



HAL
open science

Gestes, paroles et combats. Pluralité rituelle et modalités d'action en Himalaya indien.

Daniela Berti

► **To cite this version:**

Daniela Berti. Gestes, paroles et combats. Pluralité rituelle et modalités d'action en Himalaya indien.. Annales de la Fondation Fyssen, 2001, 16, pp.11-31. hal-00614637

HAL Id: hal-00614637

<https://hal.science/hal-00614637>

Submitted on 13 Aug 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.

In *Annales de la Fondation Fyssen*, 16, 2001

**GESTES, PAROLES ET COMBATS
PLURALITE RITUELLE ET MODALITES D'ACTION EN HIMALAYA INDIEN**

Daniela Berti

Les auteurs qui se sont intéressés aux modèles rituels pluralistes, en particulier du point de vue de leur fonction thérapeutique, se sont souvent interrogés sur les critères qui déterminent le choix d'une procédure rituelle parmi d'autres. Ainsi, D.G. Mandelbaum (1970) propose de chercher les raisons de ce choix dans la nature du problème à traiter. Dans le monde indien, selon lui, lorsqu'il s'agit d'assurer le "bien-être prolongé du groupe", de maintenir des institutions sociales ou de guider l'individu dans son cycle de vie, les intéressés s'adressent à l'officiant brahmane dans le cadre de ce que l'auteur appelle le "complexe transcendantal" de la religion. S'il s'agit, par contre, d'un problème individuel ou contingent, qui concerne le "complexe pragmatique", le choix se porte alors sur le "chaman"¹. Plus récemment, et plus généralement, A.Kleinmann et D. Seenan (1988) utilisent la notion de "pratique morale". C'est en référence à une telle "pratique morale" que les systèmes de thérapie et leurs "modèles d'efficacité" sont mobilisés, ce qui peut les réorienter "vers des buts différents de ceux qui sont explicitement valorisés par le système thérapeutique en lui-même"(1988: 247) : les auteurs prennent pour exemple une étude de Brodwin (1996) à Haïti, où le choix de "stratégies thérapeutiques" distinguées par leur affiliation religieuse dépend, selon les cas, du désir de s'aligner sur des étrangers puissants, ou de celui de revendiquer une authenticité religieuse locale.

L'idée que le recours à un système thérapeutique comporte l'existence de "stratégies" (politiques, sociales, ou familiales) est aussi présente dans les études qui s'attachent à comprendre les choix effectués au sein d'un même système rituel. Nuckolls (1991), par exemple, étudiant les procédures d'explication causale dans un groupe de pêcheurs de la côte est de l'Inde, s'appuie sur le concept de "script" pour montrer que les attributions assignées aux divinités (approuver, punir, protéger) dépendent en partie du comportement que le patient veut adopter dans une situation sociale particulière. C'est donc le "choix initial" (Sindzingre 1984 : 118) que la personne ou sa famille font d'un modèle d'interprétation et de résolution, qui orientera en partie sa thérapie rituelle.

Ces théories rejoignent celles qui ont pu être formulées sur le problème de l'efficacité rituelle. Dans ses travaux, Evans-Pritchard (1937), par exemple, a avancé le concept "d'élaboration secondaire", selon lequel l'absence de résultat d'un rituel est expliquée en mettant en cause les circonstances dans lesquelles il a été effectué, mais non le système général auquel il se rattache² ; pour sa part, C. Severi montre dans ses études du chamanisme Cuna que la théorie de Lévi-Strauss sur l'efficacité symbolique part d'une prémisse empiriquement fautive, qui est que le patient comprend le langage de l'officiant (Severi 1993).

Qu'est-ce qui fait, alors, qu'un certain modèle rituel est adopté par un patient, même lorsqu'il s'est précédemment révélé être inefficace ? Et en quels termes, à la lumière des recherches que l'on vient de citer, la notion même d'efficacité pourrait-elle être reformulée ?

¹ Mandelbaum appelle chaman celui qu'ici sera désigné comme un possédé institutionnel.

² Pour une critique récente de cette théorie, voir Boyer 1994: 207sq.

Le présent article s'attache à évaluer le problème des choix effectués entre différents systèmes de thérapie rituelle. Il ne prétend pas être exhaustif, et s'appuiera sur une recherche ethnographique géographiquement limitée, circonscrite à la vallée de Kullu dans l'Himalaya indien.

Dans cette région, trois principaux types d'officiants sont susceptibles d'être consultés : l'officiant brahmanique (*purohit*), le possédé institutionnel de la divinité de village (*gur*) et le "magicien" (*tanagi*). Ces trois spécialistes rituels partagent des connaissances communes et, dans le cas des possédés et des brahmanes, participent parfois aux mêmes rituels. Néanmoins, chacun a son propre système de référence, tant pour ce qui est de la façon de contacter les Puissances que pour effectuer leur médiation entre celles-ci et les hommes.

Dans les pages que suivent, ces trois modèles de thérapie rituelle seront décrits en précisant le rôle que le patient assume vis-à-vis de l'officiant qu'il a choisi de consulter, et vis-à-vis des divinités que ces différents cadres rituels permettent de contacter.

SCIENCE ET CODIFICATION RITUELLE: LE PUROHIT ET LE PANTHEON BRAHMANIQUE

L'officiant brahmanique (*purohit*) s'adresse à un niveau du divin qui n'est accessible que par le moyen de formules et de procédures rituelles sophistiquées. C'est l'ensemble des divinités du panthéon "classique", telles qu'elles apparaissent dans des manuels de rituels, qui sera mobilisé pour traiter les problèmes qui leur sont soumis. La plupart de ces divinités ne sont pourtant pas considérées comme étant directement impliquées dans les difficultés du patient, et celui-ci ne connaît bien souvent même pas leur nom. Ce qui rend nécessaire leur invocation, c'est la nature même du rituel à exécuter : sa logique est d'inscrire toute intervention ponctuelle dans le cadre d'une régénération cosmique d'ensemble, concernant l'univers entier. Avant d'analyser comment se met en place ce modèle cosmique du rituel, voyons les circonstances et les préliminaires qui le rendent nécessaire.

L'interprétation astrale des problèmes

Le *purohit* n'est pas seulement le spécialiste des rituels brahmaniques, il est aussi astrologue. Ce qu'un patient demande à un *purohit* au moment de la consultation, c'est qu'il lui révèle les influences que les planètes exercent sur sa vie à un moment donné. Le *purohit* procède au diagnostic selon deux procédures différentes, souvent complémentaires. Si son client lui soumet un problème relativement sérieux, ou s'il doit, par exemple, arranger un mariage³, la consultation s'effectue en prenant comme référence l'horoscope de la personne concernée. Il s'agit d'un rouleau de papier rempli de diagrammes, de tableaux et de calculs, que le *purohit* lui-même (ou l'un de ses collègues) établit à la naissance. Source de toutes sortes de renseignements sur le client, l'horoscope donne les positions des planètes à chaque moment de la vie, de la naissance à la mort.

Une autre façon, plus rapide, de "voir les planètes", est d'employer un almanach. Ce sont des livrets publiés chaque année dans plusieurs régions de l'Inde par des astrologues professionnels. Plus ou moins complexes, ceux qui sont publiés localement fournissent des informations précises adaptées aux coordonnées régionales (latitude, longitude). L'almanach donne le détail des mouvements planétaires au cours de l'année, et les indications chiffrées qui sont requises pour effectuer des calculs ultérieurs - établir les horoscopes ou déterminer le moment propice pour effectuer des cérémonies ou commencer toute nouvelle activité

³ Partout en Inde, surtout parmi les hautes castes, l'arrangement d'un mariage est précédé par la consultation d'un astrologue pour qu'il vérifie la compatibilité des horoscopes des deux époux.

d'importance. En consultant l'almanach, le *purohit* peut tout de suite analyser la situation astrologique de quelqu'un, au jour le jour et jusqu'à vingt-quatre secondes près. A la différence de l'horoscope, où toutes les informations planétaires se réfèrent à la personne pour laquelle l'horoscope a été rédigé, l'almanach montre les mouvements planétaires au jour le jour, où le ciel est le seul protagoniste : il ne concerne pas directement la personne. Néanmoins, en partant du signe zodiacal de celle-ci, on peut analyser sa situation planétaire tout au long de l'année. L'almanach est très fréquemment consulté par les *purohit* de Kullu, qui le portent toujours dans leur sac; ils s'en servent aussi comme calepin personnel. Voyons comment ils les utilisent pour diagnostiquer les problèmes de leurs clients.

