



HAL
open science

Un dieu maître-chanteur. La résolution d'un conflit villageois dans la vallée de Kullu (Himachal Pradesh)*

Daniela Berti

► **To cite this version:**

Daniela Berti. Un dieu maître-chanteur. La résolution d'un conflit villageois dans la vallée de Kullu (Himachal Pradesh)*. Jackie Assayag et Gilles Tarabout (dir.). La Possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire., 21, collection Puruṣārtha, pp.61 - 97, 1999. hal-02366650

HAL Id: hal-02366650

<https://hal.science/hal-02366650>

Submitted on 16 Nov 2019

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

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

[Publié in Jackie Assayag et Gilles Tarabout (dir.), *La Possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*. Paris, EHESS (collection Puruṣārtha, vol.21), 1999, pp.61-97]

Un dieu maître-chanteur. La résolution d'un conflit villageois dans la vallée de Kullu (Himachal Pradesh)*

Daniela Berti

/p.61/

Dans le cadre des rites accomplis par les *purohit* ou par les *pūjārī* des villages de la vallée de Kullu¹, les divinités manifestent leur présence parmi les hommes de façon symbolique : un dessin géométrique (*yantra*, *maṇḍala*), une forme aniconique (*pinḍā*), une statue (*mūrti*), une image mobile (*rath*), une formule sonore (*mantra*). Cependant, même si, par exemple, les caractères anthropomorphes d'une statue en viennent à nécessiter un soin et une attention égaux à ceux donnés à un être vivant, cet anthropomorphisme ne parviendra jamais à permettre d'établir avec une divinité la relation que l'on a avec un être humain. A travers la figure du possédé, par contre, la divinité se manifeste aux hommes sous une forme humaine et exprime dans un langage humain ses pensées, ses sentiments, ses jugements. A travers le possédé, les hommes écoutent ce que dit la divinité, interprètent ses gestes, ses états d'âme, sa disponibilité, et à leur tour expriment leurs réactions directement, en un dialogue sans intermédiaire. Le possédé, en effet, au moment où il reçoit dans son corps la divinité, devient lui-même le dieu aux yeux de l'assistance : toutes les caractéristiques de l'appartenance à l'humain disparaissent, et ce que les dévots entendent et voient est interprété en tant que paroles et gestes divins².

La source qui légitime le pouvoir et l'autorité de cette figure, tellement présente dans la vie de Kullu, n'est pas la caste, ni un savoir acquis, ni un pouvoir obtenu par un effort personnel, mais la capacité de démontrer à tous qu'elle a été choisie par la divinité pour que celle-ci puisse parler et se manifester /p.62/ aux hommes. Le terme le plus fréquemment utilisé dans la vallée de Kullu pour désigner les possédés de temple est celui de *gur*³. Ce mot est associé par certains informateurs à celui de *guru*, qui signifie "maître" ou "guide spirituel"⁴. Le choix du terme paraît curieux si l'on considère que la caractéristique du *guru* est le fait de posséder une instruction et un savoir personnels qu'il doit transmettre à ses disciples au moment de l'initiation. Les *gur* étant, dans la plupart des cas, issus de basse caste, analphabètes, l'usage de ce terme à leur propos semble 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 étrange qu'un synonyme très utilisé du terme *gur* soit celui de *celā*, "disciple". Le mot *celā* est d'habitude employé intentionnellement comme terme de référence plus 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 que le possédé est un maître (*gur*) par rapport aux hommes, même s'il ne devient tel qu'en devenant divinité, et qu'il est un élève (*celā*) par rapport à la divinité, puisque c'est le dieu qui est dit posséder et révéler la connaissance⁵. Un autre synonyme des termes *gur* et *celā* est celui de *patru*, qui dérive du sanskrit *patrā*, et qui signifie "réceptif"⁶. A la différence de *gur* et *celā*, en usage dans la langue ordinaire, le mot *patru* est considéré comme faisant partie du langage des dieux (*devtā ki bhaṣā*), c'est-à-dire du

langage dont seul se sert le *gur* pendant la séance, lorsqu'il est considéré comme étant la divinité. Quand celle-ci se réfère à son *gur* (à travers lequel elle est en train de parler), ou aux *gur* des autres divinités, elle utilise le mot *patru*.

Le terme *gur* étant le plus usité par les villageois pour se référer à leurs possédés, c'est celui qui sera employé dans cet article. Après quelques remarques rapides sur la représentation locale de la possession et sur la figure du *gur*, on décrira le cas d'un conflit entre villages résolu par un *gur* au cours de plusieurs séances de possession. Cet exemple montrera non seulement les logiques territoriales à travers lesquelles les divinités manifestent leur influence, mais aussi les stratégies d'interprétation et de communication adoptées par le *gur* pour parvenir à négocier et à résoudre des conflits sociaux.

Les matériaux analysés ont été recueillis dans des villages situés dans le Nord-Ouest de la vallée de Kullu, qui constitue la partie centrale de l'Himachal Pradesh, dans ce que l'on appelle le « Great Himalaya » (de 2200 à 3000 mètres). La population vit surtout d'agriculture et l'exploitation-type est celle des cultures en terrasses, à différentes altitudes. Ces dernières années, sur nombre de terres qui n'étaient pas cultivables auparavant, on a fait pousser des arbres fruitiers. D'un point de vue sociologique, la population est composée en majorité des Kanet, cultivateurs qui prétendent depuis longtemps être des Rajput, et des Dagi, nom générique pour les basses castes, et qui sont subdivisés en *jāti*. Les brahmanes, /p.63/ minoritaires dans la région de Kullu, constituent cependant une caste numériquement importante dans cinq ou six localités. Les autres sont disséminés, sauf dans les villages isolés à haute altitude. Les règles brahmaniques semblent y être moins rigides que dans les plaines, les Brahmanes étant souvent non végétariens et parfois impliqués dans les sacrifices d'animaux.

Conceptions de la possession rituelle

L'activité rituelle du *gur* est l'incorporation de la divinité en sorte qu'il devienne lui-même la divinité. C'est surtout lors des consultations, dites *deopūchnā* ("poser des questions au dieu"), que cette possession a lieu. Le *deopūchnā* se déroule toutes les fois que la divinité doit être consultée afin de lui soumettre des problèmes d'intérêt collectif ou individuel. Pendant ces consultations, la possession du *gur* peut être définie comme volontaire et contrôlée, puisqu'il recourt à des techniques rituelles qui lui permettent d'incorporer la divinité - et de la faire sortir de son corps à la fin de la séance - en la circonscrivant en un temps prévu par tous⁷. Il est toutefois nécessaire de souligner que cette définition a 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 point de vue du *gur* lui-même, celui-ci pense n'avoir aucun pouvoir de contrôle sur la divinité qui entre dans son corps. Ainsi, selon les paroles du *gur* du dieu Viṣṇu du village de Sajhla. :

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 commence à trembler. Je ne sais ce qu'il m'arrive. Je commence à trembler spontanément (*khud*), [cela se fait] de soi-même (*apne āp*). Le tremblement débute par les mains, passe aux jambes, à la tête, puis au corps tout entier. Parfois, il diminue, parfois il augmente beaucoup, s'achève, puis 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 par 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 qu'est-ce

que j'ai dit, je ne sais pas.[...] Après que j'ai appelé le dieu partout et quand mon bonnet tombe⁸, le dieu entre de lui-même. Je n'entends pas sa voix, mais c'est comme si ses paroles sortaient toutes seules du dedans moi. Puis cela cesse de soi-même quand plus personne ne pose de questions. Ce n'est pas selon ma volonté. Je suis inconscient (*behoś*), je ne comprends pas ce que je dis.

/p.64/

La représentation qu'ont les gens de la possession est plutôt stéréotypée, et commune tant au *gur* qu'aux autres personnes. Un élément constant, par exemple, est celui de l'amnésie. Les *gur* déclarent, en majorité, ne se souvenir de rien et tout ignorer du sens de ce qu'ils ont pu dire. Les autres personnes confirment que le *gur* n'est absolument pas conscient de lui-même en parlant, et que tout ce qu'il profère est dû au pouvoir (*śakti*) de la divinité. Toutefois, si l'on observe le comportement des gens au sortir du rituel, on peut noter qu'en réalité beaucoup de patients demandent 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'ai constaté que les villageois se confient au *gur* même en dehors des occasions rituelles, ce qui montre que non seulement le *gur* connaît les problèmes de nombre de ses patients, mais aussi que ces derniers ont le sentiment qu'il possède une certaine compétence⁹. Cette amnésie déclarée peut alors être considérée comme faisant partie d'une représentation culturelle de la possession, comme une "amnésie rituelle" (Mastromattei 1988: 83).

