



HAL
open science

Quelques conceptions de la personne et de l'ancestralité en Inde

Gilles Tarabout

► **To cite this version:**

Gilles Tarabout. Quelques conceptions de la personne et de l'ancestralité en Inde. Sylvie Dreyfus-Asséo, Gilles Tarabout, Dominique Cupa & Guillemine Chaudoye. Les Ancêtres, EDK Editions, Paris, pp.53-61, 2012, 978-2-8425-4165-1. halshs-00870702

HAL Id: halshs-00870702

<https://shs.hal.science/halshs-00870702v1>

Submitted on 7 Oct 2013

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 *Les Ancêtres*, sous la dir. de Sylvie Dreyfus-Asséo, Gilles Tarabout, Dominique Cupa et Guillemine Chaudoye. Paris, Editions EDK, 2012 : 53-61]

Quelques conceptions de la personne et de l'ancestralité en Inde

Gilles Tarabout¹

/p.53/

Une brève discussion préliminaire peut permettre d'illustrer la prudence de l'ethnologue face aux images « spontanées » que pourrait sembler évoquer la notion d'ancêtres. L'affiche du colloque à l'origine du présent ouvrage présentait un arbre aux ramifications nombreuses, au fût vertical élevé, image qui peut en effet, dans le monde occidental, évoquer l'ancestralité. On y reconnaît le chêne peint par Gustave Courbet, auquel une anamorphose, suggérée sans doute par le format vertical de l'affiche, a fait perdre de l'embonpoint au profit d'une élévation plus marquée. Coïncidence heureuse, ce tableau est aussi couramment appelé « Le Chêne de Vercingétorix », pointant vers une ancestralité carrément nationale.



Affiche pour le colloque « Les Ancêtres »



Gustave Courbet, Le Chêne de Flagey (dit « Le Chêne de Vercingétorix »), 1867, collection privée, Japon, tous droits réservés

¹ CNRS, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (Université Paris Ouest Nanterre La Défense - CNRS).

/p.54/

L'analyse de cette image peut se faire selon deux directions. L'une est *logique*, c'est-à-dire généalogique. De ce point de vue, l'image n'est pas dépourvue d'ambiguïté : peut-être le tronc est-il l'ancêtre, et les branches ses descendants ? Cela correspondrait à un schéma généalogique de descendance, mais présenté la tête en bas (il est plus habituel de placer les descendants sous leur ascendant). Peut-être, au contraire, le tronc est-il la personne qui regarde vers ses ancêtres, les branches ? Dans cette hypothèse, les ramifications ancestrales pourraient en effet illustrer une perception propre aux sociétés comme la nôtre, dont les règles de filiation sont relativement indifférenciées (on trace ses ancêtres aussi bien par les hommes que par les femmes). Elle ne serait, par contre, guère adaptée à des sociétés à filiation unilinéaire. Dans un système strictement patrilinéaire, par exemple, seul le chaînon père-fils est reconnu comme principe de filiation. Si une personne regarde vers ceux qu'elle identifie comme ses ancêtres, elle voit une chaîne linéaire dont les maillons sont des hommes, mais non un arbre. Dans une société matrilineaire, on obtient une chaîne semblable, dont les maillons sont des relations mère-fille. L'arbre de Courbet ne peut illustrer ces conceptions.

La deuxième dimension selon laquelle l'image peut être interprétée est *analogique*. Elle dit quelque chose de plus, et d'autre, que le seul lien généalogique. On peut par exemple songer au test dans lequel on demande à un enfant « dessine moi un arbre », pour y lire une image du père. Par ailleurs, le fût érigé du tronc n'est pas sans pouvoir évoquer, selon une association assez banale, une érection. L'image superpose ainsi au schéma de filiation un ensemble d'attributs qui lui confère un enrichissement supplémentaire. Quelle serait, par contraste, l'image de l'ancestralité fournie par un arbre dégarni, tordu, ou maigrichon ?