Déchiffrer les planètes

Le *purohit* commence par demander à son client son signe zodiacal ou, plus simplement, son nom (s'il ne le connaît pas déjà). En effet, dans le système astrologique de l'Inde du Nord, la syllabe initiale du nom est choisie d'après le signe de naissance (un signe correspond à plusieurs syllabes possibles). Par exemple si quelqu'un s'appelle Chet Ram, il est sous le signe du bélier, de même que tous ceux dont le nom commence également par 'che' ou bien par 'chu', 'cho', 'la', 'li', 'lu', 'lo', 'a' (comme Lal Chand, Amar, etc). La détermination, par le *purohit*, du signe de naissance de son client lui permet d'établir à partir de quel signe zodiacal compter les douze "maisons". Ces maisons correspondent chacune à l'un des divers domaines de la vie de l'individu: le corps, l'argent, les maladies, etc., et sont représentées sous forme d'une grille. Les maisons - de une à douze - concernent toujours un type donné de domaines, mais leur position varie par rapport aux signes zodiacaux, selon la naissance de chacun. La première maison régit le "corps" : mais elle sera située, par exemple, dans les Poissons pour quelqu'un dont c'est le signe ascendant au moment de la naissance, et dans les Gémeaux pour un natif de ce signe.

Les maisons et les signes zodiacaux constituent une sorte de territoire céleste dans lequel se déplacent les "neuf planètes" (Soleil, Lune, Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne, et deux "planètes" invisibles, Rahu et Ketu, correspondant aux nodes ascendant et descendant de la lune). Les Planètes, divinités pour les hindous, font l'objet de spéculations détaillées concernant leurs caractéristiques et leur influences relatives : chacune a son propre caractère, est associée à une couleur, une pierre, une caste, un élément naturel, une divinité supérieure, etc. L'influence d'une planète sur la vie d'un individu n'est cependant pas toujours la même selon la place qu'elle occupe dans la voûte céleste, ou, plus précisément, selon la maison dans laquelle elle se trouve. Ainsi, les planètes Rahu, Ketu et Saturne sont très néfastes dans les quatrième, huitième et douzième maisons, alors qu'elles sont favorables dans la sixième. De même, le Soleil en première maison est source de préoccupations et de maladies, dans la deuxième occasionne des pertes, dans la troisième accorde argent et félicité, dans la quatrième apporte des difficultés dans les relations avec la mère, etc. L'influence faste ou néfaste d'une planète varie avec la position des autres planètes, avec lesquelles elle est en relation d'amitié ou d'inimitié (voir aussi Pugh 1981 : 95-6). Les planètes, tout en ayant des caractéristiques bien marquées, n'exercent donc pas un effet semblable sur tout le monde, leur influence sur la vie d'un individu dépendant toujours de leur position dans la configuration astrale plus générale de la personne concernée. Notre *purohit*, pour pouvoir formuler un premier diagnostic, doit donc comprendre (en s'aidant de l'almanach) quelle est la position des différentes planètes dans les maisons de son client.

Pacifier les planètes

L'interprétation que le *purohit* donne des problèmes de son client met ainsi en cause des Puissances - les neuf Planètes - dont l'influence semble être due, tout simplement, à leur

parcours spontané et régulier dans la voûte céleste. Une telle représentation du malheur ne favorise pas l'hypothèse d'une responsabilité directe de l'individu concerné, ni à ses propres yeux ni à ceux des autres villageois⁴, même dans le cas, occasionnellement évoqué, où sa situation astrale est conçue comme résultant d'actions commises dans une vie précédente (*karma*). Néanmoins, ce discours est loin d'être sans ambiguïtés, puisque les Planètes sont aussi des divinités. Il arrive souvent, par exemple, de voir dans la rue une petite image anthropomorphe de Saturne, faite en fer, debout dans une assiette remplie d'huile dans laquelle les passants jettent des pièces de monnaie en faisant un geste de dévotion. De même, les neuf Planètes sont toujours incluses parmi les divinités qui reçoivent les offrandes végétales au cours des rituels célébrés par les *purohit* à la demande de leurs clients. Si donc les positions planétaires par rapport aux maisons d'un individu ne peuvent pas être changées, les planètes elles-mêmes peuvent être pacifiées. L'almanach comporte ainsi une partie intitulée "Pacification des conséquences néfastes du Soleil, etc.[des autres planètes], causes, dons, récitations (*jap*), etc., formules rituelles (*mantra*)", où sont indiquées toute une série de mesures pour atténuer l'influence négative des planètes.

planète	...dons aux brahmanes, substances, pierres et métaux protecteurs, combustibles, etc...										mantras à réciter	moment journée
<i>Soleil</i>	or	rubis	cuivre	vache rouge	mélasse, ghee	lotus	vêtem. rouge	santal rouge	corail	safran rouge	7000	lever de soleil
<i>Lune</i>	riz	perle	argent	taureau blanc	sucres, yaourt	fleur blanche	vêtem. blanc	santal blanc	conque	camphre	11000	coucher soleil
<i>Mars</i>	lentille rouge	corail	cuivre	taureau rouge	mélasse, ghee	Laurier rose	vêtem. rouge	santal rouge	safran	musc	10000	2/15 après lever soleil
<i>Mercure</i>	lentille verte	émeraude	métal cloche	arme	sucres, ghee	fleurs multi-couleurs	vêtem. vert	fruits variés	ivoire	camphre	9000	2h après lever soleil
<i>Jupiter</i>	grain jaune	topaze	pot bronze	cheval	sel, ghee	fleur jaune	vêtem. jaune	fruit jaune	livres relig.	sel et miel	19000	coucher de soleil
<i>Venus</i>	riz	diamant	argent	cheval blanc	sucres, lait	fleur blanche	vêtem. blanc	santal blanc	yaourt	encens	16000	lever de soleil
<i>Saturne</i>	lentille noire	saphir	fer	vache noire	pois, huile	fleur noire	vêtem. noir	chauss. noires	buffle	musc	23000	coucher de soleil
<i>Rahu</i>	sept graines	dolomite	plomb	cheval noir	pot cuivre, huile	fleurs bleues	vêtem. bleu	noix coco	couverture	épée	18000	nuit
<i>Ketu</i>	sept graines	fer	fer	bouc	noix de coco, huile	fleur grise-noire	vêtem. noir	arme bananière	couverture	musc	17000	nuit

Pour les *purohit* et leurs clients, ces remèdes sont "scientifiques" car ils dépendent uniquement des calculs permettant de connaître les mouvements planétaires, indiquant avec certitude quelle Planète afflige le client, pour combien de temps, et quelles mesures adopter. En réalité, une fois les calculs astrologiques terminés, le choix du remède que le *purohit* recommande sera effectué à la suite d'une négociation, pendant laquelle il tiendra compte aussi de la situation générale (y compris économique) de son client. Néanmoins, cette

⁴ Nichter (1981) remarque que la consultation astrologique, en focalisant l'attention sur la relation de l'homme à l'univers, libère le patient de la responsabilité de ses propres actes : "il sera en mesure de parler de ces actes sans plus avoir à en supporter la pleine responsabilité" (p.9).

négociation se tient dans le cadre d'une gamme bien précise de choix thérapeutiques, comme l'indique la table. Si l'on choisit, par exemple, la première catégorie de remèdes (voir tableau), une offrande de "grains" est prescrite pour le Soleil mais pas pour Mercure, pour qui il faut faire une offrande de "lentilles vertes". De même, l'almanach indique, pour chaque Planète, quelle formule rituelle (*mantra*) doit être récitée, à quel moment de la journée, combien de fois, quel combustible utiliser pour allumer le feu où l'on jette les offrandes au cours du rituel, etc. C'est grâce à leur maîtrise de ce système sophistiqué de correspondances, et à leur connaissance des formules sanscrites, que les *purohit* sont considérés, en général, comme étant "des hommes de savoir" (*pandit*), dépositaires de la connaissance ancienne révélée dans les textes sacrés de l'Inde.

LE SACRIFICE D'OFFRANDES VEGETALES DANS LE FEU

L'un des remèdes les plus fréquemment prescrits est un rituel d'oblations dans le feu, le *yag*. Ce dernier comporte l'invocation d'un grand nombre de divinités du panthéon (essentiellement du panthéon des textes sanskrits, dites "védiques"⁵), afin qu'elles s'installent temporairement dans l'aire sacrificielle préparée pour l'occasion et reçoivent les offrandes prévues. Tout en étant organisé pour atténuer l'influence négative d'une Planète, le *yag* est dédié à une multitude de divinités (dont les neuf Planètes), parmi lesquelles une divinité principale préside le rituel. Celle-ci, en général, n'est pas choisie parmi les Planètes à pacifier, mais parmi les grands dieux du panthéon – Shiva, Vishnu, la Déesse – considérés, selon l'expression des *purohit*, comme des dieux "présidents".