Un autre élément significatif des paroles du *gur* rapportées ci-dessus concerne le caractère intermittent du tremblement, et par conséquent de la présence divine qui est supposée le provoquer. Cela montre bien que les représentations de la possession incluent la possibilité de douter. Que le patient puisse avoir des doutes est tellement admis qu'à l'intérieur même du rituel des mécanismes de vérification sont prévus. On peut en effet mettre en question, durant la séance, ce que le *gur* est en train de dire. Ce n'est pas exprimé ouvertement, mais se formule comme si les patients doutaient, non pas que le *gur* parle au nom de la divinité, mais que celle-ci soit en train de dire la vérité. 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 ?" (i.e. "pourquoi tu me dis une chose pour une autre ?"). Devant ces affirmations, le *gur* (la divinité) dit au patient : "Si tu ne me crois pas, fais l'*ore pogre* et satisfais ton esprit". *Ore pogre* signifie littéralement "pierre ronde" et désigne un processus par lequel le patient doit poser trois pierres par terre, en triangle, et doit associer mentalement chaque pierre à une réponse - dont une seule correspond à la réponse que le *gur* lui a donnée verbalement. Les deux autres pierres sont associées à d'autres réponses possibles. Le *gur* doit ensuite indiquer la pierre qui correspond à la réponse qu'il a donnée. Si c'est la bonne, le patient sera satisfait, et sa confiance dans la parole de la divinité sera accrue. Si, par contre, le *gur* se trompe et que l'*ore pogre* ne confirme pas ce qu'il avait dit, la personne peut penser soit que le *gur* n'est pas vraiment possédé, soit que la divinité ne veut pas dire la vérité. Il peut encore éviter de mettre en cause le *gur* comme la divinité en déclarant alors qu'il ne veut pas se baser sur l'*ore pogre* mais seulement croire à ce que la divinité lui dit directement. Ces différentes réactions dépendent, évidemment, du degré de confiance qu'un patient a dans le *gur*, ainsi que de /p. 65/ sa volonté de maintenir intacte cette confiance même lorsque la vérification s'avère négative. Certaines personnes, en outre, se refusent à faire l'*ore pogre* précisément parce qu'elles ne veulent pas manifester leur manque de confiance dans la divinité. Une scène fréquente est la suivante: le *gur* dit : "Fais l'*ore pogre*!" et la personne répond : "Non, je ne veux pas faire l'*ore pogre*, je ne veux pas me mesurer avec toi. Parle-moi avec ta voix". A cet instant, ceux qui sont présents insistent et incitent la personne à faire l'*ore pogre* comme s'ils la forçaient à accepter, lui évitant ainsi la responsabilité d'avoir à mettre à l'épreuve la divinité.

Un autre moyen permettant de vérifier la réalité de ce que dit le *gur* pendant la possession est le *moloi*. Le terme vient de 'mol', "bouse" en pahari. Dans le contexte des séances de consultation, "faire le *moloi*" signifie confectionner trois boulettes de bouse. Dans l'une, on doit mettre un brin d'herbe, dans une autre un pétale de fleur ; la dernière est laissée telle quelle. A chaque boulette est associée une réponse, comme dans le cas de l'*ore pogre*. Les boulettes sont ensuite déposées dans un petit bol qui appartient à la divinité et qui est rempli d'eau venant du temple. La première boulette remontant à la surface indique la réponse. Cette méthode est jugée plus sûre que l'*ore pogre*, car indépendante du *gur*, et elle est préférée lorsque la réponse attendue implique des conséquences sociales et économiques importantes. La divinité affirme alors : "Je ne veux pas répondre à travers mon *patru* [*gur*], autrement il aura des problèmes".

Outre les mécanismes qui permettent aux consultants de vérifier ce que dit le *gur*, le rituel inclue aussi des moyens par lesquels le *gur* peut tester, de son côté, s'il y a un doute dans la tête des consultants. Avant de commencer la séance, en effet, le *gur* distribue aux gens présents une petite poignée de grains de riz pris au hasard. Si le nombre des grains reçus est impair, cela signifie que la personne n'éprouve pas de doute : elle doit alors placer les grains sur sa tête en signe bénéfique. Si, au contraire, le nombre des grains est pair, le doute est présent. Ainsi, par exemple, en profitant d'une rime, on dit souvent "*cār, vicār*" (quatre, pensées) pour signifier que si l'on reçoit quatre grains il y a doute. Dans ce cas, les grains sont jetés par terre et on en reprend jusqu'à obtenir un nombre impair.

Toutes ces opérations ont en commun d'offrir des critères de vérification interne au rituel lui-même, qui permettent de formuler, exprimer et résoudre le doute sans mettre en cause le phénomène de la possession proprement dit.

La position du possédé de temple

Certaines divinités des temples de village sont détentrices de droits fonciers, donnés autrefois par des rois ou des dévots. Une partie de ces droits fonciers est /p.66/ attribuée à ceux qui effectuent un service au temple, en particulier au *kārdār* (administrateur), au *pūjārī* (officiant du temple), aux *bhajanvāle* (musiciens), et au *gur* (possédé). Tous ceux qui font partie du personnel du temple reçoivent par l'intermédiaire du *kārdār* une part de la terre du dieu et peuvent la cultiver pour leur propre usage. Chaque *gur* est ainsi lié à la divinité du temple où son rôle est officiellement reconnu. Lorsque plusieurs temples sont dédiés à une même divinité, chacun de ces temples a son propre *gur*.

Tout homme, indépendamment de sa caste, peut devenir *gur*. Une affirmation très fréquente parmi les Himachalis est que : "Le *gur*, ce n'est pas quelque chose qui concerne la caste. Pour la divinité, ce qui compte est d'avoir un *ātman* pur". Si tout membre de la société peut devenir *gur*, cela ne signifie pas que celui qui le devient 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, pas plus que ces derniers ne peuvent accepter de la nourriture cuisinée par ses soins. Le respect des règles de caste est, du reste, l'une des principales valeurs qui émergent des séances de possession, et le fait que ces règles soient aujourd'hui moins respectées est fréquemment présenté comme la cause de la moindre protection que les dieux peuvent aujourd'hui donner aux hommes. Ainsi, les *gur*, pendant les séances de possession, soulignent souvent la décadence de l'époque actuelle par rapport à la précédente, et s'adressent aux dévots en 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 ainsi la perte du respect des règles d'évitement entre castes. Il est évident que le *gur*, étant considéré comme le réceptacle de la divinité, doit être le

premier à respecter ce que la divinité dit à travers lui, et à donner le bon exemple. Si un *gur*, par contre, profite 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 d'être le réceptacle du dieu.

Le pouvoir territorial des dieux

Les divinités qui s'incarnent dans les *gur* sont des divinités territoriales, dans le sens où elles exercent leur influence sur un territoire spécifique, et où ce sont les dévots appartenant à un territoire qui contribuent aux dépenses du culte (Vidal 1988). Cet aspect territorial ne se manifeste pas seulement au niveau d'une unité de culte - correspondant à un village et aux hameaux qui l'entourent - mais constitue une sorte de logique déterminant des liens rituels temporaires, occasionnels et fluides entre divinités (et villages) appartenant à différentes unités de culte. C'est cette logique territoriale que je chercherai d'éclairer¹⁰.

/p.67/



(Clichés Daniela Berti, 1995)

Palanquin (*rath*) de la divinité Docā-Mocā du village de Karjan.

Le territoire qui correspond au regroupement de différentes unités de culte n'est pas toujours le même, mais peut s'étendre ou se réduire selon les contextes. Les limites, même variables, qui définissent à chaque fois ce "territoire rituel", tendent à refléter les anciennes subdivisions administratives qui existaient à Kullu avant l'introduction du système des *pancāyat* après l'Indépendance. L'actuel district de Kullu comprenait six subdivisions, appelées *wazīri*. Chacune était elle-même subdivisée en *koṭhi* ; chaque *koṭhi* était subdivisée en *phātī*, et ces dernières comprenaient un ensemble de villages (*gāṃv*)¹¹. Avec l'introduction du système des *pancāyat*, ces subdivisions ont disparu et les unités administratives actuelles peuvent soit séparer des villages autrefois regroupés dans la même subdivision, soit, à l'inverse, rassembler des villages qui faisaient partie de subdivisions différentes¹². Les anciennes divisions administratives, néanmoins, ont conservé une pertinence rituelle, tant et si

bien que les gens utilisent en plaisantant l'expression *devtā kā pancāyat*, "le *pancāyat* des dieux", pour le distinguer du *pancāyat* administratif contemporain¹³. Même si l'extension d'un *pancāyat* des dieux peut parfois inclure tous les villages d'un district, je m'en tiendrai ici à considérer un cas observé où les limites territoriales (et rituelles) se sont étendues jusqu'au niveau de la *koṭhi*.