Dans ce jeu d'images, l'ethnologue tend régulièrement à soupçonner des productions culturelles spécifiques et non des universaux. Le Chêne de Courbet, emblème de notre perception de l'ancestralité, est-il vraiment adapté ailleurs ? Il n'y a pas de représentation neutre de l'ancestralité, et l'examen de différentes sociétés suggère des représentations et des valeurs très diversifiées.

C'est dans cette perspective que les exemples suivants, pris en Inde, ont été choisis. L'une des difficultés, cependant, lorsque l'on traite de ce pays, est de rendre compte de la diversité et de la variabilité des croyances et des conduites qu'il est possible d'y observer. Il existe plusieurs centaines de langues, quinze alphabets différents, une extrême diversité sociale et religieuse, non seulement entre régions différentes mais aussi au sein même d'une localité donnée, souvent multi-caste et /p.55/ plurilingue. Les castes suivent en effet des règles de vie, et ont des conceptions du monde, qui peuvent différer grandement de l'une à l'autre. Contrairement, par exemple, à une idée courante, tous les hindous ne croient pas nécessairement en la réincarnation, et si cette doctrine est très répandue parmi les castes de statut supérieur ou médian, elle peut être ignorée ou niée parmi les castes de statut inférieur. La caste est ainsi un élément majeur de variation dans les conceptions de la personne, de la mort, du devenir des défunts, et de l'ancestralité.

Il faudra donc procéder à des simplifications radicales. Deux grands types de conceptions de l'ancestralité seront évoqués. Le premier, que je qualifierai de « brahmanique », est très répandu parmi les castes de statut supérieur, en particulier chez les brahmanes, et invoque un ensemble, d'ailleurs varié, de références à des textes anciens de la tradition sanskrite. L'autre type de conceptions qui sera présenté correspond davantage à ce que l'on peut rencontrer parmi les castes de bas statut (qui ignorent généralement les textes sanskrits).

Conceptions et pratiques parmi les castes supérieures

Ces castes sont très généralement à filiation strictement patrilinéaire. Les conceptions qu'on y rencontre sont loin d'être uniformes. Elles varient par ailleurs, et sont loin d'être cohérentes entre elles, selon les contextes d'observation (Tarabout 2001).

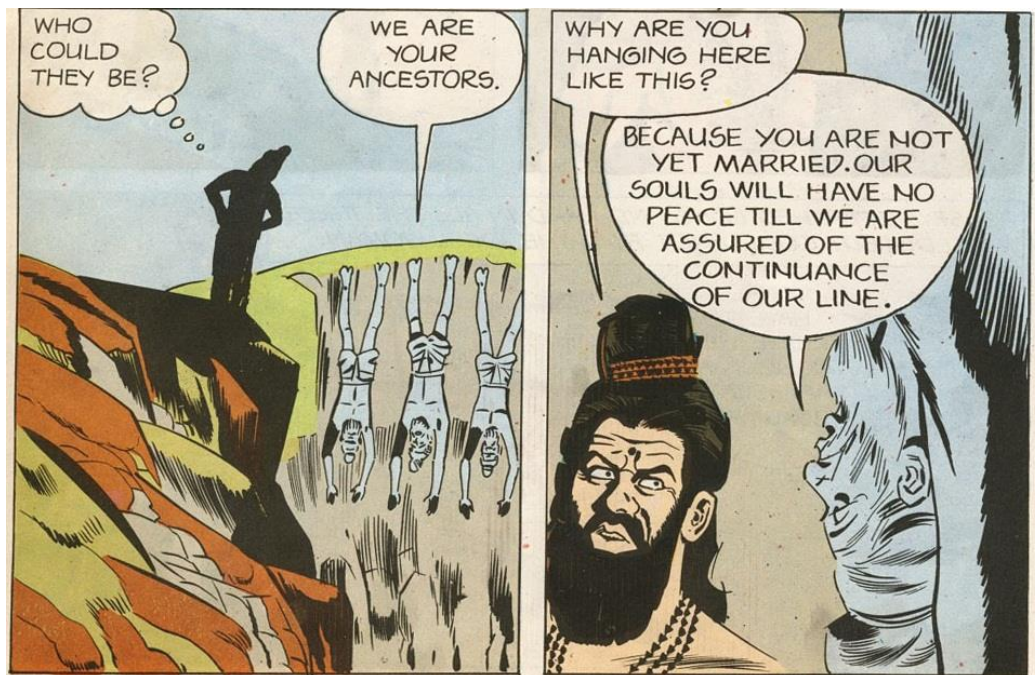
Le premier contexte qui nous permettra de percevoir certaines notions de l'ancestralité est constitué par les rituels funéraires et post-funéraires. A la mort d'un homme ou d'une femme, il est habituel parmi ces castes de brûler le cadavre aussitôt que possible, généralement à l'écart de l'habitat, dans un terrain de crémation réservé à cet effet. Dans le cas d'un homme, le rituel doit être accompli par le fils aîné, dont le rôle est distingué de celui des autres membres de la famille. Les techniques de crémation varient selon les régions, mais résultent en une plus ou moins grande fragmentation des débris osseux calcinés. Ces restes sont ensuite immergés dans une rivière (idéalement le Gange, considéré comme une rivière céleste) ou dans l'océan. Le but recherché par ces opérations est une dispersion complète, une disparition totale, de tout résidu corporel (Moréchand 1975 ; Parry 1994 ; Saindon 2000).

