Puissances, de l'autre, des fautes qui mettent en danger les divinités et nécessitent leur intervention. C'est en tout cas ce qui paraît ressortir des divers cas présentés dans le courant de l'ouvrage, qui illustrent comme autant de variantes ce contraste de base.

Pour ce qui est des consultations individuelles, le fait de diagnostiquer une agression peut provoquer une rupture des relations à l'intérieur de la famille ou du lignage : par exemple lorsque le *gur* interdit à une femme de manger désormais chez ses parents, après avoir accusé ceux-ci d'avoir "fait quelque chose" contre elle, ou lorsqu'il affirme que la famille de la demi-sœur du père de Raju a ensorcelé ce dernier (cf. chapitre VII). Mais il arrive au contraire que le fait d'expliquer des difficultés comme résultant d'une attaque permette de sauver une relation parentale difficile, en accusant quelqu'un d'extérieur. Les cas de Nirmala et de Lalchand en donnent deux exemples, et montrent la complexité des sentiments ou des interactions en jeu. En ce qui concerne Nirmala, le diagnostic final est dépourvu d'ambiguïté et accepté par tout le monde : l'accusation initiale de la jeune femme contre son beau-père est neutralisée en la présentant comme étant le mensonge d'un *bhūt* envoyé par une sorcière, et la condition familiale de la jeune femme finit par s'améliorer. Dans le cas de Lalchand, par contre, le diagnostic est plus ambigu. Le *gur*, au moment de la séance, ne déclare pas directement le nom de la "coupable" (la propre femme du patient) à laquelle il fait pourtant explicitement référence en dehors du rituel. Du coup, l'imprécision dans laquelle reste officiellement le *gur* laisse la famille de Lalchand libre de désigner, de leur côté, une voisine comme étant la sorcière. On est donc à la limite entre la logique de rupture - si le *gur* avait rendu officielle la version qu'il soutenait en privé - et celle d'une sauvegarde des relations familiales, en déviant l'accusation ailleurs.

Le modèle de l'agression, tout en étant l'un des plus fréquents dans les consultations individuelles, n'est cependant pas le seul à y être employé. D'autres interprétations peuvent également être proposées. Des troubles peuvent être attribués, en dehors de toute attaque de sorcellerie, à l'intervention néfaste de Puissances comme Narsingh ou les *jognī*, ou bien à la punition d'une divinité pour une faute commise (*dos*). Il n'en demeure pas moins que les explications en termes d'agression semblent être le propre des consultations individuelles, si l'on compare celles-ci aux séances collectives où

l'idée de faute commise paraît être la seule à être invoquée.

Dans ce cas, en effet, les diagnostics du *gur* sont centrés sur la relation entre villageois et divinités de village. La colère divine est due au mauvais comportement des hommes, et se manifeste dans le cadre de la juridiction territoriale des divinités de temple et des liens rituels qui existent entre villages différents. Lors du conflit entre les villages de Baran et de Priri (chapitre X), un événement naturel - la sécheresse prolongée - est interprété par le *gur* comme lié à diverses erreurs des villageois, dénoncées et soumises à discussion. La parole de la divinité se révèle alors être la façon la plus légitime et la plus convaincante pour forcer les hommes à changer de comportement. Dans ce cas, l'explication du problème est acceptée par tous, même si, au cours des séances, il s'agit de négocier la part de responsabilité des différents protagonistes. Mais la multiplicité des intérêts contradictoires en jeu au niveau d'un village ou d'un groupe de villages, la présence de nombreux notables et, fréquemment, de plusieurs *gur*, introduit dans les séances collectives de nombreuses occasions de contestation. Elles sont particulièrement en évidence dans le chapitre final, où le "débordement" des cendres du foyer du temple déclenche une série d'interprétations divergentes, révélatrices de tensions entre le *gur* du sanctuaire concerné, appuyé par des dévots, et d'autres *gur*, des membres du Comité du temple, certains villageois, et même des habitants d'autres villages.

La dimension "sociologique" de la parole des dieux

L'autorité exercée par les divinités de village sur les plans économique et juridique est la conséquence du fait qu'elles ont été, et sont encore en partie, parmi les plus importants propriétaires fonciers de la région. Et lorsque pendant les séances les villageois appellent la divinité "*mālik*" ("propriétaire"), et que celle-ci les appelle en retour "*hārī mazārī*" ("tenanciers, cultivateurs"), cela correspond, dans la plupart de cas, à la relation réelle qui existe, ou existait, entre les deux interlocuteurs. Propriétaire de la terre, la divinité de village exerçait aussi une autorité de type royal au niveau local. Du coup, elle n'est pas seulement, pour utiliser l'expression d'un chant de chaman népalais rapporté par Maskarinec (1995 : 49), un "législateur de la nuit", dont la juridiction se limite aux attaques d'esprits, de fantômes ou de divinités, mais également - à la différence du chaman - un "législateur du jour", à l'instar d'un roi dont le champ d'action est judiciaire (disputes concernant la terre, divorces, etc.). La définition qu'un ancien fonctionnaire local, T. Negi, donne à J. Singh, résume bien ce qu'est ici une divinité de village aux yeux des gens : "une divinité, un médecin, un magistrat, un juge, le Chef de l'Exécutif, un astrologue, le héros du village, le point de mire de tous les yeux, etc., le tout en un" (Singh 1989 : 8).

Les conséquences que cette multiplicité de rôles a sur le rituel apparaîtront mieux si l'on compare les séances de consultation observées dans la vallée de Kullu à ce que décrit Ph. Sagant (1987) à propos des chamans chez les Limbu du Népal oriental. L'auteur souligne l'importance du processus d'interprétation des cas traités au cours des séances, mais ce processus se révèle toutefois assez différent de celui qui a été analysé ici. Sagant distingue en effet les niveaux d'explication auxquels se placent respectivement le chaman et les villageois :

"Le chaman pose une question qui concerne le domaine des dieux, le seul où il intervienne. Et, toujours, les laïcs cherchent une réponse dans le monde qui leur

est propre, en fouillant le passé" (Sagant 1987 : 263)

Cette sorte de relecture sociale des problèmes traités au cours des séances, écrit Sagant, ne rentre pas dans les préoccupations du chaman, mais concerne uniquement le patient, son entourage, ou parfois l'ensemble du village. Ainsi, le chaman

"peut-être a-t-il été le premier à voir, mais sa vision était propre au registre de l'autre monde, auquel lui seul accède. La communauté, elle, traduit en termes humains en fouillant son passé. Une interprétation menée jusqu'à son terme met en évidence la transgression d'un interdit, un malaise dans les relations sociales" (*id.*, p.271).