/p.68/

A l'intérieur d'une *koṭhi*, le territoire des "*pancāyat* des dieux" peuvent inclure, selon les circonstances, tous les villages de la *koṭhi* ou uniquement ceux d'une *phātī*. Ces limites se manifestent lors de fêtes calendaires, au cours desquelles ont lieu des échanges de visite entre les divinités des différentes unités de culte. Ces divinités se rendent aux fêtes chacune avec son image mobile (*rath*)¹⁴, accompagnées du personnel de leur temple (y compris le *gur*) et des membres du village d'où elles proviennent. Les échanges de visite se font, selon les fêtes, soit au niveau d'une *phātī*, soit au niveau de l'ensemble de la *koṭhi*. La participation à ces fêtes est obligatoire : chaque altération dans les échanges de visite entre villages provoque la colère divine qui se retourne sur la *phātī* entière ou, selon les cas, sur toute la *koṭhi*¹⁵. Outre ces échanges de visite, les limites territoriales, multiples et relatives, concernent l'influence de la divinité. L'unité minimale de cette influence est le village où se trouve son temple. Dans son village, chaque divinité 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, que ce soit par le bon fonctionnement du temple ou par le respect des règles sociales et de comportement. Tout problème d'intérêt collectif (épidémie, excès de pluie, sécheresse) est présenté en première instance à la divinité du village concerné, en interrogeant son *gur*. Lorsque la divinité du village 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'autre.

Les explications qui ressortent de la séance oraculaire sont de différents types. Parfois, la divinité dit que la difficulté à laquelle les hommes se confrontent est une punition (*doṣ*)¹⁶ 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 d'une autre divinité de la *phātī* (ou de la *koṭhi*). Ces cas se produisent en particulier lorsque, au sein de ces subdivisions, surviennent des conflits ou des tensions entre deux ou plusieurs villages. Si les villages en conflit appartiennent à une même *phātī*, on pense que tous les autres villages de celle-ci subissent 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 seront impliqués. Ces présupposés ont pour effet de mobiliser l'ensemble des villages compris respectivement dans une *phātī* ou dans une *koṭhi* pour faire pression sur ceux qui sont en conflit, afin qu'ils se réconcilient. Dans ce cas, si les parties en présence parviennent à s'accorder, ils devront faire un rite (*chidra*)¹⁷ pour éliminer la punition divine. 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 faute).

/p.69/

Chaque conflit à l'intérieur d'un village, ou entre villages rituellement liés, est discuté pendant les séances des *gur*, qui profitent de toute occasion pour réaffirmer leur déception et pour faire en sorte que les parties parviennent à un compromis. Cette fonction de résolution des conflits est codifiée dans le langage même de la possession, ce qui émerge explicitement durant les séances de consultation. En effet, les divinités y parlent à travers leurs *gur* en

utilisant souvent des formules telles que : "Je suis le dieu de tous les compromis", ou : "Je possède toutes les justices".

Le cas présenté ci-après concerne la résolution d'un conflit entre deux villages appartenant à deux *phātī* différentes d'une même *koṭhi* : du fait de ce conflit, l'ensemble des huit villages de la *koṭhi* a été dit subir les conséquences de la punition divine, et a dû participer aux dépenses du rite de réparation.

Historique du conflit entre les villages de Prini et de Banara

Jagatsukh, l'ancienne capitale du royaume de Kullu, faisait autrefois partie d'une *koṭhi* qui s'étendait du village de Kakhnal à celui d'Aleo. La *koṭhi* était divisée en deux *phātī* : l'une comprenait les villages actuels de Aleo, Chochoga, Prini et Shuru; l'autre comprenait les villages de Jagatsukh, Banara, Gojhra et Kakhnal. Aujourd'hui, avec l'introduction du système des *pancāyat*, les limites administratives de ces divisions ont changé même si elles sont toujours pertinentes sous l'angle du rituel.

Au niveau de cette *koṭhi* a lieu une fête annuelle dont les protagonistes sont le dieu du village de Banara, Takṣak Nāg, et le dieu du village de Prini, Phal Nāg. Ces deux dieux sont frères et font partie des dix-huit frères serpents (*aṭharā nāg*) qui proviennent du village de Goshal¹⁸. Takṣak Nāg est renommé dans le district pour avoir la pluie en attribution¹⁹, mais chaque année il doit confirmer ce monopole en défiant son frère Phal Nāg dans une course. A cette compétition, dite *thora*, les deux divinités participent avec leur propre palanquin (*rath*) que des hommes, venant de leur village respectif, portent sur les épaules. On dit que les palanquins des divinités sont mus par la volonté du dieu représenté sur le véhicule, et non par celle des porteurs, supposés suivre passivement, même s'il arrive parfois que les porteurs soient accusés par les autres villageois de forcer les mouvements du palanquin²⁰. Le lieu où se déroule la course est le village de Prini, et le parcours qu'ils doivent faire est d'environ 500 mètres. Si leur divinité Phal Nāg gagne la compétition, les habitants du village de Prini pensent que leur *phātī* ne subira aucune perte durant l'année puisque la pluie sera en leur faveur. Si, au contraire, c'est Takṣak Nāg (du village de Banara) qui gagne, le dieu décidera par lui-même la façon de réguler la pluie /p.70/ sur l'ensemble de la *koṭhi*. Les six autres villages de la *koṭhi* se rendent également sur le lieu où se déroule la compétition pour assister à l'événement.

Au cours du mois de juin 1994, alors que, comme chaque année, avait lieu la *thora*, certains hommes du village de Prini, semble-t-il en état d'ébriété, retinrent le palanquin de Takṣak Nāg pour que leur dieu Phal Nāg atteigne le premier l'arrivée. Voyant cela, les hommes du village de Banara qui portaient le palanquin de leur divinité prirent un sentier différent de celui prescrit par le rituel, et retournèrent directement à leur village, interrompant ainsi la compétition et la cérémonie. Cela engendra une série de protestations et d'accusations entre les deux villages : les hommes de Banara accusaient ceux de Prini d'avoir enfreint les règles du jeu en retenant le palanquin de leur divinité ; les hommes du village de Prini reprochaient à ceux de Banara d'être repartis avec Takṣak Nāg contre sa volonté, en l'empêchant de terminer la compétition. Les membres des autres villages concernés prirent eux-mêmes parti pour l'un ou l'autre des adversaires : ceux qui faisaient partie de la *phātī* de Prini favorisaient celui-ci ; à l'inverse, les autres soutenaient le village de Banara. A partir de ce jour-là, l'événement devint le principal sujet de conversation entre villages, et la nouvelle se répandit même au-delà de la *koṭhi*, Takṣak Nāg étant renommé pour être le dieu de la pluie pour tout le district. La dispute se prolongea, et les hommes des deux villages commencèrent à

s'éviter les uns les autres. Dès le début de la querelle, le *gur* de Takṣak Nāg, qui était parfois appelé au temple de Phal Nāg pour être consulté, interrompit les consultations à Prini, et fut remplacé par le *gur* de la déesse Śravaṇī, du village de Shuru²¹. L'épisode en vint à être évoqué au cours des séances de possession de *gur* de plusieurs villages, même au-delà de la *koṭhi*. Chaque fois qu'on faisait appel à eux pour une raison ou une autre, ils ne faisaient que menacer d'une punition si les deux villages ne faisaient pas la paix. Lors d'une période de sécheresse qui se prolongeait depuis avril, les villageois consultèrent 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 aussi présentée comme une perte de pouvoir des dieux qui, à travers leur *gur*, disaient souvent : "Vous avez perdu la vérité et nous avons perdu le pouvoir". A cause du mauvais comportement des hommes, ils n'avaient plus les pouvoirs du temps passé et, par conséquent, ne possédaient pas la pluie. Les hommes des deux villages, pour leur compte, en dépit des sollicitations divines, entretenaient le conflit en s'accusant réciproquement de refuser de prendre une initiative et d'admettre leur faute.

/p.71/

La prise en charge du conflit par le *gur* de Śravaṇī

Première séance, 11 juin 1995 : l'invitation du dieu Śandal Riṣi

C'était maintenant le mois de juin et les gens commençaient vraiment à se désespérer. Il faisait très chaud et la pluie persistait à ne pas tomber. Les récoltes de riz et les fruits risquaient d'être perdus. Les gens consultaient constamment les *gur* pour demander aux dieux d'envoyer la pluie, mais ces derniers répétaient qu'ils ne l'avaient pas, et continuaient à inciter les hommes de Prini et de Banara à se rencontrer pour trouver un compromis. Finalement, ce jour-là, le *gur* de la déesse Śravaṇī du village de Shuru, pendant une consultation, prit part de façon improvisée à la dispute et, à l'issue de six séances de possession s'étalant sur neuf jours, parvint à organiser un compromis entre les deux villages.

Ce même jour, alors que les hommes demandaient à la déesse de donner la pluie, le *gur* de Śravaṇī requit la présence de son frère, le dieu Śandal Riṣi du village de Shalin : il fallait l'inviter à Shuru avec son palanquin, son *gur*, son *pūjārī*, et les hommes de Shalin. Voici le contenu de cette séance :

Gur de Śravaṇī : Je vous donnerai quelques gouttes de pluie !

Villageois : Quelques gouttes ne suffiront pas, nous voulons la pluie pour deux jours, nous voulons la pluie aujourd'hui, Bhagvatī²².