Il reste à s'occuper d'un être invisible qui s'est détaché du reste du corps au moment du décès et qui hante les lieux où a eu lieu la mort : le *preta*, littéralement «trépassé ». Ce *preta* est faible et affamé. Les rites /p.56/ funéraires qui suivent ont pour but de l'apaiser et de lui construire un corps invisible qui lui permettra d'accomplir le voyage vers le monde des Pères (*pitruloka*). Pour cela, le deuilleur principal offre plusieurs jours de suite des boulettes de riz. Au bout de quelques jours, dont le nombre varie selon les castes, le trépassé s'éloignera pour toujours de sa famille et des vivants : il sera devenu un Père (*pitru*). L'ensemble des procédures vise à la séparation et à l'éloignement des défunts d'avec leurs proches, et notamment d'avec leurs descendants.

Cette logique va plus loin, car l'identité du mort va se perdre à la quatrième génération, du moins au plan rituel. Les boulettes offertes au cours des cérémonies commémoratives qui rythment ensuite les années sont au nombre de 3: une pour le père, une pour le grand-père, une pour l'arrière-grand-père. Lors d'un décès, le corps invisible du nouveau défunt est au début construit par l'offrande d'une quatrième boulette. Le rituel qui marque ensuite, après plusieurs jours d'offrandes, le passage de l'état de trépassé à celui de Père consiste en une incorporation : le deuilleur divise cette boulette en trois, et en incorpore chaque tiers à chacune des trois autres boulettes. Il n'y en a plus, à nouveau, que trois, mais avec un décalage d'une génération : la première boulette correspond maintenant au défunt, la deuxième au père de celui-ci (et grand-père du deuilleur), la troisième au grand-père du défunt ; son arrière-grand-père tombe dans le groupe des ancêtres qui n'ont plus droit qu'aux traces de riz (des boulettes) collant aux doigts, avant de se confondre dans la foule des ancêtres anonymes et, selon la belle expression de Charles Malamoud (1982), « sans visage ».

La mémoire sanctionnée par le rituel (et non la mémoire personnelle de chaque individu, ni la mémoire sociale que peuvent entretenir, pour les castes aristocratiques, des généalogistes professionnels) est donc assez peu profonde. Et les ancêtres ainsi constitués, qui sont des Pères et non des Mères, ne sont jugés réellement apaisés que s'ils séjournent très loin des vivants, lesquels les honorent périodiquement mais ne leur consacrent aucun lieu de culte spécifique. Cet éloignement idéal n'est cependant pas une césure complète des liens : certains rites post-funéraires nécessitent de faire des dons à des brahmanes ou de les nourrir, brahmanes qui sont explicitement les représentants des défunts. Et les restes des offrandes sont offerts aux corbeaux, sans que la croyance populaire sache bien si ces derniers sont des messagers des morts, ou des manifestations de ceux-ci.