Une telle séparation entre un monde accessible au seul officiant et celui des villageois ne se produit pas à Kullu. Au contraire, non seulement les villageois peuvent être à l'occasion possédés par des divinités, mais celles-ci, par leur *gur*, sont toujours pleinement dans le "monde des hommes" ; et leur activité principale, au cours des séances, consiste justement à mettre en relation les problèmes qui leur sont soumis avec le contexte familial ou social de ceux qui les approchent. La Puissance qui a éventuellement provoqué le problème (une divinité ou un *bhūt*) n'est qu'une cause secondaire, voire un effet ou une conséquence, d'une cause première que la divinité consultée doit elle-même préciser et qui concerne toujours le comportement des villageois ou les relations qu'ils entretiennent entre eux²⁹⁵.

Pour ce qui est du Népal de l'Ouest, Maskarinec (1995) décrit une situation un peu différente de celle observée par Sagant : là, le chaman traduit les problèmes d'origine surnaturelle en les rapportant à l'ordre social. Toutefois, cette traduction se fait au cours de la séance en récitant des textes traitant de ces problèmes de façon exemplaire, générale, et non en les discutant directement avec les patients et en prenant en compte les détails de leur situation particulière. Ainsi, à propos de certains de ces textes, l'auteur écrit que leur récitation

"met explicitement en relation cosmologie et relations sociales ordonnées, traduisant ces relations en de claires injonctions moralisantes, fournies en exemples heuristiques des conséquences [qui surviennent] en cas de violation" (Maskarinec 1995 : 38).

Toujours dans le Népal de l'Ouest, M. Lecomte-Tilouine (1993) décrit un cas interprété par le chaman comme étant dû à l'attaque d'une sorcière avec laquelle le patient se serait disputé - une explication de type "sociologique", donc. Ces deux exemples paraissent ainsi se rapprocher de ce qui a été analysé ici même : mais dans aucune des deux situations le patient ne semble prendre une part active à l'élaboration du diagnostic, ce qui est par contre le cas au cours des dialogues rituels qu'il entretient avec la divinité à

²⁹⁵ Cela contraste aussi avec ce qu'écrit R. Hamayon (1978 : 35) à propos des chamans sibériens, pour lesquels "la responsabilité ultime des choses de ce monde revient aux être surnaturels".

Kullu.²⁹⁶

Que les composantes sociales d'un problème soient analysées en détail au cours de la séance de possession fait qu'ici la compréhension la plus complète d'un cas peut être atteinte au cours de la phase où il est traité par le *gur*. Cette phase est aussi le moment où toutes les versions des participants peuvent être saisies, que ce soit au cours des dialogues rituels ou bien dans les discussions qui ont lieu en réaction à ces dialogues, tout de suite après. A la différence des situations étudiées par Sagant (1987) et de Sales (1991), la mémoire qui reste de ces cas dans les mois ou les années qui suivent ne se présente pas comme une ré-élaboration ultérieure des paroles de l'officiant, visant à les interpréter en termes sociologiques : elle semble plutôt réduire, voire rendre obscure, après-coup, la complexité des interactions sociales qui étaient en jeu. Comme le cas de Nirmala (chapitre IX) le montre de façon exemplaire, celles-ci peuvent être exprimées de façon plus ou moins explicite dans le contexte de la possession, mais s'effacent derrière la version officielle qui sera finalement retenue.

Le caractère rituel de la communication

Pour que le temple et les séances qui y sont effectuées deviennent un lieu effectif de pouvoir économique ou politique, il faut néanmoins que la personnalité du possédé, sa capacité à "faire parler" la divinité, soient à même de s'imposer avec autorité. Cela correspond en particulier à une maîtrise de l'utilisation rituelle de la parole, utilisation caractéristique des séances de possession du *gur* qui les distingue des consultations effectuées par les autres officiants. Certes, un dialogue s'instaure également entre consultant et officiant lorsqu'il s'agit d'un *purohit* ou d'un *tānagi*, notamment pour décider du rituel approprié. Toutefois, dans le cas de la consultation d'un *gur*, le dialogue est intrinsèque au rituel, il est le rituel même. C'est pourquoi il n'a d'ailleurs pas lieu en dehors du moment où l'officiant humain est la divinité incarnée.

Le langage employé par le possédé au cours de ce dialogue suit plusieurs stratégies communicatives, qui permettent de "dire davantage" en envoyant des messages indirects, allusifs, ambigus. Quant au consultant, du fait qu'il s'adresse à la divinité en personne, il entretient un dialogue beaucoup plus direct et passionné que celui qu'il peut avoir avec des officiants humains. Il n'hésite pas à dire le fond de sa pensée, il pleure, proteste, se met en colère, il accuse la divinité de ne pas vouloir l'aider. Ou bien, au contraire, il a, au cours du dialogue, des petits gestes ou des formules qui montrent la dévotion et l'amour qu'il éprouve pour elle. Toutes ces réactions permettent au *gur* de comprendre le problème du patient et de voir quelle solution lui proposer.

Le dévot entre lui aussi dans ce registre de "communication rituelle". Son dialogue direct avec la divinité n'exclut pas que son comportement ne soit, en fait, aussi ritualisé que celui du *gur*, en particulier lorsqu'il pense être possédé par un *bhūt*. Dans cette circonstance, toutes ses paroles et tous ses gestes sont considérés par l'assistance comme étant porteurs d'un message - comme le sont ceux des *gur* chez lesquels une pose d'attente, une oscillation du corps, une larme qui tombe, un geste solennel, sont des signes qui renvoient habituellement à des messages très précis attribués à la

²⁹⁶ L'importance de ces dialogues se retrouve par contre dans le cas des possédés *dhāmi* de Jumla (Népal de l'Ouest), comme le montre l'étude de Campbell (1978). Par ailleurs, il faut noter l'existence de variations importantes entre les pratiques des chamans des différentes régions du Népal, ce qui doit amener à nuancer les oppositions qui peuvent être faites entre ces spécialistes et les *dhāmi*.

divinité. Les gestes du patient acquièrent à l'intérieur du rituel une signification beaucoup plus forte que celle qu'ils pourraient avoir dans des circonstances ordinaires : ils sont amplifiés, sur-interprétés. Ainsi, au cours d'une consultation demandée pour une femme possédée par un *bhūt*, celle-ci, après être restée un temps sans réagir aux efforts du *gur* pour la faire parler, commença à faire discrètement craquer ses doigts. Ce geste fut tout de suite interprété comme un signe de provocation de la part du *bhūt*. Et le *gur* de dire : "Ah, tu fais ça ? Tu me menaces ?...Tu crois me faire peur avec ça ?".

