

Université de Montréal

Les rites de possession chez les Gaddis du Dhaulādhār (Himachal Pradesh, Inde) :  
spiritualité, guérison, société

Par

Daniel Côté

Département d'anthropologie  
Facultés des études supérieures

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de doctorat (Ph.D.)  
en anthropologie

Mars 2007

© Daniel Côté, 2007

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :  
Les rites de possession chez les Gaddis du Dhaulādhār (Himachal Pradesh, Inde) :  
spiritualité, guérison, société.

Présentée par :

Daniel Côté

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Dr. Gilles Bibeau, U. de Montréal  
président-rapporteur

Dr. John Leavitt, U. de Montréal  
directeur de recherche

Dr. Ellen Corin, McGill University  
co-directrice

Dr. Mathieu Boisvert, Université du Québec à Montréal  
membre du jury

Dr. Michael Lambek, University of Toronto  
examineur externe

-----  
représentant du doyen de la FES

«De même que la frontière du Moi et du non-Moi peut devenir indécise et fluctuante, de même ces modifications peuvent, à leur tour, présenter ce caractère de fluidité insaisissable et, notamment, dérober au regard introspectif leur commencement et leur fin. Il est des expériences qui désarticulent la temporalité ordinaire de manière si subtile et si envahissante qu'elles ne se laissent même pas repérer et désigner comme telles au moment où elles se produisent mais ne sont connues que plus tard, par une sorte d'anamnèse qui doit les reconstruire avant de pouvoir les nommer et les décrire »

Michel Hulin  
*La mystique sauvage*

«Si l'on étudie, en effet, les témoignages, les confessions que les mystiques font eux-mêmes de leur expérience religieuse qui rompt avec le cadre d'une piété considérée comme *normale*, force est de constater que le langage utilisé n'est pas uniforme: il est toujours le langage d'une civilisation et d'une religion particulière, à un moment donné de leur évolution. »

Carl-A. Keller  
*Approche de la mystique*

À Jules, À Laetitia

## TABLE DES MATIÈRES

<b>RÉSUMÉ</b> .....	<b>9</b>
<b>ABSTRACT</b> .....	<b>12</b>
<b>AVANT-PROPOS</b> .....	<b>14</b>
<b>TRANSLITTÉRATION</b> .....	<b>20</b>
<b>INTRODUCTION GÉNÉRALE</b> .....	<b>22</b>
<b>1. CADRE CONCEPTUEL</b> .....	<b>37</b>
1.1 Typologies et questions de définition.....	38
1.2 Grande et petite tradition.....	46
1.3 Psychologie et pathologie.....	50
1.4 Interprétations socioculturelles.....	57
1.4.1 Sociodynamique.....	60
1.4.2 Sens et expérience subjective.....	72
1.4.3 À l'interface entre psychanalyse et anthropologie.....	77
1.5 Prémisses théoriques.....	82
1.6 Objectifs.....	90
<b>2. MÉTHODOLOGIE</b> .....	<b>92</b>
2.1 Lieu de l'étude.....	92
2.2 Collecte des données.....	96
2.2.1 L'observation participante.....	97
2.2.2 Les entretiens.....	99
2.2.3 Récit de vie.....	101
2.3 Cadre d'analyse des données.....	106
<b>3. CONTEXTE SOCIAL ET HISTORIQUE DES GADDIS</b> .....	<b>111</b>
3.1 Identité Gaddie.....	112
3.1.1 Scheduled tribes.....	112
3.1.2 Le partage de l'histoire.....	118
3.1.3 Le pastoralisme.....	119
3.1.4 La langue.....	121
3.1.5 Changement social et développement.....	122
3.2 Castes et organisation sociale des Gaddis.....	123
3.3 Origine des Gaddis.....	135
<b>4. INTRODUCTION À LA RELIGION POPULAIRE EN HIMALAYA OCCIDENTAL</b> .....	<b>140</b>
4.1 Histoire de la religion à Brahmaur et dans les régions limitrophes.....	140
4.2 Cultes dominants et cultes des devatā.....	146
4.2.1 Le culte dominant de Śiva-Śakti.....	146
4.2.2 Les cultes des devatā.....	149
4.2.3 Quelques mots sur la sanskritisation.....	159
4.3 Formes et représentations du divin.....	162
4.4 Le Celā : rôle, pouvoirs et pratiques rituelles.....	173
4.5 Caste & dévotion des intervenants religieux.....	179
4.6 Offrandes et rituels.....	183
4.7 Puissances autres (qui ne sont pas des dieux, des déesses ou des divinités locales).....	185
4.8 Conception et 'essence' des puissances impliquées.....	189

<b>5. POSSESSION GADDI : CONCEPT LOCAL ET SYSTÈME RELIGIEUX .....</b>	<b>199</b>
5.1 Possession de type médiumnique : Deokhel, Deopucch ou Devī-ānā .....	201
5.1.1 Discipline du Celā et conditions d'élection par la Déesse .....	209
5.1.2 Circonstances où on fait appel au Celā .....	219
5.1.3 Circonstances dans lesquelles on devient Celā .....	221
5.1.4 Stades de la possession Devī-ānā .....	223
5.1.5 Discussion .....	228
5.2 Fondements mythologiques de la possession-empoisonnement .....	231
5.2.1 Mythe d'origine de la possession, variation 1 .....	233
5.2.2 Mythe d'origine de la possession, variation 2 .....	235
5.2.3 Mythe d'origine de la possession, variation 3 .....	238
5.2.4 Mythe d'origine de la possession, le sacrifice de Satī .....	241
5.2.5 Discussion .....	255
5.3 Possession empoisonnement .....	266
5.3.1 Causes de la possession néfaste .....	271
5.3.2 Éléments de symptomatologie de la possession du type jādū .....	289
5.3.3 Mécanismes d'induction de la possession jādū-ṭonā .....	295
5.3.4 Formation du spécialiste et transmission du savoir .....	305
5.3.5 Exorcisme et guérison .....	308
5.3.6 Situation 1. Contexte d'une vigile nocturne impliquant un exorcisme (données d'observation) .....	318
5.3.7 Situation 2. Séance de divination diagnostique par un prêtre Brahmane .....	320
5.3.8 Situation 3. Expérience personnelle de possession ou quand l'ethnologue devient à son tour objet de possession (néfaste). Un contexte d'interaction et d'interprétation de la « maladie » .....	322
5.3.9 Situation 4- Récit d'une expérience de possession néfaste .....	327
5.3.10 Discussion .....	337
<b>6. RÉFLEXION GÉNÉRALE SUR LA POSSESSION GADDI .....</b>	<b>342</b>
6.1 Le contexte de survenue pour les deux types de possession .....	345
6.1.1 Un processus collectif .....	353
6.1.2 Une démarche individuelle : mystique et trajectoire de vie .....	359
6.1.3 Communication et langage symbolique .....	371
6.2 La question du dharma .....	381
6.2.1 Centralité du dharma dans la pensée hindoue .....	381
6.2.2 Le dharma dans les deux types de possession .....	386
6.3 La question de la quête mystique dans les cas de possession bénéfique .....	391
6.3.1 Un aspect plus individuel .....	391
6.4 Que dégager de la possession gaddie .....	393
<b>RETOUR SUR LA MÉTHODOLOGIE EMPLOYÉE DANS CETTE THÈSE .....</b>	<b>398</b>
Rappel des objectifs, des questions de recherche et des techniques d'enquête .....	398
Faiblesses méthodologiques et limites interprétatives de cette étude .....	402
<b>CONCLUSION GÉNÉRALE .....</b>	<b>407</b>
Pistes de recherche .....	414
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>421</b>
<b>ANNEXES .....</b>	<b>459</b>

Annexe 1. Schéma d’entrevue et modèle de questions posées aux intervenants religieux et (ethno-) médicaux selon leur statut de médium ou de guérisseur-exorciste. ....	460
Annexe 2. Intervention de la déesse-mère ( <i>Devī-Mātā</i> ) lors d’un entretien portant sur l’expérience de la possession médiumnique. ....	464
Annexe 3. Histoire d’un <i>kula-devatā</i> . ....	468
Annexe 4. Extraits du <i>Caraka-Samhitā</i> qui portent sur des modèles d’explication ayurvédiques de la « folie ». ....	470

### Liste des figures.

Figure 1 Carte du sous-continent indien .....	35
Figure 2. Carte de l’État himalayen de Himachal Pradesh .....	36
Figure 3. Processus de la construction du sens de l’expérience de la possession.....	89
Figure 4. Carte des districts de Chamba et de Kangra, Himachal Pradesh.....	94
Figure 5. Carte du <i>Gadheran</i> et des deux versants de la chaîne du Dhauladhar.....	95
Figure 6. Structure de castes chez les Gaddis du Dhaulādhār, Chamba, H.P. ....	124
Figure 7. Illustrations. Affiches cartonnées trouvées dans .....	165
Figure 8. Cāmundā Devī, Brahmaur. ....	166
Figure 9. Temple de Brahmānī-Mātā, Brahmaur. ....	169
Figure 10. Temple de la Déesse, passe d’Ulsā, Brahmaur. ....	169
Figure 11. Brahmaur, place Chaurasi.....	170
Figure 12. Temple de Manimaheśa, <i>Śiva-linga</i> et <i>pūjārī</i> Brahmane. ....	172
Figure 13. Lien entre la caste d’appartenance et le type de pratique de la possession .....	180
Figure 14. <i>Celā</i> de caste Sipi, adepte de la déesse <i>Brahmānī-Mātā</i> en costume traditionnel, village de Sichuin, Brahmaur. ....	203
Figure 15. Musiciens du temple de Maṇimaheśa, Brahmaur.....	203
Figure 16. <i>Celā</i> possédé par la déesse <i>Banni</i> ( <i>devatā</i> local, incarnation de Kālī) et <i>Celā</i> de <i>Chattraḍī</i> , vallée de Ṭhundā, Brahmaur. ....	204
Figure 17. Dholki. Tambourineurs (Dholak) après une séance de possession, temple de Manimaheśa, place Chaurasi, Brahmaur.....	205
Figure 18. <i>Hangala</i> (chaîne à pointes de fer) servant à mortifier le corps de l’adepte lors des rites de possession.....	207
Figure 19. Disposition des fidèles lors d’un rite de <i>Devī-ānā</i> . Temple de Manimaheśa, place Chaurāsi, Brahmaur.....	208
Figure 20. Comparaison des séquences événementielles dans les mythes d’origine du <i>jādū-ṭonā</i> .....	264
Figure 21. Guérisseur-exorciste de caste Hālī. Instruments de musique utilisés lors des rites de guérison-exorciste : <i>do-pātrā</i> ou <i>kingri-dā-bājā</i> ( <i>vīnā</i> ) et <i>dholaka</i> (tambour).....	267
Figure 22. Moment propice selon le type de puissance néfaste.....	278
Figure 23. Induction directe de la possession de type <i>jādū</i> .....	299
Figure 24. Induction directe de la possession de type <i>jādū</i> ou possession « accidentelle ». Variation 1.....	300

Figure 25. Induction directe de la possession de type <i>jādū</i> . Variation 3. ....	301
Figure 26. Induction indirecte d'une possession de type <i>jādū</i> . ....	303
Figure 27. Induction indirecte d'une possession de type <i>jādū</i> . Variation 1. ....	304
Figure 28. Guérisseur-exorciste ( <i>Gārḍī-Celā</i> ). Identification diagnostique auprès d'une jeune patiente, village d'Ulansa, Brahmaur. ....	309
Figure 29. Guérisseur-exorciste de caste <i>Hālī</i> . Identification diagnostique auprès d'une jeune patiente, village d'Ulansa, Brahmaur. ....	310
Figure 30. Relation thérapeutique impliquée dans un rite d'exorcisme.....	314
Figure 31. Relation thérapeutique et médiations spirituelles impliquées dans le processus de guérison n'impliquant pas d'exorcisme.....	316
Figure 32. Yantra utilisé par les guérisseurs-exorcistes lors d'un rite d'identification de diagnostic et de conjuration.....	319
Figure 33. Schéma tridimensionnel de la possession gaddie.....	396

## Résumé

Cette thèse porte sur les rites de possession pratiqués chez les Gaddis du Dhaulādhār en Himachal Pradesh (Inde du Nord), un peuple agro-pastoral semi-nomade que les autorités indiennes et l'anthropologie officielle définissent comme une *Scheduled Tribe*. Pour la réaliser, j'ai observé plusieurs rites de possession qui s'inscrivent parfois dans une démarche médiumnique ou d'absorption mystique, et parfois dans une démarche d'exorcisme ou de guérison. Mon attention s'est arrêtée sur l'expérience subjective personnelle de ceux et celles qui en sont les spécialistes ou qui en furent victimes.

Pour mieux comprendre cette expérience subjective de la possession, j'ai interrogé une vingtaine de spécialistes religieux, médiums et guérisseurs-exorcistes qui m'ont livré leur témoignage sur leur expérience de la possession. Les témoignages recueillis donnent accès à la cosmologie et au système de sens et de valeurs qui organisent la vie quotidienne des spécialistes religieux interrogés et, dans une certaine mesure, qui organisent la vie des Gaddis en général. Dans la vision du monde des Gaddis, les divinités et les esprits –lesquels peuvent être bienveillants ou malveillants- sont étroitement liés à la vie des hommes et des femmes. Ils interviennent directement dans la vie quotidienne en provoquant sécheresse, mortalité, maladies, malédiction personnelle et familiale, mais ils ont aussi le pouvoir d'apporter la richesse, l'abondance, la guérison et le bonheur. Bref, les dieux tels que les conçoivent les Gaddis sont des vecteurs de stabilité et d'instabilité, d'ordre et de désordre. Ils peuvent même, à travers certaines institutions sociales, amener un fidèle sur la voie de la transcendance et de la spiritualité qui peut favoriser l'émergence d'états d'exaltation mystique. Cet état d'exaltation est perçu localement comme un état de *samādhi*, c'est-à-dire un état de concentration intense qui est généralement associé à la discipline du yoga dans la littérature sanscrite, mais qui correspond, dans la religion populaire des Gaddis, à l'incorporation d'une divinité dans le corps du « possédé ». Dans tous les cas, les hommes et les femmes

Gaddis se sentent souvent tributaires de la volonté des divinités et des esprits qui peuplent avec eux la *terre de Śiva (Śiva-bhūmī)* ou *Gadderan*, qui sont des noms utilisés par les Gaddis pour désigner leur territoire situé dans le district de Chamba en Himachal Pradesh (Inde du Nord).

Les rites de possession que j'ai observés relèvent de deux grandes institutions sociales : la médiumnique et l'exorcistique. J'ai pu constater, à l'instar de nombreux auteurs, que la possession était un lieu d'apparition d'un discours fortement chargé sur le plan émotif. L'individu possédé n'est pas que l'acteur passif d'un rituel bien rodé par le travail du temps ; il en est aussi un sujet actif dont la capacité d'élocution ou la force de conviction a le pouvoir d'entraîner l'ensemble des participants. En canalisant une partie de la charge émotive accumulée chez le sujet, l'expérience personnelle de la possession possède ainsi une dimension sociale ou qui se lie à la *structure objective du rite*. Je dirais que la sensibilité aiguë du sujet et son ancrage historique et social en font un ultime représentant de *sa* société (ou d'une frange de celle-ci) et des préoccupations de cette dernière.

Je conçois la possession comme un mode d'expression qui opère au lieu où l'accumulation de tensions atteint un seuil critique et où il existe un risque d'éclatement ou de perturbation. Elle peut canaliser ainsi des sentiments d'incertitude ou d'insécurité qui animent des personnes et des collectivités locales dans un contexte donné. Les rituels de possession procèdent d'un espace symbolique complexe à l'intérieur duquel l'expérience personnelle de la possession s'articule. Chaque possession permet ainsi une certaine re-actualisation du rituel et une certaine re-création du sens de ce dernier au lieu de n'y voir que des pratiques répétitives et statiques que l'on présenterait comme les rémanences de religions anciennes et archaïques — ce que le rituel de possession peut être sous certains aspects, mais la fonction et le sens de la possession vont beaucoup plus loin que ça. Elle crée un espace réflexif qui permet aux personnes de se reconstruire un sens de soi, tout comme, au niveau des collectivités locales, un remaniement des identités peut s'opérer et retravailler des liens sociaux fragilisés ou rompus. La possession se produit donc à l'interface du personnel et du collectif. Elle met aussi en scène un

discours et une pratique qui sont fortement chargés émotionnellement, ce qui concourt probablement à l'efficacité rituelle que la population lui attribue. Cette thèse propose certaines pistes de réflexion pour comprendre et penser une telle efficacité rituelle en se fondant en grande partie sur des récits d'expériences personnelles de possession. Ainsi, le titre *La possession chez les Gaddis du Dhaulādhār (Himachal Pradesh, Inde) : spiritualité, guérison, société*, indique trois aspects importants de la possession qui ressortent des récits que j'ai recueillis et que je propose de décrire et de discuter dans cette thèse.

Mots-clefs: anthropologie, possession, rites de guérison, expérience religieuse, expérience mystique, interactions sociales, narration.

## Abstract

This Ph.D. thesis focusses on possession rituals among the Gaddi of Himachal Pradesh (Northern India), a semi-nomadic agropastoral people usually classified as a Scheduled Tribe by Indian social scientists. For this purpose, I attended a number of possession rituals some of which are of a mediumnic, mystical type, others implying exorcism or healing. I paid special attention to personal experience of possession of religious specialists or healers and those whose have been victims of malevolent spirits possession or a spell.

In order to gain a better understanding of the subjective experience of possession, I interviewed about twenty religious specialists, mediums or exorcists who shared their narratives, a part of their life history and their personal ideas regarding cosmology and Hindu ideology. The Gaddi people believe that divinities, demons and spirits –malevolent or beneficent- are closely bound to their daily life. These entities intervene directly in the human sphere, provoking drought, death, personal and familial curses or suffering; yet on the other hand they may bring wealth, abundance, healing and happiness. In a word, the gods as the Gaddi conceive of them are vectors of stability and instability, order and disorder. Through certain social institutions they can even intervene in someone's spiritual growth and transcendence, leading to a state of ecstasy and mystical exaltation and to the reconstruction of one's self and one's social role. This is locally regarded as a state of *samādhi*, an intense concentration, ritually corresponding with the embodiment of a divinity in the devotee's body and soul. In any case, Gaddi men and women feel as they are dependant upon the will of the divinities and spirits that inhabit the *Land of Śiva* as their land, situated in the Chamba district of Himachal Pradesh (Northern India).

I observed among the Gaddis two kinds of institutions involving possession: mediumnic and exorcistic possession. I was able to observe, as many authors have before me, that possession rituals are a space where the discourse is highly charged emotionally. The possessed person is far from being a simple passive actor, playing an age-old and long-established ritual. On the contrary, he or she plays an active role and his or her distinctive style and charisma are acknowledged by the other devotees who also intensely engaged in the ritual. By channeling an important part of the emotions that have been accumulated in individuals, the personal experience of possession embrace a social dimension, binding it to the objective structure of the ritual. I would say that the acute sensibility of the possessed person and his or her own historical and social embeddedness favor the role of the possessed as the ultimate representative and mouthpiece of a group, caste, or gender.

I conceive of possession phenomena as a mode of expression that operates when personal or social tensions have come to a critical level, a level at which a situation may result in serious breakdown and disruption. Possession may preserve a vulnerable and uncertain social order from chaos and may contain uncertainty and insecurity through a symbolic and ritualistic mode of expression by means of sharing a common semantic and interpretive model. Such a model, reflecting the categories of the culture, may be articulated to personal experience so that every possession phenomenon operates as a re-creation of meaning instead of being strictly regarded as repetitive, mimetic, static and presented as a remnant of ancient and archaic religions—which it may be in some aspects, but going much farther than this would represent. Possession creates a reflexive space that brings persons to reconstruct a sense of self as it allows village collectivities to strengthen fragile identities or to reinforce broken or disrupted social links. As suggested in the title *Spirit possession among the Gaddi of Dhaulādhār (Himachal Pradesh, India): Spirituality, healing, society*, there are also three important aspects of possession which arose from my analysis of the narrative material and which I describe and discuss in this thesis.

Keywords: anthropology, spirit possession, healing rituals, mystical experience, narratives.

## Avant-propos

L'idée de poursuivre des études doctorales sur les cultes de possession en Inde a pris forme alors que je me questionnais sur la signification culturelle des troubles psychiques. Je travaillais à ce moment-là sur le sens et l'expérience des maladies dites schizophréniques dans une région périphérique du Québec. Toutefois, deux voyages en Inde, en 1992 et en 1995, m'avaient questionné et influençaient inconsciemment ma façon d'envisager la maladie et la dimension proprement culturelle de l'*expérience*. Les travaux d'Arthur Kleinman, de Byron J. Good, et de Gananath Obeyesekere furent mes premiers contacts avec ces approches qui accordent aux construits culturels et à l'expérience subjective une place de premier plan dans la constitution du savoir.

Lorsque j'ai commencé mes études doctorales, je m'interrogeais sur la possibilité d'un lien étroit – et médiateur- entre les pratiques de possession et certaines catégories de la souffrance au sens où nous l'entendons généralement en Occident. J'entrevois par exemple la possession comme un mode culturellement adapté d'expression des troubles psychiques. Cependant, je me suis progressivement écarté de cette voie à mesure que mes lectures sur l'Inde s'intensifiaient. J'en suis venu à voir dans la possession un *idiome culturel* permettant de lier symboliquement – par le travail de la culture — la dimension subjective de l'expérience personnelle à la dimension culturelle, sociale et historique dans laquelle s'inscrit l'expérience.

Je me centre ici sur l'expérience de la possession chez les Gaddis du Dhaulādhār dans l'État himalayen d'Himachal Pradesh, et plus particulièrement sur le récit de l'expérience de la possession vécue par différents spécialistes religieux . Dans la foulée des travaux exécutés par Daniela Berti (1999) et par Denis Vidal (1987) en Himachal Pradesh, je me suis mis à scruter la dimension sociale de la possession sous un angle dynamique et transactionnel en faisant l'hypothèse que des phénomènes similaires devraient se retrouver chez les Gaddis qui peuplent la région voisine. La relation entre la structure de castes et la configuration des pratiques rituelles, en passant par la question identitaire (castes/tribu), m'a fourni les premières intuitions théoriques qui m'ont permis d'aborder la possession chez les Gaddis.

Mon intérêt particulier pour la possession est alimenté par sa possible inscription comme *expérience limite*, c'est-à-dire comme expérience à travers laquelle peut se faire une déstabilisation des identités personnelles et sociales. Une telle déstabilisation irait dans le sens d'une réorganisation, voire d'une renégociation de l'ordre social (ou des fragments de celui-ci) *via* l'appropriation personnelle d'un idiome culturel (Obeyesekere 1990). Prise sous cet angle, la possession se présente comme une expérience liminaire de l'agir individuel et collectif, au sens que Victor Turner (1987) donne à une telle expérience; les contours de l'identité personnelle et culturelle, les hiérarchies et les rôles sociaux perdent leur apparente fixité qui semblait dominer jusque-là, ce qui peut même jusqu'à une *inversion symbolique de la hiérarchie structurelle*, remettant en question l'ordre social en permettant de le redéfinir et de le transformer. En ce sens, la possession peut révéler les

contradictions ou les imperfections d'un processus social et culturel, comme elle peut exprimer du mécontentement à son égard, tout comme elle peut aussi rappeler et confirmer les valeurs dominantes d'une société, comme l'avait suggéré I. M. Lewis (1971).

Le lecteur peut se demander pourquoi j'accorde une importance si grande à l'*expérience* et au discours dans le développement d'une approche sociodynamique de la possession. La raison est que la possession, comprise comme espace culturel et comme représentation culturelle, est aussi le lieu d'apparition d'un discours fortement chargé sur le plan émotif. L'individu possédé n'est pas que l'acteur passif d'un rituel bien rodé par le travail du temps; il en est aussi un sujet actif dont la capacité d'élocution ou la force de conviction a le pouvoir d'entraîner l'ensemble des participants, malgré les *aspects répétitifs* associés au rituel (Diserens 1995). En canalisant une partie de la charge émotive accumulée chez le sujet, l'expérience personnelle de la possession possède ainsi une dimension sociale et se lie à la *structure objective du rite* (Kapferer, cit. in Scott 1992). Je dirais que la sensibilité aiguë du sujet et son ancrage historique et social en font un ultime représentant de sa société (ou d'une frange de celle-ci) et des préoccupations de cette dernière. L'expérience Gaddi de la possession est, dans cette thèse, une expérience narrative : j'ai invité les spécialistes religieux à me parler de la possession selon qu'ils sont guérisseurs-exorcistes ou médium. Si les données portant sur les détails de la vie intime des informateurs sont faites plutôt minces, j'ai pu en revanche accéder plus facilement à leur conception du monde. Quelle qu'elle soit, cette conception oriente les pratiques quotidiennes et les rapports à autrui, et organise de ce fait toute

l'expérience personnelle d'être-au-monde. Cela va donc bien au-delà de la simple expérience de possession qui n'est qu'un moment précis, rituel, de la totalité d'une présence à soi et à autrui.

Je tiens enfin à exprimer toute ma reconnaissance envers les citoyens de Brahmaur et des villages avoisinants qui m'ont livré une partie de leur univers personnel et qui ont partagé avec moi leurs témoignages. Je tiens à remercier aussi Messieurs Chitranjan Datt et Dinker Rai de la *Landour Language School* de Mussoorie en Uttarakhand où j'ai étudié la langue hindi avec ma conjointe (qui m'a accompagné en Inde) et avec qui j'ai eu de très enrichissants entretiens sur l'hindouisme en général; ils m'ont prodigué de précieux conseils. Je tiens aussi à remercier le Docteur Kamal Prasad Sharma de la ville de Chamba qui m'a fourni de nombreuses précisions sur l'univers culturel des Gaddis, et Monsieur Vijay Sharma, artiste et conservateur au *Buri Singh Museum* de Chamba qui m'a fourni plusieurs documents bibliographiques. Je tiens aussi à remercier Rajesh Singh Charak, du *District Development Office* de Brahmaur, et son épouse Rajni, qui ont facilité notre intégration dans la communauté. Je tiens à souligner l'apport indispensable de mon guide et assistant Baldev Raj de Brahmaur qui m'a accompagné dans tous mes déplacements en montagne pour interroger les *Celā*. Je remercie également certains Gaddis de Dharamkot dont Baldev Pathania, Alok (« Ali ») Kumar et son cousin Inder J. Kumar qui m'ont servi de traducteurs et de contacts privilégiés dans la région de Kangra. Je tiens également à remercier mon ami de longue date, Lakshendra Chaudhary, ainsi que sa famille, pour sa générosité et son hospitalité

lors de mes différents séjours en Inde. Les nombreuses discussions que nous avons eues ensemble sur l'hindouisme et sur la philosophie indienne dans son ensemble m'ont aidé à mieux comprendre la modernité indienne.

Dans cette même perspective, je me dois d'exprimer ma grande gratitude envers l'organisme de subvention *Fonds pour la formation des chercheurs et l'aide à la recherche* (FCAR, devenu FQRSC, *Fonds québécois pour la recherche sur la société et la culture*) qui m'a octroyé une bourse de recherche sans laquelle ce projet de recherche n'aurait jamais pu se réaliser, ainsi que l'Institut Indo-Canadien Shastri / Shastri Indo-Canadian Institute qui m'a accordé une bourse de formation linguistique. Je ne peux passer sous silence l'aide précieuse que m'a apportée ma codirectrice, la Professeure Ellen Corin de la *McGill University* à Montréal, qui m'a apporté une aide immense sur le plan intellectuel lors de nos nombreuses séances de travail et qui m'a soutenu moralement et monétairement, ainsi que mon directeur principal, le Professeur John Leavitt de l'Université de Montréal, qui demeure une source de renseignements et une référence majeure sur la civilisation indienne et sur l'Asie du Sud dans son ensemble. Un remerciement spécial va aussi à Gilles Bibeau qui a su alimenter ma réflexion lors de ses séminaires de doctorat et susciter chez moi un désir de connaissance et de renouvellement encore plus grand. Un remerciement va aussi aux professeurs Pierre-André Tremblay et Mario Bélanger de l'Université du Québec à Chicoutimi (UQAC), ainsi que Mathieu Boisvert de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) qui m'ont permis de présenter mes travaux et mes théories dans leurs cours et séminaires respectifs. Merci aussi à mes

parents qui m'ont soutenu financièrement et moralement et qui m'ont toujours encouragé dans mes choix de vie même si ces choix leur semblaient parfois incompréhensibles.

Enfin, je dois mon entière reconnaissance à ma conjointe, Laetitia Cadusseau, qui, au prix de nombreux sacrifices personnels, m'a accompagné en Inde dans un milieu hostile et totalement inconnu pour elle et qui m'a soutenu dans les moments les plus difficiles. C'est elle seule qui m'a constamment motivé et redonné la confiance en moi-même. C'est aussi grâce à elle si j'ai pu mener ce projet jusqu'au bout. La réalisation d'une thèse est une dure épreuve psychologique en plus de gruger temps et argent. Si la réalisation d'une thèse nous instruit personnellement en connaissance et en acquisition d'habiletés de recherche, cela demande beaucoup en retour et c'est souvent le moral qui écope. Sans la compréhension, l'intelligence et la présence de Laetitia, il m'aurait été très difficile d'arriver jusqu'au bout de cette thèse. Je lui dédie donc entièrement cette thèse.

Daniel CÔTÉ

Montréal, le 8 mars 2007

## Translittération

Le trait horizontal au-dessus des voyelles **a**, **i**, et **u** indique une voyelle longue. Les mots hindis ou gaddis, de même que les mots sanskrits sont mis en italique à l'exception des noms propres, des noms de caste, des noms de lieu et des noms qui ont été francisés (ex. mantra, Brahmane,). Les parenthèses (h.), (skt.) et (p.) indiquent respectivement un mot de langue hindi, ou d'origine sanskrite ou persane. Pour identifier l'origine des mots répertoriés je me suis référé à McGregor (2006). J'utilise la parenthèse (h.), (skt.) ou (p.) lorsqu'un mot gaddi fait aussi partie de ces lexiques. Cependant, quant un mot indien (gaddi) est placé entre parenthèse sans désignation de son origine lexicale, c'est qu'il s'agit d'une expression vernaculaire gaddie qui n'appartient pas aux lexiques hindi, sanscrit ou persan (mais qui peut être utilisée aussi par d'autres peuples himalayens qui ont un dialecte pahari occidental) (Grierson 1966). Un mot gaddi n'est donc pas nécessairement exclusivement gaddi. Les mots écrits en hindi ou en gaddi qui sont translittérés ne portent pas le « s » du pluriel pour éviter de confondre le lecteur sur la prononciation correcte du mot. Par exemple, « les *Celā* », est un mot translittéré, car il est écrit en italique et porte le trait horizontal, il s'écrit donc sans le « s ». Par ailleurs, un mot d'origine sanscrite qui se prononce différemment dans la langue locale conserve la marque (skt.) pour ne pas confondre le lecteur. Ainsi, le mot sanscrit *vidhyā* (connaissance) conserve la marque (skt.) lorsqu'il est désigné localement par le mot *vidhi*.

Par ailleurs : **E** se prononce É, **U** se prononce OU, **R̥** se prononce Ri, **AU** et **AI** indiquent une diphtongue, **C** se prononce TCH, **J** se prononce DJ, **H** indique une aspiration, les chuintantes **Ś** et **Ṣ** se prononcent CH. Un point sous une consonne indique une rétroflexe, le signe « ~ » au-dessus d'une consonne ou d'une voyelle indique une nasalisation. Ainsi : **Ñ** se prononce AN et lorsqu'il est placé au-dessus du N (ञ) il devient alvéolaire pré-palatale). D'autres consonnes portent des caractères diacritiques : c'est le cas des consonnes vibrantes **ṛa** (ṛ) et **ṛha** (ṝ); des rétroflexes **ṭa** (ṭ), **ṭha** (ṭ̄), **ḍa** (ḍ), **ḍha** (ḍ̄) et **ṇa** (ṇ) et de la vélaire **ña** (ṅ).

### Caractères indiens ou devanagari.

Vélares	क K	ख KH	ग G	घ GH	ङ Ñ
Alvéolaires	च C	छ CH	ज J	झ JH	ञ NG
Rétroflexes	ट Ṭ	ठ ṬH	ड Ḍ	ढ ḌH	ण Ṇ
Dentales	त T	थ TH	द D	ध DH	न N
Labiales	प P	फ PH	ब B	भ BH	म M
	व V	श Ś	ष Ṣ	स S	ह H
	र R	ळ L	ल Ḷ	क्ष KṢ	ज्ञ GY
Voyelles	अ A	आ Ā	ओ O	औ AU	अः AH
	ए É	ऐ AI	इ I	ई Ī	ऊँ AM
	य Y	ऋ Ṛ	उ U	ऊ Ū	

## INTRODUCTION GÉNÉRALE

### Présentation du sujet

Cette thèse porte sur les rites de possession chez les Gaddis de l'État de Himachal Pradesh dans les contreforts de l'Himalaya occidental. L'étude a débuté dans le versant nord de la chaîne du Dhaulādhār dans le district de Chamba dont les principaux villages sont Brahmaur, Sichuin, Lihal, et Ulansa. J'ai ensuite visité les sites de peuplement des Gaddis dans le versant sud du Dhaulādhār dans le district de Kangra dont les principales villes (*town*) sont Dharamsala, Palampur et Baijnath. J'ai résidé à Brahmaur de mars à septembre 2002 dans le village de Brahmaur où j'ai pu observer de nombreuses cérémonies religieuses et certains rites de possession que les habitants locaux désignent par les appellations *Devī-* ou *Devatā-ānā*, qui signifient littéralement la « venue » (h. *ānā*, venir) de la Déesse ou de la divinité. Cette « venue » constitue une occasion d'interroger les puissances divines à propos d'un conflit local ou d'un problème qui affecte la vie des villageois, c'est pourquoi de nombreux Gaddis utilisent également l'appellation *Deopucch*, l'interrogation du dieu (*deo*, dieu; *pucch*, interroger). Cette expression renvoie donc plus exactement à l'une des fonctions du rituel qui consiste à interroger les puissances divines.

Il existe toutefois chez les Gaddis d'autres pratiques de la possession qui ne font pas partie du culte religieux proprement dit et qui se rapportent à la santé et à la maladie. Cette possession, appelée *jādū-ṭonā* (p. mauvais sort, sorcellerie) ou *bhūta-khela* (possession par un esprit, skt. *bhūta*, esprit; h. *khelnā*, jouer), met en scène un

possédé et un exorciste que les villageois désignent aussi comme un *Celā* ou comme un *Tantrika*. Chez les Gaddis, ces deux formes de pratiques existent de manière distincte.

Le culte du *Devī-ānā* constitue une pratique intégrée au culte hindou local et peut être désigné comme une possession médiumnique. Le possédé est reconnu pour ses qualités spirituelles qui lui permettent de recevoir la divinité en lui. La possession survient lors d'un rite où tout est mis en œuvre (chants, musiques, encens, chorégraphies, techniques du corps) pour favoriser la venue du dieu, de la déesse ou de la divinité. Cette possession est associée à un état de béatitude que les possédés associent au concept yogique de *samādhi* souvent rapporté comme de l'extase.

Dans les possessions liées à la guérison et à l'exorcisme, le *Cela* (pron. tchéla) n'est pas lui-même possédé, mais aide un « patient » à adjurer les êtres spirituels, généralement des mauvais esprits<sup>1</sup>, qui ont pris racine en lui et qui se manifestent soit par une « transe »<sup>2</sup>, soit par une maladie ou par un malaise quelconque. Ces deux spécialistes nommés *Cela* illustrent deux institutions différentes, mais complémentaires, qui peuvent parfois être intégrées dans la pratique d'un seul individu, mais qui constituent plus souvent l'affaire de deux institutions et de deux rôles sociaux distincts sur les plans ethnographiques et fonctionnels.

---

<sup>1</sup> J'évite le mot « démon » qui me semble trop connoté aux traditions judéo-chrétiennes.

<sup>2</sup> Le mot transe entre guillemets réfère au caractère équivoque et controversé de l'emploi de ce terme. J'en discute brièvement plus loin.

La recension des écrits que je présente dans la première partie de cette thèse montre différentes façons d'aborder la possession. On peut en effet souligner les divers processus sociaux, politiques, thérapeutiques qui sont sous-jacents à ces pratiques, en faisant ressortir, par exemple, le potentiel de régulation des conflits villageois, interpersonnels ou même personnels qui animent les communautés villageoises et les individus qui les composent.

Cependant, on a rarement interrogé ces spécialistes sur le sens de ces pratiques et celui de leur propre expérience religieuse, sur comment ils sont devenus ce qu'ils sont aujourd'hui, etc. Cette étude vise spécifiquement à reconstituer le sens de la possession et de l'exorcisme en recueillant le témoignage de ces spécialistes. Nous verrons comment des personnes arrivent, à partir de rites dont la finalité publique est bien consignée, à intégrer des symboles religieux et à s'approprier des concepts religieux pour faire du rituel une expérience personnelle profondément intime et chargée émotionnellement. Nous verrons aussi que certains spécialistes de la possession médiumnique présentent une trajectoire de vie hérissée d'obstacles personnels ou familiaux et que la possession médiumnique signifie pour ces personnes le début d'une spiritualité nouvelle; certains ont même fait l'expérience de la possession maléfique avant de reconvertir cette énergie destructrice dans un pôle positif au point où la communauté villageoise reconnaît en eux cette vertu, et se réfère à eux pour avoir des conseils ou pour servir de médiateur entre les dieux et la communauté, c'est-à-dire pour servir de médiateurs lors de disputes qui surviennent entre des familles ou des villageois.

Pour mener à bien cette étude, j'ai résidé avec ma conjointe à Brahmaur, le chef-lieu des Gaddis; j'ai pu me déplacer dans plusieurs villages et hameaux avoisinants qui sont peuplés par cette « tribu »<sup>3</sup> semi-nomade qui pratique un pastoralisme de type transhumant et où je pouvais interroger des spécialistes religieux associés à la possession. J'ai donc cherché à comprendre comment fonctionne et se vit la possession chez les Gaddis à partir de la narration des personnes qui ont accepté de me livrer un part de leurs expériences religieuses, mantique et mystique ou dans certains cas, l'expérience de la maladie ou de la souffrance psychologique que l'on attribue à l'intervention néfaste de certaines puissances divines ou démoniaques<sup>4</sup>.

La possession s'exprime par la parole, la parole possédée, médiumnique ou celle qui est sous l'emprise d'une puissance néfaste, ce qui justifie le recours à un ensemble de référents symboliques complexes qui sont partagés et compris par l'ensemble de la collectivité. Mais outre la verbalisation, elle met en scène des gestes, des attitudes, des signaux visuels et olfactifs qui sont du ressort des pratiques corporelles ou de la communication non-linguistique. C'est par le corps (postures, déhanchement, roulement des yeux, mortification, alternance d'immobilité et de frénésie, etc.) que les premiers signes de la possession deviennent perceptibles aux participants du rituel. De même, c'est à travers le corps que l'exorciste ou le devin interprète comme un signe de possession néfaste un signe qui passe pour un

---

<sup>3</sup> Inélégant et discutabile sur le plan anthropologique, cette notion est utilisée en Inde pour qualifier certains groupes ethno-culturels dont les Gaddis. La terminologie exacte qui est utilisée par les autorités indiennes est « Scheduled Tribe ». Je discuterai plus loin des diverses connotations que renferme cette appellation.

<sup>4</sup> Voir le schéma d'entrevue en annexe.

symptôme d'une affection bio-organique (ex. allergie) ou bio-fonctionnelle (ex. indigestion douloureuse) au regard de la biomédecine (laquelle est également présente et utilisée chez les Gaddis). On peut donc dire avec T. J. Csordas (1993) et P. Bourdieu (1982) que le corps est aussi un espace de représentation du monde où se joue une certaine transformation, voire une certaine négociation, de la présence à autrui; en effet, le « diagnostic » de possession, comme le dit David Le Breton (2004 : 369) « arrache [la personne souffrante] à l'ordinaire, et notamment à la routine de sa souffrance, en le projetant soudain ailleurs, sur une autre scène de l'existence mais dont il a ouvert lui-même la possibilité en faisant la part du feu. » (Le Breton, 2004 : 369). Moins mortifère, la possession médiumnique n'en est pas moins violente, ne serait-ce que sur le plan symbolique car le disciple de Devī ou d'un Devatā local désigne sa possession comme un sacrifice de son corps (*śarir-kā-bali-denā* : skt. *śarir*, corps; skt. *bali*, don sacrificiel; h. *denā*, donner).

Le corps est donc un médium important dans le déroulement de la possession, mais il faut ajouter que l'émotivité dont est « chargée » la « présence » ou la prestance du possédé se présente comme un vecteur essentiel du processus rituel impliquant une possession. On peut donc dire que l'émotion est un médiateur entre le corps, la conscience et la société qui en est le théâtre (McGuire, 1990). Cela rejoint les thèses de Tambiah (1974, 1968), Douglas (1973) et Turner (1990) sur la dimension « performative » et « communicationnelle » de la possession et qui posent à leur façon le corps comme *métaphore* du social, alors que les frontières entre sujet et objet sont difficiles à cerner (Csordas, 1993) tout comme le sont les frontières

entre l'individu et la société. Acteur sur la scène sociale, le possédé, parce qu'il s'investit sur le plan émotionnel, ne fait pas que mimer ou représenter des forces ou des tensions occultées par le fait social, il y engage ses émotions d'une manière vivante et sincère.

La possession que j'ai étudiée chez les Gaddis comprend deux grandes institutions : la médiumnique et la démoniaque. La possession de type médiumnique est fortement ritualisée et est perçue comme bénéfique par l'ensemble de la collectivité tandis que la possession néfaste rejoint généralement nos imaginaires occidentaux juif ou chrétien (relatifs à la possession démoniaque) et se présente donc de manière néfaste, destructive et compromettante. Compromettante en ce sens qu'elle comprend des manières d'agir et de dire qui ne s'inscrivent pas de manière harmonieuse dans l'éthos culturel ou l'idéologie dominante. La possession néfaste, l'envoûtement ou la sorcellerie, même en étant imbriquées dans les *patterns* culturels locaux, illustrent des contre-exemples de la normalité éthique, sociale ou cosmique (normalité rendue par la notion complexe et abstraite du *dharma*).

Je me suis intéressé à ces deux formes de possession qui marquent une relation inverse à l'idée du « bien » en ce que la possession médiumnique exprime à travers le langage symbolique la norme et la prescription d'un certain ordre moral, social et cosmique tandis que la possession néfaste exprime le contraire, un contraire qui n'est toutefois pas uniquement destructeur et néfaste car il suppose tout un processus de guérison, de réappropriation de soi et de révélation qui « travaille » les

individus inconsciemment et qui leur restitue une place « renouvelée » et « transformée » dans l'univers mondain. Notons au passage que le rituel conserve ici son étymologie latine *ritus* qui renvoie à la préservation de la permanence du monde et que cela rejoint la terminologie indo-aryenne *rīta* et *rīti* qui signifient respectivement la coutume et la tradition, et la façon de les préserver et de les inscrire dans la durée (Balbir et Balbir, 1992).

### **Les Gaddis : ce que nous enseigne la littérature ethnologique existante**

Les études qui portent sur les Gaddis peuvent se classer en deux grandes catégories : celles qui portent sur le système de parenté et l'organisation sociale, et celles qui portent sur la culture matérielle et l'économie. Ces études, qui relèvent de l'écologie culturelle ou du marxisme, s'intéressent aux conditions de vie des populations dites 'tribales' dont les Gaddis. Dans cette perspective, très peu d'espace a été réservé aux pratiques rituelles des Gaddis, sinon de manière très succincte et présentée dans un langage néo-évolutionniste, qui situe la possession comme une forme archaïque de croyance et comme de la superstition. Par exemple, Veena Bhasin (1988) situe le développement matériel des Gaddis à une époque antérieure à la découverte de la roue (« pre-wheel ») alors qu'ironiquement l'usage de cette technologie était, jusqu'à la construction récente des routes carrossables (« jeepable »), pratiquement impossible!

L'anthropologie sociale telle qu'elle s'est développée en Inde depuis le *British Raj* a été chargée d'expliquer le « retard » de certaines populations par rapport aux populations des plaines où la grande majorité de la population indienne est concentrée<sup>5</sup>. Dans ce contexte, la possession (et le chamanisme) est souvent vue comme une forme d'adaptation culturelle permettant d'affronter les contraintes écologiques ou géographiques (Bhasin, 1990, 1991, 1996; Mahanta, 1995; Oberoi, 1988; Shashi, 1967, 1977). Les coutumes locales seraient le produit de l'adaptation à ces contraintes.

J'ai donc constaté que la littérature historique ou ethnologique portant sur les Gaddis ne permettait pas de comprendre à leur juste valeur les pratiques et les croyances locales relatives à la possession. Comme l'ethnographie des régions voisines et l'étude de leurs pratiques religieuses étaient déjà avancées (Vidal, 1987; Leavitt, 1986, 1985, 1984a, 1984b.; Diserens, 1995; Berti, 2001; Gaborieau, 1975; Padoux, 1999; Peters, 1982, 1981) je me suis penché sur le cas des Gaddis en espérant y trouver des matériaux et des éléments de comparaison satisfaisants. J'ai également porté une attention spéciale à la manière dont la possession peut « travailler » l'organisation et la structure sociale gaddie qui est fondée sur le système des castes (même si, comme nous le verrons, cette intuition de recherche s'est avérée empiriquement moins significative que prévue). C'est ainsi que mon projet de recherche sur les Gaddis a pris naissance.

---

<sup>5</sup> À titre de comparaison, l'État de Himachal (55,673km<sup>2</sup>) compte environ cinq millions d'habitants tandis que l'État de l'Uttar Pradesh (294,411km<sup>2</sup>) situé au sud de la chaîne himalayenne en compte un peu plus de cent quarante millions; c'est une population vingt sept fois plus nombreuse dans un territoire qui est seulement cinq fois plus grand (Census of India, 1991).

Afin de mieux cerner l'expérience personnelle de la possession et le sens que les différents spécialistes religieux lui attribuent, je me suis intéressé spécialement au discours que ces mêmes spécialistes tiennent sur ces phénomènes, en ma présence et en présence d'autres villageois qui se sont joints à la « performance » de ces spécialistes ou dévots. Cette thèse vise donc à faire ressortir les grands thèmes organisateurs et les principaux éléments de signification de l'expérience de la possession chez les Gaddis. À travers ces thèmes et éléments de signification, le lecteur pourra saisir comment la possession peut s'inscrire dans une vision du monde plus vaste, et en extraire un ensemble de préoccupations sociales, morales, éthique et politiques qui concernent les acteurs de la possession. Cette étude se veut donc une contribution à l'anthropologie de la possession en Inde et à l'ethnographie des Gaddis. Je souhaite ainsi fournir de nouvelles pistes de recherche sur les pratiques rituelles qui prévalent dans cette région himalayenne et contribuer, de manière générale, au développement de la théorie anthropologique de la possession et de l'expérience religieuse.

Afin de remplir ces objectifs principaux, j'ai utilisé trois techniques associées à l'enquête de terrain (Mayer et Ouellet, 1991) : l'observation-participante, l'entretien semi-dirigé et le récit de vie. Cette triangulation des techniques d'enquête a permis de corroborer la pertinence et la validité des informations recueillies et de procéder à la comparaison du matériel ethnographique avec les données produites par les autres chercheurs qui ont travaillé dans les régions himalayennes voisines. Je

traite de ma démarche méthodologique plus en détail au chapitre 2. J'invite également le lecteur à consulter la troisième partie de cette thèse, à la section portant sur la discussion de la méthodologie utilisée; à la lumière des données empiriques présentées, je commente la pertinence, la faiblesse et les limites de la méthodologie employée pour la réalisation de cette thèse.

Cette thèse se présente en trois grandes parties. La première partie regroupe les chapitres qui traitent des aspects conceptuels, méthodologiques et contextuels de cette étude. Ces aspects sont divisés en trois chapitres : le chapitre 1 traite du cadre conceptuel. J'aborde les principales approches de la possession en distinguant les études qui s'inscrivent dans les modèles 1) de la grande et de la petite tradition (sanskritique vs religions populaires, tribales, animiste ou pré-védiques), 2) de l'interprétation socioculturelle et 3) de la psychologie et de la pathologie. J'expose enfin la position personnelle qui m'a servi de première intuition de recherche.

La deuxième partie de cette thèse traite des données empiriques et ethnographiques qui constituent la 'matière première' de cette étude. J'ai divisé cette partie en trois grands chapitres : le chapitre 3 porte sur le contexte social et historique dans lequel les Gaddis se situent; il se présente comme une introduction à la religion populaire en Himalaya occidental, à la structure et à l'organisation sociale et comprend quelques considérations sur l'histoire des Gaddis. J'aborde aussi la question des appellations *scheduled castes* et des *scheduled tribes* qui servent à définir les Gaddis (et certaines castes subalternes) sur le plan politico-administratif.

Le chapitre 4 est une introduction à la religion populaire en Himalaya occidental : j'y traite des cultes dominants, des principaux types de spécialistes religieux et des formes de représentations du divin. Il est donc question du shivaïsme et du shaktisme, de l'introduction du *Celā* comme acteur central dans l'organisation et dans la structure de la possession médiumnique et des pratiques de guérison et d'exorcisme, du rôle social du *Celā*, de ses pouvoirs personnels et des pratiques rituelles auxquelles il s'adonne. Le chapitre 5 aborde la possession chez les Gaddis : la possession de type médiumnique, les éléments de mythologie relatifs à la possession-empoisonnement, et la possession-empoisonnement en tant que telle. En somme, ce chapitre aborde la possession chez les Gaddis à partir de deux grandes institutions sociales qui en sont l'expression : 1) le culte du *Devī-ānā* (skt. venue de la Déesse) et 2) la pratique du *Jādū-ṭonā* (p. mauvais sort, magie noire) et le *Bhūta-khela* (skt. jeu des esprits, possession néfaste); elles remplissent respectivement une fonction mystique/médiumnique et une fonction exorcistique/thérapeutique. La section 1 porte sur le rite du *Devī-ānā*, sur la discipline du *Celā*, les conditions d'élection par la Déesse, les circonstances où on fait appel au *Celā*, et sur l'initiation du spécialiste et la maîtrise de la force, les stades de la possession. La deuxième section traite de la mythologie relative à la possession-empoisonnement (p. *jādū*); elle illustre l'origine de la possession et les liens 'spirituels' qui unissent les exorcistes à certains personnages mythiques ou légendaires qui sont issus du panthéon hindou en général (ex. Gorakhnath). La troisième section porte sur la possession-empoisonnement et se subdivise sensiblement de la même façon que la section précédente qui portait sur la possession médiumnique. Je traite des causes de la possession, des éléments de

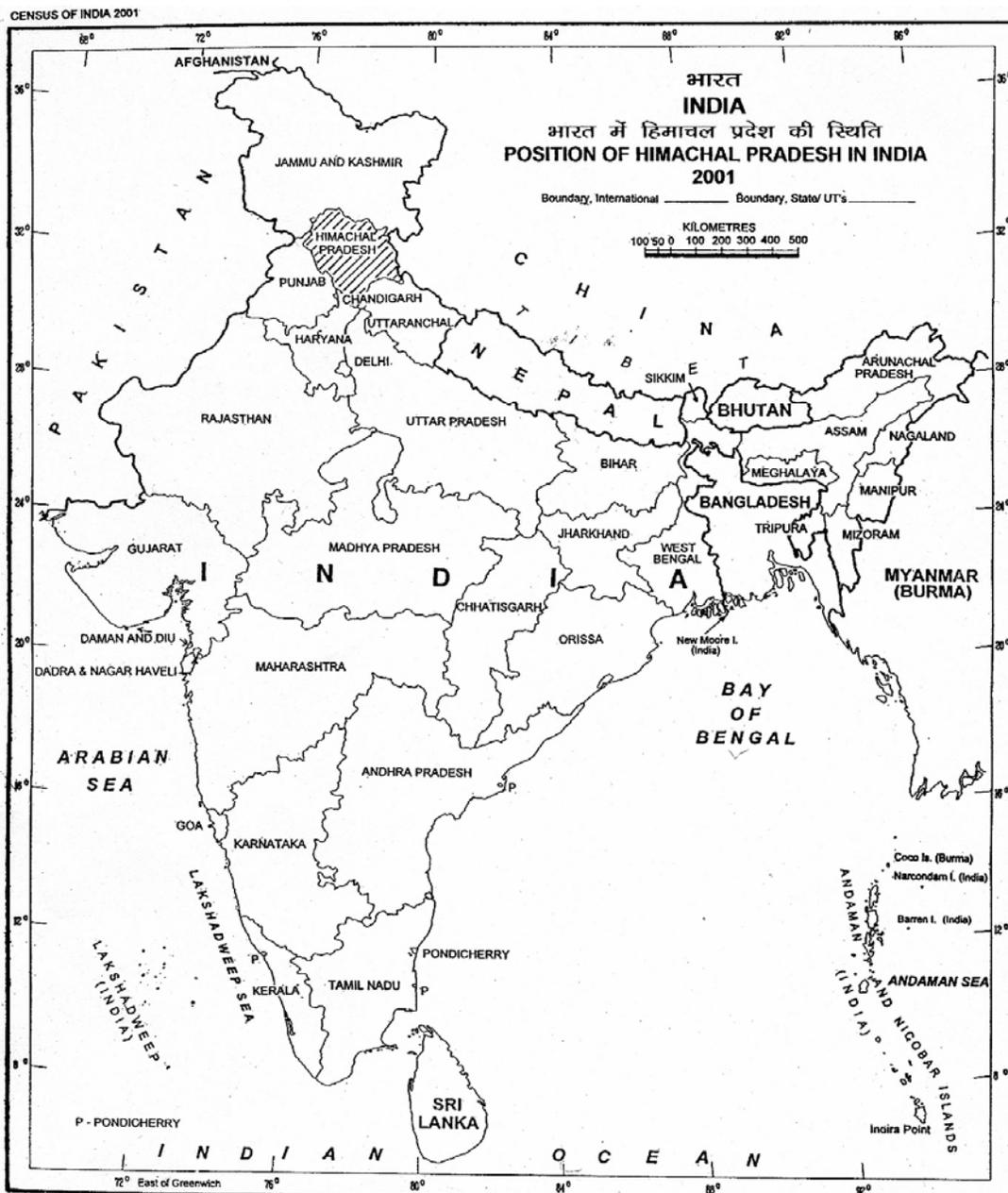
symptomatologie de la possession, des mécanismes d'induction de la possession néfaste, de la formation du guérisseur-exorciste, de la transmission de son savoir, et du rite d'exorcisme et de guérison. Je présente quatre situations de possession néfaste, dont un récit de vie auprès d'une victime d'envoûtement.

L'ensemble de cette partie aborde ainsi la discipline spirituelle des spécialistes religieux, leur vision du monde et leurs représentations de la possession, circonstances, mythes, causes, symptomatologie et les différents rituels auxquels la possession donne lieu.

La troisième partie présente des éléments de synthèse et d'interprétation relatifs à la possession gaddi. Il est d'abord question du contexte général de survenue pour les deux types de possession, des concepts centraux qui émergent de l'analyse de contenu, dont la notion fondamentale de *dharma* et la question de la quête mystique. J'effectue enfin un retour : i. sur la méthodologie utilisée dans cette étude, ses faiblesses; ii. sur les limites interprétatives de cette étude, et enfin iii. sur mes objectifs, mes questions de recherche et les techniques d'enquête que j'ai privilégiées de manière à déterminer si elles se sont avérées adéquates par rapport aux objectifs que je me suis fixés.