Dans les pages qui suivent, je présenterai l'une des formes possibles de *yag*, le *Mahamrityunjai* (litt. "la grande victoire sur la mort"). Ce rituel était effectué au profit d'un client afin de pacifier la planète Saturne, jugée responsable d'échecs répétés dans l'obtention d'un emploi gouvernemental. L'analyse de certaines phases de ce rituel permettra de mettre en évidence les logiques de la relation qui se met en place entre les dieux, le *purohit* et le client.

Déclaration rituelle du rapport entre le *purohit* et son client

Le *yag* généralement lieu chez la personne qui l'a commandité. C'est dans l'une des pièces de sa maison, purifiée pour l'occasion, que le *purohit* prépare les "sièges" (*sthan*) où les divinités évoquées pourront prendre leur place. Ces sièges sont représentés par des dessins que le *purohit* trace par terre avec de la farine, dans le coin de la pièce situé vers l'est. Les dessins, une douzaine, sont les mêmes quelle que soit la variété de *yag* accomplie. Bien que correspondant chacun à une divinité, ou à un groupe de divinités, ils serviront aussi pour accueillir temporairement les centaines de divinités appelées au cours du rituel. Parmi ces "sièges aniconiques" sur lesquels s'assièront les dieux invoqués, la seule divinité qui, dans certains cas, peut être présente avec une forme iconique est le dieu de famille (*kuldevta*), qui à Kullu est aussi le dieu de la maison (*grihikul*). Il est déjà sur place au moment du rituel, ayant

⁵ En Occident, les deux adjectifs "védique" et "tantrique" sont utilisés par les indianistes pour se référer à deux types de texte, les Veda et les Agama. Si les indianistes occidentaux considèrent que ces deux traditions sont souvent mélangées depuis une époque ancienne, la tendance dans la région étudiée (comme dans d'autres régions de l'Inde) est de les opposer en considérant l'une comme liée à la connaissance brahmanique, et l'autre comme incluant des pratiques populaires de magie et de sorcellerie. Les textes suivis par les *purohit* de Kullu pour accomplir leurs rituels ont été rédigés récemment par des auteurs provenant d'un district voisin. Ces textes, tout en reprenant des éléments qui pourraient être définis comme "védiques" (par exemple, les noms des divinités), incluent aussi nombre de procédures rituelles absentes des Veda et présentes dans les textes dits "tantriques".

toujours un petit autel dans la maison où il est représenté par une statue, ou un petit objet (cloche ou encensoir)⁶.

Le client va assumer un double rôle dans l'économie du sacrifice: il en est à la fois le patron, le sacrifiant, ce que désigne le son appellation de *jajman*⁷, mais il sera aussi, nous le verrons, celui qui devra accomplir personnellement certains des principaux gestes du rituel. Habillé de ses plus beaux vêtements, un turban en soie colorée sur la tête, il s'assoit devant les "sièges" des divinités, face à l'est. Il est accompagné par sa femme, à laquelle il est uni par un nœud qui lie un bout du voile de celle-ci à une étoffe dorée qu'il a sur les épaules. Une fois la préparation de l'aire sacrificielle terminée, y compris la construction d'un autel du feu (*havan kund*), le rituel commence en invoquant la première divinité à inviter : il s'agit de Ganga (le Gange) - avec elle, d'autres fleuves divins seront aussi appelés. Ils sont priés de rentrer dans un petit récipient qui sera utilisé tout au long du rituel afin d'honorer les autres divinités :

"Ô Ganga, Yamuna, Godavri, Saraswati, Narvada, Sinshu et Kaveri, dans cette eau mettez votre présence. Ô Ganga, je salue tes pieds, qui sont comme des fleurs de lotus, toi qui as une forme divine et qui es adorée par les dieux et les démons (*asura*)."

Il ne s'agit donc plus, maintenant, de livres d'astrologies ou d'almanachs : le *purohit* utilise des textes de rituel qui indiquent, en sanscrit, toutes les formules qu'il faudra prononcer (versets, prières), ainsi que, en hindi, le détail des gestes à effectuer. Le scénario du rituel est déjà inscrit dans le texte, et le client, que nous appellerons désormais *jajman*, s'il connaissait le sanscrit, pourrait aussi bien célébrer le rituel par lui-même⁸. Dans la pratique, toutefois, le *jajman*, ne connaît ni le sanscrit ni le détail des gestes à accomplir, et délègue au *purohit* la tâche de mener le rituel.

Cette sorte de procuration rituelle a lieu au cours de ce que l'on appelle une "déclaration d'intentions" (*sankalpa*), pendant laquelle sont énoncées les conditions dans lesquelles le rituel sera effectué. La déclaration est faite en sanscrit par le *purohit*, qui doit préciser les coordonnées spatiales et temporelles du moment et du lieu où l'on effectue le rituel, combien de *purohit* sont présents, pour combien de jours, et quelles quantités des diverses substances seront brûlées. Puis il prononcera le nom du *jajman*, sa caste, son clan, qui sera dit être, par le *purohit*, "au nom duquel je fais cela". Cette déclaration ne s'adresse pas directement aux dieux qui, exceptés Ganga et les autres fleuves, n'ont pas encore été invoqués : elle vise plutôt à ce que le rituel soit rendu officiel, et à ce que les paroles qui seront prononcées par le *purohit* à partir de ce moment-là soient considérées comme étant celles du *jajman*.

Ce que l'on ne dit pas dans la "déclaration d'intention", et qui n'apparaît jamais au cours de la cérémonie, c'est la raison pour laquelle le *jajman* veut effectuer le rituel. Tout au long de celui-ci, les demandes sont formulées de façon très codifiée, et ne font aucune

⁶ L'autre "dieu local" dont la présence est prévue au moment de ces rituels brahmaniques est la divinité du temple de village (parfois la même que la divinité de la maison), qui peut être représentée par son possédé institutionnel (cf. Berti 2001, chap.6).

⁷ Dans d'autres régions du monde indien le rôle du *jajman* au cours du rituel brahmanique semble être moins important, voire inexistante. Selon Witzel cela ferait penser à une forme plus archaïque propre aux rituels brahmaniques de la région. (Com. pers.)

⁸ En effet le texte, tout en prévoyant explicitement la présence du *purohit* pour certaines phases de la cérémonie - où le rôle de celui-ci est alors bien déclaré - utilise l'expression "un tel", pour la changer ensuite en prononçant le nom de celui qui est en train de l'effectuer (qui pourrait être aussi, donc, le nom du *jajman*) et au nom de qui.

référence au problème spécifique que le *jajman* espère résoudre - dans ce cas précis, on l'a dit, il s'agissait d'obtenir un emploi gouvernemental.

Après la "déclaration d'intention", le *purohit* chante, seul, une invocation au dieu Ganapati pour lui demander d'apaiser le monde entier, tous les dieux qu'il s'apprête à invoquer, l'eau, la terre, les médicaments, le lait, les différents mondes, etc. Ensuite a lieu le "dire bien" : il s'agit d'un dialogue rituel préétabli, écrit dans le texte sanscrit, où le *purohit* apparaît brièvement en tant que sujet. C'est aussi la seule fois où le *jajman* prend la parole, bien que pour s'adresser non pas aux dieux, mais au *purohit* lui-même. Il ne parle d'ailleurs pas de sa propre initiative, puisqu'il doit tout simplement répéter mot par mot, et en sanscrit, ce que le *purohit* lui dit de prononcer. Celui-ci lui enjoint par exemple de lui adresser la parole en ces termes :

"Ô Brahmane, dans ma maison, il faut que vous annonciez le jour faste".⁹

Le client - *jajman* répète mot à mot. Le *purohit* répond alors :

"Ceci est un jour faste [répété trois fois]. *Om*, que les dieux me purifient, que les souhaits du *jajman* soient satisfaits."

Le dialogue se poursuit avec d'autres "annonces" : la bonne fortune, le bonheur, etc.. Elles sont très générales et codifiées, sans faire aucune référence au problème spécifique du *jajmān*. Si, du point de vue de l'énonciation, c'est bien le *jajman* qui prend la parole pour s'adresser au *purohit*, du point de vue du sujet qui parle, c'est plutôt le *purohit* qui, pour la première fois, s'exprime en tant que sujet en s'adressant au *jajman*, alors que tout le reste du temps il ne parle (en s'adressant aux dieux) qu'au nom de celui-ci.