"Jouer" le rituel

Tous ces comportements rituels sont considérés comme étant ceux d'une divinité ou d'un *bhūt*. Et plus ils sont spectaculaires, plus on affirme que la divinité (ou le *bhūt*) est venue avec "tout son pouvoir". Cette idée de "mise en scène" est présente d'ailleurs dans le terme "*khelnā*" (jouer, dans les deux sens), utilisé pour indiquer l'état de possession et pour évoquer les gestes et les paroles qui sont dits être provoqués chez une personne par quelqu'un d'autre. Ainsi, lorsque le *gur* fait des mouvements très spectaculaires pour effectuer un exorcisme, c'est que la divinité "vient avec tout son jeu (*khel*)". Ou quand quelqu'un, possédé par un *bhūt*, parle ou agit au nom de celui-ci, on dit "qu'il (le *bhūt*) joue", "que le jeu lui est venu". Le mot *tamāsā*, "spectacle", peut également être utilisé dans un sens comparable. Et nous avons vu que le *gur* recourt souvent à la formule "dans de vieux yeux je vous montrerai de nouveaux spectacles", ou que l'assistance enjoint au *bhūt* : "Vas-y! Fais voir ton spectacle!"²⁹⁷

Le cas de Lalchand est à cet égard le plus significatif. Dans les dialogues qui le concernent, en effet, le terme *tamāsā* révèle toute son ambiguïté en y étant utilisé de diverses façons, parfois contradictoires. D'une part, en effet, les gens incitent le *bhūt*, ainsi que la divinité, à montrer leur "spectacle", c'est-à-dire à se manifester pleinement - ce qui est nécessaire pour leur confrontation. L'expression est alors ici synonyme de "se révéler" ou de "montrer son pouvoir". D'autre part, le même terme est utilisé dans un sens plus conforme à l'idée occidentale de "spectacle", avec différentes nuances. Ainsi, la femme de Lalchand, voyant les gens rire du comportement bizarre de son mari, le leur reprocha et cria : "Qu'est-ce que vous avez à rire ? Vous croyez que c'est un spectacle ?". Le sens est alors celui de comportement visant à amuser les gens. Cette double signification de *tamāsā*, manifestation d'une possession ou divertissement, apparaît clairement lorsque Lalchand hurle désespérément en montrant les dents et les ongles, manifestant le *bhūt*, et que certains membres de l'assistance n'arrivent pas à réfréner leur envie de rire : pour eux, l'homme était vraiment possédé, mais sa possession, tout en étant dangereuse, était aussi une scène comique²⁹⁸. Dans un sens un peu différent, mais avec des implications semblables, le *gur*, lorsqu'il m'expliqua en dehors de la séance sa propre version du cas, définit comme un "spectacle" l'essai de la femme de Lalchand d'accuser quelqu'un d'autre pour éloigner d'elle les soupçons. L'idée est alors celle d'une mise en scène destinée à cacher ce qui, pour lui, est la vérité. Il

²⁹⁷ R. Hamayon a analysé la récurrence dans plusieurs cultures de la notion de "jeu" ou de "jouer" pour désigner certaines activités rituelles. Elle avance l'hypothèse que "le terme de jeu est propre à qualifier un acte rituel, dans la mesure où il véhicule aussi la notion de représentation, d'action exécutée à titre symbolique («jouer», c'est «faire comme si») et donc différente de son équivalent dans le registre réel, mais ayant comme elle un enjeu" (Hamayon 1992 : 76).

²⁹⁸ De ce fait, dès que les particularités de la possession de Lalchand ont été connues dans le village, nombre de villageois, parmi lesquels beaucoup d'enfants, son venus au temple au moment de la séance pour y assister.

l'explique : elle fait du "spectacle", car elle "montre des paons mais donne à manger des corbeaux".

Que le contexte de la possession implique une communication plus "théâtralisée" ressort également des messages transmis par le biais des palanquins (*rath*), comme lorsque les gens de Priri voulurent protester contre les méthodes du *gur* de Suram. Dans quelle mesure cette théâtralité, tout en étant « vécue », pour reprendre l'interprétation de Michel Leiris, implique aussi de la fiction n'est pas toujours facile à évaluer. Comme l'observe R. Hamayon (1995 : 26) à propos d'interrogations sur "l'authenticité" de la transe, qui lui paraissent dépourvues d'intérêt du point de vue anthropologique, le chaman sibérien "ne fait rien d'autre que *respecter le modèle de comportement qui est prescrit pour sa fonction*. Il assume son rôle de chaman, un rôle qui consiste à dépeindre son contact avec les esprits". La remarque s'applique aussi bien aux possédés, institutionnels ou non. Le patient également, en effet, met en acte par sa possession un comportement symbolique prévu par la société où il vit, et qui vise à modifier sa situation. Le fait de savoir s'il croit ou non à sa propre possession n'est pas essentiel pour comprendre ce qu'elle implique pour la société. Et, de toute façon, comme le souligne Leiris, entre une possession subie "en toute bonne foi" et une possession "simulée délibérément" afin d'exercer une pression sur quelqu'un, "il existe trop d'intermédiaires pour que la frontière ne soit, pratiquement, difficile à tracer" (Leiris 1996 : 1054).

L'idée que les manifestations de la possession puissent parfois être manipulées et détournées afin de faire coïncider ce que la divinité dit avec un avantage personnel n'est d'ailleurs pas étrangère, nous l'avons vu, aux conceptions des villageois. C'est l'occasion d'un troisième emploi du mot *tamāsā*, "spectacle" dans le sens de "simulation", comme lorsque le *gur* de Śravaṇī dénonce la possession de Dhani en affirmant qu'elle "n'est que du spectacle". De même, pour lui, le *gur* de Takṣak Nāg "a dit un mensonge", ce qui implique qu'il doute de sa possession à ce moment-là. Le fait que les dévots puissent mettre en cause la vérité de la possession d'un *gur* est de toute façon prévu par le rituel, qui leur fournit plusieurs mécanismes de vérification - tels l'*oḷe pagḷe* ou le *molohī*. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la phrase souvent répétée par le *gur* à la fin d'une consultation : "si je résous ton problème, alors pense que je suis la déesse Śravaṇī, sinon pense que c'est la promesse d'un homme". C'est une admission explicite - au nom de la déesse elle-même - du fait que les dévots peuvent douter de la possession du *gur* et penser qu'il parle de son propre chef. Parfois, en outre, même si une possession est très théâtralisée et « bien jouée », elle doit, pour être prise au sérieux, être légitimée par le contexte, et provenir d'une personne en qui les gens ont une certaine confiance. Prenons un exemple.

