



HAL
open science

Murukan, la Déesse, et les divinités planétaires

Alexis Avdeeff

► **To cite this version:**

Alexis Avdeeff. Murukan, la Déesse, et les divinités planétaires : Les Puissances du Destin dans le discours et les pratiques des astrologues des campagnes du Tamil Nadu. Corinne Bonnet; Nicole Belayche; Marlène Albert Llorca; Alexis Avdeeff; Francesco Massa; Iwo Slobodzianek. Puissances divines à l'épreuve du comparatisme. Constructions, variations et réseaux relationnels., 175, Brepols Publishers, p. 107-124, 2017, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, 978-2-503-56944-4. 10.1484/M.BEHE-EB.5.114079 . halshs-03712353

HAL Id: halshs-03712353

<https://shs.hal.science/halshs-03712353>

Submitted on 3 Jul 2022

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

Murukan, la Déesse, et les divinités planétaires.

Les Puissances du Destin dans le discours et les pratiques des astrologues des campagnes du Tamil Nadu*

Alexis AVDEEFF

The frustration of students encountering the Hindu array of deities for the first time is, in part, the frustration of trying to get it all straight and to place the various deities and their spouses, children, and manifestations in a fixed pattern in relation to one another. But the pattern of these imaged deities is like the pattern of the kaleidoscope: one twist of the wrist and the relational pattern of the pieces changes.

Diana L. Eck¹

L'hindouisme, avec sa surabondance de dieux et de déesses², constitue un terrain d'étude riche et fertile ayant nourri d'importants développements conceptuels autour de la notion de polythéisme. Cependant, comme le souligne Lawrence Babb dans son ouvrage *The Divine Hierarchy*, le panthéon hindou « résiste aux méthodes d'analyse simples. De loin, il semble ordonné et stable mais, avec un examen plus approfondi, l'image devient beaucoup moins claire³ ». Toute

* Le travail de rédaction de cet article a été en grande partie permis par une bourse de la Fondation Fyssen. Je souhaite à ce propos chaleureusement remercier le Professeur Valentine E. Daniel pour son accueil au Département d'Anthropologie de l'Université de Columbia (New York) et pour les moyens qui ont été mis à ma disposition pour mener à bien mes recherches. En outre, je tiens à remercier M. Albert-Llorca, C. Guenzi, G. Tarabout et P.-Y. Trouillet, qui ont relu mon texte et m'ont fait part de leurs remarques.

¹ D. L. ECK, *Darśan : seeing the divine image in India*, Columbia University Press, New York 1996, p. 26.

² Margaret Sinclair Stevenson, dans son étude sur les brahmanes shivaïtes de Rajkot au Gujarat relève le chiffre « traditionnel » de 330 millions (cf. M. S. STEVENSON, *The rites of the twice-born*, Oxford University Press, Londres 1920, p. 395). Diana Eck, citant la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, rapporte plusieurs chiffres : trois mille trois-cent-six, trente-trois, de six, trois, deux, un et demi, ou encore un (cf. D. L. ECK, *Darśan*, p. 26-27). Voir également C. J. FULLER, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton University Press, Princeton 2004, p. 29.

³ L. A. BABB, *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, Columbia University Press, New York 1975, p. 216.

tentative d'appréhension classificatoire du panthéon hindou se heurte, en effet, à un écueil majeur lié à sa nature polycentrique. En fonction des contextes dans lesquels elles se manifestent, les puissances de ce formidable ensemble changent et fluctuent, les relations qui les lient les unes aux autres se réajustent continuellement et les hiérarchies qui les ordonnent ne cessent de se recomposer. Car, si l'on ne peut nier ses dimensions philosophique et textuelle, l'hindouisme est avant tout une religion vivante et pratique, en perpétuelle évolution.

Cette grande labilité du panthéon hindou ressort des différentes études rassemblées dans l'ouvrage *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*⁴. Celles-ci soulignent également la nécessité d'appréhender les puissances de ce panthéon en contexte⁵, au risque sinon, comme l'écrit Gilles Tarabout, d'en restituer un tableau « statique et faussement classificatoire »⁶. Figure kaléidoscopique complexe – pour reprendre l'image de Diana Eck –, le panthéon hindou peut-être abordé sous des angles multiples. Dans la continuité de ces études, le présent article se propose d'apporter de nouveaux éléments de réflexion en appréhendant les puissances du panthéon hindou en contexte divinatoire, et plus précisément dans le cadre de la divination astrologique. Traitée bien souvent par les historiens et les anthropologues comme un épiphénomène de la religion, voire comme un objet d'aspect « exotique »⁷, la divination – au moins en tant qu'elle est « l'une des formes de la communication que les hommes établissent avec les dieux⁸ » – est une des composantes centrales du fait religieux.

Au Tamil Nadu, comme dans les autres régions du sous-continent indien, le recours à l'astrologie est « une procédure normale, régulière, souvent même obligatoire⁹ ». Parmi les spécialistes de la divination peuplant les campagnes du pays tamoul, les astrologues de la caste des Valluvar occupent une place toute particulière. Bien que longtemps considérés comme Intouchables au regard de la hiérarchie socioreligieuse locale¹⁰, ils ont néanmoins la réputation d'être les

4 V. BOUILLIER, G. TOFFIN (dir.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, Éditions de l'EHESS, Paris 1993 (Puruṣārtha XV).

5 V. BOUILLIER, G. TOFFIN, « Introduction », dans V. BOUILLIER, G. TOFFIN (dir.), *Classer les dieux ?*, p. 13.

6 G. TARABOUT, « Quand les dieux s'emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala », dans V. BOUILLIER, G. TOFFIN (dir.), *Classer les dieux ?*, p. 68.

7 N. BELAYCHE, J. RÜPKE, « Divination et révélation dans les mondes grec et romain. Présentation », *Revue de l'histoire des religions* 224 (2/2007), p. 140.

8 *Ibid.*, p. 139.

9 Cf. J.-P. VERNANT, « Paroles et signes muets », dans J.-P. VERNANT *et al.* (dir.), *Divination et Rationalité*, Éditions du Seuil, Paris 1974, p.10.

10 En Inde, l'intouchabilité frappe des communautés socio-économiques endogames qui, du fait de leur occupation traditionnelle, sont regardées comme étant en état de pollution rituelle permanente. Ainsi s'acquittant des tâches les plus dégradantes aux yeux de la société indienne, comme l'enlèvement des ordures, le tannage, le fossoyage, ces communautés sont mises à l'écart du reste de la société car leur simple contact est considéré comme polluant.

meilleurs astrologues de la région et sont consultés par des personnes de toutes castes¹¹. Mais les astrologues Vaḷḷuvar ne sont pas seulement des devins interprétant le langage des étoiles. Comme d'autres spécialistes religieux de bas statut ailleurs en Inde, ils interviennent également à différents niveaux du traitement de la maladie et de l'infortune. En effet, en prescrivant certains types de cures à leurs consultants, qu'ils envoient par là même à d'autres spécialistes, les astrologues Vaḷḷuvar apparaissent comme des points nodaux du réseau d'interactions complexes façonnant le système thérapeutique local. Au demeurant, ils font bien souvent partie de ces spécialistes (*cittamaruttuvar*¹², *mantiravāti*¹³, etc.), et il leur arrive fréquemment de prendre en charge tout ou partie du traitement qu'ils prescrivent à leurs consultants.

En paroles ou en actes, durant le diagnostic astrologique ou lors de certaines prescriptions rituelles, les astrologues Vaḷḷuvar évoquent et convoquent différentes puissances supposées avoir une incidence sur le destin de leurs consultants. Ces puissances sont de plusieurs ordres. Il y a tout d'abord les neuf divinités planétaires du système astrologique indien – en tamoul, les *navakkirakam* ; puis Murukaṅ, fils du « grand dieu » panindien Śiva et figure divine majeure des hindous du pays tamoul¹⁴ ; enfin la Déesse sous sa forme locale de divinité villageoise¹⁵. Mais ces puissances n'apparaissent pas de la même manière dans le « dire » et dans le

¹¹ Cet article repose sur des données de terrain collectées entre 2006 et 2008 auprès d'astrologues Vaḷḷuvar et de leurs familles dans plusieurs districts de l'est de l'État du Tamil Nadu.