La construction du corps rituel des dieux

En suivant les instructions de l'officiant, le *jajman* prépare alors lui-même le pot rituel (*kalash*) destiné à contenir certaines des divinités invoquées¹⁰. Dans ce pot, rempli d'eau, il y immerge plusieurs éléments, cependant que le *purohit* récite les formules sanscrites (*mantra*) pour en effectuer la consécration. Une fois complété, le pot est placé sur le "siège" de Brahma. Mais Brahma n'est pas le seul à y être inclus. Voici, par exemple, un passage du *mantra* de sa consécration :

"Dans la bouche du *kalash* il y a Vishnu, dans le cou il y a Shiva, dans la racine il y a Brahma et au milieu la Déesse. Dans le *kalash* il y a sept mers; tous les fleuves sont là, l'univers entier est là; RgVeda, Yajurveda, Samveda, tous les Veda [textes sacrés] sont là. Tous les dieux s'assièront dans le *kalash*". (19)

Après la consécration de ce pot rituel, le client - c'est en fait le *purohit* qui parle en son nom - invite toutes les divinités, une par une, afin qu'elles viennent s'asseoir sur leurs "sièges". La procédure d'invitation est toujours la même : d'abord l'installation de la divinité, pendant laquelle le brahmane prononce des formules (*mantra*) et indique au client les gestes qu'il doit effectuer ; puis une prière (*prarthana*) adressée à la divinité invoquée. Le *purohit* Meher Chand explique ainsi la différence entre *mantra* et prière :

⁹ Il s'agit plus précisément du rite du jour faste qui vise à assurer un caractère propice à la journée et donc à l'entreprise rituelle qui va suivre (Com. pers. Gérard Colas).

¹⁰ Il n'y a pas trace de l'existence de ce rituel du pot dans les textes védiques anciens, alors que la procédure consistant à insérer des divinités dans un récipient est courante dans les textes que les sanscritistes définissent comme tantriques. Le *purohit*, toutefois, la considère comme autant "*vedik*" que les autres.

"Le *mantra* est un pouvoir (*shakti*). Il a un effet automatique et en le prononçant la divinité comprend qu'elle doit venir s'installer ; dans la prière, par contre, il faut se concentrer (*dhyana*) sur la divinité qu'on vient d'inviter et avoir de la dévotion (*bhakti*) pour elle."

En effet, pendant l'invocation des divinités (et en général pendant toute la durée du rituel), l'officiant et le client sont engagés dans une succession ininterrompue de gestes dirigés avec précision par l'officiant et effectués soigneusement par le *jajman* - ceci non seulement dans le cas d'opérations manuelles codifiées (prendre l'eau, le riz, le vermillon), mais aussi pour effectuer des signes très brefs d'attitude dévotionnelle, comme fermer les yeux quelques secondes, les mains jointes, se concentrer sur la divinité, l'honorer intérieurement, lui faire le salut, puis recommencer avec la divinité suivante.

Nourrir les dieux

Le feu est allumé dans l'autel du feu qui avait été auparavant préparé. Mais pour que Agni, le dieu du feu, soit là il faut l'invoquer et l'inviter. Il sera un intermédiaire essentiel entre le client (qui offre la nourriture aux dieux) et le monde divin :

"Ô feu qui donne les faveurs, viens et assieds-toi ici ! Ô feu qui illumine, nous te saluons, et la nourriture utilisée pour les offrandes, prends-la, donne-la aux dieux, et laisse-la dans leur bouche ! Il a sept langues, il semble une statue, [...] il est assis dans la couleur rouge, j'appelle ce feu !"

On commence alors à jeter les offrandes dans le feu en appelant les dieux à fur et à mesure. Certains dieux peuvent être invités plusieurs fois: seuls, avec leurs épouses, en combinaison avec d'autres divinités. On peut aussi l'inviter à plusieurs reprises en présentant à chaque fois une demande différente : protéger l'aire du sacrifice de l'arrivée de Puissances néfastes (*bhut*), purifier et protéger le client, rendre efficace le rituel. En fait, les divinités qui invitées sont beaucoup plus nombreuses que celles qui ont leurs "sièges" à l'intérieur de l'aire rituelle : les dieux des directions, les constellations, les saisons, les parèdres des autres dieux (Saraswati, Lakshmi, Parvati), etc. n'ont pas de "sièges" en propre, mais sont accueillies dans ceux des autres, selon les relations qu'elles entretiennent entre eux. Toutes les divinités invitées, en outre, sont brièvement décrites au moment de l'invocation :

"J'invite Surya [le soleil] qui fait le jour, qui a mille yeux, qui est adoré par Brahma et les autres dieux, le seigneur des mondes et l'œil qui regarde la création entière; j'invite Lune qui a les rayons...le maître de la nuit, accompagné du groupe des étoiles, le roi de la végétation [...]

Ô Brahma qui est assis sur le lotus, de la bouche duquel sont nés les quatre Veda [textes sacrés], celui qui crée le monde, le seigneur de Savitri [sa femme], celui qui a quatre visages."

L'allure poétique de ce genre d'invocations n'a cependant aucune influence directe sur l'expérience que les participants sont en train d'avoir du rituel : le *jajman*, ne connaissant pas le sanscrit, ne comprend rien à ce que le *purohit* est en train d'évoquer ; quant à celui-ci, tout en pouvant comprendre le texte (au moins en partie), il récite à une telle vitesse et avec un tel automatisme qu'il serait faux de croire qu'il cherche à en exprimer la poésie.

Qu'une formule rituelle ne soit pas énoncée pour être comprise, mais pour être efficace, n'est pas le propre du monde indien, ni, au sein de celui-ci, des rituels brahmaniques. Ce qui est ici spécifique, par contre, c'est que, outre les formules rituelles (les *mantra*), c'est l'ensemble des prières, des déclarations, des questions que le *jajman* pose aux dieux ou à l'officiant qui est prévu et codifié jusqu'au moindre détail, et qui, de plus, est énoncé dans un

langage (ou d'une façon) qui lui interdit toute possibilité de compréhension. Il s'agit donc d'un modèle rituel où la signification semble être dévalorisée par rapport à la force propre de l'énonciation de la parole, qui, pour être efficace, doit être absolument parfaite, non seulement quant aux mots employés, mais aussi dans leur prononciation.

Cependant, si la compréhension littérale des paroles est presque inexistante, le rituel n'est pas pour autant dépourvu de sens, ni pour le client, ni pour les autres. Les gestes minutieux que le *jajman* doit accomplir en suivant les instructions de l'officiant – verser des ingrédients purs, créer le corps des divinités qu'il invite, leur montrer sa dévotion, leur offrir à manger – contribuent à lui faire vivre une certaine expérience de son rôle vis-à-vis des divinités : ce rapport entre lui et elles est supposé direct, bien que le *jajman* soit remplacé dans ce dialogue par le *purohit*, n'ayant pas en réalité le moyen de parler la langue des dieux qu'il invoque. Par ailleurs, la litanie constante qu'il entend, bien qu'incompréhensible, inclue des mots familiers, produisant ce que Severi appelle une "image sonore incomplète", un "tapis de sons" qui, avec l'atmosphère générale du rituel, orientent la représentation que le patient se fait de son expérience (Severi 2000 : 83).

Si le *purohit* est le délégué de son client en ce qui concerne la parole, les gestes dirigés vers les dieux sont accomplis nécessairement par le *jajman*. C'est lui qui est le plus "manuellement occupé" tout au long de la séance, et son rapport avec la multitude des dieux présumés habiter temporairement sa maison passe par les gestes minutieux qu'il leur adresse. C'est lui qui nourrit les dieux invoqués dans l'aire sacrificielle en versant dans le feu, l'une après l'autre, la quantité des offrandes végétales prévues, tandis que l'officiant prononce, au nom du *jajman*, les noms des divinités auxquelles les offrandes sont destinées :

"Ceci est pour Saturne, pas pour moi; ceci est pour Indra [roi des Dieux], pas pour moi; ceci est pour Rahu, pas pour moi ; ceci est pour Indra, pas pour moi", etc.

Cette formule, présente également dans les rituels anciens, a été interprétée par Staal comme le début d'une attitude de renoncement envers les fruits du sacrifice (Staal, 1990 : 40) Mais, en fait, ici, la récitation des formules est suivie par une consécration du client et de sa famille, effectuée par le *purohit* pour que le rituel que l'on vient de terminer produise ses effets: le *jajman* et tous les membres de sa famille se tiennent debout devant le *purohit*, pendant que celui-ci projette sur eux l'eau contenue dans le vase consacré, tout en proclamant :

"Que dans ta famille, [...] les pensées soient bonnes ! Puisses-tu obtenir chevaux, richesse, éléphants, véhicules ! Puisses-tu tout obtenir !"

Encore une fois, l'expression est standardisée, les biens à acquérir étant conçus sur le modèle de ceux d'un royaume. Néanmoins, que ce soit dans leur forme codifiée ou dans leur forme spécifique (la résolution des problèmes concrets du *jajman* reste bien entendu au centre des attentes de celui-ci), ces rituels pourtant purement brahmaniques ne se réduisent pas à traiter des questions relatives à ce que Mandelbaum appelait le "complexe transcendantal" : car la satisfaction de demandes d'ordre "pragmatique" est parfaitement explicite dans les formules sanscrites que le *purohit* prononce devant les dieux et son client.