Gur de Śravaṇī: Indra-Samudra²³ est là. Il est de face (*sulṭā*). Est-ce que je pourrai lui faire tourner le dos (*ulṭā*)?

Villageois : Bien sûr Bhagvatī, tu peux le faire!

Gur de Śravaṇī: C'est ça, allez-y...Il est de face, et moi je le mettrai dans le sens opposé lorsque mon frère Śandal Riṣi viendra ici.

Villageois : Nous enverrons le message aujourd'hui, Ô Bhagvatī. Toutes les choses impossibles te sont possibles 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.

/p.72/

Gur de Śravaṇī: Je vous donnerai la pluie ! Moi-même ! Je vous l'ai dit. Maintenant allez-y ! Quand les messagers seront arrivés là-bas, je vous donnerai quelques gouttes de pluie. Je vous l'ai dit. 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 sa séance en soutenant avoir la pluie, mettant ainsi en mouvement sa stratégie pour parvenir au compromis entre les deux villages. Cette stratégie consiste à ne pas affronter immédiatement la question du conflit, mais à commencer par inviter le dieu d'un village étranger à la dispute. Quant à la formule "Indra-Samudra est là. Il est de face. Est-ce que je pourrai lui faire tourner le dos ?", elle fait partie de tournures de phrase souvent utilisées par les *gur* pour transmettre des messages de façon codifiée, allusive et métaphorique²⁴. Dans le cas présent, le *gur* veut dire "Indra-Samudra donne un temps clair, est-ce que je pourrai le convaincre de faire tomber la pluie?". S'exprimer sous forme de questions est aussi un moyen utilisé par les *gur* pour demander aux villageois leur confiance. Ces derniers doivent alors répondre de façon stéréotypée pour assurer au dieu qu'ils croient à son pouvoir.

Deuxième séance, le 12 juin 1995 : la demande d'un yāg

Les hommes de Shalin acceptent l'invitation et le *gur*, les musiciens, le *pūjārī* et les hommes du temple se rendent au village de Shuru où l'on célèbre la rencontre entre le dieu Śandal Riṣi et la déesse Śravaṇī. Les divinités se saluent : elles s'embrassent en faisant se toucher leurs palanquins ; elles les font osciller, puis leur font exécuter des virevoltes de joie. Enfin 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 Riṣi, maintenant c'est à toi. Maintenant, c'est votre devoir de donner la pluie. Parlez entre vous. Maintenant ne vous moquez pas de nous. 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 !

/p.73/

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, et l'eau, il y en a. Je vous dis ça. C'est ça que je dis sur la pluie et sur l'eau !

Villageois : Alors si tu as la pluie, pourquoi ne nous la donnes-tu 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 la dénier aux villageois. Ceux-ci, de leur côté, s'indignent d'une divinité qui, à l'inverse des autres, assure avoir toute la pluie nécessaire, sans la leur dispenser.

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: Rien²⁵, hommes de deux villages ! Allez-y ! Puisque vous vous êtes assemblé 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 nous l'avions avant, mais vous n'avez pas la vérité comme vous l'aviez autrefois ! Allez-y ! Nous, frère et soeur, nous sommes rassemblés ici. Aujourd'hui, j'appellerai Takṣak Nāg et Phal Nāg chez moi. Je satisferai votre esprit. Je ferai retourner Indra – Samudra dans le bon sens. Est-ce que vous me croirez ou pas ?

/p.74/

Villageois : Nous te croirons alors. Comment pourrions-nous ne pas avoir confiance en toi ?

Gur de Śravaṇī: C'est ça, allez-y, hommes de deux villages ! Nous nous rassemblerons ici. Vraiment, vous pensiez que je voulais appeler ici uniquement Śandal Rīṣi ? Tous, nous les dieux, nous nous rassemblerons ici ! Sans fête il y aura ici une fête ! Je vous ai dit ça !

La déesse, par son *gur*, précise ses intentions : elle veut réunir chez elle les deux divinités frères que les hommes avaient séparées. La détermination de ses paroles ("Aujourd'hui j'appellerai Takṣak Nāg et Phal Nāg chez moi") fait de sa demande un ordre. La phrase "sans fête il y aura ici une 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 nous l'avions avant, mais vous n'avez pas la vérité comme vous l'aviez autrefois". La divinité s'affirme ici indépendante du comportement des hommes et détentrice de tous ses pouvoirs.

Villageois : Donne-nous la pluie !

Gur de Śravaṇī: Pour votre avarice!...Je ne suis pas fait pour votre avarice! Le travail que je veux faire, vous ne le ferez pas!

Villageois : Pourquoi nous ne le ferons pas? Dis-nous la chose, et nous la ferons. Dis-nous ! Dis-nous !

Gur de Śravaṇī: Où est Dhani [le *pūjārī*] ? Dhani, où est ta femme ?

Villageois : Dhani est ici ! [Ils disent à Dhani: va appeler ta femme et ramène la ici]. O Mahārāja, elle est en train de venir !

Gur de Śravaṇī: [à la femme de Dhani] Tu veux le révéler ou pas ?

Villageois : [à la femme de Dhani] Oui ! révèle-le, parle !

/p.75/

Gur de Śravaṇī: Je te l'ai dit ce matin.

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 avais-je ?

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 Mātā²⁶ disait qu'il y aura *yāg*²⁷ ici. Il y avait un récipient d'orge et le *purohit* Mehru était en train de faire *yāg*. Ça a été dit [en songe].

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 [sacrificiel] rempli, et ça, c'était bon. Le matin, j'ai dit, pour moi-même, il y aura des lectures [sacrées] pour un jour, et je mettrai neuf *purohit* ici pour moi-même.

Le *gur* s'appuie sur le rêve de la femme du *pūjārī* - l'exécution d'un *yāg* au temple de Shuru- pour faire se rencontrer Takṣak Nāg et Phal Nāg. De cette façon, les hommes de Banara et de Prini seront forcés d'accepter l'invitation au temple s'ils veulent éviter la colère de la déesse.

Villageois : Alors, qu'est-ce que nous ferons? Ça, c'est le choix des hommes du village. Nous devons en parler avec les autres. S'il y a l'argent, nous pouvons le faire. Si les membres du village donnent l'argent, alors nous le ferons de cette façon.

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 ! Ca, 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?

/p.76/

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 *chabdu*²⁸ est là, j'enlèverai le *chabdu* ! Ca c'est ma promesse, ne vous inquiétez 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 *naumi* sans *naumi*²⁹. Allez-y alors ! Je ferai du bien pour sept générations et je donnerai la pluie, puis 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 de faire au temple de Shuru. Pour le *yāg*, le *kārdār* (administrateur du temple) devrait donner une partie de l'argent du temple ; mais il soutient qu'il n'y a pas d'argent, et qu'il faut faire une collecte pour payer le *yāg*. Notons qu'entre le *kārdār* et les hommes du village de Shuru régnaient beaucoup de tensions : ces derniers accusaient le *kārdār* de ne jamais donner l'argent qu'il obtenait de la terre appartenant à la déesse et dont il était responsable. Un jour, s'étant plaint du *kārdār* auprès du District Commissioner, celui-ci leur conseilla de procéder à de nouvelles élections pour choisir un autre *kārdār*. Lors du vote, le *kārdār* fut battu, personne ne s'étant prononcé pour lui. Poussé par sa soeur, il déposa un recours et intenta un procès au District Commissioner, soutenant que, le *kārdār* une fois élu, sa charge est toujours 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 changea, et son successeur donna raison au *kārdār* en le reconfirmant dans sa charge. C'est ainsi qu'un habitant de Shuru m'expliqua la situation : "Le nouveau District Commissioner a pris des décisions 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 déposé à nouveau plainte contre le *kārdār*, l'instruction est en cours. Avant, le *pūjārī* et les musiciens avaient pris partie pour le *kārdār*. Mais maintenant, tout le monde est contre lui, même la /p.77/ 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 Rs, il inscrira sur le registre qu'il a dépensé 1000".

Troisième séance, 13 juin 1995 : la question du kārdār et du cikka

Cette question est abordée par le *gur* au cours de la troisième séance de possession, afin de trouver un compromis avec les hommes du village de Shuru, car ces derniers, en colère contre le *kārdār*, ne voulaient plus travailler pour le temple. Pendant cette séance, en outre, un autre problème est abordé par le *gur*. Il concerne un refuge destiné à accueillir les étrangers faisant du trekking, en construction au sommet d'une montagne. Le site, appelé *cikka*, est l'un des lieux de méditation du dieu Takṣak Nāg. Par son *gur*, celui-ci menaçait depuis longtemps les hommes de punition s'ils n'interrompaient pas immédiatement les travaux. Le *gur* de Śravaṇī profite de l'occasion pour compter aussi cet épisode parmi les 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 Rīṣi, et ici il y avait Takṣak Nāg et Phal Nāg. Qu'est-ce que vous êtes en train de chercher? Aujourd'hui, vous avez semé la honte dans les lieux où ils vivent, et même dans le *cikka* 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!³⁰ Aujourd'hui, au *cikka*, sont arrivées des choses qui ne devaient pas arriver! Là, il y avait même mon frère, et maintenant il n'est plus là. C'était son lieu de méditation!