Le *gur* du dieu Jamlū de Jasukh avait été expulsé de sa charge par le *kārdār* (chapitre IV), mais avait ensuite essayé à plusieurs reprises de se faire encore reconnaître comme porte-parole du dieu. Les gens du village, toutefois, ne croyaient plus en ce qu'il disait et se moquaient de son comportement - qui apparaissait du coup comme bizarre. Un jour, à l'occasion d'un *yāg* célébré au temple de Gāyatrī pour demander la pluie, au moment même où les *gur* de Gāyatrī et de Takṣak Nāg sont consultés pour savoir si les *purohit* avaient effectué le rituel correctement ou non, voilà cet "ex-*gur*", un peu à l'écart de l'assistance, qui se met à trembler avec violence et à souffler bruyamment. Il lance des cris, saute sur place, très haut, et fait des gestes menaçants. Au début, personne n'y

prête trop attention, car tout le monde est occupé à parler aux deux divinités interpellées. Mais une fois la consultation achevée, deux ou trois personnes disposées, encore, à admettre la possibilité qu'il soit vraiment possédé par le dieu, lui demandent rapidement quel est son problème. Le *gur* se met alors à courir en criant et se précipite vers les champs. Quelques villageois le suivent jusqu'à l'endroit où il a fini par s'arrêter, à proximité d'une pierre associée au dieu Jamlū. Il se penche, la tête appuyée sur cette pierre, et reste ainsi, silencieux, pendant plusieurs minutes - alors que ceux qui l'ont suivi insistent pour savoir ce qu'il y a. Au bout d'un moment, il se met à parler et clame qu'il est le dieu Jamlū ; Gāyatrī et Takṣak Nāg ne peuvent rien faire sans lui ; les villageois ont fait le *yāg* sans le consulter ; ils devront en subir les conséquences - il fera tomber des grêlons tellement énormes que tout sera détruit. A cela l'une des personnes présentes rétorque "si tu fais des choses pareilles, pourquoi devrions-nous te respecter ?". Mais à part ces quelques témoins qui, d'un air parfois sceptique, disent au *gur* de se calmer, personne d'autre ne se préoccupe vraiment de ce qu'il a pu déclarer, tous étant convaincus "qu'il parle pour lui-même".

C'était donc tout un contexte qui rendait illégitime sa possession, qui la faisait "sonner faux". Plus il faisait de "mise en scène", et plus il fournissait aux villageois des motifs de se moquer de lui.

Par contre, lorsque la circonstance est opportune, une possession peut être acceptée comme véridique même si elle survient de façon inhabituelle, voire contraire aux règles. C'était le cas, par exemple, des possessions improvisées et spontanées de l'ex-*gur* de Thān, qui n'étaient pas mises en doute par les villageois, même s'il avait perdu sa charge depuis qu'il s'était coupé les cheveux. C'était également le cas de la possession de Dhani. Le fait que la divinité - selon les témoins présents - soit descendue sur lui alors qu'il était à l'intérieur du temple et portait un bonnet sur la tête, est contraire aux règles habituelles ; pourtant, cette possession avait été jugée par l'assistance - qui l'avait d'ailleurs réclamée, et n'était sans doute pas dépourvue de partialité - comme l'une des fois où la déesse s'était manifestée dans "sa forme la plus émouvante".

La réaction aux changements

Ce que l'exemple de Dhani montre aussi, c'est que la possession en tant que rituel n'obéit pas à un système complètement figé de règles et de comportements. Il est toujours possible d'introduire des modifications et des innovations, parfois tout à fait improvisées et imprévues. Du reste, puisque la possession à Kullu est complètement intégrée aux événements quotidiens du village et insérée dans les dynamiques des relations sociales, elle doit nécessairement s'appuyer sur un système de représentations élastique et malléable. Une telle fluidité est tout aussi présente dans les conceptions relatives au panthéon, que dans les modèles explicatifs et les traitements rituels utilisés par le *gur* lors des consultations. Au cours de celles-ci, ce qui émerge est une constante adaptation des catégories auxquelles le *gur* se réfère pour interpréter les événements. C'est pourquoi, peut-être, les méthodes du *gur* ont un tel impact auprès des gens, et que les analyses qu'il fait de leurs problèmes sont perçues comme plus approfondies, détaillées et satisfaisantes, que celles des autres officiants de village.

Que les manifestations de la possession soient toujours ouvertes au changement et réagissent au quotidien et à l'histoire ressort en particulier du répertoire des formules utilisées par les *gur* au cours des consultations. Ces formules, on l'a vu, codifient et mémorisent les valeurs traditionnelles véhiculées lors des séances, et constituent un

répertoire transmis entre *gur* de différents villages et à travers les générations. Un tel répertoire, toutefois, est loin d'être fixe et immuable. Chaque *gur* peut introduire une nouvelle formule qui, si elle est appréciée, sera adoptée par d'autres. Ainsi, le tourisme qui se développe toujours davantage autour de la petite ville de Manali, lieu de passage pour ceux qui font du trekking et destination de lune de miel pour les jeunes couples indiens de Delhi ou de Bombay, ne semble pas être bien vu par les divinités des alentours. Et le *gur* de la déesse Haḍimbā, dont le temple, très proche de Manali, est visité au moment des fêtes par de nombreux touristes ou pèlerins qui prennent des photos, a récemment introduit dans son répertoire de formules une protestation contre la commercialisation de ses images: "aujourd'hui nous sommes devenus des dieux de cartes postales, mais nous nous cacherons encore davantage". Cette formule s'est répandue auprès des *gur* d'autres localités, qui l'utilisent maintenant souvent lorsque, dans une fête publique, quelqu'un - même l'un des villageois - prend des photos²⁹⁹.

En dépit du succès des séances des *gur* dans les villages, ces rituels subissent les conséquences des changements et des réformes économiques. La perte d'une part de la propriété foncière de la divinité a provoqué une diminution du nombre de temples capables de maintenir l'organisation traditionnelle. Certains d'entre eux, par exemple, n'ont plus aujourd'hui que quelques musiciens âgés. Les tambours sont vieux, les temples ont besoin d'être réparés. Les divinités, cependant, réagissent elles-mêmes "à la première personne" - par leur *gur* - pour défendre leur propre survivance. C'est en ce sens que l'on peut interpréter le constant rappel des valeurs et des comportements traditionnels, et l'emphase mise sur la décadence de l'époque présente, le *kal-yug*. Des phrases comme "vous pensez à vos affaires et vous quittez nos lieux de résidence", ou bien "les «visages» et les palanquins se perdront", suggèrent le risque que les dieux soient un jour abandonnés. La perte de l'attention portée aux dieux, présentée comme un des effets du *kal-yug*, est également annoncée par des formules "apocalyptiques" :

- "les choses qui ne devaient pas arriver sont arrivées : le pic du péché a été atteint, si on le touche il éclatera" (les péchés se diffuseront partout) ;
- "les arêtes des grands rocs émergeront de l'eau, les cailloux iront au fond" ;
- "la fleur jetée sur l'eau tombera au fond, la pierre flottera à la surface" ;
- "il y aura un araire de fer et des flèches de feu, les montagnes s'écraseront l'une contre l'autre, le monde finira en poussière".