A la fin du rituel les dieux sont invités à repartir et les dessins sont effacés :

"Om, retournez, retournez aux lieux qui vous sont propres, les dieux des dieux, les dieux suprêmes, là où sont les dieux Brahma, etc."

En bref, le *purohit*, dans la logique propre au *yag*, est celui qui rend techniquement possible à son client d'honorer les dieux par le moyen de formules sanscrites et de procédures qu'il ne serait personnellement pas en mesure de prononcer ou d'exécuter, et dont il ne connaît même pas la signification. L'extrême codification de ces rituels, où toute modification par rapport au texte écrit est perçue comme erronée, voire menaçante, ne laisse pas place à une expression émotive spontanée de la part du client, lequel ne manifeste sa dévotion qu'en respectant la stricte succession des procédures indiquées, au fur et à mesure, par le *purohit*.

Les rituels brahmaniques tout en étant influencés par des courants dévotionnels, se fondent sur un modèle d'efficacité rituelle où l'accent est mis sur l'exactitude avec laquelle les gestes sont effectués et les formules sanscrites sont prononcées. Voyons maintenant les modèles rituels que suivent les deux autres types de spécialistes dans la région étudiée.

PRESENCE DIVINE ET DIALOGUE : LE *GUR* ET LES DIVINITÉS DE VILLAGE

Une alternative au modèle d'intervention du *purohit*, parfois complémentaire à celui-ci, est constitué par le recours aux possédés institutionnels des divinités de village : il s'agit donc d'un appel à un niveau local du divin. La divinité principale d'un temple de village est considérée exercer sa juridiction sur tous les gens qui habitent dans son territoire. Celui-ci peut être plus ou moins vaste, et s'étend parfois sur plusieurs villages contigus. Les gens qui rentrent sous l'autorité de cette divinité se sentent liés à celle-ci par un lien qui n'est pas seulement celui qui peut exister entre un dieu et ses dévots, mais qui relève aussi de celui qui s'établit entre un roi et ses sujets, ou bien entre un propriétaire terrien et les occupants du sol. Cela correspond à un réel droit de propriété que les divinités de village avaient autrefois sur la terre occupée et cultivée par les villageois. Les réformes foncières effectuées après l'Indépendance ont entraîné une réduction considérable des richesses de ces dieux propriétaires ; néanmoins, ils exercent encore leur influence juridictionnelle et judiciaire sur leurs anciens territoires, à l'intérieur desquels ils octroient le bonheur ou le malheur selon le comportement que les habitants ont vis-à-vis d'eux, et selon le plus ou moins grand respect des règles établies par la tradition. C'est pourquoi, lors de maladies, d'accidents, ou en cas de calamités naturelles, les villageois viennent consulter la divinité de leur village pour savoir s'il s'agit de sa punition pour une faute commise (infraction aux règles de pureté, négligence dans le culte, etc.), et, si ce n'est pas le cas, pour qu'elle donne son interprétation de l'événement en en indiquant le responsable.

La possibilité d'interpeller la divinité de village, de dialoguer directement avec elle par le moyen de son possédé institutionnel (le *gur*), est ce qui caractérise ce modèle de relation entre hommes et monde divin.

Le dialogue est simple, il se déroule en dialecte, et il est dépourvu de formalité. Tôt le matin, le patient se rend au sanctuaire de la divinité, attend que l'officiant de temple, le *pujari*, ait fini de célébrer le culte, et que le *gur* se prépare pour effectuer la consultation. Celle-ci aura lieu à l'extérieur du temple, et n'importe quel villageois peut y participer et éventuellement poser lui aussi ses questions personnelles. Le possédé, souvent de basse caste, revêt une tenue rituelle locale et s'assoit sur le lieu qui lui est réservé. Au rythme d'une cloche, et parfois des tambours, il invoque la divinité du temple pour qu'elle quitte l'endroit où elle se trouve et vienne en lui :

"*Maharaja* [terme d'adresse pour les divinités]! Si tu es à Chamba, si tu es à Mandi, si tu es dans la maison de Indra, si tu es au Tibet, si tu es dans le Beas, si tu es dans le Uttarkund..... s'il te plaît, viens ici !"

Le bonnet du possédé tombe doucement, ses longs cheveux se dénouent, son expression change : le dévot venu consulter considère qu'il est dès maintenant en face de la divinité elle-même, et l'interroge directement. Voici un bref extrait d'une consultation effectuée par une femme demandant à la divinité de son village quelle était la cause de l'accident de son fils, qui s'était fait mal à la poitrine :

Divinité [aux personnes présentes] : Pourquoi m'avez-vous appelée?

Femme: Qu'est ce que c'est ça, Maharaja? Dis-nous quel type de problème afflige notre garçon.

Divinité : C'est sa hache sur ses pieds! [c'est de sa faute]

Femme: Qu'est-ce que cela veut dire? Dis-nous l'erreur qu'il a commise!

Divinité : Comme il sent la douleur à sa poitrine [pour l'accident], nous aussi sentons la douleur dans la poitrine [pour la faute qu'il a commise]. Cela j'ai dit, regarde.

Femme, en pleurant: Je t'honore chaque jour, je pense toujours à toi, mais je n'ai pas de bonheur. Qu'est-ce que je dois faire? Tout le monde dans notre maison souffre de cette punition, les enfants, les adultes, les vaches. Nous sommes remplis jusqu'au cou! Tu dois faire quelque chose! Autrement, mieux vaut nous donner la mort!

Divinité, très en colère : Femme! Femme! Eux il sont quatre [frères]. Deux restent en silence, mais deux ils se disputent. L'un dit, tu as pris trop [de terre], l'autre dit aussi, tu as pris trop! Depuis lors, l'obstacle est venu. Regarde, j'ai dit ça! La coupure du fil [un rituel de réparation] doit être exécutée le premier jour du mois, devant mon temple! Qu'est-ce que tu es en train de chercher? Je suis comme un feu qui brûle lentement [j'inflige la punition même tardivement]. Si vous ne coupez pas le fil devant mon temple, il n'y aura pas de bonheur ni dans l'étable ni au premier étage [là où les gens habitent]

Femme: D'accord *malik* [propriétaire], on leur dira de couper le fil, mais tu ne dois pas mettre tout le monde en difficulté, sinon ce sera toi la coupable! Tu dois ajuster leurs têtes!

La divinité - le possédé - explique l'accident du fils de la femme, ainsi que les autres problèmes de la famille comme étant une punition qu'elle inflige pour une dispute familiale à propos d'un héritage. Bien qu'elle soit appelée *Maharaja* ("Grand roi") ou *Malik* ("Propriétaire"), le ton du dialogue est très familier. Et entre la divinité et le consultant se met en place un rapport dans un "registre émotionnel" : la déesse exprime la douleur et la colère que la dispute lui a provoquée, et la femme, en pleurant, manifeste son désespoir.

Le dialogue peut être très long et prendre des tournures même assez violentes, le dévot accusant la divinité de ne pas vouloir l'aider, ou de lui cacher la vérité, et la divinité prenant une voix de plus en plus coléreuse. Cela est dû en partie au fait que ces consultations rituelles se présentent souvent comme une vraie analyse, voire une mise en question, des relations entre gens de la même famille ou du même village, au cours de laquelle sont formulées et discutées, avec beaucoup de charge émotive, des problèmes qui ne trouvent pas d'autres contextes d'expression (Nuckolls 1991; Berti 2001). En voici un exemple :

Gur : quelque chose a été fait contre toi!

Femme: comme cela a été fait? Est-ce que ça durera toute la vie?

Mari de la femme : dis les choses clairement, *Maharaja*. Nous sommes remplis jusqu'au cou !

Gur : d'où tu viens, de la maison de ton père, cela a été fait là.

Mari: parle clairement ! parle clairement !

Femme: si c'est dans ma famille, tu dois le dire. Et tu dois dire qu'est-ce que nous devons faire.
Parfois, j'ai mal à la tête, parfois j'ai mal aux yeux. Il n'y a pas de bonheur dans notre maison.

Gur : Vas-y maintenant ! C'est comme ça ! Je donnerai la guérison, je donnerai la vérité. Ce que je dis, tu dois le faire ! Tu ne dois pas manger là haut, ni ailleurs.

Femme: je ne peux pas manger chez ma mère?

Gur : non ! tu ne dois même pas manger là!

femme : mais, au moins, je peux manger chez mon père?

Gur : non, même pas là ! Ils sont tous les mêmes ! Tu ne dois pas manger là-bas !

L'interdiction de manger chez quelqu'un est fréquemment utilisée par le *gur* lorsqu'il veut communiquer à son interlocuteur l'identité de celui qu'il juge être responsable du problème. Cette procédure est liée à l'idée que le repas est un moment très dangereux, car la nourriture est un véhicule privilégié pour une attaque de sorcellerie. Lorsque le *gur*, comme ici, interdit à la femme de manger chez ses parents, il transmet donc un message bien précis : ce sont eux ses ennemis et les responsables de ses malheurs.