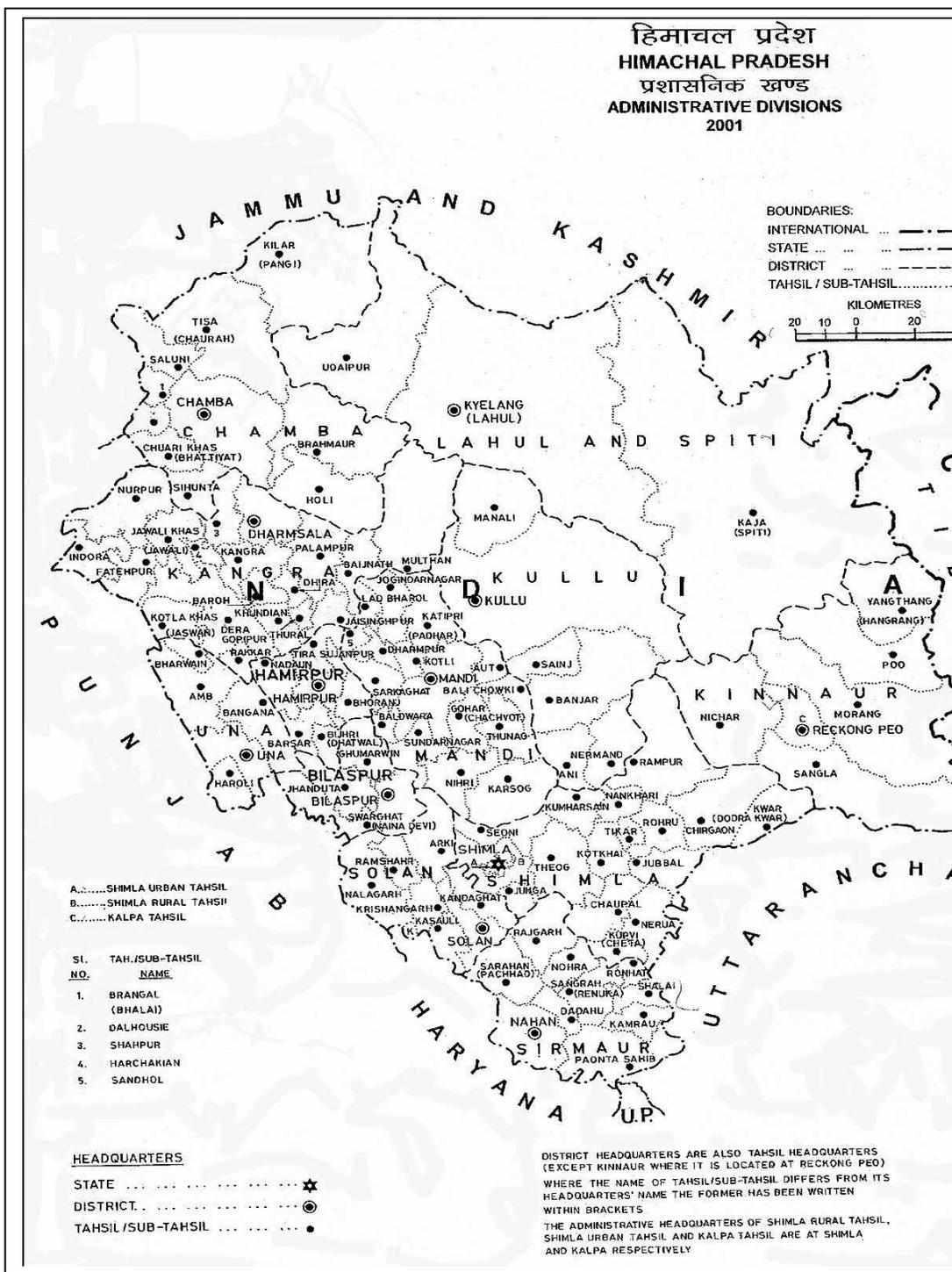
Enfin, la conclusion propose un rappel général des grands thèmes que j'ai explorés tout au long de cette thèse et propose quelques pistes de recherche qu'il serait intéressant de suivre et d'explorer. Le lecteur trouvera une vaste bibliographie

des ouvrages théoriques et ethnographiques qui portent sur la possession en Inde et dans quelques autres régions du monde, des ouvrages méthodologiques, et des documents religieux et ethnomédicaux. J'ai mis en annexe des extraits de procès-verbaux en langue gaddi tirés de récits mythologiques et de données d'entrevues qui pourront servir à des interprétations ultérieures. J'ai également inséré un récit personnel sur l'histoire d'une divinité tutélaire ou familiale (skt. *kula-devatā*) que j'ai recueilli en langue anglaise auprès d'un gaddi du district de Kangra (mais dont la famille est originaire de Brahmaur).



© Government of India, 2001.

Figure 1 Carte du sous-continent indien



© Government of India, 2001.

Figure 2. Carte de l'État himalayen de Himachal Pradesh

## CHAPITRE 1

### 1. CADRE CONCEPTUEL

L'étude de la possession en anthropologie sociale s'inscrit généralement dans l'étude plus globale des modèles idéologiques et des pratiques religieuses des sociétés étudiées. C'est que les rites de possession font généralement partie d'un ensemble de pratiques et de croyances religieuses qui imprègnent ces rites d'un caractère culturel local ou régional. C'est le cas pour les rites de possession qui sont pratiqués chez les Gaddis du Dhaulādhār (versant nord : Chamba; versant sud : Kangra) qui s'inscrivent dans la pratique locale de l'hindouisme, avec les valeurs que préconise ce dernier, les symboles clés, les concepts fondamentaux et les célébrations rituelles qui le caractérisent. Cela signifie qu'il n'est pas possible de comprendre le phénomène de la possession sans référer à la conception du monde plus générale qui prévaut dans un environnement social et culturel donné. La possession en Inde et en Asie du Sud a été abordée par les auteurs à partir de trois grands modèles élaborés dans une littérature plus générale et appliquée ensuite à des réalités locales : 1) la grande et la petite tradition dans l'hindouisme; 2) la psychologie et la pathologie et 3) l'interprétation socioculturelle. Dans ce chapitre, je présente ces modèles en décrivant différents angles d'approches qui les caractérisent. Mais dans un premier temps, je propose une présentation plus générale des typologies de la possession et des principaux « marqueurs » qui peuvent permettre une comparaison entre différentes formes de possession pratiquées au sein d'une même aire culturelle ou entre des aires culturelles différentes.

## 1.1 Typologies et questions de définition

Dans cette partie je propose de colliger les typologies existantes inspirées des approches structuralistes (De Heusch 1972) et fonctionnalistes (Lewis 1971) en anthropologie, qui font émerger les traits caractéristiques des différents phénomènes de possession. Si ces typologies ne permettent pas de comprendre la complexité du phénomène, elles ont l'avantage d'offrir des outils de classification et donc d'identification très utiles dans le foisonnement des variations de ces pratiques rituelles. Le travail typologique implique l'utilisation de certains indices à partir desquels on prétend objectiver ou standardiser l'ensemble des comportements associés, tout d'abord, aux termes « possession » ou « chamanisme ». Même si ma thèse porte uniquement sur la possession, je considère qu'il est utile présenter à grands traits le chamanisme puisque certains auteurs utilisent ce vocable pour désigner des possessions (Berreman 1964, 1979; Newell 1987; Vidal 1989; Mandelbaum 1972; Jones 1976; Krengel 1999).

L'épithète « chamanisme » a été souvent utilisée pour désigner des rites himalayens de tradition hindoue qui relèvent en réalité de la « possession »; c'est le cas notamment des rites pratiqués chez les Gaddis (Bhasin, 1996) qui, sans être trop loin de l'esprit du chamanisme et de la quête spirituelle qu'il suppose, se rapporte à la possession car ce sont les divinités qui incorporent un adepte ou un dévot. Le dévot troque son identité sociale pour celle de la puissance qui le possède et ne se souvient pas de ce qu'il a vécu lors de l'extase. Grossièrement, le terme possession

réfère à un mouvement qui va du dieu vers le possédé (descente) alors que le chamanisme désigne le mouvement inverse, c'est-à-dire une ascension : c'est le chaman qui va vers les dieux pour découvrir de nouvelles choses mais n'est pas possédé à proprement parler (Heusch, 1971). Dans le chamanisme, l'induction de la « transe » est volontaire et contrôlée par le dévôt; après la « transe », le chamane se souvient de ce qui s'est passé. À l'opposé, le possédé n'exerce pas de véritable contrôle de la « transe »; son état correspond à l'incorporation d'une puissance spirituelle dans son corps et le possédé est frappé d'amnésie lorsqu'il reprend conscience (Lewis, 1971; Bourguignon, 1976). Le chamanisme est défini par Hamayon (1990) comme une pratique de médiation entre les êtres humains et les esprits. Pour le chaman, il s'agit d'une quête spirituelle, d'un voyage de l'âme (Éliade, 1992). Nous verrons plus loin que la frontière qui délimite ces deux phénomènes est moins rigide que ne le laissent supposer ces caractéristiques générales.

De manière générale, Jones (1976: 7) a proposé la définition suivante de la possession :

« Spirit possession can be defined as an altered state of consciousness on the part of an individual as a result of what is perceived or believed to be the incorporation of an alien form with vital and spiritual attributes, e.g. the spirit of a superhuman form such as a witch, sorcerer, god, goddess, or other religious divinity ».

Cette définition est intéressante puisqu'elle est générale et permet d'intégrer plusieurs variétés de pratiques. Cependant, cette définition comporte des limites en

ne tenant pas compte de l'effet de la possession, bénéfique ou néfaste, effet qui correspond généralement à deux types de possessions qui prennent place dans des contextes sociaux différents et qui mobilisent des spécialistes religieux différents. De plus, l'utilisation de l'épithète « états altérés de conscience » est discutée de nos jours, à cause notamment de la valeur péjorative rattachée à l'idée d'altération et qui ne tient pas compte de la valeur bonifiante que certaines cultures accordent à cet état. Crapanzano (1977) propose plutôt l'appellation « états modifiés de conscience » qui caractérise la transe ou l'extase. Gaborieau (1975) propose une définition qui intègre mieux les différentes manifestations de la possession avec les états modifiés de conscience :

« ...c'est un état psychologique passager pendant lequel une personne que nous appellerons médium est dépossédée de sa personnalité sociale ordinaire et identifiée à un dieu. Dans l'Himalaya central on peut distinguer deux sortes de trances : celles qui sont incontrôlées et surprennent le médium hors de tout contexte rituel; celles qui sont contrôlées et dont le déroulement est réglé dans le cadre d'une cérémonie. » (Gaborieau 1975 : 147)

La distinction entre le contrôle et le non-contrôle de la transe est important dans la description du phénomène de la possession car elle constitue l'un des marqueurs qui distinguent la possession et le chamanisme. Cependant, la littérature ethnographique montre que la possession n'est pas toujours associée à une modification de l'état de conscience (Tarabout 1999). L'incorporation d'une puissance extérieure (ancêtre, divinité locale ou tutélaire, dieu ou entité étrangère) ne s'opère pas toujours dans le registre de la « transe » ou de l' « extase » et peut correspondre à une affection physiologique ou à une maladie (Tarabout 1999). Dans

ce cas, il arrive qu'une communauté attribue la cause première de l'affection ou de la maladie à la volonté néfaste, punitive ou vengeresse d'une puissance spirituelle hostile (Berti 2001). Cette distinction est importante; elle amène Obeyesekere (1981) à distinguer la possession avec transe de la possession sans transe. Toutefois, même le vocable « transe » est contesté de nos jours à cause, notamment, de sa connotation intrapsychique ou même pathologique qui peut biaiser notre compréhension de la possession (Hamayon, 1995). Berti (2001) explique son abandon du vocable « transe » en soulignant que l'état du possédé témoigne davantage de la perception d'une présence extérieure que d'un état psychique; elle souligne que le terme local pahari pour désigner l'état d'inconscience caractéristique de la « transe » est *behoś* et que ce terme ne signifie pas localement une transformation interne, mais bien la croyance qu'une entité spirituelle s'incarne dans une personne. Berti (2001 : 15) définit donc la possession comme un « état rituel dans lequel un sujet, sans préjuger de son état psychologique, est considéré dire ou faire des choses qui ne proviennent pas de lui mais d'une Puissance extérieure présente dans son corps ».

L'utilisation d'indices standardisés pour définir la possession et le chamanisme a une pertinence en matière de comparaisons culturelles. Il est en effet plus simple d'appeler « rites de possession » des cultes comme le *zar* du nord-est africain (Boddy 1988; Natvig 1988; Leiris 1958), le *n'döp* sénégalais (Zempléni 1984), le *voudou* haïtien (Métraux 1958), le *hausa* du Niger (Besmer 1983), le *zebola* du Congo (Corin 1978, 1998), la *tarentèle* de l'Italie méridionale (De Martino 1966), le *jāgār* du Kumaon de l'Himalaya central (Leavitt 1984a, 1985), le

*deokhel* de Himachal Pradesh en Inde du Nord (Berti 1999, 2001); et « chamanisme » les nombreuses traditions religieuses qui sont présentes en Sibérie (Hamayon 1990), chez les populations tibétophones de l'Asie du sud (Desjarlais 1992), chez les Inuit des régions circumpolaires (Saladin d'Anglure 1986) et chez les Amérindiens de l'Amérique du Nord (Hultkranz 1979; Lyon 2001). Leavitt (1994) a montré la pertinence de ces indices à l'intérieur d'une même aire culturelle ou dans les zones où il se trouve une plus grande mixité culturelle comme c'est le cas en Himalaya où des populations hindoues (langues indo-aryennes) et lamaïstes (langues tibéto-birmanes) cohabitent. C'est ce qui lui permet d'aborder les variations géoculturelles des pratiques de la transe en Himalaya central et de montrer comment le passage progressif de la tradition tibétaine de la transe à la tradition indienne de la possession oraculaire se reflète à travers ces indices. Par exemple, la maîtrise des esprits et le contrôle de la transe renvoient à des types de possession souvent rapportés en Inde, soit la possession oraculaire ou médiumnique, tandis que la manifestation spontanée et l'absence de transe renvoient à la forme maléfique et néfaste de la possession (Erndl; Fuller; Gold; Kakar cit. dans Leavitt 1994).

Dans une étude comparative devenue classique, Lewis (1971) intègre la possession et le chamanisme dans un domaine plus large qui permet d'unir des pratiques éloignées sur les plans chronologique et spatial (espace sémantique et espace géographique) et facilitent ainsi la comparaison transculturelle. Lewis (1971) réunit « possession » et « chamanisme » sous le vocable de « religions de l'extase » qu'il associe à des « religion des opprimés ». Cela oblige à sortir des caractéristiques

formelles de la possession et du chamanisme pour explorer plus en profondeur le contexte social et politique dans lequel ces pratiques prennent place. Lewis (1971) propose l'une des premières typologies de la possession et du chamanisme basée sur une polarité centrale /périphérique. Cette désignation indique la place qu'occupe la possession dans l'ensemble des pratiques religieuses et permet de savoir si elle y est intégrée (centrale) ou marginale (périphérique). Tarabout (1999) distingue ainsi la possession institutionnelle (cadre cérémoniel formel et théâtralisé) et la possession néfaste (irruption brusque, soudaine et considérée comme dangereuse). À peu près au moment où Lewis publie *Ecstatic Cults* (1971), Luc De Heusch (1971) propose une double axiologie qui repose sur l'effet bénéfique ou maléfique de la possession et sur le type de relations que le sujet entretient avec les esprits (le sujet va vers les esprits ou les esprits viennent à lui). À cela se greffent d'autres « variables » comme la manifestation ou non de la transe lors de la possession (Bourguignon, 1976) et son induction volontaire, involontaire ou spontanée (Peters, 1982; Winkelmann, in Bourguignon, 1989b; Rouget, 1980; Noll, 1983; Oesterreich, 1966).

Dans un essai d'ethnomusicologie, Gilbert Rouget (1980) isole les possessions contrôlées qui s'inscrivent dans un cadre cérémoniel bien circonscrit et les possessions spontanées qui surviennent dans un contexte plus effacé, privé ou même marginal. Un autre critère s'ajoute avec Gilbert Rouget (1980) : la possession et le chamanisme se distinguent entre autres sur la base de l'absence ou de la présence de visions, de l'amnésie ou du contrôle de la transe par la musique, mais ils se réunissent parce qu'ils possèdent tous deux le caractère public de la transe. Chez

Rouget, la transe s'oppose à l'extase qui se caractérise par l'immobilité, le silence et la solitude.

Pour sa part, R. L. Jones (1976) identifie quatre types de possession qu'il inscrit dans une axiologie espace/temps : temps désigné ou non désigné, espace désigné ou non désigné. Il reprend par exemple la catégorie de Lewis de 'possession périphérique' en l'inscrivant dans un temps et un espace non-désigné, ce qui correspond à une forme de possession où le possédé ne contrôle pas la transe et qui survient de manière fortuite, spontanée et involontaire. À l'opposé, la possession de type centrale comme les rites oraculaires ou médiumniques s'inscrirait dans un temps et un espace désignés.

Voici les indices les plus largement utilisés dans les études comparatives de la possession; je les ai regroupés en six catégories :

- i. la place de la possession dans le système religieux : centrale / périphérique (Lewis, 1971), institutionnelle / néfaste (Tarabout, 1999);
- ii. l'état de conscience du possédé : transe / non-transe (Bourguignon, 1976);
- iii. le pouvoir du possédé sur le phénomène : induction volontaire / involontaire (Peters, 1982; Winkelman, in Bourguignon 1989; Rouget, 1980; Noll, 1983);

- iv. les manifestations des êtres spirituel : bénéfiques / néfastes (Heusch, 1971);
- v. le mode d'action rituelle pour contrôler les esprits : exorcisme / adorocisme (Heusch, 1971; Rouget, 1980);
- vi. l'espace et le temps de la possession : temps et espace désignés / non-désignés (Jones, 1976).

Si ces distinctions sont nécessaires à toute entreprise scientifique de comparaison des phénomènes rituels, elles demeurent en revanche assez vagues et trop générales et formelles pour permettre l'appréhension d'un phénomène aussi complexe que la possession. De même, la question de l'induction volontaire ou involontaire demeure problématique car il est fréquent qu'un spécialiste de la possession médiumnique indique qu'il ne possède aucun pouvoir sur l'induction de la « transe » alors que l'observation participante permet de supposer que l'ensemble du dispositif rituel (incantations, musique, danse, techniques de médication, encens, etc.) mis en place à l'occasion de la possession concourt à l'induction de la « transe ». Alfred Métraux (1958) dans sa célèbre monographie sur le vaudou haïtien a déjà soulevé ce problème d'interprétation.

La section suivante aborde trois grandes approches de la possession en Inde :

- 1) la grande et la petite tradition; 2) la psychologie et la pathologie; et enfin 3) l'interprétation socioculturelle.

## 1.2 Grande et petite tradition

L'approche de la grande et de la petite tradition a été introduite par Robert Redfield et Milton Singer (Leavitt 1992). Cette approche s'inspire du concept de *sanskritisation* développé par le sociologue indien M. N. Srinivas (1952, 1984) pour désigner le processus par lequel des membres des castes inférieures ou des groupes dits « tribaux » adoptent (émulation) les rites et les pratiques des castes supérieures (souvent l'abandon du sacrifice animal et l'adoption du végétarisme). Ce changement s'accompagne d'une prétention à rehausser son rang et son statut social. Une telle pratique témoignerait de la mobilité et de la flexibilité du système de castes (Mandelbaum 1972; Parry 1979) souvent défini comme rigide (Dumont 1986). La *sanskritisation* n'est pas juste l'adoption de nouvelles pratiques, elle suppose aussi l'adoption de « nouvelles » idées associées à une forme orthodoxe d'hindouisme (brahmanisme). Selon Srinivas, l'emploi de concepts comme par exemple *Karma*, *dharma*, *maya*, *saṃsāra* et *mokṣa* est typique de l'hindouisme dit orthodoxe et des populations *sanskritisées* (Srinivas 1984).

C'est donc en référence au concept de « *sanskritisation* » de Srinivas que l'approche de la grande et de la petite tradition s'est développée; la grande tradition désigne l'hindouisme orthodoxe ou brahmanique et la petite tradition désigne les traditions populaires locales souvent imprégnées de rituels animistes, chamaniques ou autres qui sont associés à des formes de cultes que certains auteurs qualifient de « pré-aryens », en supposant que ce sont les Aryens qui ont introduit vers 1 500

avant l'ère chrétienne les Védas et la langue sanskrite qu'ils ont ensuite imposés aux populations autochtones (Leavitt 1992). L'approche de la grande et de la petite tradition a aussi cherché à dépasser cette opposition Aryen /non-Aryen. Ainsi, certains auteurs qui ont étudié les populations himalayennes utilisent la dichotomie pratiques religieuses védiques / pré-védiques. C'est le cas notamment de Saklani (1998) et de Bhasin (1988) qui qualifient les cultes à la Déesse-Mère (shaktisme) de survivance des cultes pré-védiques ou dravidiens. On croit alors que les populations tribales ou certaines castes spécifiques (notamment les castes inférieures), de par leurs pratiques de la possession ou du chamanisme, seraient les descendantes de ces populations autochtones (Bhasin 1988).

Ce modèle dualiste a toutefois été mis en cause par Marriott (1976) qui préfère parler de monisme culturel: l'évolution culturelle qui prévaut en Asie du Sud passerait autant de la petite tradition vers la grande que de la grande vers la petite; c'est ce que Marriott entend par son concept de *parochialisation* (cit. in Leavitt 1992 : 8) qui signifie que les castes supérieures se sont également inspirées des pratiques et de croyances qui prévalent au sein des populations « tribales » ou auprès des castes inférieures. C'est notamment l'approche adoptée par Newell (1987) qui a étudié le système de parenté et d'organisation sociale chez les Gaddis de Chamba à partir des années 50. Selon Newell (1987) et Bhasin (1988), les Brahmanes gaddis ont adopté les pratiques locales de possession pour mieux s'intégrer à la société et pour affermir leur prestige social qui rivalise avec l'autorité des *Celā*, les possédés médiums et guérisseurs exorcistes qui proviennent respectivement des castes

inférieures Sipis et Halis (Newell 1987; Wilberforce-Bell 1918). Sans nier explicitement le phénomène de la sanskritisation, Newell (1987) parle d'un processus de « radjputisation » pour expliquer l'uniformité culturelle des Gaddis même si ces derniers sont divisés en castes. Ce processus aurait conduit les différentes castes, migrantes et autochtones, à se construire et à se reconnaître une identité commune fondée sur l'industrie agro-pastorale et sur l'emploi d'une langue commune, le gaddi, qui fait partie du groupe de langues appelé pahari occidental (Grierson 1966). L'identité gaddie et l'histoire culturelle de ce peuple seront discutées plus en détail au chapitre 3.

Il est important de retenir que les travaux indianistes qui s'inspirent de l'approche de la grande et de la petite tradition ne traitent pas la possession comme un objet d'étude spécifique. La possession est présentée à la lumière de l'histoire culturelle qui oppose les pratiques orthodoxes aux pratiques non-orthodoxes (Saklani 1998) ou qui présente ces pratiques comme une forme d'adaptation culturelle aux contraintes environnementales (Bhasin 1988, 1990, 1996; Shashi 1967, 1977). L'ensemble des études qui s'inspirent de la tradition de Srinivas (1952) fournissent un bon portrait de l'économie locale et de l'organisation sociale (castes, parenté), mais elles abordent la possession de manière plutôt formelle et ne permettent pas d'aller très loin dans la compréhension du phénomène rituel tel qu'il se vit à l'intérieur de la société gaddie. Au mieux, leurs descriptions détaillées de la structure des castes (Newell 1987, 1955a, 1955b, 1952) permet de poser l'hypothèse

d'un possible jeu de pouvoir entre castes brahmaniques et castes inférieures auxquelles on attribue la prévalence des pratiques de la possession (Bhasin 1988).

### 1.3 Psychologie et pathologie

Les premiers travaux modernes portant exclusivement sur les phénomènes de possession ont été le fruit d'anthropologues issus des professions médicales ou psychologiques ou d'anthropologues intéressés par la dimension culturelle de la santé et de la maladie. C'est dans ce contexte qu'ont émergé les sous-disciplines de l'anthropologie médicale et de l'ethnopsychiatrie au début des années cinquante (Bracken, 1993; Foster et Anderson, 1978; Devereux, 1972; Scotch, 1963; Caudill, 1953). Ces approches posent l'universalité des pathologies mentales et la possession, comme le chamanisme, sont observés à partir de cet angle. Selon les théories privilégiées, cognitiviste ou psychodynamiques (psychanalyse), la possession peut alors être vue comme un mécanisme de dissociation ou être associée à une manifestation de type hystérique (Castillo 1994) ou traduire un phénomène de projection (Bourguignon 1976).

Dans les approches fortement imprégnées du rationalisme positiviste, la dimension culturelle apparaît comme une réalité « épiphénoménale » qui voile la compréhension des processus biologiques ou psychiques. Dès lors, ceux-ci sont considérés comme fondamentaux (Kehoe et Giletti, 1981; Lewis, 1983; Ward, C., 1980). Les catégories culturelles et sociales sont subsumées dans des catégories neurobiologiques que l'on croit déterminantes en dernière analyse. Les états de « transe » ou d'« extase » sont comparés à des phénomènes de dissociation (voir Silverman, cit. in Leavitt 1997 : 29-30; Bourguignon, 1976), que l'on tente

d'expliquer par la seule activité neurochimique du cerveau. Cette position polémique a été contestée depuis, sans avoir été éradiquée du langage de la psychologie contemporaine à forte dominance neurobiologique. Cette tendance pathologisante met en exergue les mécanismes neuropsychiques qui peuvent être impliqués dans les phénomènes de possession ou de chamanisme, mais elle ne tient pas compte du contexte social, historique et culturel qui génère ces pratiques.

Dans une autre perspective, Georges Devereux (1972) développe le concept de « psychose ethnique ». S'il admet que les processus psychiques sont universels, c'est la culture qui les met en forme spécifiquement. Le contenu des symptômes peut varier culturellement, même si la forme est biologiquement déterminée (Bracken 1993). Ainsi, la possession peut être pensée comme une 'réponse culturellement adaptée' à une détresse psychologique ou comme étant corrélative à des processus organiques (Raybeck, Shoobe et Grauberger, 1989). À la fin des années soixante, Georges Devereux disait : « On sait que le mysticisme et le chamanisme ont exploré maints aspects de l'inconscient, mais ils ont traité l'irrationnel irrationnellement tandis que la psychanalyse l'a traité rationnellement » (Devereux, G., 1980 [1967] : 194). L'apport le plus positif de G. Devereux est d'avoir insisté sur le potentiel de guérison des « pathologies » exprimées par la possession (Devereux, 1980). D'autres auteurs issus de la psychologie se penchent sur la dimension persuasive, hypnotique et somnambulesque des rites de possession (Oesterreich, 1966; Sargant, 1974) tandis que d'autres auteurs comme Larry Peters (1982) voient dans le chamanisme une

« forme primitives de psychothérapie » (voir aussi Mitrami, 1982 ; pour une critique de cette approche voir aussi Good 1994 : 30).

Dans le sud de l'Inde, Edward B. Harper (1963) a réalisé des recherches auprès d'une communauté de Brahmanes. Il observe que le phénomène de la possession touche principalement les jeunes femmes (nouvellement) mariées. En étudiant les structures de l'autorité familiale, il établit un lien entre la subordination des jeunes épouses dans la famille de leur époux et leur besoin, inconscient selon lui, de trouver un exutoire. Harper voit dans la possession (néfaste) une forme institutionnalisée d'élimination du stress. La possession se présente selon lui comme un moyen culturellement reconnu d'y parvenir et de susciter une réponse sociale. Donc, chez Harper, l'accumulation de stress dans un contexte anxiogène (et oppressif?) amènerait l'individu à adopter des comportements qu'il assimile à des troubles dissociatifs. Selon Harper, même si ce type de comportement est accepté culturellement, il exprime un problème de type psychiatrique. Harper distingue la possession d'avec le chamanisme en ce que la première a pour fonction de régler un conflit intrapsychique tandis que le second vise la résolution d'un conflit collectif. Cette classification est insoutenable de nos jours du fait que nous connaissons l'existence de différents types de possession dont celles à caractère médiumnique qui s'inscrivent dans un processus rituel complexe et dans une démarche spirituelle singulière. Il peut être réducteur et nettement ethnocentrique de ramener une expérience culturelle à l'expression d'un processus psychopathologique que l'on suppose universel.

Or, si on parle de la possession dans les termes d'une psychopathologie, il est logique d'associer les dispositifs rituels qui sont prévus en réponse à ce phénomène à des formes de thérapie. Le rituel d'exorcisme devient ainsi un rituel de guérison et le rite collectif de possession médiumnique devient une forme de purgation (ou décharge) affective.

Peut-on cependant définir une action comme étant thérapeutique quand la société qui la pratique ne la pense pas comme telle? Est-ce bien là rendre service à la compréhension de la dynamique culturelle, de l'intérieur (émique)? Est-ce bien situer la possession dans le système de sens, de valeurs et de pratiques qui lui donne sa cohérence? Tel est l'argument principal de Jean-Pierre Olivier de Sardan (1994) qui s'est objecté à l'idée de « thérapisation » qu'il juge excessive et qui mène selon lui à une *surinterprétation anthropologique* (voir aussi Leavitt 1986). C'est qu'il n'y a pas toujours d'évidence empirique de l'association de la possession à une forme de thérapie sur le plan ethnographique. On peut souligner l'efficacité thérapeutique d'un rituel sans le classer nécessairement dans l'une ou l'autre des catégories de l'ethnomédecine, car cela nous expose inutilement à un débordement du cadre de référence (épistémologique) dans lequel la pratique rituelle est pensée. Supposer qu'il existe une fonction thérapeutique à la possession accroît le potentiel de comparaison transculturelle mais cela comporte aussi le risque d'une sursimplification des phénomènes rituels et de leur finalité. Pour rendre le tableau plus complexe, notons que la définition du normal et du pathologique varie d'une société à l'autre et

que la tradition médicale indienne ayurvédique inscrit les pathologies mentales dans le registre de la théorie des humeurs. La possession s'inscrit dans un tout autre registre. Du moins, le lien entre possession (néfaste) et humorisme est loin d'être établi (voir Caraka-Samhitā).

La possession est parfois présentée comme un *idiome de détresse* (Carrin 1999d : 190; Krauskopff 1999; voir aussi Boddy 1994 : 4; Assayag 1999 : 422; Olivier de Sardan 1994; Peters 1982 : 25; Noll 1983; Tarabout 1999 : 12). Une sorte de modalité de la souffrance.

Kapferer écrit:

« The demonic is the fatal twist of culture, the inversion and negation of its order. Demons are the embodiments of the manifold dimensions of life's suffering and are the ultimate contradiction of life: death. They symbolize the destructive possibilities of a cultural and social order, the rending of its fragile fabric in anger, desire, greed, hunger, passion and violence. Demons reach into and intrude upon the lives of human beings, gaining strength in weakness and coming to life in individual and social order. The demonic is the most powerful symbol of destruction, not only of human beings and their world order, but also of an encompassing cosmic whole »

(Kapferer 1991: 320)

On peut certes voir dans la possession une incorporation de différentes dimensions de la souffrance et des passions humaines, mais il faut nuancer l'idée d'un potentiel de destruction prétendument inhérente à la possession néfaste, car ce type de possession, qualifiée de « démoniaque » par Kapferer, n'est pas tant le

symbole d'un potentiel destructeur que l'expression d'un potentiel de « transformation » (Turner 1987). À travers une possession de type néfaste, ce sont des conflits latents, personnels ou interpersonnels, qui se révèlent à la face de la collectivité, exprimant ainsi les antagonismes ou les contradictions d'un ordre social (Turner 1987). Les « possibilités destructrices de l'ordre social ou culturel » dont parle Kapferer peuvent donc être comprises en les associant conceptuellement à un potentiel transformateur, au sens où l'entend Turner (1987). Destructrice, la possession peut menacer momentanément l'ordre symbolique (idéologique, moral) et les structures du quotidien (Hell 1999). Toutefois, je préfère recadrer l'idée de destruction dans un « ordre esthétique » (Carrin 1999a) qui permet aux « démons » de déployer leur force (Carrin parle de « catharsis »). Un tel déploiement peut aller dans le sens d'une réaffirmation de soi dans le malaise ou le conflit personnel (Carrin 1999a) comme il peut aller dans le sens d'une révélation de situations jugées inacceptables et qui se font l'écho de l'atteinte d'un seuil de tolérance par les personnes concernées. Il est peut-être utile de rappeler avec Winkler (1976) que toute manifestation d'esprits néfastes ou maléfiques à travers la maladie ou la « transe » doit faire l'objet d'un processus de validation sociale. Cette validation constitue dès lors l'amorce du processus de restructuration qui aura plusieurs répercussions dans la vie personnelle du possédé (spiritualité renouvelée, dévotion, guérison, réintégration sociale, réaffirmation ou renégociation de son rôle social) sans que l'issue de la possession ne tourne à la destruction ou à une confrontation directe. Il serait donc préférable d'utiliser l'expression d'une potentialité « transformatrice » au lieu de l'expression d'une potentialité « destructrice » comme

le fait Kapferer, à moins d'y associer l'expression d'une pulsion morbide ou autodestructrice au sens où l'entend la psychanalyse (Juillerat 2001), mais ceci relève plutôt de la pathologie. Idiome de détresse ou modalité de la souffrance, la dimension performative de la possession telle qu'elle est présentée par Kapferer (1991) permet de reformuler et d'élargir ce que les études qualifiées de psychologiques tendraient à saisir davantage au niveau des personnes singulières. La souffrance pourrait alors être définie comme la face subjective de troubles apportés par le changement social et culturel.

## 1.4 Interprétations socioculturelles

Les études qui se rapportent à l'interprétation socioculturelle de la possession s'inspirent soit du fonctionnalisme de Lewis (1971) soit du paradigme socioconstructiviste qui stipule que les humains agissent à l'égard des choses en fonction du sens qu'elles revêtent (Schutz 1970). Dans le modèle de Lewis, les rituels de possession et de chamanisme sont définis comme des « religions des opprimés » qui assurent au système social une possibilité de relâchement et d'évacuation de ses tensions internes, en offrant un moyen d'expression à des individus qui appartiennent à un rang social inférieur ou marginalisé (Jones 1976). Selon la position centrale ou périphérique du rituel, la possession poursuit ainsi une fin de renforcement et de réactualisation des normes et des pratiques en vigueur (centrale) ou, à l'opposé, de contestation de ces dernières (périphérique). Il existerait une réalité « objective », comme une structure sociale (ex. système de castes, patriarcat), qui prédispose les individus à agir comme ils le font et qui organise implicitement leurs actions, sans qu'ils n'en connaissent les véritables « raisons ».

Le paradigme socioconstructiviste s'éloigne de la position fonctionnaliste en stipulant que le sens se construit et se modifie à travers les interactions interpersonnelles qu'un individu a avec son environnement (Blumer 1969; Goffman 1973). Cela suppose que les personnes possèdent la capacité d'interpréter et de réfléchir au sens de leurs actions. L'objet d'étude est déplacé : de la régulation du système social, on passe à l'étude des situations où le sens se génère ou se re-génère

au gré des échanges dialogiques et de l'intention, manifeste ou cachée, des différents participants (Vidal 1988).

Plusieurs études sur la possession en Inde s'inscrivent dans ce cadre interprétatif; elles cherchent à mettre en relief le caractère interactionnel et dynamique de la possession, et font ressortir de multiples phénomènes qui entourent la possession (histoire de la collectivité, appartenance territoriale, conflits villageois, expériences personnelles reliées à la maladie, réaction au changement social, etc.) (Diserens 1995, Berti 1999).

Les études sur la possession en Inde qui ont été réalisées sous l'angle de l'interprétation socioculturelle se rapportent surtout à l'anthropologie sociale et culturelle. À l'instar de ouvrages *Spirit Possession in the Nepal Himalayas* édité par J. T. Hitchcock et R. L. Jones (1976) et *Case Studies in Spirit Possession* (Crapanzano et Garrison 1977, surtout africaniste toutefois), qui sont devenus des classiques en matière d'étude sur la possession, nous retrouvons le plus récent ouvrage collectif *La possession en Asie du sud* édité par Gilles Tarabout et Jackie Assayag (1999a). Ces ouvrages font nettement ressortir les différentes dimensions sociopolitiques, historiques, cosmologiques et métaphysiques, esthétiques, communicationnelles qui marquent l'expérience de la possession. Notons aussi *Medusa's Hair* et *The Work of Culture* de G. Obeyesekere (1981, 1990), qui a jeté les bases d'une anthropologie psychanalytique qui s'intéresse à la trajectoire de vie des personnes qui ont vécu des possessions; ces travaux élucident le processus

d'appropriation des « symboles publics » par un individu et la manière dont un sens intime et personnalisé s'articule à une expérience religieuse qui se pose normalement en tant qu'expérience collective (le caractère social de son sens et de sa finalité).

### 1.4.1 Sociodynamique

Les lectures sociodynamiques présentent souvent la possession comme un lieu de résolution des conflits sociaux, ou comme un moyen de promotion sociales des basses castes ou enfin, comme un moyen de stabilisation à travers un ancrage culturel historique dans un contexte actuel de fort changement (social économique etc...).

#### **Résolution de conflits, rapports de castes**

En 1971, la publication de l'ouvrage *Ecstatic Religion* par Ioan M. Lewis marque un regain du fonctionnalisme qui tente de faire correspondre les pratiques de possession et de chamanisme aux formes diverses d'oppression que subissent certains groupes sociaux. Ioan M. Lewis propose la polarité centrale/périphérique pour marquer la position du rituel dans l'espace religieux plus vaste et consacre l'autonomie conceptuelle et analytique de la possession et du chamanisme qu'il regroupe dans la catégorie des *religions de l'extase* (*ecstatic cults*).

Plusieurs anthropologues ont souligné par la suite la capacité du rituel à résoudre des conflits sociaux. Il ne s'agit pas tant d'autorégulation ou de renforcement des valeurs fondamentales que du rôle que les rites de possession jouent dans la négociation et la gestion des litiges entre les villageois, par l'entremise de leurs divinité respectives (Vidal 1989, 1988, 1987; Diserens 1995; Berti 2001,

1999; voir aussi Comaroff 1985; Taussig 1987; Boddy 1994;). Pour Bruce Kapferer (1986), la possession est une forme de métaphorisation des drames qui se jouent dans la vie quotidienne (voir aussi Turner 1972); sous le couvert d'une communication avec le divin, la possession permet une communication entre les hommes (souvent de castes différentes) (Vidal 1989).

Cette communication symbolique, comme le disent certains (Obeyesekere 1981), offre un espace de protestation socialement acceptable – acceptable pour la formation sociale, la classe, la caste ou le genre qui exercent l'autorité sociale (Irvine 1982; Carrin 1999c). C'est pour cela que Ioan M. Lewis dit de la possession et du chamanisme qu'ils sont des *religions des opprimés*. C'est par ce moyen que le sujet possédé peut 'discuter' l'autorité immédiate sans la questionner directement (Jones 1976 : 2) et sans qu'il en soit tenu personnellement responsable. De nombreuses d'études ultérieures ont souligné la prépondérance des cas de possession maléfique chez des femmes et chez les groupes marginalisés (généralement des femmes nouvellement mariées et vivant dans un système patriarcal), ce qui confirme cette perspective. De nombreux auteurs rapportent la prédominance des femmes parmi les victimes d'une possession par un esprit (Lewis 1971; voir aussi Atkinson 1992 : 317; Boddy 1988; Bourguignon 1989a; Crapanzano 1977; Fanger 1990; Harper 1963; Lambek 1988; Leavitt 2000; Majumdar 1996; Noll 1983; Obeyesekere 1970b; Padoux 1999).

Daniela Berti (1999, 2001) a pour sa part effectué des travaux ethnographiques dans la vallée de Kullu en Himachal Pradesh (Inde du Nord). Elle explique que la possession se présente lors de périodes de conflits et de crises économiques, et que cela implique les rapports entre des villageois et entre des villages avoisinants. Le dispositif s'inscrit dans un milieu culturel où le culte des divinités locales est prépondérant (voir aussi Diserens 1995; Vidal 1987) et où chaque village et chaque hameau possède son propre temple abritant sa propre divinité (*grāma-devatā*) qui correspond souvent à une divinité familiale (*kula-devatā*). Daniela Berti (1999, 2001) nous informe que le discours possédé tel qu'elle l'a enregistré dans la région de Kullu, met souvent en scène des divinités de villages rivaux où des conflits se sont déclarés : les rites de possession peuvent rappeler ou réactualiser certains événements à caractère public qui ont eu lieu par le passé et qui n'ont jamais vraiment été oubliés ou dont le caractère litigieux n'a jamais été complètement *digéré*. L'auteur explique que les possédés savent profiter de ces moments de crise pour résoudre des conflits latents. Il est intéressant de noter que c'est notamment la rudesse de l'environnement physique (sécheresses, retards des moussons) qui favorise la possession. La possession fait aussi émerger des attitudes réfractaires par rapport à la recomposition politique ou administrative du territoire (à Kullu, les aires de juridiction de divinités locales chevauchent le domaine de juridiction des panchayats et le redécoupage administratif effectué après l'Indépendance, ce qui peut constituer matière à conflits politiques entre les différents acteurs politiques de la région<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Autorité administrative vs autorité traditionnelle représentée par les divinités locales (*grāma-devatā*). Vidal (1987) raconte que les Britanniques reconnaissaient une certaine légitimité politique à

Devant l'importance de cet enjeu socio-politique qui se joue à travers la possession, la parole et la force de conviction constituent des atouts importants et décisifs pour l'efficacité du rite. Daniela Berti propose ainsi une lecture intéressante de la possession centrée sur cet élément de conviction. C'est la maîtrise de la parole qui assure selon elle la force de conviction garante de l'autorité de la divinité qui parle. L'effet convaincant doit être grand pour permettre à la *parole possédée* de s'élever au-dessus de toute velléité villageoise.

Cette maîtrise de la parole suppose une certaine perspicacité et une très grande lucidité qui permettent au médium possédé d'offrir une interprétation juste et équilibrée des phénomènes sociaux conflictuels, et de suggérer une solution concrète globale qui soit acceptable pour l'ensemble des villageois.

Cependant, les parties impliquées peuvent contester la véracité de la parole possédée et de ses conclusions, et les villageois peuvent s'opposer aux recommandations de leur dieu. Denis Vidal (1987) illustre ce cas dans son étude menée dans un village du district de Kullu en Himachal Pradesh. Il rapporte deux modes de manifestation des divinités :

- 1) par les oscillations des *mūrti* (icônes, figures divines) rassemblées sur des palanquins appelés *rath* qui servent aux déplacements des divinités;

---

ces divinités locales i.e. qu'il reconnaissaient la fonction politique des possédés médiums.

- 2) par l'appel et l'interrogation de la divinité via le médium, qui intervient lorsque les réponses des *mūrti* sont considérées imprécises ou douteuses.

Vidal précise, et ceci est très intéressant, que ces doutes sur l'authenticité de la présence et de la parole divine surviennent au moment précis où la parole divine s'oppose aux intérêts des porteurs du palanquin, issus de la caste dominante des Rajputs.

Un cas relatif aux relations de travail est rapporté par Vidal (1987) comme élément du système de relations et d'échanges entre les castes appelé système *jajmani*<sup>7</sup>. L'intensité des sentiments déployés lors de cette possession dépasse le simple litige salarial et suggère que l'accumulation de litiges non résolus par la voie courante, d'hommes à hommes, provoque la colère des dieux et conduit à la possession. Vidal écrit :

« Cette étonnante variante himalayenne d'un conflit entre un employeur et ses employés peut, bien sûr, se transcrire en termes d'organisation sociale [...] ce qui s'est exprimé, ce sont d'abord des sentiments beaucoup plus intenses et plus violents que ceux normalement mis en jeu dans une simple négociation d'argent et ce qui a été mis à l'épreuve, c'est en dernier ressort la capacité d'une communauté à maintenir sa cohésion, en dépit des conflits qui la traversent »

(Vidal 1987 : 78-79).

---

<sup>7</sup> Système de relation entre les castes qui est marqué par l'exclusivité et l'hérédité de l'échange de services, cérémoniels ou économiques (Wiser 1958).

Les revendications débordent du cadre strictement immédiat du conflit pour embrasser des aspects plus généraux et plus permanents des relations sociales. C'est ainsi que Vidal appréhende la possession comme une forme de *crystallisation des conflits* qui se manifeste à travers ces pratiques rituelles. La communication, et dans ce cas la négociation, se joue à la fois sur le plan dialogique (mise en scène), sentimental (transfert de la communication), et sociopolitique (revendication et négociation) (Vidal 1987 : 82). La possession concerne donc la structure fondamentale de l'organisation sociale indienne : le système des castes.

Tarabout (1999 : 21) arrive sensiblement à la même conclusion. Il note que, dans les cas qu'il a observés, le sujet possédé amène une renégociation des litiges sur un mode *non conflictuel*, puisque les différents ne donnent pas lieu à des affrontements directs et violents<sup>8</sup>. Dans la possession, la violence potentielle est remplacée par l'élément symbolique. La question politique est si hautement symbolisée que le rite de possession conserve, au premier abord, sa prédominance mystico-religieuse.

### **Promotion sociale. Inversion hiérarchique des pôles et des codes culturels**

On a identifié dans la possession le moyen pour les classes subordonnées et les individus qui les composent d'acquérir, momentanément ou non, une meilleure

---

<sup>8</sup> On songe au mouvement naxalite d'inspiration marxiste-léniniste et au mouvement des Dalits qui se situent sur un registre purement politique. Le mouvement naxalite a prit naissance au Bengale occidentale dans la ville de Naxalbari en 1967, et s'est étendu aux États de Bihar, Maharashtra, Madhya Pradesh, Chhatisgarh, Jharkhand, Andhra Pradesh et Orissa (voir Mohanty 1977 et Banerjee 1984).

reconnaissance sociale. La possession est alors un outil de promotion sociale pour un individu ou un groupe d'individus.

Victor Turner (1987) explique que le phénomène rituel (dont la possession) se présente comme une expérience limite de l'agir individuel et collectif ; les contours de l'identité personnelle et culturelle, les hiérarchies et les rôles sociaux perdent leur apparente fixité qui semblait dominer jusque-là, ce qui peut même aboutir à une *inversion symbolique des pôles hiérarchiques et structurels* et accroît le potentiel de remise en question de l'ordre social.

L'idée de liminalité est inhérente à l'expérience de la possession car la possession témoigne d'un dépassement des seuils *normaux* de la perception, de la résistance corporelle, de l'identité personnelle, etc.

Le concept de liminalité a d'abord été développé par Arnold Van Gennep au début du 20<sup>e</sup> siècle (1969 [1909]) dans une étude des rituels de passage, avant d'être repris par Victor Turner dans les années soixante (voir Turner, 1990). Van Gennep définit trois phases rituelles : 1) la phase de séparation du monde profane (rite préliminaire); 2) la phase de transition (rite liminaire); et 3) la phase d'agrégation (rite d'agrégation ou phase postliminaire).

La dimension liminaire renvoie à un état de « flou » existentiel et identitaire qui situe l'identité du sujet entre deux univers distincts. C'est le genre de situation

qui survient lorsque l'identité du sujet est subjuguée par une identité autre qui pense, agit, et parle à travers lui. Cet état est d'autant plus totalisant que tout un groupe de fidèles y porte foi et agit en conséquence : le possédé devient *la* divinité, *le* dieu, *la* déesse ou *le* mauvais esprit qui attestent de leur présence par leur démonstration de pouvoirs « extra-ordinaires » (physique, divinatoire, mantique, etc.).

La possession, comme d'autres expériences liminales, permet de créer un moment où les rapprochements sont permis, ce qui peut souder certains rapports entre des individus qui, en temps normal (i.e. non liminal) n'entretenaient pas ce type de relations.

Pour sa part, R. L. Jones (1976) remarque que toutes les castes peuvent potentiellement exercer les professions religieuses rattachées au chamanisme ou à la possession. Il rapporte, à l'instar de Lewis (1971) et de Bourguignon (1976) avant lui, que les membres des castes inférieures ou des groupes marginalisés font plus souvent l'objet d'une possession. Selon Jones (1976), la communication avec les esprits devient pour eux un moyen de promotion individuelle conventionnellement accepté et surtout utilisé par les basses castes. Il écrit:

« Throughout Nepal the caste system and ethnic pluralism operate to deny many individuals self-respect and prestige in the village setting. This is especially the case with lower castes such as metalworkers, tailors or leatherworkers. Frequently, these castes provide the village shaman or religious specialist who combats disease and misfortune through controlled spirit possession. In this way the avenue is open for such people to cross caste boundaries and gain self-respect and prestige. Spirit possession in all its forms

is not limited to any particular class or caste. It is a sociologically open system. This is not to say that it occurs with the same frequency among all classes and all castes, but simply that it is open to all. It is a recognized and frequently institutionalized means for social advancement [...] The institution of spirit possession within different contexts serves as a means for the satisfaction of personal wants and desires. Thus on one level it provides an explanation for social dissatisfaction and on another it channels it according to prescribed norms »

(Jones 1976 : 8).

Une variante de ce thème apparaît dans un contexte de résistance des femmes contre la loi promulguée et régie par les hommes et où l'on interdit certaines pratiques religieuses. Ainsi, dans son étude du rite Zebola en République du Congo, Ellen Corin (1995) présente l'expérience de la possession comme une possibilité structurelle de distanciation du sujet par rapport au pouvoir et à l'ordre établi<sup>9</sup>. Il instaure momentanément une *inversion hiérarchique* des codes culturels. Elle écrit à propos de cette « dialectisation des rapports sociaux » :

« [structural hierarchy] allows a dialectization of relationships between the center and its margin, and facilitates a diversification process within the dominant ideology. Individual suffering is the anchoring point of this whole process, but the ritual itself has larger cultural implications. The case of possession groups illustrates the fact that second level codes can be used by dominated groups or individuals, not only to express their personality or their personal demands in the context of well-bounded frames and times, but also to subvert the dominant code from the inside. » (Corin 1995: 186).

---

<sup>9</sup> Il peut être intéressant d'adapter cette lecture à la réalité indienne où les croyances et les pratiques religieuses des castes dominantes tendent à s'imposer aux castes subordonnées comme nous l'avons brièvement vu avec la sanskritisation.

Ellen Corin parle de deux niveaux dans l'usage des codes culturels : un premier niveau, nécessaire dans le cas de ces groupes de possession, implique une souffrance personnelle comme point d'ancrage du processus rituel; un deuxième niveau, mis en scène par le système de divination et l'espace rituel, renvoie aux rapports de domination entre différents secteurs du champ social et culturel et actualise un rapport dynamique centre / marge. C'est ce qui permet selon Ellen Corin une 'dialectisation' de cette dynamique. On retrouve des indications d'une dynamique culturelle similaire dans la société indienne en général; les exemples ethnographiques en sont nombreux (Carrin 1995c; Uchiyamada 1999; Jones 1976; Berreman 1979[1972]).

### **Axe temporel : tradition/modernité et changement social**

En dernier lieu, on peut envisager certains aspects de la possession selon une problématique de la modernité et du changement social qui peut référer par exemple au processus d'industrialisation rapide et de la fragilisation des liens sociaux traditionnels. Des phénomènes de possession peuvent survenir en réaction aux valeurs et aux idéaux modernes qui ébranlent les espaces de sens et les solidarités traditionnelles, et qui peuvent fragiliser ou marginaliser certaines franges de la population.

C'est la lecture que propose Marine Carrin (1999c) qui situe la possession dans la problématique l'urbanisation et de l'industrialisation. L'univers moderne riche en situations nouvelles, non maîtrisées, dont on craint les effets, marqué par la

perte de repères traditionnels, peut être vécu comme une rupture d'avec l'univers et les rôles traditionnels, sécurisants et bien rodés par le temps.

Elle rapporte un cas de possession qu'elle a observé au Bengale occidental et où le discours du possédé pourfend les injustices sociales en appelant à l'émergence d'une « conscience de classe » (Carrin 1999c : 99). Elle précise que l'acculturation et la prolétarianisation rapide et récente d'une frange de la société créent les conditions d'un mécontentement qui s'exprime à travers la possession par les esprits. Dans ce milieu, ajoute Carrin, la possession se déroule dans le sillon d'une forme d'hindouisme non brahmanique qui se présente sous deux formes : 1) l'appel mystique de la Déesse (Kālī) et 2) la possession néfaste par les esprits (que le rituel transforme en présence bénéfique).

Marine Carrin précise que ces rites permettent dans certains cas aux acteurs de « renouer » avec des coutumes ancestrales (Carrin 1999c : 99-100) qu'une modernisation « trop » rapide de la société tendrait à éliminer. Gisèle Krauskopff va dans la même direction quand, à propos de la possession, elle parle d'un rappel historique marquant une crise de la mémoire (*memory illness*) (1999 : 165). Cette crise prend place dans une conjonction de situations sociales défavorables : maladie, problèmes interpersonnels, etc. Le rappel de la tradition, au lieu de s'inscrire dans une perspective réactionnelle ou réfractaire à toute velléité de changement, exprimerait un refus des conditions matérielles et morales telles qu'elles prennent forme dans le nouvel ordre social. Cela exprimerait l'affaiblissement et la perte des

liens sociaux traditionnels dans un contexte de modernisation ou d'industrialisation rapide, qui se présente comme un véritable choc des cultures<sup>10</sup>.

Dans un article sur la religion des villageois de l'ouest du Garhwal en Uttaranchal<sup>11</sup>, Gerald D. Berreman (1964) a montré que les formes rituelles peuvent se définir sur l'axe conservatisme / innovation. Si les Brahmanes qui forment l'intelligentsia locale adoptent une position innovatrice et remettent ainsi en question l'ordre existant et les valeurs qu'il porte, les chamanes leur opposent une position conservatrice qui défend les valeurs et les normes ancestrales.

Cet équilibre entre tradition et modernité, conservatisme et innovation, transcende les fonctions rituelles qui incombent à ces deux types de spécialistes religieux, bien que le Brahmane ait, en apparence, plus à perdre d'un changement social. D'ailleurs, dans le cas documenté par Berremann, les pratiques rituelles du *chamane* permettent effectivement une plus grande flexibilité dans la gestion du social tout en maintenant l'ordre traditionnel basé sur l'idéologie hiérarchique.

L'axe temporel, tradition, modernité et changement social permet de comprendre une des fonctions de la possession, celle qui permet d'articuler une plainte collective qui s'exprime à travers la médiation d'un *Je* et l'esprit qui « chevauche ». Le sujet possédé incorpore alors le *Nous* dont il fait partie à travers la

---

<sup>10</sup> Un peu à la manière de Michel de Certeau (1990 [1970]) qui a traité de la possession en France au début du 17<sup>e</sup> siècle. L'auteur raccorde la possession au contexte historique des guerres de religions (catholiques et protestants) et à la pénétration rapide des idéaux de la rationalité scientifique étrangers jusque là à l'épistémè théologique chrétien qui prédominait.

<sup>11</sup> Nouvel État constitué en 1999 par la réunion des districts himalayens de l'Uttar Pradesh.

‘métaphorisation’ des contradictions ambiantes au sens de Kapferer (voir plus haut) et du sentiment d’aliénation que peuvent ressentir les individus. En jouant la carte des ‘esprits’ qu’ils maîtrisent, ils arrivent à exprimer leurs craintes par rapport à une réalité nouvelle ou changeante qu’ils ne maîtrisent pas.

#### **1.4.2 Sens et expérience subjective**

Cette section aborde la question du sens et de l’expérience subjective sous trois thèmes principaux : l’importance de la parole et du récit de l’expérience dans la reconstitution de cette dernière, la question des réseaux sémantiques (Good 1977, 1994) qui servent à organiser les représentations de l’expérience et enfin, l’articulation des catégories de l’expérience personnelle aux catégories culturelles qui lui servent de points d’ancrage et de structuration.

Le courant de pensée anthropologique « sens et expérience subjective » tente de comprendre, à travers les récits d’expériences singulières, ce qui relève de ou se raccorde à des catégories culturelles plus larges; il tente d’identifier ce qui sert de pont entre les dimensions individuelle et collective (Good 1994). Cette entreprise de sémiologie culturelle ne va pas dans la direction qu’a choisie la psychanalyse conventionnelle d’appliquer *stricto sensu* aux phénomènes de possession les catégories freudiennes classiques et les mécanismes psychiques qui s’y rattachent (Castillo 1994; Carrin 1999b; Juillerat 2001; Nathan 1983; Guy 2004; Juranville 2001; Gomez et Gomez 1985; Ostow 2006; Kardiner 1969 [1939]). L’approche

consiste plutôt ici à reconstituer les réseaux de signification qui se trament pendant l'articulation d'une expérience personnelle par le sujet de manière à mieux comprendre comment cette entreprise organise les actions individuelles et collectives, qu'elles soient ou non intentionnelles ou préméditées.

Dans cette perspective, certains chercheurs comme Jackie Assayag (1999) tentent de restituer la parole des possédés au *ras de l'expérience* et se concentrent sur l'expérience subjective : il faut appréhender en premier lieu les critères de vérité que les acteurs définissent eux-mêmes et qu'ils articulent dans un ensemble de concepts cohérents. Il s'agit ici de la signification que donnent les acteurs à la possession ou à tout autre type d'*expérience mantique* (Leavitt 2000). Cette signification ne se rapporte pas uniquement au discours manifeste tenu par un individu, mais aussi à l'interaction des signes qui structurent et qui donnent une forme cohérente au discours, le discours possédé d'une part et le discours sur la possession d'autre part.

Dans une lecture psychoculturelle de la possession, Vincent Crapanzano (1977) met l'accent sur l'expérience subjective (*Lebenswelt*) en ce qu'elle véhicule des « tensions personnelles ». Il précise que la [transe de] possession ne se réduit jamais à un diagnostic psychiatrique<sup>12</sup>. Dans son introduction de *Case Studies in Spirit Possession*, Crapanzano (1977) se distancie des concepts psychologiques comme

---

<sup>12</sup> Comme le permet le CIM-10 (*Classification internationale des maladies*) qui a inclut le diagnostic de *Trance and Possession Disorder*, mais que le DSM-IV n'a pas accepté en partie parce que les anthropologues et les représentants de la psychiatrie transculturelle s'y sont opposés (voir Leavitt 1993).

celui d'état de conscience altérée (*altered states of consciousness*) qu'il juge trop réducteur et pathologisant. Il préfère employer l'appellation d'états de conscience modifiée (*modified states of consciousness*), plus proche d'une compréhension *du dedans* (« from within ») de la possession.