La menace d'une perte ou d'un appauvrissement de ces traditions a récemment poussé un groupe d'intellectuels locaux (dont le descendant actuel de l'ex famille royale) à lancer un projet visant à "mettre par écrit l'histoire des différentes divinités locales". Il s'agit de mener des enquêtes systématiques dans les temples des villages pour vérifier d'abord si la divinité honorée actuellement correspond "vraiment" à la divinité présente dans le temple et pour établir, en outre, son origine, sa provenance et son passé mythologique. Le discours tenu est celui de croyants, qui partent de l'idée que, pour faire l'histoire de la région, il faut faire l'histoire des dieux qui l'habitent. Et pour connaître celle-ci, l'une des propositions avancées à l'occasion d'une conférence tenue à Kullu, en 1999, suggérait de la recueillir de la bouche même des *gur*, en particulier au

²⁹⁹ Cette réaction n'exclut pas que tous les *gur*, "en tant qu'hommes", soient très contents lorsqu'on leur donne des photos prises au cours d'une fête, ou pendant une séance de possession.

moment où ceux-ci, une fois par an, récitent la geste divine (*bharta*). Cette dernière serait "l'histoire des origines", établie une fois pour toutes - mais la question de la relation entre ces textes oraux et le contexte social et historique des villageois n'est pas envisagée, pas plus que ne l'est leur évolution. On l'a vu, ces "autobiographies rituelles" racontées par le dieu lui-même, à la première personne, sont loin de constituer un répertoire fixe et immuable, les récits étant "mis à jour" régulièrement par de nouvelles formules qui tiennent compte des événements récents.

Tout en ayant un futur incertain, les *gur* et les cultes aux divinités de village restent toujours très présents dans la vie courante actuelle. Ils sont encore largement au cœur de la vie sociale et religieuse des gens, et à l'occasion des échanges de visites entre localités demeurent un élément fort de l'identité villageoise. Chacun se reconnaît dans son propre dieu. Et les véhicules sont marqués, au moyen de lettres adhésives, du nom de la divinité du village de leur propriétaire, ce qui permet instantanément de savoir d'où ils proviennent.

L'un des jeux favoris des enfants est de se répartir en groupes, dont chacun construit un palanquin. Celui-ci est de taille réduite mais préparé avec un soin extrême, qu'il s'agisse des visages - faits par les enfants eux-mêmes -, des étoffes ou des ornements. L'un des enfants joue à être le *pujārī*, d'autres font les musiciens, un autre encore le *gur*. Tous sont pourvus de leurs instruments de jeu : une petite cloche, une casserole pour faire l'encensoir, un canette vide attachée à une ficelle pour le tambour. Les divers petits *rath* sont portés en procession de maison en maison, avec l'espoir de recevoir une petite obole. Mais le moment le plus amusant pour les enfants reste celui de la réunion des palanquins à un endroit du village : les dieux-jouets se saluent, s'embrassent, font des virevoltes ; puis on commence une course. Comme dans les fêtes des adultes, si tout se passe bien, les petits dieux restent ensuite sur place, ensemble, pour plusieurs jours. Mais si une dispute éclate, les enfants s'en vont chacun de leur côté, et les palanquins des dieux sont brusquement défaits - jusqu'au prochain jeu.

Glossario

bali: sacrificio animale

baramembers: consiglio non ufficiale formato da alcuni membri che si occupano delle questioni riguardanti gli dèi

bhakti: movimento o atteggiamento devozionale

bhut: spirito malvagio

deopuchna: consultazione con l'oracolo

devi: dea

devta: dio

dharma: ordine sociocosmico o, in alcuni casi, religione

dhup: incenso

diksa: iniziazione

ganv: villaggio

gur: oracolo

guru: maestro spirituale

jajman: insieme dei clienti di un purohit

jap: recitazione ripetuta di una formula sonora

jaributi: radici utilizzate per fini medici o anche per avvelenare qualcuno

juth: impurità

kalyuga: epoca contemporanea caratterizzata da un decadimento dei costumi

kothi: divisione amministrativa

kuldevta: dio della casa o del lignaggio

mandala: disegno rituale

mantra: formula sonora efficace

mela: cerimonia religiosa

panchayat: consiglio di villaggio

pratishta: cerimonia di purificazione o di consacrazione

purohit: prete domestico

pathi: suddivisione amministrativa

puja: culto alla divinità

rath: carro della divinità

samskara: sacramenti

satyuga: prima epoca cosmica, età dell'oro

shakti: potenza, energia

tanaghi: officiante magico

tika: segno di benedizione

varna: una delle quattro "classi" sociali (Brahmana, Kshatriya, Vaishyas e Shudra).

Veda: testi sacri indù

Bibliografia

Annoussamy D. (1979), "La personnalité juridique de l'idole hindoue", *Revue historique de droit français et étranger*, Paris (Sérey), oct-déc, IV.

Ashley, W. (1993), *Recodings: Ritual, Theatre, and Political Display in Kerala State, South India*. Thesis Ph.D, New York University.

Assayag, J. (1992), *La Colère de la déesse décapitée. Traditions, cultes et pouvoir dans le sud de l'Inde*, CNRS Editions, Paris.

Assayag, J. (1994) Pouvoir contre "puissances". Bref essai de démonologie hindoue-musulmane, *L'Homme* juillet-septembre, XXXIV, 131, pp. 29-55.

Augé, M. (1986), "Ordine biologico, ordine sociale. La malattia, forma elementare dell'avvenimento". *Il senso del male. Antropologia, storia e sociologia della malattia*, M. Augé e C. Herzlich (a cura di), Il Saggiatore, Milano (ed. or. *Le sense du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Overseas Publishers Association, 1983).

Babb, L. (1975), *The Divine Hierarchy*, New York, Columbia University Press.

Bajpai, S.C. (1987) 92? Lahaul-Spiti. A forbidden Land in the Himalayas, Indus Publishing Company, New Delhi.

Berremen, G. D. (1963), *Hindus of the Himalayas*, University of California Press.

Id. (1964), "Brahmins and Shamans in Pahari Religion". *Journal of Asian Studies*, 23, June: 53-69.

Berti, D. (1992), "Il karma in un villaggio dell'India del Nord: aspetti e problemi antropologici", in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, n.s., XVI, 2.