¹² Littéralement, médecin siddha. La médecine siddha est une médecine humorale ayant les mêmes principes fondamentaux que l'Ayurveda. Elle trouve son origine dans un corpus textuel rédigé en tamoul et attribué aux Siddhar (*Cittar* en tamoul), des saints doués de pouvoirs yogiques, de la tradition shivaïte, qui auraient vécu au Tamil Nadu dans un passé lointain. Du fait de cette origine, la médecine siddha est présentée comme « la » médecine traditionnelle du pays tamoul.

¹³ Littéralement, spécialiste en formules magiques. Sur l'ambivalence du *mantiravāti*, cf. G. TARABOUT, « Violence et non-violence magiques. La sorcellerie au Kérala », dans D. VIDAL, G. TARABOUT, et E. MEYER (dir.), *Violences et non-violences en Inde*, Paris 1994 (Puruṣārtha XVI), p. 155-185.

¹⁴ Murukaṅ est connu dans le nord de l'Inde et dans les textes sanskrits sous les noms de Skanda, Kumāra ou encore Kārttikēya (cf. K. ZVELEBIL, *The Smile of Murugan : On Tamil Literature of South India*, Brill, Leiden 1973). Pour une synthèse récente et très complète du culte tamoul de Murukaṅ, voir la thèse de P.-Y. TROUILLET, « Une géographie sociale et culturelle de l'hindouisme tamoul. Le culte de Murugaṅ en Inde du Sud et dans la diaspora », Université Michel de Montaigne, Bordeaux 2010.

¹⁵ Il ne s'agit pas de la grande Déesse hindoue, mais d'une de ses déclinaisons locales. D'un point de vue général, on peut dire que le culte de la Déesse hindoue – plus particulièrement sous son aspect courroucé (Kālī, par exemple) – est lié à des pratiques ésotériques tantriques où elle se manifeste dans sa toute-puissance, tant pour protéger le dévot que pour lui octroyer de terribles pouvoirs (voir à ce sujet D. R. KINSLEY, *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2005). Dans l'hindouisme dit « populaire », notamment au Tamil Nadu, les déesses villageoises sont marquées aussi par cette ambivalence. Protectrices des villages, elles sont également responsables d'épidémies, de désastres et de morts violentes. Sur la déesse « villageoise » et sa « puissance labile » voir J. ASSAYAG, « L'Un, le Couple et le Multiple. Un complexe rituel et son panthéon dans le sud de l'Inde (Karnataka) », dans V. BOUILLIER, G. TOFFIN (dir.), *Classer les dieux ?*, p. 75-97. Voir également le volume V de la collection Puruṣārtha consacré à la Déesse hindoue : M. BIARDEAU (éd.), *Autour de la Déesse hindoue*, Paris 1981.

« faire » des astrologues, et leur capacité à agir sur le destin des hommes varie en fonction de certains facteurs liés au contexte divinatoire ainsi qu'à la situation du consultant. Pour le montrer, nous analyserons la manière dont ces puissances se manifestent tant dans le discours que dans l'action rituelle des astrologues, en prenant pour point focal les *navakkirakam*. Pour ce faire, nous reviendrons dans un premier temps sur le statut ambigu des neuf planètes dans la littérature classique de l'Inde. Puis, à travers un examen lexicographique, nous nous intéresserons à leur manifestation dans le discours divinatoire des astrologues. Enfin, l'analyse comparée de trois prescriptions rituelles nous permettra de révéler la place qu'occupent ces divinités planétaires dans la hiérarchie invisible qui structure le panthéon local.

D'un panthéon à l'autre

Il convient tout d'abord de noter que le terme sanskrit *graha* – qui a donné en tamoul *kirakam* – et que l'on traduit généralement par « planète », vient du verbe sanskrit *grah-* qui signifie « saisir » ou « posséder »¹⁶. Dans plusieurs corpus de la littérature sanskrite classique, il désigne différents types de puissances. Caterina Guenzi, dans un article consacré à la thérapeutique astrologique à Bénarès nous dit que :

La représentation des *graha* varie de manière importante selon les branches de savoir concernées, ces puissances étant fondamentalement conçues comme des démons dans la littérature médicale et tantrique, comme des planètes dans les traités astrologiques, et comme des divinités dans la littérature rituelle et dévotionnelle¹⁷.

Catégorie labile s'il en est, les *graha* désignent ainsi avant tout divers agents de possession pouvant se « saisir » des hommes. Cette ambiguïté sémantique se retrouve dans la conception même des planètes du système astrologique indien. Si l'on peut retracer la genèse des puissances planétaires dans la littérature védique du II^e millénaire avant notre ère¹⁸, elles n'apparaissent réellement dans la forme qu'on leur connaît aujourd'hui que dans les premiers siècles de notre ère. En effet, c'est au milieu du II^e siècle que les principes de l'astronomie planétaire et ceux de l'astrologie zodiacale hellénistiques – toutes deux héritières de la civilisation mésopotamienne – ont été intégrés à la tradition astrologique védique à la suite de

¹⁶ Cf. M. YANO, « Medicine and Divination in India », *East Asian Science, Technology, and Medicine* 24 (2005), p. 46.

¹⁷ Cf. C. GUENZI, « Planètes, remèdes et cosmologies. La thérapeutique astrologique à Bénarès », dans ŽUPANOV I. G. et C. GUENZI (dir.), *Divins remèdes. Médecine et Religion en Asie du Sud*, Éditions de l'EHESS, Paris 2008, p. 192 (Puruṣārtha XXVII). Sur les différentes acceptions du terme *graha* dans la littérature sanskrite classique voir également M. YANO, « Medicine and Divination in India », p. 46-48.

¹⁸ Cf. S. MARKEL, « The Genesis of the Indian Planetary Deities », *East and West*, vol. 41, n° 1/4 (décembre 1991), p. 175.

la traduction en sanskrit d'un manuscrit grec provenant d'Alexandrie. Celle-ci fut réalisée en 149/150 par Yavaneśvara, un grec vivant à la cour du Grand Satrape Rudradāman I¹⁹. Si la traduction originale de Yavaneśvara a été perdue, une part très importante de son texte nous est parvenue dans une version versifiée par Sphujidhvaja en 269/270, le *Yavanajātaka*²⁰. Ce traité introduit ainsi les principes fondamentaux de l'astrologie généthliaque gréco-babylonienne dans le système astrologique védique, jusque là essentiellement fondé sur la course de la Lune dans les vingt-sept *nākṣatra*²¹. Parmi les nombreux éléments introduits, on peut citer les plus remarquables : les sept planètes (*graha*), les douze signes du zodiaque (*rāśi*), les douze maisons astrologiques (*bhāva*) calculées à partir de l'ascendant (*lagna*), la théorie des aspects (*dr̥ṣṭi*), etc. L'introduction du système zodiacal à douze signes n'a pas pour autant fait disparaître le système védique des vingt-sept *nākṣatra*, il s'y est superposé²². Les deux nœuds lunaires²³ personnifiés par les deux démons de la mythologie hindoue, Rāhu et Kētu, ne seront intégrés au rang des « planètes » (*graha*), respectivement, qu'au début des VI^e et VII^e siècles²⁴, portant ainsi leur nombre à neuf (figure 1).

Corps célestes signifiants du système astrologico-astronomique, les *graha*, à la faveur de la diffusion et de l'assimilation du système calendaire à sept jours, vont peu à peu se muer en divinités anthropomorphes du panthéon hindou²⁵. Déjà dans le texte de Sphujidhvaja, les sept divinités planétaires étaient anthropomorphisées. Si les caractéristiques de base des divinités hellénistiques ont été conservées, des références à des figures mythologiques hindoues avaient déjà été intégrées à leur description²⁶. À partir du IV^e siècle, les *graha* deviennent l'objet d'un vaste corpus de littérature rituelle et dévotionnelle où elles sont présentées comme des divinités

¹⁹ Cf. D. PINGREE, *Jyotiḥśāstra : Astral and Mathematical Literature*, Otto Harrassowitz Wiesbaden 1981 (A History of Indian Literature, vol. VI, fasc. 4), p. 81.

²⁰ Pour plus de détails concernant ce texte, je renvoie le lecteur à l'édition traduite et commentée par D. PINGREE (éd.), *The Yavanajātaka of Sphujidhvaja*, Harvard University Press, Cambridge 1978 (Harvard Oriental Series XLVIII).