Pour Crapanzano, l'expérience de la possession n'est pas un fait brut. Elle implique un processus d'*articulation* à partir de signifiants culturels, à l'issue duquel elle devient un événement (*event*). L'expérience sensorielle ou émotionnelle devient une expérience réflexive puisque que l'expérience est 'articulée' dans un contexte, mise en relation avec d'autres événements déjà ainsi construits, évaluée à travers un prisme tant idiosyncrasique que conventionnel et normalisé (et donc culturel). L'expérience articulée se présente dès lors comme un événement compris dans un univers de sens et qui fournit alors une base pour l'action (Crapanzano 1977 : 10). 'L'articulation' engage la conscience représentante du sujet dans un rapport concret avec autrui. De la même manière les sentiments sont 'articulés' à l'intérieur d'un idiome qui configure la forme de la souffrance (Crapanzano 1977 : 13) et tout le modèle d'action et de réaction (comportementale et émotionnelle) qui s'y rapporte.

L'articulation peut se présenter aussi comme une re-constitution du sens, comme l'entend Kapferer (1986, 1991) en parlant de la narration. Pour Kapferer, la narration est définie comme un moyen de *partage intersubjectif* de l'expérience qui rend cette dernière intelligible pour un ensemble d'individus ou pour une collectivité. C'est comme si le niveau idiosyncrasique se faisait l'écho d'un

processus collectif de mise en forme de l'expérience et de sa structuration même. Un peu à la manière de Mattingly (2000 : 186) qui définit la narration comme un script culturel, une « charte sociale » qui guide les pratiques et la construction du sens de l'expérience (au lieu d'une rétrospective factuelle). Le narrateur a toujours l'occasion de donner une morale à son histoire (Mattingly 2000 : 185). Un certain consensus par rapport à la signification de cette expérience peut alors se construire ou se valider (sur la définition de l'expérience et les possibilités de son appréhension, voir aussi Corin, Thara et Padmavati, 2004 : 110-145).

Cette reconstitution du sens et ce partage intersubjectif de l'expérience doivent aussi tenir compte de la finalité possible de cette mise en forme de l'expérience : le récit de l'expérience qui se donne à entendre aux auditeurs en dehors des conditions premières de son expérimentation (« life as lived », « life as experienced », « life as told » in Mattingly 2000 : 186) peut se faire le vecteur d'une intention, plus ou moins consciente, dans un processus de communication ou d'échange. Toutefois, cet échange intersubjectif implique aussi des aspects qui dépassent le cadre purement intentionnel, lorsque l'on s'intéresse à la fonction rituelle sous-jacente à la possession, comme on l'a abordé plus haut dans la section sur la sociodynamique.

Cependant, pour Victor Turner (1972) qui a travaillé l'idée de fonction rituelle dans les termes d'un système de fins et de moyens (1972), il ne suffit pas de faire ressortir le champs (ethno-) sémantique de la possession et de s'amarrer à ces

seuls aspects phénoménologiques et perceptuels pour la raison suivante : les rituels que la possession implique possèderaient une *structure téléologique*, comme si les acteurs n'étaient pas totalement conscients de la portée manifeste ou potentielle de leurs actions. On ne peut donc pas accéder à cette structure téléologique du rite uniquement par le récit des acteurs. Ceci va bien au-delà de la dimension expérientielle (*lebenswelt*) de la possession. Nous avons donc deux niveaux d'appréhension de l'expérience de la possession : 1) celui où se joue la fonction rituelle proprement dite, que les différents acteurs ne sont pas tenus d'avoir à la conscience ou d'explicitier, et 2) celui de l'expérience narrative, qui porte sur la reconstitution *a posteriori* d'une expérience vécue sur le plan sensoriel, émotionnel ou mystique et qui se prête davantage à un exercice discursif (ou méta-discursif).

Nonobstant la structure et la finalité du rite qu'étudie Turner, la dimension du sens et de l'expérience subjective a l'avantage d'inciter le chercheur à s'intéresser à des récits d'expériences détaillés. Dans ces récits, le sujet met en relation différents événements de la vie courante qui sont signifiants à ses yeux et qu'il souhaite donner à entendre à son auditoire (il peut ainsi jouer sur sa position d'autorité pour façonner ou pour orienter son discours dans une certaine voie)<sup>13</sup>. Les catégories culturelles y apparaissent en arrière-plan et font ressortir une certaine conception de l'ordre social (ou du désordre) et la place qu'y occupe le sujet. Cette dimension accorde donc au sujet interrogé –et à sa parole- une place prépondérante dans la reconstruction du

---

<sup>13</sup> Argument à situer dans le contexte spécifique où j'ai réalisé des entrevues et où plusieurs membres de la famille de l'informateur ainsi que d'autres villageois intéressés par les propos de ce dernier ont assisté aux entrevues.

sens général de la possession au lieu de le considérer comme un acteur passif dont la vie est entièrement organisée et déterminée par l'extérieur.

La section suivante aborde un type de lecture que j'ai appelé 'sociodynamique' et qui, sans rompre avec la dimension de la subjectivité, coordonne celle-ci aux aspects de la possession (finalité, téléologie, structure et fonction, etc.) qui dépassent ce que les participants en perçoivent.

### **1.4.3 À l'interface entre psychanalyse et anthropologie**

L'approche d'orientation psychanalytique qu'a développée Gananath Obeyesekere (1981), dont les travaux portent sur les renonçants singhalais (Sri Lanka) et les personnes qui ont été victimes d'une possession, s'inscrit dans une direction similaire. L'auteur porte cependant une attention première au processus d'appropriation des formes symboliques et culturelles par les possédés. L'individu procède à une réinvention ou une réactualisation des formes symboliques pour donner une nouvelle signification à sa vie et favoriser ainsi la recomposition de son être intérieur – ce qui peut aussi aller dans le sens d'une nouvelle identité sociale. C'est ce qu'il définit quelques années plus tard par la notion de *travail de la culture* (« work of culture »). Il explique :

« “The work of culture” is the process whereby symbolic forms existing on the cultural level get created and recreated through the minds of people. It deals with the formation and transformation of symbolic forms, but it is not a transformation

without a subject as in conventional structural analysis. Furthermore the work of culture is not confined to deep motivation in the Freudian sense. While the symbolic transformation of the images of the unconscious into public culture is the main focus of these lectures I do not confine myself to this exclusive domain. »

(Obeyesekere 1990 : xix).

Ce processus repose sur l'existence de ponts entre la culture et les motivations profondes et individuelles. L'analyse du phénomène culturel de la possession intègre à la fois l'histoire de vie personnelle du possédé et l'appropriation par ce dernier des éléments symboliques ou idéologiques qui fondent la culture à laquelle il appartient.

Obeyesekere conserve la notion de *processus intrapsychique* (inconscient), mais la possession est plutôt envisagée comme une décentration de la conscience. La finalité de la possession échappe au sujet possédé bien que ce dernier soit conscient de ses transformations identitaires. Tout en se présentant comme un autre rapport au divin, la possession permet également une nouvelle construction de l'image de soi qui est acceptable à la fois pour soi-même et pour le milieu social et culturel environnant<sup>14</sup>.

À en juger par la notoriété qu'a acquise Obeyesekere en anthropologie psychanalytique, ses travaux marquent une rupture importante avec le modèle pathologique élaboré par des anthropologues comme Abram Kardiner (1969

---

<sup>14</sup> Ce qui ne va pas sans provoquer des ruptures importantes dans l'organisation familiale comme quand une femme par exemple quitte le domicile conjugal pour se consacrer à l'ascèse, laissant derrière elle époux, enfants et beaux-parents.

[1939])<sup>15</sup>. Avec Obeyesekere, les aspects subjectifs et les contingences sociales deviennent proéminents et sont placés sur la *ligne de front* de son projet de psychanalyse culturelle.

Comme Obeyesekere (1981) dans son anthropologie psychanalytique, Marine Carrin affirme que la culture met en place des dispositifs particuliers qui permettent à une personne d'exprimer son malaise et de retrouver son équilibre (Carrin 1999c : 90). La possession est recadrée dans une matrice rituelle tout en se faisant l'écho de tensions émotives ressenties par la personne possédée. M. Carrin parle de mécanisme de « fragmentation » et de « projection » (Obeyesekere 1970b), mais se distancie du point de vue selon lequel la possession correspondrait à une technique psychothérapeutique (Peters 1982). Selon elle, l'action rituelle poursuit ses propres objectifs et possède sa propre cohérence sans devoir la réduire à cette matrice thérapeutique (Carrin 1999b : 26). Marine Carrin présente ainsi la possession comme un phénomène pluridimensionnel qui exprime des difficultés variées comme celles qui reposent sur le refoulement des pulsions sexuelles et les interdits qui en résultent.

Elle brosse un tableau comparatif de la possession au Bengale occidental et au Karnataka, qui montre que la possession bengalie laisse plus de place à la dimension de la crise personnelle qu'au Karnataka où la possession semble s'inscrire davantage dans un culte médiumnique, laissant en cela peu de place à la dimension

---

<sup>15</sup> Principalement, Kardiner s'interroge sur les effets possibles de la répression de certaines tendances ou pulsions et leurs répercussions sur l'élaboration des formes culturelles. « L'influence du refoulement sur le système perceptuel de l'individu » est au cœur de cette interrogation.

du malaise personnel (Carrin 1999c : 106). M. Carrin nous permet de réaliser qu'il n'est pas pertinent de chercher des pathologies là où la possession s'inscrit pleinement dans le cadre d'une cérémonie religieuse. Son approche joue sur deux registres. Elle évoque : i. les dispositions hystériques qui peuvent donner lieu à la possession et ii. les tensions qui sont présentes au sein d'un groupe (ce que je développerai plus loin).

J'ai traité des angles d'approches de la possession qui se centrent sur les aspects pathologiques de la possession et/ou qui comparent ce phénomène à une forme de thérapie. On a pu remarquer, malgré l'effort de donner à ces pratiques magico-religieuses un sens et une finalité quelconque, une nette tendance à instrumentaliser la possession dans les termes et les catégories des sciences du comportement qui ont pris racine en Occident. J'ai terminé avec Obeyesekere parce que ce chercheur, anthropologue et psychanalyste, propose une lecture de l'expérience de la possession qui s'enracine dans le vécu des possédés, rompant ainsi avec l'idée implicite que ce qui est émotionnellement chargé est nécessairement pathologique, tout en indiquant la place centrale des symboles culturels dans la mise en forme de cette expérience.

J'ai présenté dans cette section les approches sociodynamiques de la possession qui m'ont semblé les plus significatives et les plus représentatives de l'ensemble des approches utilisées pour comprendre ce phénomène. Je voulais montrer que la possession est un phénomène complexe et pluridimensionnel qui ne

peut pas se réduire à une seule explication, de quelque type que ce soit. C'est sans doute la complexité de la possession qui fait que ce sujet est loin d'être épuisé et que l'on débat encore vigoureusement de la véritable 'nature' de ce phénomène, de l'importance respective des registres social et psychique, de son appartenance au champ psychopathologique ou culturel, de l'universalité des processus qu'elle est supposée illustrer ou de leur relativité.

Pour clore cette section, on peut dire que très peu d'approches ont véritablement interrogé les personnes qui ont vécu une possession sur le sens qu'elles accordent à cette expérience. Les études ont plutôt cherché à fournir une compréhension globale de la possession à partir d'un angle spécifique (conflit social, territorialité, identité collective, etc.) qui rend l'intégration de la perspective personnelle et subjective difficile (puisque l'on y cherche une cohérence générale, l'action individuelle est instrumentalisée au service de la logique de la totalité sociale). Cela ne veut pas dire qu'il faille abandonner le tout social au profit d'une perspective solipsiste ou personnalisante qui ne tiendrait pas compte des processus sociaux qui modulent les conduites individuelles; cela signifie au contraire qu'il est nécessaire de forger un modèle multiaxial de la possession qui tiendrait compte de tous ces facteurs. La prochaine section tente de dégager à cet effet une approche de la possession qui s'inspire des théories sociodynamique et des théories psychologiques qui ont servi à la construction de ma grille d'observation de la possession chez les Gaddis ainsi que le schéma d'entrevue que j'ai utilisé pour interroger mes différents informateurs (dont les détails sont présentés plus loin).

## 1.5 Prémisses théoriques

Je me place dans la perspective de l'interprétation socioculturelle (voir plus haut). Je privilégie une approche qui met l'accent sur le sens et l'expérience personnelle. Je suis également sensible aux aspects sociodynamiques qui ont été abordés et qui mettent en relation les pratiques de la possession et la dynamiques des relations sociales (intercastes) (Jones 1976; Vidal 1986). La littérature existante fait mention de la prépondérance des pratiques associées à la possession auprès des franges inférieures ou marginalisées de la population gaddi (Bhasin 1996). En clair, il apparaît que les rites de possession médiumnique et les rites d'exorcisme sont l'apanage des castes inférieures, même s'il ne s'agit pas d'une fonction héréditaire qui serait attribué à une caste spécifique.

Mes observations concourent avec la distinction que fait Tarabout (1999) entre possession « institutionnelle » et possession « périphérique ». La possession institutionnelle correspond à un événement ritualisé au cours duquel une personne est investie par une puissance spirituelle qui la prive momentanément de la pleine maîtrise de son corps et de son esprit afin de se manifester à d'autres individus. Dans cette thèse, cette possession est appelée 'médiumnique'; sa survenue est bénéfique. La possession périphérique qualifie l'état d'une personne qui se sent ou qui est considérée comme envahie par une puissance spirituelle qui provoque en elle un malaise physique, moral ou une modification de son état de conscience. Cet état peut

amener cette personne à adopter certains comportements ou certaines attitudes qu'elle-même ou les membres de sa collectivité jugent anormales. Dans cette thèse ce type de possession est appelé 'néfaste' ou 'maléfique'.

La possession se présente comme une expérience liminale de l'agir individuel et collectif, au sens que V. Turner (1987) donne à une telle expérience; les contours de l'identité personnelle et culturelle, les hiérarchies et les rôles sociaux perdent leur apparente fixité, remettant en question l'ordre social, ou permettant de le redéfinir et de le transformer. À travers cette expérience, une déstabilisation puis une réorganisation pourrait avoir lieu, voire une reconstitution des identités personnelles *via* l'appropriation d'un idiome culturel (Obeyesekere 1981). En ce sens, la possession peut révéler les contradictions ou les imperfections d'un processus social et culturel, exprimer du mécontentement à son égard, tout comme elle peut servir à rappeler et à confirmer les valeurs dominantes d'une société comme l'avait suggéré I. M. Lewis (1971).

Comme expérience limite, la possession crée un espace qui encourage l'émergence des émotions des participants (la dévotion etc.). Pour être efficaces, les échanges doivent prendre place à l'intérieur d'un temps et d'un espace *hors du commun* où la simple croyance ne suffit pas; l'efficacité du rituel requiert un engagement émotionnel complet qui peut être le vecteur de tensions refoulées, de stress et de tensions accumulés (Juillerat 2001). Bien que la possession soit ritualisée selon une stéréotypie bien réglée et bien qu'elle constitue un moment prévisible, elle

émeut et surprend les fidèles lors de sa survenue. Elle a une capacité à générer et à mobiliser des émotions intenses qui sont partagées culturellement, mais dont l'extrême intensité est sans doute l'apanage du possédé lui-même. Ainsi, si chaque expérience de possession est structurée culturellement, elle conserve sa singularité propre en mobilisant chez le possédé et chez les personnes qui sont impliquées dans le rituel toute une gamme d'émotions qui se renouvellent ou qui se réactualisent lors de chaque moment rituel. Elle est nécessaire à la création d'une sentimentalité commune et à la syntonisation de cette dernière en termes d'émotivité religieuse (Leavitt 1996).

### **Sens et expérience subjective : spiritualité et transcendance**

En tant que phénomène social, la possession s'inscrit dans un système de croyances et de valeurs plus vaste qui fournit aux membres d'une société les repères symboliques et représentationnels que chaque individu intègre au quotidien, utilise et interprète pour donner sens à ses actions. L'étude des rites de possession ouvre la voie à l'analyse de la dimension sociale et interactive de la possession alors que l'étude de l'expérience personnelle est plus ardue et plus problématique. En effet, l'étude de l'« expérience » oblige à préciser l'usage que l'on fait de cette notion complexe. L'expérience du possédé, tout comme celle du chercheur en situation d'observation-participation, ne s'appréhende pas en même temps qu'a lieu l'action rituelle ou thérapeutique. Le chercheur observe ou participe : observer commande un effort des sens et de rationalisation tandis que la participation suppose une certaine

inclination des sens afin de vivre pleinement et entièrement le moment présent. Cette intensité du moment n'est donc appréhendable rationnellement qu'après-coup, en reconstituant les détails « pertinents » de ce moment rituel. Ceci nous force à accepter le fait qu'il existe un décalage temporel entre l'action rituelle vécue – et la somme des sensations et des émotions qu'elle comprend — et le moment discursif et réflexif auquel un acteur s'adonne *a posteriori*. Dans mon étude, j'ai plutôt appréhendé l'« expérience » de la possession à partir du discours d'une personne qui se prend elle-même comme objet de représentation, c'est-à-dire par le témoignage. Il s'agit donc d'un discours qui construit et interprète le sens d'une situation donnée à laquelle une personne a pris part activement et qui a suscité certaines émotions, des émotions qui, pour des raisons évidentes, ne peuvent pas être rapportées aisément ou ressenties de nouveau sans le cadre rituel qui en a permit l'expression.

Pour la personne interpellée, le récit de l'expérience personnelle permet de reconstituer l'expérience et le sens des événements qui l'entourent (et qui n'ont pas toujours de liens apparents entre eux), comme un véhicule de la mémoire et du sentiment d'être au monde. Il existe évidemment d'autres modes de communication. Dans la possession, on peut dire que le langage du corps et l'incorporation 'parlent' aussi, mais à un niveau symbolique différent. Le corps individuel peut se faire alors l'écho du corps social, le *Je* devient un *Nous* corporéifié (Csordas 1990a, 1990b, 1987; Boddy 1994 : 426).

Dans cette thèse, l'expérience de la possession est saisie comme une expérience narrative qui repose sur la reconstitution du sens personnel que différents adeptes ou dévôts attribuent à une telle expérience. La dimension interactive (ou sociodynamique) apparaît lorsque l'attention se déplace vers la mise en forme d'un consensus qui agit sur la perception de soi et sur l'interprétation du système idéologique et religieux. Cet aspect interactionnel peut se présenter d'une manière qui évoque Goffman (1973, 1974a, 1974b) quand il lie le « rôle » tenu par un individu dans la société et le « script » culturel et aux codes par lesquels une expérience subjective devient collectivement et culturellement intelligible.

C'est à travers le récit de l'expérience que ressortent les éléments du cadre symbolique et idéologique qui servent d'espace sémantique et praxéologique. C'est en mobilisant une importante charge émotive et en érigeant un pont symbolique entre l'expérience personnelle et la trame culturelle que la possession témoigne à la fois de la singularité de chacune de ses manifestations et de son inscription dans un registre culturel et collectif. Cette construction ou cette mise en forme sémantique agence et articule des événements, des symboles ou des notions théologiques de manière à donner une cohérence générale à des éléments qui, considérés séparément, ne sont pas concomitants. C'est ce que Crapanzano (1977) entend par son concept d'« articulation » et Obeyesekere (1990), par sa notion de « travail de la culture »<sup>16</sup>. On peut donc dire que la reconstitution d'un événement a une valeur explicative, car c'est une tentative d'interprétation, une démarche de recherche de cohérence.

---

<sup>16</sup> De l'anglais *Work of culture*.

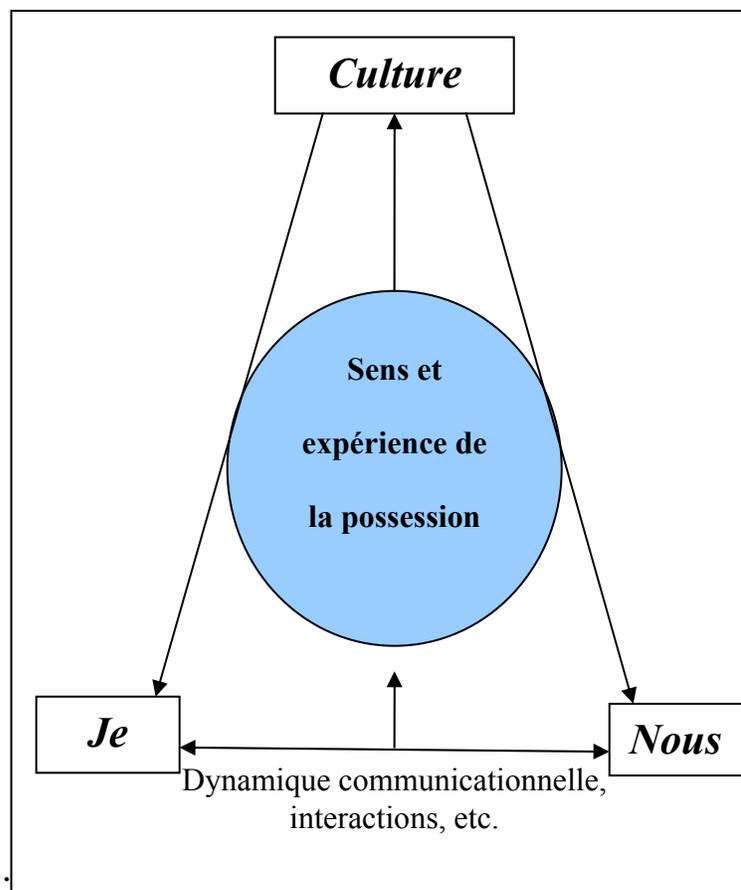
Le lecteur peut se demander pourquoi j'accorde une importance si grande à l'*expérience* et au discours dans le développement d'une approche sociodynamique de la possession. La raison en est que la possession, comprise comme espace culturel et comme représentation culturelle, est aussi le lieu d'apparition d'un discours fortement chargé sur le plan émotionnel. L'individu possédé n'est pas que l'acteur passif d'un rituel bien rodé par le travail du temps; il en est aussi un sujet actif dont la capacité d'élocution et la force de conviction ont le pouvoir d'entraîner l'ensemble des participants, à travers les *aspects répétitifs* associés au rituel (cf. Diserens 1995). En canalisant une partie de la charge émotionnelle accumulée chez le sujet, l'expérience personnelle de la possession possède ainsi une dimension sociale ou qui se lie à la *structure objective du rite* (Kapferer; Turner cit. in Scott 1992). À l'instar de Berti (1999) désignant les qualités du possédé médium, je dirais que la sensibilité de ce dernier, sa maîtrise du langage et des codes symboliques et son appréhension particulière, même intuitive, des problèmes et des préoccupations de sa société en font l'ultime représentant. C'est sans doute ce qui nous permet de penser avec Mattingly (2000) que la narration est aussi un « script culturel ».

Le diagramme de la page suivante tente d'illustrer la manière dont on peut, en se penchant sur le discours individuel (je) de la possession, accéder au sens de l'expérience et aux représentations culturelles communes de celle-ci. L'expérience de la possession est à la fois expérience individuelle (Je) et collective (Nous), une expérience articulée à travers un ensemble de valeurs, de mythes, de symboles et

d'événements historiques qui sont représentés dans le diagramme par l'élément 'culture'.

J'y définis quatre instances :

- i. le Je, lieu de la perception, des sensations corporelles et 'réservoir' de la dimension de l'inconscient (avec ses fantasmes, ses refoulements, etc.);
- ii. le Nous, espace collectif par lequel passe l'objectivation du sens et la mise en forme de l' 'expérience collective';
- iii. la culture, cadre de références symboliques, de modèles de sens et d'action. Il s'agit du 'code';
- iv. la dynamique communicationnelle (échanges linguistiques, qu'ils soient verbaux ou non-verbaux, gestuels ou corporels, esthétiques ou symboliques).



**Figure 3. Processus de la construction du sens de l'expérience de la possession**

En terminant, je dois préciser que mes choix épistémologiques et méthodologiques ne me permettent pas de proposer d'hypothèses de recherche rigides ou trop fermées. Mes prémisses théoriques m'ont plutôt servi de garde-fou pour organiser la collecte de données et le cadre d'observation. Le travail de recherche et ma recension des écrits m'ont permis de cartographier les approches théoriques existantes sur la 'possession'. Ils ont surtout aiguisé mon esprit et sans doute mon regard, mais mes choix épistémologiques et paradigmatiques se basent avant tout sur l'idée que ce sont les acteurs eux-mêmes qui sont les mieux placés pour 'expliquer' ce qu'ils vivent. En m'inspirant de la mouvance 'sens et

expérience' (Good 1994; Kleinman 1988), influencée par la phénoménologie herméneutique (Ricoeur 1980), je m'intéresse d'abord à la dimension vécue et perçue de la possession, par les acteurs eux-mêmes. Dans la prochaine section, j'établis avec plus de précisions les questions et les objectifs qui ont guidé cette recherche.

## **1.6 Objectifs**

En considérant l'existence d'une multiplicité de modèles d'interprétation de l'expérience culturelle de la possession, qui ont tous leur pertinence et qui apportent tous leur contribution spéciale à la compréhension de ce phénomène complexe, il devient impératif d'accorder une place de premier choix au discours sur la possession construit par les spécialistes religieux ou par les victimes.

L'objectif général de mon projet est de décrire les éléments de sens qui constituent l'expérience de la possession auprès de spécialistes religieux Gaddis ou auprès de personnes qui ont été victimes d'une possession néfaste. Plus spécifiquement, je cherche 1) à documenter les différents types de possessions présents chez les Gaddis et à décrire le fonctionnement; 2) à identifier les différents éléments de sens ou les thématiques qui sont rapportés dans le discours des personnes interrogées et à resituer ces éléments dans un espace social et culturel plus vaste, soit leur inscription dans un « système » théologique, religieux ou ethnomédical; 3) à ébaucher une version préliminaire d'un modèle conceptuel de la

possession qui pourra servir de base pour une réflexion théorique plus étendue portant sur la relation dynamique entre le processus rituel et l'expérience limite.

Le chapitre suivant est consacré à la méthodologie employée pour la collecte et le traitement des données de terrain.

## CHAPITRE 2

### 2. MÉTHODOLOGIE

Ce chapitre expose plus spécifiquement ma stratégie de recherche sur le terrain. J’y explique d’abord où et comment la recherche a eu lieu, quelle furent mes techniques d’enquête privilégiées, quels et qui ont été mes informateurs et comment se sont déroulés les entretiens. Enfin dans la dernière partie du chapitre, je présente la technique d’analyse des données que j’ai employée.

#### 2.1 Lieu de l’étude

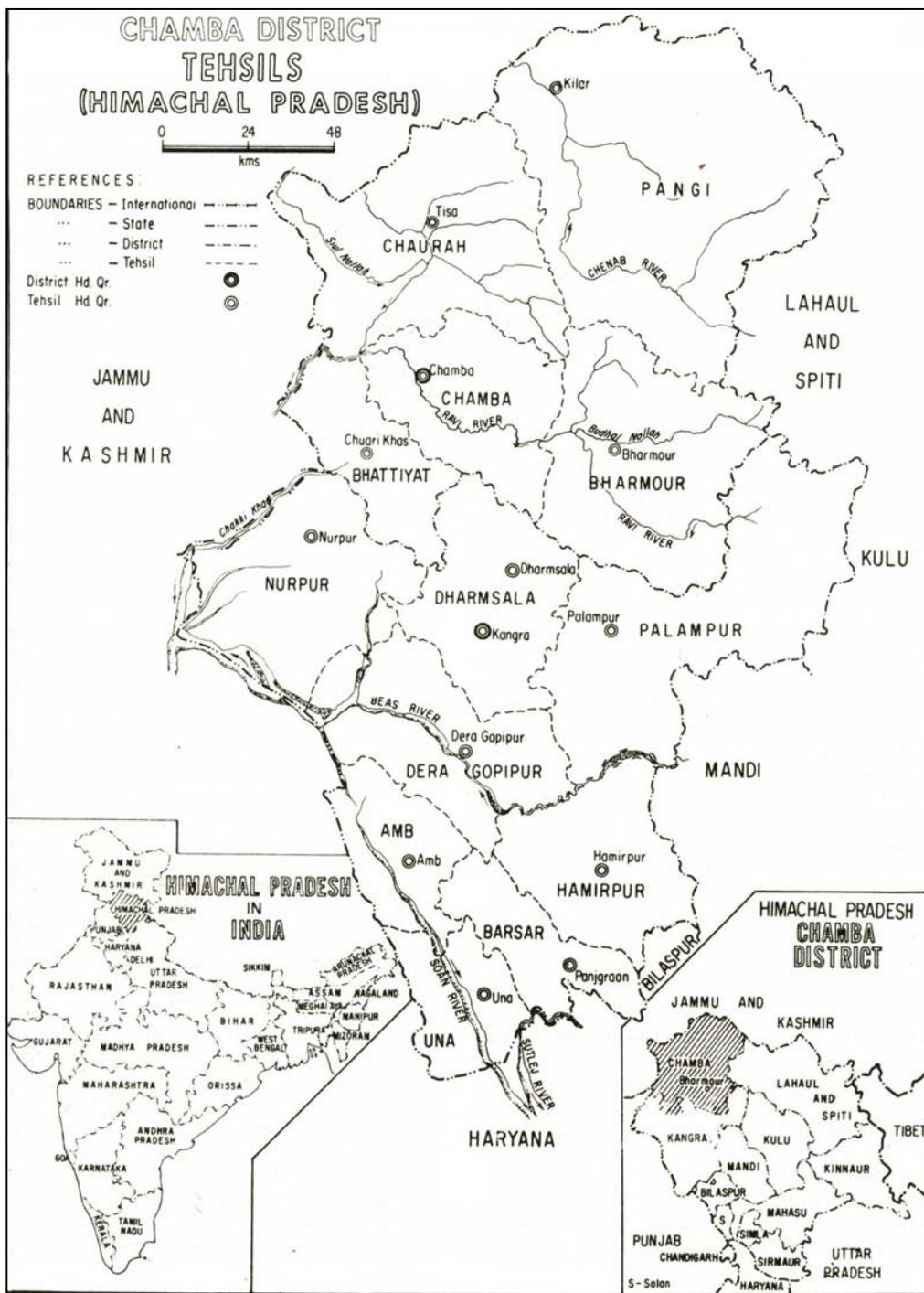
Cette étude a eu lieu principalement à Brahmaur<sup>17</sup> où vivent les Gaddis, dans l’État de l’Himachal Pradesh dans les districts de Chamba et de Kangra (voir les figures 4 et 5), sur les versants nord et sud de la chaîne du Dhaulādhār près de six cents kilomètres au nord de New Delhi, passé Chandigarh, Shimla et Dalhousie. C’est dans le district de Chamba que nous retrouvons le *Gadheran*, la terre des Gaddis que l’on désigne aussi par *Śiva-Bhūmī*, c’est-à-dire la *Terre de Śiva* située à 32°11’ et 32°41’ de latitude nord et 76°22’ et 76°53’ de longitude est. Le district de Kangra fait partie du cycle de migration des Gaddis qui, depuis la fin du 19<sup>ième</sup> siècle, ont commencé à y établir des domiciles fixes. Les principales agglomérations de ce district où résident des Gaddis sont Dharamsala, Dharamkot, Palampur et Baijnath et

---

<sup>17</sup> On retrouve aussi l’appellation Bharmour.

sont situées à près de cent cinquante kilomètres de Brahmaur en empruntant la route principale.

Le *Gadheran* est constitué de quatre vallées. Il s'agit des vallées de : 1) *Tundah* au nord-ouest du village de Brahmaur, le chef-lieu des Gaddis, 2) *Samra* au sud-ouest de Brahmaur, 3) *Kugti* à l'est de Brahmaur, 4) *Holi* au sud de Brahmaur et enfin 5) *Brahmaur*, le centre du *tehsil* (sous-district), situé à 65 kilomètres à l'est de Chamba, la capitale du district du même nom. Le *Gadheran* est bordé au nord par la chaîne du *Pir Panjal* et au sud par la chaîne du *Dhaulādhār*. Les rivières Ravi et Budhil y constituent les principaux affluents, à l'instar des autres grandes rivières qui forment le réseau hydrographique de l'État de Himachal : la Chenab, la Sutlej, la Beas et la Spiti (voir les figures 4 et 5).



© Office of the Registrar General, India.

Figure 4. Carte des districts de Chamba et de Kangra, Himachal Pradesh



© Census of India, dans V. Verma (1996).

**Figure 5. Carte du *Gadheran* et des deux versants de la chaîne du Dhauladhar**

La plus basse altitude du *Gadheran* se situe à environ 1 340 mètres et le point le plus élevé se situe à environ 5 900 mètres. La population totale du *tehsil* (sous-district) de Brahmaur était composée de 33 915 habitants selon le recensement de 1991, ce qui constitue environ 8,62% de la population totale du district de Chamba qui comptait 393 286 habitants<sup>18</sup>.

<sup>18</sup>La population du tehsil de Brahmaur se répartit en trois catégories administratives : 1. les *Scheduled Tribes*, qui comptent 28 471 personnes; 2. les *Scheduled Castes*, qui comptent 4 278 personnes, et 3. les « autres », qui comptent 1 166 personnes (source : Block Development Office, Brahmaur, 2000; Census of India, Primary Census Abstract, Serie 9, Part II-B, 1991).

## 2.2 Collecte des données

J'ai effectué un séjour total de dix mois sur le terrain, accompagné de ma conjointe Laetitia Cadusseau. Nous sommes demeurés deux mois et demi à Mussoori en Uttaranchal pour approfondir notre connaissance de la langue hindi qui est, avec la langue gaddi, utilisée chez les Gaddis. Le séjour à Brahmaur s'est déroulé de mars 2002 à septembre 2002 (six mois). Nous avons ensuite séjourné chez les Gaddis de Kangra (versant sud du Dhaulādhār : Dharamkot, Dharamsala, Palampur, Baijnath) de septembre à octobre 2002 pour effectuer les traductions et interroger d'autres Gaddis.

À Brahmaur, j'ai choisi de demeurer dans une maison qui donne sur la place principale du village, *Chaurasi Place*, le lieu de rassemblement religieux et où se trouvent aussi le lavoir et les écoles publiques, la banque ainsi que le début de la rue marchande.

Pour la collecte des données, j'ai favorisé quatre techniques d'enquête :

- 1) l'observation participante;
- 2) la méthode du récit de vie (autobiographique);
- 3) l'entretien thématique (entretien qui consistait à diriger le sujet sur des thèmes précis liés au sujet de recherche);
- 4) la revue de la littérature ethnologique.

### **2.2.1 L'observation participante**

J'ai procédé à l'observation-participante pour accéder à la réalité sociale des Gaddis. Instaurée comme méthode d'enquête dominante en anthropologie depuis le début du vingtième siècle, l'observation-participante se présente comme un moyen d'approche complet de la réalité permis par le partage du quotidien avec les populations étudiées (Laperrière 1982). Elle permet donc « une lecture significative de la réalité sociale » (Mayer et Ouellet 1991 : 402) et un contact privilégié avec les individus qui sont les mieux placés pour nous instruire sur les phénomènes que nous cherchons à comprendre. Sur le plan technique, cette méthode nécessite un contact prolongé sur le terrain où se déroule l'enquête. Pour reprendre J.-P. Deslauriers (1991), on peut dire que cette méthode permet d'acquérir une « connaissance intime » du milieu étudié qui devient aussi un milieu de vie pour le chercheur. Avant d'être chercheur, j'étais d'abord un visiteur, puis un voisin, un ami, etc.

Ma stratégie pour la cueillette des données sur le terrain consistait à passer le maximum de temps auprès des villageois en me centrant plus spécialement sur leur expérience religieuse. Je me suis d'abord entretenu avec les villageois que je croisais au hasard, au marché et au temple, puis des relations plus solides se sont forgées avec certains individus qui sont devenus mes informateurs privilégiés (voir aussi Mayer et Ouellet 1991 : 414). Pour m'assurer de la validité de mes observations, j'ai cherché à corroborer auprès d'autres individus la pertinence des propose recueillis,

afin de voir s'il s'agissait d'une opinion personnelle et marginale ou s'il s'agissait d'une opinion largement répandue dans la communauté.

Mon objectif dépassait la simple vérification d'hypothèse. Il me fallait m'intégrer le plus possible à la communauté, développer des affinités et des relations de confiance avec les villageois pour m'approcher le plus possible de leurs préoccupations et de leur représentations du monde, me rendre poreux à des éléments que je n'appréhendais pas à priori. Mes notes de terrain ont été rédigées en français, parsemées de mots hindi, sanskrit ou gaddi lorsqu'il était question de concepts religieux ou d'une terminologie spécialisée.

La prise des notes écrites fut exécutée de manière systématique en précisant la date, le lieu où se sont déroulées les activités, l'identité des acteurs qui prirent part à l'événement. Mes notes peuvent se classer en quatre grandes catégories selon qu'elles sont 1. Descriptives, 2. Personnelles et introspectives, 3. Méthodologiques ou 4. Théoriques (voir aussi Deslauriers 1991).

Comme on le fait fréquemment en anthropologie sociale, j'ai aussi procédé à des entretiens semi-dirigés pour assurer une plus grande « triangulation » des données qui sont issues de l'observation-participante (Lessard-Hébert 1990 : 154). L'expérience Gaddi de la possession est, dans cette thèse, une expérience narrative : j'ai invité les spécialistes de la possession, guérisseurs-exorcistes et médiums à me

parler de la possession. Si les données portant sur les détails intimes des informateurs se sont faites parfois plutôt minces, j'ai pu en revanche accéder plus facilement à leur conception du monde.

### **2.2.2 Les entretiens**

À cette observation participante se sont donc ajoutés vingt et un entretiens semi-dirigés avec des spécialistes religieux (médiums et guérisseurs-exorciste-*celā*) et un récit de vie avec un possédé-envoûté. De tels entretiens me sont apparus nécessaire afin d'explorer plus en profondeur certaines thématiques propres aux pratiques religieuses des Gaddis, dont la possession et l'exorcisme. Ces entretiens portaient sur l'expérience personnelle de la possession, la formation du spécialiste, les circonstances dans lesquelles on devient possédé, la formation des spécialistes et leurs 'pouvoirs' spéciaux, les 'signes' ou les symptômes de la possession, les différentes Puissances impliquées et leurs intentions, etc.

Pour le choix de mes informateurs, j'ai opté, en reprenant la terminologie que décrit Alvaro Pires, pour un « échantillonnage événementiel d'acteurs spécifiques » (Pires, 1997). Cela signifie que les personnes interrogées devaient répondre à certains critères : les informateurs devaient avoir participé à des rites de possession ou à toute autre pratique à caractère mantique (médiumnique, divinatoire, recherche diagnostique, etc.) ou exorcistique (divination diagnostique, guérison-exorcisme, propitiation, etc.) de manière à pouvoir partager les détails de leurs expériences (en

tant que possédé ou comme spécialiste religieux ou médical) qu'ils jugeaient pertinents ou signifiants. La sélection s'est effectuée selon un modèle ouvert et événementiel, sur la base des contacts personnels établis au gré des rencontres et de l'intégration dans la communauté, et aussi à travers des contacts obtenus par référence. Cela s'apparente aussi à l'échantillonnage de type « boule-de-neige » (voir Pires 1997).

Les entretiens semi-dirigés de type ouvert se sont déroulés à la résidence des spécialistes religieux qui, dans la plupart des cas, étaient entourés des membres de leur famille. Les questions portaient sur les thèmes suivants :

1. Informations biographiques personnelles : castes, occupation, lieu de naissance, première expérience de possession;
2. Contexte dans lequel survient une possession : lieu, moment, entités divines ou démoniaques impliquées, etc.;
3. Initiation et formation du spécialiste;

Une question additionnelle concernant le cas des possessions néfastes et de l'envoûtement:

4. Personnes à risque et causes de la possession.

Les entretiens se sont déroulés dans la langue maternelle des informateurs, le gaddi, et ont été enregistrés sur bande magnétique. J'ai fait appel à un assistant pour diriger les entretiens et pour mettre sur papier le procès-verbal des entretiens. Pour la traduction en langue anglaise, j'ai fait appel à trois traducteurs gaddis de Dharamkot, Alok Kumar, Inder J. Kumar et Baldev Pathania; par leur niveau d'instruction et par leur cheminement personnel en matière de yoga et de spiritualité, ils m'ont aidé à comprendre et à approfondir le sens de certains passages. J'ai pu communiquer avec un traducteur –qui est devenu aussi un informateur principal- par INTERNET afin de poser des questions supplémentaires ou pour demander des précisions linguistiques ou ethnographiques. J'ai ensuite traduit de l'anglais au français les entretiens. Lors de la codification et de l'analyse des données, c'est la version anglaise qui a servi de principal corpus de données, bien que j'aie utilisé fréquemment la version gaddi pour vérifier des termes imprécis ou inexacts et qu'il est difficile de traduire en anglais ou en français.

### **2.2.3 Récit de vie**

J'ai réalisé un récit de vie avec un de mes informateurs. La technique du récit de vie s'inspire de l'autobiographie : « L'individu interrogé se place », comme le disent Mayer et Ouellet, « comme sujet pensant et agissant, organisant dans un discours qui lui est propre un sens à son expérience vécue » (Mayer et Ouellet 1991 : 440). J'ai opté pour un récit de type 'thématique' (Mayer et Ouellet 1991 : 448) qui, tout en

embrassant l'ensemble de la vie du sujet, s'est limité à certains aspects particulier qui touchent à l'expérience de la maladie associée à la possession.

C'est en tissant des liens privilégiés avec cet informateur que j'ai appris qu'il se croyait la victime d'un envoûtement. J'ai donc recueilli son récit de vie en espérant compléter et approfondir par là certains thèmes que j'avais déjà abordés dans mes entretiens semi-dirigés. L'entretien s'est déroulé en anglais sans le biais d'interprète. J'ai traduit ce récit en français.

À travers ces entrevues, je souhaite faire ressortir les divers éléments de l'expérience personnelle de la possession, les conceptions qui s'y rattachent et voir comment cela peut organiser le rapport entre un individu et le monde qui l'entoure, ou entre des groupes sociaux, et enfin comment cela peut donner forme à une maîtrise de sa vie intérieure et à son insertion dans le monde.

Le tableau suivant présente les caractéristiques générales des personnes (N=22) que j'ai interrogées. Cela comprend le lieu de résidence, le lieu de naissance, l'âge, le genre, l'activité professionnelle principale, la caste (*jati*), le clan (*gotra*) et le type de spécialiste religieux (médium ou guérisseur-exorciste). J'ai jugé pertinent de distinguer le lieu de naissance du lieu de résidence car cela permet de voir que, même si plusieurs résident dans le district de Kangra, la plupart de mes informateurs sont nés à Brahmaur (ou dans une localité périphérique) dans le district de Chamba. Nous retrouvons 13 possédés-médiums, 7 guérisseurs-exorcistes, 1 possédé-médium

qui pratique également l'exorcisme et 1 spécialiste de la médecine ayurvédique. Par ailleurs, nous retrouvons 12 personnes provenant des castes supérieures et 10 personnes provenant des castes inférieures. Les Brahmanes (caste supérieure) sont tous médiums et les Halis (caste inférieure) sont tous guérisseurs-exorcistes.

No. d'entrevue	Lieu de résidence	Lieu de naissance	Âge	Genre	Activité professionnelle	Caste	gotra	Type de celā
1	Brahmaur		85	Homme	Agriculteur	Sipi	Bhardwaj	Médium
2	Brahmaur		42	Homme	Agriculteur Commerçant	Hali	Ramshana	Exorciste
3	Sichuin (Brahmaur)		48	Homme	Forgeron Agriculteur	Sipi	Bhardwaj	Médium
4	Sichuin (Brahmaur)		39	Homme	Agriculteur	Brahman	Bishisht	Médium
5	Phaungta (Brahmaur)	Lihal (Brahmaur)	62	Homme	Agriculteur	Hali	Tandan	Guérisseur exorciste
6	Phaungta (Brahmaur)		45	homme	Fonctionnaire Agriculteur	Hali	Kauddha	Médium et exorciste
7	Lihal (Brahmaur)		78	Homme	Agriculteur	Hali	Kasvāna	Exorciste
8	Samra (Brahmaur)		80	Homme	Agriculteur	Khabarain (Rajput)	Samaican	Médium
9	Ruhanu Koti (Brahmaur)		43	Homme	Agriculteur	Brahman	n/d	Guérisseur ayurvédique
10	Ruhanu Koti (Brahmaur)		33	Homme	Agriculteur	Hali	Mauddha	Exorciste
11	Guad (Brahmaur)		62	Homme	Agriculteur	Brahman	Bishisht	Médium

**Tableau d'identification des informateurs gaddis**

(suite)

No. d'entrevue	Lieu de résidence	Lieu de naissance	Âge	Genre	Activité professionnelle	Caste	Gotra	Type de celā
12	Sulakhar (Brahmaur)		54	Homme	Agriculteur	Brahman	Bhardwaj <sup>19</sup>	Médium
13	Ulansa (Brahmaur)		55	Homme	Agriculteur	Brahman	Bhardwaj	Médium
14	Thokala (Brahmaur)		48	Homme	Agriculteur	Brahman	Bishisht	Médium
15	Ulansa (Brahmaur)		39	Homme	Agriculteur	Hali	Chehtu	Exorciste
16	Diyol (Kangra)	Holi	56	Homme	Agriculteur	Brahman	Bhardwaj	Médium
17	Maled (Kangra)		54	Femme	Agricultrice Commerce	Drain	Udham	Médium
18	Diyol (Kangra)	Holi (Brahmaur)	34	Homme	Agriculteur	Hali	Surya-Banshi	Exorciste
19	Diyol (Kangra)		40	Homme	Agriculteur	Hali	Uttam	Exorciste
20	Paprola (Kangra)	kanhaitha (Kangra)	50	Femme	Agricultrice	Gaddi	Rana	Médium
21	Uttrala (Kangra)	Kanarthu (Kangra)	58	Homme	Agriculteur	Brahman	Bhardwaj	Médium
22	Uttrala (Kangra)		44	Homme	Enseignant Agriculteur	Brahmane	Sankhian	Médium

<sup>19</sup> On retrouve des membres du clan (*gotra*) Bhardwaj chez les Sipis (caste inférieure) et chez les Brahmanes (caste supérieure). Ceci peut sembler improbable dans le contexte du système des castes hindoues et de la règle de l'endogamie (Dumont 1986). Wilberforce-Bell (1918) et Newell (1952, 1955b) parlent de l'existence des mariages intercastes à une époque où l'endogamie de caste aurait été moins rigide et où, pour combler un manque d'épouses brahmanes disponibles, les Brahmanes auraient accepté des alliances avec des familles de castes inférieures. Il ne m'est pas possible d'élaborer davantage sur ce sujet.

### 2.3 Cadre d'analyse des données

J'ai opté pour une *analyse de contenu* du matériel recueilli sur le terrain. L'analyse de contenu apparaît davantage comme une pratique que comme une méthode, dans la mesure où elle découle directement de mon approche qualitative et expérientielle. Ce type d'analyse m'a semblé le mieux adapté pour faire ressortir les idées exprimées et les représentations du monde et accéder ainsi à l'articulation entre l'expérience personnelle et les formes symboliques et culturelles qui structurent les représentations du monde chez les Gaddis.

L'analyse systématique des données s'est déroulée en trois temps : j'ai d'abord lu plusieurs fois chaque entrevue pour m' 'imprégner' de son contenu discursif général. J'ai ensuite indexé chaque unité de sens en lui attribuant un code nominal (le thème auquel cette unité renvoie), puis j'ai regroupé tous les thèmes en familles de codes, en catégories plus générales. Cette démarche a été facilitée par l'usage du logiciel d'analyse de données qualitatives *QSR NVivo 2.0* (Richards 1999; Deschenaux, Bourdon et Baribeau 2005) qui permet l'indexation, la codification, la rédaction de mémo, la saisie des données selon les codes attribués et la saisie des données par croisements de codes. Par exemple, j'ai créé une catégorie « adeptes de la possession » que j'ai liée aux codes « formation de l'adepte » et « pouvoirs spéciaux de l'adepte », situés au premier niveau. Si je commande au logiciel d'extraire les segments d'entrevues qui sont codés « adeptes de la possession »,

j'obtiens des extraits qui portent autant sur la formation que sur les pouvoirs de l'adepte. Cela exige de restreindre la recherche à des codes précis. C'est pourquoi j'ai organisé mes codes à la manière d'un arbre généalogique avec des familles, des sous-familles de codes parents qui suivent un mouvement ascendant ou descendant selon le niveau recherché. La seconde opération consiste donc à repérer des unités de sens et à construire les liaisons qui donnent une cohérence globale au récit (ou à faire ressortir ses contradictions internes).

En tout, j'ai utilisé 281 marqueurs thématiques, ou codes, qui ont été regroupés autour de cinq familles. Ces familles de codes sont à leur tour divisées en sous-familles. Par exemple, la famille de code « pratiques médico-religieuses » a été subdivisée en 20 sous-familles dont certaines servaient directement de code opérationnel : « possession divine », « envoûtement », « acteurs impliqués », « Puissances impliquées », « sacrifice animal »; la sous-famille « possession » comprenait des codes comme « conditions de la possession », « état de conscience lors de la possession », « durée de la possession », « victimes », « personnes vulnérables à l'envoûtement », « traitement », etc. Ces codes ont été construits au moment de la lecture des données. Toutefois, c'est la lecture et la relecture du corpus qui donne la meilleure *vue* d'ensemble du matériel rapporté et la meilleure protection contre les abus d'une codification trop exclusive qui dénature ou qui décontextualise les données. Par exemple, le fait de savoir qu'un *Celā* a appris les mantras auprès d'un maître nous éclaire sur le mode de transmission de la connaissance, même si cela relève d'un lieu commun de la civilisation indienne. Par

contre, si on y ajoute le contexte dans lequel le Celā a décidé de se consacrer aux dieux et déesses, cela élève d'un cran notre compréhension de son expérience personnelle. C'est ainsi qu'un des marqueurs thématiques lié à la formation du spécialiste déborde de ce champs précis pour évoquer un épisode de détresse psychologique qu'a vécu l'adepte au moment de suivre sa formation et la « folie » qui s'en est suivie, avant de se terminer par l'acquisition de pouvoirs spéciaux que cette personne utilise pour venir en aide aux autres personnes souffrantes. C'est toute une dimension de l'expérience de la possession qui se révèle à nous et qui nous renseigne sur la nature du cheminement qu'a pris un personne pour trouver une solution à ses problèmes et pour retrouver un équilibre par rapport à la perception qu'il s'est construite de lui-même et par rapport à la position qu'il occupe dans la société. C'est justement dans ce contexte élargi qu'il est possible de saisir les réseaux sémantiques qui se sont construits à travers la narration.

Lors de l'analyse, j'ai distingué plusieurs types de discours qui dépendent de la fonction et de la position sociale du sujet :

1. Le discours sur la possession néfaste;
  - a. Sur sa propre expérience de possession
    1. En tant que victimes des mauvais esprits (*bhūta*, *preta*, *rakṣas*, *asura*, etc.);
    2. En tant que victime du mauvais sort ou d'un envoûtement (*jādū*);

3. En tant que victime des séductrices appelées *dhāyan*;
  - b. Sur la possession néfaste en général : autres cas connus ou racontés par autrui.
  - c. En tant que spécialiste de la possession néfaste (guérisseur-exorciste)
  - d. Le discours des membres d'une famille où s'est produite une possession néfaste;
2. Le discours sur la possession médiumnique:
    - a. Sur sa propre expérience de possession (bénéfique)
      1. En tant qu' élu de la Déesse ou autres divinités;
      2. En tant que prêtre Brahmane qui s'adonne à la pratique de la possession médiumnique;
      3. En tant que médium issu de la caste des Sipis;
      4. Le discours des spécialistes des castes inférieures qui assument la double fonction médiumnique et exorcistique;

D'autres variables ont été utilisées comme celles mentionnées dans la section portant sur la typologie de la possession<sup>20</sup>. Elles renvoient à l'induction de la possession (volontaire/involontaire), à la maîtrise (totale, partielle ou nulle) de la transe, à l'usage de drogues ou autres intoxicants, aux états de conscience (amnésie complète, partielle ou nulle), aux caractéristiques formelles du système de la possession (divinités impliquées, intention bénéfique ou maléfique), etc.

---

<sup>20</sup> Suivant les catégories de la typologie de De Heusch (1972).

Je dois préciser que mon entreprise de reconstitution du sens subjectif de l'expérience de la possession oblige à faire des choix. En effet, il est impossible de reconstituer dans sa totalité l'ensemble des entretiens et du matériel ethnographique. Les extraits que je présente dans cette thèse ont été choisis pour leur pouvoir d'évocation et d'illustration, un pouvoir qui a été évalué selon ma propre interprétation du matériel dont je dispose. Sans être arbitraires, ces choix reflètent aussi ma position personnelle sur la pertinence des extraits que j'ai retenus. Donc, même si je peux qualifier ma démarche d' 'objectivante' (L'Écuyer, 1987), elle ne saurait être purement objective au sens positiviste.

Dans le prochain chapitre, il sera question de l'identité, des castes et de l'organisation sociale des Gaddis et des habitants de Brahmaur, de l'origine des Gaddis et, enfin, du contexte religieux des gaddis et des vallées environnantes dans lequel les possessions prennent place.

## CHAPITRE 3

### 3. CONTEXTE SOCIAL ET HISTORIQUE DES GADDIS

Après avoir discuté des approches théoriques de la possession et avant de procéder à l'analyse des données de terrain, il convient d'exposer les différents aspects de la vie des gaddis (histoire, identité, castes, religion) afin de mieux cerner le contexte dans lequel prennent place les phénomènes de possession. Ce travail préliminaire de contextualisation (et de comparaison) me permettra aussi d'identifier et de 'mesurer' les spécificités, s'il y en a, de la population étudiée. Cette partie contextuelle a été réalisée à partir d'une revue de littérature sur les Gaddis et à partir de mes données de terrain.

Ce chapitre se divise en quatre parties qui répondent à cinq questions : 1) d'où viennent les Gaddis ?; 2) quelle est leur histoire?; 3) qui sont les Gaddis (milieu géographique, économique, démographique et éléments de culture) ? 4) quel est leur système de castes (économie, religion et rapport sociaux) et quelles relations entretiennent les castes entre-elles ? et, enfin, 5) quelles sont, dans les grands traits, leur pratiques religieuses et en quoi sont-elles différentes, ou similaires, de celles des populations avoisinantes.

### 3.1 Identité Gaddie

Les Gaddis sont une 'tribu' semi-nomade d'environ trente mille habitants qui peuple la région de Brahmaur dans le district de Chamba en Himachal Pradesh. C'est aux alentours de Brahmaur, leur principal village, que les femmes Gaddis cultivent les champs en terrasse (riz, blé, maïs, orge, haricots, lentilles, etc.) pour leur subsistance ainsi que les pommes et les abricots pour le commerce. Les hommes élèvent des troupeaux de chèvres et de moutons qu'ils mènent aux pâturages environnants, l'été dans les hautes terres du Lahoul en passant par Brahmaur, l'hiver dans les basses terres et les vallées du Punjab et de Chamba. Dans le contexte d'un climat aride et difficile, la religion occupe une place prépondérante dans la vie des Gaddis et dans le village puisque le cœur de Brahmaur est constitué par la Place Chaurasi, la place aux quatre-vingt quatre temples où cohabitent les hommes et les dieux. La Place Chaurasi accueille aussi le lavoir communal, les écoles publiques, et le point de départ (ou d'arrivée) de la rue marchande.

#### 3.1.1 Scheduled tribes

Le Gouvernement indien identifie dans le district de Chamba les Gaddis enregistrés sous le nom de *Scheduled Tribe*, qui proviennent des castes supérieures Brahmanes, Rajput, Thakur, Rathi et Rana. De leur côté, les castes subalternes, qui font partie de l'environnement social des Gaddis, sont répertoriées en tant que *Scheduled Castes*. Il

s'agit des Reharas, des Sipis et des Halis. En Kangra, les Gaddis ne possèdent aucun statut administratif particulier, mais des démarches politiques allaient dans le sens d'une telle reconnaissance en Kangra lors de mon séjour à l'été 2002. Le statut de *Scheduled Tribe* et de *Scheduled Caste* confère aux groupes enregistrés certaines protections sociales et économiques (voir Abhyankar 1997; Verma 1990)<sup>21</sup>. La Constitution de l'Inde prévoit certains dispositifs légaux concernant le développement socio-économique, la protection culturelle et l'accès au système de réservation des postes dans la fonction publique pour les populations répertoriées. En revanche, elle fournit peu de précisions sur le sens des appellations *Scheduled Tribe* et *Scheduled Caste*. L'appellation « tribu » est discutable, ainsi que sa pertinence pour la description de l'identité des Gaddis. En effet, l'appellation « tribu » n'est pas aussi bien circonscrite que la notion de « caste » qui renvoie à l'activité professionnelle héréditaire, au degré de pureté rituelle, aux pratiques matrimoniales.

Pour R. C. Verma (1990, 1996), dont les travaux portent principalement sur les aspects démographiques, juridiques et historiques des populations dites tribales, la tribu est une affaire qui concerne le niveau du développement socio-économique. À la tribu correspondent donc la « pauvreté », le « sous-développement » et le « retard socio-économique ».

---

<sup>21</sup> Les articles suivants traitent des droits des *Scheduled Tribes* et *Scheduled Castes* : 15(4), 16(4), 19(5), 23, 29, 46, 164, 275(1), 330, 332, 334, 335, 338, 339, 342, et les *Fifth et Sixth Schedule of the Constitution*.