Il manque à la compréhension de ces pratiques et de ces conceptions ce qui en fait pour les intéressés la dynamique. Le rituel funéraire /p.57/ est indispensable pour transformer le trépassé en Père, faute de quoi il demeurerait parmi les vivants sous forme d'un fantôme qui les persécuterait. Mais cette transformation n'est réellement possible, en principe, que lorsque c'est le fils aîné qui accomplit ces rites pour son père. C'est l'une des raisons à l'importance accordée en Inde, du moins parmi ces castes, à la naissance d'un garçon. La naissance du premier fils, en particulier, permet à son père de s'acquitter de l'une de ses dettes congénitales, celle qu'il a vis-à-vis de son père. La chaîne généalogique et rituelle formée des maillons père-fils est ainsi une chaîne de dettes (Dumont 1980 ; Malamoud 1980). Dans cette construction patrilinéaire de l'ancestralité, c'est alors moins l'image d'un arbre avec ses ramifications qui viendrait à l'esprit que celle d'une ligne formée d'une continuité d'obligations.



Le sage Agastya rencontre, sans les reconnaître, ses ancêtres condamnés à flotter en l'air la tête en bas jusqu'à ce qu'il engendre un fils (Chandrakant et Waerker, 1978).

D'autres contextes, cette fois essentiellement discursifs, pointent vers une autre logique, qui recoupe la précédente sans s'y confondre. Les castes de statut supérieur ou médian dont il est question, et qui suivent un modèle « brahmanique », partagent également une croyance en la réincarnation. Il existe une composante impérissable dans chaque être vivant, qui, un certain temps après la mort, renaîtra à nouveau dans un autre être dont la nature est déterminée par les actes –fautifs ou vertueux- de l'existence antérieure ; la meilleure naissance possible, dans notre monde, est d'être un homme brahmane. Sans entrer dans le détail /p.58/ de ces conceptions, plusieurs conséquences en découlent. D'une part il existe une continuité entre toutes les espèces vivantes, et, pour beaucoup, une continuité avec les dieux. D'autre part, l'existence actuelle de chaque être n'est qu'un maillon dans une chaîne de naissances successives. Des récits expliquent comment tel ou tel événement résulte, en réalité, des conséquences d'actions effectuées lors de vies antérieures. D'une certaine façon, chacun « hérite » de ses existences passées, il est son propre « ancêtre ». Il existe donc une disjonction entre le rôle généalogique reconnu aux Pères, auxquels chacun est lié par une dette qui circule, et la détermination de l'identité profonde de chaque personne, qui renvoie à

ses propres vies antérieures davantage qu'à des géniteurs, en relation à une composante impérissable dont la circulation dans des vies successives est distincte du flux de la dette.

Le tableau se complique encore si l'on prend en compte les filiations initiatiques, qui reconnaissent en une lignée de gourous – figures paternelles particulièrement magnifiées dans l'ensemble de l'Inde - une forme d'ancestralité spirituelle à même de susciter des identifications puissantes.

En bref, dans ces castes très fortement patrilinéaires, la figure du père est indéniablement marquée, quoique parfois réfractée entre différentes personnes possibles (le géniteur, le gourou, mais aussi, dans les systèmes de parenté classificatoire du sud, les frères du père, etc.). Cela ne produit pas pour autant une forme d'ancestralité facile à saisir. Les « ancêtres », les Pères, deviennent, après la 3^e génération, une foule anonyme, éloignée ; tout est fait pour qu'elle demeure dans un monde bien séparé de celui des vivants. Pour les personnes ayant reçu une initiation, une figure finalement bien plus présente est celle du gourou. Par ailleurs, la compréhension des événements survenant dans une vie renvoie volontiers à un discours sur des incarnations antérieures, traduisant la possibilité d'une forme « d'auto-ancestralité », en intersection avec les deux précédentes. Ces diverses constructions mettent toutes l'accent sur des flux, des circulations, davantage que sur un enracinement (même si cette notion n'est pas inconnue) : ce sont des roues, des chaînes ou des fluides, et non un chêne, qu'il faudrait dessiner.