²¹ Les *nākṣatra* sont les vingt-sept maisons lunaires correspondant au découpage de l'écliptique en vingt-sept arcs égaux de 13°20'. Chacune d'elles porte le nom de l'astérisme s'y référant.

²² Ainsi le début de Mēṣa (nom sanskrit du signe du Bélier) a été fixé au début d'Āśvinī, la première *nākṣatra* du système védique ; de fait, un signe zodiacal équivaut à neuf quarts ($27/12 = 9/4$) de *nākṣatra*.

²³ Les nœuds lunaires sont les points virtuels de l'orbite de la Lune où elle coupe l'écliptique, la trajectoire du Soleil dans le ciel. Rāhu est le point où l'orbite de la Lune coupe l'écliptique dans sa course de l'hémisphère sud vers l'hémisphère nord. En Occident nous appelons ce point le nœud ascendant ou *Caput Draconis*, « la Tête du Dragon ». A 180° de ce point, la Lune dans sa course vers l'hémisphère sud recroise l'écliptique. Ce second point est Kētu, ou comme nous l'appelons en Occident, le nœud descendant ou encore *Cauda Draconis*, « la Queue du Dragon ».

²⁴ Cf. S. MARKEL, « The Genesis of the Indian Planetary Deities », p. 174.

²⁵ Vraisemblablement aux alentours du début du IV^e siècle de notre ère, cf. *ibid.*, p. 180-183.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 177.

susceptibles d'être apaisées à travers des rituels de propitiation²⁷. Dans la deuxième moitié du ve siècle, apparaissent les premières représentations iconographiques des divinités planétaires²⁸. Leur aspect est cependant très éloigné de l'iconographie gréco-romaine et toutes les divinités planétaires sont représentées sous la forme de divinités masculines, même si du point de vue astrologique, certaines – comme la Lune ou Vénus – sont considérées comme féminines. Corps célestes²⁹ et divinités auxquelles on rend un culte³⁰, les *graha* sont des puissances aux contours labiles et cette ambiguïté se retrouve également dans la pratique astrologique.



Fig. 1. *Navakkirakam*, les neuf planètes. Diagramme représentant les neuf planètes d'après le « *Pāmpu Pañcāṅkam* » édité par T. VIJAYARAGHAVA IYENGAR (p. 2). De gauche à droite, de haut en bas : Mercure (*pu*) ; Vénus (*cu*) ; Lune (*can*) ; Jupiter (*ku*) ; Soleil (*cū*) ; Mars (*a*) ; Kētu (*kē*) ; Saturne (*caṇi*) ; Rāhu (*rā*).

²⁷ Cf. C. GUENZI, « Planètes, remèdes et cosmologies », p. 197.

²⁸ Cf. S. MARKEL, « The Genesis of the Indian Planetary Deities », p. 179.

²⁹ A l'exception de Rāhu et Kētu qui ne sont pas à proprement parler des corps célestes, mais que l'on peut néanmoins déterminer grâce à des calculs mathématiques.

³⁰ Dans son article sur la thérapeutique astrologique à Bénarès, Caterina Guenzi retient une troisième catégorie pour les *graha* : celle des démons. Nous ne la retiendrons pas, non pas que nous la trouvions sujette à caution, mais tout simplement parce qu'elle n'apparaît pas dans les données de notre enquête de terrain.

Des astres et des dieux

Lorsqu'ils établissent un horoscope grâce aux *pañcāṅkam* – les almanachs astrologiques –, les astrologues Vaḷḷuvar se fondent sur la position de certains astres dans le référentiel géocentrique. Ces almanachs donnent pour chaque jour de l'année le mouvement de chaque corps céleste sur l'écliptique, ainsi que leur position dans les différentes divisions horoscopiques : signes zodiacaux (*irāci*), maisons lunaires (*naṭcattiram*³¹), etc. Dans cette étape de la séance divinatoire, les *navakkirakam* sont envisagées avant tout comme des corps célestes signifiants, que l'astrologue devra – une fois l'horoscope établi – interpréter. C'est également sous cette forme qu'elles apparaissent dans les discours normatifs des astrologues. Il en va ainsi, par exemple, lors des discussions que j'ai pu avoir avec eux à propos de la théorie astrologique où elles sont invariablement entendues comme des astres, des planètes. Cette conception est d'autant plus évidente dans ce type de conversations – que l'on pourrait qualifier de « techniques » – que les astrologues invoquent très souvent, si ce n'est toujours, la dimension strictement scientifique³² de leur art. En effet, dans cette perspective, les *kirakam* sont appréhendées en tant qu'objets d'étude scientifique – comme en astronomie ou en astrophysique – et le calcul de leur trajectoire obéit à des lois trigonométriques. Dans ces discours normatifs, les *kirakam* sont donc des « planètes » auxquelles le savoir astrologique va ensuite donner une signification. C'est précisément durant la phase interprétative de la séance divinatoire qu'elles vont se muer en puissances du destin dans le discours de l'astrologue, grâce à l'usage d'un vocabulaire religieux réservé au monde divin.

Afin de nous en rendre compte, nous allons prendre pour objet d'analyse un court extrait de *cātakam*, un horoscope manuscrit. En effet, si les astrologues « disent » l'horoscope d'un natif durant la séance divinatoire, ils consignent également leur interprétation sur un livret qu'ils remettent à leur consultant. Avant la diffusion du support papier dans les campagnes tamoules, ils écrivaient les horoscopes sur des feuilles de palme, les *ōlai*. L'extrait que nous allons examiner

³¹ Il s'agit de la forme tamoule du terme sanskrit *nākṣatra* auquel j'ai déjà fait référence.

³² La scientificité de l'astrologie est un argument récurrent dans le discours de ceux qui la pratiquent. On le retrouve notamment chez les prêtres brahmanes étudiés par Daniela Berti dans la vallée de Kullu, qui présentent l'astrologie « comme une preuve de la scientificité de leur travail et de la vérité de leurs théories par rapport à celles des autres officiants rituels. » (cf. D. BERTI, *La parole des dieux. Rituels de possession en Himalaya indien*, CNRS Éditions, Paris 2001, p. 69) Dans un tout autre contexte, la scientificité de l'astrologie est également mise en avant pour justifier l'introduction des cursus astrologiques dans les universités indiennes, comme le note Caterina Guenzi : « d'une part, l'autorité de la science est invoquée afin de garantir la modernité et la validité universelle du savoir astrologique, de l'autre la référence aux *Veda* en garantit le caractère autochtone, éternel et authentiquement hindou. » (cf. C. GUENZI, *Le discours du destin. La pratique de l'astrologie à Bénarès*, CNRS Éditions, Paris 2013, p. 105).

est issu d'un *cātakam* sur *ōlai*, rédigé par le grand-père d'un des Valluvar interrogés lors de l'enquête de terrain³³. Il s'agit des premières lignes de l'interprétation astrologique dans lesquelles l'astrologue décrit les diagrammes horoscopiques, en mettant en scène les puissances planétaires à l'œuvre dans le ciel du natif.

*[le]kkiṇatirk[ṛ]ku aintāmiṭamākiya riḷa[ṣa]pattil rokiṇi 2 il tutikai carūṇa[ṣa]pattil
riḷa[ṣa]pa vellī collētiratil riḷa[ṣa]pa vellī navāṅkicattil cakōtira pūmi piravalliya
kāraṇākiya aṅkāraḷa pakavāṇ iruntār mēl avaruṭaṇ mirikicirīlapam 1 il
piratamai caruṇaiyil ri[ṣa]pa vellī collētiratil cimma cūriyaṇ navāmicaiyi[ḷ] āyil
paripūraṇa kāraṇākiya caṇi īspara pakavāṇ iruntār*

Dans la cinquième maison en partant de l'ascendant, dans le deuxième quartier de l'étoile Rōkiṇi du Taureau, dans le signe du Taureau régi par la Lune, dans le *navamṣa*³⁴ du Taureau régi par la Lune, celui dont l'influence détermine les frères, les propriétés foncières ainsi que la réputation, le Seigneur Mars [*aṅkāraḷa pakavāṇ*] se trouvait. De plus, dans la même maison que celui-ci, dans le premier quartier de l'étoile Mirukacīruṭam, dans le signe du Taureau régi par la Lune, dans le *navamṣa* du Lion régi par le Soleil, celui dont l'influence détermine la durée de vie et la mort, le Seigneur Saturne [*caṇi īspara pakavāṇ*] se trouvait³⁵.