Dans une monographie sur les Gaddis publiée en 1996, V. Verma (1996), un auteur éponyme, précise l'usage gouvernemental du concept de tribu, qui fait mention de sept critères (Verma 1996 : 123) :

1. Isolement du monde civilisé;
2. Appartenance à l'un des trois groupes phénotypiques : négroïde, australoïde ou mongoloïde;
3. Usage d'un même dialecte tribal;
4. Pratique d'une religion primitive ou animiste;
5. Pratique d'un mode de vie primitif ou nomade (cueillette, chasse ou vivre des produits de la forêt);
6. Propension à l'alcool et la danse [sic];
7. Adoption de certaines habitudes vestimentaires (nudité ou semi-nudité, utilisation de l'écorce ou des feuillages comme vêtements).

H. S. Parmar (1992 : 2) ajoute à ces critères la référence aux premiers habitants (*adivasi*), c'est-à-dire aux populations dont l'occupation du territoire est considérée antérieure à l'arrivée des peuples de langues indo-aryennes [de la période védique]<sup>22</sup>. (Parmar 1992 : 11; voir aussi Westphal-Hellbusch 1975).

Les premières générations d'anthropologues ont cherché à introduire une dichotomie entre les populations vivant sur la base du système de castes et les autres

---

<sup>22</sup> Chez Grierson, la langue gaddie appartient à la famille linguistique indo-iraniennne et à la sous-famille indo-aryenne de la grande famille indo-européenne. Elle est associée au groupe de langues paharies occidentales dont le mandali, le kullui, le chambali et le jaunsari avec lesquelles elle partage de nombreuses affinités (Grierson 1966).

populations dites tribales, qu'ils supposaient homogènes et « primitives » (absence d'une division du travail marquée, religion animiste, etc.). Comme l'a souligné avec justesse Mandelbaum (1972), la distance entre la tribu et la caste (*jātī*) n'est pas toujours facile à établir. Il affirme que la proximité entre la caste et la tribu sur le plan social est parfois « déconcertante », surtout lorsque le système de castes est présent chez les populations dites tribales. Il écrit à ce propos :

« Most tribals of India live in hilly or forested terrain where population is sparse and communication difficult. They are found from high valleys near the spine of the Himalayas to the hills of southernmost India [...]. Within their villages and localities, however, most tribals have a strong sense of their distinctiveness and hold themselves to be quite separate from jati villagers. Language is a distinguishing trait for many tribal groups. »

(Mandelbaum 1972 : 575)

S'il n'existe pas à ma connaissance de définition de la tribu qui inclut l'existence d'un système de castes, l'étude de plusieurs textes portant sur des populations enregistrées en tant que *Scheduled Tribes* révèle que la stratification sociale est souvent configurée à partir du système de castes, comme c'est le cas notamment chez les Gaddis (Newell 1987), les Pangwalas (Panchani 1995), les Jaunsaris (Bhatt 1978), les Kinnauris (Chandra 1973), les Gujjars (Bhatnagar 1963) et même certaines populations de culte lamaïste tibétain (Allen 1978; Goldstein 1978; Stein 1972). Il semble que ce soit aussi le cas chez les populations tribales de langues austroasiatiques comme les Santals et les Khasis, ou les Gonds dravidiens, etc. (Fürer-Haimendorf 1971, 1985). Sur le plan ethnographique donc, rien ne semble justifier l'opposition de la tribu à la caste (*jātī*).

C'est William H. Newell qui aborde la question de la dénomination tribale dans ses premiers écrits sur les Gaddis à partir de 1950. Newell présente les Gaddis non pas comme une tribu, mais comme une caste<sup>23</sup> qui, en ayant favorisé la pratique matrimoniale de l'isogamie, aurait réussi à amalgamer quelques castes locales, dont les Thakurs, les Rathis, les Khattris, et les Ranas (Mahanta 1997; Newell 1952, 1955, 1987). Ces castes existent encore dans le district voisin du Kullu où elles ont conservé leur endogamie de caste respective (Negi 1990).

Donc, en dépit de leur enregistrement officiel en tant que *Scheduled Tribes*, il peut sembler que les Gaddis tels qu'ils ont été définis par Newell (pratique d'interdits matrimoniaux et alimentaires) s'apparentent davantage à une caste. Je ne peux toutefois pas souscrire entièrement à la position de Newell car ce qu'il appelle la caste gaddie comprend une division interne basée sur l'unité matrimoniale; c'est ce qui sépare d'une part les Rajputs et les Khattris, et de l'autre les Thakurs, les Rathis et les Ranas.

En effet, l'observation sur le terrain m'a révélé l'existence de différents niveaux d'usage de l'épithète Gaddi : usage matrimonial (endogamie de caste), usage territorial et généalogique (appartenance au sol et à la lignée ancestrale), usage administratif, usage linguistique. Newell n'a donc pas tort, mais il faut voir que l'usage de l'identité gaddie est malléable et possède différentes dimensions qui

---

<sup>23</sup> Newelle parle dans un écrit postérieur d'une tribu en voie de devenir une caste (Newell 1987).

rendent la réalité beaucoup plus complexe, tel que je l'aborde dans la prochaine section.

Il est intéressant de noter que les castes de Brahmaur qui ont un statut de *Scheduled Tribe* sont parmi les plus récentes dans la région (Rajputs et Brahmanes). L'idée de 'premiers habitants' (*adivasi*) qui 'colle' souvent aux populations dites tribales s'applique difficilement dans le cas des Gaddis. Les vagues successives de peuplement des Brahmanes et des Rajputs ont prétendument débuté au 7<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, assimilant les castes et les populations locales « autochtones ». Ce sont les populations amalgamées ou soumises qui devraient porter le titre tribal si on se base sur la caractéristique de l'*autochtonéité*. Or les franges supérieures de la population de Brahmaur se sont amalgamées autour de l'épithète « Gaddi » tandis que les castes inférieures que l'on suppose autochtones sont enregistrées en tant que *Scheduled Castes*<sup>24</sup>.

Voyons maintenant les éléments constituant de l'identité gaddie, selon des membres mêmes de la communauté. De quoi se compose le sentiment d'appartenance des Gaddis ? J'ai recueilli ces données de manière informelle lors de discussions avec des habitants de Brahmaur et des villages avoisinants ainsi qu'avec des Gaddis qui vivent dans le district de Kangra. Le sentiment d'appartenance gaddi repose sur un ensemble de référents identitaires qui lient l'histoire, la géographie, la

---

<sup>24</sup> De plus, il semble qu'une identité culturelle gaddie se soit développée ou renforcée depuis l'époque où Newell effectua ses travaux et qui s'étend désormais à toutes les castes : Brahmans, Gaddis (Rajputs, Khatris, Thakurs, Rathis), Sipis, Halis et Reharas, sur les bases d'une même appartenance linguistique et territoriale.

société (en grande partie par le biais des pratiques économiques et religieuses) et la langue.

### 3.1.2 Le partage de l'histoire

Les Gaddis racontent souvent la légende de la persécution religieuse dont ils auraient été victimes durant le règne du Moghol Aurangzeb au 17<sup>e</sup> siècle de notre ère. C'est à partir de cet événement fondateur que certains Gaddis auraient fuit la région de Lahore dans l'actuel Punjab pakistanais pour se réfugier à Brahmaur. Certains Brahmanes appartenant au *gotra* Bharadwaj et certains Rajputs du *gotra* Chauhan associent leur migration dans le *Gadheran* à cette époque. Un Brahmane de Diyol, petit hameau situé près de Palampur dans le district de Kangra, nous livre sa version personnelle de l'histoire de Brahmaur :

« Il y a de nombreux fervents hindous qui n'ont pas accepté de se convertir à l'Islam [à l'époque de l'empereur Moghol Aurangzeb, 17<sup>ième</sup> siècle de notre ère] et ont fui Lahore pour se rendre jusqu'à Brahmaur. Ils étaient très effrayés par l'hostilité dont a fait preuve l'empereur Aurangzeb à l'égard de la foi hindoue. Le Rājā Bir Singh est arrivé jusqu'à Brahmaur et a fondé le Gaddi Raj. C'est à partir de ce moment là que les habitants de Brahmaur ont été désignés comme des « Gaddis ». Le Rājā Bīr Singh est considéré comme le premier Rājā de Brahmaur. Il avait trois autres frères qui sont devenus ses ministres et qui l'assistèrent pendant qu'il régnait sur toute la vallée de la rivière Rāvī. Le territoire était alors divisé en un grand nombre de petits royaumes appelés *raṅhu*<sup>25</sup>. Ils divisèrent le territoire en cinq parties » [portions appelées *mandla* ou

---

<sup>25</sup> Probablement de Rānā, caste de seigneurs locaux qui furent détrônés puis assimilés aux Rajputs qui fondèrent la dynastie des Varman. Cette assimilation est toutefois marquée par une légère infériorité de statut.

*wizarat* et qui correspondent aux actuels *tehsils* de Brahmaur, Bhatiyat, Chamba, Churah et Pangi]

Il ajoute :

« Le rājā de Brahmaur s’est battu contre ses propres frères pour des questions de propriété foncière et c’est à partir de ce moment-là que le problème des terres a commencé. »

(Entretien 16, P. R. prêtre brahmane et devin, Diyol, Kangra)<sup>26</sup>

Sans pouvoir attester de la véracité du conflit territorial que ce Brahmane évoque, un fait demeure important : les Gaddis de toutes castes que j’ai interrogés considèrent le règne d’Aurangzeb comme un point tournant de leur histoire. Cet événement historique ressort beaucoup plus fréquemment du discours de mes informateurs que l’exil du Cachemire que Goetz (1969, 1955) a évoqué dans ses travaux.

### 3.1.3 Le pastoralisme

La profession a une profonde incidence sur la construction identitaire gaddie car, aujourd’hui encore et comme l’avait déjà observé Newell dans les années cinquante et soixante, les différentes franges de la population Gaddi, quelle que soit leur caste, participent à un mode de vie similaire agro-pastoral, bien que la marchandisation de l’économie et le développement récent du secteur récréo-touristique favorise une

---

<sup>26</sup> Traduit de la langue gaddie à l’anglais par Inder Jeet Kumar. J’ai retraduit de l’anglais au français.

plus grande hétérogénéité sociale et économique. Le « noyau » identitaire gaddi est constitué par la pratique du pastoralisme transhumant.

À ce sujet, il faut distinguer 1) le pastoralisme que l'on a pratiqué jusqu'à une période récente; 2) le pastoralisme que l'on continue de pratiquer (comme principal moyen de subsistance ou comme revenu d'appoint) et 3) le pastoralisme qui est devenu partie prenante du folklore régional, c'est-à-dire que l'on n'a pas connu soi-même mais qui se perpétue à travers les chansons folkloriques locales et les récits des générations plus âgées. La forme de pastoralisme demeure toutefois identique. La référence au pastoralisme est aussi indissociable de la référence territoriale en ce sens que la transhumance des pasteurs Gaddis a obligé ces derniers à développer un rapport à l'espace bien particulier qui se reflète dans la langue vernaculaire par la richesse du lexique référant à des lieux et à des zones géographiques (qui sont liés au type de sol, à l'altitude et au climat qui ont une incidence directe sur les activités de transhumance).

Un Brahman qui se définit aussi comme Gaddi, affirme au sujet de l'appartenance identitaire :

« Il existe treize castes chez les Gaddis, certaines qui ne pouvaient pas devenir Brahmanes le sont devenues. Il existe maintenant vingt-six castes qui se nomment toutes Gaddis parce qu'elles parlent toutes la même langue gaddie et que leur principale occupation consiste à élever des chèvres et des brebis que l'on compte par milliers. Il y a tellement de castes comme les Brahman Gaddis, les Sipis, les Halis, qui pratiquent toutes la même occupation qui consiste à s'occuper d'un troupeau de

chèvres et de brebis appelée *dhana* [signifie aussi en hindi et en sanskrit « richesse »]. Ils sont appelés Gaddis parce qu'ils sont tous bergers. »

(Document Entretien 16-Diyol, Kangra, Brahman)

Cette citation illustre l'importance des liens linguistique et professionnel dans la construction identitaire des Gaddis. L'amalgamation des différentes castes locales mènerait vers une caste unique, les Gaddis.

Les Gaddis du Dhaulādhār assistent et participent à la diversification de leur économie, ce qui oblige à relativiser l'importance réelle du pastoralisme pour les Gaddis contemporains. La langue devient le principal référent identitaire qui témoigne de la singularité de cette population rurale qui cherche à tirer profit de la modernité tout en conservant une part importante de son héritage passé.

### **3.1.4 La langue**

La langue parlée par les Gaddis, le gaddi, est utilisée en Chamba et en Kangra bien que la langue hindi constitue la langue officielle de l'administration publique. Cette langue peut être comprise par les travailleurs locaux qui sont originaires de la ville de Chamba (et qui parlent le chambali) et par les autres locuteurs qui utilisent une des langues de la famille dite pahari occidentale (voire Grierson 1966 [1918]). Si la langue gaddi constitue un puissant marqueur identitaire, elle peut aussi stigmatiser un locuteur lorsqu'il réside à l'extérieur du *Gadheran* : en effet un Gaddi de Dharamkot en Kangra me précise que son père lui interdisait l'usage du dialecte

gaddi à l'école et dans les lieux publics pour lui éviter d'être discriminé socialement. Même à Brahmaur, les notables locaux présentent la langue gaddi comme un argot qui ne fait pas l'objet d'une codification rigoureuse. Si la langue vernaculaire est un marqueur identitaire important, elle est aussi un marqueur stigmatisant qui s'accompagne de préjugés sociaux à l'égard des « tribals » et qui peut même se répercuter dans la piètre estime qu'un Gaddi peut avoir à l'égard de sa propre culture lorsqu'il a lui aussi intégré les préjugés condescendants des Indiens plus orthodoxes de Kangra, des plaines ou du Punjab. Les Indiens de Kangra qualifient le peuple gaddi de peuple arriéré (en anglais « backward ») et certains notables Gaddis de Brahmaur reprennent ce discours. C'est peut-être la raison pour laquelle les Gaddis de Kangra sont nombreux à adhérer aux normes environnantes dont le végétarisme, que l'on considère plus méritoire et plus pur, et qu'ils ont abandonné le sacrifice animal pratiqué lors des rites de possession.

### **3.1.5 Changement social et développement**

En terminant, je dirai que des changements sociaux s'opèrent à un rythme très rapide chez les Gaddis du Dhauladhar. Lors de mon séjour, on a construit deux auberges destinées aux touristes occidentaux<sup>27</sup>, on a fondé une agence de trekking et l'on s'apprêtait à perfectionner le réseau des lignes téléphoniques qui doit permettre l'utilisation du réseau INTERNET. Lorsque Veena Bhasin s'est rendue à Brahmaur pour la première fois à la fin des années soixante-dix, il n'existait pas encore de route carrossable. Le voyage se faisait en trois jours à dos d'âne en sillonnant les

---

<sup>27</sup> Brahmaur se trouve maintenant dans le *Guide du routard* et le *Lonely Planet*.

routes utilisées par les pasteurs transhumants. L'introduction récente des lignes téléphoniques, l'établissement d'une ligne quotidienne de transport public avec la ville de Chamba, le chef-lieu du district, l'introduction de nouveaux types de cultures dont l'apiculture et la pomiculture commerciales et l'émergence de l'industrie récréo-touristique façonnent l'univers des Gaddis d'une manière telle qu'il est difficile d'en mesurer toutes les conséquences. La « nouvelle économie » de Brahmaur n'est plus autarcique et vise désormais la réalisation de surplus exportables. C'est aussi le caractère planifié de ce développement qui caractérise cette économie, une planification réalisée sous l'égide du gouvernement himachali et qui est coordonnée par le *Block development office* qui administre les budgets et les programmes sociaux. Ce sont les *grām-panchāyat* (conseils de village) qui mettent ces programmes à exécution. La prise en charge politique du destin de la communauté se substituera-t-elle à la bienveillance légendaire des dieux ou de la malveillance des mauvais esprits comme le suggère Laplantine (2003) ?

### **3.2 Castes et organisation sociale des Gaddis**

La structure sociale des Gaddis présente toutes les caractéristiques du système des castes hindoues. Ce système détermine sur une base héréditaire et intergénérationnelle les tâches professionnelles d'un individu et il marque sur le plan métaphysique et religieux son degré de pureté rituelle. Cette section vise à décrire dans ses caractéristiques formelles le système de castes qui prévaut chez les Gaddis du Dhaulādhār.

La figure ci-contre montre la structure de castes chez les Gaddis du Dhaulādhār dans sa forme la plus simple.

‘Scheduled Tribe’	Castes Supérieures	Brahmanes	Gaddis
		Rajputs et Khattris	
		Thakurs	
		Ranas	
		Rathis	
‘Scheduled Castes’	Castes Inférieures	Sipis	
		Halis	
		Reharas	

Figure 6. Structure de castes chez les Gaddis du Dhaulādhār, Chamba, H.P.

Cette classification est conforme aux descriptions recueillies dans la littérature ethnographique et s’inscrit dans la vision que m’ont fournie les informateurs locaux. Cette structure sociale est similaire à celle que l’on trouve dans les territoires limitrophes du Kullu, du Kangra, du Lahaul, et du Mandi, si l’on se fie aux données rapportées par Panchani (1995).

Sur le plan religieux, pour les Gaddis comme pour les Hindous en général, cette polarité hiérarchique (castes supérieures vs castes inférieures) désigne le degré de pureté rituelle attribué à une caste. Le degré de pureté renvoie à la notion de *première* ou de *seconde naissance* (« once born » ou « twice born ») consacrée lors de la cérémonie du cordon sacré (ou *upanayana*)<sup>28</sup> qui se pratique chez les Brahmanes et les Rajputs (à l'exception des Thakurs, des Rathis et des Ranas). Cette cérémonie divise rituellement les purs et les impurs. La catégorie des *une-fois-nés*, qui ne participe pas à cette cérémonie, comprend les castes inférieures et les intouchables (cette dernière catégorie n'existe pas chez les Gaddis) (voir aussi Gould 1986 : 19).

Le principe de pureté rituelle assigne un sens religieux à des fonctions sociales basées sur la division héréditaire du travail. Comme l'écrit H. J. Gould (1986) :

« the varna [caste] scheme, put in another way, was the ethnosociological instrumentality by which ascription-oriented occupational stratification was pan-Indianized in South Asia. It is this classificatory structure which facilitated the assimilation into Hindu society as civilization grew and expanded over the centuries, of outside communities by enabling them to become transmuted into jatis which were assignable to varna in accordance with the moral implications and politico-economic potency of whatever occupationalized functions with which they became primarily identified [...] The sacralized division of labour provided a permanent inventory of occupational specialists who could simultaneously keep the economy running and provide the various ritual specialists needed to keep the religious order intact »

---

<sup>28</sup> h. cordon sacré; se dit जनयू en langue gaddie.

(Gould 1986 : 20)

Louis Dumont (1986) a refusé d'associer trop étroitement la division sociale du travail et la dimension métaphysique à cause des irrégularités du système qui font que la prétendue supériorité du statut des Brahmanes ne se traduit pas toujours en termes socio-économiques. Toutefois, sans parler de stricte correspondance entre les dimensions économique et métaphysique, on peut parler d'une tendance générale. La relative homogénéité des pratiques économiques chez les Gaddis a pu contribuer à l'amalgamation des castes supérieures non brahmaniques, mais, en revanche, elle ne permet pas de distinguer de manière évidente les castes sur le modèle occupationnel. Pour reprendre la formule de Newell, pas de différenciation sociale, pas de caste (1955 : 106). Il affirme que, si la différenciation entre les Brahmanes et les autres castes est religieuse, la différenciation entre les Rajputs et les autres castes inférieures est plutôt sociale et se base sur la propriété du sol, la richesse, le pouvoir politique. À défaut d'une spécialisation du travail, c'est le processus d'isogamie qui a prévalu. Cette amalgamation est illustrée par la juxtaposition de la caste des Gaddis aux castes supérieures non brahmaniques, c'est-à-dire les Rajputs, les Khattris, les Thakurs, les Ranas et les Rathis (voir aussi Bahadur 1978; Shashi 1977; Wilberforce-Bell 1918; Newell 1987; Bhasin 1988). Cet amalgame de castes (*jātī*) ne correspond pas au *varna kṣātriya* et suppose une inégalité de statut entre elles puisque les Khattris sont identifiés aux *vaiśya* dans certains villages. Il semble toutefois que dans le district de Brahmaur, Rajput et Khattris peuvent s'intermarier (Newell 1955 : 105). Au village de Brahmaur, les Gaddis possèdent le propre site

crématoire, à l'instar des Brahmanes, des Reharas, des Sipis et des Halis qui possèdent le leur. À Brahmaur, chaque caste possède son propre site crématoire. Il en va ainsi des Brahmans, des Gaddis (= Rajput + Thakur + Rana), des Sipis, des Halis, et enfin des Reharas. Ces cinq groupes possèdent chacun un site crématoire situé en périphérie de Brahmaur sur le versant nord de la colline sur laquelle se situe le village de Brahmaur. Sur le plan urbanistique, on peut noter que les sites crématoires des Brahmanes sont surélevés par rapport aux sites des castes inférieures, celui des Reharas étant situé en bas de la colline qui mène à la rivière Budhil.

En insistant sur le caractère isogamique des castes supérieures des Gaddis qui ne sont pas des Brahmanes, Newell limite la portée sociale de ce terme. Il donne à l'appellation Gaddi le même sens que celui que l'on donne à la caste en général : unité endogame, observation de certaines règles alimentaire et de pureté, participation au même feu cérémoniel, accès à la même *hūkā* (pipe à eau), etc. La communauté des Gaddis montre aussi ses divisions à travers ses interdits alimentaires : les Gaddis au sens de Newell n'acceptent pas la nourriture provenant des castes inférieures, même si ces castes et les Gaddis peuvent se rendre visite mutuellement. L'*upradhan* du *panchayat* de Brahmaur, de caste Thakur, rend régulièrement visite aux membres de la caste des Reharas, mais n'accepte pas leur nourriture (*kacca* et *pakka*).

Toutefois, il me semble que, sur le plan des échanges matrimoniaux, ce qui est possible entre ces « castes amalgamées » (Rajputs, Khattris, Thakurs, Rathis, Ranas) n'est pas toujours souhaitable. On peut donc considérer qu'il existe une règle de quotation interne qui prescrit, au moins de manière tacite, les alliances idéales (Newell 1955 : 102): les Rajputs préfèrent se marier entre eux plutôt que d'épouser un Rana. Mais les Gaddis semblent plutôt flexibles sur cette question et c'est précisément cette flexibilité qui donne à cette règle un caractère « ouvert », qu'il faut négocier ou qui doit faire l'objet d'une reconnaissance et d'un accord réciproque entre les parties concernées.

C'est donc à l'intérieur de la caste que le statut demeure le plus ambigu car, si la supériorité des Brahmanes par rapport aux Rajputs n'est pas discutée, elle l'est en revanche entre les sous-castes et les gotras. C'est à ce niveau que la question de l'intermariage et de la commensalité apparaît plus problématique.

Ces indéterminations à l'intérieur des castes n'affectent pas la nature des obligations réciproques qui régissent les échanges entre les castes et qui s'inscrivent dans des relations de type *jajmani*<sup>29</sup>. Il faut préciser que la valeur d'un sous-groupe, *gotra* ou *al*, par rapport à un autre est aussi fortement déterminée par les pratiques sociales et rituelles qu'adoptent leurs membres : la sanskritisation, le végétarisme ou l'adoption de pratiques rituelles ou quotidiennes que l'on considère plus pures ou plus méritoires peut favoriser un classement ascendant; ce dernier demeure

---

<sup>29</sup> D'après mes observations, ce système n'a pas résisté à la monétarisation de l'économie. Il prend surtout la forme d'un échange rituel en liant les prêtres Brahmanes aux musiciens des castes inférieures qui s'unissent à l'occasion d'une vigile nocturne.

cependant plus circonstanciel qu'héréditaire. Le système est polyvalent et surtout flexible (Parry 1979; Mandelbaum 1972; Wiser 1958; Raheja 1988a, 1988b).

Ceci est d'autant plus complexe que les castes Rajput, Khattris, Thakurs, Rathis et Ranas sont aussi subdivisées en *gotra* qui sont à leur tour divisés en *als*. À la base, le *gotra* constitue une unité exogame à l'intérieur d'une caste, laquelle est endogame. Par exemple, les Brahmanes ne marient que des Brahmanes, mais on trouve dans cette caste un *gotra* appelé Bhardwaj auquel la règle d'exogamie s'applique et qui leur interdit l'intermariage. C'est l'appartenance au *gotra* qui détermine les choix matrimoniaux qui sont possibles à l'intérieur d'une même caste. Comme l'écrit Newell :

« Caste is the means by which inter-village and intra-village marriage is regulated. Caste is that system which limits those who are one's kinsmen and to whom one can marry one's son or daughter. The caste is a large community, the relations between members of whom can be strengthened by marriage so as to forward economic, religious or friendship ties »

(Newell 1960 : 60)

Il s'agit donc de la règle d'endogamie qui définit le caractère incestueux ou non de certaines alliances. Et on sait, avec Louis Dumont (1986, 1962), qu'il existe de nombreuses variations dans la définition des règles de parenté en Inde; ainsi, le statut marital du cousin croisé n'est pas toujours considéré comme « incestueux » en Inde du Sud, alors qu'il l'est à coup sûr en Inde du Nord. Or, Newell (1952 : 83) soulève un problème de taille lorsqu'il rapporte qu'un même *gotra* peut se retrouver

dans plusieurs castes. Il donne l'exemple du *gotra* Bashishta qui se retrouve chez les Brahmanes, chez les Rajputs, chez les Khatris et chez les Thakurs.

On retrouve dans le *gotra* Bashishta les *als* suivants :

1. chez les Brahmanes : Sumpolu, Kelelu, Mat, Juku, Maratu, Jirga, Bhuksan, Lungi, Chupetu, Chabaru, Tiperelu, Changeru, Bardan, Sadrantu, Chatameru, Pargis, Bagran, Paten, Sundete, Bani, Muradu, Luttu, Chakerotu;
2. chez les Rajputs : Tregah, Suketia, Pukeru, Kershan, Cheretu, Aerial;
3. chez les Khatris : Chotar, Singran;
4. chez les Thakur : Chotar, Singran;

Pour donner un sens à cette apparente confusion, Newell soulève l'hypothèse d'un intermariage entre les castes. Il affirme que le système des *gotras* doit être antérieur au système des castes et que, pour cette raison, le même *gotra* se retrouve à l'intérieur de plusieurs castes. Il écrit :

« It is my belief that the number of non-Brahmin *gotras* is due to this inter-caste marriage. Its great infrequency at the present time presupposes that the Gaddis must have lived at Brahmaur for a long while if the frequency remained the same. [...] At birth a Gaddi acquires rights and duties in four main interlinked systems, the village community, the *gotra* system, the caste system and the

relationship system. [...] Every person belongs to a special gotra and al. The gotra in certain respects could be regarded as a clan presided over by the senior living male member were it not for the fact that it does not appear to me to be thought of as a descent group from an ancestor at all. [...] To an average Gaddi however an al and a gotra is really the same thing and a Gaddi when asked his gotra will say either his gotra or al name depending on his personal attitude. The gotra's main practical use in the kinship system is by describing a group the members of whom cannot marry. If one cannot marry within a gotra it also follows that one cannot marry within an al. It is the parohits who pay special attention to this matter and in the case of someone who knew his al name but not his gotra the parohits would prohibit the marriage if the couple were of the same gotra. »

(Newell 1952 : 83-87)

Que faut-il retenir sur l'identité gaddi? Qu'elle ne concerne que les castes supérieures intermédiaires? On peut supposer que l'usage générique de l'appellation « Gaddie » réfère à une appartenance linguistique et territoriale, à l'identification culturelle aux membres de la majorité Gaddi qui dominent démographiquement et politiquement cette société himalayenne. Mais la question demeure superflue car ce n'est pas l'identité gaddi qui prévaut à l'occasion des choix matrimoniaux, comme s'il existait un double processus, d'une part culturel en ce qu'il permet l'identification au « même » sur une base linguistique et économique, et d'autre part idéologique en ce qu'il perpétue une distinction sociale sur une base religieuse, et qui a des incidences sur l'organisation sociale et la parenté. Une distinction qui maintient l'existence de certains rôles sociaux héréditaires, à caractère rituel (ex. les tambourineurs Reharas, les exorcistes Halis).

Il faut préciser, comme l'avait fait Bahadur (1978) auparavant, que les castes inférieures susmentionnées ne sont pas reconnues d'emblée comme des Gaddi.

Certains membres des castes supérieures qui ne sont pas des Brahmanes privilégient un usage « castéiste » de l'appellation « Gaddi ». D'ailleurs, les castes inférieures Reharas, Sipis et Hallis sont classés comme *Scheduled Castes* par les autorités politiques contrairement aux Gaddis (Rajputs, Khattris, Thakurs, Rathis et Ranas) et les Brahmanes qui sont classés comme *Scheduled Tribes*<sup>30</sup>.

Les appellations *Scheduled Tribes* et *Scheduled Castes* n'ont qu'un usage administratif. Selon des données statistiques que m'a fourni le *Block Development Office* de Brahmaur, les *Scheduled Tribes* représentent 83.95% de la population totale contre un faible 12.61% que représentent les *Scheduled Castes*<sup>31</sup>. Les autres habitants (3.44%) n'appartiennent à aucune de ces catégories; ce sont pour la plupart des travailleurs de la fonction publique en service dans cette région tribale ou des travailleurs immigrants du Népal. À la lecture de ces chiffres, on comprend mieux pourquoi les Sipis, les Halis et les Reharas ne peuvent s'imposer dans cette société dominée par les Rajputs. Cet écart démographique avait déjà été soulevé par Newell (1960 : 61).

Les membres des castes inférieures peuplent minoritairement les villages du *tehsil* de Brahmaur et entretiennent des rapports spécifiques avec les membres des castes supérieures avec lesquels ils transigent, notamment à travers l'échange de service appelé *jajmani* (skt.) ou *birtan* (Newell 1960 : 61). Ce système d'échange n'a toutefois plus l'importance qu'il a déjà eue par le passé lorsque cette forme de

---

<sup>30</sup> L'enregistrement est volontaire.

<sup>31</sup> Données des vingt-cinq panchayats qui constituent le tehsil de Brahmaur.

clientélisme définissait les rapports sociaux et les formes de l'échange. L'usage généralisé de la monnaie favorise la disparition de ce type de lien économique ou le réduit à un échange de services religieux. C'est ce qui amène l'anthropologue américain Gerald D. Berreman (1979 : 22-27) à désigner ce système par l'expression *ritual exchange*, soit l'offre d'un service religieux et le don que le *jajman* offre en retour. Le système *jajmani* s'apparente à un mécanisme d'échange réciproque basé sur des rapports sociaux asymétriques (Newell 1955, Wiser, 1958; Raheja, 1988; Das et Oberoi 1971, Negi 1990) car le Brahmane, malgré sa dépendance envers une caste de service, conserve sa supériorité de statut<sup>32</sup>.

Si les Gaddis dominent la région sur les plans politiques et démographiques, ce sont en revanche les Rathis et les Thakurs qui semblent former la majorité de toute cette population. Je n'ai pas pu corroborer cette information auprès des autorités locales, mais toutefois, cette affirmation avait déjà été rapportée dans la *Gazetteer of the Chamba State* qu'ont dirigée Hutchison et Vogel (1996 [1904]). À titre d'exemple, les quinze membres du *panchayat* local de Brahmaur appartiennent pour la plupart aux castes supérieures Thakurs et Brahmanes. Ce sont également les principaux acteurs impliqués dans le commerce local si l'on exclu les métiers considérés impurs comme ceux d'artisans, de barbiers, de cordonniers et de bouchers, qui sont des métiers impliquant un contact avec des animaux morts ou des

---

<sup>32</sup> Diserens (1995) décrit une situation en Himachal où une caste de service a retiré sa participation à un rituel de possession, contrevenant ainsi à son devoir de caste de jouer du tambour pour les Rajputs et perturbant significativement le déroulement de la cérémonie jusqu'à ce qu'un accord soit conclu entre les castes impliquées dans le fonctionnement de la cérémonie. Cela nous indique que les castes de service, subalternes et inférieures par leur statut héréditaire, ont assez de pouvoir lorsqu'elles sont solidaires, pour obliger le *jajman* à ne pas prendre pour acquise la relation qui s'est développée avec elles, fut-elle héréditaire.

parties du corps (cheveux, ongles). Ceci peut paraître paradoxal puisque l'ensemble de Gaddis consomme de la viande (y compris les Brahmanes) et que cela est considéré comme un aliment de luxe, un signe extérieur de richesse.

On voit que la structure sociale chez les Gaddis est très complexe et qu'elle invite le lecteur à considérer les éléments de l'identité sociale et culturelle en regardant de près le jeu identitaire et la conservation du modèle hiérarchique traditionnel basé sur les castes. On voit aussi que le processus d'amalgamation évoqué par Newell n'a pas complètement éradiqué le modèle de stratification antérieur à l'émergence de l'identité gaddi comme groupe homogène et que, par conséquent, l'usage de différents niveaux d'identité n'est pas exclu. On peut donc retenir que l'origine historique des Gaddis n'est envisageable qu'en fonction de la diversité qui compose sa société. C'est la question que j'aborde à la section suivante en brossant un portrait de l'origine des Gaddis selon leur caste d'appartenance.

### 3.3 Origine des Gaddis

La question de savoir à partir de quel moment la population de Brahmaur a commencé à s'identifier comme Gaddi est centrale. Est-ce que les premières inscriptions scripturales et religieuses datées des 7-8<sup>ième</sup> siècles à Brahmaur ont été réalisées par une population qui s'identifiait comme des Gaddis? Cette appellation était-elle utilisée par d'autres populations en référence aux pasteurs de Brahmaur ou était-ce une terminologie autoréférentielle dès l'origine? À ce sujet, de nombreux villageois font dériver le vocable « Gaddi » du terme hindi *gaḍariyā* signifiant « berger ». Dans un ouvrage consacré aux instruments de musique de la région de Chamba, Sharma et Sethi (1992 : 9) se réfèrent à l'*Aṣṭa-dhyāyi*, la célèbre grammaire sanskrite de Panini écrite entre les 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> siècles av. J.-C. Cet ouvrage désigne selon eux le territoire du *Gadheran* actuel par l'appellation *Gabdikā*, et *Gabdīk* ses habitants. Il s'agit d'une hypothèse qui dépasse largement mes compétences, mais qui donne un aperçu de l'ancienneté possible du peuplement de ce territoire.

Pour certains autres Gaddis que j'ai interrogés, l'appellation Gaddie signifie « siège » ou « trône » et elle renvoie à Meru Varman qui fit de Brahmaur sa capitale vers la fin du 7<sup>e</sup> siècle ap. J.-C. Si nous possédons très peu de renseignements portant sur l'origine de l'appellation *Gaddi*, il est encore plus difficile d'établir l'origine du peuplement initial de la région du *Gadheran*. Nous possédons peu de documents historiques, mais pourtant, une hypothèse domine auprès des auteurs qui

ont écrit à ce sujet. Il s'agit de l'hypothèse de vagues successives de migrations propres aux castes (Hutchison et Vogel 1996 [1904] : 134; Hutchison et Vogel 2000 [1933] : 135-136)

L'hypothèse que Hutchison et Vogel avancent dans la *Gazetteer of the Chamba State* suggère dès le début du 20<sup>e</sup> siècle qu'il y aurait eu une rencontre entre des populations [de langues] aryennes différentes. Ces auteurs suggèrent trois phases distinctes de peuplement : une phase originelle composée de populations non aryennes, une phase médiane composée de groupes aryens, et une phase ultérieure marquée par l'influence des Rajputs (et des Brahmans qui les accompagnent). Ils affirment qu'il n'est pas improbable que les populations indigènes de cette région soient représentées aujourd'hui par les basses castes, ce qui comprend les Sipis, les Halis et les Reharas que nous retrouvons chez les Gaddis (2000 [1933] : 271-273).

C'est un peu comme si les empreintes de ces vagues migratoires s'étaient incorporées dans la structure sociale : les Rajputs issus de la noblesse, qui sont situés au sommet de l'échelle sociale; les Rajputs issus des anciens seigneurs locaux appelés Rathi, Rana et Thakur, soumis puis intégrés aux premiers; et les castes inférieures, que l'on suppose d'origine non aryenne, voire pré-védique<sup>33</sup>.

Les castes inférieures chez les Gaddis sont perçues par une majorité d'auteurs comme les premiers habitants de la région du *Gadheran* (Newell 1987;

---

<sup>33</sup> Il n'est pas toujours facile de savoir si l'on fait un usage purement linguistique de l'aryanité ou si l'on réfère aussi à la notion de « race », désignant les peuples originaires de la cuvette aralo-caspienne, des régions qui regroupent l'actuelle Asie centrale (dont l'Iran et l'Afghanistan).

Hutchison et Vogel 2000 [1933]; Panchani 1995). La littérature réfère souvent à ces peuples aryens pré-védiques par l'épithète *Dasyu*<sup>34</sup> ou *Dom*, qui sont parfois assimilés aux Kols, Kirats, Kinnars, Khashs, Kuninds ou Kanets (Panchani 1995 : 119, Thakur 1997 : 26, Hutchinson et Vogel 2000 [1933] : 271-72, Radhakrishnan 1998; Saklani 1998 : 38). Selon M. R. Thakur (1997 : 28), les Kols seraient les ancêtres des populations appartenant aux castes actuelles Halis et Sipis<sup>35</sup>. Il affirme par ailleurs que la migration des Brahmanes et des Rajputs remonte au Rājā Ajaya Varman entre 750 et 770 ap. J.-C.

L'historien Hermann Goetz (1955), à l'instar de Rhys David (cit in K. P. Sharma 2001), a notamment défendu l'idée selon laquelle certains Gaddis seraient d'origine cachemirienne. Il existe en effet une unité des styles artistiques, architecturaux et scripturaux qu'il a observée de part et d'autre du Cachemire et de Chamba (K. P. Sharma 2001: 53 ; Pieruccini 1997).

Quoi qu'il en soit, la période où s'accélère<sup>36</sup> le déclin du bouddhisme en Inde à la fin de l'Empire Gupta s'accompagne d'un morcellement politique du territoire. C'est la situation qui semble avoir prévalu dans les régions septentrionales de l'Inde. L'Himalaya est en effet divisée en une myriade de petites principautés gouvernées par des « seigneurs » Thakurs et Rathis avant que ces derniers soient eux-mêmes soumis par les dynasties Rajputs à partir du 7<sup>e</sup> siècle (M. Singh 1982; Fardon 1983;

---

<sup>34</sup>Le mot दस्यु (*dasyu*), en sanskrit et en hindi, réfère soit à un démon, un ennemi des dieux, à un brigand, un barbare, ou un hors-caste; il partage une racine commune avec le mot *dās* qui désigne un serviteur ou un esclave (Balbir et Balbir 1992, Monier-William 1899).

<sup>35</sup> Tandis que Bahadur (1977) fait remonter la migration des Halis au 19<sup>ième</sup> siècle dernier.

<sup>36</sup> Ou qui en sonne le glas.

Hazra 1995; Thapar 1997; Banerjee 1983; Joshi et al. 1990). C'est ce qu'on appelle les *États Rajputs*.

Les Rajputs représentent une force historique importante qui domine la scène politique du 7<sup>e</sup> au 12<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne. Parmi eux, une dynastie, les Varman, auraient fondé Brahmaur au 7<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne. L'influence des Rajputs s'est étendue à l'ensemble du nord de l'Inde (Singh 1989; Bahadur 1978; Banerjee 1983). Cette époque connaît également une intensification des luttes contre les envahisseurs extérieurs, notamment les Turcs, les Arabes et les Mongols qui pénètrent dans le nord du territoire indien (y compris du Pakistan et de certaines régions afghanes).

Par leur position géographique stratégique, les Rajputs seraient devenus un moteur de la résistance hindoue en tentant de stopper l'expansion des envahisseurs musulmans qui fondent à partir du 11<sup>e</sup> siècle les premiers califats. Il faut préciser cependant que les Rajputs étaient tout autant occupés à se faire la guerre entre eux pour se disputer le contrôle du nord du pays.

L'histoire du *Gadheran* telle que l'ont présentée Goetz (1955, 1969), Hutchison et Vogel (2000 [1933]), Ohri (1991) et K. P. Sharma (2001) révèle un parcours migratoire et politique mouvementé. De la première dynastie des Varman au 7<sup>e</sup> siècle après J.-C. aux luttes de pouvoir entre les Rājā du Cachemire pour le contrôle des actuels Kullu, Kangra et Chamba (règne de Lalitaditya, 724-761), en passant par la conquête du territoire par les Kiras (de culture tibétaine) et la

vassalisation de Brahmaur au royaume du Cachemire vers 756 -57, on peut penser que l'histoire de cette région himalayenne a connu des vagues successives de peuplement. C'est une position qui permet au moins d'entrevoir l'hétérogénéité des Gaddis et de se distancer des positions trop homogénéisantes qui persistent à définir la tribu comme un groupe homogène, ce que les Gaddis ne sont pas en dépit du sentiment d'appartenance communautaire et d'unité culturelle qui prévaut dans le *Gadheran*.

Si toutes ces questions historiques ne relèvent pas directement de mon travail de recherche, j'introduis ces éléments d'histoire pour rappeler que l'histoire des Gaddis et la façon d'appréhender cette dernière s'inscrit dans des considérations plus générales sur l'histoire du sous-continent indien, qui concerne l'Asie du Sud et aussi l'Asie centrale (principalement l'Iran et l'Afghanistan).

## **4. INTRODUCTION À LA RELIGION POPULAIRE EN HIMALAYA OCCIDENTAL**

### **4.1 Histoire de la religion à Brahmaur et dans les régions limitrophes**

Il est intéressant de constater que les auteurs associent souvent le culte à Durgā-Kālī à un culte pré-védique, intégré aux cultes des migrants aryens qui ont envahi le sous-continent au cours du troisième millénaire avant l'ère chrétienne et à qui les historiens attribuent la conception des Védas. Je ne discuterai pas plus longtemps de la pertinence de ces prémisses historiques dans cette thèse. Il faut cependant noter que ces hypothèses vont dans le sens des positions des auteurs comme Saklani (1998) et Bhasin (1988) qui se basent sur la prééminence que possède le culte de la Déesse-Mère pour situer l'origine du peuplement des populations himalayennes, parmi lesquelles les Gaddis, comme étant très ancienne. Le culte à Durgā-Kālī constitue l'expression anthropomorphe du shaktisme; il s'agit là du culte de l'énergie fondamentale féminine qui se combine souvent au culte de Śiva. Śivaïsme et Śaktisme sont réputés appartenir à des formes anciennes de pratiques et de croyances religieuses, pré-aryennes et peut-être même de sources dravidiennes (Panchani 1995 : 91). Il est clair que l'émergence du Śaktisme et Tantrisme indiens (au plus tôt vers le 4<sup>e</sup> ou 5<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne) résulte de syncrétismes entre autochtonie et une tendance brahmanisante grandissante. Cependant, il est risqué de

présumer que les autochtonies de l'époque reflètent l'univers de sens des dravidiens pré-védiques, ces derniers ayant vécu plus de deux millénaires avant l'émergence du Śaktisme. Cette idée est néanmoins très populaire auprès de nombreux auteurs qui y voient un argument en faveur de l'origine non aryenne ou autochtone (skt. *adivasi*) des populations dites *tribales*. Comme l'écrit Saklani :

« Shaktism is reckoned as the most remarkable religion among the principle sub-division of Brahmanism [...] if considered historically, it appears to be a compound of Brahmanism with non-Aryan beliefs. Shiva was usually worshipped as a father god along with Shakti as the mother goddess by the tribals of Central Himalaya like other pre-Aryan people. The mother goddess was worshipped in her various forms, namely Durga, Vindhyavasini, Kali, Katyayani, Ambika, Narayani, Bhagavati, Uma, Parvati, Chandika, etc. by the ancient communities [...]. Durga and Parvati have been rightly considered tribal deities, originally worshipped by the mountaineers in the Himalayan region »

(Saklani 1998 : 158).

Veena Bhasin (1988) a consacré plusieurs ouvrages aux Gaddis. Ses travaux se situent dans la mouvance de l'écologie culturelle. L'extrait suivant brosse un portrait sans doute stéréotypé de l'origine des cultes pratiqués dans le *Gadheran*, mais il illustre une présomption fort répandue concernant les pratiques religieuses des premiers habitants. Elle écrit :

«The original inhabitants of the area were animists. They had an elaborate pantheon of gods and goddesses [...] The old way of worshipping the deities is still preserved in various festivals and in every families inspite of their being Hindus, earlier names and rituals are still remained. Brahman priests have the right to perform ceremonies that, probably, had never been conducted prior to their arrival. Though Sipis accepted the Brahmans as ritually higher, they never let slip their own position as Chelas rather the achievement of the Chelaship was considered a ladder

to superior position. The Sipis as Chelas are attached to the caste shrine of others along with Pujaris. Brahmans, who came in small numbers, had to resort to the techniques of Chelas, particularly trance, possession and divination, and adopted local customs. Most probably the religious beliefs and rituals in the Bharmour Tehsil, were originally, in essence demonolatry, ancestor worship and nature worship. This original form with the passage of time and with the entry of Brahmans into the area, was retouched to form Hinduism. This transformation was achieved by the process of absorption rather than by that of eradication, with the result that, even today, the pantheon and the theology bears the marks of demonolatry and nature worship»

(Bhasin 1988 : 203; je souligne)

W. H. Newell (1987) aborde la question de la rencontre entre les migrants et les autochtones (ou les migrants d'une période antérieure) dans les termes d'une joute politique qui se serait jouée entre les tenants des cultes non orthodoxes (Gaddis Rajputs et castes subalternes) et les migrants plus récents (Brahmanes et Rajputs de *gotra* différents ayant migré plus récemment, soit pendant le règne d'Aurangzeb au 17<sup>e</sup> siècle); ces derniers sont souvent plus près des valeurs orthodoxes de la *grande tradition*, et n'approuvent pas toujours le sacrifice animal. Un tel contraste est largement évoqué dans la littérature indianiste; il s'exprime sous la forme d'une opposition entre les populations dites aryennes, dravidiennes, et tribales d'une part, ainsi qu'entre la tradition sanskrite et l'animisme, ce dernier étant souvent rapproché de la démonolâtrie (Leavitt, 1992; Bhasin, 1988).

Newell (1960 : 59; 1987) a proposé une hypothèse audacieuse et originale qui prétend que les Sipis pourraient être les descendants des peuples indigènes, d'origine tibétaine convertis à l'hindouisme sur le tard, aux environs du 11<sup>e</sup> siècle

sous la poussée des migrations Rajputs<sup>37</sup>. Newell a affirmé que les populations pratiquant le culte lamaïste tibétain ont pu s'assimiler aux Sipis qui auraient perpétué un héritage religieux antérieur à la « rajputisation » du territoire et à sa « sanskritisation » subséquente<sup>38</sup>. Newell s'appuie sur l'existence d'une ancienne inscription tibétaine datée du 8<sup>ième</sup> siècle de l'ère chrétienne découverte dans la région de Brahmaur près du village de Goshan.

K. P. Sharma donne un aperçu détaillé de ces vestiges en publiant les photographies de ces inscriptions (cf. Sharma 2001). Une rencontre personnelle avec cet auteur à Chamba à l'été 2002 m'a permis de constater qu'il ne connaissait pas l'hypothèse de Newell sur le peuplement tibétain, pas plus qu'il n'en partage l'idée. Sharma croit plutôt que les inscriptions tibétaines rapportées par Newell sont l'œuvre d'envahisseurs tibétains (Kiras) qui auraient saccagé le village de Brahmaur à cette même époque. Les statues anciennes abîmées et la conservation partielle des temples en bois de Brahmaur sont selon lui une preuve de ce qu'il avance (K. P. Sharma 2001).

L'incursion dans le champ de l'histoire culturelle de la région suggère une continuité des pratiques enregistrées chez les Gaddis du Dhaulādhār avec celles des régions avoisinantes comme Mandi, Kullu et Lahoul-Spiti<sup>39</sup>. Toutefois, pour traiter

---

<sup>37</sup> On trouve cette idée (d'un peuplement originel en provenance du Tibet) au 19<sup>ième</sup> siècle chez Rhys David (cit. dans Clarke 1977)

<sup>38</sup> Newell introduit le concept de *radjpoutisation* en parallèle à celui de *sanskritisation* développé par M. N. Srinivas.

<sup>39</sup> Sur la base de l'identité relative de certaines pratiques comme le nomadisme pastoral, le sacrifice animal, la polyandrie fraternelle, et certains emprunts (ou legs?) linguistiques.

sérieusement de la question, il faut considérer le chevauchement des aires culturelles et admettre avec John Leavitt (1992) que malgré l'existence de deux zones d'influences culturelles distinctes, la sud-asiatique et la tibétaine, il existe des variations géoculturelles des pratiques religieuses.

La configuration des différentes pratiques religieuses en Inde, et plus particulièrement chez les Gaddis du Dhaulādhār, nous ramène inéluctablement à la structure de castes que l'on peut comprendre par ses caractéristiques formelles et par la dynamique qu'elle sous-tend. L'étude des pratiques rituelles chez les Gaddis du Dhaulādhār alimente une réflexion portant sur le thème de la configuration de ces pratiques en liaison avec la structure sociale.

Les caractéristiques de la religion pratiquée chez les Gaddis, si elles appartiennent sans équivoque à l'univers hindou, définissent un hindouisme original et différent des pratiques observées dans les districts voisins de Kullu, Mandi ou Sirmaur, même s'il existe entre elles de nombreuses similitudes (voir Berti 1999, 2001; Diserens 1995; Vidal 1988). La religion des Gaddis présente d'importantes différences avec la religion populaire pratiquée par d'autres peuples dits Paharis (Gaborieau 1975; Diserens 1995; Jones 1976; Holmberg 1989; Krauskopff 1999; Toffin 1996; Winkler 1976; Berreman 1964; Majumdar 1996; Fanger 1990; Leavitt 1994; Krengel 1999; Vidal 1987; Newell 1955, 1960). À titre d'exemple, les bardes que l'on trouve dans le culte *jagar* du Kumaon (Leavitt 1984; Gaborieau 1975) sont totalement absents chez les Gaddis du Dhaulādhār et dans les régions limitrophes. De même, le transport des divinités locales sur des palanquins de bois appelés *rath*

est une pratique courante à Kullu mais on ne la retrouve pas chez les Gaddis. Par contre, chez les Gaddis comme partout ailleurs en Himalaya, on semble partager un intérêt commun pour le culte des divinités locales appelées *devatā*. La section décrit plus en détails ces différents cultes.

## 4.2 Cultes dominants et cultes des devatā

### 4.2.1 Le culte dominant de Śiva-Śakti

Contrairement à ce qu'a déjà écrit Newell en parlant de « ...dominant and exclusive cult of Shiva... », la ferveur shivaïte n'est pas unique chez les Gaddis (voir Newell 1987 : 323). En effet, le shivaïsme pratiqué par les Gaddis est indissociable de la vénération de la Déesse, ou śaktisme, qui semble d'ailleurs quantitativement plus répandue (voir aussi Panchani 1995 : 91). Pratiqué dans les Himalayas (Bouillier, 1992), le culte **Śiva-Śakti** associe la complémentarité des forces représentée d'une part par la 'conscience absolue' (*puruṣa*)<sup>40</sup> (Śiva) et l'élément dynamique de la force, le principe actif (*prakṛt*) (Kinsley 1987) de cette conscience représenté par la conjointe de Śiva, Pārvati. Le culte Śiva-Pārvati (ou son synonyme Śiva-Śakti) consacre la complémentarité des principes de l'énergie dynamique que symbolise le couple et sa représentation aniconique : le *Śiva-linga* (*linga*, phallus, organe reproducteur masculin) dans le *yoni* (vagin, organe reproducteur féminin). Alors que le principe féminin est perçu comme dynamique dans la philosophie hindoue, l'énergie de Śiva renvoie à la conscience ascétique, méditative, nécessaire à l'accomplissement du *siddhi* (pouvoirs spéciaux obtenus par la méditation, le yoga et

---

<sup>40</sup> Max Müller et son concept d'hénothéisme permettent d'envisager qu'une divinité (Śiva, Viṣṇu ou l'un de ses āvātāra ou toute manifestation de Śakti), lorsque considérée comme principale, puisse incarner tous les attributs divins, et plus particulièrement les fonctions de création, préservation et destruction.

autres techniques de transcendance) (Doniger 1993; Zimmer 1997 [1953]). Dans ce système philosophique, le couple Śiva-Pārvati personnifie aussi les concepts abstraits et métaphysiques de *jñāna* (conscience et connaissance) et *kriyā* (action) qui sont essentiels l'un et l'autre.

Ce qu'une comparaison des pratiques religieuses régionales nous permet de mettre en évidence, c'est la spécificité gaddie qui consiste à vénérer majoritairement le couple Śiva-Śakti. En effet, on s'aperçoit que les Gaddis vouent des cultes importants aux dieux et déesses majeures du panthéon hindou tandis que la plupart de leurs voisins himalayens (Kullu, Lahoul et Spiti, Kumaon, Garhwal, Népal, etc.) consacrent davantage les divinités villageoises locales appelées *devatā* et dont je parlerai plus loin. Au Kullu, selon Héléne Diserens (1995), la plupart des temples majeurs sont d'ailleurs associés à Viṣṇu (et à sa Śakti, Lakṣmi, et ses formes locales) et non à Śiva-Śakti<sup>41</sup>.

On peut supposer que leurs transhumances et leur nomadisme ont davantage mis les Gaddis en contact avec l'extérieur, contrairement à la population du Kullu qui est sédentaire. On constate d'ailleurs aussi qu'ils sont nombreux à maîtriser plusieurs langues et dialectes (kashmiri, urdu, punjabi, chambeali, kangri, kullui, lahoul, et parfois certains dialectes tibéto-birmans, etc.). Les bergers ont sans doute fait preuve d'une plus grande perméabilité face aux influences culturelles et religieuses extérieures, mais il s'agit là d'un tout autre débat.

---

<sup>41</sup> Il faut noter que la variation 'visnouite' du culte de la Déesse (ou Śakti) est représentée par le couple Viṣṇu-Lakṣmi.

Les Gaddis sont considérés comme des populations ‘arriérées’. Vouer un culte à Śiva-Śakti et adopter les pratiques religieuses plus orthodoxes de l’hindouisme est sans doute une manière pour eux de se valoriser et de se ‘mettre en phase’ avec la ‘grande tradition’ (sur cette question, voir Leavitt 1992). Ce processus est appelé ‘sanskritisation’ (Srinivas 1986 [1969]; voir aussi Berreman 1979 : 226-7; Leavitt 1992 : 8; Newell 1987 : 323)<sup>42</sup>.

Ce qui est certain, c’est que l’adoration de Śiva et de Śakti est centrale bien qu’il existe en même temps une myriade de petits cultes quotidiens, privés et familiaux, que la littérature évoque sous le nom de « culte des devatās » (Bista 1972; Berti 1999, 2001; Leavitt 1985; Lecomte-Tilouine 1993; Vidal 1988). Ces cultes font ressortir le rôle prépondérant d’un spécialiste de la religion appelé, selon la région, *jogī*<sup>43</sup>, *gūr* ou *celā*. Le *celā* (possédé-medium) est un individu ‘élu’ par la Déesse et qui lui ‘sacrifie’ son corps pour qu’elle puisse se manifester<sup>44</sup> lors d’événements qui sont en général très bien déterminés. D’ailleurs *celā* signifie ‘élève’ ou ‘disciple’, uni (*dharmik-sambhanda, union*) à une déesse ou à un *devatā*.

---

<sup>42</sup> Newell substitue l’épithète ‘rajputisation’ à la ‘sanskritisation pour désigner le processus culturel qui prévaudrait chez les Gaddis.

<sup>43</sup> Chez les Tharus du Népal, selon Gisèle Krauskopff (1999), il existe un spécialiste appelé *jog* qui est guérisseur lors d’un culte appelé *dabāu*, et fait l’usage de la sorcellerie. Cette désignation ressemble au *jogi* dont il est fait mention dans certains mythes gaddis de l’origine de la possession-empoûtement. Chez les Gaddis, cette fonction est distincte de la fonction médiumnique.

<sup>44</sup> Les médiums disent *śarīr-kā bali denā* qui signifie le sacrifice du corps.

#### 4.2.2 Les cultes des devatā

Parallèlement au culte de **Śiva-Pārvati** et de ses nombreux *āvatāra*<sup>45</sup> et représentations locales, de nombreuses divinités parallèles dites « inférieures »<sup>46</sup> font l'objet d'un culte et d'une dévotion de la part des fidèles. Ces divinités sont appelées *devatā* (Bista 1972). *Kuldevatā* désigne plus spécifiquement la divinité d'une lignée familiale (ou d'une habitation), alors que *grāmdevatā* fait référence à la divinité d'un village.

##### *Grāmdevatā*

Comme l'a décrit Daniela Berti dans son étude sur les rites de possession dans le district de Kullu en Himachal Pradesh (Berti 1999; 2001), les *grāmdevatā* font partie intégrante de la vie politique locale et du quotidien des villageois. Elle fait mention du pouvoir de ces divinités sur les destinées individuelles puisque les temples qui les abritent constituent des « centres d'autorité où sont réglés et sanctionnés les activités et les comportements des villageois, tant publics que privés » (Berti 1999 : 39). Elle ajoute que ces divinités sont consultées « non seulement pour résoudre des problèmes personnels ou collectifs, mais aussi pour prendre toute décision

---

<sup>45</sup> Réincarnation.