Biardeau, M. (ed.) (1981) "Autour de la déesse hindoue". *Purusartha; sciences sociales en Asie du Sud*. Collection no. 5. Paris. Centre d'Etude de l'Inde et de l'Asie du Sud.

Id. (1967), "Brahmanes combattants dans un mythe du Sud de l'Inde". *The Adyar Library Bulletin*, vol 31.

Id. (1981), *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Flammarion, 1981.

Id. (1981b), *Dictionnaire des mytologies*. Flammarion.

Biardeau, M. et Malamoud Ch. (1976), *Le sacrifice dans l'Inde ancienne* Paris, PUF.

Bista, Kh. B. (1972), *Le culte du Kuldevta au Nepal, en particulier chez certain Ksatri de la vallée de Kathmandu*, Paris.

Brunner, H. (1990), "L'image divine dans le culte agamique de Siva. Rapport entre l'image mentale et le support concret du culte". In A. Padoux, *L'image divine, culte et meditations dans l'hindouisme*, Editions du CNRS, Paris.

Bouillier V. (1997) *Ascètes et rois. Un monastère de Kanphata Yogis au Népal*, CNRS, Paris.

Bouillier V. Toffin, G. (1993), "Introduction". In *Purusartha*, 15: *Classer les dieux? Des panthéon en Asie du Sud*, pp.9-21.

Campbell, J.G. (1978), *Consultations with Himalayan Gods: a study of oracular religion and alternative values in hindu Jumla*. Columbia University, Ph.D, Univeristy Microfilms International.

Charachidze, G. (1995), "Ouverture". In *La déesse parole. Quatre figures de la langue des dieux*, M. Detienne e G. Hamonic (ed.), Flammarion.

Charak, S. S. (1979), *History and Culture of Himalayan States, Himachal Pradesh*, Delhi, Light & Publishers, 3 vol.

Claus, P.J. (1971), "Spirit Possession and Spirit Mediumship from the perspective of Tulu Oral Tradition". *Culture, Medicine and Psychiatry*, 3 (1), pp. 29-52.

Colas G. (1996) *Visnu, ses images et ses feux. Les métamorphoses du dieu chez les vaikhana*, Presses de l'Ecole Française d'Extrême Orient, Paris.

Datyapal Bhatnagar, 'Mohasay' (1996), *Kullu ka itihās evam saskṛti*, Anupam Prakasan, Kullu.

de Heusch, L. (1971), *Pourquoi l'épouser? et autres essai*, Gallimard, Paris.

Id. (1986), "Possession et Chamanisme" *Transe, Chamanisme, Possession*, Edition Serre, Nice Animation.

Deliège, R. (1995) *Les intouchables en Inde*, Imago, Paris

de Sales, A. (1991), *Je suis né de vos jeux de tambours. La religion chamanique des Magar du Nord*, Société d'Ethnologie, Nanterre.

Diserens, H. (1983), "Two Images of Surya worshipped as Village Goddesses in the Kulu Valley", *South Asian Religious Art Studies*, 83:3, pp. 37-47

Diserens, H. (1993-94), "Légendes de Hidimba Devi e le Mahabharata dans la haute vallée du Kulu". *Bulletin d'Etudes Indiennes*, Nos 11-12, Association Française pour les Etudes Indiennes. pp.111-126.

Diserens, H. (1995-96) "Images et symboles des déesses de la haute vallée de Kullu" *Bulletin d'Etudes Indiennes*, Nos 13-14, Association Française pour les Etudes Indiennes. pp.91-115.

Diack, A.H. (1897), *Gazetteer of the Kangra District*, Parts II to IV (Kulu, Lahul and Spiti), Indus Publishing Company.

Dumont, L. (1957), *Une Sous-Caste de l'Inde du Sud. Organisation Sociale et Religion des Pramalai Kallar*, Mouton & Co.

Id. (1966), *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Gallimard

Id. (1970b), *Religion, Politics and History in India*. Paris: Mouton.

Id. (1975), *La civilisation indienne et nous*, Paris, Armand Colin.

Dumont, L. and Pocock, D. (1959), "Possession and Priesthood". *Contributions to Indian Sociology*. No. III, Paris.

Eichinger-Ferro Luzzi, G. (1987), "*The Self-milking Cow and the Bleeding Lingam. Criss-cross of Motifs in Indian Temple Legends*" Otto Harrassowitz, Wiesbaden.

Emerson, W.H. (1920), *Mandi State Gazetteer*, vol. XII, A, Lahore, Superintendent Government Printing, Punjab.

Ewing, K. "The Sufi as Saint, Curer, and Exorcist in Modern Pakistan", in South Asian System of Healing", E. Valentin Daniel et Judy F. Pugh (eds) *Contributions to Asian Studies*, Vol. XVIII

Evans Pritchard, E.E. (1973), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press

Favret-Saada, J. (1977) *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard.

Favret-Saada, J. et Contreras, J. (1981), *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard.

Filliozat J. et Renou L., (1985) *L'Inde Classique Manuel des Etudes Indiennes* Vol. 1, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris.

Firth, R. (1967) "Individual Fantasy and Social Norms: Seances with Spirit Mediums". In *Tikopia Ritual and Belief*. Boston, Beacon.

Foster, G.M. (1976), "Disease etiologies in non-western medical systems", *American Anthropologist*, LXXVIII.

Fuller, C.J. (1987), "The hindu pantheon and the legitimation of hierarchy", *Man* (N.S.) 23, pp. 19-39.

Id. (1992), *The Camphor Flame. Popular Hinduism and Society in India*. Princeton University Press.

Gaborieau, M. (1975), "La transe rituelle dans l'Himalaya Central: folie, avatar, meditation". *Purusartha*, 2, pp. 147-172.

Id. (1976), "Preliminary Report on the god Masta". In J.T. Hitchcock & R.L. Jones, *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. Aris & Phillips Ltd.

Id. (1982), "Le fêtes, le temps et l'espace: structure du calendrier hindou dans sa version indo-népalaise". *L'Homme* juil.-sept. XXII (3), pp.11-29.

Galey, J.C. (1984), "Souveranité et justice dans le Haut-Gange. La fonction royale au-delà des écoles juridiques et du droit coutumier". J.C. Galey (ed.) *Différences, valeurs, hiérarchie*. Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, pp. 371-419.

Id. (1986), "Totalité et hiérarchie dans les sanctuaires royaux du Tehri-Garhwal (Himalaya indien)", in J. C. Galey (ed.) *L'Espace du Temple II*, *Purusartha* 10, pp.55-97.