Ce passage est intéressant à plusieurs égards. Tout d'abord, l'usage du terme tamoul *kāraṇ*³⁶ (du skt. *kāraḷa*), fait apparaître les planètes comme des puissances à qui l'on prête une certaine agentivité dans des domaines particuliers de la vie du natif. Mars est dit influencer la fratrie, les biens fonciers et la réputation tandis que Saturne déterminerait la longévité et conséquemment la mort du natif. Ensuite, par l'usage de l'épithète *pakavāṇ* (skt. *bhagavān*) Mars et Saturne sont clairement présentés comme des dieux. En effet, en tant que nom, *pakavāṇ* est couramment utilisé par les hindous du pays tamoul pour désigner un dieu ou pour s'adresser à lui. Lorsqu'il est employé comme adjectif, il vient souligner, avec une nuance de respect, la nature divine que l'on reconnaît à une puissance, voire à un être humain (dans le cas, par exemple, des gurus vénérés par leurs disciples). Enfin, dans le cas précis de Saturne, planète maléfique par

³³ Le document est difficilement datable. Néanmoins, le *cātakam* appartient à un homme né le mercredi 4 janvier 1944 du calendrier grégorien. Sa réalisation est donc ultérieure à cette date.

³⁴ Le *navamṣa* est une subdivision d'un signe zodiacal au 1/9^e.

³⁵ Traduction personnelle.

³⁶ Au regard du contexte et selon le *Tamil Lexicon*, on pourrait traduire ce terme plus exactement par l'expression : « Celui qui contribue à susciter une action sur », cf. *Tamil Lexicon*, 6 volumes, Université de Madras, Madras 1982, p. 882 (la version utilisée dans cet article est la version numérique incluant les « Errata », mise à jour en juin 2007, accessible en ligne sur le site de l'Université de Chicago : <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/tamil-lex/>). Pour des raisons esthétiques, je lui ai préférée une autre tournure dans la traduction.

excellence³⁷, notons qu'on lui accole très souvent, comme ici, l'épithète *īspara* (du skt. *iśvara*), un terme habituellement réservé aux grands dieux « sanskrits », comme Viṣṇu ou Śiva. Par les menaces qu'il fait planer sur la vie des hommes et la crainte qu'il suscite, Saturne est très souvent traité avec plus de déférence que les autres divinités planétaires. D'ailleurs, comme j'ai pu l'observer à maintes reprises, son évocation dans l'horoscope d'un natif constitue bien souvent le moment le plus critique de la séance divinatoire. L'interprétation astrologique, que ce soit à l'oral ou comme ici à l'écrit, est ainsi le moment où les planètes se muent en puissances divines douées d'agentivité. Ce basculement d'un registre à l'autre va de ce fait permettre à l'astrologue d'envisager une action rituelle auprès de ces agents, si tant est que ces derniers aient été identifiés comme étant responsables d'un problème particulier dans l'horoscope du natif.

Afflictions planétaires et réponses rituelles

Du point de vue de la théorie astrologique, certaines configurations planétaires transitoires peuvent rendre, pour un temps, un individu vulnérable à certains maux ; d'autres, liées à la configuration du ciel de naissance, peuvent entraver de manière permanente un domaine particulier de la vie d'un individu. Dans un cas comme dans l'autre, l'astrologue proposera à son consultant affligé d'entreprendre une démarche propitiatoire ou apotropaïque afin de remédier à son mal. Lors de l'établissement de l'horoscope, l'astrologue regarde ainsi si le natif est sous l'emprise d'un ou plusieurs « défauts planétaires », les *tōṣam*³⁸, et prescrit en fonction de son diagnostic une action rituelle capable de contrer l'influence planétaire maléfique. Ces *tōṣam*, véritables marques de la puissance des divinités planétaires, peuvent être en effet atténués – ou annihilés dans le meilleur des cas – grâce à l'intervention d'un dieu hindou ou en apaisant la divinité planétaire concernée. Pour ce faire, le consultant doit établir un contact avec ces puissances, que ce soit grâce à la réalisation d'une *pūcai*³⁹ par l'astrologue lui-même, en se rendant directement au temple de la divinité concernée⁴⁰, ou bien encore en ayant recours à des pratiques que, par commodité, nous qualifierons de « sorcellaires ». A travers trois études de cas relativement brèves, nous allons à présent nous intéresser aux relations qu'entretiennent les divinités planétaires avec d'autres

³⁷ Cf. C. GUENZI, « L'influence (prabhāva) de la planète et la colère (prakopa) du dieu. Śani (Saturne) entre astrologie et pratiques de culte à Bénarès », *Bulletin d'études indiennes*, XXII-XXIII (2004-2005), p. 391-446.

³⁸ Terme tamoul dérivé du sanskrit *dōṣa* que l'on pourrait traduire par « défaut », « affliction », ou encore « maladie ».

³⁹ Du sanskrit *pūjā*, rituel d'offrande, d'adoration faite à un ou plusieurs dieux.

⁴⁰ Si les divinités planétaires sont souvent propitiées en groupe de neuf, la présence au Tamil Nadu de neuf grands temples, chacun dédié à une divinité planétaire particulière, permet de les propitier de manière individuelle.

puissances du panthéon local dans le cadre des prescriptions rituelles. Si nous avons vu précédemment que les divinités planétaires exercent un pouvoir sur certains domaines de la vie des hommes, sont-elles néanmoins les puissances vers lesquelles on se tourne pour infléchir, de manière positive, le destin d'une personne affligée ?

Dans notre premier cas, l'astrologue décèle, dans l'horoscope de la fille de la consultante, plusieurs *tōṣam* qui pourraient faire obstacle à son mariage :

« [...] Cette enfant est née avec le défaut de Mars [*cevvāy tōṣam*], mais aujourd'hui son véritable problème est dû au défaut de Rāhu [*rāhu tōṣam*]. En conséquence, elle épousera une personne ordinaire, sans richesse, sans travail fixe, etc. Cette jeune fille n'aura pas de travail dans le service public. Elle devra se marier avec une personne plus âgée. Il faudra qu'il ait trente-et-un ans. Elle n'épousera pas quelqu'un de votre famille⁴¹. Vous devrez être vigilante quant au choix du garçon qu'elle va épouser. Il doit avoir lui aussi le défaut de Rāhu. A part cela, son horoscope est plutôt bon. Il y a un remède [*parikāram*] pour le défaut de Rāhu. Elle doit se rendre à Tirunākēsvaram et aller prier au temple d'Uppiliyappaṅ. A côté de ce temple, il y en a un autre dédié à Nākanātacuvāmi, et un autre à Āṅṅāl où elle devra également se rendre et faire une *pūcai*. C'est le seul moyen d'enlever ce *tōṣam*. A partir de là, vous verrez, vous aurez de bonnes propositions pour son mariage. En revanche elle ne doit pas se marier avant d'avoir accompli ces rituels. Ce *tōṣam* peut provoquer des choses terribles et amener la personne affligée à prendre un mauvais chemin, et dans le cas où la personne affligée est une femme, elle pourrait devenir une prostituée. Donc pour éviter ce genre d'issue, elle doit impérativement se rendre à ces temples et y accomplir les *pūcai* nécessaires. Ainsi son *tōṣam* sera enlevé et elle pourra se marier à une bonne personne et mener une vie heureuse⁴². »

L'astrologue révèle ici que la fille de la consultante est affligée par Mars et Rāhu. Mais le véritable problème de cet horoscope est ce qu'il définit comme étant le *rāhu tōṣam*. C'est, selon lui, le *tōṣam* qui nécessite l'intervention la plus urgente. Soulignons que l'astrologue conseille à sa patiente de se rendre dans les trois temples de cette ville : un vishnouite (Uppiliyappaṅ)⁴³, un shivaïte (Nākanātacuvāmi) et enfin un autre temple vishnouite dédié à la sainte Ālvār

⁴¹ Dans les castes non-brahmanes du Tamil Nadu, on se marie préférentiellement entre cousins croisés, idéalement matrilatéraux.