<sup>46</sup> Les Brahmanes qualifient d'inférieures les divinités des basses castes, qu'ils apparentent parfois à des 'bhūta', ou mauvais esprits, et qu'ils opposent à leurs propres divinités qui se rapportent plus aisément aux dieux du panthéon ou de l'orthodoxie brahmanique comme Durgā et Kālī.

d'importance au niveau de l'individu, de la famille ou de plusieurs villages » (id. 39). Pour Denis Vidal (1988 : 71) qui a aussi étudié les pratiques religieuses de cette région himalayenne, ce culte des divinités locales constitue la « clef de voûte de l'organisation politico-religieuse de ces régions ».

À Kullu, les divinités possèdent des droits et des titres fonciers sur le territoire où elles exercent leur influence<sup>47</sup>. Le *kārdār*, l'homme responsable de l'organisation et de la gestion du temple, s'occupe de la perception des droits et des revenus fonciers. En plus de ce 'gestionnaire', le temple du *grāmdevatā* regroupe un *pujāri* (prêtre brahmane), un *caukidār* (gardien), des *barhei* (charpentiers), des *sunā* (charpentiers, des artisans et orfèvre), des *kāmdar* (musiciens) et le *gur* (ou *celā*) qui constituent les employés du temple. Bien que la fonction du possédé médium ne soit pas héréditaire et qu'elle ne soit pas l'apanage d'une seule caste, D. Berti rapporte qu'il y a une tendance à la formation de lignée et d'« héritage de la charge » (*khāndānī*). Les *gur* de Kullu, équivalents des *celā* chez les Gaddis, transmettent leurs connaissances à leurs descendants. Lors de rites d'élection, ces descendants sont alors désignés par la Déesse comme nouveau disciple. Ceux qui ne désirent pas être désignés par la déesse peuvent exécuter un rite de malédiction (Kullu : *kārye śrāpaṇi*) avant la cérémonie qui vise à empêcher leur élection. On dit que ce rite peut provoquer la mort des personnes qui tentent de contrecarrer l'intervention de la divinité (Berti 2001 : 94).

---

<sup>47</sup> Vidal rapporte que les autorités britanniques avaient accordé le statut de 'personne morale' à ces divinités.

À Kullu, le *gur* qui est rattaché au temple d'une divinité se doit d'apprendre ses mythes et de maîtriser la transe, ce que lui enseignera le *pujāri* (prêtre) du temple (Vidal 1988). À Brahmaur, ce sont les *celā* 'senior' qui se chargent de cet enseignement. L'autre différence qui existe entre *gur* et *celā* concerne l'apparence physique : les *gur* se laissent pousser les cheveux et portent un costume particulier qui leur est réservé. Chez les Gaddis, ces éléments ne sont pas normatifs, et les *Celā* ne portent pas toujours leur costume rituel à l'occasion des possessions médiumniques.

À d'autres occasions, les divinités sont consultées par les villageois lors d'un rite qui se nomme *deopūcch* ou *pūcch* (*deo* : dieu; *pūcanā* : interroger) chez les Kanets de Kullu et les Gaddis du Dhaulādhār et où se produit un *devatā-ānā* ou un *devī-ānā* (litt. 'venue de la divinité' ou 'venue de la déesse', possession). Chez les Gaddis, cette 'possession' se manifeste effectivement à travers les tremblements du médium possédé. Chez les Gaddis, comme à Kullu et dans les régions limitrophes, ces tremblements se nomment *khel* ou *khelnā*, ce qui signifie littéralement en hindi comme dans les langues *pahari* « jouer », mais qui peut dériver aussi selon Vidal du sanskrit *khelati* qui signifie « trembler » ou « s'agiter »; le terme aurait peut-être conservé son sens ancien (Vidal 1988 : 87). Le culte des *devatā* est souvent au cœur des différends territoriaux (puisque chaque *grāmadevatā* 'occupe' un territoire délimité), des conflits familiaux, etc. qui sont évoqués lors des rites de possession.

Dans le district de Kullu, selon les observations de Daniela Berti (2001) et de Denis Vidal (1988), les divinités villageoises sont amenées une fois par année dans des lieux sacrés pour être purifiées et consacrées à nouveau. Elles sont transportées sur des *rath* (palanquins) fabriqués par les charpentiers attirés du temple. Les *mohrā* (icônes de la divinité installées sur le palanquin) sont nettoyées tandis que d'autres sont ajoutées. À cette occasion, les palanquins sont transportés de village en village pour permettre aux *devatā* de rencontrer d'autres divinités. Les divinités manifestent leur présence et communiquent par l'oscillation des palanquins, selon qu'ils penchent plutôt à droite ou à gauche.

À Brahmaur, chez les Gaddis, de tels palanquins n'existent pas. Les divinités entrent en contact entre elles par *celā* interposés, ce qui a cours aussi ailleurs. C'est pourquoi il semble que les *devatā* de Kullu soient davantage mobiles que ceux de brahmaur.

Il semble que les dieux dits 'majeurs' sont plus présents chez les Gaddis lors des rites de possession. Śiva possède directement ses dévots tout comme Durgā et ses nombreuses variations locales et villageoises comme Lakṣanā, Cāmundā, Bannī, Brahmāni-Mātā, Satī, Kailanga, Kathura-Nāg, Bintrū-Nāg, Sandholū-Nāg, Kailū-Bīr, Chatradhī, Narasiṃha<sup>48</sup>, de nombreux Siddhas et Bābā (Ghaṭā-Ṭopīyā-Bābā, Mukuṭ-Nāth-Bābā, etc. Par exemple, aux mois de juillet-août c'est Śiva qui possède

---

<sup>48</sup> Narasiṃha apparaît comme un cas atypique car il est associé au dieu Visnu. En effet, si cette divinité possède son temple à la place centrale de Brahmaur, les Gaddis le désigne souvent comme un mauvais esprit ( *Bhūta* ). Le temple n'est d'ailleurs pas fréquenté par la population locale.

ses disciples-*celā* à Brahmaur pour donner l'autorisation aux pèlerins de se rendre au mont Manimaheṣa, son lieu de résidence.

Par son caractère cérémoniel plus 'officiel', cette possession se distingue des possessions au caractère plus 'dramatique' impliquant les divinités locales et qui mettent en jeu des problèmes villageois. Ainsi, les villageois n'entretiennent pas le même degré de proximité aux dieux; on admet la 'majesté' ou l'omniscience de Śiva puisque sa vénération est nécessaire et a préséance sur le culte des divinités locales, mais ce sont ces divinités 'subalternes' qui interviennent directement dans les affaires courantes des villageois (Leavitt 1985; Berti 2001; Vidal 1988; Lecomte-Tilouine 1993). En intervenant directement dans les prises de décisions sociales et politiques, les médiums de ces divinités ont *de facto* un pouvoir non négligeable qui s'adjoint au pouvoir temporel des conseils de villages (*pancāyat*).

### *Kuldevatā*

Le *kuldevatā* est une puissance vénérée par un individu ou une famille et qui, en général, se perpétue de génération en génération. Cependant, certains *kuldevatā* deviennent tutélaires par accident quand, par exemple, les nouveaux propriétaires d'une maison découvrent l'existence d'une telle puissance dans leur nouvelle résidence, existence confirmée soit par le témoignage d'autres villageois, soit par la présence de l'effigie du *devatā* (Berti 2001 : 155).

Ces divinités locales n'ont pas toutes la même importance. Si certaines divinités locales s'apparentent aux dieux et déesses du panthéon hindou orthodoxe, d'autres *devatā* ont une identité plus ambiguë. C'est le cas notamment des divinités lignagères ou tutélaire (*kuldevatā*). Dans son étude des *kuldevatā* au Népal, K. B. Bista (1972 : 55) relate que ces cultes servent à apaiser une puissance « mystérieuse » pour éviter ou prévenir les maladies ou pour acquérir succès et richesse. D. Berti constate la même imprécision quant à l'identité de ces *kuldevatā* :

« Il faut dire qu'à Kullu, en général, les *kula-devatā* ne possèdent pas une identité très précise. Peu de gens savent, ou se préoccupent de savoir, depuis combien de générations la divinité concernée est honorée, quelles en sont les caractéristiques, ou qui a commencé son culte. On lui rend hommage parce qu'il y a dans la maison son autel, avec les objets qui la représentent et à travers lesquels elle était honorée par les générations précédentes. Le *gur* peut ainsi révéler à un dévot que, sans le savoir, il honore un *bhūt*, en annonçant par exemple qu'un aïeul de la famille lui rendait un culte en secret pour l'utiliser à des fins maléfiques, et le cachait parmi les objets de la *pūjā* posés sur l'autel. »

(Berti 2001 : 155)

En plus de l'imprécision et du flou identitaire des *devatā*, D. Berti indique clairement la perméabilité des catégories 'devatā' et 'bhūta', du moins dans leur usage populaire. Cela signifie aussi que ces puissances « mystérieuses » ne se réduisent pas à leur intention maléfique ou bénéfique comme on pourrait être tenté de le penser en associant les *bhūt* aux esprits démoniaques ou aux revenants. Plus le *devatā* est bas dans la hiérarchie du panthéon local, plus il semble difficile de le

distinguer des ‘véritables’ bhūta dont l’intervention auprès des humains est toujours néfaste<sup>49</sup>. Si la dévotion que l’on porte à un *devatā* apporte protection et assurance, sa négligence peut le rendre redoutable et même menaçant, d’où son nécessaire apaisement.

Le flou identitaire qui entoure les *devatā* est accentué par la relative simplicité de leurs représentations. En Kullu et en Chamba, le *kuldevatā* est représenté par un *linga* (représentation phallique), un *piṇḍa* (pierre ovale ou pointue), ou une *mūrti* (image ou sculpture anthropomorphe) ou, comme chez les Gaddis, par un trisul (trident). À Kullu, H. Diserens (1995) dénote même une ambiguïté sexuelle chez les divinités ainsi représentées. D’après mes observations, la pierre brute constitue chez les Gaddis la représentation des *kula-devatā* la plus répandue.

Le portrait des cultes des *kula-devatā* ne serait pas complet si on parlait pas de l’importance du culte des ancêtres chez les Gaddis et dans de nombreuses régions himalayennes. On peut représenter les ancêtres par une pierre mais il est devenu de bon ton d’utiliser une photographie de l’ancêtre que l’on place sur l’autel à *pūjā* ou en hauteur visiblement dans un commerce, dans une boutique ou dans un atelier.

---

49 D. Berti (2001 : 161) rapporte l’utilisation des qualificatifs comme *gandā* (sale), *kharāb* (mauvais), *khatarnāk* (dangereux) pour désigner leur mode de relation avec les humains. Je retrouve aussi ces qualificatifs dans mes propres données ethnographiques.

Ces âmes protectrices peuvent se montrer malignes si ses descendants ne lui consacrent pas assez de prières. Les ‘âmes errantes’ (*preta*) de l’entre-deux-mondes menacent quant à elles l’équilibre et la santé des villageois. Envoûtement, maladie, malchance, folie passagère, mortalité, autant de manifestations maléfiques de ces âmes frustrées que le *gardī-celā* ou *jogi* combat. Ce guérisseur-exorciste cohabite dans le système religieux avec les pandits<sup>50</sup> et les *celā*. Les villageois souffrants le consultent pour identifier et diagnostiquer un *bhūt* et s’il y a lieu le guérir ou le désenvoûter. Ce spécialiste religieux, comme l’écrit Véronique Bouillier, est :

« Le maître des « bhut-pret », ces créatures de l’entre-deux-mondes qui hantent l’imaginaire des villageois en Inde comme au Népal [...] de multiples esprits dont les noms varient localement et qui sont liés à des éléments du terroir, des formes naturelles divinisées, des créatures plus proprement démoniaques dont la raison d’être est de nuire aux hommes, et puis les pret, les « revenants », morts inassouvis dont la vie terrestre n’a pas été menée à son terme, qui ont été pris par la mort par surprise ou dans la solitude, morts non socialisées qui n’ont pas été accompagnés correctement dans leur passage ultime, morts toujours présents car ensevelis dans la terre et non pas brûlés » (Bouillier 1992 : 207)

Puisque ces pratiques concernent la ‘magie noire’, le *gardī-celā* assure une « médiation souvent occulte » avec des « êtres surnaturels » (Vidal 1989 : 65-66).

En somme, on peut dire que le *kula-devatā* sont inférieurs aux *grām-devatā* car ce sont des entités « personnalisées, en contact permanent avec ses dévots...au lieu de correspondre à des silhouettes culturelles bien définies et reconnues de tous... », « des sortes de partenaires permanents dont l’humeur, le caractère, les

---

<sup>50</sup>À Brahmaur, nom donné aux Brahmanes qui exercent la prêtrise.

actions et réactions quotidiennes sont, de fait beaucoup plus importantes pour la vie des habitants que les traits qui permettent de les identifier pour un regard extérieur. » (Vidal 1988 : 36-39. Ils ont donc moins d'envergure sociale ou culturelle, mais ils 'meublent' la conscience individuelle de leurs dévots beaucoup plus fortement. Contrairement aux divinités villageoises, les *kuldevatā* n'ont pas vraiment de représentations iconographiques et ne possèdent pas de sanctuaires permanents (voir aussi Bista 1972 : 73). De même chaque dévot ou chaque famille qui possède un *kuldevatā* ne lui consacre pas de culte quotidien contrairement à ce qui concerne les divinités villageoises, régionales ou les dieux du panthéon auxquels les Gaddis doivent un culte régulier.

Il faut dire aussi que cette 'hiérarchie' des puissances se fonde sur « la morale sociale et religieuse de l'hindouisme. » (Bista 1972 : 73). Ainsi, Śiva est un dieu majeur parce qu'il veille à la restauration du *dharma* (l'ordre, la morale etc...) et Kālī détruit les démons et les puissances néfastes; mais ce sont principalement des divinités locales comme Bannī qui régissent le cycle de la transhumance du bétail, Brahmani qui s'occupe des conditions climatiques et de la venue de la mousson, Kailang qui régit les rapports des villageois entre eux et Gungu qui intervient dans la sphère de l'obstétrique<sup>51</sup>. Encore une fois, je dois préciser que Śiva peut être évoqué à ces occasions et qu'il possède directement ses 'disciples'.

---

<sup>51</sup> il ne s'agit toutefois pas de fonctions exclusives

Il existe donc trois figures marquantes qui interviennent dans la religion populaire des Gaddis : le pūjārī de la caste de Brahmane qui intervient lors des cérémonies officielles, le Celā médium, qui est le porte-voix des dieux, déesses et divinités locales, et le Celā guérisseur-exorciste, qui a pour fonction la divination diagnostique auprès de ses patients et l'exorcisme.

### 4.2.3 Quelques mots sur la sanskritisation

Les trois intervenants mentionnés plus haut représentent autant d'institutions sociales chez les Gaddis. Ils s'agit des institutions de la prêtrise, de la médiumnité et de la guérison-exorcisme et qui, bien qu'étant distinctes sur les plans fonctionnel et descriptif, sont interdépendantes. Historiquement, il semble que le rôle et l'identité du possédé-médium ait été l'apanage des membres des castes inférieures (Verma 1996; Bhasin 1986; Bahadur 1978). Cependant, mes récentes observations me forcent à constater que les prêtres Brahmanes se livrent aussi aux pratiques médiumniques et divinatoires. Les Brahmanes qui s'adonnent aux pratiques de la possession médiumnique sont reconnus comme des *Celā* par les villageois. Cela peut se comprendre par l'idée d'un double mouvement que John Leavitt (1992), en référence à McKim Marriott (1976) et M. N. Srinivas (1986), désigne par la 'parochialiation' et la 'sanskritisation'. Il s'agit respectivement de l'adoption des coutumes locales par les Brahmanes, et de l'émulation et l'adoption des règles brahmanique par les castes subalternes pour élever leur statut rituel (voir aussi Dumont 1986)<sup>52</sup>. John Leavitt (1992) désigne ce double mouvement par l'expression 'holisme culturel' qu'il met en relation avec le monisme de McKim Marriott (1976). Pour diverses raisons que l'on peut attribuer aux contacts, à l'isolement et à une foule de facteurs qui feraient l'objet d'une étude en soi, certaines populations ont

---

<sup>52</sup> Comme les Rajputs sont domiants démographiquement et socialement, Newell introduit le concept de 'rajputisation' (1987 : 323).

conservé une originalité et un particularisme que l'on retrouve ailleurs à un moindre degré.

C'est ce qui me semble être le cas chez les Gaddis, peuple semi-nomade et polyglote, où les dieux majeurs du panthéon hindou sont plus présents que dans les régions limitrophes comme Kullu où le culte des divinités locales est prédominant (cf. Berti, Vidal, Diserens cités plus haut). Cette distinction concerne aussi les Gaddis entre eux, qui vivent des deux côtés de la chaîne du Dhaulādhār correspondant aux districts de Chamba et de Kangra.

À la différence des Gaddis de Chamba, les Gaddis de Kangra ont abandonné complètement le pastoralisme transhumant. Cela soulève une question intéressante sur le plan des pratiques rituelles et du processus de la sanskritisation. On peut se demander dans un premier temps quelle est la nature du lien qui existe entre l'abandon du pastoralisme chez les Gaddis de Kangra et l'abandon du régime omnivore par de nombreux Gaddis de la région de Kangra –car le végétarisme m'est apparu beaucoup plus en vogue en Kangra. Je tiens à préciser également que la pratique de certains rituels, dont celui du Devī-ānā (et de l'abattage rituel de la chèvre qui les accompagne parfois) que je décrirai plus en détails plus loin est en baisse dans ce district et, que l'importance rituelle et symbolique du *Celā* y est en conséquence plus faible. Les rites d'exorcisme et de divination diagnostique sont présents, mais le sacrifice animal est remplacé par des offrandes végétales.

Le déclin de l'institution médiumnique (et de l'expérience mantique qui l'accompagne) a déjà été souligné par V. Verma (1996) dans une monographie ethnographique. Principalement observé en Kangra, il me semble que la perte de popularité du rite du *Devī-ānā* s'accompagne d'une nouvelle définition de la pureté et du rapport au divin. On abandonne les pratiques alimentaires considérées comme impures (alcool, viande) et on remet plus ouvertement en question la possibilité de contacter les dieux directement par l'entremise des *Celā*. Par conséquent, le prêtre Brahmane occupe une fonction rituelle beaucoup plus importante en Kangra que celle qu'il occupe à Brahmaur et ses environs.

Néanmoins, la figure du *Celā* demeure centrale dans l'étude de la possession chez les Gaddis du Dhaulādhār. Le *Celā* demeure ainsi un pilier incontournable de la religion des villageois qui prêtent foi à la manifestation des dieux, des déesses et des divinités locales dans le *devī-/devatā-ānā* et à la manifestation des esprits malins dans le *jādū-tonā* et le *bhūt-khel*. La section suivante présente les formes et les représentations du divin.

### 4.3 Formes et représentations du divin

Parmi les dieux, déesses et divinités (*devatā*) du panthéon, nous retrouvons au cœur même du culte des Gaddis le dieu Śiva, considéré comme le *maître du monde* (au sens de cosmos)<sup>53</sup>, et Śakti, principe dynamique et émanation de la force incarnée par la Déesse, ou Devī. Chez les Gaddis, plusieurs noms sont associés à Śiva dont entre autres Maṇimaheśa, Maheśvara, Mahādeva, Mahādeo, Ísvara, Śankara, Hara, ou Hari-Hara (qui désigne le *Śiva-liṅga*, principale représentation de ce dieu chez les Gaddis), Gaṭāṭopīyā-Bābā, Mukuṭa-Nāth-Bābā.

Chez les Gaddis, le culte à Śiva s'inscrit dans le principe *pañjūrī* (*pañchopāsanā* ou *pañchodeva-upāsanā*), l'adoration des cinq dieux majeurs des Purāṇas<sup>54</sup> (Śiva, Viṣṇu, Surya, Gaṇeśa, Śakti), un principe qui aurait été établi sous le règne du Rājā Mushan Varman de Brahmaur au 8<sup>ième</sup> siècle ap. J.-C. (d'après Sharma 2001 citant H. Goetz 1969). Les temples dédiés à ces cinq dieux sont construits de manière à former un cercle concentrique représentant le *dharma-cakra* (le cycle continu des naissances et des réincarnations (*samsāra*) jusqu'à la libération (*mokśa*)). La place Chaurasi est donc considérée comme un lieu saint même si elle sert de place publique où se pratiquent jeux, commerce et réunions politiques. Lors de la période marquant le célèbre pèlerinage de Manimaheśa qui se tient de la mi-

<sup>53</sup> Contenu dans le sens de l'épithète *viśvanāth*.

<sup>54</sup> Recueil de textes sacrés qui fondent l'hindouisme moderne. Ils auraient été rédigés entre le 4<sup>e</sup> et le 14<sup>e</sup> s. après J.-C. et sont basés sur des éléments d'histoire, de mythologie et de métaphysique plus anciens.

août à la mi-septembre (*bhādon*, skt. *bhadrapada* du calendrier lunaire hindou), la place Chaurasi prend les airs d'une grande fête foraine avec ses stands de marchands et de nourriture, et ses manèges qui occupent toute la place. Des fidèles viennent de plusieurs régions voisines pour participer au Manimaheśa-yātrā. Des familles entières et des sannyasins originaires des régions limitrophes effectuent ce pèlerinage comme ils vont dans d'autres grands lieux saints de l'Himalaya occidental et central (dont Amarnāth au Cachemire, Hardwār, Rishikeśa, Kedarnāth, Badrināth, Yamnotri en Uttaranchal).

L'importance accordée au dieu Śiva se manifeste également dans la dénomination du territoire. Si la population locale de Brahmaur et du district de Chamba nomme *Gadheran* la région qui fait référence aux Gaddis qui la peuplent majoritairement, ces mêmes Gaddis utilisent aussi l'épithète *Śiva-bhūmi* pour désigner l'espace qu'ils considèrent comme la résidence de Śiva (skt. *bhūmi* : terre) (voir aussi H. S. Parmar 1992; Thakur 1997; Bose 1963; Wilberforce-Bell 1917). La délimitation géographique du *Gadheran* ne tient pas compte des aires de peuplement gaddis en Kangra ni des routes traditionnelles de transhumance pastorale qui mènent les Gaddis du Lahoul ou Punjab.

Śakti, ou le principe qui en émane, s'incarne dans des déesses particulières comme Brahmānī, Lakṣanā, Gauri (ou Pārvati), Satī, Cāmundā, Bannī, Mirkulā, Sitlā, Durgā et Kālī. L'inventaire des divinités locales est aussi vaste que le nombre

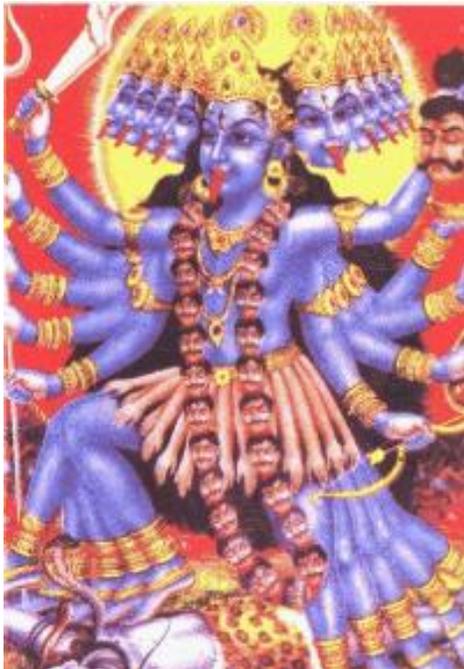
de villages ou de hameaux du *Gadheran* (et de son extension en Kangra)<sup>55</sup>. Certains villages situés à proximité de Brahmaur possèdent leur divinité villageoise (*grāma-devatā*), comme c'est le cas à Ghraheda où l'on voue un culte majeur à Satī Devī<sup>56</sup>. Le hameau voisin de Pharka, peuplé exclusivement de Brahmanes, ne possède pas de *grām-devatā*, mais une divinité familiale tutélaire (skt. *kula-devatā*). Il arrive cependant que les hameaux soient habités par une seule famille ou par quelques familles apparentées qui possèdent leur divinité familiale qui devient en l'occurrence une divinité villageoise.

La complémentarité Śiva-Śakti, qui est généralement représentée sous la forme du Śiva-linga, est aussi représentée par le couple Śiva-Pārvatī sur des affiches de carton placées bien en vue au-dessus de l'autel à prières de la pièce principale d'une maison ou sur l'autel à prières d'un commerce ou d'un atelier (voir les illustrations de la figure 7 ci-contre). Dans les temples shivaïtes, ce sont le *śiva-linga*, représentation phallique de Śiva (voir la figure 7 ci-contre), et le *triśula*, trident emblématique du dieu que l'on retrouve aussi chez Dūrgā, qui dominant.

---

<sup>55</sup> On peut voir, à titre de comparaison, les différents noms utilisés dans le christianisme pour désigner Dieu : le Créateur, l'Éternel, le Tout-Puissant, le Très-Haut, le Père, le Seigneur, le Miséricordieux, le Verbe; l'Islam en compte une centaine environ. Ces épithètes désignent tous des attributs divins. Dans l'hindouisme, ils désignent aussi des éléments de la nature comme Surya (le Soleil), Vāyā (l'Air), etc.

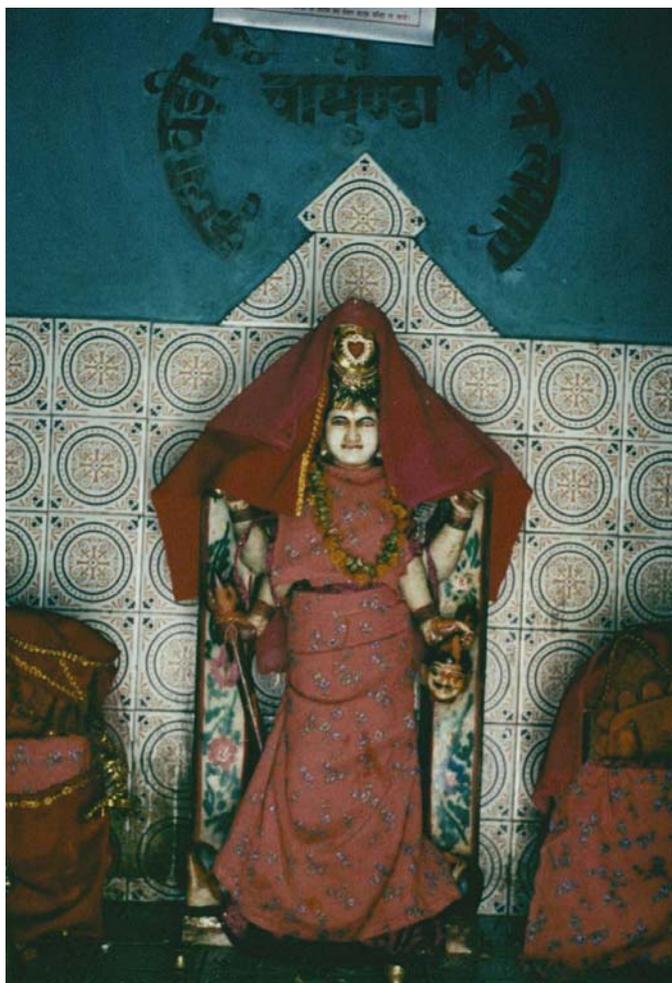
<sup>56</sup> Une épouse de Śiva dont Pārvatī est la réincarnation.



En haut à gauche : Kālī-Devī dressée au-dessus de Śiva, arborant la tête d'un démon, un trident et un sabre. En bas à gauche : Śiva, Pārvatī et Ganeśa assis devant un Śiva-Linga. En haut à droite : Śiva en position de méditation, portant un damrū et un trident (triśula).

**Figure 7. Illustrations. Affiches cartonnées trouvées dans les commerces et dans les résidences de Brahmaur.**

La Déesse prend le plus souvent les formes locales de Brahmānī ou de Cāmuṇḍā (voir figure 8 ci-contre) qui ressemble en certains points à Kālī, représentée par sa peau noire, son regard furieux, son collier de guirlandes de crânes humains; sa langue est pendante. On dit qu'elle personnifie la colère de Durgā.



Cliché : Daniel Côté.

**Figure 8. Cāmuṇḍā Devī, Brahmaur.**

Les déesses implorées dans le *Gadheraṇ* sont invoquées sous les noms de Devī, Mātā ou Mā. David Kinsley donne une interprétation intéressante du rôle de Durgā dans l'hindouisme en évoquant l'inversion des rôles sexuels qui lui est associée :

« [She] comes from the combination of world-supportive qualities and liminal characteristics that associate her with the periphery of civilized order. In many respects Durgā violates the model of the hindu woman. She is not submissive, she is not subordinated to a male deity, she does not fulfill household duties, and she excels at what is traditionally a male function, fighting in battle [...] In her rôle reversal Durgā exists outside normal structures and provides a version of reality that potentially, at least, may be refreshing and socially invigorating »

(Kinsley 1987 : 97-99)

Cette vision de Durgā ou de Kālī jette un nouvel éclairage sur les rapports inégalitaires qui traversent la société hindoue. Kālī rappelle la permanence du désordre qui menace la réalisation du dharma et c'est sa fonction même de combattre ce désordre même si elle ne ménage pas le sang versé pour y parvenir. Elle se présente comme une divinité autonome, insoumise qui contraste avec la subordination de la femme hindoue qui marque la réalité de l'Inde contemporaine.

Toutes les déesses ne possèdent pas les mêmes attributs : Pārvaī apparaît sous des traits maternels et attendrissants. Elle accompagne généralement Śiva ou tient son fils Ganeśa sur ses genoux (voir les illustrations de la figure 7, page 165). À l'opposé, la déesse Durgā se présente sous une forme indépendante, sans traits

maternels évidents. Ses représentations mettent en exergue sa nature guerrière, comme c'est aussi le cas pour Kālī qui constitue l'émanation de son caractère furieux, terrifiant, et même frivole (sexualité débridée, consommation d'alcool). Les déesses Lakṣmī et Sarasvatī apparaissent également dans le panthéon local, mais elles n'y occupent pas une grande place, tout comme les dieux Viṣṇu et Brahmā qui occupent une place subalterne dans le panthéon local; ces derniers sont présentés comme des êtres bienveillants qui veillent à la gloire du *Grand Dieu*<sup>57</sup>.

Les représentations personnifiées de ces déesses se retrouvent toutefois dans des temples de facture récente, car les temples anciens et ceux que l'on retrouve en haute montagne ne représentent pas la Déesse sous sa forme anthropomorphe. Dans ce dernier cas, ils sont plutôt faits de pierres coniques ou oblongues, naturelles ou teintes au *sindur* orangé (voir la figure 9).

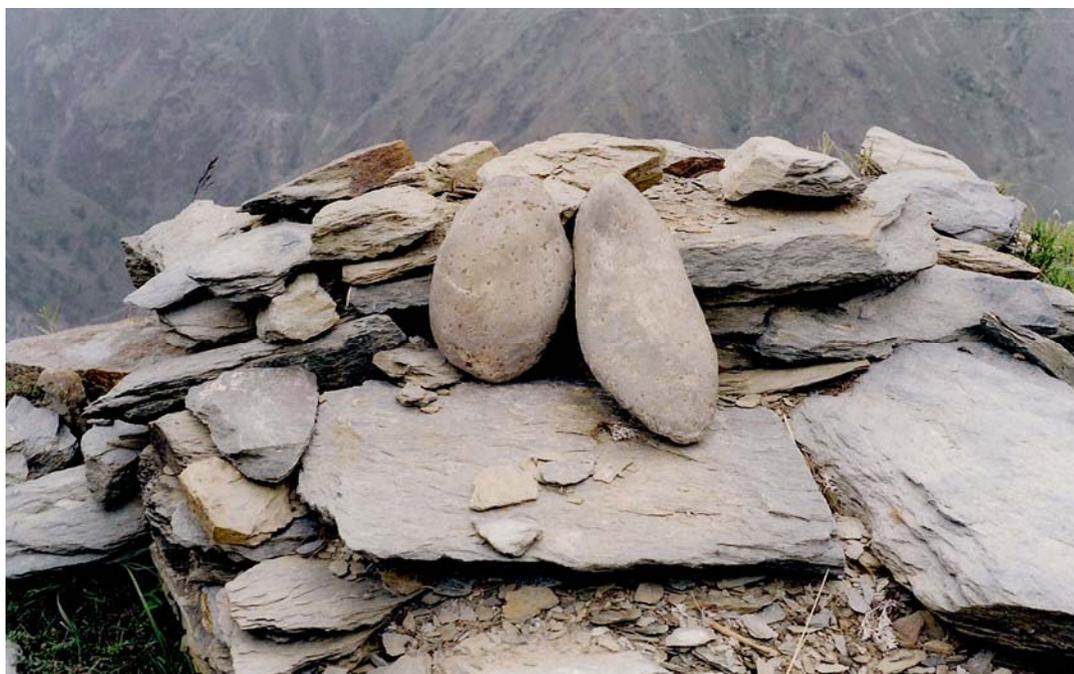
---

<sup>57</sup> Francisation de Mahādeo / Mahādeva.



Cliché : Daniel Côté

**Figure 9. Temple de Brahmanī-Mātā, Brahmaur.**



Cliché : Daniel Côté

**Figure 10. Temple de la Déesse, passe d'Ulansā, Brahmaur.**

À Brahmaur, les temples qui sont consacrés aux cinq dieux puraniques que j'ai évoqués plus haut sont situés sur la place Chaurasi (voir la figure 11 ci-contre)<sup>58</sup>.



Cliché : Rajesh S. Charak.

**Figure 11. Brahmaur, place Chaurasi.**

Chaurasi signifie en hindi « quatre-vingt-quatre ». Ce nom a été donné en l'honneur des quatre-vingt-quatre *siddha* ou saints qui, dans la mythologie locale, accompagnèrent Śiva lorsqu'il s'établit définitivement à Brahmaur sous les bons auspices de la déesse Brahmānī-Mātā. Les quatre-vingt-quatre *siddha* sont représentés par autant de temples à l'intérieur desquels se dresse un *linga*. Ces

<sup>58</sup> On voit le temple de Manimaheśa à l'extrême gauche; l'autre structure du même style est consacrée à Narasiṃha.

temples bordent les deux anciennes structures templières de style shikhara<sup>59</sup> dédiées à Śiva (Manimaheśa) et Viśnū (Narasimḥa) bien que le temple de Viṣṇu ne soit pas fréquenté par les fidèles locaux. En conséquence de l'établissement de Śiva à Brahmaur, la déesse Brahmānī se retira alors plus haut en montagne à quelque cent mètres au-dessus de Brahmaur<sup>60</sup>. Le temple consacré à cette déesse est un lieu de culte très prisé chez les Gaddis. C'est au temple de Manimaheśa (voir la figure 12) que se tiennent quotidiennement les adorations, *pūjā* du matin et *āratī* du soir, et les vigiles nocturnes appelées *Nawalā*, *Navratrī*, ou *Śivaratrī*. C'est par le biais de ces vigiles nocturnes que s'orchestrent des séances publiques de possession médiumnique (voir aussi Newell 1951, 1955; Shashi 1977; Bhasin 1988; Verma 1996).

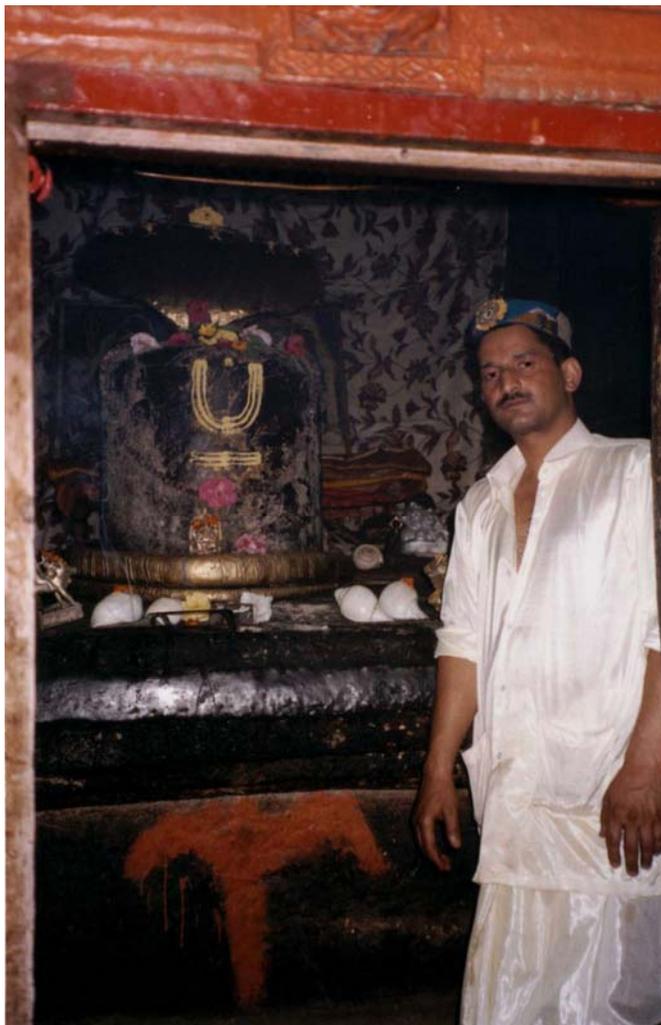
D'autres temples de la place Chaurāsi sont constitués du Nandi-Gana (taureau de bronze grandeur nature), le temple de Lakṣaṇā-Devī, le temple de Ganeśa, le siège et l'empreinte (*padukā*) de Chitrāgupta, le Kubera-Linga, le temple d'Akhileśa-Mahādeva, le temple de Sitlā-Mātā, le temple de Śri 108 Śri Jai Kriśān Ji Giri-Nangā-Bābā, et le puit (*Ardhgayā*). Le temple de Lakṣaṇā-Devī est aussi ancien que celui de Manimaheśa et a conservé une partie de sa structure de bois originelle datant du 8<sup>ième</sup> siècle et composée d'ornements floraux (voir Sharma 2001). D'autres divinités comme Dharmeśvara, Surya, Trameśvar, Kubera et Akhileśa-Mahādeva sont toutes vénérées sous la forme du *lingam* à la place Chaurāsī de Brahmaur, de

---

<sup>59</sup> Les plus anciennes structures restantes, rénovées sous le règne du Rājā Sahila Varman, remontent au 10<sup>ième</sup> siècle ap. J.-C.

<sup>60</sup> Qui donna son nom au village de Brahmaur qui s'épelle parfois Bharmour, anciennement nommé Brahmapura.

même qu'une autre divinité très populaire associée à la descendance de Śiva, Kārttikeya, aussi appelée Kārtik-Svami ou Kelanga, à laquelle on attribue des miracles.



Cliché : Daniel Côté.

Figure 12. Temple de Manimaheśa, Śiva-linga et *pūjārī* Brahmane.

Je dois souligner l'existence du culte des *Nāga* (skt. serpent) que les Gaddis considèrent indépendant du culte à Śiva. Les *Nāga* jouent un rôle dans la bonne conduite des pâturages et dans l'arrivée de la mousson. Les temples qui sont

consacrés aux *Nāga* contiennent des figures de serpents, des tridents et des *hangal* (chaînes à pointes de fer). Kaithura-Nāg, Vasuki-Nāg, Sidh-Nāg, Kelang-Nāg sont des *Nāga* vénérés dans le *Gadheraṅ* bien que ce culte me semble marginal de nos jours. Les Gaddis leur offrent du lait et du *ghī*. Ce culte est parfois associé au shivaïsme du fait que Śiva est souvent représenté accompagné d'un serpent nommé Biṣa-Harī-Nāga.

#### 4.4 Le *Celā* : rôle, pouvoirs et pratiques rituelles

Le *Celā* est un homme ou une femme<sup>61</sup> à qui on attribue la capacité d'atteindre des pouvoirs spéciaux appelés *siddhi*. Ces pouvoirs s'obtiennent en observant une certaine discipline corporelle et spirituelle. Le *celā* doit d'abord se purifier le corps ou s'astreindre au jeûne avant de se livrer à des exercices spirituels qui appartiennent à la catégorie du *dhāraṇā* (fixation de l'attention sur un seul objet), du *dhyāna* (contemplation) ou du *samādhi* (détachement sensoriel et émotionnel). L'état de *samādhi*<sup>62</sup> peut être comparé à un état d'extase. Pour les possédés-médiums gaddis, cet état désigne le moment que l'on appelle *Devī* (ou *devatā*)-*ānā*. Ces pratiques rituelles s'effectuent en deux temps : d'abord en privé, puis en public. En privé, le médium se purifie physiquement (*nahanā*, bain); s'il est végétarien, il peut se livrer au jeûne et récite des mantras en l'honneur de Śiva et de sa divinité tutélaire. Au coucher du soleil, il prend part à la portion 'publique' du

<sup>61</sup> Que l'on appelle *Celī*. Note linguistique : la terminaison en *ī* désigne le féminin d'un nom commun.

<sup>62</sup> Associé parfois à l'état d'*aman* (skt. अमन, paix intérieure, tranquillité), état de détachement des sens.

rituel et prononce des incantations à l'autel du temple en présence du *purohit* (ou *pūjārī*) du temple, des musiciens et des autres dévôts (qui peuvent être aussi des *Celā*). À un certain moment, il s'assoit près du feu rituel en position de méditation et demeure immobile durant de longues minutes avant que la 'venue de la divinité' ne se manifeste par des sursauts secs qui semblent surprendre la foule, des tremblements plus ou moins violents des membres inférieures et par le mouvement d'avant en arrière de la partie supérieure du corps. Les *Celā* associent cet état de possession à l'état de *samādhi*.

En état de *samādhi*, le *Celā* adopte un comportement que la foule attribue à la *venue de la divinité* (skt. *devatā-* / *Devī-ānā*). Cet état peut durer de quelques secondes à quelques minutes, mais les *Celā* que j'ai interrogés admettent que la durée du *Devī-ānā* est fonction de la capacité du *Celā* à maîtriser [la] Śakti<sup>63</sup>. Cette fonction est accessible à toutes les castes de la société, à condition de se sentir « appelé » par les dieux et à la condition de manifester certaines capacités morales et spirituelles. La première phase de la possession médiumnique et la toute première expérience de la possession renvoient donc à une expérience tout à fait intime et personnelle qui n'est pas sans rappeler la 'voie' de l'ascèse yogique (Bouillier 1997). Mais contrairement à l'ascète qui exprime sa dévotion et sa discipline spirituelle « hors du monde » (pour reprendre la terminologie de Dumont), le *Celā*

---

<sup>63</sup> J'utilise à maintes reprises l'article « la » entre parenthèses carrées devant le nom propre Śakti. Cela fait référence au double sens qu'on lui attribue, soit celui d'une déesse personnifiée ou celui de l'idée abstraite du pouvoir ou de la force à laquelle elle renvoie.

occupe une fonction bien ancrée dans les affaires publiques car la médiumnité est principalement une fonction de communication<sup>64</sup>.

L'expérience mantique et médiumnique qui marque la fonction du *Celā* implique une transformation de l'identité du sujet qui se retrouve, à ce moment, temporairement « remplacé » par une puissance extérieure au nom de laquelle il s'exprime, et dont il emprunte les comportements. La littérature ethnologique assimile généralement cette expérience à un phénomène de 'transe' ou d'extase' divine. Il s'agit d'une discipline qui vise ultimement l'illumination. Leur démarche s'inscrit donc dans un double mouvement : d'une part, servir de porte-voix à une divinité et participer à l'ensemble de la dramaturgie du *Navratrī* ou *Nawalā* où se tient un *deopuch* ou *pūcha* (skt. *pūchanā*, interroger), un rituel où l'on interroge une divinité sur un sujet d'intérêt général ou particulier); d'autre part, réaliser le *siddhi* dans une quête d'absolu et de détachement complet du monde. L'union spirituelle (skt. *dharmik-sambandha*) d'un dévot avec la Déesse par le biais de certaines techniques de méditation est perçue comme un moyen d'atteindre la *libération* (skt. *Mokṣa*). Cette expérience religieuse et mystique est plus particulièrement associée à l'institution locale de la *celangī-bhaitangī*, c'est-à-dire à la profession<sup>65</sup> du *Celā*.

Un *Celā* dit à ce sujet :

---

<sup>64</sup> Il faut nuancer cette division « hors du monde » et « dans le monde » car plusieurs rituels collectifs comme ceux du *dikṣa* (skt. Initiation) ou du *śāhisnān* (oblation collective destinée entre autres aux renonçants lors des *Khumbamelā*) viennent rythmer la vie ascétique. Ces rituels sont souvent gérés par des prêtres brahmanes qui ne sont pas des renonçants. Ainsi, bien que l'ascète puisse se définir comme « hors du monde », il ne peut être compris en dehors de celui-ci. Le *Celā* n'est pas renonçant au sens de *samnyāsi* bien que sa vie soit parsemée de pratiques et de moments « intériorisants » ou à caractères mortificateurs.

<sup>65</sup> Au sens d'exercice spirituel ou de médiumnité et non au sens d'occupation traditionnelle et héréditaire.

« Une personne commence à trembler et se déconnecte du monde lorsque qu'un devatā vient dans son corps, tout l'univers devient Un avec elle et elle visualise Śakti dans chacun de nous. Il y a parfois des personnes qui prétendent ressentir cette présence des dieux à l'intérieur, elles dansent comme cet homme du village de Holī qui se nomme R\*\*\*\*\*. Il se met à crier et commence à trembler. Il dit qu'il ressent la Déesse à l'intérieur de lui. Pendant la venue d'un devatā nous racontons la suite des événements [oracle, divination], mais on ne peut rien faire par notre propre esprit, seul l'esprit de la divinité peut le faire par l'intermédiaire du Celā sinon tout ne peut être que mensonge. Toute personne qui souhaite prédire doit d'abord se purifier par la réalisation du *siddhi* [...] La Déesse peut venir en toute personne quand Elle le souhaite [...] Elle peut venir dans un inconnu aussi [...] il est nécessaire d'être végétarien et d'avoir un cœur pur pour la venue de la Déesse... je ne pense pas que boire de l'alcool ou manger de la viande vous aideront à obtenir l'aide [lire : la venue] de Devī »<sup>66</sup>

(E16, P. N., 56 ans, agriculteur, village de Diyol, Palampur (Kangra), *Celā* et prêtre Brahmane, paragraphes 64; 91; 111)

La fonction du *Celā*, et plus encore la place qu'occupe le type de possession attaché à cette fonction, sont centrales dans la configuration de l'ensemble des pratiques rituelles des Gaddis. Pour plusieurs fidèles, cette union avec [la] Śakti est le but principal de la discipline spirituelle des *Celā*. Cette dernière donne accès à certains pouvoirs (skt. *siddhi*) qu'ils utilisent conjointement à leur grande maîtrise de la parole, ce qui en fait des acteurs de premier plan dans la transmission de la parole divine. Après le départ de la divinité, le *Celā* prétend ne pas se souvenir de ce qui vient de se passer.

On peut presque dire que l'institution du *Celā* dépasse en terme de prestige l'institution brahmanique, et ce malgré la place nécessaire ou obligée de cette

---

<sup>66</sup> Version originale en langue gaddie traduite d'abord en anglais par Inder Jeet Kumar et retraduite par l'auteur en français.

dernière lors des naissances, des mariages ou des funérailles. C'est en effet le *Celā* qui inaugure le plus grand pèlerinage annuel de la région : le *Manimaheśa-Yātrā*. Śiva (Manimaheśa) possède alors directement un *Celā* présent –ils se réunissent tous à la place Chaurasī pour cette occasion- et autorise les pèlerins à effectuer l'ascension de la montagne sacrée qui s'élève à plus de 3500m. À cette occasion, les fidèles se rendent auprès des *Celā* pour obtenir leur bénédiction en échange de quelques offrandes : fleurs, grains, riz soufflé, halvā, ou quelques roupies.

Il existe un autre type de *Celā* appelé *Gārḍi-Celā*, un guérisseur-exorciste qui relève d'une institution sociale distincte du rite *Devī-ānā*. Le *Gārḍi-Celā* vénère les dieux et déesses du panthéon local, y compris les divinités familiales ou villageoises, mais l'union avec les dieux et déesses n'est pas du même niveau car il n'entre pas en état de possession. La possession de type *Devī-ānā* ne lui est pas inaccessible, mais il oeuvre principalement à exorciser, désenvoûter ou à négocier le départ des esprits néfastes (*bhūta-preta*) du corps des victimes qui viennent lui demander son aide<sup>67</sup>. Il assume donc la fonction de guérisseur-exorciste qui diffère de la fonction médiumnique (et de l'expérience mantique qui la définit) qui caractérise le rite du *Devī-ānā*. Il s'agit donc d'une tout autre institution sociale. Les Gaddis appellent cette institution *jādū-ṭonā*. Elle se réfère à l'envoûtement ou à la possession par les mauvais esprits. Les Gaddis locaux qui connaissent la langue anglaise traduisent le mot *jādū* par *black magic* (magie noire). Cette possession peut être provoquée par la venue d'un mauvais esprit dans le corps d'une personne ou par l'action d'un *Gārḍi-Celā* qui a prononcé des mantras dans le but de provoquer des effets nocifs chez une

---

<sup>67</sup> Il peut s'agir de la famille de la victime.

victime. Cette possession se nomme *bhūta-khela* lorsqu'elle est totale, c'est-à-dire lorsqu'elle s'accompagne d'une substitution de l'esprit à l'identité de la victime.

Dans le district de Kangra où vivent des communautés de Gaddis sédentarisés, j'ai rencontré des *Celā* qui, tout en étant des adeptes du *Devī-ānā*, participent aussi à des rites de divination diagnostique et de guérison-exorcisme, accomplissant ainsi une fonction qui chevauche un rôle traditionnellement attribué au *Gārḍi-Celā*. En Kangra, les *Celā* dont les pratiques procèdent d'une telle combinaison de fonctions appartiennent à toutes les castes (dont deux femmes Rajputs) alors que seuls les Hālī occupent cette fonction à Brahmaur. Il est ainsi plus difficile de distinguer en Kangra les deux institutions que délimitent les fonctions médiumnique et thérapeutique (exorcisme / herboristerie). On y observe une plus grande unité à la fois sur le plan fonctionnel et descriptif : les *Celā* observent une discipline spirituelle et corporelle rigoureuse, atteignent le *siddhī* préalablement au *Devī-ānā* et possèdent un sanctuaire personnel qui fait office de cabinet de consultation avec un horaire fixe qui correspond généralement au jour de la divinité à laquelle le *Celā* est relié.

#### 4.5 Caste & dévotion des intervenants religieux

L'appartenance de caste semble déterminante dans la dévotion des Gaddis; c'est à travers elle que s'actualise la configuration générale des pratiques religieuses populaires. On pourrait même la poser comme un indicateur du type de pratique religieuse et de l'identité de la Puissance impliquée. Les *Celā* interrogés, au nombre de vingt-deux, proviennent autant des castes supérieures que des castes subalternes. Toutefois les Brahmanes (n=8) vouent un culte dominant à Devī ou sont unis à elle dans la forme d'une union appelée *dharmika-sambandha*; ils pratiquent tous le *Devī-ānā*, c'est-à-dire un ensemble de rites et d'hommages où une possession de type bénéfique prend place. Deux *Celā* Rajputs et quatre *Celā* Sīpīs pratiquent également culte du *Devī-ānā*. Les *Celā* Rajputs sont en fait des *Celī* de sexe féminin et proviennent de la région de Baijnath dans le district de Kangra. Un *Celā* parmi les *Celā* Sīpī pratique le *Devī-ānā* sous la forme du culte du serpent (skt. *nāga*), mais ce culte ne semble pas très répandu à Brahmaur. Les Hālī forment une caste sublalterne, légèrement inférieure aux Sīpī, et qui comme eux sont les seuls à rendre un hommage important au dieu Śiva<sup>68</sup>. De plus, ils ne pratiquent pas le culte du *Devī-ānā*. Les *Celā* de caste Hālī pratiquent plutôt les rites de guérison et d'exorcisme qui concernent la possession-empoisonnement (p. *jādū*) et qui visent à la conjuration des mauvais sorts et au repentir des mauvais esprits. L'adoration de Śiva

---

<sup>68</sup> Contrairement aux membres des castes inférieures, les Brahmanes accordent préséance à Devī qui peut prendre plusieurs formes selon les villages. On utilise souvent l'appellation Devī-Mā de manière générale.

par un Hālī ne signifie pas qu'il délaisse les autres Puissances du panthéon. On vénère Śiva qui fut la première victime d'une possession-empoisonnement (p. *jādū*) orchestrée par son épouse Pārvati par jalousie et par vengeance lorsqu'elle découvrit la relation secrète entre Śiva et la déesse Gangā.

	Devī- ānā	Nāga	Jādū	Les deux fonctions	Autre
<b>Brahmanes</b>	8	--	--	--	1
<b>Gaddis</b>	2	--	--	--	--
<b>Sipis</b>	3	1	--	--	--
<b>Hālī</b>	-	--	7	1	--
Fonction médiumnique			Fonction d'exorcisme		

**Figure 13. Lien entre la caste d'appartenance et le type de pratique de la possession**

Le culte des *nāga* se retrouve de manière plutôt marginale dans le *Gadheran*; on y retrouve des *nāg* tels Indrū-Nāg, Vintrū-Nāg ou Bhandaur-Nāg. Le culte des *Nāga* ne comprend pas de sacrifices animaux comme c'est le cas pour le culte à Devī qu'honorent les *Celā*. On verse du lait sur la *mūrti* (image personnifiée de la divinité) et on offre du *halvā* (sucrerie confite à base de semoule).

Il est intéressant de mettre en relation cette prééminence de l'adoration de Śiva chez les Hālī et les Sipis et les thèses qui considèrent ces castes comme formées des descendants de populations indigènes ou non-Aryennes ou encore faiblement sanskritisées. Ces thèses associent Śiva à un dieu 'pré-aryen' vénéré par les peuples

dravidiens (voir Saklani 1998; Radhakrishnan 1999). Il est peut-être encore plus intéressant de constater à quel point les Brahmanes locaux accordent à l'expérience mantique et extatique une place de premier plan qui dépasse les tâches qui incombent à l'exercice du sacerdoce dont ils sont titulaires de naissance.

### **Statut social du Celā**

Le statut social du *Celā* ne dépend pas uniquement de ses capacités spirituelles. Ce genre de pratique spirituelle est fortement ritualisé et possède un caractère manifestement public. Il ne suffit donc pas de s'adonner à certaines techniques de méditation pour devenir *Celā*; il faut aussi obtenir la reconnaissance d'autrui, celle des autres *Celā* et celle des fidèles en général, faute de quoi aucun dévot ne peut accéder à ce statut social particulier. De nombreuses personnes s'adonnent en effet à des pratiques comme le yoga, ou s'imposent un régime végétarien strict sans posséder ce statut social relativement prisé<sup>69</sup>. L'identité de *Celā* ne constitue pas un titre officiel comme c'est le cas pour les *pūrohits* Brahmanes appelés aussi *pandits*. Elle est réservée à des personnes possédant des capacités spirituelles reconnues qui leur permettent d'assurer la médiation entre les villageois et les dieux, c'est-à-dire d'être l'instrument psychique et corporel à travers lequel une puissance divine s'exprime et fait connaître sa volonté.

---

<sup>69</sup> Il faut toutefois nuancer cette affirmation car l'institution du *Celā* est ouvertement contestée par de nombreux jeunes Gaddis interrogés; plusieurs parmi eux nient carrément le pouvoir spirituel qui leur est attribué (i.e. la véracité de la possession). Il est donc fréquent de rencontrer des jeunes qui questionnent ouvertement ces pratiques, affirmant ne pas savoir ce qui se « cache » « derrière » ces pratiques.

La section suivante aborde les formes et les représentations du divin tels que je les ai observées chez les Gaddis. Il s'agit des dieux et déesses qui dominent l'ensemble du *Gadheran*. Il s'agit donc principalement des dieux puraniques et des autres puissances qui sont représentées sur la place Chaurasi de Brahmaur. Il faut se rapporter à la section portant sur les autres entités qui ne sont pas des dieux ou des déesses pour obtenir plus d'information sur les esprits maléfiques.

## 4.6 Offrandes et rituels

Les offrandes à Durgā ou Kālī se déroulent durant la période des récoltes, au printemps et à l'automne et lors du grand pèlerinage du mont Manimaheśa; elles prennent la forme d'offrandes végétales, de sacrifices animaux et de rites de possession qui, par leurs aspects extravagants et fortement théâtralisés, impressionnent au premier regard et pourraient occulter la dimension plus intérieure ou intime de ce phénomène, ce dernier met en œuvre des notions fondamentales de l'hindouisme telles la théorie du *karma*, le règne du *dharma*, la doctrine de la libération et du *samsāra*, les idées de pureté rituelle et du mérite. Une possession à caractère médiumnique et le sacrifice de la chèvre interviennent entre autres lors des périodes de transition : lors des récoltes et de la préparation des semis pour la récolte d'hiver ou d'été, de la transhumance pastorale, etc. Des cérémonies plus intimes peuvent être organisées à tout moment de l'année par une famille qui commande les services d'un *Celā* qui exécutera les rites de propitiation ou ceux qui visent à interroger la Déesse (*deopūcha*).