Conceptions et pratiques parmi des castes de bas statut

Dans la diversité des pratiques et des conceptions qui existent en Inde à ce niveau de société, l'exemple qui sera pris ici est celui de castes, /p.59/ dites « impures », de travailleurs agricoles de la région du Kérala, sur la côte sud-ouest de l'Inde. Celles-ci sont plutôt patrilinéaires, dans une région dominée par des castes matrilineaires de plus haut statut.

Parmi ces castes de statut inférieur, les conceptions de la personne sont peu explicitées. Ce n'est pas nécessairement un seul principe vital qui survit au moment du décès, mais plusieurs : selon les castes, trois (une force de vie quittant ce monde, un fantôme, un corbeau), ou cinq (un quitte ce monde, un est honoré dans la maison, un autre est un fantôme qui hante le cimetière, un quatrième réside au bord de l'eau là où la famille s'est purifiée lors des rites funéraires, le dernier se mêle aux corbeaux). Ou bien le sort de l'âme est incertain et les interlocuteurs peuvent affirmer tour à tour qu'elle « reste à errer dans le jardin, vagabonde autour du village jusqu'à ce qu'elle se réincarne, se rend dans l'autel des ancêtres, demeure sous le jaquier, va au ciel, va dans la mer où elle se dissout dans l'esprit universel » (Osella 1993 : chap.9). La théorie brahmanique voulant que tout défunt soit temporairement un *preta* avant d'être transformé en Père semble ignorée : les morts deviennent directement des ancêtres, souvent confondus en une figure unique, Appuppan, Grand-Père, ou Grand-Oncle pour les castes matrilineaires (il existe d'autres noms : « Forme des mantras », « Seigneur du Yoga », pointant vers le contrôle de pouvoirs magiques). Ces ancêtres ne sont pas mis à l'écart, dans un monde à part, mais sont souvent installés parmi les humains, dans des autels domestiques.

Les pratiques funéraires diffèrent de celles qui ont été évoquées précédemment et visent à maintenir et contrôler la proximité qui existe entre les morts et les vivants. Les cadavres défunts sont souvent enterrés, et non brûlés, aux abords mêmes des maisons ; sur la terre qui les couvre, certaines castes plantent des graines. Par ailleurs, même lorsque la crémation est pratiquée, elle l'est dans le jardin attenant à la maison et non dans un terrain à l'écart des habitations ; les débris osseux calcinés sont alors recueillis dans un pot en terre que

l'on enfouit dans le sol de ce jardin, soit au pied d'un arbre fruitier, soit à un endroit où un arbre, avec divers autres végétaux, sera ensuite planté. Le défunt reste physiquement proche des vivants, qu'il y ait inhumation ou crémation. Il est par ailleurs impliqué dans le renouvellement de la fertilité du terroir, et s'intègre à une circulation des substances nourricières par l'intermédiaire des plantes et de leurs fruits, consommés ensuite par les vivants (Uchiyamada 1995).

La proximité voulue des ancêtres ne se traduit pas nécessairement par une meilleure mémoire généalogique –elle est plutôt moins précise /p.60/ que parmi les castes de statut supérieur- mais par le fait que l'ancestralité condensée en une seule figure, Appuppan, a cette fois un lieu fixe où elle est établie –un autel sur lequel des pierres rendent visible la présence des ancêtres- et un visage. Son culte passe en effet souvent par la possession volontaire d'un officiant, fréquemment l'homme le plus âgé de la lignée, qui parle alors en leur nom.