Villageois : Tu dois punir ceux qui font cette chose. 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 gens sont derrière, et les autres hommes passent devant !

Villageois : C'est vrai ce que tu dis. Tu dois punir ceux qui font ces choses au *cikka*.

/p.78/

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*! Dans la cour et au gouvernement, je t'ai donné la victoire par moi-même. C'est vrai ou faux ? Faites le *moloi* !

Le *gur* demande de faire le *moloi* pour voir si c'est le *kārdār* qui a tort ou si la faute est celle des hommes du village. Le *moloi* montre que l'erreur est celle du *kārdār* et cela provoque la protestation de sa soeur qui intervient pour défendre son frère.

Gur de Śravaṇī: Il y a l'erreur du *kārdār* !

Soeur du *kārdār*: Le procès est encore en cours et ils veulent encore davantage. Il n'y a pas de réponse ici, la réponse est au tribunal.

Gur de Śravaṇī: C'est ça ! Même la pluie 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: Les gens du village ne veulent pas le *kārdār*, et le *kārdār* ne veut pas les gens du village !

Soeur de *kārdār*: Pourquoi ne devrait-il 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 de 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 !

/p.79/

Villageois : Si le *kārdār* ne donne pas une contribution, alors qu'est-ce que nous ferons?

Kārdār : Pourquoi je devrais donner une contribution? Quand vous allez quelque part vous demandez ma permission peut-être? Quand vous êtes allés appeler Śandal Rīṣi vous avez demandé ma permission³¹?

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 !³² 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 la question du *kārdār* pour obtenir la pluie, et invite celui-ci à contribuer aux dépenses pour le *yāg*. Les villageois acceptent cette décision, et demandent à la déesse comment faire le *yāg*. Ils veulent savoir, par exemple, si les dieux qui seront invités doivent venir seulement avec leur *gur* et leurs symboles (cloche et encensoir), ou bien avec leur palanquin et leurs musiciens également³³. D'autres questions concernent la date et la durée du *yāg*, et combien de *purohit* doivent être appelés.

Villageois : Donne-nous la pluie, Mātā, nous ferons le *yāg* ici. Nous ne sommes pas comme ça. Pendant combien de temps devons-nous faire *yāg* ?

Gur de Śravaṇī: Un jour ! Vous devrez travailler pendant un jour.

Villageois : Combien de *purohit* doivent être appelés dans le *yāg* ?

Gur de Śravaṇī: Trois *purohit*. *Pūjārī* et *kārdār* seront ici.

Villageois : Oui, Mātā, ça va.

Gur de Śravaṇī: Allez-y alors ! Ne vous en faites 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 ramener ici. Puisque eux aussi ont un fardeau, leur fardeau sera cassé. /p.80/ C'est comme ça, regarde ! Faire le *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 *pūjārī* viendront et porteront la cloche et l'encensoir. C'est ça ! De Banara je veux la cloche et l'encensoir, et de Prini je veux aussi le palanquin. Allez ! Envoyez le message aujourd'hui !

Villageois : Les musiciens, doit-on les appeler? Ou seulement les hommes, la cloche et l'encensoir ?

Gur de Śravaṇī: De Prini je veux le palanquin et aussi les musiciens. Je vous ai dit ça. Je répandrai les nuages en deux moments et demi, alors vous penserez que ça, c'est 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.



Musiciens du temple de Docā-Mocā du village de Karjan

/p.81/

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 Banara et au dieu Phal Nāg de Prini, pour qu'ils se rejoignent le jour suivant au temple de Shuru afin de célébrer le *yāg* de la déesse Śravaṇī. Pour prendre les décisions concernant le *yāg*, les hommes de Shuru se réunissent avec le *kārdār* : on décide que ce dernier payera le quart des dépenses, le reste étant recueilli par collecte (la dépense totale s'élève à 3000 Rs).

Quatrième séance, 14 juin 1995 : vers le compromis

Le matin suivant les *purohit* de Jagatsukh font le *yāg*³⁴ et dans l'après-midi Takṣak Nāg et Phal Nāg arrivent. Phal Nag étant sans *gur*, ses symboles (la cloche et l'encensoir) sont placés près de ceux de Takṣak Nāg, devant le *gur* de celui-ci. Les trois *gur* (de Takṣak Nāg,

Śravaṇī, et Śāṇḍal Rīṣi) s'asseyent et les villageois (y compris les *purohit*) demandent si le *yāg* a été bien fait ou non. En effet, dans cette zone de l'Inde, les *yāg* exécutés par les *purohit* dans les temples sont toujours suivis par la consultation des *gur* pour vérifier auprès de la divinité si tout a été fait correctement³⁵. Dans ces cas là, la liturgie brahmanique et les rituels accomplis par les *purohit* sont ainsi contrôlés et jugés par les *gur* pendant les séances de possession.

Les hommes des villages de Shalin, Shuru, Prini et Banara 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 : Oh 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 regarde³⁶. Si tu ne donnes pas la pluie, ce sera ton péché! Maintenant le grain et la richesse manquent, et il n'y a même pas de pommes³⁷.

/p.82/

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 mourra, 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 en aura plus pour te faire les beignets pour la *pūjā*. Nous ne pourrons plus t'accueillir.

Gur de Śravaṇī: La vérité [était] dans la vérité, et le pouvoir [était] dans le pouvoir ! Aujourd'hui, vos lois [sont] devant, et 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 opposée³⁸, alors ils donnaient la pluie. Allez-y maintenant ! Quand le frère est venu ici, il y avait la pluie 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 !

Le *gur* souligne ici les limites territoriales de son influence. Simultanément, le rappel de ces limites renforce la conviction que le manque de pluie est justement l'effet de la colère des dieux de ce territoire, provoquée par la dispute qui oppose les deux villages. De leur côté, les hommes des autres villages de la *koṭhi*, n'étant pas des protagonistes du conflit, protestent contre le fait d'être liés aux deux villages coupables, et considèrent comme injustes les répercussions qu'ils doivent subir. Mais ce sont précisément ces répercussions qui créent la pression nécessaire pour convaincre les intéressés de mettre un terme à la dispute. Et, en effet, à l'issue 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 !

/p.83/



Le compromis. De gauche à droite : le gur de Takṣaḡ Nāḡ, le gur de Śravaṇī, et le gur de Śandal Riṣi lors des séances organisées pour parvenir au compromis.



Rituel du *chidra*. La cordelette rouge doit être tenue par tous les membres impliqués dans le compromis et liée à la patte de l'animal sacrifié. La cordelette et la patte seront ensuite coupées par le gur.

/p.84/

Villageois : Alors dis-nous quoi faire !

Gur de Śravaṇī : Si nous sommes d'accord, nous donnerons la pluie, pourquoi pas ? Nous porterons les nuages noirs. Regarde ! Mais, c'est ça : la vérité, c'est que nous ne voulons pas la donner !

Villageois : Pourquoi vous ne voulez pas nous la donner ? Si tu ne nous donnes pas la pluie, nous ne nous rassemblerons jamais plus ici. Si une faute est commise dans un village, 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 tous, nous souffrons ainsi. Le *kārdār* de Phal Nāg et le *kārdār* de Takṣak Nāg, tous les deux doivent trouver un compromis (*phaislā*). [Ils s'adressent aux deux *kārdār* de Prini et de Banara] Maintenant, vous deux, prenez la décision ici !

Finalement, le chemin menant au compromis se dessine. Maintenant, il s'agit d'aboutir à un accord pour décider où devront s'effectuer les discussions précédant le compromis rituel³⁹, où ce dernier se déroulera, et qui doit payer pour le rite, sachant que l'argent doit être mis par la partie en tort.

Les villageois prennent l'eau pour faire le *moloi*, mais, après discussion, décident finalement d'attendre le lendemain matin lorsque les huit villages seront tous présents. Entre-temps, les gens commencent à se disputer pour savoir qui doit mettre 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, la déesse Śravaṇī parlera et donnera ses instructions concernant le rituel. Le jour même, on part inviter les dieux des quatre autres villages (Gojhra, Kakhnal, Aleo, Chochoga)⁴⁰ afin de participer à la discussion générale organisée devant le temple de Shuru.