Le sacrifice animal s'accompagne de l'offrande (skt. *bali-denā*) de la tête de la chèvre que le *pūjārī* du temple<sup>70</sup> saisit lors de l'abatage pour la déposer sur l'autel du temple. Les commanditaires du sacrifice (et plus généralement du *Devī-ānā*) se

---

<sup>70</sup> Il peut s'agir du *Celā* ou d'un prêtre Brahmane lorsque le rituel se tient dans un temple qui possède un statut de patrimoine national auquel cas le *pūjārī* doit être Brahmane.

partagent les parties comestibles de l'animal consommé comme un *prasād*, c'est-à-dire la nourriture consacrée.

Toutes les castes du village assistent aux *pūjā* quotidiens (ceux de l'aube et ceux du crépuscule) au temple de Manimaheśa. Cependant, la caste inférieure des Rehārās voue un culte plus intense à la déesse Sitlā-Mātā dont le temple se situe en marge de celui dédié à Śiva (Manimaheśa). Chez les Gaddis, la vénération de Śiva est obligatoire : avant de vénérer une divinité personnelle (issue d'une union spirituelle et réversible), familiale (kula-devatā) ou villageoise (grāma-devatā) on doit montrer son attachement et son respect envers l'Être suprême en chuchotant (skt. *jap*) le ॐ नमः शिवाय (skt. *Om namah Śivāya*, révérence à Śiva).

#### **4.7 Puissances autres (qui ne sont pas des dieux, des déesses ou des divinités locales)**

Outre les dieux et déesses du panthéon hindou et les divinités locales, une multitude de puissances font aussi partie de l'univers religieux des Gaddis. Ces entités entretiennent des relations plus ou moins ambiguës avec les dieux ou déesses, car elles peuvent affliger les villageois de différents malheurs tout comme elles peuvent leur garantir la protection en échange de sacrifices animaux ou de prières quotidiennes. De plus, il est difficile de savoir si ces entités agissent d'elles-mêmes ou si elles dépendent de l'intention des dieux ou de l'envoûteur qui les invoque. On distingue ainsi deux grandes catégories de puissances : 1) les dieux (*devā*) et divinités (*devatā*), que j'ai décrits plus haut (qui sont généralement des variations locales des principales divinités du panthéon hindou comme Śiva ou Dūr̥ga), et 2) les puissances maléfiques. Ces puissances maléfiques sont des esprits qui accompagnent parfois les dieux et qui répandent généralement le malheur (maladies, folie, mortalité, fausses couches, etc.). Pour plusieurs personnes de castes supérieures, les *devatā* vénérés par les basses castes sont généralement des *bhūt* qu'ils utilisent à mauvais escient. Toutefois, les spécialistes religieux que j'ai interrogés utilisent surtout les noms *bhūta* et *preta*, qui semblent revêtir un caractère générique.

**Bhūta**<sup>71</sup> : esprits maléfiques qui viennent hanter les villageois, ce qui nécessite souvent un exorcisme. Ils sont associés à une mort dans des circonstances suspectes ou inexplicables, ou encore aux suites d'un manquement aux rites funéraires. On fait aussi du terme un usage générique : les *banāsta* sont considérés comme des *bhūta* dont certains portent des noms propres comme Dvigu, Kuṭhed, Buhārī<sup>72</sup>.

**Preta** : l'esprit d'une personne décédée qui revient hanter les membres d'une famille pendant la période de deuil de quatre ans. On croit que le *preta* est plus dangereux que le *bhūta* bien qu'en général les villageois, y compris les spécialistes, utilisent le mot *Bhūta-Preta* de manière générique pour désigner l'esprit d'une personne décédée ou toute autre forme d'esprit maléfique.

**Bhairo ou Bhairava** : au nombre de douze; ce sont des escortes de Śiva. Ils représentent parfois la fureur de Śiva que l'on présente alors sous des traits terrifiants. Cavāṭiyā-Bhairo et Batar-Bhairo par exemple appartiennent à cette catégorie.

**Joganī et Jogana** : au nombre de soixante-quatre; ce sont des esprits maléfiques qui peuplent les forêts et qui se tiennent près des cours d'eau. On compte par exemple

---

<sup>71</sup> Du sanskrit *Bhūta* भूत, « être », « qui fut », d'où son usage pour désigner des êtres trépassés qui reviennent hanter les vivants (Leavitt 1985 : 291; Berti 2001 : 158). Même étymologie que le mot *bhūta* qui, en médecine ayurvédique, désigne les cinq éléments fondamentaux (*pañca-bhūta* पंचभूत) : eau (*apa*), air (*vāyu*), terre (*pṛthivi*), feu (*tejas* ou *agni*), ether (*ākāśa*) (H. V. Savnur 1988; B. Dash 1994; Larson 1987).

<sup>72</sup> Seulement quelques *Gardī-Celā* ont « osé » évoquer leur nom en ma présence, sachant que la seule prononciation de leur nom suffit à les faire émerger de leur silence et à provoquer des effets nocifs.

Tilkā-Jogana, Jal-jogana (skt. *jala*, eau), Samal-Jogan (peut-être de samal-jogi, sage qui introduisit la magie noire et l'usage des plantes médicinales auprès de Pārvati)

**Rakṣasa**<sup>73</sup> : despotes ou démons qui menacent l'ordre du dharma; on leur attribue des traits monstrueux, hideux et ils sont parfois qualifiés de géants. Dans un mythe local apparenté à l'épopée du *Rāmāyanā*, le roi Ravana est présenté comme un Rakṣas.

**Bānasta**<sup>74</sup> : au nombre de douze; les *bānasta* vivent la nuit, du crépuscule à l'aube; ce sont des esprits maléfiques qui hantent les villageois.

**Bīr** : héro, personnage légendaire, intrépide. Ils sont au nombre de cinquante-deux; le plus connu d'entre eux se nomme Kailu-Bīr. Ce dernier est un esprit associé à l'accouchement et aux troubles qui en découlent.

**Autar** : Cette entité fait partie du culte des ancêtres. Il s'agit de l'esprit d'une personne décédée sans laisser de descendance et qui provoque la maladie si elle n'est pas suffisamment vénérée par ses fidèles. Un *autar* peut apparaître dans les rêves.

---

<sup>73</sup> Mentionnés dans le traité classique d'ayurveda, le Caraka Samhita, II, 9, 1-15 : rakṣasa et vanāspatiam.

<sup>74</sup> Ath. V. II, 9 : vānaspatyam (?) (voir la trad. De W. D. Whitney, revue par Ch. R. Lanman 2001 [1905]).

**Curail** : fantôme ou spectre d'une femme morte en couche. Cette entité possède les mêmes attributs que les *dāyana*.

**Dāyana** : il s'agit d'un esprit féminin qui peuple les forêts himalayennes. Cet esprit a la capacité de prendre une forme humaine. Elle se présente généralement sous les traits d'une femme séduisante pour charmer les hommes du village; il peut s'agir aussi d'une épouse qui crée un double de sa personne et dont elle se sert pour cacher les traces de son absence. Les Gaddis croient qu'elles vivent la nuit en forêt, chantant et dansant jusqu'à l'aube. D'après le *Gazetteer of Chamba District* de 1904 ces créatures se servent d'un manche à balai comme moyen de transport.

**Masāṇa** : mauvais esprit qui vit près des sites crématoires. On lui substitue souvent l'épithète *bhūta*.

**Chungu** : Nom donné à un démon habitant sur un noyer ou un mûrier.

**Gungu** : Nom donné à un esprit maléfique qui provoque la maladie auprès du bétail.

Mes données ne me permettent pas de dire s'il existe, à part les dieux, déesses et les divinités de villages, des entités bénéfiques. Ce qui ressort de mes observations c'est que le statut de ces puissances n'est pas clairement défini. Un *bhūta* est toujours néfaste, mais c'est du point de vue des victimes et des adorateurs des dieux dits supérieurs. Celui qui vénère un *bhūta* et qui en fait son allié ne peut

qu'y voir quelque chose de bénéfique. De même, un esprit ancestral qui devient kuldevatā peut apporter sa protection s'il est vénéré tout comme il peut apporter la maladie, la mort et la destruction s'il est négligé.

#### **4.8 Conception et 'essence' des puissances impliquées**

Les *bhūta* sont liés aux humains suivant le modèle de la société de castes. À titre d'exemple, Camārī-devatā constitue un *bhūta* de basse caste également appelé śiva-carana; on le considère comme une forme impure de devatā que l'appellation *bhūta* désigne souvent dans son usage populaire. Un brahman pratiquant le *Devī-ānā* (possession médiumnique, union mystique) a recours cette notion d'impureté pour exprimer cette idée :

« *Camārī-Devatā* est un esprit [*bhūta*] de basse caste qu'on appelle aussi *Śiva-Carana*. Il est complètement impur, alors quand ce genre d'esprit pénètre dans un lieu où se trouvent des personnes végétariennes et où on vénère des dieux ou des déesses purs, ces derniers quittent cet endroit, car les entités impures souillent les endroits où ils vont. Par exemple, un homme végétarien ne mangera pas à l'endroit où de la viande et de l'alcool sont consommés. C'est la même chose avec les dieux et déesses, ils n'aiment pas la présence des Puissances impures. »

(Entretien 22, Utarala, Baijnath, Celā de caste brahmane, paragraphe 39)

« Un homme meurt quand on le retire de son milieu naturel; il en est de même pour les *bhūta* car ils vivent dans des endroits isolés. Là où l'Homme vit, là où l'animal vit, là où l'Homme vit, le *bhūta* s'en éloigne parce que c'est l'essence même du Bhūta de vivre dans des lieux isolés [des êtres humains] ».

(Entretien 5, Fongta, Brahmaur, guérisseur-exorciste de caste Hālī)

Une des différences principales entre les *bhūta* et les humains repose sur les lieux de résidence. Contrairement aux humains, les *bhūta* vivent en solitaire<sup>75</sup> dans des lieux isolés, généralement en périphérie des habitations et des peuplements humains<sup>76</sup>. Mais en fait, cette opposition sert peut-être surtout à définir la place véritable que doit occuper l'homme. Comme les habitats dits naturels des Hommes et des *bhūta* sont différents, on ne risque pas trop une confrontation. L'attaque soudaine d'un esprit ne peut dès lors résulter que d'une conduite contraire à l'ordre *naturel* des choses et des lois du *dharma*. Nous verrons plus loin qu'un des facteurs de risque pour la possession se situe dans la fréquentation de lieux inhabituels situés en dehors du cercle du cours normal de la vie villageoise. Ce sont des lieux impurs d'une part, mais c'est surtout l'endroit que privilégient les esprits et les démons. Tout comportement situé en dehors du champ de la normalité est perçu comme un comportement à risque. Un homme ou une femme qui respecte toutes les règles et les interdits liés à l'impureté et qui se comporte de manière exemplaire ne risque pas d'être soudainement attaqué par un esprit. Je présenterai plus loin des données qui traitent des facteurs de risque d'une possession par un *bhūta*.

Les *bhūta* ne sont donc guère différents des humains; ils en possèdent les attributs de pureté ou d'impureté et s'adonnent à des activités similaires. Certains d'entre eux sont même des humains trépassés dont la transmigration vers une autre

---

<sup>75</sup> Ceci exclu évidemment les *sannyasi* (skt. celui qui a fait le vœux du renoncement; *sannyas* : vœux). Ils ne sont pas mentionnés dans les représentations de la possession.

<sup>76</sup> Il peut s'agir aussi des *jogini*, sorte d'esprit féminin qui vit en forêt près de rochers.

vie est tourmentée (*pret, masān*). On pourrait croire que les *bhūta* constituent le pendant opposé des dieux et déesses (skt. *devā, devī* et autres *devatā*), purs et empreints de perfection, même si leurs pouvoirs paraissent bien faibles par rapport à la charge qui incombe aux *devā*. Les dieux sont plus puissants que les autres puissances. Ceci se reflète dans la capacité divinatoire d'un médium : il voit beaucoup loin s'il est possédé par Dūrga que s'il est possédé par une entité que les Celā croient « inférieure » comme les *bhūta*. Mais en fait, les dieux, les divinités, et les différentes puissances néfastes ne relèvent pas d'un ordre différent. Les dieux sont plus puissants, mais les critères de pureté me paraissent plus importants que cette question de puissance. Les *bhūta* sont des êtres impurs, mais qui demeurent néanmoins nécessaires aux dieux quand ceux-ci s'affairent à purger le monde de l'impureté, comme le fait Kālī assistée d'une armée de cent un *bhūta* appelés Krauta-Sau. On retrouve cette idée dans la vie des hommes où les castes inférieures sont structurellement nécessaires aux membres des castes supérieures, et ce, sur la base de leurs fonctions réciproques et des devoirs qui les lient les uns aux autres. On peut dire que l'opposition entre les dieux et les mauvais esprits est définie à partir de cette notion de la pureté rituelle qui définit la société hindoue traditionnelle. Le pur et l'impur sont des catégories métaphysiques qui opèrent de manière explicite à travers une dimension rituelle et esthétique, soit en portant un regard moral sur la conduite des Hommes.

Les Puissances impliquées dans la possession partagent certains attributs humains en matière de facultés sensorielles. Les dieux, en l'occurrence Śiva, Devī et

tous les *devatā* qui leur sont associés, peuvent laisser libre cours à la colère lorsque leurs fidèles ne se soumettent pas à leurs désirs et les *bhūta* sont des êtres instables et manipulables qui se satisfont du malheur d'autrui. Les *Celā* interrogés ne s'entendent pas sur le fait que les *bhūta* soient ou pas dotés d'une volonté autonome. Ils sont parfois présentés comme des exécutants de la volonté d'un *Celā* mal intentionné qui a détourné son savoir à des fins maléfiques ou, comme on le raconte parfois, qui serait lui-même sous le charme d'un *bhūta* qui le fait agir selon sa volonté, ce qui fait que le *Celā* ne serait pas totalement responsable de ses actes (de *jādū*). Par contre, certains *bhūta* ou d'autres entités néfastes possèdent directement une victime sans l'influence de quiconque.

Cette impunité fait l'affaire des villageois qui ne veulent pas trop se mêler des questions de *jādū* (p. magie noire) : identifier un coupable ou pire, lui reprocher d'agir de manière contraire au *dharma* (*buḍā-karma-karne-vale*) risque de provoquer la colère des Esprits ou d'attiser le désir de vengeance du spécialiste (*Gārḍi-Celā, Jogī, Bengali* ou *Tantrika*<sup>77</sup>).

Voici ce que racontent certains *Celā* à propos de ces êtres :

Sur les *Bhūta* :

« On ne retire aucun bienfait en s'entretenant avec un *bhūta*, vous ne pouvez que lui ordonner d'agir selon un bon ou un mauvais karma car les *bhūta* n'ont pas de volonté à eux, ils n'obéissent qu'aux ordres des *Gārḍi-Celā* »

---

<sup>77</sup> Ce sont différentes dénominations pour désigner la même fonction du guérisseur-exorciste sauf que les épithètes *Tantrika* et *Bengali* attisent la méfiance des Gaddis des castes supérieures.

(Entretien 6-a-Fonta, Brahmaur, exorciste et médium de caste Hālī, paragraphe 26)

Cet extrait concerne la dimension de la volonté d'un *bhūta*. On peut noter que ce guérisseur-exorciste suppose qu'un *bhūta* peut agir aussi selon un bon karma, mais que cela dépend de l'intention de la personne qui le manipule, en l'occurrence le *gārḍi-celā*. L'extrait suivant porte aussi sur la volonté des *bhūta* et sur le contrôle des *celā*. L'informateur affirme qu'un *bhūta* se satisfait de la misère d'autrui. Si cet extrait suppose que les *bhūta* possèdent un caractère profondément maléfique, ils semblent en revanche relativement soumis aux *Celā*

« Les *bhūta* ne sont pleinement satisfaits que lorsqu'ils entrent dans une maison. Si une femme est envoûtée, ils sont heureux. Si un *Celā* leur permet d'entrer dans une demeure, ils vont se mettre à voler. On les appelle *paharia* qui veut dire montagne. Ils volent du yaourt ou du *lassi* qui est un produit dérivé du yaourt [...] Les *bhūta* sont heureux quand ils pénètrent dans une demeure et se mettent en colère lorsqu'ils sont forcés de la quitter, alors le *Celā* les expulse en satisfaisant leur requête [...] Ils [*bhūta*] se comportent comme les êtres humains et agissent sur l'ordre des *Celā*. Ils vont quitter le corps d'une femme si le *Celā* leur demande de le faire; ils vont se battre et se chamailler comme des humains, ils vont rapporter du *haldī* (skt. curcuma) ou du bois, ou travailler dans les champs, ils peuvent faire tout cela »

(Entretien 15-Ulansa, Brahmaur, Gardī-Celā de caste Hālī, paragraphe 19)

L'extrait suivant porte sur les attributs des *bhūta*. On remarque qu'ils sont comparés aux êtres humains en ce qu'ils possèdent les mêmes facultés physiologiques (les organes des sens principalement). L'extrait couvre aussi la

dimension d'un monde transitoire comme la naissance et la mort, des moments de passage que l'hindouisme ne manque pas de célébrer.

« Les esprits possèdent quelques attributs comme ceux des êtres humains; ils peuvent parler, ils peuvent entendre les sons, mais ils peuvent aussi entrer dans le corps de n'importe qui. Il existe tellement d'esprits différents, et chaque esprit peut réclamer ce qu'il veut [...] Les esprits se rapportent au monde des morts bien qu'ils concernent aussi celui des naissances. Ce monde des naissances comprend plusieurs esprits qui peuvent être néfastes »

(Entretien 2, Fongta, Brahmaur, guérisseur-exorciste Hālī, paragraphe 15)

Sur les *Dāyana* :

« Nous leur offrons des *pūjā* ou des offrandes spéciales, mais il arrive parfois qu'elles viennent quand même dans la chambre à coucher d'un homme même si son épouse est près de lui! Une *dāyana* peut faire ce qu'elle veut parce qu'elle sait comment maintenir l'épouse de cet homme endormie pendant qu'elle s'accapare du mari. L'homme peut ressentir ou voir tout cela dans son sommeil [rêve] »

(Entretien 5-Phongta, Brahmaur, guérisseur-exorciste de caste Hālī, paragraphe 113)

On peut supposer que la *dāyana* a pris la forme de l'épouse d'un homme qu'elle a voulu charmer, ou d'une autre femme encore plus belle qui l'envoûterait par son charme. On note la dimension de la séduction et de l'érotisme qui transparait dans cet extrait et la dimension onirique qui agit comme le terrain où peut se jouer l'influence de ces êtres maléfiques. Il est peut-être trop tôt pour parler d'une

sexualité coupable (ou peut-être davantage des fantasmes qui l'entourent), mais je tiens à le souligner au passage.

L'extrait suivant provient d'un prêtre Brahmane que la population d'un petit village reconnaît comme un *celā* à cause de sa capacité spirituelle qui lui permet de recevoir la Déesse dans son corps. Il concerne un champ sémantique qui couvre la hiérarchie des savoirs et suppose l'existence de connaissances de « bas niveau ». Ce prêtre présente Kālī comme une déesse qui est associée au culte des *ḍāyana*, qu'il définit comme un culte inférieur, car il n'oblige pas l'adepte à connaître les *Écritures* et la complexité des mantras à maîtriser –qui demeure l'apanage des Brahmanes. On peut noter également que les *ḍāyana* sont présentées dans cet extrait comme des mères de famille qui n'hésitent pas à sacrifier un être cher lorsqu'elles sont mises en échec.

«...dans les temps passés, les femmes n'étaient pas instruites et pourtant elles étaient très efficaces dans la pratique du *ḍāyana-vidhyā*. Pourtant, elles ne connaissaient pas les rudiments de A, B, C. Il s'agit d'une connaissance de très bas niveau et les femmes qui s'adonnent à ce genre de pratique prient également la déesse Kālī ou Mahā-Kālī [...] Ces femmes ne savent ni lire ni écrire et pourtant, elles excellent dans cette pratique sans même l'avoir reçue de quiconque, car elles n'ont pas de gourou. J'ai découvert qu'elles peuvent dévorer ou tuer une personne en une fraction de seconde. J'ai enquêté davantage et j'ai appris qu'elles ne connaissent que des *mantra* d'une lettre et demi, qui sont dédiés à Kālī. Ces mantras peuvent être appris très rapidement...les *ḍayana* gagnent presque toujours, mais si, par chance, elles sont battues, elles offrent ce qui est le plus précieux pour elles. Parfois elles offrent la vie de leurs enfants, de leur époux ou des animaux qu'elles affectionnent »

(Entretien 22, Utarala, Kangra, Celā et prêtre Brahmane, paragraphe 12)

Puis :

« Elles créent un double d'elles-mêmes avec leur *bonkarī* [balai], ou utilisent tout ce qui leur est disponible et quittent la maison pour affronter les dieux. Il n'y a qu'un homme avec des pouvoirs spéciaux qui peut voir que son épouse dans la maison n'est pas vraiment son épouse mais une copie que son épouse a créé avec les *mantra*. Parfois ces femmes s'enfuient du lit conjugal en laissant à leur place le double d'elles-mêmes. Il n'y a qu'un Brahmane ou un *celā* de haut niveau qui peuvent détecter que l'épouse d'un homme n'est pas son épouse réelle »

(Entretien 22, Utarala, Baijnath (Kangra), Celā et prêtre brahmane, paragraphe 21)

On peut noter que *celā* et Brahmane sont placés sur un même pied. Cela indique que la connaissance et le pouvoir des *celā* ne sont pas discrédités par les Brahmanes bien qu'il me soit difficile de préciser si ce *celā* de caste Brahmane porterait le même jugement sur un *celā* de caste subalterne (Hālī ou Sīpī).

En somme on peut déduire que les *dāyana* peuvent être des femmes normales habitant avec leurs enfants et leur époux, ou des êtres maléfiques qui agissent sur le désir des hommes. La définition de ces êtres demeure ambiguë, car cet être possède parfois des attributs humains alors qu'il possède parfois les attributs des esprits maléfiques qui vivent dans la forêt et qui peuvent prendre une forme humaine.

Les puissances qui ne sont pas des divinités ou des déesses sont soumises à la volonté d'un *Celā*. Elles lui obéissent en allant envoûter une personne, tout comme elles acceptent de quitter le corps d'une victime à la demande du *Celā*. Ce dernier

maîtrise des *tantra-mantra* (au nombre de trente-six) qu'il récite lors d'un exorcisme.

Les *dāyana* sont les seules puissances néfastes dont l'autonomie d'action n'est pas mise en cause. Par contre, pour ce qui concerne les *bhūta* et leur capacité d'action, les *Celā* ne nient pas leur autonomie, mais ils présentent en même temps ces esprits comme étant intimement mus par la volonté du *Celā*. Quant à Devī et aux autres *devatā*, ils ne se plient jamais aux désirs des Hommes, mais leurs actions sont toujours bénéfiques et font partie d'un complexe rituel assez différent.

Les dieux, les déesses et les *bhūta* sont des puissances fréquemment évoquées par les *Celā*. On peut se demander s'il existe des relations entre les différentes entités que j'ai rapportées. On sait que la déesse Kālī fait appel à une armée de *bhūta* et que Śiva utilise une douzaine de Bhairo mais on sait peu de choses sur les rapports qu'entretiennent les entités néfastes entre elles (*dāyana*, *bhūta*, *preta*, *rakṣas*, *vānasta* et autres). Sont-elles organisées selon un modèle hiérarchique identique ou similaire à celui qui régit l'organisation sociale indienne<sup>78</sup>.

Voici les précisions d'un *Celā*, à la fois médium et guérisseur-exorciste :

« Il y a une chose dont je veux vous parler également, c'est que les armées divines et les armées des *bhūta* se rencontrent souvent parce que les dieux et les *bhūta* se connaissent très bien; ils vivent tous dans des endroits isolés [...] Tous les *bhūta* sont liés aux dieux, mais pas aux Hommes. Nous voyons tout le temps que des

---

<sup>78</sup> On peut être tenté d'utiliser le vocable « surnaturel » mais l'univers idéologique et religieux des Gaddis n'établi pas une telle opposition : Dieu, les esprits, la magie font partie de la Nature. Je préfère donc m'en tenir à l'épistémè locale.

*bhūta* comme Dvigu, Kuṭhed, les *Bānasta*, Buhārī ou Bankhandī, Toral, Maḥarā ou les Rakṣas, vivent dans ces lieux isolés [dans les bois]. Les dieux et les *bhūta* entretiennent des relations d'échange, ils s'entraident parfois. Parfois un homme peut profiter de leur aide, il peut même les voir, mais cela n'est pas possible pour un homme ordinaire. Seul un homme comme moi, un *Celā*, qui possède certains pouvoirs spirituels ou qui a acquis son pouvoir auprès d'un gourou, ou encore un homme d'une grande simplicité qu'ils [dieux] aiment beaucoup, ces hommes aussi peuvent les voir et peuvent s'asseoir près du *Celā* [lors des rituels]. Les *bhūta* ne sont pas toujours appréciés des dieux, parfois ils se font battre et expulser [de la cour des dieux], mais parfois les dieux les appellent quand ils ont besoin d'eux »

(Entretien 5, Fongta, Brahmaur, *Celā* de caste Hālī, paragraphes 102 / 116)

Les *bhūta* sont ainsi subordonnés aux dieux. C'est le cas notamment de Sītalā-Mātā et de Totalā-Devī. Sītalā-Mātā (Kālī) entraîne avec elle cent esprits appelés *Krotā-Sau* et douze *Bedi* (= *Bhairo*).

C'est dans cet univers qu'il faut situer les phénomènes de possession par les esprits. Ces phénomènes impliquent parfois un hommage aux dieux et aux déesses qui forment le panthéon local, mais ils peuvent aussi manifester la présence d'entités néfastes dont les actions contreviennent au règne du *dharma*. C'est pourquoi il n'est pas faux de considérer d'un côté les dieux et les déesses, et de l'autre, les entités néfastes, comme les deux pôles opposés qui définissent l'ordre ou le désordre, l'harmonie et la dysharmonie, la pureté et l'impureté.

## 5. POSSESSION GADDI : CONCEPT LOCAL ET SYSTÈME RELIGIEUX

Les rites de possession pratiqués chez les Gaddis du Dhaulādhār<sup>79</sup> embrassent les domaines qui se rattachent à la fois à la religion et à la médecine populaire. Comme je l'ai abordé au chapitre trois dans la section qui brosse une typologie de la possession, on distingue deux formes de possession, l'une « bénéfique » et l'autre « néfaste »<sup>80</sup>. Elles sont liées chez les Gaddis à deux institutions distinctes à la fois sur le plan fonctionnel et sur le plan descriptif. Dans le cas de la possession de type médiumnique, les rites de possession sont intégrés à l'ensemble plus vaste des pratiques et de l'idéologie religieuses. Les hommages rendus aux divinités, les rites de propitiation ou d'adoration, les festivals agricoles ou les foires annuelles sont autant de moments et de lieux où peut prendre place une possession de type médiumnique. Ces activités prennent place en la présence d'un Celā appuyé par une équipe de tambourineurs, d'un prêtre Brahmane (qui entretient le feu rituel et s'occupe de la manipulation des objets rituels) et d'une assistance de fidèles qui interrogent la divinité sur des questions importantes relatives à la nature ou à la société.

La possession de type néfaste comporte une dimension (ethno-) médicale importante qui implique un ensemble de pratiques et de croyances liées à la « magie

---

<sup>79</sup> Cela comprend les deux versants de cette chaîne himalayenne qui correspondent aux districts de Chamba et Kangra.

<sup>80</sup> Se rapporte à l'effet qu'elle donne à la personne possédée.

noire » (p. *jādū*, possession-empoisonnement). Cette forme de possession s'inscrit sur registre à la fois éthique et ethnomédical (symptomatologie, étiologie et thérapeutique). Elle met en œuvre des éléments fondamentaux de l'idéologie hindoue dont la théorie de la rétribution (*karma*), le principe de l'ordre sociocosmique (*dharma*), et le système ayurvédique. Bien que référant principalement de nos jours à l'herboristerie médicinale, la médecine ayurvédique renvoie aussi en son essence à toute une conception métaphysique de l'être humain propre à l'hindouisme<sup>81</sup>.

Cette section se centre sur la notion de possession chez les Gaddis du Dhauladhar. J'y traite de chaque type de possession en décrivant leurs stades, la relation au divin, et la discipline spirituelle de chacun des spécialistes impliqués. Pour le cas plus spécifique de la possession néfaste, je parlerai des circonstances dans lesquelles la possession ou l'empoisonnement sont induits, leurs effets, les facteurs de risque de la possession (que j'articulerai à la représentation de l'ordre sociocosmique et du karma). Je parlerai des lieux et des moments propices à la possession. Je traiterai aussi de ma propre expérience de possession néfaste telle que « diagnostiquée » par les membres de mon entourage (assistant, amis, exorciste) et en dernier lieu, de la place du sacrifice dans ces rituels et de leur effacement au profit des offrandes végétales et lactées.

---

<sup>81</sup> Je dis « hindouisme » pour faire souligner l'empreinte religieuse de la médecine ayurvédique, mais en aucun cas il n'est permis de considérer l'hindouisme comme un tout homogène.

## 5.1 Possession de type médiumnique : Deokhel, Deopucch ou Devī-ānā.

Deokhel, Deopucch ou Devi-ana sont termes similaires qui impliquent la ‘possession’, même si leur étymologie diffère : deokhel (deo=dieu; khel=jouer) signifie le ‘jeu du dieu’, deopucch (pucch=interroger) signifie l’interrogation du dieu, et devi (ou devatā-ānā) signifie la ‘venue’ (ānā=venir, venue) de la déesses ou de la divinité. Pour commencer voici la description d’un rite de possession tel que je l’ai observé à Brahmaur pour la première fois.

Place Chaurasi, Brahmaur (Chamba), festivités nocturnes qui ont lieu du 27 au 28 mars 2002. C’est la neuvième et dernière journée du *Śivarātri*. Des prêtres Brahmanes sont réunis depuis huit jours au temple de Manimaheśa depuis le lever au coucher du soleil. À l’occasion du dernier jour des festivités, une vigile nocturne appelée *Navrātrī* ou *Śivrātrī* (=Nuālā ou Navālā qui se déroule à l’automne) prend place. À cette occasion, une foule assiste aux festivités jusqu’au lever du soleil. Des employés du *Département des travaux publics* de l’État de Himachal ont financé l’événement qui constitue pour eux une célébration et un hommage au folklore et aux traditions régionales<sup>82</sup>. Les villageoises s’entassent sur la partie gauche du promontoire du temple tandis que la partie droite est occupée presque uniquement

---

<sup>82</sup> C’est ainsi que j’ai pu observer pour la première fois les célèbres *chola* et *top*, la veste de laine et le chapeau triangulaire des Gaddis délaissés au profit du *kortā-pājāmā* et de vêtements d’inspiration plus moderne.

par des hommes Gaddis ou des non-Gaddis travaillant pour la fonction publique<sup>83</sup>. Sur le sol, près du feu rituel, on peut observer différents yantra tracés avec de la poudre de riz; parmi ces derniers, on retrouve le *Śrī Yantra*, d'inspiration tantrique, soit un diagramme composé de triangles inversés et enchevêtrés les uns aux autres de manière géométrique. Ce dernier représente le processus continu de création et de re-création de l'univers. On y retrouve aussi des *svastikās* et des *śiva-linga* (qui font partie intégrante du complexe templier). Une vingtaine de Gaddis vêtus du costume traditionnel (voir la figure 14 ci-contre)<sup>84</sup> dansent au rythme d'un groupe de musiciens de caste *Rehārā* : on y retrouve deux joueurs de *dholki* (tambour), un joueur de *thāli-ghaḍā* (pot de terre + assiette métallique), un joueur de *kansi* (petites cymbales à main) qui chante aussi les hymnes dédiés à *Maheśa* (Śiva) (voir les figures à la page suivante). Les musiciens sont assis près de l'entrée du temple.

---

<sup>83</sup> Lorsque nous nous retrouvons face à l'entrée du temple, nous sommes tournés vers la direction Sud; peut-être est-il alors plus juste d'indiquer que les villageoises sont assises à la droite du temple puisque la divinité est censée porter son regard vers le nord qui s'ouvre devant elle. Il s'agit au sens propre d'une question de point de vue.

<sup>84</sup> Veste de laine blanche (*cholā*), ceinture de laine brune (*dorā*) et chapeau conique orné de brillants rouge et argent (*topī*).



Cliché : Daniel Côté.

**Figure 14.** *Celā* de caste Sipi, adepte de la déesse *Brahmānī-Mātā* en costume traditionnel, village de Sichuin, Brahmaur.



Cliché : Daniel Côté

**Figure 15.** Musiciens du temple de Maṇimaheśa, Brahmaur.



Clichés : Richard Axelby

Figure 16. *Celā* possédé par la déesse *Banni* ( *devatā* local, incarnation de *Kālī*) et *Celā* de *Chattraḍī*, vallée de *Ṭhundā*, *Brahmaur*.



Cliché : Daniel Côté.

**Figure 17. Dholki. Tambourineurs (Dholak) après une séance de possession, temple de Manimaheśa, place Chaurasi, Brahmaur.**

Certains participants s'approchent du *Celā* pour en recevoir un coup, cette opération étant associée à l'arrivée de la divinité. Les coups donnés aux fidèles sont cependant très légers et superficiels. L'assistant murmure au *Celā* quelques paroles qui provoquent une réaction : le *Celā* s'immobilise et un silence prend place y compris de la part de l'orchestre qui a interrompu la musique et les incantations. Le *Celā* commence à vociférer. Pendant ce temps, les membres de l'audience cherchent à savoir ce que raconte la divinité ou le *Celā*. La puissance divine est identifiée à Śiva et apporte de bonnes nouvelles : la récolte du printemps sera bonne et la puissance manifeste son contentement d'avoir reçu autant d'attention depuis le début du *Śivarātri* tout en précisant qu'il faut

continuer à la vénérer. Un homme dans l'audience lui demande si la mousson sera suffisante cette année, mais la réponse de Śiva est ambivalente, il ne le sait pas mais promet d'aider ses fidèles. La parole possédée dure à peine trente secondes, puis l'auditoire se rassoit et la musique reprend de plus belle à un rythme beaucoup plus lent que celui qui avait précédé la possession. Le *Celā* reprend conscience, remet sa chemise et rejoint la foule des danseurs. Des préposés distribuent des sucreries, du thé et de l'eau. Le préposé verse de l'eau à partir d'un contenant métallique; les assoiffés boivent en formant une conque avec leur main, ce qu'on me présente comme une manière traditionnelle de boire l'eau chez les Gaddis. Les femmes entreprennent leurs propres chants qui alternent avec ceux des musiciens officiels. Passé minuit, un homme vêtu du costume traditionnel des Gaddis se met à vociférer et à gesticuler de manière brusque, comme l'avait fait un autre *Celā* auparavant. Certaines personnes prétendent qu'il s'agit d'une autre possession (*Devī-ānā*). Un vieil homme tient le *hangala* dans sa main, et les musiciens interrompent la musique lorsque le Gaddi se met à parler pendant quelques secondes. L'homme repart s'asseoir, les musiciens se remettent à jouer, et la foule reprend la danse et cherche à savoir ce qu'a (pré-) dit le *Celā*. La cérémonie se poursuit jusqu'au lever du soleil.

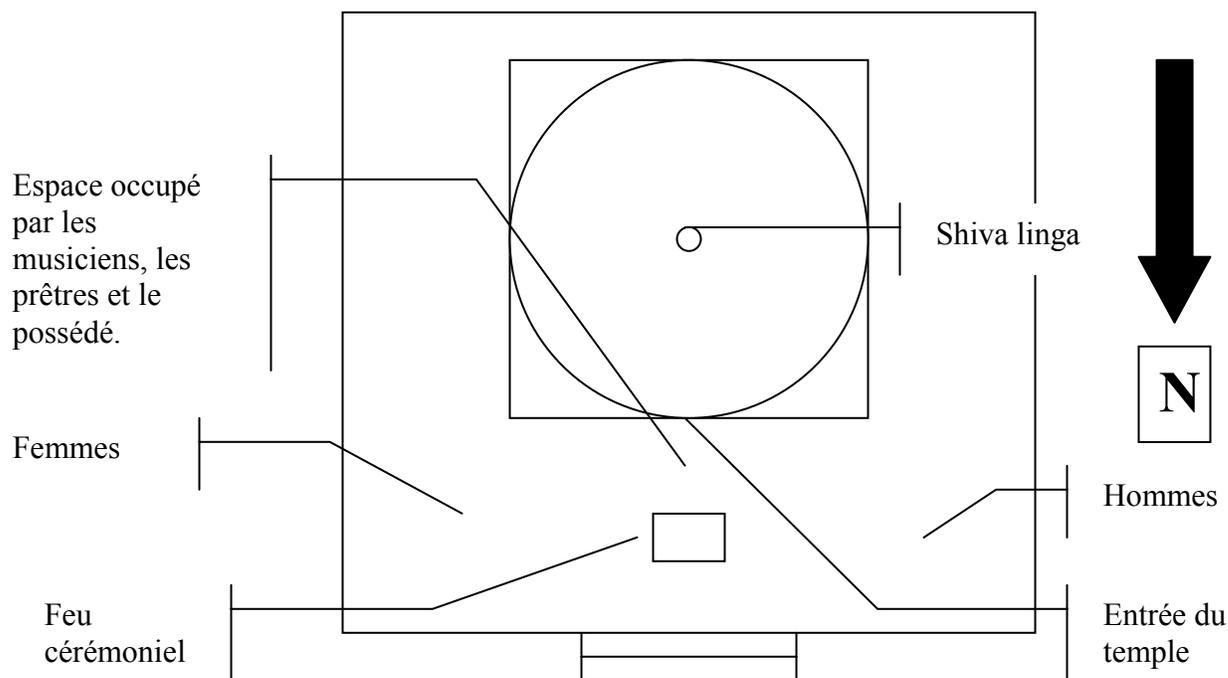
Les sons deviennent de plus en plus rythmiques et la foule des danseurs s'anime en lançant des cris stridents. Pendant ce temps, le prêtre du temple invite le *Celā* à respirer de la fumée d'encens. Assis en position de méditation (position dite du lotus), le *Celā* respire cette fumée en inclinant son corps légèrement vers l'avant et en fermant ses yeux. Le *Celā* commence à exécuter des mouvements brusques et la foule des fidèles

s'attroupe autour de lui près du feu cérémoniel. Son corps tremble en se balançant de l'avant vers l'arrière et vice-versa. Le prêtre brahmane lui apporte un pichet d'eau qu'il verse brusquement sur sa tête. Pour éviter les éclats d'eau, les assistants trébuchent les uns sur les autres. Les femmes assises à la droite du temple se lèvent pour observer la scène. Le *Celā* saisit le *hangala*, chaînes à pointes de fer, qu'on lui apporte et se flagelle violemment la surface du dos (voir la figure 18).



Cliché : Daniel Côté

**Figure 18. *Hangala* (chaîne à pointes de fer) servant à mortifier le corps de l'adepte lors des rites de possession.**



**Figure 19. Disposition des fidèles lors d'un rite de *Devī-ānā*. Temple de Manimaheśa, place Chaurāsi, Brahmaur.**

La pratique de ce type de possession s'inscrit dans une cérémonie religieuse de plus grande envergure comme la fête des moissons qui se tient vers la mi-avril (nouvelle lune du mois de vaisākha) ou à l'occasion de tout autre fête de ce type (rite agricole et pastoral) que l'on appelle *narvala*. Cette dernière est une grande vigile nocturne dédiée à Śiva-Śakti où le dieu Śiva lui-même est vénéré, et où Devī est représentée entre autres par Camundā-Devī et est perçue localement comme une émanation de la Grande Déesse et du principe de toute-puissance (Śaktī) qu'elle incarne et qui en émane.

### 5.1.1 Discipline du Celā et conditions d'élection par la Déesse.

La *venue* de la divinité ( *Devī-/ Devatā-ānā* ), l'interrogation ( *deopuccha* ) et le « jeu » ( *deokhel* ) constituent une étape précise du processus rituel de la possession. Cette « phase » rituelle, pour reprendre le langage du Turner (1990), correspond à l'ensemble des manifestations les plus explicites ou visuelles qui surviennent durant la possession médiumnique. Si en effet la « phase » cérémonielle de la possession nécessite la mise en place d'un dispositif rituel complexe et assez prévisible, le médium doit se préparer mentalement avant de prendre part à cette phase de la possession. Cette préparation consiste dans une série de purifications corporelles (jeûne, oblations) et d'exercices spirituels qui s'apparentent aux activités qui sont traditionnellement associées à l'ascèse yogique ou, comme certains auteurs l'ont suggéré, à certains éléments tantriques (Vidal 1989; Assayag 1999; Padoux 1999; Peters 1982). Purifié et serein, le médium peut alors participer au rite public et recevoir la divinité dans son corps, lui faire « don » de son corps ( *Śarir-kā-bali-denā* ). Cette composante spirituelle et intérieure est associée par les *Celā* que j'ai interrogés à l'idée d'une fusion de l'âme individuelle avec la divinité. Cette fusion se nomme *dharmik-sambandha* et elle peut être associée à l'état de *samādhi* comme certains *Celā* me l'ont rapporté (voir aussi Padoux 1999; Gaborieau 1975). En somme, il existe une phase privée, préliminaire, et une phase publique, cérémonielle, et que l'on peut désigner comme *liminaire* au sens de Turner (1990). Ces deux phases sont caractérisées par un niveau de recueillement ou d'intériorisation important chez le médium.

La possession de type Devī-ānā n'arrive donc pas de manière spontanée. Elle requiert une préparation rituelle et mentale qui comporte plusieurs étapes. De même, si le *Celā* doit observer une rigueur spirituelle, c'est à travers un dispositif rituel et collectif qu'il parvient à atteindre l'état d'exaltation mystique que l'on associe à la possession ou au *samādhi*. La possession est induite avec l'aide de la musique et du prêtre Brahmane qui entretient le feu rituel et l'encens à *pūjā* et qui approvisionne le *Celā* en eau.

L'extrait suivant énumère les étapes à travers lesquelles se produit la *venue de la Déesse* dans le corps d'un *Celā*. Ces étapes doivent être répétées lors de chaque séance de possession.

« [...] nous faisons des adorations (skt. *ārādhana*) et ensuite nous atteignons le *siddhi* qui nous donne un plus grand contrôle de nous-mêmes. Vient ensuite la visualisation (skt. *dakṣana*) par laquelle nous réalisons l'ampleur de la force (Śakti) [...] Lorsque l'adoration est complétée, on doit alors satisfaire les dieux en offrant des *pūjās*, des lampions (*dhūpa*), en se lavant (*sanāna*) et en se vêtant correctement (*livāsa*, porter les vêtements rituels du *Celā*). Les dieux occupent une place très importante dans la vie d'un *Celā*, mais ils ne montrent aucun signe de leur venue [dans la personne]. Quand une personne atteint le *siddhi*, Devī entre alors dans son corps et son âme et le corps du *Celā* se met à trembler (skt. *kampatā-lagī*) [...]. Lorsque le *siddhi* est atteint et que l'adoration est faite correctement, Devī entrera dans notre corps calmement, mais si le *siddhi* n'a pas été atteint correctement, Devī se mettra en colère, dans une *humeur de feu*<sup>85</sup>. Nous devons par nos actes générer du bon *karma* et de bonnes relations avec notre prochain. Nous ne devrions jamais dire des choses mauvaises à notre prochain. C'est la base de nos croyances » (Entretien 6, M. S., 45 ans, Phongta, Brahmaur, *Celā* de caste Hālī, paragraphe 4; 93; 96-98)

Cet extrait introduit à la discipline spirituelle sous-jacente à l'exécution du rite de possession (adoration, concentration ou fixation sur un seul objet, méditation, acquisition

<sup>85</sup> Expression idiomatique qui signifie brûler de rage ou de colère.

du pouvoir, visualisation, contemplation). Une telle discipline se présente comme une condition à la venue de la Déesse et comporte un aspect proprement technique qui prépare à la possession. Toutefois, la survenue de cette dernière n'est jamais assurée. Le *Celā* précise que, dans le cas qu'il relate, la Déesse ne montre aucun signe de sa venue et la technique de méditation n'est pas garante à tout coup du *Devī-ānā*. Cette affirmation est conforme à l'idée selon laquelle le *Celā* n'a aucun pouvoir sur l'induction de la possession; on est donc situé ici à un niveau différent de celui du pouvoir que l'acquisition du *siddhi* confère grâce à la méditation et au *darśan*. Ce dernier correspond à une absorption complète ou une fusion avec la divinité, un phénomène désigné par le terme sanskrit de *samādhi* souvent traduit par le terme d'extase et qui accompagne la possession.

Il faut donc se garder d'assimiler l'atteinte du *siddhi* au contrôle sur la possession. Elle permet plutôt de mettre en place les conditions permettant de fusionner avec la Déesse conçue comme une représentation de la réalité ultime ou absolue (sk. *brahman*). La perte de conscience immédiate correspond à une participation du *Celā* à la conscience absolue personnifiée par la Déesse. La possession est vue comme soudaine et incontrôlée, totalement soumise aux velléités de la Déesse, alors qu'elle fait en même temps l'objet d'un préparatif rigoureusement suivi de la part du *Celā* et des fidèles qui l'accompagnent. Ce manque de prise sur la possession se trouve coloré par l'idée que l'atteinte ou non du *siddhi*<sup>86</sup> est indépendante de la volonté de la Déesse qui exerce par contre un contrôle total sur la possession.

---

<sup>86</sup> On peut se questionner ici sur la possibilité d'atteindre le *siddhi* d'une façon incorrecte, comme le suggère la citation qui précède, alors que cette réalisation constitue une fin en soi qui n'a en théorie qu'une

L'extrait suivant, tiré de l'entretien 17, est plus clair ou catégorique quant à l'importance du *siddhi* :

« L' [acquisition du] *siddhi* est nécessaire pour la venue d'une divinité. D'abord, nous les prions puis elles viennent à nous » (Entretien 17, Maled, Baijnath (Kangra), 53 ans, Celī de caste Rajput, paragraphe 27).

Les extraits suivants donnent un aperçu de l'attitude intérieure qui prévaut lors de l'appel à la Déesse. La concentration est décrite comme un détachement ou un retrait du monde extérieur qui permet la venue de la Déesse.

« Peu importe le moment où nous prions ou celui où nous appelons une divinité, notre esprit se détache [du monde extérieur] parce que nous devons nous concentrer [dhāranā] uniquement sur le temple et ensuite la divinité vient [dans le corps du Celā] » (Entretien 11, Passe d'Ulansa, Brahmaur, 62 ans, Celā de caste Brahmane, paragraphe 12)

Puis :

« Tout cela [la venue de la Déesse] dépend de la méditation, de la concentration et de notre relation avec Elle [la Déesse] » (Entretien 14, Ulansa, Brahmaur, Celā de caste Brahmane, paragraphe 32)

Il ne fait aucun doute que de façon générale, le *Celā* observe une discipline spirituelle rigoureuse qui se développe en parallèle aux pratiques qui complètent les conditions plus formelles et institutionnalisées de la venue de la Déesse. Certaines

---

valeur positive; la fin une fois atteinte peut-elle s'altérer d'une quelconque façon et provoquer un changement d'attitude de la Déesse? Il s'agit d'un autre débat qui pourra faire l'objet d'une discussion ailleurs.

habitudes de vie sont en revanche liées à la forme que prend la Déesse. C'est que ce qu'affirme ce Gaddi *Celā* du district de Kangra qui occupe aussi une fonction sacerdotale de par son statut de Brahmane :

« S'il [*Celā*] est complètement végétarien, elle [Śakti] viendra sous la forme de Vaiśnav-Devī, ce nom signifie aussi 'végétarien'. Et les dévots de Kālī peuvent manger de la viande parce qu'Elle ne se satisfait que lorsqu'il [*Celā* de Kālī] consomme de la viande et de l'alcool...il peut parfois manger tout un buffle! Alors, vous voyez que tout cela est fonction de [l'identité de] la déesse à laquelle un *Celā* se consacre »

(Entretien 22, L. S., Utarala, Baijnath (Kangra), L. S., 44 ans, *Celā* et prêtre Brahmane, paragraphe 30)

La valeur positive ou négative du choix alimentaire lié à la discipline spirituelle du *Devī-ānā* n'est pas déterminée au préalable, de manière abstraite; c'est la forme que prend la Déesse au moment de la toute première expérience de possession qui en détermine la valeur positive ou négative.

« Il y a la triade des déesses [formée par les déesses] Durgā, Vaiśnav et Sarasvatī qui constitue les formes de la pureté. Il existe dans notre littérature trois types de *guṇa* (propriétés ou énergie spécifique) qui sont le propres de l'homme : *Rajo-guṇa* (रजो-गुण), *Tamo-guṇa* (तमो-गुण) et *Sato-guṇa* (सतो-गुण), la Déesse vient dans le corps d'un homme selon la propriété (*guṇa*) de cet homme comme Lakṣmi vient dans le corps d'un homme de type *rajo*, Kālī vient dans le corps d'un homme de type *tamo* et Vaiśnav vient dans le corps d'un homme de type *sato*. »<sup>87</sup>

<sup>87</sup> Dans la médecine ayurvédique, il s'agit de la théorie de la *triguṇa* (Larson 1987; Dash 1999) à laquelle correspond des traits de personnalité. En parallèle avec l'idéologie tripartite de Dumézil, on peut associer le type *Sato* (sk. *Sattva*) à la caste sacerdotale (Brahmane), le type *Rajo* (sk. *Rajas*) à la caste guerrière et productrice, et le type *Tamo* (sk. *Tamas*) aux castes de service. Ceci donne une idée de la complexité du classement des castes et de la dynamique des pratiques rituelles qui accompagnent, en arrière-plan, une telle conception du monde. La possession d'un dévôt par une déesse végétarienne ou omnivore s'inscrit aussi dans ce schéma tout comme l'émulation des conduites brahmaniques par les dévôts de castes inférieures.

(Entretien 22, L. S., Utarala, Baijnath (Kangra), L. S., 44 ans, Celā et prêtre Brahmane, paragraphe 30)

Quant aux pratiques médiumniques qui impliquent un changement de régime alimentaire, il semble que le mouvement se fasse plus facilement de l'alimentation carnée vers un régime végétarien que par le mouvement inverse. De plus, cette question semble préoccuper davantage les médiums de la caste des Brahmanes que les autres médiums. Il s'agit cependant d'une affirmation sommaire qu'il faudrait étayer par des observations supplémentaires. Quant au contrôle de la possession, mes observations sur le terrain et les précisions apportées par mes informateurs me portent à penser que, malgré la croyance voulant que le *Celā* n'ait aucun contrôle sur la possession, la Déesse prend tout de même la forme de la divinité la plus appréciée par un dévôt, qu'elle se nomme Sitalā, Lakṣmī, Kālī, Bannī, Brahmānī, Camuṇḍa. Ces déesses apprécient grandement la viande et réclament parfois des sacrifices de chèvres en échange de leur protection. On peut soumettre au débat l'idée selon laquelle un changement de divinité d'élection et les modifications possibles au régime alimentaire s'accompagnent d'une démarche déjà amorcée par le dévôt et qui va dans le sens d'une *sanskritisation* des pratiques et des normes de pureté (Srinivas 1986 [1969]). On sait que les notions de pureté et de pollution constituent la base rituelle de la hiérarchie des castes et que la gradation des statuts de caste et les pratiques d'émulation ascendante en dépendent (Leavitt 1992; Parry 1979; Negi 1990; Das et Singh-Uberoi 1971; Das 1977; Berreman 1979; Fürer-Haimendorf 1971). C'est donc aussi au niveau des interactions quotidiennes que l'on statue collectivement sur la *vertu* d'un *Celā* et sur son habilité à entrer en relation directe avec le monde du divin.

Toutes castes confondues, un *Celā* doit observer une certaine rigueur spirituelle. Ainsi, certaines conditions sont un préalable à l'élection divine. Voici des extraits qui en parlent :

« Une personne normale, je veux dire qui n'est pas *Celā* mais qui possède un esprit pur et un bon, peut ressentir cette présence, dans les rêves aussi, ça devient naturel pour elle également [...] » (Entretien 3, 48 ans, Forgeron et paysan, village de Sichuin, Brahmaur, *Celā* de caste Sipi, paragraphe 1)

« Tout le monde peut danser pour *Devī* ou pour un *devatā* à condition d'avoir un esprit pur et une conduite conforme au *dharma* » (Entretien 4, 39 ans, Paysan, village de Sichuin, Brahmaur, *Celā* de caste Brahmane, paragraphe 32)

« La Déesse ou le *devatā* vient dans l'esprit de la personne qui a un bon karma, qui est pacifique et qui possède un esprit pur. La Déesse ou le *devatā* s'unit à cette personne et ils vivent ensemble » (E6, M. S., 46 ans, fonctionnaire municipal, village de Fongta, Brahmaur, *Celā* et exorciste<sup>88</sup> de castes *Hālī*, paragraphe 81)

« *Devī* peut venir dans n'importe quel homme ou femme au cœur pur et vrai (*sacca*) » (E14, *Ulansa*, Brahmaur, *Celā* de caste *Langa* (Brahmane), paragraphe 44)

« Tout cela dépend uniquement de [la] *Śakti*, quand *Śakti* est en nous...si Dieu nous aide nous pouvons répondre aux gens qui nous visitent sinon il n'y a rien qui se passe. J'invoque un dieu spécifique pour l'inciter à venir dans mon corps et lorsqu'il vient je peux répondre aux questions des gens qui me visitent [...] *Śakti* entre dans le corps de certaines personnes. Selon moi cela dépend du signe du zodiaque (*rāśi*)...certains signes possèdent des pouvoirs spéciaux, des pouvoirs leur permettant d'attirer ces Puissances. Si votre signe du

---

<sup>88</sup> Cet homme assume les deux fonctions de *Celā* et de guérisseur-exorciste. Il tient la fonction de guérisseur-exorciste de son père qui lui a transmis ses connaissances, mais affirme que sont deux fonctions différentes qui n'ont rien à voir entre elles.

zodiaque ne possède pas cet attribut qui permet d'attirer le pouvoir alors ils ne viendront jamais, même si vous les appelez ils ne viendront jamais, mais cela dépend aussi des Puissances [...] qui ne font pas de discrimination entre les riches et les pauvres, les hautes ou les basses castes, ou les croyances religieuses; Dieu ou la Déesse vient aux personnes qui possèdent des vertus spirituelles et qui sont préoccupées par le bien-être de l'humanité [...] Vous pouvez prendre l'exemple de Marālī-Devī, elle peut accepter toute sorte de nourriture, je veux dire qu'on peut l'appeler à tout moment, même quand on a bu de l'alcool ou quand on a mangé de la viande; mais ce ne sont pas toutes les Puissances qui acceptent cela. La plupart des Puissances ne vous aideront pas dans cette situation » (E17, commerçante, village de Maled, Baijnath (Kangra), Celī de caste Gaddi-Rajput 54 ans, paragraphes 3; 13; 24; 30; 45)

« Les devatās viennent dans quiconque... dans notre village, les gens sont complètement analphabètes, mais il s'y produit de nombreux *Devī-ānā*, ce sont des gens très droits [*bilkul-siddhā-ādmī*] [...] Devī ou les autres divinités s'unissent [skt. *dharma-sambandha*] avec ceux et celles qui appartiennent au monde de la vérité [g. *saccāi-purā-calanā*] » (E21, Utarala, Baijnath (Kangra), Cela de caste Brahmane Bharadvaj, paragraphes 7; 31)

Ainsi, le *Devī-ānā* demeure l'apanage de personnes qui possèdent certaines vertus morales et spirituelles conformes au *dharma*. Les personnes dont l'esprit est pur, celles qui agissent pacifiquement et celles qui sont situées sous un signe du zodiaque (skt. *rasī*) associé à des pouvoirs spéciaux ainsi que celles qui manifestent un souci d'autrui possèdent donc des qualités requises pour s'unir avec [la] Śakti.

Les questions de la pureté et de la concentration<sup>89</sup> sont des thèmes récurrents dans le discours des *Celā*. Cela indique l'importance que revêtent ces notions dans leur vie quotidienne, particulièrement l'idéologie de la pureté qui embrasse toutes les dimensions

<sup>89</sup> Il s'agit d'une concentration (skt. *dhyaṇa*) qui amène le celā à focaliser sa pensée sur un objet spécifique. Cela lui permet de visualiser (skt. *darśan*) la divinité, de réaliser le siddhi et enfin l'état de *samādhi*, que l'on associe à la venue de la divinité.

de l'existence d'un hindou pratiquant. La consommation de viande tend à être considérée comme impure par les franges brahmanisées de la population des Gaddis, mais elle n'est pas proscrite en tant que telle, car elle demeure un signe extérieur de richesse matérielle. Un Gaddi brahmane de la région de Kangra s'en abstiendra lors des situations qui commandent un exercice spirituel intense. Il est cependant difficile de savoir si cette tendance s'observe aussi fortement chez les Gaddis brahmanes qui vivent à l'intérieur des terres de Brahmaur ou du *Gadheran* comme ceux du hameau de *Ghred*<sup>90</sup>. Le végétarisme, auquel un hindou orthodoxe accorde une valeur positive ou qu'il considère comme une vertu supérieure (selon les critères de pureté ou d'impureté), n'apparaît pas comme une condition du *Devī-ānā*; il détermine plutôt le type de déesse avec qui le *Celā* fait alliance et les offrandes subséquentes. Il faut préciser d'emblée que les *Celā* qui ne pratiquent aucune activité pastorale —et qui ne possèdent donc pas de bétail— apparaissent plus enclins à adopter un mode d'alimentation végétarien. Il convient de préciser au passage que la viande demeure un produit de luxe pour la plupart des villageois<sup>91</sup> et les Gaddis ne bénéficient pas d'un niveau de vie très élevé. Ce sont des conditions matérielles à ne pas négliger lorsqu'on examine les questions du choix alimentaire. L'idéologie brahmanique orthodoxe suggère le mode d'alimentation végétarien qui ne correspond pas à un mode d'alimentation traditionnel des pasteurs Gaddis. Ces pasteurs possèdent un important cheptel qui leur donne un accès facile et économique au mode d'alimentation omnivore. Cette situation diffère des Gaddis sédentarisés qui pratiquent l'agriculture ou le commerce comme seul moyen de survie. Il

---

<sup>90</sup> Situé à environ trois heures de marche au nord de Brahmaur, au nord de la rivière Budhil.