La juridiction de la divinité de village sur son territoire et ses habitants fait en outre qu'elle est aussi consultée pour tout ce qui représente une menace pour l'ensemble de la population. Au cours de ces séances, effectuées à la demande des représentants des villageois, le problème qui afflige ces derniers (sécheresse, perte de la récolte) est expliqué comme résultant d'une faute commise qui les rend collectivement soumis à sa punition. Ainsi, une sécheresse prolongée avait été interprétée par le *gur* comme étant la conséquence d'une dispute entre deux groupes de villageois appartenant à deux villages différents, inclus dans son territoire d'influence :

Gur, très en colère : Sentez-vous coupables ! Sentez-vous coupables !

Villageois : Nous n'avons rien fait de mal ! Donne-leur une punition !

Gur : Vous avez fait naître une querelle entre frères. [...]. Je peux organiser un compromis [entre les deux villages] ! Je peux organiser un compromis, si vous vous repentez ! Allez-y maintenant ! Hier il a plu dans les autres villages. Mais c'est ici que la pluie ne vient pas ! Vous devez vous repentir, et alors seulement je vous donnerai la pluie.

En liant l'événement climatique aux disputes villageoises, et en faisant remarquer les limites territoriales de son influence, la divinité renforce ainsi la conviction que la sécheresse est bien l'effet de sa colère provoquée par la querelle.

Les diagnostics émis au cours de la séance ne se limitent pas à interpréter les malheurs en terme de punition divine. Certains possédés, parlant au nom de leur divinité, révèlent que le villageois venu consulter a été victime d'un attaque de sorcellerie provoquée par un parent ou un voisin. Dans les deux cas, la divinité prescrit un rituel qu'elle devra elle-même (c'est-à-dire son possédé) exécuter. Le rituel, appelé "coupure", prévoit la réunification des membres de la famille ou du village devant le temple ou chez le patient. Un animal est sacrifié, et sa patte est liée à une cordelette, tenue par tous les participants, dont l'autre bout est lié soit à un objet représentant la divinité, soit aux objets ensorcelés par la sorcière¹¹. Après que le possédé ait énoncé tous les obstacles qui peuvent affliger la famille, et leurs possibles responsables, il coupe la cordelette – ce qui met fin aux "obstacles".

Il arrive aussi, toutefois, que la divinité prescrive la célébration d'un *yag*, à faire effectuer par un *purohit*. Et même s'il n'y a pas d'influences planétaires en cause, la divinité peut demander la célébration d'un tel rituel brahmanique pour son propre bénéfice, parce que c'est ainsi qu'elle désire être honorée afin de pouvoir satisfaire les demandes de son dévot. Dans tous les cas, la divinité sera consultée à la fin du rituel, par le moyen de son possédé, afin d'évaluer le rituel exécuté et de le rendre efficace.

Le fait de prescrire dans certains cas un *yag*, et dans d'autres un sacrifice d'animal, montre que les *gur* traitent les problèmes en effectuant un choix entre plusieurs méthodes

¹¹ Les sorcières sont dites attaquer leurs victimes en envoyant des Puissances néfastes par le moyen d'objets ensorcelés.

rituelles de thérapie. Au cours des dialogues, en effet, la divinité ne se présente pas toujours avec les mêmes attributs, mais peut révéler des formes pacifiques ou bien violentes, végétariennes ou bien carnivores, bienveillantes ou bien vindicatives. Une déesse, par exemple, peut souligner qu'elle est pure et pacifique, et demander alors un rituel brahmanique ; ou elle peut au contraire appeler sa forme violente et sanguinaire, et demander d'organiser un rituel avec mise à mort d'un animal. Ces différentes demandes ne dépendent pas nécessairement de la nature des problèmes considérés, et un même type de situation peut être traité diversement. Elles peuvent s'adresser à un même consultant, lorsque celui-ci retourne auprès de la divinité en lui annonçant que le rituel précédent n'a pas donné les effets désirés. Parfois, en outre, la divinité change au cours du temps, par exemple lorsqu'un *gur* est remplacé, à son décès, par un autre. Ainsi, dans le passé, Shiva Mahadeo du village de Larakelo était considéré comme pur et pacifique, et voulait - dit-on - se tenir à l'écart des problèmes et des exorcismes liés aux Puissances néfastes. Un nouveau *gur* a été récemment initié, et depuis lors ce Shiva est devenu une divinité potentiellement violente, prête à combattre les Puissances maléfiques.

A la différence des divinités évoquées par les *purohit*, dont les caractéristiques sont établies par des textes sanscrits, les divinités de village qui se manifestent dans les possédés semble avoir, donc, des contours beaucoup plus fluides. Les caractéristiques de chaque Puissance se précisent, en effet, en relation à une situation concrète, qui implique des personnages, des événements, des relations sociales. Bien que les solutions rituelles prescrites par la divinité puissent être diverses, l'attitude qui prévaut dans ce contexte est celui de la dévotion. Tout se passe entre la divinité, qui donne ses instructions, et le dévot qui doit les suivre en lui manifestant continuellement sa confiance et la sincérité de son amour. Une des formules utilisées souvent par les possédés au cours des consultations explicite cette prééminence de la dévotion sur tout rituel : "Je ne suis pas affamée de nourriture ou d'offrandes, je suis affamée de vos pétales de fleurs !".

ARMES ET COMBATS : LE *TANAGI* ET LE CONTROLE DES PUISSANCES

Le troisième type d'officiant, le "magicien", *tanagi*, est un officiant tantrique qui mobilise dans ses pratiques des Puissances souvent violentes, sur lesquelles il exerce un pouvoir de contrôle. Ce pouvoir, il l'a obtenu par initiation auprès d'un maître qui lui a transmis la connaissance de certaines formules, les *mantra-tantra*. A la différence des *mantra* sanscrits des *purohit*, ces *mantra-tantra* (souvent en langue vernaculaire) sont transmis en secret de maître à disciple : celui-ci doit le réciter un nombre variable de fois – mille, dix mille, cent mille etc. - pendant un nombre variable de jours, mois ou années, dans certaines conditions particulières, jusqu'à en rendre la prononciation efficace. Une fois que le pouvoir du *mantra* a été ainsi "acquis" par le *tanagi*, ce dernier en provoquera à volonté l'effet. Le caractère secret et non institutionnel de l'activité des *tanagi*, ainsi que leur réputation d'agir sur ordre des clients à des fins maléfiques, et non pas seulement bénéfiques, fait que les divinités qu'ils mobilisent dans leurs rituels sont considérées par les villageois et par les autres officiants comme étant en réalité des Puissances maléfiques. Le *tanagi* reconnaît en être un expert, et être le seul capable de les exorciser, mais affirme les contrôler grâce à ses propres pouvoirs, en se plaçant sous la protection d'un dieu personnel qui, lui, n'est pas maléfique. Dans le cas d'un *tanagi* de Kullu, ce dieu lui avait interdit à un moment de sa vie d'utiliser certains *mantra* d'attaque :

"Mon *guru* était un *Baba*. J'avais beaucoup de pouvoirs et de *mantra* mais le dieu que j'ai hérité de ma famille ne me permet pas maintenant de les utiliser. J'avais du pouvoir, je pouvais tuer beaucoup de gens. Je me souviens de nombreux cas où les gens venaient chez moi pour tuer d'autres personnes. Je connaissais 26 *mantra*, j'en ai laissé 20 et n'en utilise plus que 6 parce que mon dieu de famille ne m'autorise pas à utiliser les autres. Je pouvais ouvrir les cadenas avec mes *mantra*; arrêter les voitures, je pouvais faire rester tout le monde en l'air, sans aucune aide, mais mon dieu ne me le permet plus. Avec les *mantra* que j'ai, tout le monde peut jouer [*khelna*, être possédé], mais je ne les utilise pas. Maintenant j'utilise des *mantra* pour le bien, comme par exemple celui qui soigne les morsures de serpent".

Chaque *tanagi* a sa propre façon de procéder lors de la consultation d'un patient. Les pratiques tantriques ne reposent pas, en effet, sur la conformité à un modèle préétabli et ne dépendent pas de l'appartenance à une caste précise. Elles se réfèrent plutôt à une logique, commune à tous les *tanagi* rencontrés : le fait de connaître des *mantra* secrets dont, grâce à une pratique régulière, l'on a obtenu la réalisation (*siddhi*). La nature expérimentale de la connaissance du *tanagi* fait que toute transmission de savoir implique nécessairement un aspect initiatique¹².