Autel consacré à « Grand-père » Ramaccan. Région de Trichur (cliché G.T., 1994).



Masque d'Appuppan. Irinjalakkuda (cliché G.T., 1994).

La figuration qui est donnée lors de cette possession peut varier. Elle est proche de celle des Bhutas, fantômes et divinités subordonnées, souvent assimilés à des êtres de la forêt ou de la sauvagerie, et dont certains sont honorés comme figures ancestrales d'une lignée. L'ancêtre apparaît alors comme partie prenante de la hiérarchie du monde divin, comme figure proche des humains mais aux pouvoirs ambivalents, à la fois dangereux et protecteurs.

Cette vision de l'ancestralité contraste avec le modèle brahmanique. En même temps, il faut constater, ici aussi, l'importance des phénomènes de circulation, y compris, dans ce cas, de substances physiologiques. Les morts sont pris dans un cycle de végétation dont profitent les vivants. Regroupés et confondus au sein d'une figure unique de l'ancestralité dont les liens avec la sauvagerie de la forêt sont explicites, ils participent étroitement de l'intégration des humains à leur milieu naturel et aux cycles (re)productifs.

Conclusion

Les interactions entre ces deux modèles sont complexes et dynamiques, s'inscrivent dans des rapports sociaux marqués par la dominance des castes de statut supérieur, et engendrent des tensions et des /p.61/ évolutions variées. Pour le présent propos il suffit de souligner deux aspects. D'une part, les conceptions de l'ancestralité sont diverses : elles se côtoient et interagissent dans une même région, dans un même village, et présentent un caractère parfois éclaté, voire hétérogène, pour une même personne. D'autre part, les représentations sous-jacentes mettent l'accent sur des liens et des circulations. Certes, elles prennent des formes

différentes parmi les hautes castes ou parmi les basses castes, mais dans les deux cas la vision qui domine repose moins sur des images d'enracinement ou de ramification, que sur celles de chaîne ou de cycle.

[Dans la publication, les références sont intégrées à une « bibliographie générale », pp.121-124]

Références :

- Chandrakant, Kamala, et Waeerker, Ram, 1978, *Agastya* (Amar Chitra Katha n°69). Bombay, India Book House Education Trust.
- Dumont, Louis, 1980, « La dette vis-à-vis des créanciers et la catégorie de *sapinda* », *Purusartha*, 4 (n° spécial « La Dette » : pp.15-37.
- Malamoud, Charles, 1980, « Théologie de la dette dans les *Brahmana* », *Purusartha*, 4 (n° spécial « La Dette ») : pp.39-62.
- Malamoud, Charles, 1982, "Les morts sans visage. Remarques sur l'idéologie funéraire dans le brâhmanisme", in *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Paris, Cambridge University Press & Editions de la MSH.
- Moréchand, Guy, 1975, "Contribution à l'étude des rites funéraires indiens", *B.E.F.E.O.*, LXII.
- Osella, Caroline, 1993, *Making Hierarchy Natural : The Cultural Construction of Gender and Maturity in Kerala, India*. Londres, L.S.E. (thèse de Ph.D. non publiée).
- Parry, Jonathan, 1994, *Death in Banaras*. Cambridge University Press.
- Saindon, Marcelle, 2000, *Cérémonies funéraires et postfunéraires en Inde. La tradition derrière les rites*, Les Presses de l'Université Laval / L'Harmattan.
- Tarabout, Gilles, 2001, « Ancêtres et revenants. La construction sociale de la malemort en Inde », in Brigitte Baptandier (dir.), *De la malemort en quelques pays d'Asie*, Paris, Karthala : pp.165-199.
- Uchiyamada, Yasushi, 1995, *Sacred Grove (Kaavu): Ancestral Land of "Landless Agricultural Labourers" in Kerala, India*. Londres, L.S.E. (thèse de Ph.D. non publiée).