<sup>91</sup> Par exemple un poulet de 1 kg, plumé, dépecé et coupé en morceaux coûte 100 roupies, et 1 kg de mouton coûte 150 roupies. À titre de comparaison, un travailleur de la construction non-qualifié gagne environ 80 roupies par jour, et environ 200 s'il est qualifié (charpentier, plombier, électricien).

ne faut pas s'étonner de rencontrer deux opinions contraires concernant l'aspect normatif de la consommation de viande (valeur méritoire, *guna*, ou déméritoire, *aguna*, pure ou impure), ce que s'applique aussi à la pratique du sacrifice animal qui demeure largement en vigueur dans le versant Nord du Dhauladhar (Chamba), mais qui a été abandonné en Kangra par les Gaddis qui habitent le district de Kangra.

### 5.1.2 Circonstances où on fait appel au Celā.

Le *Celā* est convié aux rites appelés *nūālā*, *nāvarātrī* ou *śivarātrī* qui sont présentés en public à différentes périodes du calendrier lunaire indien. Ces périodes correspondent à des activités économiques : semis, récoltes, migration saisonnière, etc. D'autres facteurs d'ordre conjoncturel nécessitent le recours au *Celā* comme la famine, la sécheresse, l'état de santé, l'absence de mousson, la durée de la saison des glaces qui retarde la transhumance pastorale, bref des conditions difficilement contrôlables qui menacent le fragile équilibre social et environnemental. Voici un court extrait qui illustre cette idée :

« Dieu ou la Déesse viennent quand des problèmes surviennent...et à cette occasion le Celā doit danser et jouer [khela] pour répondre aux interrogations des gens [...] »

(Entretien 3, 48 ans, Forgeron et paysan, Sichuin, Brahmaur, Celā de caste Sīpī, paragraphe 9)

Le *Celā* peut être invité à pratiquer un rite propitiatoire avant ou après une cérémonie de mariage<sup>92</sup> (on favorise ainsi la fécondité du mariage et la prospérité économique); lors de la période des semis et de la moisson; lors du passage des pasteurs et de leur bétail à travers les passes dangereuses. On consulte aussi un *Celā* lors d'un problème majeur comme l'absence de mousson ou lors d'un conflit entre villageois. Sa parole et les pouvoirs qu'il manifeste sont alors attribués aux dieux, lesquels proposent des solutions aux différents problèmes vécus par les villageois. À ces occasions, on

<sup>92</sup> La cérémonie du mariage est célébrée par un prêtre Brahman et il en va de même pour la célébration des rites de naissance, des rites funéraires et de la cérémonie du cordon sacré (skt. *Yajñopavīta* ; g. *janeo*).

organise un grand *pūjā* au temple du village. Les musiciens prennent place et le prêtre du temple s'occupe de l'entretien du feu rituel et de l'encens à prière. Le rythme de la musique, de lent à rapide, influence l'induction du *Devī-ānā*. La musique s'arrête complètement lorsque la Déesse s'adresse aux villageois.

Certains *Celā* combinent l'expérience mantique du *Devī-ānā* et le savoir concernant les exorcismes. Il existe donc une certaine perméabilité entre l'institution du *Devī-ānā*, qui met en lumière la fonction médiumnique et l'expérience mantique, et la fonction de guérison / exorcisme. Les personnes que j'ai interrogées distinguent nettement ces deux institutions.

### 5.1.3 Circonstances dans lesquelles on devient Celā.

Une vingtaine d'entretiens formels jumelés à de nombreuses notes recueillies auprès d'autres Celās et d'informateurs privilégiés suggèrent que la première expérience du Devī-ānā survient entre 16 et 25 ans. La maladie constitue un facteur non négligeable qui conduit vers l'expérience de la possession (Devī-ānā) et ce, indépendamment du type de possession impliqué. Il s'agit d'une maladie dont on a souffert soi-même ou qui a affecté un conjoint ou un autre membre de la famille. Voici une citation tirée de mes entretiens et qui illustre le lien entre une expérience de la maladie et la dévotion à la déesse qui en résulte :

« Lors de la naissance de mon deuxième fils, je suis tombé malade. Je suis parti de Brahmaur. Maintenant je réside à Baijnath [...] Mon père était berger, il s'occupait des chèvres et ma mère travaillait à la maison. Maintenant je survis grâce à leur bénédiction, car j'ai survécu à une longue maladie... mon terrain mesure 52 mètres et m'a été offert par un homme nommé G. D. après que j'aie guéri sa fille. Ensuite mon père est décédé et je me suis installé une fois pour toutes à Diyol. Je gagne maintenant ma vie ici par la grâce de la déesse Durgā, je ne possède pas de chèvres, mais je suis très heureux par la grâce de la Déesse [...] Si tu veux prédire la vérité, tu dois d'abord purifier tes actes et tes paroles par l'atteinte du *siddhī* et les enseignements religieux.

(Entretien 16, Diyol, Celā et prêtre brahmane)

« Un jour, mon mari est tombé malade. Nous avons appelé [la] Śakti et elle est venue dans notre demeure. Le *Celā* qui l'a appelée n'avait pas mangé depuis onze jours. Au douzième jour, [la] Śakti est venue dans notre demeure et commença à nous révéler ce qui se passait. Devī a dit que les révélations viennent d'elle et que ce que nous obtiendrons lui sera imputable. C'est la raison pour laquelle nous ne retirons aucune

fierté personnelle dans l'exercice de cette fonction. C'est la voie qui nous amène à faire le bien à autrui. Comment pourrais-je nier cela? Je dois préserver cette tradition de la maîtrise de la Śakti donnée par la Déesse. Maintenant je me dévoue à répandre le bien auprès des autres personnes souffrantes »

(Entretien 17, Maled, Celī de caste Gaddi Rajput)

Une expérience de la maladie peut donc être le point de départ d'une spiritualité nouvelle qui engage une personne souffrante pour le reste de sa vie, sinon pour une période prolongée. De possession néfaste, l'expérience de la maladie devient le prélude à une union divine ou mystique à travers laquelle le dévot donne un nouveau sens à sa vie et à partir de laquelle il reformule la nature de ses engagements sociaux.

La démarche intuitive de cette expérience maitique ainsi que son caractère initial désordonné ne dispense pas le *Celā* d'un certain apprentissage car, comme je l'ai mentionné plus haut, la spiritualité du *Celā* s'inscrit dans un cadre de pratiques qui sont, elles, bien rodées par le travail du temps, donc inscrites dans l'histoire culturelle des Gaddis. Pour arrimer une démarche d'inspiration personnelle à la complexité du cadre rituel, un dévôt doit donc apprendre à maîtriser la *force* d'une manière culturellement prescrite et qui fasse du sens pour tout le monde.

La formation du *Celā* pratiquant le rite du *Devī-ānā* s'inscrit dans une démarche inductive et intuitive. Il sent l'appel de la déesse qui se manifeste *en lui*. La première expérience de *Devī-ānā* se déroule souvent de manière chaotique et imprévue. Selon les commentaires que j'ai recueillis à ce sujet, cette première expérience se produit généralement au début de la vingtaine. Il m'est toutefois impossible d'étayer cette

information pour le moment. On peut dire que le *Devī-ānā* constitue une sorte de langage qu'il faut apprendre et maîtriser pour pouvoir assumer une fonction de médiation avec les divinités.

Il se peut également que l'appel de la déesse survienne après un épisode de détresse ou de maladie comme l'ont exprimé certains *Celā*. Dans ce cas, l'expérience de la possession-empoûtement peut donner lieu à une recomposition de l'identité personnelle, qui oriente le sujet vers une trajectoire spirituelle plus marquée. Il peut devenir *Celā* ou dévot. C'est alors l'exorcisme, réalisé avec succès grâce à l'intervention d'une puissance bénéfique, qui débouche sur une sorte d'alliance avec cette puissance (skt. *dharmik-sambandha*). Cette union peut obliger le dévot à modifier ses habitudes alimentaires (viande, alcool, tabac) et l'ensemble de sa pratique religieuse (dévotion, austérité ou *tapas*, sacrifice animal, etc.) appelée *sādhanā*<sup>93</sup>.

#### 5.1.4 Stades de la possession Devī-ānā.

La possession de type médiumnique pratiquée chez les Gaddis nécessite un ensemble de préparatifs qui en permettent la réalisation. L'état de possession du *Celā* correspond à l'étape finale de la cérémonie, un moment attendu par les fidèles en vue de procéder à l'interrogation (h. *pūcchā* ou *deopūcha*) de la Déesse ou d'une divinité. Cela demande une préparation qui débute en privé, au domicile du spécialiste. Ce dernier se

---

<sup>93</sup> Se rapporte à une pratique spirituelle, à la maîtrise de cette pratique et à l'effort accompli en vue de se rapprocher d'un idéal. Le mot *Sādhan* qui lui est familier se rapporte au moyen utilisé pour parvenir à une fin ou à un idéal spirituel (voir aussi Balbir et Balbir 1992 : 974). Dans ce sens, le renoncement des *sannyas* est un *sādhanā* au même titre que la dévotion (*bhakti*), le *yoga* ou la pratique des *Celā*.

voit imposer une discipline particulière qui implique des pratiques alimentaires, ou sexuelles, ainsi qu'une certaine disposition morale du sujet.

1. La première étape est préparatoire et vise à purifier le dévot; elle se déroule au domicile du *Celā* qui doit éviter certains aliments, et procéder à une oblation purificatrice (*sanān*);
2. La deuxième étape est celle qui culmine dans l'acquisition de pouvoirs spéciaux (skt. *siddhi*) par la pratique de la méditation (skt. *dhyāna-karnā*). Elle prend place au temple. Le *Celā* doit d'abord se vêtir (*livāsa*) d'une tenue spéciale réservée aux *Celā*, dont le chapeau de forme conique représentant le Mont Kailash, la résidence du dieu Śiva. D'après mes observations, cette tenue ne constitue pas une exigence stricte et semble dépendre de l'envergure de la cérémonie publique.
3. Ensuite vient une étape transitionnelle ou de *séparation du monde*. Le *Celā* demeure au centre des fidèles, assis devant l'autel ou face au feu cérémoniel, mais il ne réagit plus aux stimulations du monde extérieur. Toute sa concentration est désormais orientée vers la visualisation (skt. *darśāna*) de la divinité;
4. L'étape centrale est celle de l'union avec la Déesse ou la divinité (skt. *sambandha*, union) associée à l'état de *samādhi*. Cette union outrepassa la durée de l'extase et, même si elle peut être permanente<sup>94</sup>, elle demeure réversible.

---

<sup>94</sup> C'est-à-dire qui s'attache à l'*ātmā* du fidèle jusqu'à ce que l'âme du fidèle se soit réincarnée, moment où l'union cesse. Je n'ai pas entendu parler de liens permanents qui auraient suivi l'*ātmā* du sujet au cours de chacune de ses vies antérieures ou qui le suivraient dans des vies ultérieures.

L'union prend fin lorsque le *Celā* n'observe plus les prescriptions de la déesse, ce qui peut entraîner la fureur de cette dernière<sup>95</sup>.

5. Le cinquième et dernier stade de la possession correspond au départ de la Déesse ou de la divinité qui marque simultanément le retour à la conscience du *Celā*.

La première phase est préparatoire à la venue de la Déesse. La deuxième se centre sur l'adoration (skt. *aradhanā*) de la Déesse ou celui d'une divinité, par le *Celā* qui récite des *mantra* devant l'autel de la Déesse ou d'une divinité en murmurant des prières (skt. *jāpa-kārnā*), à l'aide d'un chapelet (skt. *mālā*) ou sous la forme de chants liturgiques (*ainchali*)<sup>96</sup>. Lors de la troisième étape, certainement la plus cruciale en rapport à l'induction de la possession, d'autres personnes participent au rituel en faisant respirer au *Celā* de la fumée d'encens pendant que les tambourineurs (*dholakī*) frappent une suite stylisée et ininterrompue de rythmes en accélérant progressivement les battements de leur instrument jusqu'à l'étape suivante où règne un relatif silence qui laisse place à la parole de la divinité. La troisième étape marque une phase liminaire dans la mesure où le *Celā*, séparé du monde des non-initiés, n'est pas encore reconnu comme l'entité divine que le public s'attend à rencontrer. C'est la période de la réalisation du *siddhi* qui accordera au *Celā* des pouvoirs spéciaux (supposés).

Pendant l'extase, le *Celā* s'inflige une série de mortifications, parfois très violentes, à l'aide du *hangala*; le *Celā* se flagelle le dos et prétendra a posteriori n'avoir

<sup>95</sup> Il s'agit ici de l'état plus large d'une union entre le *Celā* et la déesse, plutôt que de l'union qui intervient comme un état de la cérémonie.

<sup>96</sup> Ballade qui évoque la création du monde, du ciel, de la terre, des montagnes, des éléments (air, eau, vent, feu), des astres, du temps, etc. Certains évoquent la vie de Śiva comme par exemple : ghoṭā, ghoṭā, ghoṭā, mere Śivā ne la liya ghoṭā (chanvre, chanvre, chanvre, notre Śiva a pris du chanvre).

pas ressentis la douleur. Il présentera ses cicatrices comme autant de stigmates de la venue de la Déesse<sup>97</sup>.

L'usage du *hangala* est recommandé pour amadouer ou contrôler l'humeur de la Déesse, mais il semble que cet objet rituel serve également à valider l'authenticité de la possession. En effet, on dit qu'un *Celā* qui n'aurait pas réalisé correctement le *siddhi* ne pourrait pas supporter la douleur infligée et, dans certains cas, ne pourrait pas manipuler avec autant d'aisance l'instrument qui pèse plusieurs kilogrammes. C'est lors de cette phase de transition que l'identité sociale du *Celā* est remplacée par la Déesse. Tout ce qui émane du *Celā* est alors attribué à la volonté de la puissance divine, y compris la consommation d'alcool, la danse frénétique et les paroles prononcées. Paradoxalement, le *siddhi* accorde au *Celā* des pouvoirs spéciaux qui, à nos yeux, se traduisent par une perte de contrôle et de maîtrise de soi au profit d'une (id-) entité autre.

Après la possession, le *Celā* ne montre aucun signe d'égarement. Il remet sa chemise et poursuit la danse du *navratri* avec les autres fidèles ou encore, il échange quelques paroles avec d'autres participants. Il semble donc en pleine *possession* de ses moyens qui font de lui un homme normal doté d'habiletés manuelles ou cognitives ordinaires. Toutefois, les villageois attendent de lui qu'il montre des capacités et des vertus morales à la hauteur des attentes sociales attachées au *Celā* et qui s'établissent en fonction de ses actes méritoires (skt. *acchā-karma-karnai-valai*, litt. homme au bon *karma*).

---

<sup>97</sup> Le phénomène liminaire s'inscrit également sur un registre purement physiologique car la résistance du *Celā* outrepassa le seuil de sensibilité normal de l'organisme. Cela permet de distinguer la vraie et la fausse possession.

Après la possession, d'autres *Celā* lanceront des appels aux puissances divines dans l'espoir d'induire en eux la possession. Certains y parviennent brièvement, mais tout se passe comme s'il ne pouvait y avoir qu'un *Devī-ānā* principal, celui pour lequel existe un commanditaire principal. Il faut en effet préciser que l'organisation d'un *Devī-ānā* ou d'un *Pūnca* (interrogatoire) est coûteuse<sup>98</sup>. L'émulation est présente entre les *Celā*, mais elle est souvent tournée en dérision par l'assistance qui y décèle l'effet de substances psychotropes comme le *bhānga* (Bot. *Cannabis sativa*, chanvre indien) ou l'alcool<sup>99</sup>. L'usage de l'alcool n'est permis qu'au moment de l'extase et toujours selon l'identité de la Puissance qui possède le *Celā*. C'est la raison pour laquelle les *Celā* interrogés nient fermement consommer des substances psychotropes ou stimulantes au cours de ce processus d'induction, car symboliquement (mais cela n'en est pas moins perçu comme réel), ce n'est pas le *Celā* mais bien la Déesse qui demande et qui boit de l'alcool, souvent les meilleurs spiritueux disponibles sur le marché local. Dans ce cas, l'alcool ou le bhang sont consommés après l'induction de la possession; ils n'agissent donc aucunement comme une stimulation mentale préliminaire. Le *Celā* ne peut donc utiliser des aliments spéciaux pour induire la possession dans la mesure où cette dernière relève, dans le système local de pratiques religieuses, uniquement de la volonté de la Déesse. La préparation mentale est un exercice rigoureux qui permet d'atteindre un rapprochement avec la Déesse alors que les substances enivrantes ne le permettent pas.

<sup>98</sup> Environ trois milles roupies indiennes, soit plus de quatre-vingt-cinq dollars canadiens (~65\$us).

<sup>99</sup> Il s'agit généralement de *deśī-śarab* (litt. alcool de pays, alcool blanc de fabrication locale) et de *cāng*, liqueur de riz au goût âcre à faible teneur en alcool également fabriquée par les Tibétains en exil et les immigrants Népalais.

### 5.1.5 Discussion.

On peut avancer que, de manière générale, le *Celā* observe une discipline rigoureuse en lien avec sa propre conception de la pureté et de l'acquisition de pouvoirs spéciaux (skt. *siddhī-karnā*). Il s'agit d'une discipline corporelle (alimentaire, jeûne et austérité, abstinence sexuelle, etc.) et spirituelle (*ārāadhanā*, *dhyāna*, *dhāranā*) qui peut le mener à l'état de *samādhi*<sup>100</sup>. Ce dernier se rapproche de l'*extase divine*<sup>101</sup>, des types d'expérience religieuse qui, malgré leur cadre indiscutablement collectif, fortement ritualisé et réglé (dimension esthétique), exigent un effort personnel et intérieur intense qui situe cette expérience dans le sillage des expériences solitaires ou mystiques. Les dimensions personnelle et collective s'imbriquent l'une dans l'autre et c'est sans doute une des raisons pour lesquelles on ne saurait réduire le rite de possession Gaddi du type médiumnique à une forme théâtralisée de représentation des idéologies religieuses.

On a l'impression que la possession assure une double fonction, individuelle et sociale : 1) une fonction individuelle qui prend la forme d'une discipline du corps et de l'esprit conforme à l'hindouisme tel qu'il se vit et se pratique localement; et 2) une fonction sociale qui apporte une part de réponse aux préoccupations et aux angoisses vécues quotidiennement par l'ensemble des membres de la collectivité. Cette double fonction est intégrée de manière singulière chez le *Celā* qui apparaît aux yeux de

---

<sup>100</sup> Il serait plus juste de présenter le *samādhi* comme un état que l'on doit atteindre conformément à la discipline yogique, et non pas juste comme une possibilité.

<sup>101</sup> Chez Obeyesekere l'*extase divine*, qui relève du langage religieux, évoque une forme symbolique de l'orgasme que suggèrent selon lui les agitations et les déhanchements des possédés. Il distingue ainsi *transe de possession* et *transe de contemplation* (Obeyesekere 1981 : 33).

plusieurs observateurs locaux comme une personne particulièrement sensible au monde qui l'entoure, quelqu'un de perspicace qui a davantage que d'autres la capacité de comprendre et de saisir les principaux enjeux sociaux et économiques du moment.

Ce serait donc faire preuve d'un matérialisme réducteur que de ramener la possession Gaddi à sa seule fonction de régulation et de renégociation de l'ordre social. L'expression du désordre et des conflits (ouverts ou latents), les menaces qui pèsent sur l'organisation sociale et le rendement des activités économiques, ainsi que l'apaisement des tensions qui en découlent constituent une partie de la réalité de la possession, mais elles ne l'expliquent pas entièrement. Le dispositif idéologique en place, le système symbolique et la complexité des références cosmologiques impliquées dans la possession dépassent largement cette fonction somme toute fort simple de régulation et de contrôle social. L'examen des conditions qui permettent la possession et le fait que celle-ci implique une discipline spirituelle amènent à prêter attention à la dimension de la spiritualité qui semble impliquée dans le fait qu'une personne particulière développe des aptitudes en cette matière. Comme l'a aussi observé Berti (2001), le *Celā*, possède une grande maîtrise du langage, de la parole et des symboles culturels qui lui permet de canaliser des problèmes sociaux à travers le dispositif rituel de la possession, mais cette expérience est aussi religieuse comme en font foi les témoignages que j'ai récoltés, et elle marque une toute autre dimension de l'expérience de la possession. Le fait de considérer la possession sur le double registre social et personnel permet une lecture pluridimensionnelle, plus complexe et délicate que celles qui prévalent.

La section suivante présente quelques mythes d'origine de la possession-  
envoûtement (*jādū*) qui m'ont été racontés par des guérisseurs-exorcistes gaddis. Ces  
mythes constituent une introduction à la possession-envoûtement puisqu'ils constituent,  
de l'aveu même des guérisseurs-exorcistes interrogés, la clé de la compréhension de la  
pratique des spécialistes appelés *Garḍi-Celā*. J'ai choisi de les mettre en avant afin  
de permettre au lecteur de mieux saisir les fondements mythologiques des pratiques de  
guérison-exorcisme. Par conséquent, cette section n'est pas indépendante de la section  
consacrée à la possession envoûtement.

## 5.2 Fondements mythologiques de la possession-empoisonnement.

La possession empoisonnement se rapporte au processus par lequel un individu, homme, femme ou enfant, adopte un comportement qui font croire aux membres de son entourage que son état d'esprit, son état de santé, ses gestes et ses paroles sont le produits d'une puissance malveillante qu'il ne contrôle pas. Les familles de cet individu consulte alors un spécialiste appelé *Garḍi-Celā*, que l'on peut associer à la fonction de guérison-exorcisme, qui enclanche le dispositif rituel. Interrogeant le « patient » sur son état de santé général, ses habitudes de vie, l'exorciste cherche à se mettre en phase avec le contexte familial de la personne empoisonnée. Toutes les personnes présentes lors de cette rencontre peuvent commenter la situation. L'exorciste récite ensuite une série de *mantra* et invoque pour cette occasion les dieux principaux du panthéon local, en premier lieu Mahadeo (autre nom de Śiva), la déesse-Mère et d'autres divinités locales. Le rituel peut se terminer rapidement, sans grande pompe; l'exorciste prescrit alors à son « patient » certaines plantes et lui proscrit l'usage de certains aliments. Par contre, quand la situation lui semble plus compliquée –quand il s'agit par exemple d'une possession avec transe démoniaque- une vigile nocturne peut être recommandée. À cette occasion, l'exorciste récite des mythes qui font référence au premier empoisonnement qui a été effectué par la déesse Gaurā (Pārvatī) contre son mari Śiva, en guise de punition. C'est ce genre de récit que je rapporte dans cette section.

Les récits en question nous rappellent l'importance des dieux dans la vie quotidienne des Gaddis, dans le rituel, bien entendu, mais aussi dans la gestion des affaires courantes qui concernent entre autres choses la santé, la maladie et le maintien du lien social qui lie une personne avec son environnement social immédiat (village, caste, *gotra*, famille). Les quatre mythes présentés dans cette section ont été recueillis auprès de spécialistes religieux qui exercent le métier de guérisseur-exorciste que l'on nomme *Gārḍi-Celā* chez les Gaddis. Certains prêtres Brahmanes les nomment aussi *Tāntrika*, *Bengālī* ou *Jogī*. Ils appartiennent à la caste inférieure des *Hālī*. Interrogés au sujet de leur expérience de la possession à titre d'exorcistes et de désenvouteurs (p. *jādū-ṭonā*, magie noire; skt. *bhūta-khela*, jeu des [mauvais] esprits), ces spécialistes religieux ont tenu à ajouter à leur témoignage des « histoires » (h. *kahānī*) qui sont en fait des mythes fondateurs de la possession néfaste d'envoûtement. Ces mythes mettent en scène le dieu Śiva, son épouse Gaurā (autre nom donné à Pārvati) ainsi que Sātī, cette dernière étant une incarnation précédente de Gaurā, et un sage qualifié de samāl-jogī qui introduisit des plantes médicinales importées du Bengal. Ces *histoires* s'avèrent d'une très grande importance, car le guérisseur-exorciste les récite à l'occasion de chaque vigile nocturne où il pratique un exorcisme. S'agit-il de légitimer un savoir et de valider son ancienneté (*jādū-ṭonā*, appelé aussi *bhūta-vidyā*)? S'agit-il plutôt d'une forme de communion avec le divin, un rappel des circonstances premières à travers lesquelles on a commis un acte de sorcellerie contre le dieu suprême (et des conséquences cosmiques de cet acte)? Ces récits procèdent selon trois logiques que j'identifie à 1) l'équilibre du monde (et où nous retrouvons une dimension associée à la moralité et aux rôles sociaux), 2) la révélation (d'une vérité, *sattya*), et 3) la filiation spirituelle (l'exorciste qui situe sa pratique dans la

continuité du premier acte d'exorcisme ou de désenvoûtement qui est évoqué dans le mythe).

### 5.2.1 Mythe d'origine de la possession, variation 1.

**Extrait de l'entretien no. 2, Brahmaur, homme de caste Hālī, 42 ans, éleveur et commerçant, guérisseur-exorciste.**

« Au commencement, un sortilège fut créé pour le seigneur Śiva. Gaurā, son épouse, souhaitait entrer en contact avec lui mais Gaurā connaissait l'existence de la déesse Gangā qui était cachée dans la chevelure de Śiva et qui ne voulait pas en sortir. Alors, Gaurā décida de jeter un sort à Śiva en collectant des matériaux utilisés en sorcellerie et en ayurveda comme des *jaḍī-buṭī*, sortes de plantes médicinales de l'Himalaya. Gaurā prépara un mélange qu'elle rapporta du Bengale. Śiva but cette préparation et tomba vraiment malade. Gaurā voulait par ce moyen le rendre fou.

Śiva reçut la visite d'un jogi appelé Samāla-Jogī qui joua d'un instrument de musique dont le rythme le fit danser. Le Samāla-Jogī augmenta le rythme et l'intensité de la musique et expulsa par ce moyen le *jādū* du corps de Śiva. Dès lors, Śiva put ressentir quelle sorte de *jādū* lui fut jeté et put identifier la préparation qui lui avait été administrée.

Gaurā voulait en connaître davantage sur Gangā et cette dernière sortit de la tête de Śiva. À ce moment précis, les cheveux de Śiva se dénouèrent soudainement. C'est tout ce qu'il y a à dire sur ce *jādū*. Gaurā acclama le *Samāla-Jogī* et le renvoya chez lui. »

Le narrateur ajoute le commentaire suivant :

« Aujourd'hui, le monde prononce les mêmes paroles et tente les mêmes expériences envers et contre tous. Le monde peut réaliser ce genre d'envoûtement contre quiconque et le ramener à la réalité, mais les mantras furent créés d'abord par le *Samāla-Jogi*, un fidèle dévot du guru Mahārāja qui, à son tour, dédia de nombreux mantras au guru Gorakha Nāth. Le *gūrū* Gorakha Nāth eut neuf millions d'élèves qui apprirent les mêmes mantras et qui parvinrent à maîtriser le *jādū*. Voilà le commencement du *jādū-tonā*. »

Gorakha Nāth est un personnage omniprésent en Inde du Nord, surtout dans l'Himalaya (Briggs 1982 [1938]). Selon Bouillier (1997) Gorakha Nāth représente chez certains jogis la forme ascétique de Śiva tandis que d'autres y voient un personnage plus ou moins historique à qui l'on attribue l'invention du *Haṭha Yoga*, qu'il aurait appris de Śiva lui-même. Toujours selon Bouillier (1987), le courant religieux qui se dégage de Gorakha Nāth et ses adeptes, les *Nāth Yogīs*, uniraient « ...tantrisme et *Haṭha Yoga*, ascèse et recherche de pouvoirs supranormaux, mysticisme sivaïte et discipline corporelle. » (Bouillier 1997 : 9). Ailleurs, Gaborieau (1989) rapporte que ces yogis exerçaient une certaine influence auprès des rois himalayens et qu'une rivalité s'était même installée

entre eux et les soufis musulmans, les *Pīr*, dont la fonction s'apparente aux exorcistes du Gadheran.

Au Népal, les fidèles de Gorakha Nāth sont associés à la secte des *Kānphaṭā* appelés *Ghorakhnathi* ou *Jogī*. Il est difficile de dire s'il existe un lien entre cette secte et le culte pratiqué par les exorcistes du Gadheran. Cependant, plusieurs Gaddis m'ont rapporté que Gorakh Nāth est l'un des quatre-vingt-quatre *siddhas* qui sont représentés à Brahmaur sous la forme aniconique de quatre-vingt quatre *Śiva-linga* (Sharma 2001). Il s'agit sans doute d'une piste à suivre dans la poursuite des travaux sur la religion des Gaddis et les pratiques plus spécifiquement attribuées aux membres de la caste des *Hālī*.

### 5.2.2 Mythe d'origine de la possession, variation 2.

**Extrait de l'entretien 5, Phongta, Brahmaur, homme de 42 ans de caste Hālī, éleveur et guérisseur-exorciste.**

« Au commencement, on pratiquait le *jādū-ṭonā* de cette manière : lorsque *Nirjam Maharaj* décéda et que Śiva-ji fut impliqué dans une histoire [amoureuse] avec Gangā, cette dernière fit serment de l'épouser et lui rendit hommage. Après le mariage, Śiva vint à sa demeure avec sa nouvelle épouse. Or, il avait déjà une épouse [nommée Pārvati]. Śiva fabriqua une coiffe (*jatā*) avec ses cheveux et y dissimula Gangā. Pārvati jeta un sort avec l'aide du jogī. Le premier sort fut lancé par Pārvati.

Pārvati ne possédait aucun instrument [de musique]. Elle fabriqua les cordes du *do-pātrā* à partir de ses cheveux et la caisse de résonance à partir de ses seins. Elle donna à l'instrument la forme de son visage et utilisa ses bras pour fabriquer le manche. Le jogī rassembla toutes les parties du corps de Pārvati pour donner une forme à l'instrument et, une fois terminé, Pārvati le rangea. Elle demanda au jogī à qui Śiva donnait de la nourriture [*arga*]. Le jogī répondit que pour faire toute la lumière à ce sujet, il faudrait du temps. Il dût se rendre d'abord à *Nāgpuri* pour consulter le *Nāg* et pour préparer un breuvage à base de plantes mélangées à du *gor* [ou *gud* : fait à partir de la canne à sucre] [le Celā énumère les plantes suivantes : *bhanga* (cannabis indica), *dhaitarā* (datura stramonium), *gahadīrā* (?), *Māhura* (?), *kalkutiya*<sup>102</sup>, *mungī* (variété de fèves vertes)].

Le jogī prit en effet neuf *ratan* [skt. bijoux, joyaux; *ratan-jota* : défini comme un ensemble de neuf plantes médicinales rares], associées aussi à neuf sages, et les mélangea ensemble. Il invita Śiva à boire cette préparation. Śiva se pencha et Gangā sortit de sa tête. Lorsque Gangā apparut devant Pārvati, les deux femmes commencèrent à se battre. C'est une affaire de femmes. Puisque la bataille ne s'arrêtait pas, Pārvati décida de partir vivre dans la montagne (skt. *parvat*) et Gangā partit vivre dans les plaines. Les deux femmes prirent leur propre chemin. Śiva souffrait à cause du *jādū* et le monde entier sombra dans la noirceur. Pārvati envoya dès lors un message au Samāl-Jogī pour qu'il soigne Śiva. Il joua du *do-pātrā* et Śiva commença à trembler [*kampat* : skt. *kampan*, trembler] et à danser [h. *khel*]<sup>103</sup>. Śiva fut soigné. C'est l'histoire du premier *jādū*.

<sup>102</sup> *kālakūṭaka*, poison évoqué dans le Mahābhārata, apparenté au *kālakūṭa* « qui sort du barattage de la mer de lait et que Rudra-Śiva avala pour en préserver les créatures » (MBh I).

<sup>103</sup> Les récits ont été recueillis dans la langue maternelle des guérisseurs-exorcistes, le gaddi. Cependant le terme *khelna* est un verbe transitif dont la première signification en gaddi et en hindi est « jouer ».

L'influence du *jādū* se propagea à partir de ce moment là. Il importe peu que le *jādū* soit pratiqué par une femme ou par un homme, les herbes furent d'abord introduites par Gaurā. Le *jādū* fut utilisé contre Śiva par l'entremise du *jogī* et Śiva fut guérit aussi par le *jogī*. Après sa guérison, Śiva eut à se soumettre à certaines règles. Les *tantra-mantra* ont commencé à ce moment et le Samāl-Jogi est notre *gūrū*. Il y a trente-six *tantra-mantra*.

Au commencement Gaurā accorda sa bénédiction au *samāl-jogī*. Le *samāl-jogī* écrivit l'histoire de Pārvati dans sa propre langue et dans sa propre [forme d'] écriture. La transmission de cette langue passa de génération en génération, de *gūrū* en *Celā*. Le premier *jādū-ṭonā* commença à l'ère du *sattī-yug* [considéré comme l'âge d'or des hindous, période de parfaite harmonie, de justice, mais cet épisode de maladie marqua sans doute une phase de noirceur qui caractérise aussi le passage d'un âge à un autre]. »

### 5.2.3 Mythe d'origine de la possession, variation 3.

**Extrait de l'entretien 6, Phongta, Brahmaur, homme de caste Hālī, éleveur et paysan, fonctionnaire municipal.**

Il y avait un sage appelé Nirajan Shah...lorsqu'il trépassa...Śiva tomba amoureux de Gangā. Un jour il l'épousa et voulut l'amener dans sa demeure mais il avait une autre épouse nommée Pārvati à qui il ne voulait pas révéler ce qui venait de se passer par crainte de créer des problèmes. Il attacha ses cheveux sur sa tête [nattes] de manière à permettre à Gangā d'y rester, car il savait qu'il était dans la nature des femmes d'être jalouses les unes des autres. Cependant, il n'y parvint pas, car le sage Narada avait déjà informé Pārvati de l'existence de Gangā.

Pour s'assurer de faire sortir Gangā de la tête de Śiva, Pārvati conspira avec le samal-jogī qui émergea de la terre. Elle prépara un mélange [à base de plantes] et commença le *jādū*. Elle prononça un mantra de trente-six vers et fabriqua un instrument de musique semblable à une cithare [en fait ressemble davantage à une *rudra-vīnā*]. Elle fabriqua les cordes à partir de ses cheveux, les caisses de résonance à partir de ses seins, et le manche avec ses bras et ses mains. Elle donna cet instrument au samal-jogī à qui elle demanda de faire sortir Gangā de la chevelure de Śiva. Le *jogī* répliqua que cela prendrait du temps, mais Pārvati insista et l'exhorta de se dépêcher. Le *jogī* dut se rendre dans un lieu appelé Nāgpurī, la ville des serpents, afin d'y rapporter quelques herbes. Il se rendit à

Nāgpurī et rapporta les végétaux suivants : *Bhānga* (*Cannabis indica*), *Dhatūrā* [*Datura stramonium*, *Dhattūra*, solanacées, stramoine, provoque intoxication, vomissements, maladies cutanées, ulcères], *Gahdīrā* [?], *Mahurā* [sorte de graine intoxicante], *Kalkutiya* [sorte de poison évoqué dans le Mahābhārata], *Akkā-kā-dudh* [sève ou résine d'une plante quelconque (*dudh*; skt. *dugdh*, lait)], *Mungī* [variété de fève verte], *Deśī-gaura* [breuvage fabriqué à partir de la canne à sucre], neuf *ratan-jota* [*Jatropha curcas*, graine intoxicante, plante de la famille des euphorbiacés]

Après avoir préparé un breuvage à partir de ces herbes, elle le fit boire à Śiva. Lorsqu'il but de ce mélange, il perdit conscience et s'effondra sur le sol. En tombant, ses cheveux se sont dénattés et Gangā en sortit. Pārvati l'attrapa et les deux femmes engagèrent le combat sans se préoccuper de ce qui arrivait à Śiva. Un peu plus tard quand elles parvinrent à se séparer, Pārvati partit vers les montagnes, que l'on appelle aussi Gaurī-parvata, et Gangā partit pour les plaines. Śiva resta cloué au sol pendant six mois. Ni l'une ni l'autre ne se souciait de lui quand, six mois plus tard, Samal-Jogī communiqua avec Pārvati pour l'informer que Śiva était encore inconscient et que personne n'était là pour s'occuper du monde. Pendant son absence, de grands dangers troublèrent la Terre où les ténèbres se répandirent. Alors, le Samāl-Jogī enjoignit à Pārvati de faire quelque chose. Lorsqu'elle revint, elle demanda au samal-jogī de l'aider à guérir Śiva et lui remettant un *do-pātrā* (skt. *vīna*). La musique jouée par Samāl-Jogī sortit Śiva de son état inconscient, il commença à trembler et à danser (h. *khel*, litt. jouer). Il commença à identifier les auteurs du *jādū* et à raconter comment le mélange avait été préparé. Tout cela lui apparut en visions (skt. *darśana*) sous l'effet des mantras et de la

musique spéciale. Quand Śiva arrêta de danser (*khelna*) le yogi rendit le sitar à Pārvati. Nous pouvons donc dire que *Samāl-jogī* est notre vrai *gūrū* car il nous a livré tous les mantras (trente-six *pālī*, ou lignes) ainsi que le *Japu-ji Sāhib* et le *Gūrū Granth Sāhib*, qui sont tous les deux des livres saints du sikhisme révélés par le *Samāl-Jogī*, et c'est un des héritages que Śiva a laissé à tout l'univers. »

#### 5.2.4 Mythe d'origine de la possession, le sacrifice de Satī.

**Extrait de l'entretien 7, Lihal (Brahmaur), homme de caste Hālī, 78 ans, agriculteur (retraité).**

« Il était une fois Sati-Devi. Elle avait pour mari Śabu-Nath qui était une incarnation du Seigneur Śiva. Ils vivaient heureux dans leur demeure. Un jour, Rama et Lakshman vinrent à leur demeure pour leur rendre hommage. Śabhū-Nath se leva brusquement et leur toucha les pieds, car il savait que Ram était une incarnation du Seigneur Viṣṇu.

Alors, Satī demanda à Śabhū-Nath de lui dire qui étaient ces hommes pour qu'un dieu leur touche les pieds, eux, de simples hommes. Śiva répondit que ces deux hommes venaient de perdre une femme, l'épouse de Ram. Alors elle le questionna de nouveau :

-Tu dis que c'est le dieu Viṣṇu, alors pourquoi erre-t-il ici et là?

Je dois vous dire que Dieu est omnipotent et omniscient, il peut voir partout dans l'Univers. Donc, Sati-Devi rajouta :

-Tu as fumé du *bhang*<sup>104</sup>, c'est pourquoi tu touches leurs pieds, car autrement tu ne ferais pas cela, ce ne sont que deux jeunes hommes.

---

<sup>104</sup> Chanvre indien, *Cannabis sativa*.

Śabhū-Nath lui dit à nouveau qu'il s'agissait de l'incarnation du Seigneur Viṣṇu, mais Sati n'en était pas convaincue. Elle exigea des preuves. Pour cela, elle alla quelque part à l'extérieur de sa demeure et revint après un certain temps sous la forme de Sitā, l'épouse de Ram. Or, Ram devina rapidement qu'il ne s'agissait pas sa véritable épouse, qu'il s'agissait de Satī bien que son frère Lakṣman crut qu'elle était réellement Sitā. Alors Ram lui dit [à Lakṣman] qu'il ne s'agissait pas de Sitā, et qu'elle était plutôt l'équivalent de leur mère [Mātā dans sa dimension affective et votive]. Il demanda à Satī de revenir sous sa forme véritable. Sitā eut ses preuves, car un homme ordinaire n'aurait pas pu la reconnaître. Śiva lui demanda :

-Est-ce que tu es convaincue maintenant?

-Oui je le suis. Cet homme est certainement le Seigneur Viṣṇu.

Ram et Lakshman leur touchèrent les pieds à leur tour.

\* \* \*

Un jour, le père de Satī, qui était empereur, organisa une grande fête, une grande cérémonie. Il invita tous les rois et les personnes bien connues sans inviter Śabhū et Satī. Lorsque Satī vit la foule qui se dirigeait quelque part, elle en informa Śabhū qui lui parla de la grande fête organisée par son père. Sati dit :

---

-Mon père invite tout le monde et ne nous en parle pas! Tant pis, il n'y a pas de soucis à se faire, car chez mon père tout le monde est libre et n'a pas besoin de demander de permission. Nous irons à la maison de mon père et assisterons à la fête même si nous n'avons été invités.

Śabhū-Nath lui dit qu'elle ne devrait pas y aller, car ils ne seraient pas nécessairement bien accueillis.

-S'il t'accueille mal tu seras déçue et tu n'y retourneras plus jamais, tu prends là un grand risque, dit Śabhū-Nath.

Après avoir dit cela, il ferma les yeux et se mit en position de méditation et Satī se rendit à la résidence de son père malgré les conseils de son époux. Lorsqu'elle arriva à la résidence de son père, sa mère, Sunaina, lui dit :

-Ton père est fâché contre ton mari et toi parce que nous sommes des rois et ton mari erre dans l'Himalaya comme un yogi. Il ne possède rien.

Or Satī resta ferme sur sa décision et manifesta le désir de rencontrer son père. Son père l'insulta parce qu'elle portait des vêtements populaires et ressemblait à une femme du peuple. Tout le monde portait de beaux vêtements dans la résidence du roi. Son père ajouta que Śabhū et Satī ne possédaient rien et que, par conséquent, ils n'avaient pas été invités. Il lui montra comment la préparation de cette fête avait été difficile et

coûteuse. Il lui montra également les cent un (101) Brahmanes qui officiaient la cérémonie. Satī trouvait insupportables les insultes proférées par son père tout comme elle s'interdit de retourner à la résidence de son époux, car ce dernier s'était opposé à ce qu'elle se rende à cette fête. Il ne lui restait qu'une seule option : celle de mourir. Pleine de colère elle s'immola dans le feu<sup>105</sup>.

Comme Satī ne rentrait pas chez elle, Śabhū-Nath commença à s'inquiéter et se mit à sa recherche. Il interrogea Brahmā pour savoir s'il avait vu son épouse Satī. Alors, Brahmā lui raconta ce qui venait de se passer. En écoutant les paroles de Brahma, Śabhū-Nath devint furieux et sa chevelure se dénoua, laissant sortir Kālī et Virabhadra. Ces deux divinités représentent la destruction. Elles commencèrent à détruire le monde entier. Śabhū-Nath se coucha devant Kālī, car il ne souhaitait pas une telle destruction puisqu'il était lui-même le créateur de ce monde. Lorsque Kālī aperçut Śabhū-Nath qui se mettait dans son chemin elle se calma et dit :

-J'arrête toutes ces destructions, mais pendant le *kaliyuga* -car il y a trois ères mentionnées dans notre littérature : *satyuga*, *tretyuga* et *kaliyuga*- je viendrai sous la forme de Bhadra. Ce sera mon unique forme d'apparition lorsque commencera le *jādū*.

Après avoir dit cela, plusieurs fantômes géants sortirent de son corps. C'est l'unique raison qui explique pourquoi cette déesse est adorée partout. Ensuite Śabhū-Nath, furieux, saisit le corps calciné de Satī et marcha en direction du Mont-Kailash, le

---

<sup>105</sup> Dans le texte *havana-kunḍ* : h. *havan*, rite sacrificiel, *havan-kunḍ*, foyer du feu sacrificiel, *kunḍ* signifiant aussi réservoir ou citerne.

lieu de sa résidence. C'est alors que Viṣṇu coupa le corps de Satī avec son disque (*sudeśana-cakra*). Des fantômes géants prirent naissance aux endroits où des parties du corps de Satī furent jetés. Ses principaux organes sont connus sous le nom de Śakti-pīṭha. Ils se nomment Brajeshvari en Kangra et c'est là-bas que tombèrent ses seins. Chez Nainā-Devi, qui signifie les yeux, ce sont les yeux qui furent jetés. Chez Cāmundā c'est le crâne ou la tête qui fut jeté, à Javalamukhī c'est sa langue qui fut jetée, c'est pourquoi le feu de la déesse Cāmundā est connu comme « la langue de Satī ».

Satī représente [la] Śakti. Elle se réincarna après toute cette histoire, mais Śabhū-Nath refusa de la reconnaître comme son épouse, car il la vénérât désormais en tant que Śakti. Alors, il lui fit la promesse de la faire naître à nouveau dans la maison du roi Himali dans l'Himalaya. Elle prit donc naissance dans la résidence du roi Himali. Son épouse Sunainā donna naissance à Mainā. Mainā adorait le Seigneur Śiva, ou Śabhū-Nātha. À mesure qu'elle grandit, elle demanda à son père de se rendre dans la forêt pour méditer. Son père accepta après avoir consulté son épouse. Ses parents l'autorisèrent à partir à la recherche de Śiva. Comme elle méditait dans l'Himalaya-Parvat son nom changea pour Pārvati. Elle médita pendant très longtemps sans retourner à sa demeure [parentale] car elle voulait retrouver Śiva en priant. Le même jour, un monstre nommé Tadkasur prit forme. Ce dernier était connu pour provoquer de l'anxiété chez les gens en détruisant leur demeure et leurs récoltes. Il atteint la terre de Śiva, Brahmā et Viṣṇu et commença à tout détruire. Alors, Nārada, qui est l'élève de tous les dieux, interrogea la trimūrtī [triade constituée de Śiva, Brahmā et Viṣṇu] pour savoir quand prendrait fin cette destruction. Tous les dieux s'entendirent pour dire que seule la semence du fils de Śiva

pourrait y parvenir. Or Śiva était en état de *samādhi* [grande concentration, extase] et était imperturbable. Les dieux vinrent à sa rencontre pour le vénérer et lui demander de revenir à son état normal. Lorsqu'il reprit son état normal, il leur demanda pourquoi ils l'avaient appelé. Tous les dieux lui racontèrent comment son fils pouvait mettre fin à cette destruction en tuant le Tadakasur. Tous les dieux partirent rencontrer Pārvati qui priait Śiva. Ils lui demandèrent d'épouser Śiva. Elle fut d'accord puisqu'elle priait pour cela depuis tant d'années. Les dieux s'engagèrent à préparer le mariage. Les parents de Pārvati se demandaient si c'était vraiment une bonne chose que de lui faire épouser un homme comme lui [qui passe la majeure partie de son temps à méditer] et finirent par accepter devant la persistance et la détermination de Pārvati [à épouser Śiva]. Śiva et Pārvati se marièrent, mais Śiva méditait la majeure partie de son temps. Toutes les créatures comme les *nāga* (serpents), taureau (*nandī*) et les *bhūta* adoraient se tenir près de lui. Śiva dit aux parents de Pārvati :

-Je n'ai rien de spécial [richesse, biens matériels] à vous offrir, mais laissez-moi vous offrir ce présent. Alors, Śiva leur offrit trois mains remplies de cendre [*gul*] qu'il leur suggéra de conserver. Dans la même forêt cependant il y avait le yogī Bhagirath qui méditait aussi et qui leur dit :

-Śiva ne vous a offert que des pacotilles, il ne vous apporte que la misère.

Les dieux jetèrent les cendres dans la rivière Candrabhāgā [la rivière Candra est située au Lahul et rejoint la rivière Chenab au nord du *Gadheran* à proximité du

Cachemire]. Ils virent alors la cendre se transformer en or. Śiva et Pārvati retournèrent à leur résidence dans l'Himalaya et vécurent heureux [suppose la naissance d'un enfant durant cette période et la connaissance ultérieure de Gangā]. Un jour le ṛṣi Nārada vint s'informer du bien-être de Pārvati. Il demanda des informations sur leurs habitudes alimentaires, leur façon de se procurer de la nourriture et sur les autres habitants de la maison. Pārvati répondit :

-Nous avons des montagnes d'or et d'argent, la nourriture vient du ciel et nous la partageons avec les animaux.

Nārada demanda à Pārvati :

-Et que faites-vous avec les surplus de nourriture?

Pārvati répondit :

-Mon époux les dépose dans sa chevelure qui orne sa tête.

Alors, Nārada lui révéla que [la] Śakti, sous la forme d'une déesse, se cachait dans la chevelure de Śiva. Pārvati nia aussitôt et répliqua :

-Mon mari m'a dit qu'un Ṭhakur<sup>106</sup> nommé Bhopāl vit dans sa chevelure et qu'il mange les surplus de nourriture.

Nārada lui dit que son mari Śiva mentait, qu'il n'y avait pas d'homme dans sa chevelure, mais bien une femme. Il ajouta :

-Si tu veux réellement connaître la vérité, tu dois insister auprès de ton mari pour qu'il te raconte toute l'histoire grâce à laquelle tu seras enfin libérée (skt. *Mokṣa*) des cycles de renaissance (skt. *samsāra*) car celui qui entend cette histoire devient immortel.

Nārada tentait de susciter la révolte de Pārvati, il voulait qu'elle se révolte contre son mari. En soirée, lorsque Śiva rentra à la maison, Pārvati commença à jouer le jeu. Śiva lui demanda quelque chose et elle feint de l'ignorer. Elle semblait en colère alors, Śiva lui demanda de lui expliquer les raisons de cette colère, mais elle feint encore de l'ignorer. Śiva la pria de l'écouter, mais elle lui dit qu'elle souhaitait entendre cette histoire qui la rendrait immortelle (*amarkathā*). Śiva lui répondit :

-Je n'ai jamais raconté cette histoire et personne ne l'entendra.

Śiva tentait d'éviter le sujet. Il saisit un peu de cendres et prépara une boule qui absorba toute son énergie. Un enfant énorme nommé Bhasmāsur naquit de cette boule.

---

<sup>106</sup> Il s'agit de l'une des castes supérieures intermédiaires des Gaddis. D'après Newell (1987) les membres de cette caste et de celle des Ranas, auraient contrôlé un bonne partie de l'Himalaya à la fin de l'empire Gupta avant d'être évincés par les conquérants Rajputs autour du 7<sup>e</sup> siècles. La fondation de Brahmaur est attribuée à l'une des dynasties Rajputs dirigée par Meru Varman. Plusieurs thèses s'affrontent quand à l'origine de cette dynastie à savoir si elle origine du Cachemire ou des plaines du Punjab.

*Bhasm* signifie « cendre ». Alors, Pārvati s'engagea à protéger ce bébé et oublia de s'enquérir de l'histoire d'immortalité.

Le temps passa et Bhasmasur devint un enfant. Un jour, Śiva et Pārvati dansaient ensemble. La passion grandissait aussi chez le petit Bhasmāsur qui rêvait de se trouver une épouse pour pouvoir, lui aussi, danser comme ses parents. Cependant, étant donné sa qualité de *bhūta*, sa passion le dirigea du côté obscur. Il pensa que s'il tuait Śiva, Pārvati consentirait à l'épouser. Bhasmāsur était doté d'un pouvoir grâce auquel il lui suffisait de poser la main sur la tête de quelqu'un pour le réduire en cendre. Il décida alors de poser sa main sur la tête de Śiva pour le réduire en cendre. Śiva s'assied toujours près d'un feu de camp que nous appelons « *dhunī* » c'est-à-dire l'endroit où l'on trouve du feu et de la cendre. Bhasmāsur lança de l'eau sur le feu pour l'éteindre. Śiva dit :

-Tu es mon fils, ne fais pas ça!

Bhasmāsur le défia et prétendit ne pas être son fils. Ils engagèrent le combat pour déterminer un vainqueur. Śiva connaissait l'existence du pouvoir spécial de Bhasmāsur qui lui permettait de réduire en cendre celui qu'il touchait de ses mains. Il décida alors de prendre la fuite en courant à travers la forêt et Bhasmāsur le pourchassa. Lorsque Śiva atteignit la forêt, il se retrouva au milieu d'un groupe de singes. Il décida alors de se transformer en singe pour se protéger de Bhasmasur qui ne pourrait plus le reconnaître. Bhasmāsur se rendit alors dans l'Himalaya pour rencontrer Pārvati.

À l'approche de Bhasmāsūr, Pārvati se mit à pleurer en invoquant Viṣṇu. Elle lui raconta que Bhasmāsūr voulait l'épouser et qu'il avait essayé de tuer Śiva. Pārvati ne voulait pas devenir veuve. Viṣṇu lui promit que rien de tout cela ne se produirait. Viṣṇu prit la forme d'une belle jeune femme, identique à Pārvati. Lorsqu'arriva Bhasmāsūr chez Pārvati, Pārvati lui demanda où était son mari. Bhasmāsūr prétendit que Śiva était mort et qu'ils allaient pouvoir enfin se marier. Comme Viṣṇu avait promis à Pārvati qu'il interviendrait, c'est en fait à Viṣṇu que Bhasmāsūr s'adressait. Alors, il dit à Bhasmāsūr qu'il acceptait de l'épouser seulement après le concours de danse qui se tenait dans l'Himalaya. Bhasmāsūr et Viṣṇu, sous la forme de Pārvati, dansèrent ensemble. Comme il ne savait pas danser, il (Viṣṇu /Pārvati) conseilla à Bhasmāsūr d'imiter ses mouvements, c'est-à-dire en posant ses mains sur la tête. Bhasmāsūr l'imita et fut réduit en tas de cendre. Viṣṇu reprit sa forme habituelle et partit avec Pārvati à la recherche de Śiva.

Comme les recherches étaient infructueuses, ils commencèrent à réciter ce mantra :

हरीॐहरीॐगंगा-भुजंगा-बेल-पुर-संगा-गले-रून्ड-माला  
 बसाला-आदमों-की-बाणी-ततियों-उस-देव-की-महादेव  
 कहते-उसके-नाम-से-कोटी-पाप-घट-जाते-धर्म-गयान-बद  
 जाते-हरी-ॐ-हरी-ॐ-हरी-ॐ-शिवा-शिव-हरी-ॐ

[harī om harī om gangā bhujangā bail pur sangā gale rūṇḍa mālā  
 basālā ādmon kī bānī tatiyon us deva kī mahādeva  
 kahte uske nāma se koṭī pāp ghaṭ jāte dharma gyān bad  
 jāte harī om harī om harī om śiva harī om]

Cela signifie que le dieu que nous appelons Harī est aussi saint que Gangā, la rivière sacrée, qui possède le cobra Bhujangā dans son cou et qui monte toujours à dos de

bœuf. Il porte un collier spécial dans son cou et parle comme un homme, mais quand il se présente sous la forme d'un singe nous l'appelons Mahādeva [grand dieu].

Tout le monde prétend que lorsqu'on chante le nom de Mahādeva toutes les fautes se changent en vertu, que le *dharma* et la connaissance (skt. *jñāna*) se répandent partout dans le monde. Nous vénérons Mahādeva en chantant Hare Om pour qu'il reprenne sa forme réelle (Śiva).

Un jour Pārvati demanda à nouveau à Śiva de lui raconter le récit d'immortalité (*amarkathā*). Elle insista jusqu'à ce que Śiva accepte. Śiva dit :

-Je vais [te] raconter cette histoire, mais il nous faut d'abord trouver un lieu où personne [d'autre] ne pourra l'entendre.

Ils partirent dans les montagnes d'Amarnāth [lieu saint du Cachemire; skt. *Maraṇā*, mourir, *amar-*, immortalité] et brûlèrent toute la montagne pour tuer tout ce s'y trouvait. Śiva joua du *damrū*<sup>107</sup>. Les oiseaux qui s'y trouvaient durent se rendre dans une autre montagne. Une fois la montagne brûlée, Śiva et Pārvati vinrent s'asseoir au sommet. Śiva raconta l'histoire en chantant des mantras : vingt-quatre mille mantras après quoi Pārvati deviendrait immortelle [accéderait à l'illumination].

---

<sup>107</sup> Instrument à percussion en forme de sablier, chaque extrémité est couverte d'une peau de mouton et est munie d'une corde de coton qui, lorsque l'instrument est secoué, percute l'autre extrémité de l'instrument; c'est le principal attribut de Śiva, skt. *Dhakka*.