⁴² Consultation enregistrée en juin 2007 chez un astrologue Vaḷḷuvar de Kabisthalam (district de Thanjavur, Tamil Nadu).

⁴³ La légende locale raconte que le temple d'Uppiliyappaṅ fut le lieu d'un mariage divin entre une incarnation humaine de la déesse Lakṣmī et le dieu Viṣṇu.

Āṅṭāl⁴⁴. Si les deux temples vishnouites semblent tout particulièrement recommandés pour assurer amour et réussite conjugale à la jeune fille⁴⁵, le temple le plus important de ce périple propitiatoire reste néanmoins celui de Nākanātacuvāmi⁴⁶. En effet le Tirunākēcuvaram Nākanātacuvāmi Kōyil est un des fameux temples shivaïtes tamouls dédiés à une des neuf planètes (*navakkirakakkōyilkaḷ*), en l'occurrence à Rāhu. Le Nākanātacuvāmi est le temple privilégié pour établir un contact avec Rāhu et l'apaiser grâce à une *pūcai* personnalisée (*ārccaṇam*⁴⁷) réalisée par les prêtres du temple. Ce premier cas montre ainsi que l'astrologue envoie la personne affligée au temple de la divinité planétaire responsable de l'affliction afin d'y accomplir un rituel de pacification⁴⁸.

Dans notre deuxième cas, l'astrologue ne va pas réellement déceler un *tōṣam*, mais plutôt une période planétaire néfaste à venir dans l'horoscope d'un nouveau-né :

« L'étoile de naissance de ce garçon est Kēṭṭai. Son signe est le Scorpion [*viruccikam*]. Son ascendant est le Capricorne [*makaram*]. Jusqu'à ce qu'il atteigne deux ans et neuf mois, il sera sous l'influence de la période planétaire régie par Mercure [*putaṇ tacai*] et dans la sous-période régie par Saturne [*caṇi putti*]. Il ne fera pas de tort à son père, ni à sa mère, ni aux autres membres de sa famille. La prospérité de la famille sera bonne. Selon son horoscope, la sous-période planétaire régie par Saturne est déjà dans sa deuxième moitié. Il va devoir encore passer un an et huit mois dans cette sous-période. Ensuite, quand il aura terminé la période planétaire régie par Mercure, débutera alors celle de Kētu [*kētu tacai*]. A partir de ce moment-là, il va commencer à causer des problèmes à la mère et au père. D'ici à ce que cette période commence, vous devrez faire adopter cet enfant par le Seigneur Murukaṇ et la déesse Ampal [...] Pour la *pūcai*, il faudra que vous m'amenez de

⁴⁴ Āṅṭāl est la seule femme parmi les douze saints Āḷvār de la tradition tamoule. Elle aurait vécu au VIII^e siècle ou plus tôt. Elevée dans la tradition vishnouite orthodoxe, Āṅṭāl fut une jeune fille très pieuse et intensément dévouée au dieu Krishna. Elle serait l'auteur de deux textes poétiques majeurs, traitant de philosophie, d'esthétique, d'amour et de dévotion, le *Tiruppāvai* et le *Nāycciyār Tirumōli*. Au Tamīl Nadu, Āṅṭāl est considérée comme une incarnation de la Déesse Terre, Pūmātēvi (skt. Bhūmī Devī), et de l'Amour Universel.

⁴⁵ Voir les deux notes précédentes.

⁴⁶ Temple qui a donné son nom à la ville, Tirunākēsvaram.

⁴⁷ *Pūcai* « personnalisée », généralement réalisée par le prêtre d'un temple à l'instigation d'un dévot. C'est une *pūcai* plus courte que la normale au début de laquelle le prêtre récite le nom, l'étoile de naissance et la lignée du commanditaire afin d'invoquer la bénédiction d'une divinité particulière pour le dévot en question (voir également C. J. FULLER, *The Renewal of the Priesthood. Modernity and Traditionalism in a South Indian Temple*, Oxford University Press, New Delhi 2004, p. 19).

⁴⁸ Pour certains *tōṣam* causés conjointement par Rāhu et Kētu, il arrive que les astrologues envoient le consultant affligé vers des divinités chtoniennes, les *nākam* (les divinités-cobra), afin qu'il dépose à leur intention un ex-voto propitiatoire (généralement une petite plaque de cuivre sur laquelle est gravée la représentation d'un serpent). Dans ce cadre rituel particulier, Rāhu et Kētu (respectivement la tête et la queue du dragon/serpent) sont implicitement associés à ces divinités chtoniennes populaires. N'ayant pas de données suffisantes sur ce type de rituel, ni même de références dans la littérature anthropologique, nous avons préféré ne pas développer cet aspect du culte de ces deux planètes dans le présent article.

l'encens, du camphre, des céréales, du sucre et trois citrons. Egalement quelques fleurs pour le dieu. Nous ferons la *pūcai* comme cela. Ce jour-là ramenez la feuille avec l'horoscope que je viens de vous donner. Ensuite, après cette *pūcai*, vous amènerez l'enfant, enroulé dans un linge neuf, au temple de Murukan⁴⁹ [...] »

À la suite du diagnostic, l'astrologue n'envoie pas ses consultants au temple de la divinité planétaire concernée, ici *Kētu*. Il va les diriger vers le temple du dieu Murukan afin que le couple divin qu'il forme avec sa parèdre locale, Ampal, protège l'enfant des influences néfastes de la divinité planétaire. Le dieu Murukan apparaît ici comme une puissance capable de contrer le pouvoir de la divinité planétaire, et par la même occasion il révèle son autorité sur celle-ci. Ces observations corroborent celles de Caterina Guenzi sur son terrain, parmi les astrologues brahmanes de Bénarès, à la différence près qu'à Bénarès on en appelle aux grands dieux du panthéon hindou : Śiva, Viṣṇu, Durgā, ou encore Hanumān car, d'après les astrologues de la ville sainte : « de même qu'un ministre est subordonné à un roi, un officier à un chef de l'armée, un secrétaire à un président ou un fils à un père, les planètes sont subordonnées aux dieux⁵⁰. » Le panthéon qui se dessine dans les campagnes du pays tamoul est, lui, tout autre. Les « grands » dieux du panthéon hindou sont absents, et laissent la place au « grand » dieu régional Murukan. Ainsi, si les divinités planétaires sont présentes du nord au sud de l'Inde, les relations qu'elles entretiennent avec les autres dieux dépendent avant tout du contexte régional dans lequel elles s'insèrent. Cependant, d'un contexte régional à l'autre, elles restent des puissances que l'on peut soit apaiser en réalisant une *pūcai*, soit contrer en faisant appel à une puissance supérieure.

Ce constat nous amène à examiner un dernier cas. Parmi les recours rituels que peuvent entreprendre les astrologues Vaḷḷuvar, il en existe encore qui s'adressent à la Déesse locale. Dans certains cas, en effet, l'astrologue peut faire appel à la Déesse du village et à sa cohorte de démons⁵¹, non pas pour atténuer l'influence d'une planète néfaste mais véritablement pour résoudre une situation de crise en agissant sur les acteurs « humains » qu'elle implique. Pour ce faire, l'astrologue Vaḷḷuvar a à sa disposition divers moyens rituels qui lui permettent de canaliser et d'utiliser la puissance de la Déesse ou de l'un de ses serviteurs. Pour illustrer ce type de

⁴⁹ Consultation enregistrée en mai 2008 chez un astrologue Vaḷḷuvar de Vadakarai (district de Thiruvārur, Tamil Nadu).

⁵⁰ Cf. C. GUENZI, « Planètes, remèdes et cosmologies. », p. 202.