Cinquième séance, 16 juin 1995 : le moloi

Deux jours plus tard, les hommes des huit villages se réunissent et commencent à discuter du problème. Les *kārdār* de Prini et de Banara répètent leur version. Chacun accuse l'autre d'avoir cassé la tradition. Enfin, après environ une heure de discussion, on décide de mettre le *moloi* devant le temple de la déesse Śravaṇī pour demander si, d'une part, les dieux veulent un *yāg* ou un *chidra*⁴¹ comme rite de réparation, et si, d'autre part, le *yāg* ou le *chidra* doivent être effectués au temple de Prini ou bien au temple de Takṣak Nāg. Comme cette dernière décision implique de savoir qui a eu tort⁴² et qui a eu raison (le lieu choisi doit être celui **/p.85/** de la partie offensée), les hommes préfèrent recourir à un *moloi* plutôt qu'aux *gur*, craignant que ceux-ci puissent favoriser une partie ou l'autre. Le *moloi* montre qu'il faut faire un *chidra* au temple de Prini, mais que l'ensemble des huit villages doit contribuer aux dépenses, car les deux parties ont tort. Après le *moloi*, les hommes décident de consulter les deux *gur* (Takṣak Nāg et Śravaṇī)⁴³ pour demander à quelle date le *chidra* doit être exécuté. Les *gur* hésitent, l'heure d'invocation de la divinité étant passée (il est environ midi). Mais devant l'insistance des gens, ils acceptent de revêtir les habits rituels et de procéder à la consultation⁴⁴. 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, la pluie n'est pas là !

Villageois : Est-ce que nous avons fait une erreur ? Qu'avons-nous oublié ?

Gur de Takṣak Nāg : Même les petits hommes du village, aujourd'hui, ont 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 proférer des paroles vides ! Rien ! Je ne vois pas la pluie !

Villageois : O Mahārāja, pourquoi nous dis-tu 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 la pluie, alors tue-nous ! Pourquoi tu dois 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 le *chidra* et nous, nous sommes d'accord. /p.86/ Tu dois fixer le jour aujourd'hui. Est-ce que nous devons ramener le palanquin ou la cloche ?

Gur de Takṣak Nāg : Elle, c'est la soeur ici, regardez. Il y aura une autre soeur [Gāyatrī]⁴⁵. Les encensoirs devront être ici, je veux le palanquin des deux villages [Prini et Banara].

Villageois : Dis-nous aussi le jour, tu ne veux pas donner le jour, Mahārāja ?

Gur de Takṣak Nāg : Rien ! Le cinquième jour de *parvāh*⁴⁶. Ce jour-là je vous ferai prendre le bain ! Je vous ferai prendre le bain là. Pourquoi êtes-vous troublés ?

On frappe les tambours, car maintenant le *gur* de Śravaṇī s'est aussi mis 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. Ce jour [du *chidra*] dans l'après-midi, le *chabdu* 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 !

/p.87/

Sixième séance, 19 juin 1995 : le *chidra*

Le jour du compromis, on attend devant le temple de Śravaṇī l'arrivée des différentes divinités et des hommes des huit villages. Au loin résonnent les tambours du dieu Takṣak Nāg, et quelques gouttes de pluie isolées commencent à tomber. Encouragés, les hommes de

Prini 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 hommes de Jagatsukh. 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 et le *gur* de Śravaṇī dit :

Gur de Śravaṇī: Eh, les huit villages ! eh, *kārdār* ! eh, musiciens ! Il y aura vérité et pouvoir avec nous, ou non ? Je faisais du yaourt avec du lait, j'ai séparé le yaourt du yaourt, le lait du lait, l'eau de l'eau ! Vous aviez la vérité et nous avons le pouvoir !

Villageois : Tu es la même, Mahārāja !

Gur de Śravaṇī: J'aimais les gens de Banara ! Le *sat-yug* est passé et le *kal-yug* est 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 arrivaient 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 comme plus grands que ces dieux !

Villageois : Oui, Mātā, il y a une erreur, alors quoi faire ?

Gur de Śravaṇī: Vous devez faire *chidra* ici. Ils [Takṣak et Phal] sont en train de dire que dans le futur vous ne devez pas recommencer.

Villageois : Non, Bhagvatī, nous ne le ferons plus.

Gur de Śravaṇī: Allez-y, alors ! Si vous faites ça, nous enlèverons ce *chabdu*. Alors vous croirez, autrement non. Ça, c'est ma promesse !

Villageois : Tu dois l'extirper, Mātā. Ça, c'est le *chidra* de ces deux frères.

/p.88/

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*. Un agneau acheté avec une partie de l'argent recueilli par les huit villages est sacrifié en dehors de l'enceinte rituelle. Une cordelette rouge, tenue à un bout par les hommes de la *phātī* de Prini, et à l'autre par les hommes de la *phātī* de Banara, sert à entourer les palanquins des dieux, placés au milieu. Puis, les extrémités proprement dites, tenues par les *gur*, sont toutes deux liées à 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 Prini et celle de Banara, mais aussi entre les huit villages et les dieux), et la résolution de tout le conflit. Les hommes, après le *gur*, crient alors en coeur "*chidra*" en jetant du riz, de l'orge et de la menue monnaie sur la patte coupée, où restent attachés les deux bouts de la cordelette rouge. Le *chidra* achevé, tout le monde est très content, non seulement d'avoir finalement réalisé le compromis, mais aussi parce que le ciel est plein de nuages noirs, et que des gouttes de pluie commencent à tomber, signalant un orage. Les hommes interrogent à nouveau le dieu pour savoir si tout s'est déroulé comme il faut, et s'ils peuvent obtenir la pluie. Pour la première fois, les dieux annoncent tous les trois la venue 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 serein !

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 vous remplirai vos récipients de ce dont ils étaient remplis. Une fois et demi cela ! Alors vous croirez, autrement non !

Villageois : O Mahārāja, nous ferons le salut.

/p.89/

Gur de Takṣak Nāg : Rien ! Avant vous faites les choses, et après vous vous en repentez. O Hommes des huit villages, vous êtes comme ça : il y a un "Committee" dans chaque maison, et dans chaque maison il y a des choses différentes. 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, je mettrai fin à vos querelles !

Villageois : Tu dois y mettre fin, qui le fera ?

Gur de Takṣak Nāg : Le poids que vous avez là, je le poserai 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: O Hommes des huit villages, qu'est-ce que vous êtes en train de penser ?

Villageois : Nous ne sommes en train de penser 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, comme tu as dit, nous le ferons!

/p.90/

Gur de Śravaṇī: Ce que vous avez pensé, je l'ai prouvé. Ce que je vous ai dit de faire, faites-le, je le compléterai. Je réunirai les deux frères et je satisferai vos esprits !

Villageois : Nous voulons la pluie, Mahārāja.

Gur de Śravaṇī: Allez-y, alors ! Quand vous tous aurez mangé le riz⁴⁷...vous en mangerez moins et il y aura beaucoup de pluie. 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 et le ciel nuageux pour la pluie. Ce que vous êtes en train de penser, je le prouverai ! Mais ne faites pas d'erreur dans le futur !

Villageois : Nous ne ferons aucune erreur. Tu nous dis que si nous faisons une quelconque erreur, 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 vides ?

Villageois : Oui, tu nous l'as donné, Bhagvatī.

Gur de Śravaṇī: Allez-y alors ! C'est ça ! Je satisferai votre esprit et 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 prennent néanmoins part au repas rituel en ne mangeant que les plats non carnés. Les *purohit* chargés de la cuisine sont tout juste occupés à faire la distribution, quand l'orage éclate avec une telle force que les gens sont obligés de finir leur repas debout sous les auvents du temple. Il /p.91/ est évident que chacun ne peut être que satisfait de ce qui est en train de se produire, et tout les villageois louent la puissance et la ponctualité de leurs dieux. La confiance dans la puissance divine est encore renforcée quand ils apprennent que la pluie est justement la plus dense dans le village de Prini, 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.

*
* *

Il est à noter que la solution du conflit à travers les *gur* fut un processus lent et graduel. Durant toute l'année, les *gur* avaient cherché à résoudre ce problème. Mais ce n'est que lorsqu'un *gur* parvint à profiter des circonstances (extrême nécessité de la pluie) et à mettre en action la stratégie appropriée (déclaration d'avoir la pluie, invitation au temple d'un dieu étranger au conflit et extérieur à la *koṭhi*, organisation du *yāg*) que les villages décidèrent de faire la paix. Certes, le *gur* de Śravaṇī prit un grand risque en promettant la pluie pour le jour du compromis. Mais le sentiment d'assurance qui émanait de lui, quant à sa capacité à tenir ses promesses, fut ce qui poussa les hommes à l'écouter et à suivre ses ordres, même s'il n'y avait pas signe de pluie. Il leur fallait aller jusqu'au bout : Śravaṇī continuait à dire qu'« il y avait la pluie », et le jour du compromis était décisif pour vérifier si la promesse serait tenue.

Des dialogues présentés ci-dessus émerge bien le type de rapport que les hommes ont avec les dieux. Un rapport empreint, bien sûr, de respect et de soumission qui ressortent surtout dans les réponses les plus codifiées - mais ponctué aussi, dans un style très direct, de menaces et de requêtes insistantes : "Si tu ne donnes pas la pluie ce sera ton péché", ou bien : "Si tu ne nous donnes pas la pluie nous ne nous rassemblerons jamais plus ici". Du reste, les dieux semblent, dans une certaine mesure, être dépendants des hommes - "Vous vous disputez les uns les autres, et 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* doivent se distinguer par la solennité, l'assurance de leurs gestes et de leurs paroles, par leur capacité à mettre à profit un moment de silence, une phase d'attente, un moment de réflexion. Plus les gestes et les paroles des *gur* sont différents de ceux des hommes qui se tiennent devant eux, plus ils seront considérés comme les gestes et les paroles du dieu.