Dans la plupart des diagnostics émis par le *tanagi* le problème est interprété comme résultant d'un acte de sorcellerie : le patient, qui se présente dans ce contexte comme une victime, est affligé par une Puissance maléfique, un *bhut*, qui lui a été envoyée par un ennemi. Pour émettre ce diagnostic, le *tanagi* utilise plusieurs systèmes : il observe des grains de riz ou de moutarde, ou parle en étant inspiré par son maître, ou encore fait des calculs astrologiques qui se basent sur le moment où le client a posé la question; il peut aussi faire bouger un pot qui, en se déplaçant, donnera des réponses, etc.

Voici l'exemple d'un diagnostic, effectué à l'aide de la méthode dite "voir les grains de moutarde", qui permet, selon le *tanagi*, de parler depuis la maison du patient et observer ce qui y est arrivé :

"Il y a deux chambres dans la maison, l'une est grande et l'autre petite; à droite de la porte il y a une fenêtre, un siège et aucune photo; derrière la maison, il y a un morceau de terre qui t'appartient; il y a de la richesse cachée là.[...] Maintenant je parle de l'étable : il y avait une vache, avant, qui n'a pas donné de lait pendant deux ans; lorsque cette vache était là, il n'y avait pas le *chettu* [puissance néfaste]; il y a des bruits dans votre maison et parfois vous pensez qu'un homme marche sur votre véranda; [...] un des membres de la famille a trouvé des cendres; il a pensé qu'il s'agissait de médicaments et les a jetées; les cendres ne devaient pas être jetées mais devaient être enterrées; ces cendres sont retournées dans la maison, à travers l'air ou avec vos chaussures. Vous souffrez de cette magie (*jadu*)."

Il ne s'agisse pas donc d'un vrai dialogue, d'autant que le *tanagi* discourt de façon continue, sans laisser au patient la possibilité de l'interrompre. Et lorsque celui-ci lui parle ensuite, c'est pour obtenir davantage de renseignements. Contrairement au *gur*, le *tanagi* n'est pas possédé : il parle en tant qu'officiant, pourvu de pouvoirs. Il diffère donc aussi du *purohit* qui effectue le diagnostic en analysant des almanachs qu'il faut, certes, savoir lire et interpréter, mais pour lesquels ni l'utilisation¹³ ni la réalisation (*siddhi*) de *mantra* ne sont prévues¹³.

¹² Pour cette raison, les *tanagi* sont peu disposés à parler de leur travail en dehors d'une demande d'initiation. Un *tanagi*, à mes questions sur les *bhut* m'a répondu : "Si tu veux voir, alors je dois devenir ton *gur*, ce n'est que comme cela que tu obtiendras la connaissance. Autrement ton effort ne servira à rien, tu n'écriras rien de correct tant que tu n'auras pas vu par toi-même".

¹³ La technique de "voir le riz" est parfois aussi utilisée par le *gur* et le *purohit*, même si ce n'est pas leur méthode privilégiée.

Lorsque le diagnostic d'attaque magique est prononcé le *tanagi* doit la neutraliser et expulser le *bhut* du corps du patient. Les rituels d'exorcisme s'effectuent souvent chez ce dernier. Mais il arrive aussi que le *tanagi* dispose d'un petit temple dans sa maison, et que le rituel ait alors lieu à ce sanctuaire. Ainsi, un *tanagi* très renommé dans la région avait installé dans son temple personnel, d'environ deux mètres carrés, une petite fosse pour le feu et les armes et instruments nécessaires pour effectuer les exorcismes - épées de différentes formes et dimensions, grandes pinces, plusieurs mains en fer, chaînes, etc. Le patient est invité à y entrer et à s'y asseoir. L'officiant commence à préparer ses armes, allume le feu et protège son patient des forces maléfiques en lui mettant un casque en fer sur sa tête, plusieurs colliers autour du cou et des épées disposées tout autour. Dans certain cas, le rituel prévoit aussi la fabrication avec de la pâte de l'image de la sorcière, qui sera ensuite "tuée" devant le client au cours du rituel. Le matériel qui entoure le patient peut varier : courges, galettes, noix de coco, différents types de racines et, souvent, animaux à sacrifier. Dès le début, les gestes simples et nerveux du *tanagi* sont accompagnés de récitation ininterrompues de formules rituelles (*mantra*). Celles-ci sont récitées en langue vernaculaire, et bien qu'elles soient parfois difficiles à comprendre mot à mot, leur sens général est parfaitement perçu par les participants. Voici, par exemple, une partie du *mantra* de la déesse Kali :

"Kali, Kali Mahakali, au mois d'août ou septembre [mois néfastes], elle dînera les jours de nouvelle lune [néfastes], [...] tue un *mantra*, tue deux *mantra*, tue trois *mantra* [jusqu'à 12] [...] tue les sorcières, tue les goules, tue les spectres, tue les fantômes, tue la magie des hindous et des musulmans; là où Hanuman sera lié, aucun *bhut* n'entrera; si quelqu'un veut utiliser un *mantra*, cela ne marchera pas face à ce *mantra*-ci; [...] lorsque ce *mantra* sera utilisé, s'il ne protège pas, alors les 330 millions de dieux seront obligés de te protéger à cause de ce *mantra*."

Le patient, encerclé et protégé par du fer, le feu devant lui, entend des mots qui le renvoient à l'attaque magique dont il est victime. Il est par ailleurs soumis à un traitement corporel qui a comme but d'expulser de son corps la puissance néfaste qui lui a été envoyée. Le *tanagi*, récitant toujours des *mantra*, sélectionne une arme, la passe au feu puis touche la tête du patient, ses épaules, ses bras, pour "brûler" le mal, avant de plonger l'arme dans de l'eau dans un grand jet de vapeur ; le processus est répété plusieurs fois, jusqu'à ce que le *tanagi* estime que *bhut* a été extrait. De nombreux *mantra* spécifiques sont prononcés, qui évoquent des scènes de violence magique :

"Om om suang suang bang bang ang ang !"¹⁴ Par l'autorité de mon guru, je lie la magie, je lie les diagrammes magiques, je lie les *mantra*, je tue les *tantra*, je tue rois et reines, les *bhut*, je lie *yaksh*, *pisach*, *brahmarakshas* [différentes puissances néfastes], je lie 52 *bir*, je lie aussi 64 *yogni*, je lie les *masan*, je lie Bhero, je lie Kali envoyée par les pauvres d'esprit, je lie Betal et Betali, je lie la massue de Hanuman, je lie les *mantra* des hindous et les diagrammes des musulmans, je lie tous les diagrammes grâce au pouvoir de Chandi Mata et au pouvoir du dévot de Hanuman et au pouvoir de Shiv Shankar et au pouvoir de Parvati, et au pouvoir de la mère terre, je lie tout, mon lien est comme un lien de pierre, la pierre ne peut être cassée et mon lien ne peut être cassé, ô *mantra*, agit, et tient la promesse de Mahadeva !"

Les Puissances contactées par le *tanagi*, son dieu comme les *bhut*, n'ont rien à voir ni avec les divinités de village, honorées dans les temples et dont l'identité est connue de l'ensemble des villageois, ni avec les divinités des *purohit* lesquelles, bien que moins connues

¹⁴ Il s'agit de *mantra* monosyllabiques, *bija mantra*, chacun étant un "concentré d'énergie phonique" (Padoux 1987 : 120).

par les non spécialistes, jouissent d'un culte qui présente des caractères solennels et qui est sanctionné par l'autorité des brahmanes. Ce qui semble caractériser le recours aux Puissances du *tanagi*, dont l'identité n'est souvent pas connue du patient lui-même, ce n'est pas tant la dévotion que leur association avec des pratiques violentes, en mesure de livrer d'affronter les *bhut* en des combats occultes, et de les vaincre.

La dévotion du patient n'est non seulement pas requise, mais ce dernier est même exclu du rapport que le *tanagi* entretient avec les Puissances. La réussite des procédures dépendra exclusivement de la mise en oeuvre des pouvoirs personnels de ce spécialiste. A la différence des rituels des *purohit*, où le "*jajman*" effectue personnellement les gestes rituels d'offrande et de dévotion indiqués par le *purohit*, dans le cas des rituels tantriques le *tanagi* est le seul exécutant du rituel : c'est lui qui contacte et qui entretient un rapport avec les Puissances, que ce soit celles qu'il appelle à son aide, ou celles qu'il défie avec ses armes ou ses *mantra* au cours de l'exorcisme. Le patient, vu comme la victime d'une attaque occulte, reste lui-même passif durant tout le processus

LE ROI, LE SUJET, ET LA VICTIME

La comparaison des trois systèmes présentés montre l'existence de logiques différentes selon que le consultant décide de soumettre son problème à l'un ou l'autre des trois officiants.