⁵¹ Les démons auxquels je fais référence ici sont des déités ou des esprits locaux (*teyvam* ou *tēvatai*), voire ce que l'on pourrait appeler des fantômes (*pēy picācu*). Louis Dumont distingue les dieux des démons de la manière suivante : « Un démon ou un esprit devient un dieu lorsqu'il devient l'objet d'un culte régulier. » (cf. L. Dumont, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Éditions de l'EHESS, Paris 1992, p. 317). Sur le culte des démons villageois, voir également M.-L. REINICHE, « Les 'démons' et leur culte dans la structure du panthéon d'un village du Tirunelveli », *Recherches de sciences sociales sur l'Asie du sud*, Paris 1975 (Puruṣārtha II) p. 173-203.

recours, nous allons maintenant nous intéresser au cas d'un homme qui se rend chez l'astrologue car sa femme l'a abandonné en lui laissant leurs deux enfants. A partir de l'examen de l'horoscope de la fille aînée du couple⁵², l'astrologue impute la crise domestique au fait que celle-ci traverse la période critique dite des « sept ans et demi de Saturne », *ēlaraiyāṅṭuccaṇi*⁵³. Selon lui, ce sont les calamités provoquées par la première des trois périodes qui vient de se terminer – « la plus terrible » – qui ont poussé cet homme à venir consulter. Et, parmi toutes ces calamités, il diagnostique sa possible séparation d'avec sa femme ainsi qu'une attaque sorcellaire [*cūṇiyam*] par une personne proche. Mais si la « crise » est attribuée à Saturne dans son diagnostic, la planète disparaît totalement de l'action rituelle envisagée par l'astrologue :

- « [...] Maintenant nous devons faire quelque chose pour la faire revenir ici, puisque c'est ce que vous voulez [...] Avez-vous une photo de votre femme ? Ou avez-vous un morceau d'un de ses vêtements ?
- J'ai une photo. Par contre, je n'ai aucun vêtement. Elle a tout récupéré. En fait ma belle-mère est venue chez moi tout récupérer la veille de son départ ...
 - Mais vous n'avez vraiment rien d'autre lui appartenant ?
 - J'ai juste une photo sur laquelle nous sommes tous les deux.
 - Est-ce une grande ou une petite ?
 - C'est seulement une petite.
 - Amenez-la moi. Je ferai avec. Il faudrait qu'il y ait également un morceau de tissu lui ayant appartenu. Mais si ce n'est vraiment pas possible, je ferai avec la photo seulement. Certains vous diront qu'ils peuvent le faire sans aucun objet. Ne les croyez pas, c'est un mensonge. On doit utiliser un objet personnel pour que ça marche.
 - D'accord, j'amènerai ça.
 - Si nous faisons tout ce qu'il faut, alors elle reviendra pour de bon, où qu'elle soit dans ce bas monde. Elle pourrait être en Amérique ou à Londres qu'elle reviendrait aussi sûrement. Le « rituel de commandement » [*ēval*] est très puissant, il permet de changer l'état d'esprit d'une personne. Il la ramènera sur votre route. Une fois qu'elle sera revenue, nous pourrons lui administrer quelques philtres [*karam*], que je réaliserai grâce à des *pūcai*, pour la faire obéir à la parole de son époux⁵⁴ [...] »

⁵² Le fait que l'horoscope de la fille aînée (enfant) puisse remplacer l'horoscope du père en tant qu'horoscope de la famille – tout au moins au sein des basses castes – corrobore les observations de Karin Kapadia sur son terrain tamoul (cf. K. KAPADIA, *Siva and her sisters : gender, caste, and class in rural South India*, Westview Press, Boulder 1995, p. 81). Cette manière de faire semble être totalement étrangère aux astrologues de Bénarès pour lesquels Caterina Guenzi « n'[a] jamais observé [...] cette pratique de considérer un horoscope individuel comme étant l'horoscope de famille » (cf. C. GUENZI, *Le discours du destin*, p. 302).

⁵³ Période transitoire qui, comme son nom l'indique, dure sept ans et demi et durant laquelle la planète Saturne passe dans le signe lunaire précédent celui du natif, puis dans le signe du natif et enfin dans le signe suivant. Il faut à Saturne deux ans et demi pour traverser chacun de ces signes. C'est une période très critique durant laquelle il peut révéler tout son potentiel maléfique et destructeur.

⁵⁴ Consultation enregistrée en août 2008 chez un astrologue Valluvar de Sanniyasipettai (district de Cuddalore, Tamil Nadu).

L'astrologue propose ici à son consultant, non plus d'agir sur la puissance responsable qu'il a préalablement identifiée comme étant Saturne, mais sur les acteurs humains de la crise domestique. L'emploi du terme *ēval* nous apporte un indice sur la manière dont l'astrologue entend procéder. Selon le *Tamil Lexicon*⁵⁵, *ēval* est le fait de commander à un dieu ou un démon afin qu'il s'en prenne à la personne désignée par le commanditaire⁵⁶. L'astrologue s'apprête donc clairement à « charmer » l'épouse du consultant grâce à l'aide d'un démon (*tēvatāi*⁵⁷) ou de la Déesse locale. Nous n'en saurons malheureusement pas plus ni sur l'identité de l'entité que compte « recruter » l'astrologue pour accomplir cette tâche⁵⁸, ni sur la manière dont il va procéder. La finalité de cette attaque sorcellaire est de changer l'état d'esprit de l'épouse du consultant afin de la faire revenir à la maison⁵⁹, un « retour d'affection » en quelque sorte. Une fois le couple réuni, et afin de renforcer l'ensorcellement, l'astrologue préparera des potions, *karam*, qui la rendront obéissante à la parole de son époux. Là encore, il fera usage de *mantiram*⁶⁰ – « des *pūcai* » comme il le dit lui-même – pour donner de l'efficacité à ces préparations. Ces pratiques rituelles, que l'on pourrait qualifier de sorcellaires, font appel à la puissance de la Déesse, sa *śakti*, même si ici l'astrologue ne le dit pas explicitement. Elles sont désignées localement sous le terme de *māntirīkam*. Mais ce type d'action rituelle pose un problème. Il vient en effet remettre en question le régime de causalité astrologique et, par là même, l'agentivité que l'on prête aux puissances

⁵⁵ Cf. *Tamil Lexicon*, p. 566.

⁵⁶ Sur la pratique de commandement (*ēval*), voir C. G. DIEHL, *Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India*, C.W.K. Gleerup, Lund 1956, p. 272. Concernant l'Etat voisin du Kerala, voir l'article de Gilles Tarabout sur le pouvoir qu'ont les *mantiravāti* locaux de se 'faire obéir' des dieux (cf. G. TARABOUT, « Maîtres et serviteurs. Commander à des dieux au Kerala (Inde du Sud) », dans A. DE SURGY (éd.), *Religion et pratiques de puissance*, L'Harmattan, Paris 1997, p. 253-284).

⁵⁷ Du sanskrit *dēvatā*. Selon le *Tamil Lexicon* (p. 2065), peut désigner un « dieu » ou une « déité », mais également un « mauvais esprit ».

⁵⁸ Sur son terrain au Tamil Nadu, Isabelle Nabokov rapporte que les sorciers préfèrent généralement se tourner vers la Déesse Kālī en personne afin qu'elle envoie elle-même les démons aux troussees de leur victime (cf. I. NABOKOV, *Religion Against The Self. An Ethnography of Tamil Rituals*, Oxford University Press, New York 2000, p. 46). Josiane et Jean-Luc Racine rapportent, quant à eux, que le grand-père de Viramma – protagoniste central de leur récit ethnographique – qui était sorcier « occasionnel », ne pouvait contrôler que des farfadets (*kutticāttān*, littéralement « petits diables ») et pas des démons de plus haut rang (cf. VIRAMMA, J. RACINE et J.-L. RACINE, *Une vie paria. Le rire des asservis*, Pocket, Paris 2001, p. 389, n. 10).

⁵⁹ L'utilisation de la sorcellerie pour rendre une épouse obéissante se retrouve également dans les propos de Viramma rapportés par Josiane et Jean-Luc Racine (*Ibid.*, p. 282).