Le cas présenté démontre, en outre, comment les rituels de possession incorporent l'histoire du groupe. Ainsi, par exemple, au cours des séances décrites, non seulement /p.92/ le

conflit entre les deux villages a été discuté et résolu, mais dans cette discussion ont également été inclus deux problèmes qui étaient 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 paraissaient sans lien 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*, à travers les séances de possession, interprète les événements des hommes et rend explicites les liens entre ordre social et ordre naturel. Lors des consultations de la déesse au temple, il n'y a rien de ce qui arrive ou qui est arrivé qui n'en vienne à être exprimé, discuté, et résolu. Les séances des *gur*, surtout celles qui concernent le village tout entier, sont ainsi des comptes rendus de la situation actuelle ou d'événements "historiques" du groupe, verbalisés, exprimés, interprétés et rendus publics à travers les *gur*, devant lesquels le groupe se mire. Ils constituent par là-même des contextes de confrontation qui donnent aux *gur* la possibilité d'influer sur le cours même de ces événements.

Aussi, les séances des *gur*, tout en étant des rites qui se répètent dans leurs aspects formels, pareils toujours à eux-mêmes, contiennent en eux une dimension temporelle, dynamique, historique car non seulement ils portent en eux la substance de l'histoire, mais ils définissent aussi les prémisses d'un changement historique. La forme de la séance, la façon dont elle se déroule, constitue le rite. Mais le dialogue de la séance, son contenu verbal, est l'histoire actuelle, celle 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, changer ce qui proposé, et 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. Le rite, en somme, n'est pas qu'un reflet de l'histoire, mais fait aussi l'histoire.

Notes

* Cet article utilise une partie des matériaux ethnographiques présentés in Berti 1997 (thèse non publiée). Je voudrais remercier Gilles Tarabout, Gérard Colas, Véronique Bouillier, Denis Vidal, Hélène Diserens et Catherine Clémentin-Ojha pour leurs remarques sur une première version de ce texte.

¹ La langue parlée dans la région est l'Himachali (ou *paḥārī*), une langue indo-aryenne, composée de plusieurs dialectes qui varient d'une vallée à l'autre, surtout au niveau de la prononciation. La quasi-totalité des gens, toutefois, parlent le hindi en cas de nécessité. La translittération des termes himachalis suivie dans le texte est phonétique et approximative, parce **/p.93/** qu'il faut tenir compte des fréquentes variations dans la prononciation. Lorsque les termes correspondent à des termes hindis, j'ai suivi la translittération du hindi. Quand les locuteurs emploient expressément la forme sanscrite, c'est la translittération de cette dernière qui a été retenue. Pour les noms de lieux, l'usage courant a été adopté.

² L'identification de la divinité avec le possédé varie selon les contextes et est sujette à différents discours. Il y a notamment l'idée que l'intensité de la présence de la divinité dans le corps du *gur* est graduée (cf. Berti 1997).

³ Le terme *gur* se réfère toujours à un individu de sexe masculin. Les femmes, aussi, peuvent être des possédées, et sont alors appelées *santos*. Cependant, à la différence des *gur*, les *santos* ne sont pas liées à un temple, ne reçoivent pas d'initiation publique, et ne sont consultées qu'à titre privé.

⁴ Dans le dictionnaire de Hendriksen de l'himachali de la vallée de la Sutlej, par contre, le terme est considéré comme dérivant du sanscrit *gūḍha*, « caché, secret ». Cité in Diserens 1995-1996.

⁵ On peut noter qu'au Kumaon le terme *guru* est utilisé comme l'un des termes désignant les bardes qui s'occupent de la formation des oracles (*dāgarīyā*). Selon l'étude de M. Gaborieau, en effet, les bardes (*guru*) doivent enseigner au possédé à contrôler la transe, et c'est lui qui pendant les séances doit jouer du tambour afin d'invoquer la divinité et induire la transe (Gaborieau 1975 : 163 sq.).

⁶ Dans le cas de la possession au Karnataka, J. Assayag rapporte également que celle-ci "est conçue selon l'expression locale sur le mode d'un récipient que l'on remplit" (Assayag 1990 : 52).

- ⁷ Ce type de possession se distingue en effet des autres types de possession involontaire, qui ne sont pas provoquées par des techniques rituelles.
- ⁸ La chute du bonnet est le signe de l'entrée de la divinité dans le corps du *gur*. Le bonnet ne doit pas toucher terre mais doit être pris par un des participants à la séance.
- ⁹ Voir également ce que Gaborieau écrit au sujet des oracles 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).
- ¹⁰ Il faut préciser que cette dernière acception de "caractère territorial des divinités" s'applique surtout au contexte des séances de consultation collectives (c'est-à-dire fait organisées pour résoudre un problème qui concerne la ou les communautés). En effet, pour ce qui est des séances privées (tenues pour résoudre les problèmes d'un individu ou d'une famille) le choix de la divinité consultée semble davantage dépendre de décisions individuelles.
- ¹¹ Sur ce point, cf. Diack 1994 : 61sq.
- ¹² Les *pancāyat*, en effet, ont tenu compte de l'augmentation de la population ou de critères politiques.
- ¹³ La conscience d'une correspondance entre les "territoires rituels" et les anciennes unités administratives n'est pas très perceptible parmi les habitants, même si beaucoup savent quelles étaient les subdivisions auxquelles leur village appartenait et celles dont les autres villages faisaient partie.
- ¹⁴ Le char est constitué d'une sorte de palanquin surmonté d'une armature à laquelle sont attachés des masques représentant la divinité ou (parfois) ses assistants (*vāha*).

/p.94/

- ¹⁵ Si, au contraire, le village invité à la fête n'appartient pas au "*pancāyat* des dieux" correspondant, la participation n'est pas obligatoire et refuser l'invitation ne provoque aucune conséquence ou désapprobation. Dans les temps de fête, en effet, les invitations occasionnelles - en plus de celles qui sont obligatoires - sont très nombreuses et il est admis que toutes les divinités invitées peuvent s'abstenir d'y participer.
- ¹⁶ Le terme *doṣ*, qui en sanscrit (*dōṣa*) ou en hindi (*doṣ*) signifie 'faute', a, en himachali, le sens de punition divine (Cf. Hendriksen 1976).
- ¹⁷ Le terme signifie « coupure ».
- ¹⁸ Pour le mythe cf. Berti 1997, pp.84-85.
- ¹⁹ A l'intérieur de son propre village chaque divinité est considérée comme "généraliste", pour ainsi dire, puisque c'est à elle que les villageois s'adressent en première instance pour résoudre un problème quelconque. Au sein d'une *koṭhi*, toutefois, des divinités peuvent avoir une compétence spécifique sur un sujet (cf. Berti 1997). Ainsi, dans ce cas précis, Takṣak Nāg était supposé avoir reçu son pouvoir du dieu Indra. En Himachal Pradesh, Takṣak Nāg est lié à Vāsuki Nāg et Śeṣ Nāg quant au pouvoir que tous trois possèdent sur la pluie. Concernant le Bengale, cf. Stutley 1985:140. Dans la mythologie des Himachali de Kullu on dit aussi que Takṣak Nāg a ce pouvoir car il est le trône (*gaddī*) sur lequel Indra est assis.
- ²⁰ Sur le sujet cf. Vidal 1987 et Berti 1997.
- ²¹ Le *gur* de Phal Nāg était mort et personne n'avait été encore initié à sa place. C'est pourquoi les gens de Prini appelaient parfois le *gur* de Takṣak Nāg pour le consulter et pour lui faire révéler la volonté de son frère.
- ²² Bhagvatī est un nom fréquemment utilisé par les villageois pour s'adresser aux déesses.
- ²³ Il s'agit en fait d'Indra, qui, dans la mythologie locale, a donné la pluie à Takṣak Nāg, et auquel est ici attaché le nom de Samudra, l'Océan.
- ²⁴ Sur l'utilisation de ces formules et sur le langage employé par les *gur* pendant les séances, cf. Berti 1997.
- ²⁵ "Rien" est ici un simple mot explétif, comme le sont d'autres termes, ou des expressions très brèves, placés en début, au milieu ou en fin de phrase - par exemple : "*etra sa*" (c'est ça), "*etra dasu*" (j'ai dit ça), "*ki topan topa sa ?*" (qu'est-ce que tu est en train de chercher ?), "*her*" ou "*hereni*" (regarde ou regardez), "*nauśā tabe*" (vas alors), "*kiski*" (de qui), "*tora sa*" (il y a un peu). Ces expressions intercalées caractérisent le langage de tous les *gur*. Leur fonction est davantage liée à la forme qu'au signifié : introduire une phrase, la briser ou, au contraire, la rendre plus fluide, en évitant vides et hésitations dans l'énonciation. L'effet des intercalaires est, en outre, d'accentuer le rythme et la cadence de la phrase (cf. aussi Schömbucher, ce volume et 1994). Afin de faciliter la lecture, de nombreuses expressions de ce type ont été omises des textes des séances.
- ²⁶ Mātā (mère) est un autre terme fréquemment utilisé pour s'adresser ou se référer aux déesses.