Id. (1989), "Reconsidering Kingship in India: An Ethnological Perspective", in *History and Anthropology*, Vol.4, pp. 123-187.

Grierson, G.A. (1963), *Linguistic Survey of India vol IX, part IV, Indo-aryan Family, Central Group, Pahari Language & Gujari* (ristampa dell'edizione del 1916), Delhi, Motil Barsidass.

Hamayon, R.N. (1995), "Are 'Trance', 'Ecstasy' and Similar Concept Appropriate in the Study of Shamanism?". Tae-gon Kim and Mihály Hoppál (eds.) *Shamanism in Performing Arts*. Akademiai Kiado, Budapest.

Harcourt, A.F.P. (1972), *The Himalayan Districts of Kooloo, Lahoul and Spiti*, Vivek Publishing House.

Harper, E.B. (1963), "Spirit Possession and Social Structure". In *Anthropology on the March*, Bala Ratnam (ed.), Madras, The Book Centre.

Hendriksen, H. (1976), *Himachali Studies I*, København, Munksgaard.

Herrenschmidt, O. (1989), *Les meilleurs dieux sont hindoux*. L'age d'Homme, Suisse.

Horton, R. (1976), "African traditional thought and western science", *Africa* XXXVII.

Hutchinson, G. Vogel J.Ph. (1933), *History of the Punjab Hill States*, Lahore Government Printing Press.

Jamous, R. (1933), *La relation frère-soeur. Parenté et rites chez les Meo de l'Inde du Nord*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Kapferer, B. (1975) "Entertaining Demons. Comedy, Interaction and Meaning in a Sinhalese Healing Ritual", *Modern Ceylon Studies*, Vol. -:1, Jan.

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

Kinsley, D. (1986), *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. University of California Press.

Knappert, J. (1992), *Indian Mythology. An Encyclopedia of Myth and Legend*. Harper Collins Publishers, New Delhi.

Krauskopff, G. (1988), *Maître et Possédé, une étude des rites du panthéon et de l'ordre social tharu (Dang-Nepal)*, Paris, CNRS.

Krauskopff, G. et Lecomte-Tilouine M, (1996) *Célébrer le pouvoir. Dasai, une fête royale au Népal*. CNRS, Paris

Larson, G.J. (1990), "India through Hindu categories: A Samkhya response". *Contributions to Indian sociology*, n.s. 24, 2.

Lecomte-Tilouine, M. (1993), *Les dieux du pouvoir. Les Magar et l'hindouisme au Nepal central*, CNRS, Paris.

Leiris, M. (1996), *Miroir de l'Afrique*, Quarto Gallimard.

Lerche, J. (1993), "Dominant castes, rajas, Brahmins and inter-caste exchange relations in coastal Orissa: Behind the facade of the 'jajmani system'". *Contributions to Indian sociology*, n.s. 27,2.

Lévi, S. (1966), *La doctrine du sacrifice dans le brâhmanas*. Paris, P.U.F. (prima ed. 1898).

Lewis, I.M. (1980), "Un approccio strutturale alla stregoneria e alla possessione spiritica". In M. Douglas (ed.), *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, Einaudi, Torino (ed. or. *Witchcraft Confession and Accusation*, Tavistock, London, 1970).

Id. (1971), *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Penguin Books (trad. it. *Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo*, Ubaldini, Roma, 1972)

Id (1986) *Religion in Context. Cult and Charisma*. Cambridge University Press, Cambridge, New York.

Lyall, J.B. (1874) Report of the Land Revenue Settlement of the Kangra District 1865-72, Panjab, by J.B.Lyall, Esquire, B.C.S. 1865-72, Lahore

Madan, T.N. (1981), "The ideology of the householder among the Kashmiri Pandits". *Contributions to Indian sociology* 1-2, 1981.

Macdonald, A.W. (1976), "Sorcery in the Nepalese Code of 1853". In J.T.Hitchcock & R.J. Jones (eds.) *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*, Aris and Phillips Ltd, Warminster, England.

Malamoud, C. (1989), *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Editions la découverte, Paris.

Id. (1995), "Comment savent ceux qui savent?". In *La déesse parole. Quatre figures de la langue des dieux*, M. Detienne e G. Hamonic (ed.), Flammarion.

Marriot, M.K. (1955), "Little Communities in an Indigenous Civilization", McKim Marriot (ed.), *Village India*, American Anthropological Association, 57:171-222.

Id. (1976), "Hindu Transactions: Diversity without Dualism". In Bruce Kapferer (ed.), *Transaction and Meaning*. Philadelphia; Institute of Human Issues.

Maskarinec, G.G. (1990), *The Rulings of the Night: an Ethnographic Exegesis of Shamanic Oral Texts from Western Nepal*. Thesis Ph.D, University of Hawaii.

Mastromattei, R. (1988), *La terra reale. Dèi, spiriti, uomini in Nepal*, Valerio Levi, Roma.

Nabukof, I.R. (1995) "Who Are You?": Spirit Discourse in a Tamil World. Thèse de PhD non publiée. Dissertation, University of California at Berkeley.

Needham, R. (1975), "Polythetic Classification: Convergence and Consequence". In *Man* n.s., 10.

Nuckolls, C.W. "Deciding How to Decide: Possession-Mediumship in Jalari Divination", in *Medical Anthropology*, Vol. 13, pp. 57-82.

Obeyesekere, G. (1975), "Psycho-Cultural Exegesis of a Case of Spirit Possession from Sri Lanka". *Contributions to Asian Studies*, Vol. VIII.

Opler, M. E. (1958), "Spirit Possession in a Rural Area of Northern India". W.A. Lessa and E.Z. Vogt (eds.) *Reader in Comparative Religion*, Evanston, Row Peterson.

Osella, C. (1993), *Making Hierarchy natural: the Cultural Construction of gender and maturity in Kerala, India*. Thesis PhD, The London School of Economics, University of London.

Osella, F. (1993), *Caste, Class, Power and Social Mobility in Kerala, India*. Thesis Ph.D, The London School of Economics, University of London.

Ostor, A. (1978), "Puja in Society: A Methodological and Analytical Essay on an Ethnographic Category". *Eastern Anthropology*, vol 31n 2, April-June.

Padoux, A. (1987), "Contributions à l'étude du Mantrasastra I,II,III". *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, Tome LXXVI, Paris.

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

Id. (1979), *Caste and Kinship in Kangra*, London, Routledge & Kagan,

Pocock, D.F. (1973), *Mind, Body and Wealth. A study of Belief and Practice in an Indian Village*, Oxford Basil Blackwell.

Pott, P.H.(1958) "The goddess Hirma in Kulu Valley" in PRATIDANAM. Indian, Iranian and European Studies, presented to F.B.J. Kuiper on his sixtieth birthday, J.C. Heesterman, H.Schokker (ed) The Hague, Paris, Mouton, pp.556-562.