⁶⁰ Du sanskrit *mantra*. Formule sacrée ésotérique, incantation magique.

planétaires. Pour résumer, dans le cadre causal de l'astrologie, le destin⁶¹ de chaque homme est déterminé par la position des planètes dans l'horoscope. Elevées au rang de divinités responsables des maux des hommes, elles peuvent être apaisées, pacifiées, ou même contrées par différents moyens rituels. Seule une action les visant est susceptible d'infléchir le destin d'un natif. Dans le cas du recours au *māntirīkam*, le cadre causal astrologique vole en éclats, car l'action rituelle intentée ne vise plus à avoir une incidence sur les divinités planétaires mais sur d'autres divinités et, par leur intermédiaire, sur les acteurs humains désignés comme responsables de la situation de crise. Ceci postule incidemment que l'on peut changer le cours du destin sans passer par les divinités planétaires, celles-ci étant totalement absentes du procédé rituel. Les agents causaux ne sont plus ici les planètes, mais des personnes de l'entourage du consultant clairement identifiées. Ce glissement d'un cadre causal à l'autre mérite d'être approfondi à la lumière des travaux de Martin Southwold⁶² qui considère que, dans une croyance religieuse donnée, peuvent exister plusieurs régimes de causalité. Il faut, selon lui, distinguer les vérités symboliques des vérités factuelles, les premières pouvant ici correspondre au cadre causal de l'astrologie, les secondes à celles de l'expérience factuelle du consultant. Dans le cas qui nous occupe, il semble que ce soit la situation de crise domestique qui ait appelé le recours sorcellaire. Ce constat fait écho aux observations d'Isabelle Nabokov sur son terrain tamoul. Elle remarque en effet que le recours à la sorcellerie s'inscrit dans un cadre bien particulier : celui de la gestion des affaires domestiques et des infractions au « droit coutumier »⁶³. La puissance de la Déesse et/ou des démons locaux, canalisée par divers procédés rituels (ici le rituel de commandement et la réalisation du philtre), apparaît dès lors comme un moyen de rendre justice à une personne, ou à une famille, se présentant comme lésée par un tiers.

Ces études de cas montrent ainsi que la puissance d'une divinité, ou d'un groupe de divinités, n'est pas opérante dans tous les contextes. Si Murukan ou les divinités planétaires sont propitiés dans le but d'infléchir le destin des hommes, ces divinités ne sont d'aucune utilité lorsqu'il s'agit de régler des infractions aux règles coutumières ou à l'ordre moral, problèmes pour lesquels on se tourne vers la

⁶¹ Par destin, nous entendons simplement « ce qui doit arriver ». Au Tamil Nadu, le destin est une notion complexe, souvent reliée à la notion de *karma*, et qui peut s'exprimer de diverses manières. Rendre compte de cette complexité nous aurait trop éloigné de notre propos sans véritablement l'éclairer. Sur *karma* et destin en Inde, je renvoie le lecteur aux études rassemblées dans l'ouvrage collectif édité par C. F. KEYES et V. E. DANIEL (éd.), *Karma. An anthropological inquiry*, University of California Press, Berkeley 1983. Sur les différents usages et expressions du destin au Tamil Nadu, je me permets de renvoyer à A. AVDEEFF, « L'envers de la parole divinatoire. Dévoiler ou taire la destinée dans le cadre de la consultation astrologique en Inde du Sud », *Mondes contemporains. Revue d'Anthropologie sociale et culturelle* – n°5 : *Faire le secret* (2014), p. 53-76.

⁶² Cf. M. SOUTHWOLD, « Religious Belief », *Man*, New Series, 14/4 (1979) p. 628-644.

⁶³ Cf. I. NABOKOV, *Religion Against The Self*, p. 47.

Déesse et les démons locaux. Il apparaît également que les relations qui s'établissent entre les hommes et les différentes divinités dans le cadre de ces actions rituelles ne sont pas du même ordre, et ne poursuivent pas les mêmes fins. Tandis que la réalisation d'une *pūcai* (ou d'une *ārccaṇam*) procède d'une démarche dévotionnelle et propitiatoire, le recours au *māntirīkam*, à travers notamment le rituel de commandement, vise à soumettre une puissance divine à la volonté du commanditaire. En outre, même si cela n'apparaît pas de manière explicite dans les cas étudiés, ces transactions rituelles font appel à deux types de spécialistes bien distincts, le prêtre⁶⁴ pour la réalisation de la *pūcai* et le *mantiravāti* pour la réalisation de l'envoûtement. Il serait d'ailleurs vain de vouloir appréhender ces puissances dans un même contexte rituel qui les réunirait toutes. En effet, si *Murukaṇ*, la Déesse ou les divinités locales peuvent être l'objet d'un culte dévotionnel, personnel (*iṣṭateyvam*) ou familial (*kulateyvam*), les *navakkirakam* sont habituellement des divinités à finalité propitiatoire. Il n'existe pas de dévots au Soleil, à Vénus ou encore à Saturne. Inversement, les pratiques sorcellaires ne s'adressent qu'à la Déesse, aux démons et autres divinités locales.

Remarques conclusives

Composantes du panthéon tamoul, les diverses puissances – ou ensembles de puissances – que nous venons d'évoquer semblent circonscrites à des domaines particuliers de l'activité religieuse et rituelle. Leurs manifestations varient selon les champs où elles sont énoncées (littérature astrologico-astronomique et discours divinatoire) et les contextes rituels dans lesquels elles sont convoquées (maîtrise du destin, affaires domestiques). Jean-Pierre Vernant disait à propos de la pensée religieuse des Grecs de l'Antiquité qu'elle « répond aux problèmes d'organisation et de classification des Puissances [...] ». Si on ne peut nier que de telles logiques organisationnelle et classificatoire sont à l'œuvre dans le monde indien⁶⁵, il semblerait cependant que la pensée religieuse hindoue s'accommode de nombreux paradoxes, donnant l'image d'un panthéon complexe se perdant dans d'infinis enchevêtrements. Toute démarche analytique n'est cependant pas vaine, et certains schèmes peuvent se dégager au milieu de cette apparente désorganisation.

Dans le cas des puissances divines dont il a été question dans cet article, on peut retrouver une logique hiérarchique proche, pour ne pas dire identique, à celle que met en avant Lawrence Babb dans la conclusion de son ouvrage *Divine Hierarchy*⁶⁶. En effet, à la manière des divinités du panthéon hindou de la région

⁶⁴ Les temples du Tamil Nadu dédiés aux neuf planètes sont des temples shivaïtes brahmaniques. Le culte de *Murukaṇ* est lui aussi généralement administré par des brahmanes.

⁶⁵ G. TARABOUT, « Quand les dieux s'emmêlent », p. 43-44.

⁶⁶ Cf. L. A. BABB, *The Divine Hierarchy*, p. 237-246.

du Chhattisgarh⁶⁷ qu'il a étudiées, celles du panthéon tamoul semblent obéir au même principe structurant dans le cadre des actes rituels de médiation. Sur son terrain, Lawrence Babb note que les divinités considérées comme les plus puissantes sont celles qui sont issues de la littérature sacrée, catégorie qui pourrait dans notre cas correspondre à *Murukan* et aux *navakkirakam*. Ces divinités sont, selon lui, l'exemplification de certaines valeurs de la société indienne, et à ce titre, elles sont associées à de grands principes généraux et à un ordre socio-cosmique universel. Elles ont peu à faire, sinon rien, avec les exigences immédiates et les réalités de la vie quotidienne. Divinités les plus puissantes, ce sont aussi les plus inaccessibles. À l'inverse, les divinités locales, liées à un territoire, un village ou encore une communauté, sont au cœur de la vie socioreligieuse des hommes. Bien que leur puissance soit moindre que celle des grandes divinités, elles sont plus accessibles que celles-ci. Si la manipulation des premières nécessite obligatoirement un prêtre brahmane, la Déesse et les divinités locales peuvent être manipulées par des spécialistes rituels de rang inférieur (le *mantiravāti* par exemple), voire directement par le dévot⁶⁸. Ainsi, à défaut de pouvoir donner un tableau clair et organisé du panthéon hindou, on peut toutefois en appréhender les formes et la récurrence de certains de ses motifs, à différents niveaux, dans différents contextes⁶⁹. A la manière des paradoxes de la mythologie puranique, et pour reprendre l'image de Wendy Doniger O'Flaherty⁷⁰ empruntée au domaine de la chimie, on peut dire que les éléments contradictoires du panthéon hindou semblent se résoudre dans une suspension plutôt que dans une solution.

⁶⁷ Région du centre de l'Inde faisant partie anciennement de l'Etat du Madhya Pradesh, devenue Etat de la République fédérale de l'Inde depuis le 1^{er} novembre 2000.