²⁷ Le *yāg* (skt. *yajña* « sacrifice ») est considéré comme le rite « védique » par excellence et doit être effectué exclusivement par le brahmane *purohit*. Dans cette partie de l'Inde, les *yāg*, privés ou effectués dans les temples, sont parfois prescrits par les *gur*. Dans le cas des *yāg* accomplis dans les temples, le *gur* doit être, de plus, obligatoirement consulté à la fin du rite, pour savoir si celui-ci a été correctement exécuté et s'il sera efficace (cf. Berti 1998).

/p.95/

²⁸ Le *chabdu* est un mélange de terre et d'herbes disposé pour arrêter l'eau d'un ruisseau.

²⁹ *Chot* et *naumi* sont deux cérémonies religieuses calendaires.

³⁰ Le *gur* veut dire que les hommes se sentent supérieurs aux dieux.

³¹ En effet, à cause de la dispute, lorsque les villageois avaient envoyé l'invitation aux hommes de Shalin, ils n'avaient pas prévenu le *kārdār*.

³² C'est-à-dire prendre de l'argent qui n'est pas à soi.

³³ Chaque divinité a sa propre cloche et son propre encensoir qui la représentent et qu'utilisent les *gur* pendant les séances de possession. Ces symboles peuvent être employés même en l'absence des musiciens, qui, au contraire, sont indispensables lorsque le dieu est présent avec son palanquin (*rath*).

³⁴ Jagatsukh est de fait un village qui, dans cette région, connaît une forte concentration de *purohit*.

³⁵ La consultation des *gur* à la suite des *yāg* est toujours effectuée lorsque ceux-ci ont lieu dans un temple. Mais lorsqu'ils sont privés, cela dépend de la décision du client.

³⁶ Beaucoup de personnes avaient afflué au temple pour assister à l'événement. Outre les gens de Shuru, il y avait ceux provenant de Banara, de Jagatsukh et de Prini.

³⁷ Les pommiers sont très répandus dans toute la zone de Kullu et constituent une importante source de revenus. Pendant les périodes de sécheresse ou d'excès de pluie, les propriétaires de pommiers sont les premiers à s'inquiéter et à consulter constamment les *gur*.

³⁸ Le *gur* veut dire que Phal Nāg et Takṣak Nāg se partageaient le lit, c'est-à-dire qu'ils étaient très proches.

³⁹ Le compromis rituel (*chidra*), c'est-à-dire celui qui est 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.

⁴⁰ Les hommes de Jagatsukh, venus avec ceux de Banara, étaient déjà présents.

⁴¹ Le *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.

⁴² En effet, lors du *moloi* exécuté pour demander au dieu qui devait payer, aucune des trois boulettes n'a émergé de l'eau, signalant un tort partagé entre les deux villages. Selon l'interprétation des hommes de Jagatsukh, 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 Prini. Le coût du *chidra* était d'environ 12 000 Rs et fut partagé entre les huit villages proportionnellement au nombre de leurs habitants. L'argent fut pour une part utilisé afin de couvrir les dépenses du rite (y compris les sacrifices et le repas rituel), et pour l'autre part déposé dans le coffre du dieu.

⁴³ La discussion a été exclusivement menée par les hommes de haute caste, qui faisaient partie des notables et du personnel des temples (environ 40 personnes). Parmi eux, il y avait aussi le *gur* de Takṣak Nāg, de caste brahmane, en vêtements ordinaires. Le *gur* de Śravaṇī y assistait également, légèrement à l'écart, et sans intervenir, car de très basse caste. Le *gur* de Śandal Rīṣi était retourné à Shalin deux jours auparavant.

⁴⁴ Entre midi et quatre heures environ, en effet, on peut plus consulter les *gur*. L'insistance des gens pour le consulter malgré tout montre leur souci, après avoir fait le *moloi*, d'entendre la voix des dieux et de pouvoir discuter avec eux.

⁴⁵ Le *gur* de Takṣak Nāg veut dire que le jour du compromis, le *gur* et le palanquin de la déesse Gāyatrī devront aussi participer ; puis il y aura le palanquin de Śravaṇī, de Phal Nāg et de /p.96/ Takṣak Nāg. Enfin, les dieux des quatre autres villages (Gojhra, Kakhnal, Aleo, Chochoga) seront représentés par les encensoirs et les cloches.

⁴⁶ La date tombait cette année-là le 19 juin.

⁴⁷ Le *gur* se réfère ici au repas rituel qui doit être consommé après le *chidra*

Bibliographie

- Assayag, J. (1990), « La possession ou l'art de la guerre. Dévots chiens et 'Héros d'or' du culte de Mailār en Inde du Sud (Karnataka) », *L'Homme*, 115 : 48-70.
- Berti, D. (1997), « Le Parole degli dèi. culti di possessione oracolare in Himachal Pradesh (India Settentrionale) ». Thèse de doctorat non publiée, Sienna, Università di Siena.
- Berti, D. (1998), « Una liturgia controllata. Riti brahmanici e possessione in Himachal Pradesh (India Settentrionale) », *Annali di Ca' Foscari* : 409-437.
- Diack, A.H., (1994), *Gazetteer of the Kangra District, Parts II to IV*, Delhi, Indus Publishing Company (1^{re} éd. 1899).
- Diserens, H. (1995-1996), « Images et symboles des déesses de la haute vallée du Kulu », *Bulletin d'études indiennes*, 13-14: 91-115.
- Gaborieau, M. (1975), « La transe rituelle dans l'Himalaya Central : folie, avatār, méditation », *Puruṣārtha*, 2 : 147-172.
- Hendriksen, H. (1976), *Himachali Studies I*. Copenhagen, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab (« Historik-filosofiske Meddelelser » 48, 1).
- Mastromattei, R. (1988), *La Terra reale. Dèi, spiriti, uomini in Nepal*. Rome, Valerio Levi Editore.
- Stutley, M. (1985), *The Illustrated Dictionary of Hindu Iconography*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Schömbucher, E. (1994), « The consequences of not keeping a promise: possession mediumship among a South Indian fishing caste », *Cahiers de littérature orale*, 35: 41-63.
- Vidal, D. (1987), « Une négociation agitée. Essai de description d'une situation d'interaction entre des hommes et des dieux », *Etudes rurales*, 107-108 : 71-83.
- Vidal, D. (1988), *Le Culte des divinités locales dans une région de l'Himachal Pradesh*. Paris, Ed. de l'ORSTOM.

Résumé

Dans presque tous les villages du district de Kullu (Himachal Pradesh), un possédé est lié au temple de la divinité principale du lieu. Ces possédés sont non seulement consultés pour résoudre des problèmes individuels, mais aussi pour arbitrer des questions qui concernent l'ensemble des villageois. Au cours de ces séances publiques, tous les événements du moment sont soumis à l'examen et au jugement de la divinité, laquelle, par son pos- /p.97/ séde, peut aussi menacer de provoquer des dégâts dans le ou les villages qui relèvent de sa juridiction territoriale si les habitants s'obstinent à ne pas suivre ses ordres. L'analyse des dialogues d'une série de séances, organisées pendant une période de sécheresse pour demander aux dieux de faire venir la pluie, montrera comment un possédé, par sa capacité à prendre des risques, et par la force de conviction de ses paroles, a su profiter d'un moment de crise pour résoudre un conflit prolongé qui, depuis un an, impliquait huit villages. On verra ainsi en quel sens les séances de possession en Himachal Pradesh sont autant des lieux où les événements publics se réfléchissent que des scènes où ces événements sont sujets au changement historique.

Abstract

God as Blackmailer. The Resolution of a Village Conflict in the Kullu Valley (Himachal Pradesh)

In almost all the village temples of Kullu district there is a medium who incorporates the main deity of the place. These mediums are consulted not only to solve individual problems but to arbitrate questions concerning all villagers as well. During such public séances every actual event is submitted to the examination and judgment of the god who, through his medium, can also threat villagers who are under his territorial jurisdiction, to provoke damages if they persist in not following his orders. The presentation of the dialogues of some séances, organized during a period of drought in order to obtain rain from the gods, will show how a medium, through his ability to assume risks and to speak in a convincing manner, has availed of a moment of crisis to solve a one-year conflict between eight villages. We will see in which sense the séances of possession in Himachal Pradesh are both a place where public events are reflected and a scene in which these events are subjected to historical changes.