Punjab District Gazetteers, (1918) Volume XXXa, Kangra District 1917, Lahore, Superintendent Government Printing Press, Punjab.

Rao, M.S.A. (1986), "Supernatural Possession in Kerala", *Man in India* Vol. 66,1.

Redfield, R. (1955), "The Social Organization of Tradition", *Far Eastern Quarterly* , 15:13-22.

Renou, L. et Filliozat, J. (1985), *L'Inde classique*. Tome premier Librairie d'Amerique et d'Orient, Paris.

Reiniche, M.L. (1979), *Les dieux et les hommes. Etude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*. Cahiers de L'Homme, Nouvelle Série XVIII. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Rose, H.A. (1919) (ed.) *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North-West Frontier Province*. Based on the Census Report for the Punjab 1883, by D. IBBETSON, and the Census Report for the Punjab, by E. MACLAGAN, Lahore, Superintendent, Government Printing, Punjab, 3 vol. I, 1919; II, 1911;III, 1914?

Schombucher, E. (1994), "The consequences of not keeping a promise. Possession Mediumship among a South Indian Fishing Caste" *Cahiers de Littérature Orale*, 35, INALCO.

- Scömbucher, E. (vol poss?), "A Daughter for Seven Minutes: The Divine and Therapeutic Discourse of Possession Mediumship in South India".
- Sindzingre, (1983) in M. Augé e C. Herzlich, *Le sense du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Overseas Publishers Association, 1983).
- Singh, M.G. (1994), *Himachal Pradesh. History, Culture and Economy*. Minerva Book House.
- Singh, M. G. (1985), *Descriptive Bibliography of Himachal Pradesh*, Himachal Academy of Arts, Culture and Language, Shimla.
- Singh, R.L. (1976), *Statistical Outlines of Himachal Pradesh*, Simla, Directorate of Economics and Statistics.
- Singer, M. (1972), *When a Great Tradition Modernizes*. London: Pall Mall.
- Southeimer, G.D. (1964), "Religious Endowments in India: The Juristic Personality of Hindu Deities", *Zeitschrift fur Vergleichende Rechts Wissenschaft*.
- Srinivas, M.N. (1962), *Caste in Modern India and Other Essays*, Bombay, Asia Publ. House.
- Srinivas, M.N. (1952), *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press.
- Stanley, J.M. (1988), "Gods, Ghosts, and Possession". *The Experience of Hinduism*, E. Zelliott, M. Bensten (eds) Religion in Maharashtra, State University of N.Y. Press.
- Stanley A. and Ruth S. Freed (1967), "Spirit Possession as Illness in a North Indian Village". John Middleton (ed), *Magic, Witchcraft and Curin, The Natural History Press*, New York.
- Talamonti, A. "La produzione rituale della possessione e del ruolo di posseduta nell'esorcismo cattolico", in Vittorio Lanternari e Maria Luisa Ciminelli (eds) *Medicina, magia, religione, valori*. Vol. II Dall'antropologia all'etnopsichiatria, Liguori Editore, Napoli
- Tambiah, S.J. (1970), *Buddism and the Spirit Cults of North-East Thailand*. Cambridge University Press.
- Id. (1985), *Culture, Thought and Social Action*, Harvard University Press.
- Tarabout, G. (1986), *Sacrifier et donner à voir en pays malabar. Le fêtes de temple au Kerala (Inde du Sud): étude anthropologique*. Ecole Française d'Extrême-Orient. Paris.

Id. (1993), "Quand le dieux s'emmellent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala", in *Collection Purusartha, 15: Classer les dieux? Des panthéons en Asie du Sud*. Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales, Paris.

Id. (1994), "Violence et non-violence magiques. La sorcellerie au Kérala", in *Collection Purusartha, 16: Violence et non-violence en Inde*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Thakur, M. L. (1981), *Himacal me pujit devi-devata*. Rishabh Charan Jain evam Santati, New Delhi.

Thakur, M. R. (1997) *Myths, Rituals and Beliefs in Himachal Pradesh*, Indus Publishing Company, New Delhi.

Turstig, H.G. (1985), "The Indian Sorcery called Abhicara", *Wiener Zeitschrift fur die Kunde Sudasiens*, XXIX, pp. 69-117.

Umbesheid, G. (1987), "A God's Journey. The Parheli of the God Lama from Lekhpur (Sija)". *Kailash*, Vol. XIII, n. 1.

Vidal, D. (1988), *Le culte des divinités locales dans une région de l'Himachal Pradesh*, Editions de l'Orstom.

Id. (1989), "Des dieux face à leurs spécialistes. Conditions de la prêtrise en Himachal Pradesh". V. Bouillier et G. Toffin, *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya*. Collection Purusartha, Paris.

Vidal (1987) "Une négociation agitée. Essai de description d'une situation d'interaction entre des hommes et des dieux", in *Etudes Rurales* juil.-déc., 107-108, pp.71-83.

Vogel, J. PH. (1908), "The Ranas of the Punjab Hills" *Journal of the Royal Asiatic Society*, pp. 536-540.

Wadley, S.S. (1976), "The Spirit 'Rides' or the Spirit 'Comes': Possession in a North Indian Village". Agehananda Bharati (ed.) *The Realm of the Extra-Human. Agents and Audiences*, Mouton Publishers.

Wilson, H.H. (18..) *Glossary of Judicial and Revenue Terms, and of Useful Words occurring in Official Documents relating to the administrations of the Government of British India*. , Munshiram Manoharlal, Delhi.

Wilson, P.J. (1967), "Status Ambiguity and Spirit Possession", *Man*, New Series, vol 2, n. 3, pp. 366-378.

Winkler, W. F. (1976), "Spirit Possession in Far Western Nepal", in *Spirit Possession in the Nepal Himalaya*, J. Hitchcock & R. L. Jones (eds). Aris and Phillips Ltd, England.

Wiser, W.H. (1936), *The Hindu Jajmani System: a Socio-Economic System Interrelating Members of a Hindu Village Community in Service*. Lucknow Publ. House.

Zempleni, A. (1987), "Des êtres sacrificiels". In *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noir*. Textes réunis par Michel Cartry. Presse Universitaires de France.

Ziegenbalg, B. (1869), *Genealogy of South Indian Gods*. Madras.

Zimmerman, F. (1989), *Le discours des remèdes au pays des épices*. Editions Payot.

Assayag, J. (1997), *La Colère de la déesse décapitée. Traditions, cultes et pouvoir dans le sud de l'Inde*. Paris, CNRS Editions, Paris.