⁶⁸ Même si notre propos n'a pas mis l'accent sur le sacrifice à proprement parler, ces quelques lignes ne vont pas sans rappeler implicitement les couples d'opposition structurale (végétarien/carnivore ; pur/impur) mis en avant par Louis Dumont dans son étude sur le dieu tamoul *Aiyaṅār* (cf. L. DUMONT, « Définition structurale d'un dieu populaire tamoul: *Aiyaṅār*, Le Maître », *Journal Asiatique*, CCXLI/2 (1953), p. 255-270), et par Marie-Louise Reiniche dans son étude d'un panthéon villageois dans la région du Tirunelveli (cf. M.-L. REINICHE, « Les 'démons' et leur culte dans la structure du panthéon d'un village du Tirunelveli », p. 173-203).

⁶⁹ Gilles Tarabout propose l'image séduisante de « fractales », cf. G. TARABOUT, « Quand les dieux s'emmêlent », p. 68-69.

⁷⁰ Cf. W. DONIGER O'FLAHERTY, *Siva : The Erotic Ascetic*, Oxford University Press, New York 1973, p. 317-318.

Références (en fin d'ouvrage)

- *Dictionnaire*

Tamil Lexicon, 6 volumes, Université de Madras, Madras 1982 [1924-1936 pour l'édition originale], (la version utilisée dans cet article est la version numérique incluant les « Errata », mise à jour en juin 2007, accessible en ligne sur le site de l'Université de Chicago à l'adresse suivante : <http://dsal.uchicago.edu/dictionaries/tamil-lex/>).

- *Almanach astrologique*

T. VIJAYARAGHAVA IYENGAR, *Acal 28 - ne. carvatāri varuṣa cutta vākkiya pañcāṅkam*, Manonmani Vilasam Press, Kondithope (Chennai) 2008.

- *Études*

J. ASSAYAG, « L'Un, le Couple et le Multiple. Un complexe rituel et son panthéon dans le sud de l'Inde (Karnataka) », dans V. Bouillier, G. Toffin (dir.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris 1993, (Puruṣārtha XV), p. 75-97.

A. AVDEEFF, « L'envers de la parole divinatoire. Dévoiler ou taire la destinée dans le cadre de la consultation astrologique en Inde du Sud », *Mondes contemporains. Revue d'Anthropologie sociale et culturelle* – n°5 : *Faire le secret* (2014), p. 53-76.

L. A. BABB, *The Divine Hierarchy : Popular Hinduism in Central India*, Columbia University Press, New York 1975.

N. BELAYCHE, J. RÜPKE, « Divination et révélation dans les mondes grec et romain. Présentation. », *Revue de l'histoire des religions* 224 (2/2007), p. 139-147.

D. BERTI, *La parole des dieux. Rituels de possession en Himalaya indien*, CNRS Éditions, Paris 2001.

M. BIARDEAU (éd.), *Autour de la Déesse hindoue*, Paris 1981 (Puruṣārtha V).

V. BOUILLIER, G. TOFFIN (dir.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, Éditions de l'EHESS, Paris 1993 (Puruṣārtha XV).

V. BOUILLIER, G. TOFFIN, « Introduction », dans V. BOUILLIER, G. TOFFIN, *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, Éditions de l'EHESS, Paris 1993 (Puruṣārtha XV), p. 9-21.

A. DE SURGY (éd.), *Religion et pratiques de puissance*, L'Harmattan, Paris 1997

C. G. DIEHL, *Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India*, C.W.K. Gleerup, Lund 1956.

W. DONIGER O'FLAHERTY, *Siva : The Erotic Ascetic*, Oxford University Press, New York 1973.

L. DUMONT, « Définition Structurale D'un Dieu Populaire Tamoul: Aiyāṅār, Le Maître », *Journal Asiatique*, Tome CCXLI, Fascicule n°2 (1953), p. 255-270.

L. DUMONT, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Éditions de l'EHESS, Paris 1992.

D. L. ECK, *Darśan : seeing the divine image in India*, Columbia University Press, New York 1996.

C. GUENZI, « L'influence (prabhāva) de la planète et la colère (prakopa) du dieu Śani (Saturne) entre astrologie et pratiques de culte à Bénarès », *Bulletin d'études indiennes*, vol. 22-23 (2004-2005), p. 391-446.

C. GUENZI, « Planètes, remèdes et cosmologies. La thérapeutique astrologique à Bénarès », dans I. G. ŽUPANOV et C. GUENZI (dir.), *Divins remèdes. Médecine et Religion en Asie du Sud*, Éditions de l'EHESS, Paris 2008 (Puruṣārtha XXVII), p. 191-217.

C. GUENZI, *Le discours du destin. La pratique de l'astrologie à Bénarès*, CNRS Éditions, Paris 2013.

Chris J. FULLER, *The Camphor Flame: Popular Hinduism and Society in India*, Princeton University Press, Princeton 2004.

Chris J. FULLER, *The Renewal of the Priesthood. Modernity and Traditionalism in a South Indian Temple*, Oxford University Press, New Delhi 2004.

K. KAPADIA, *Siva and her sisters : gender, caste, and class in rural South India*, Westview Press, Boulder 1995.

C. F. KEYES, E. V. DANIEL (éd.), *Karma. An anthropological inquiry*, University of California Press, Berkeley 1983.

D. R. KINSLEY, *Hindu Goddesses. Visions of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi 2005.

I. NABOKOV, *Religion Against The Self. An Ethnography of Tamil Rituals*, Oxford University Press, New York 2000.

D. PINGREE (éd.), *The Yavanajātaka of Sphujidhvaja*, Harvard University Press, Cambridge 1978 (Harvard Oriental Series XLVIII).

D. PINGREE, *Jyotiḥśāstra : Astral and Mathematical Literature*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1981 (A History of Indian Literature, vol. VI, fasc. 4).

S. MARKEL, « The Genesis of the Indian Planetary Deities », *East and West*, vol. 41, n° 1/4 (décembre 1991), p. 173-188.

M.-L. REINICHE, « Les 'démons' et leur culte dans la structure du panthéon d'un village du Tirunelveli », *Recherches de sciences sociales sur l'Asie du sud*, Paris 1975 (Puruṣārtha II) p. 173-203.

L. RENOU, J. FILLIOZAT, *L'Inde Classique : manuel des études indiennes*, Tome II, EFEO, Paris 1953.

M. SOUTHWOLD, « Religious Belief », *Man*, New Series, vol. 14, n°4 (1979), p. 628-644.

M. S. STEVENSON, *The rites of the twice-born*, Oxford University Press, Londres 1920.

G. TARABOUT, « Quand les dieux s'emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala », dans V. BOUILLIER, G. TOFFIN (dir.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*, Paris 1993, (Puruṣārtha XV), p. 43-74.

G. TARABOUT, « Violence et non-violence magiques. La sorcellerie au Kérala », in D. VIDAL, G. TARABOUT, et E. MEYER (dir.), *Violences et non-violences en Inde*, Paris 1994 (Puruṣārtha XVI), p. 155-185.

G. TARABOUT, « Maîtres et serviteurs. Commander à des dieux au Kérala (Inde du Sud) », dans A. DE SURGY (éd.), *Religion et pratiques de puissance*, L'Harmattan, Paris 1997, p. 253-284.

P.-Y. TROUILLET, « Une géographie sociale et culturelle de l'hindouisme tamoul. Le culte de Murugaṅ en Inde du Sud et dans la diaspora », Université Michel de Montaigne, Bordeaux 2010.

J.-P. VERNANT *et al.* (dir.), *Divination et Rationalité*, Éditions du Seuil, Paris 1974.

J.-P. VERNANT, « Paroles et signes muets », dans J.-P. VERNANT *et al.* (dir.), *Divination et Rationalité*, Éditions du Seuil, Paris 1974, p. 9-25.

VIRAMMA, J. RACINE et J.-L. RACINE, *Une vie paria. Le rire des asservis*, Pocket, Paris 2001.

M. YANO, « Medicine and Divination in India », *East Asian Science, Technology, and Medicine* 24 (2005), p. 44-61.

I. G. ŽUPANOV, C. GUENZI (dir.), *Divins remèdes. Médecine et Religion en Asie du Sud*, Éditions de l'EHESS, Paris 2008 (Puruṣārtha XXVII).

K. ZVELEBIL, *The Smile of Murugan : On Tamil Literature of South India*, Brill, Leiden 1973.