La logique du modèle du *purohit* est de réfléchir et d'intervenir à l'échelle du cosmos: il lit "scientifiquement" les troubles de son client dans les mouvements planétaires, et les traite en recourant au modèle sacrificiel de l'Inde classique, où le sacrifice est destiné à réordonner et régénérer l'univers (Biardeau & Malamoud 1976). Dans ce modèle, le patient assume le rôle qui, en Inde, est souvent associé au roi : celui de *jajman* qui se sert du prêtre pour assurer le bien-être de son royaume. Le client du *purohit*, en effet, patronne un culte qui mobilise l'ensemble des divinités suprêmes, et qui, en pacifiant les planètes, régénère le bien être de sa maison et de tous ceux qu'y vivent. S'il est obligé à déléguer sa parole à l'officiant, puisqu'il ne peut parler la langue utilisée dans le rituel, c'est néanmoins lui qui est le sujet agissant dans le rapport mis en place avec les divinités. C'est en particulier lui qui exécute directement les gestes solennels complexes prévus et codifiés dans les textes du rituel, que ce soit pour installer les divinités sur les "sièges" préparés en leur honneur, ou pour les nourrir en faisant des oblations dans le feu sacrificiel. La dévotion vis-à-vis des divinités invoquées est certes un aspect important dans ce type des rituels brahmaniques, tels qu'ils peuvent être observés aujourd'hui. Néanmoins, la logique de ceux-ci est avant tout ritualiste, et il ne s'agit pas de réparer les effets d'une punition, ou de contrer une attaque occulte, mais d'effectuer un culte universel dont les retombées seront, au niveau de la maisonnée concernée, positives.

Lorsque c'est le *gur* qui est consulté, le rôle du patient vis-à-vis des divinités est non seulement celui d'un dévot, mais aussi celui d'un sujet soumis à la divinité de village. C'est donc celle-ci, cette fois, qui assume un rôle royal : elle est honorée comme un roi ou une reine, et exerce sa souveraineté sur tous ceux qui habitent son territoire. Le modèle des séances de possession au temple est alors plutôt celui du *darbar*, de la cour royale, de l'audience publique au cours de laquelle le roi écoute les doléances de ses sujets. Le *gur* le dit souvent au cours de ses possessions : "vous êtes venus à ma cour", ou même "je suis l'empereur de Delhi" ; il peut aussi souligner sa fonction judiciaire : "la cour est à moi, le tribunal est à moi, la justice à moi". Les déclarations de la divinité consultée sont donc des sentences qui mettent en cause le comportement de ses sujets, que le dévot soit jugé comme responsable direct de ses malheurs, ou qu'il soit supposé ensorcelé par des personnes de sa famille ou de son village. C'est avant tout l'ordre social qu'il convient de sauvegarder, et sur lequel la divinité cherche à intervenir. L'ordre ou le désordre de la société ont certes des

répercussion au plan divin, mais il s'agit précisément de conséquences. Les hommes apparaissent comme les responsables des malheurs qui les frappent, y compris au niveau des calamités "naturelles" (la pluie, le beau temps, un mauvais récolte ou un tremblement de terre), qui sont autant de punitions divines pour des fautes humaines (fautes rituelles, manque de dévotion, erreurs de comportements, infractions aux règles établies)¹⁵. Dans ce modèle de mise en rapport entre cosmos et société, les problèmes ne sont pas interprétés, ni résolus, par des calculs planétaires, mais par des analyses qui mettent en scène les hommes, leurs intérêts économiques et politiques, et leurs sentiments.

Dans le cas du *tanagi*, enfin, le patient est traité comme une victime, comme la cible d'une attaque lancée par un ennemi. Ni la dévotion, ni la liturgie ne sont alors suffisantes : ce qui est nécessaire, c'est l'intervention d'un professionnel, d'un "guerrier" magique qui utilise ses pouvoirs personnels pour obliger les Puissances à exécuter ses ordres. Ce qui prévaut dans cette entreprise, ce sont des armes, ainsi que la capacité de l'officiant à les utiliser. Dans ce cadre rituel, le patient n'est pas à la recherche d'un contact avec des divinités ou avec d'autres Puissances, mais veut plutôt se débarrasser de celle qui l'a agressé. Le *tanagi*, lui, peut recourir, dans sa conduite personnelle, à la dévotion ou à la liturgie. Ses pouvoirs résultent d'une pratique régulière adressée à des Puissances protectrices, ou à d'autres dont le contrôle n'est obtenu qu'après les avoir suffisamment et méthodiquement honorées. La relation que le *tanagi* entretient avec ces Puissances, toutefois, tant dans sa pratique personnelle que lors du diagnostic et de l'exorcisme, n'implique aucunement la participation active du patient - lequel, du point de vue du rituel, n'est qu'une victime passive qu'il faut soigner et protéger.

Dans quelle mesure l'idée que les villageois se font de ces différents modèles – l'expertise "scientifique" et ritualiste du brahmane, la parole divine du possédé, ou le combat occulte du "magicien" – influent sur les choix qu'ils opèrent ? Ces trois modèles d'interprétation se complètent plus qu'ils ne s'opposent, et sont jugés être autant - quoique différemment - efficaces. Par ailleurs, dans bien des cas, les trois spécialistes concernés sont amenés à examiner et traiter des symptômes semblables : ce ne sont donc, semble-t-il, ni l'efficacité supposée des procédures, ni la nature des symptômes perçus, qui peuvent à eux seuls rendre compte des décisions prises par les patients et leur famille. Je propose alors de considérer que ce qui est déterminant est la représentation que le consultant se fait de son propre rôle dans les différents cadres thérapeutiques disponibles. Le rituel spécifique auquel il se soumet se présente pour lui, d'abord, comme une "expérience", à l'intérieur de laquelle certaines divinités sont mobilisées plutôt que d'autres, où certaines formes d'expressions symboliques sont privilégiées parmi d'autres, et où lui-même assumera une position bien déterminée. Même si le détail des procédures n'est pas maîtrisé par les villageois, ceux-ci connaissent les *modèles* de rite, étant familiers de leur canevas général¹⁶ et du rôle qu'ils auront à assumer dans ces divers scénarios. A l'intérieur de cette expérience, par ailleurs, la représentation que le patient se fait des causes de son problème n'est pas la même dans les différents contextes considérés.

Il s'agit donc d'un choix à la fois cognitif et pragmatique, l'interprétation propre au modèle choisi ayant aussi des répercussions sur les relations sociales que le patient entretient avec les membres de sa famille ou de son village.

¹⁵ La dimension sociologique des interprétations que les *gur* proposent des problèmes des villageois, est également présente chez les *tanagi*, mais se situe toujours au niveau de relations interindividuelles et ne concernent jamais l'ensemble des villageois ou des habitants d'une juridiction.

¹⁶ Comparer Severi 2000.

Références

- Berti, D. (2001), *La parole des dieux. Rituels de possession en Himalya indien*. Paris, CNRS .
- Biardeau M. et Malamoud Ch., 1976, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, PUF.
- Boyer, P. (1994) *The Naturalness of Religious Ideas : A Cognitive Theory of Religion*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.
- Brodwin, P., 1996, *Medicine and morality in Haiti*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Evans Pritchard, E.E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press.
- Kleinman A. and Seeman D. (1998), "The politics of moral practice in psychotherapy and religious healing", in *Contributions to Indian Sociology (n.s.)*, 32, 2: 237-252.
- Mandelbaum D. G. (1970). "Curing and Religion in South Asia", *Journal of Indian Anthropology Society*, 5, 1&2, 171-186.
- Nichter, M (1981), "Negotiation of the illness experience : ayurvedic therapy and the psychosocial dimension of illness", *Culture, Medicine and Psychiatry*, 5 : 5-24.
- Nuckolls, C.W. (1991), "Deciding How to Decide : Possession-Mediumship in Jalari Divination", *Medical Anthropology*, 13 : 57-82.
- Obeyesekere, G. (1984), *The Cult of the Goddess Pattini*, Chicago Press, Chicago.
- Padoux, A. (1987), "Contributions à l'étude du Mantrasāstra, III", *BEFEO*, 76 : 117-164.
- Pugh, J.F. (1981), *Person and Experience. The Astrological System of North India*. Chicago, University of Chicago (Thèse de Ph.D. non publiée).
- Severi, C. (1993) *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*, Firenze, La Nuova Italia.
- Severi, C. (2000) "Proiezione e credenza. Nuove riflessioni sull'efficacia simbolica", in *Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali*, 7.
- Shanti paddatih, Jila Kangra, Himachal Pradesh.
- Staal, F. *Jouer avec le feu. Pratique et théorie du rituel védique*, Paris, Institut de Civilisation Indienne.
- Sindzingre, N. (1984), "La nécessité du sens : l'explication de l'infortune chez les Senufo", in M. Augé & C. Herzlich (éds), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris, Editions des archives contemporaines : 93-122.