Or il y avait deux œufs de pigeons et un œuf de perroquet que le feu n'avait pas détruits. Ces œufs ont éclos pendant le récit de Śiva. Comme Śiva avait les yeux fermés il ne pouvait pas les voir. Les oisillons vinrent s'asseoir auprès de Pārvati. Śiva raconta l'histoire pendant trois jours. Śiva demanda à Pārvati si elle avait bien entendu. Pārvati répondit qu'elle avait entendu quatre *paigambara* [prophète, messenger de Dieu], *dain-mantra* [don], et des *bīja-mantra* ([bīj : grain, semence] mais n'avait pas entendu l'histoire d'immortalité. Śiva comprit alors qu'elle s'était endormie. Pārvati prétendit avoir vu des oiseaux s'envoler en fuyant par crainte d'être tués par Śiva. Les oisillons aperçurent un bourgeon appartenant à Brahmā Rīṣi et l'arrosèrent. Le bourgeon devint une grande fleur dans laquelle les oiseaux trouvèrent refuge. La fleur se referma. Śiva les chercha pendant douze ans après quoi le perroquet et les deux pigeons sortirent de la fleur et s'excusèrent auprès de Śiva en précisant qu'ils n'avaient pas entendu l'histoire volontairement. Ils lui demandèrent la libération (skt. *mukti*). Śiva leur pardonna et dit : dans une prochaine incarnation vous serez les petits-enfants du Ṛṣi Prasād et les enfants du Ṛṣi Bashiṣṭ, vous apparaîtrez sous la forme de Sukhadevmuni<sup>108</sup> Les deux pigeons demeurent encore de nos jours dans les grottes d'Amarnāth<sup>109</sup>. Le lieu où Śiva raconta l'histoire à Pārvati.

Après cet épisode Śiva s'essaya en position de méditation pour une période indéterminée. Comme Pārvati s'ennuyait elle commença à répandre le bien chez les gens. Elle commença à distribuer des vêtements et de la nourriture aux gens qu'elle rencontrait

<sup>108</sup> h. sukh, bonheur, contentement; deva, dieu; muni, celui qui médite, ascète.

<sup>109</sup> Situées dans l'État himalayen de Jammu-et-Cachemire, à 142 km à l'est de la capitale d'été Srinagar.

au *dhām* (lieu de pèlerinage). Un bon jour, quatre (4) yogis ou *sādhu* se présentèrent devant Pārvati qui leur demanda :

-Qui êtes-vous et où allez-vous?

Les yogis répondirent :

-nous nous rendons à Mandidhar<sup>110</sup>.

Elle leur demanda :

-pourquoi vous rendez-vous là-bas?

-Cette montagne regorge de plantes qui sont bonnes pour guérir de nombreuses maladies, mais qui ont aussi leurs effets inverses. Cela dépend de la façon dont vous les utilisez.

Les yogis décrivirent le nom de ces herbes : Saujana ( सौजन ), Okhojana ( ओखोजन ), Hīrā-būthī ( हीरा-बुटी ), Ratnāgara-būṭī ( रत्नागर-बुटी ), Taṭṭī-būṭī ( टट्टी-बुटी ), Tṇī-būṭī ( टोनी-बुटी ), Kodan buṭī ( कोदन-बुटी ), Udāsana buṭī ( उदासन-बुटी ), Mohanī buṭī ( मोहनी-बुटी ), Manmohanī ( मनमोहनी ) et bien d'autres. Il y a trente-six sortes de plantes. Alors, elle lui demanda comment faire pour utiliser le *jādū* et ils lui répondirent qu'il lui faudrait faire appel à l'énergie (skt. *śakti*). Ils quittèrent ensuite ce lieu.

Lorsqu'une vieille dame vint au Mont Kailāśa, la résidence de Śiva, et demanda à Pārvati pourquoi elle l'avait appelée, Pārvati lui raconta qu'elle devait envoûter Śiva car il ne s'occupait pas d'elle. La « tante » lui dit que Śiva est un grand yogi qui connaît

---

<sup>110</sup> (h. dhar, montagne; Mandi).

toutes les techniques de *jādū* et que personne ne pouvait l'envoûter. Pārvati insista. Elles commencèrent par rassembler un troupeau de vaches, d'éléphants et de chevaux. Après s'être nourrie de ces animaux, Pārvati demanda ce qu'elle devait faire par la suite. La tante lui dit de mélanger la chaire de tous ces animaux avec une *mohanī* (plante attractive) et de réciter des mantras. Pārvati suivit les instructions de sa tante et alluma un feu pour préparer un mélange de cendres. Elle y ajouta du sang de vache et des becs de corneilles. Ensuite, elle attira toute l'armée de Śiva. Śiva est omnipotent, il sait tout ce qui se passe et où se trouve son armée de *bhūta* et de *bīr* [personnage héroïque et courageux]. Elle conspira avec cette armée qui devait prendre forme le temps d'une génération.

Pārvati prépara un pudding au riz (*khīr*) qu'elle mélangea aux autres plantes et le donna à manger à Śiva. Il y avait dans la préparation du *bhānga* (chanvre, *Cannabis sativa*) et de la *dhaturā* (*Datura stramonium*, stramoine.)<sup>111</sup>. Śiva s'intoxiqua en buvant cette préparation. Il cessa sa méditation car un homme intoxiqué ne peut rien faire correctement. Le temps passa et la condition de Śiva alla de mal en pis. Pārvati appela alors un *Celā* nommé Bhāgīrath et lui demanda conseil pour rétablir Śiva. Bhagīrath se mit à méditer et raconta à Pārvati que Śiva souffrait à cause de l'envoûtement qu'elle avait orchestré. C'est pourquoi il était devenu « fou » (h. *pāgalpan*). Pārvati lui demanda à nouveau comment le rétablir. Bhāgīrath lui dit qu'il fallait suivre différentes étapes à travers lesquelles il allait méditer pour lui permettre de recevoir la vision (skt. *darśan*), mais qu'il lui fallait un instrument de musique appelé *bājā-sitar* et un *dolak*. Bhāgīrath

---

<sup>111</sup> Qui sont des plantes aux propriétés hallucinogènes ou psychotropes.

amorça la guérison. Bhimsen<sup>112</sup> joua du *dolki* et son frère cadet Nakul frappa des mains. Śiva était assis en face d'eux et, en méditant au rythme du *sitar* et du *dolak*, commença à tressaillir et à danser. Il émettait des sons comme : « Hoo, Ha, Ha ». La déesse Gangā sortit de sa chevelure, car ses cheveux se dénouèrent en dansant. Bhāgīrath saisit Gangā et la fit descendre sur terre. Pārvati s'est réjouie de voir enfin sa *demi-sœur* se séparer de son mari. En découvrant la tromperie de Śiva, le travail de Pārvati prit fin. Bhāgīrath fit descendre le fleuve Gangā sur la terre [qui émergea de la tête de Śiva]. »

### 5.2.5 Discussion.

Les entretiens 3, 5 et 6 évoquent explicitement l'existence d'une relation secrète entre Śiva et Gangā. Le mythe évoque l'un des épisodes du Rāmāyana (II, ch.XLII-XLIV) où il est question du sage Bhagīratha dont les ancêtres sont les fils du roi Sagara, lui-même ancêtre de Rāma, et sont coupable de nombreux crimes dans leur tentative de retrouver le *cheval du sacrifice* (aśvāmedha) que le dieu Indra avait volé à leur père. Indra avait caché le cheval dans la grotte du sage Kapila lorsque les fils de Sagara le découvrirent. Accusé de voleur par les fils de Sagara, le ṛṣi Kapila les réduisit en cendre sans que ces derniers n'aient eu accès au rite de purification qui précèdent la crémation. C'est ainsi qu'ils errèrent très longtemps dans l'entre-deux monde jusqu'à ce qu'un petit-fils de Sagara, le ṛṣi Bhagīratha apprit cette histoire et entreprit de purifier ses ancêtres. Le seul moyen de purifier leurs fautes était de faire descendre Gangā (le Gange) sur terre.

---

<sup>112</sup> Personnage du Mahābhārata, l'un des cinq frères Pandava qui affrontent les Kaurava dans une guerre dont l'enjeu est la restauration du dharma.

Ce *ṛṣi* royal entreprit de longues ascèses afin que le dieu Brahmā intervienne en sa faveur et lui concède la descente de Gangā. Or, Brahmā le prévint que la descente de Gangā pouvait provoquer de la destruction sur terre. Bhagīratha demanda alors le secours de Śiva pour qu’il intercepte la déesse durant sa descente. Śiva accepta et permit à la déesse Gangā de descendre sur Terre à condition de passer à travers les tresses de son chignon appelé *Gangādharamūrti*, « forme qui porte le Gange ». Ne sachant pas comment sortir des tresses de Śiva, elle y resta de longues années (Biardeau 1981a; Biardeau et Porcher 1999; O’Flaherty 1980; Wilkins 2006).

Cet abrégé de la version classique de la descente du Gange sur Terre permet de mieux comprendre le sens de l’épisode du Rāmāyana raconté dans l’entretien 7 par un exorciste de caste Hali. Il permet de tracer un lien de parenté entre Bhagīratha et Rām, le roi d’Ayodhya, un lien qu’il n’est pas aisé de faire sans se référer à des versions plus classiques du récit. Dans la version du Hali (E7), on observe que Bhagīratha fait émerger Gangā du chignon de Śiva pour la répandre sur Terre et purifier le monde. C’est aussi dans le récit de cet exorciste Hali que l’on comprend la véritable nature de l’intervention de Pārvati : concocter un breuvage composé de plantes ‘attractives’ afin que Śiva montre plus d’attention à son égard. Il ne s’agit pas tellement d’un désir de vengeance qui aurait motivé la pratique du *jādū* (envoûtement). Dans ce récit, le *Celā* indique bien que les plantes ont des effets inverses et c’est un peu ce qui se produit avec Śiva puisque l’effet désiré par Pārvati devient incontrôlable, d’où le recours à Bhagīratha (E7), ou au *Samal-Jogī* (E2, E5, E6).

L'usage de plantes originaires du Bengale pour 'envoûter' Śiva est commun aux quatre récits. Puisque Śiva est omniscient, Pārvati doit redoubler de vigilance pour le distraire et provoquer la 'conspiration' des *Bhūta*, généralement associés à des mauvais esprits, mais qui composent aussi l'armée de Śiva. Il s'agit d'une autre illustration du caractère ambigu de ces esprits (dont j'ai parlé plus tôt), à la fois alliés de Śiva mais qui sont volontaires dans le projet de la déesse Pārvati d'envoûter leur maître. Sous l'effet de la drogue, Śiva cesse de méditer et le monde plonge dans le chaos; on peut y lire entre autre chose l'idée maintes fois rapportée par les médiums qu'aucune substance ne peut favoriser l'accès aux dieux et que cela peut même nuire au dévôt qui se lance dans cette démarche spirituelle. Toutefois, cette interprétation doit être nuancée car Śiva est généralement présenté comme un fumeur de *bhang* (*Cannabis sativa*, chanvre indien), caractéristique qui est reprise dans les chants populaires gaddis comme dans ce refrain que j'ai pu capter à la place Chaurasi de Brahmaur auprès d'un groupe de femmes : *ghoṭā ghoṭā mere śivā ne lā liyā ghoṭā* et qui signifie littéralement « Haschich, haschich, haschich, mon Śiva a prit [fumé] du haschich! ». Les Gaddis admettent volontiers, et sans aucune connotation péjorative, que leur Mahadeo consomme du *bhang*.

Synthèse du devoir moral et de l'orientation mystique.

L'annonce de l'existence de Gangā à Pārvati par le sage Nārada est un autre élément important commun avec différents récits. Cette annonce est suivie dans le récit no. 7 par l'épisode du récit d'immortalité que Pārvati souhaite entendre de la bouche de Śiva. On peut se demander s'il n'y a pas un lien entre le contenu du récit d'immortalité (

*amarkathā*) et la fonction mytique de la déesse Gangā qui est de purifier le monde de ses fautes (ou de son mauvais *karma*) et de permettre ainsi de transcender le *samsāra*, le cycle continu de la vie, de la mort et de la renaissance. Gangā se rapporte à la Śakti, que j'ai déjà définie plus haut comme le principe énergétique, complémentaire, de Śiva, qui incarne la conscience universelle, absolue (Mishra 1999; O'Flaherty 1980; Kinsley 1987; Biardeau 1981a).

Le couple Śiva-Śakti représente bien cette union créatrice de la conscience et de l'action que l'on retrouve aussi dans le *Śiva-Linga*. C'est cette conscience absolue que l'ascèse yogique cherche à atteindre en prônant le détachement de la conscience individuelle des affaires mondaines (et plus généralement de l'illusion du monde sensible appelée *māyā*) qui va dans le sens d'une fusion de l'identifié du soi individuel (*atman*) à l'Absolu appelé *brahman*<sup>113</sup>. Cette union dans le divin correspond à l'idée de *dharmik-sambandha* que les *Celā* médiums ont exprimée en entrevue. Cette idée embrasse aussi l'état de *samādhi* que les médiums prétendent atteindre lorsque l'incorporation (*embodiment*) de la Déesse ou de la divinité se produit, ce que Padoux (1999) nomme « fusion mystique ». Il faut rappeler que le *Celā* médium, tout comme le *Gardī-Celā* guérisseur-exorciste (= *jogī*), ne sont pas des ascètes au sens de *samnyāsi* (renonçants), mais que leur pratique s'inscrit « dans le monde » et non pas « hors du monde » pour reprendre les catégories de Dumont (1986) (voir la note no. 64, page 175). Une pratique « dans le monde » que l'on peut mettre en parallèle avec le shivaïsme tantrique qui privilégie, comme l'indique Mishra (1999), la libération (*mokṣa*) dans le monde, c'est-à-dire en réalisant une synthèse du devoir moral dirigé vers autrui et de la démarche mystique plutôt dirigée vers soi. En somme, on retrouve deux aspects de [la] Śakti dans les récits gaddis de l'origine de la

---

<sup>113</sup> Ne pas confondre avec la caste.

possession-empoisonnement : un premier aspect mondain qui est représenté par les pratiques ‘altruistes’ de Pārvati, et le deuxième aspect plus métaphysique incarné dans le côté purificateur et transcendant de la déesse Gangā. Quant à savoir pourquoi ces déesses se livrent une lutte, il faut situer cette dernière dans le contexte du partage du monde, plaines et montagnes, auquel elles président, ce qui peut incarner un aspect de cette synthèse entre devoir moral et orientation mystique. Synthèse qui semble bien accomplie par les dévôts que j’ai interrogés.

Quelques notes sur la « transe » et la révélation de Gangā.

Enfin, l’issue de l’empoisonnement de Śiva ouvre la voie à plusieurs niveaux d’interprétation. On sait que les quatre récits concluent sur le retour de Śiva à son état « normal ». À l’exception du récit E5, tous les autres récits évoquent la « transe » de Śiva comme un moment crucial où la vérité triomphe sur la dissimulation. Les cheveux dénoués de Śiva permettent à Gangā de descendre sur Terre, moyennant une entente de partage du monde entre elle-même et Pārvati. Pārvati occupe les montagnes himalayennes (*Pārvat*, montagne) tandis que Gangā occupe les plaines (avec les six autres fleuves sacrés de l’hindouisme qui sont aussi des émanations de [la] Śakti). Le dénouement du chignon de Śiva procède ainsi à une révélation (ou à un dévoilement) de Gangā et de ses vertus purificatrices au monde entier. Ce dévoilement correspond à la séquence où Śiva, plus que simplement empoisonné, entre dans un état de « transe » à travers laquelle la révélation de [la] Śakti s’opère. On peut donc voir dans cette « transe » une

idée de révélation car c'est bien à travers elle que la vérité apparaît et que [la] Śakti se manifeste au monde sous la forme du Gange.

Comme dans les rites d'exorcisme, l'induction de la « transe » permet lors de certaines occasions rituelles d'interroger le possédé à travers lequel le « mal » peut se dire ou se comprendre. Comme nous le verrons plus loin, il arrive qu'un exorciste induise une sorte de « transe » chez le possédé afin d'identifier le « facteur » de l'envoûtement ou de la possession, de nommer les démons et autres entités néfastes qui provoquent des troubles et affections divers. Quand on louange la déesse-Mère pendant et après l'exorcisme, c'est la puissance de [la] Śakti qui est, en quelque sorte, louangée puisque chez les Gaddis, l'ensembles des déesses qui font partie du panthéon local représentent des formes ( *rūp* ) spécifiques de cette force. C'est un peu une révélation des pouvoirs purificateurs de la Déesse et de la restauration du *dharma* propre à la victime.

L'usage de l'instrument à corde comme incarnation de la Déesse.

Le tableau serait incomplet si on passait sous silence l'importance symbolique que revêt la fabrication d'un instrument à corde (*vīnā*) à partir du corps de Pārvati. Les quatre récits que j'ai rapportés y font référence et situent cet événement entre l'appel de Pārvati au *jogī* pour désenvoûter Śiva et la « transe » à travers laquelle le chignon de Śiva se dénoue. Le sage auquel la déesse Pārvati se réfère fabrique un instrument à cordes à partir du corps de la déesse : les cordes à partir de ses cheveux, le manche et les clés à partir de son bras, ses doigts et son visage, et les caissons de résonance à partir de sa poitrine.

L'instrument, qui est une sorte de *vīnā* rudimentaire, se présente comme une réplique de la déesse et est utilisé lors de chaque exorcisme. Dans le mythe comme dans les pratiques rituelles gaddies, les chants qui accompagnent la mélodie rappellent aux membres de l'assistance l'origine « divine » du savoir du *jogī*, et le contexte initial dans lequel ces pratiques ont pris naissance. Ainsi, la foule des fidèles peut resituer la situation particulière de la victime dans un contexte mythique symboliquement chargé qui permet, selon moi, une ritualisation plus intense et plus émotive de l'exorcisme. Le *jogī* en tire un pouvoir immense dont la capacité à faire jaillir les mots et le sens des choses et, ainsi, remettre la victime en état de pureté ou de « guérison »<sup>114</sup>. La purification est une étape préliminaire dans de nombreux processus rituels de l'hindouisme; on retrouve cette fonction chez les *Celā* médiums qui procèdent à une oblation purificatrice avant toute séance de possession. Retrouver un état de pureté (*śudha*) va aussi dans le sens de se remettre dans la voie du *dharma* et c'est donc aussi une étape importante dans la réorientation des choix de vie d'une personne comme ces Gaddis qui entreprennent une démarche mystique à la suite d'un épisode de possession démoniaque, d'envoûtement, de maladie, des occasions qui sont aussi des moments de (re)questionnement existentiel. S'il se résume parfois à guérir une maladie bénigne provoquée par un esprit ou un dieu quelconque, l'exorcisme consiste aussi à ramener un individu dans la voie à laquelle il est destiné par son statut de caste, et qui lui permet de retrouver ainsi une identité personnelle et sociale plus harmonieuse, plus en phase avec les attentes familiales. Et c'est aussi pour certains le prélude à la découverte d'un nouveau sens de la vie, d'une nouvelle vocation où la spiritualité est omniprésente sans être « totale » comme chez les renonçants.

---

<sup>114</sup> Il peut s'agir de guérison au sens médical, moral, psychique ou socialement convenue lorsqu'un mal en apparence « médical », comme des irrptions cutanées par exemple, traduit un mal d'origine « démoniaque » ou associé aux puissances néfastes à travers les interactions sociales.

Pour conclure cette section et aborder la possession-empoisonnement du point de vue des pratiques quotidiennes des spécialistes, il faut préciser que la description des mythes d'origine de la possession-empoisonnement (*jādū*) est un prélude à la compréhension des exorcismes. En dépit du fait que les personnes que j'ai interrogées ont manifesté la volonté de compléter mes entrevues par la narration de ces récits mythiques, les brèves pistes d'interprétation que j'ai proposées soulignent l'importance du cadre mythologique dans la pratique de l'exorcisme et de la guérison qui met à jour son action sur les esprits néfastes. Les mythes sont caractérisés par une esthétique qui peut faire l'objet d'une analyse indépendante mais, comme je l'ai mentionné au début, ceci n'est pas l'objectif premier de mon travail. Je vise plutôt à relier des pratiques rituelles aux dieux et aux concepts fondamentaux de l'hindouisme comme par exemple l'idée centrale de *dharma*, celui de pureté et, dans la pratique particulière du shaktisme, la notion de complémentarité des forces représentées dans leurs aspects masculin et féminin, Śiva et Śakti.

Ainsi, avant même d'entrer dans la description du phénomène de la possession néfaste chez les Gaddis, le lecteur possède déjà les éléments conceptuels et analytiques qui lui permettent de constater que la possession néfaste et la possession bénéfique, souvent opposées dans la nomenclature anthropologique sur les plans descriptif et fonctionnel, procèdent en réalité d'un même système en sorte qu'il est difficile de les départager. Dans chacune des deux « fonctions », la médiumnique et la fonction d'exorcisme, les dieux et déesses sont centraux et il est du devoir de l'exorciste d'ancrer une possession négative (ou néfaste) dans le positif (ou bénéfique). Au lieu de penser la

possession gaddie dans les termes d'une dualité de fonctions, il y a peut-être lieu de penser cette dualité en termes de pureté/impureté car c'est là à mon avis que se trouve le noyau central du système de représentation. Là encore, l'hindouisme nous habitue à voir les choses de manière plus fluide et cette dualité, en fait, doit aussi se penser en terme de gradient de pureté. Le système des castes illustre bien cette idée selon laquelle le « classement » dans l'échelle de « pureté rituelle » (Dumont 1986) se construit à travers les interactions et les échanges sociaux, qu'il n'y a jamais véritablement de consensus à ce sujet et qu'en bout de ligne, le système est plus malléable qu'il n'y paraît (Bouez 1992; Mandelbaum 1972; Parry 1979).

E2 (caste Hali)	E5 (caste Hali)	E6 (caste Hali)	E7 (caste Hali)
			Rāmaet Lakṣman rendent hommage à Śiva.
			Épisode du suicide de Satī dans le feu sacrificiel.
			Épisode de la renaissance de Satī sous la forme de Pārvati.
			Mariage de Śiva et Pārvati recommandé par Brahmā et Viṣṇu.
Histoire d'amour entre Śiva et Gangā.			
	Dissimulation de la déesse dans sa chevelure de Śiva.		
		Le sage Naradā informe Pārvati de l'existence de Gangā.	
			Récit de l'immortalité raconté par Śiva à Pārvati.
			Śiva amorce une longue méditation.
Pārvati cherche à savoir à qui Śiva donne de la nourriture et fait appel au Samāl-jogī pour le punir (envoûter).			

Figure 20. Comparaison des séquences événementielles dans les mythes d'origine du jādū-ṭonā.

E2 (Hali)	E5 (Hali)	E6 (Hali)	E7 (Hali)
Usage de plantes originaires du Bengale pour envoûter Śiva.			
Envoûtement.			
Les cheveux de Śiva se dénouent, laissant sortir Gangā.			
		Gangā et Pārvati engagent le combat qui résulte dans un partage territorial : Pārvati reste dans l'Himalaya tandis que Gangā habite les plaines.	
Pārvati fait appel au jogī pour désenvoûter Śiva.			Pārvati fait appel au sage Bhagīrath pour désenvoûter Śiva
Usage d'un instrument façonné à partir des membres de Pārvati.			
Lors de la transe les cheveux de Śiva se dénouent et cela révèle la présence de la déesse Gangā			Lors de la transe les cheveux de Śiva se dénouent et cela révèle la présence de la déesse Gangā
		Samāl-jogī rapporte des herbes de Nāgapuri pour désenvoûter Śiva.	
		Śiva en transe identifie les auteurs du jādū et décrit les plantes qui ont été utilisées.	
Śiva retrouve son état normal.			

(Suite) Comparaison des séquences événementielles dans les mythes d'origine du jādū-ṭonā.

### 5.3 Possession envoûtement.

La possession envoûtement est désignée par différentes formes lexicales dans la littérature scientifique : possession maléfique, néfaste, périphérique, démoniaque qui relatent des phénomènes d’envahissement par un esprit mauvais dans le corps d’une personne, provoquant différents symptômes somatiques ou psychiques et des « bizarreries » du comportement (telles qu’entendues localement). Dans le langage courant des Gaddis elle se nomme *jādū-ṭonā* et est inséparable de la pratique de la magie noire. Cette dernière peut provoquer à l’occasion un *bhūta-khela*, ou ‘jeu’ des esprits<sup>115</sup> qui signifie que le comportement d’une personne est complètement à la merci d’un mauvais esprit (possession totale). Par contre, l’effet du *jādū* peut demeurer purement somatique sans jamais occasionner d’*état modifié de conscience*.

Dans son *Oxford Hindi-English Dictionary*, McGregor (2006) attribue au mot *jādū* une origine iranienne (farsi). Ce terme désigne la magie, le fait de jeter un mauvais sort, ou l’enchantement<sup>116</sup>. Le mot *ṭonā* désigne quelque chose de similaire, mais ce dernier terme désigne principalement l’acte ou la pratique de la magie noire, tandis que le mot *jādū* est mis en rapport avec des verbes dont l’amalgame désigne surtout l’acte ou l’effet conjuratoire ou désenchanteur, c’est-à-dire l’exorcisme

---

<sup>115</sup> Mes traducteurs traduisent l’expression *bhūta-khela* par « danse des esprits » même si le mot hindi *khela*, du verbe *khelna* signifie en premier lieu « jouer ». Peut-on extrapoler le sens du verbe jouer et dire que les esprits se jouent de leur victime?

<sup>116</sup> Cf. McGregor R. S. 2006 [1993], *Oxford Hindi-English Dictionary*. Oxford, Oxford University Press.

proprement dit (p. *jādū-utāranā* –enlever, *jādū-calānā* --manipuler, etc.). Les Gaddis interrogés utilisent l’expression unifiée *jādū-ṭonā* dans le sens des pratiques de l’envoûtement et du contre-envoûtement qu’ils traduisent en anglais par l’expression « black magic ». Cette expression malheureuse traduit bien mal un phénomène qui se joue à la fois sur les scènes psychique et sociale et qui établit entre elles un pont symbolique qui permet de comprendre la dynamique des relations sociales ou interpersonnelles telles que les conçoivent les Gaddis du Dhauladhar.

La possession maléfique porte à l’avant-plan la fonction du *Gardī-Celā* que les Gaddis associent au joueur de *do-pātrā*, sorte de *vīnā* rudimentaire (voir la photographie ci-contre).



Cliché : Daniel Côté.

**Figure 21.** Guérisseur-exorciste de caste Hālī. Instruments de musique utilisés lors des rites de guérison-exorciste : *do-pātrā* ou *kingri-dā-bājā* (*vīnā*) et *dholaka* (tambour).

Le guérisseur-exorciste occupe une fonction plus complexe que celle de simple musicien en raison de son rôle d'exorciste qui exige qu'il possède une connaissance aiguë des types de puissances néfastes et des incantations qui leur sont destinées. Il doit également posséder une connaissance considérable en matière d'herboristerie médicinale et de tradition ayurvédique (hindoue) ou *yūnānī* (d'origine gréco-islamique)<sup>117</sup>. D'après les données d'identification personnelle recueillies, les *Gārḍi-Celā* appartiennent exclusivement à la caste inférieure des *Hālī*<sup>118</sup>.

Le *Gārḍi-Celā* diagnostique, identifie les esprits, nomme et interroge ces derniers avant de les exorciser au moyen de son instrument de musique, le *do-pātrā*, et du *dhōlak* (tambour) dont joue un membre de sa famille ou un autre *Gārḍi-Celā* qui travaille avec lui en tandem. Il utilise aussi une branche de chanvre indien (bot. *Cannabis sativa* ou skt. *bhanga*), des plumes de paon et tout autre branchage qui lui tombe sous la main et qu'il agite alternativement sur le sol et contre la tête de la

---

<sup>117</sup> Basés sur la théorie des humeurs, ces systèmes médicaux associent tout malaise comme tout remède à une propriété chaude ou froide qui provoque l'augmentation ou la diminution d'une humeur. Le déséquilibre qui en résulte est tenu responsable des symptômes que le spécialiste attribue à un excès ou à un manque lié aux humeurs *pitta* (associée à la bile) –bile jaune et noire dans le système *yūnānī*-, *vatta* (associé au vent) ou *kapha* (phlegme). Les interprétations populaires concernant les propriétés des aliments reposent sur ce principe. Par exemple la possession par un mauvais esprit provoque un effet « chaud », il est donc proscrit de consommer de la viande car elle possède cette même propriété. Cette combinaison risque d'aggraver l'excès humoral (skt. *doṣa* : désigne aussi l'idée d'une faute). On cherche donc une thérapeutique de type allopathique qui consiste à opposer au malaise son effet contraire. Dans le cas de la possession néfaste, la thérapeutique relève des types allopathique et « exorcistique » car il faut aussi expulser les entités nuisibles qui habitent dans le corps de la victime (pour une typologie des modèles thérapeutiques voir Laplantine 1986).

<sup>118</sup> Ce qui ne corrobore pas les données mentionnées dans la littérature existante qui attribuent aux seuls Sipis l'exercice de cette profession mais qui appartiennent comme eux aux castes inférieures (voir Verma 1996 : 43).

victime. L'instrument de musique dans son entier représente le corps de la déesse Pārvati à qui l'on attribue l'origine de la possession néfaste. L'équipe de guérisseurs-exorcistes utilise aussi le *hangala* pour interpellier les mauvais esprits responsables de la maladie ou du malaise et qui se trouvent à la source des actions « anormales » commises par la victime.

Le rôle du *Gārḍi-Celā* est très important dans la structure sociale et religieuse des Gaddis car c'est lui le dépositaire des connaissances liées à l'exorcisme (*bhūtā-vidhi*, skt. *bhūta-vidyā*) et à la guérison des personnes envoûtées<sup>119</sup>. Le *Gārḍi-Celā* possède le pouvoir d'amener l'entité néfaste qui possède son patient à se manifester. Lorsqu'un patient présente certains symptômes somatiques ou psychologiques bien précis, ce n'est qu'en consultant un *Gārḍi-Celā* qu'il peut connaître la cause de son malaise. Comme il s'agit généralement d'une puissance maléfique, il faudra la faire se manifester dans la personne du patient pour qu'elle s'y révèle entièrement et pour que l'on puisse l'expulser. Il s'agit donc de négocier son départ définitif qui se traduit par la disparition des symptômes et surtout, de neutraliser ce qui les cause<sup>120</sup>. Cette possession ne correspond pas nécessairement à une modification de l'état de conscience, ni à la « folie », que celle-ci soit comprise dans un sens très large et

---

<sup>119</sup> Notez que l'ayurveda traditionnel se divise en sept branches spécialisées dont l'agada-tantra, qui repose sur la toxicologie, et la *bhūta-vidyā*, qui consiste en une série de mesures à prendre lors de la possession par des esprits néfastes (*bhūta-prêt*) ou par envoûtement (*jādū*), pour guérir les troubles qui leur sont associés. Obeyesekere (1977, 1970a) identifie ce savoir à la démonologie, Larson (1987) l'associe à une forme de psychiatrie.

<sup>120</sup> On peut très bien en effet soulager certains symptômes par les injections proposées par la « médecine moderne » ou la « English medicine », mais si le *Gārḍi-Celā* diagnostique le malaise comme étant le résultat d'une possession néfaste, le patient ne sera jamais guéri complètement et les symptômes se manifesteront à nouveau. C'est du moins ce que nous ont dit de nombreuses personnes interrogées qui déplorent par ailleurs l'effet sédatif des injections données par les médecins dans les cas de possession par les *Bhūta*.

polysémique (h. *pāgal*; *badmāśa*) ou qu'elle revête un caractère nettement pathologique (skt. *unmād*, *unmādī*, fou, aliéné, hystérique), un état que l'on s'explique par la théorie des humeurs. En Inde le mot *pāgal*, et le mot *badmāśa* chez les Gaddis, s'utilise comme injure familière, comme un sarcasme ou comme outrage.

La possession maléfique impliquée dans le *jādū-tonā* ne se traduit donc pas automatiquement par un état de conscience modifié (transe). Lorsque ce type d'état se produit chez l'exorciste, il désigne plutôt un état de concentration profonde ou de contemplation à travers lequel le *Gārḍi-Celā* fait appel à une divinité pour qu'elle l'aide à combattre le *bhūta* impliqué. L'extase du guérisseur-exorciste s'apparente à celle que j'ai liée à la notion hindoue de *samādhi*<sup>121</sup> impliquée dans le rite du *Devī-ānā*. En revanche, l'état de conscience modifié qui affecte une victime de possession est perçu comme relevant du domaine pathologique tel qu'il prend forme localement. Les exorcistes désignent cet état par le mot *bhūta-khel* (skt. *bhūta*, esprit; h. *khelnā*, jouer; jeu d'un esprit). Par exemple, même si je n'ai pas eu l'occasion d'assister in situ à une telle possession néfaste, on m'a raconté la crise de possession d'une femme nouvellement mariée qui s'est mise à vociférer des injures contre les membres de sa belle-famille, principalement sa belle-mère et le frère aîné de son mari. Ses injures portaient sur les parties génitales masculines ainsi que sur les caractéristiques qu'elle prêtait à la famille comme l'oisiveté et une hygiène déficiente. La scène s'apparente à une métaphorisation de la plainte que pourrait

---

<sup>121</sup> C'est-à-dire un état de méditation profonde qui suppose un retrait des sens et une absence temporaire de la conscience de ce qui l'entoure au profit d'une proximité avec le divin, un phénomène que l'hindouisme associe à la fusion de la conscience individuelle dans la conscience absolue.

formuler une jeune femme sous le choc de sa nouvelle condition qui lui fait perdre ses racines (condition d'épouse et virilocalité).

### 5.3.1 Causes de la possession néfaste.

La possession néfaste est interprétée comme relevant de la convergence d'une série de causes. Ces dernières appartiennent à des registres différents qui concernent les émotions (désir de vengeance, sentiment de jalousie, sentiment d'injustice); la séduction (érotisme, jeu des apparences dans un dessein d'appropriation et de satisfaction sexuelle); des dynamiques relationnelles et sociales (caractère conflictuel de la société); le sens de la vie (inévitabilité du malheur); des catégories astrologiques (constitution ou *rasi* faible / forte qui s'exprime dans la distinction homme/femme, adulte/enfant et haute caste/basse caste).

L'extrait suivant illustre la perception des causes possibles d'un malaise attribué à l'effet du *jādū* :

« Quand j'avais 5..9 ou 10 ans j'ai fait un rêve pendant la nuit. Je tremblais...je n'arrivais pas à bien dormir et ensuite cela s'est produit continuellement. Ensuite j'étais à l'école secondaire et un jour je suis tombé, je suis tombé dans la classe... nous ne comprenions vraiment pas ce qui se passait... plus tard quand j'avais quatorze ou quinze ans je suis tombé haut en bas d'un arbre, quelque chose comme trente pieds de haut [=10.4m]. Je suis tombé sur une grosse roche. À la suite de cela, nous avons fait des prières au temple de Kālī, tu es venu avec moi l'autre jour. Il y avait une grande cérémonie au temple de Kālī... j'ai toujours... je ne comprends pas les causes [qui sont] derrière tout ça. Cette sorte de souffrance dure encore aujourd'hui...j'ai cessé

de boire et de manger de la nourriture non-végétarienne. La pureté s'installe, mais malgré tout...quelqu'un m'a dit d'utiliser une plante que l'on se procure dans la montagne... je fais des pūjās tous les jours. [...] Quand vous êtes victime du jādū ou que cela remonte à votre enfance, vous priez alors un dieu ou une déesse et lorsqu'il entre dans votre corps vous commencez à trembler, vous êtes alors en union (sambandha-rakhandai) avec Dieu... ça ressemble à une image, à ce moment précis, vous pouvez voir ce qui se passe [imitation des mouvements d'un Celā en extase], c'est comme un moment spirituel qui peut durer cinq ou dix minutes. Parfois vous voyez la danse de Śiva lorsqu'on organise une cérémonie à l'honneur de Śiva et qui se manifeste sous des traits joyeux. Ça se déroule dans les montagnes... l'adoration [skt. *ārādhana*] est la première des choses [à faire] et dès que vous avez réalisé le siddhi vous commencez à trembler... »

(Entretien 23, B. P., instituteur Gaddi, victime de possession)

Le récit de B. P. (E23) de Dharamkot en Kangra et les nombreuses discussions informelles que j'aie eues avec lui évoquent une origine inconnue à sa souffrance. S'il n'est pas *Celā*, cette expérience de la souffrance l'a toutefois conduit à réviser ses habitudes de vie comme à abandonner la consommation de viande, de tabac et d'alcool et à accomplir des offrandes quotidiennes à la déesse *Kālī* pour favoriser sa guérison. Il lie ainsi des pratiques définies comme moralement pures aux conditions de sa guérison. On peut donc considérer que ce sont des conditions d'impureté qui favorisent l'induction du *jādū*.

L'extrait suivant montre l'exemple d'un Gaddi de caste brahmane qui prétend avoir sombré dans un état de *folie* (h. adj. *pāgal*), selon sa propre terminologie, qui l'amena à errer de lieu en lieu entre les districts de Kangra et Chamba. Il vit présentement à Diyol en Kangra mais est originaire du village de Holi

au sud-ouest de Brahmaur en Chamba, un village réputé pour la qualité de ses exorcistes. Ainsi :

« Ça fait douze ou quatorze ans que je me consacre à cette pratique. Juste avant je suis tombé malade et je me suis mis à errer ici et là. J'ai dû *changer de place* 1, 2, 3, 4, 5, 6 ou 7 fois. Je me suis retrouvé dans un bungalow pour touristes et, à la septième fois, je me suis retrouvé à Garola (Kangra). Cela signifie que j'ai *déménagé ma cuisine* à sept reprises. Je ne sais pas pourquoi ni à quel moment j'ai commis une faute, mais [à un moment donné] j'ai bu l'eau d'un puits naturel vers minuit et par la suite, après treize ou quinze jours, je me suis retrouvé au *Chowgan* [parc, étendue de verdure] de Chamba. J'essayais de capturer une vache qui s'avançait dans ma direction. Je la suivais, ça se passait pendant la nuit. En arrivant à la maison, la vache a pénétré dans le jardin et a piétiné les plants d'ail et de curcuma (haldi). Au moment où j'ai tenté de la faire sortir du jardin, je me suis piqué l'orteil avec une aiguille; je m'approchais d'elle de plus en plus. Je l'ai frappée avec un mouchoir que j'avais avec moi et elle a pris la fuite. Je suis retourné dans la maison et j'ai bu deux ou trois tasses de thé. L'eau sur le feu était bouillante, alors un membre de la maison me recommanda de prendre un bain. Je lui ai répondu que je m'étais lavé le matin. J'ai envoyé mes enfants constater les dommages causés par la vache, mais ils revinrent en me disant qu'il ne s'était rien passé dans le jardin, que les plantes étaient encore là. J'ai réalisé à ce moment-là que, moi qui croyais en être à mon sixième changement de lieu, j'en étais maintenant au septième. En 1992 j'avais deux fils que j'ai laissés quelques instants vénérer Devī-Mātā avec de l'encens matins et soirs à son temple. Je pense que c'est seulement en vénérant la Déesse régulièrement que vous pourrez ressentir sa présence et, par sa grâce, je ne me suis jamais retrouvé en crise financière. Mais si vous pensez que tout va se produire automatiquement alors là c'est impossible, vous devez vénérer la Déesse. J'ai maintenant cinquante-six ans et je suis devenu fou (pagal) il y a une douzaine d'années et j'ai commencé à célébrer des mariages il y a une dizaine d'années. Mon occupation de Celā durera pour le restant de mes jours par la grâce de la Déesse. Maintenant, les gens viennent me voir pour les aider à régler leurs problèmes et je leur trouve une solution. Un jour, je travaillais dans ma maison et quelqu'un vint me voir pour me poser des questions sur une femme qui, après treize ans [de mariage], tomba enceinte et cela lui provoquait des douleurs qui rendaient son accouchement très

difficile. Je leur donnai quelques recommandations et prédis qu'elle accoucherait sans problème d'un garçon à deux heures trente du matin et tout cela se produisit. Elle retrouva tous ses sens après deux jours et retourna vivre chez son père parce que son mari était un mauvais homme. Son fils, qui est devenu un jeune homme maintenant et qui travaille pour les chemins de fer indiens, vient me voir régulièrement avec sa mère »

(Entretien 16, P. R., 56 ans, astrologue et agriculteur (issu d'une famille de pasteurs transhumants, Gaddi de caste Brahmane, Diyol, Palampur (Kangra), paragraphe 87)

Le texte suggère que tout a pu commencer lorsqu'il a consommé de l'eau d'un puits à une heure tardive. La consommation de l'eau d'un puits se présente comme un facteur de risque en raison des circonstances particulières de temps et de lieu propices à la possession. Mais comme on peut le voir, c'est l'idée qu'une faute a été commise qui permet à la victime de supposer qu'elle a récolté le fruit d'une inconduite. Si la cause première n'est pas connue, on connaît par contre les circonstances qui sont favorables à l'émergence d'un malaise; la folie dans ce cas-ci. L'hypothèse du Brahmane *Celā* rejoint les facteurs de risque qu'ont mentionnés d'autres personnes que j'ai interrogées et qui évoquent elles aussi une combinaison particulière d'un temps et d'un lieu propice à l'envoûtement, même si ce n'est pas explicitement mentionné dans le texte. Dans ce cas, errer à minuit près d'un puits (*pānīghar*; skt. *pānīyā*, eau) et en boire de l'eau sont des facteurs de risque connus car certaines entités néfastes résident dans ce type d'endroit (lac, étang, rivière, ruisseau, canalisation, puits). Le *Celā* évoque ensuite des événements que son entourage n'a jamais pu attester et qui furent pour lui l'indice d'un septième *changement de lieu*, ce que j'interprète comme un moment d'égarement évoqué par le fantasme de la capture de la vache, de la destruction du jardin et des plants d'ail et

de curcuma (skt. *haldi*). L'idée de purification est évoquée à travers le bain ou la douche, des activités purificatrices incontournables.

Il s'agit en fait d'une possession qui donne l'impression d'être néfaste mais qui inaugure le processus de devenir *Celā*. Cet extrait illustre que l'expérience de la possession néfaste conduit la victime vers une réorganisation de sa vie et de son rapport à la spiritualité. On comprend que l'élément « néfaste » ne s'applique qu'à la première phase de l'expérience de la « maladie » car cette expérience singulière a conduit la victime à renouer avec une tradition ancestrale et héréditaire qu'il avait négligée jusque-là. Ce « renouement » exprime un rapport au divin très intimiste et plus personnel que celui que l'on associe habituellement à la fonction sacerdotale des Brahmanes. Cette proximité du divin constitue sans doute la raison pour laquelle les habitants du village attribuent à cet homme le « titre » de *Celā*, qui semble avoir préséance sur son titre officiel de *Purohit* (prêtre).

Ces causes donnent un premier portrait des facteurs propices à l'induction d'une possession néfaste et à l'envoûtement. Je vais y revenir de manière plus détaillée dans les lignes qui suivent.

Les facteurs propices à une possession néfaste impliquent des éléments territoriaux et idéologiques. Il existe une correspondance entre les lieux propices à la possession-envoûtement et ceux où résident les puissances néfastes, et entre les moments qui leur sont associés et le cycle d'activité d'une Puissance particulière.

Les lieux de résidence des entités impliquées sont situés près de cours d'eau. On les retrouve aussi près des puits (skt. *pānīghar*), sur la crête d'une montagne (*vei*), près d'un drain ou d'une canalisation (h. *nālā*), ou en bordure d'une rivière. Sur un autre plan, des facteurs d'ordre idéologique interviennent aussi; ils impliquent un bon ou un mauvais karma. C'est la combinaison de ces facteurs qui favorise la survenue d'une possession néfaste. Voici quelques citations (E7) provenant d'un guérisseur-exorciste de caste *Hālī* :

« Quand les oiseaux ne gazouillent pas encore [lire : avant le lever du soleil], c'est un bhūta appelé Presatā qui vient. Au lever du soleil et durant la journée, c'est la période d'un autre genre de bhūta appelé Jal-Jogan ( जल-जोगन ). C'est un bhūta féminin. Sur l'heure du midi, c'est un bhūta appelé Jāl-Betalā ou Adhamaśānīyā (ou adhamasāna) qui vient. À la tombée de la nuit, c'est au tour des Banāsta. On les trouve surtout près des sources d'eau comme les puits (h. *pānīghar*), sur le faite d'une montagne (*veī*), près d'un torrent ou d'une rivière (*nālā*). Si vous voulez les invoquer, vous devez vous rendre à ce genre d'endroit, au moment propice. Là vous pourrez satisfaire ces êtres [...] Les bhūta vivent à certains endroits, nous nous y rendons pour les invoquer. Ce sont les lieux d'inhumation des jeunes enfants et les lieux de crémation (śamasān-ghāt). Il faut vénérer les bhūta en ces lieux. Ce sont des puissances d'un très bas niveau. Quand nous trouvons un bhūta sur un site funéraire, nous devons y aller et satisfaire à sa requête [...] Le principal Banāsta, ou puissance des forêts, peut se trouver dans les grottes, dans un arbre, ou près de l'eau, là où jamais personne ne va.» (Entretien 7, Lihal, Brahmaur, guérisseur-exorciste de caste *Hālī*, paragraphes 15;17;113;117)

Puis :

« Quand nous retirons un homme de son milieu de vie normal, il meurt. C'est comme ça que les choses se passent aussi pour les bhūta qui vivent dans des endroits retirés. Là où l'homme et l'animal vivent, ou là où s'établit un homme, le bhūta s'en éloigne, car c'est dans sa nature de vivre en des lieux isolés [...]

Quand tous les Bhūta se réunissent dans un lieu, la possession peut survenir, cela se produit à des endroits où le dharma et la pureté ont disparu » (Entretien 7, Lihal, Brahmaur, guérisseur-exorciste de caste *Hālī*, paragraphes 133;161)

« ... un être humain ne peut pas vivre avec un bhūta; celui qui agit selon un mauvais karma attirera les Bhūta » (Entretien 7, Lihal, Brahmaur, guérisseur-exorciste de caste *Hālī*, paragraphe 7)

« Les *bhūta-preta* vivent dans des endroits mauvais, dans de mauvaises choses comme l'alcool, la viande et certaines herbes ». (Entretien 7, Lihal, Brahmaur, guérisseur-exorciste de caste *Hālī*, paragraphe 65)

Puis :

« Une personne qui vit dans le monde de l'illusion [*māyā*] est très proche des *bhūta*, même si elle ne s'intéresse pas à la pratique du *jādū-ṭonā* [...] Le *jādū* affecte les personnes qui ont un comportement anormal comme se battre, s'énervier pour des petites choses, manger trop et n'obéir à personne » (E7, Lihal, Brahmaur, *Gardī-Celā* de caste *Hālī*, paragraphe 77; 119)

« Ces esprits maléfiques se trouvent près des rivières et sur les sites crématoires. » (Entretien 7, Lihal, Brahmaur, guérisseur-exorciste de caste *Hālī*, paragraphe 21)

« La plupart des *Celā* maîtrisent les esprits en faisant des *pūjā* sur un site crématoire. Ils prient principalement *Bhairo* et *Phadīyā*. Certains d'entre eux prient *Narasimha*, qui réside à des endroits comme les sites d'inhumation et de crémation » (paragraphe 57)

De par leurs habitudes ou leur mode de vie opposé, les bhūta et les humains ne sont normalement pas amenés à se rencontrer. C'est du moins la situation idéale. En réalité, les circonstances associées au *jādū* attestent de comportements qui vont à

l'encontre de certaines règles ou conventions sociales. Un homme qui se promène pendant la nuit peut être affecté par un esprit du type *vanāsta*<sup>122</sup>, tandis que l'aube est le moment propice pour une possession par un *Jal-jogana*.

Moment propice			
Entité néfaste :	Aube	Midi	Crépuscule
Adhamaśānīyā		X	
Bānasta			X
Jal-Jogan	X		
Jāl-Betalā		X	
Preta	X		

Figure 22. Moment propice selon le type de puissance néfaste.

Comme je l'ai mentionné plus haut, le lieu où résident des *bhūta* est perçu comme un lieu propice à la possession. Il faut y ajouter les sites mortuaires et les lieux d'inhumation ou de crémation (*śamsān-ghāt*). Il arrive qu'il faille conjurer un esprit néfaste au lieu même de sa prétendue résidence ou au lieu de son invocation. D'autres lieux sont aussi perçus comme étant souillés ou impurs parce qu'on y a perpétré un homicide ou qu'on y a conçu un enfant [lire : le lieu où se sont produits des rapports sexuels]. D'autres lieux caractérisés par l'*adharma* sont également propices à une possession néfaste. Les carrefours routiers sont enfin des lieux propices à l'action néfaste d'un *bhūta*. Ces lieux propices à une possession néfaste

<sup>122</sup> Peut-être identiques aux *Vānaspatyam* mentionnés dans l'Atharvaveda (Ath. V. II, 9, voir Bloomfield 1969, 1972 [1889]; Whitney 2001 [1905]).

appartiennent à cinq catégories qui sont, par ordre croissant de puissance et de dangerosité :

1. *Travātā* : croisée de trois chemins;
2. *Cavātā* : croisée de quatre chemins;
3. *Maddā* : lieu du décès d'un membre de la famille;
4. *Tīrtha* : terme générique désignant un endroit qui convient à la crémation d'un cadavre, désigne aussi un lieu pèlerinage, et la traversée d'une rivière;
5. *Nasānā* (ou *Masāna*) : lieu de crémation d'un cadavre.

L'ordre d'énumération de ces lieux correspond à l'ordre croissant de la puissance du *jādū* qui leur est associé. La connaissance des noms désignant les différents esprits est secrète et demeure l'apanage de quelques individus qui ont été initiés à la pratique du *jādū-ṭonā* comme c'est le cas des *Gārḍi-Celā*. L'identité des esprits est, elle aussi, gardée secrète de peur qu'on puisse les invoquer et les utiliser à mauvais escient comme c'est le cas pour ceux et celles qui possèdent une maîtrise partielle ou incomplète des *tantra-mantra* et de la connaissance des *bhūta*. Cet *amateurisme* peut entraîner la mort du *celā* si les *tantra-mantra* sont prononcés au lieu dit *nasānā*<sup>123</sup>. C'est la raison pour laquelle les *celās* mentionnent généralement quatre lieux d'adoration et d'apaisement, le *nasānā* étant rarement fréquenté. La puissance inhérente à ce lieu et le danger qu'il représente exigent une connaissance aiguë des rites d'exorcisme.

---

<sup>123</sup> Les *Celās* distinguent les mantras méritoires (skt. adj. *guṇa*) des mantras déméritoires (skt. adj. *agūṇa*).

Il faut ensuite tenir compte de l'intention de celui qui prononce des mantras. Celui qui fait les incantations peut en effet attribuer une valeur méritoire ou déméritoire aux mantras, *guna* (गुण) ou *aguna* (अगुण) et le lieu qui permet de provoquer une possession néfaste ou un envoûtement peut devenir ultérieurement un lieu propice à la guérison.

Les facteurs de vulnérabilité qui ressortent des entrevues mettent en lumière l'importance des notions de *karma* et de *dharma* avec leur connotation métaphysique. On sait que le *karma* repose sur le principe de la rétribution selon la valeur des actes commis dans une vie antérieure et dans la vie présente, un principe qui détermine l'essence d'une vie ultérieure. Le niveau de pureté atteint est un facteur déterminant et décisif quant à la forme manifeste que doit prendre une vie future.

Une personne qui jouit d'un bon *karma*, ou est considérée comme telle, et qui mène une vie conforme au *dharma*<sup>124</sup> présente très peu de risque d'être victime de possession. Les affections et autres malheurs qui la touchent sont interprétés en termes purement médicaux (théorie humorale –*tridoṣa*, ou biomédicale), relationnels ou conjoncturels. La possession-envoûtement peut donc être conçue comme une conséquence de la réalisation d'actions *adharmiques* perçues comme une menace pour l'ordre de la communauté en général, particulièrement lorsqu'elles mettent en

---

<sup>124</sup> L'ordre cosmique qui supporte l'ensemble de l'univers. Le *dharma* inclut des aspects particuliers qui relèvent de la condition de caste, des règles éthiques et des devoirs qui en découlent.

cause la division traditionnelle du travail fondée dans le système des castes. La possession révèle alors le caractère négatif des actions commises par la personne possédée. Elle rappelle à tous le caractère impératif d'agir selon les règles et renforce les valeurs qui régissent le *vivre-ensemble*. Elle illustre le fait que se soustraire à ses obligations familiales et à ses devoirs de caste constitue un manquement au *dharma* hindou, ce qui reflète sans doute la crainte du désordre qui pourrait découler d'une telle inconduite. On retrouve là le souci d'équilibre et de stabilité qui marque la structure sociale indienne depuis des siècles.

L'*adharma*, ou l'action contraire au règne du *dharma*, et les circonstances qui induisent la possession maléfique s'inscrivent dans une perspective plus vaste, car la possession se trouve elle-même subsumée dans un contexte général qui définit la temporalité sur une échelle cosmique très longue. C'est ainsi que l'hindouisme distingue quatre périodes cosmiques : le *satya-yuga*, le *tretā-yuga*, le *dvāpara-yuga*, et le *kālī-yuga*. Le *sattī-yuga* désigne un âge de vérité et de pureté tandis que le *kālī-yuga* désigne un âge sombre marqué par le chaos, l'égalitarisme<sup>125</sup>, l'indistinction du bien et du mal. Les hindous situent l'ère actuelle dans le *kālī-yuga* (voir Biardeau 1981).

L'*adharma* constitue un concept proche des notions de chaos et de désordre qui caractérisent cette période du *kālī-yuga*. *Yuga* signifie ère ou période alors que *kālī* signifie noire. (skt. *kālī*, noir; âge sombre ou âge des ténèbres). Selon certains

---

<sup>125</sup>. L'égalitarisme doit être vu ici en ce qu'il s'oppose au fondement traditionnel de la société indienne basé sur une hiérarchie sociale et rituelle héréditaire. Ce propos a été recueilli auprès de membres des castes inférieures.

informateurs, la possession néfaste est un produit du *kālī-yuga*, marqué par la non-observance du *dharma* qui se traduit par un abandon ou un allègement des principes organisateurs de la société<sup>126</sup>. Les *Celā* interrogés reviennent souvent sur cette notion de noirceur ou d'obscurité qui caractérise l'essence profonde de la possession néfaste (*jādū-ṭonā*). Je reviendrai sur cette dimension dans la partie portant sur les effets ou les symptômes de la possession chez les Gaddis.

Voici quelques extraits :

« Aujourd'hui, c'est le règne du *kālī-yuga*. Alors la connaissance [skt. *jānakārī*] du *jādū* et la tradition qui lui est associée appartiennent à une histoire très ancienne. Pendant ce règne c'est la misère qui prévaut parce que *Kālī-yuga* signifie l'âge de la noirceur ou l'âge des forces ou des esprits maléfiques »

(Entretien 5, Phaunta, Brahmaur, K.P., 62 ans, cultivateur, guérisseur-exorciste de caste *Hālī*, paragraphe 75)

« Que se passait-il lors du *sattī-yuga*, du *dvāpar-yuga*, du *treta-yuga* ou du *kālī-yuga* et des périodes qui marquaient le passage de l'une à l'autre de ces périodes? Lors du *sattī-yuga*, les gens disaient la vérité. Lorsqu'on posait une question sur n'importe quel sujet, on donnait une réponse correcte et honnête. La façon de parler d'une personne indique si elle possède un bon ou un mauvais karma. Au commencement du *Dvāpar-yuga* c'était similaire, mais aujourd'hui [*kālī-yuga*] c'est différent; le mensonge existe au même titre que la vérité. Au début du *kālī-yuga* on ne faisait plus la différence entre le bien et le mal, pas de différence entre les riches et les pauvres, et entre les castes »

(Entretien 6, Phaunta, Brahmaur, M.S., 45 ans, fonctionnaire municipal, guérisseur-exorciste de caste *Hālī*, paragraphe 15)

---

<sup>126</sup> Lire : allègement du système des castes, des rapports entre les hommes et les femmes, et dans certains cas abandon des interdits alimentaires prescrits par l'orthodoxie brahmanique (prescription du végétarisme et des règles de pureté qui lui sont associées). Tout cela peut être soutenu par un membre des castes inférieures.

Ces extraits présentent la possession par les esprits néfastes comme un élément inhérent à la période cosmique actuelle, le *kālī-yuga*. Cette dernière favorise l'état de misère actuelle ou des attitudes comme le mensonge, la bellicosité, l'impatience, la glotonnerie et la désobéissance, des attitudes que l'on qualifie d'*adharmiques*.

L'exemple suivant illustre la dimension conflictuelle de l'organisation sociale qui peut être impliquée dans la possession :

« Quand le sort est jeté..., cela dépend du genre de revanche qui se cache derrière... l'identité de la victime et l'identité de l'envoûteur. [...] Les envoûteurs proviennent surtout des castes inférieures, et les victimes proviennent très souvent des castes supérieures... leurs sorts sont très puissants, ils peuvent faire beaucoup de ravage; par exemple, il y a des mantras qui sont connus uniquement chez les basses castes, et ils peuvent être très puissants lorsqu'ils sont utilisés pour le *jādū*, ces mantras peuvent être utilisés en cas de conflits dans les grandes familles...[car] les familles des castes supérieures sont les plus affectées par les *bhūta* manipulés par les castes inférieures, et même si ces familles connaissent l'origine du *jādū*, elles ne vont jamais blâmer directement cette famille de crainte que le *jādū* soit amplifié, l'effet d'un *jādū* peut être très long tu sais [...] Donc le *jādū* peut concerner la terre, il peut concerner des conflits de famille, le désir de revanche... au village, tu sais, il y a beaucoup de disputes parce que dans la vie il n'y a pas de véritable harmonie ou de véritable bonheur. Dans les villes, les disputes se produisent surtout dans les usines alors qu'au village les conflits portent sur la terre, le bétail; les bergers se disputent entre eux parfois et cela peut donner naissance à des conflits importants [...] » (E23, Dharamkot, Dharamsala (Kangra), B.P., 35 ans, instituteur, victime du *jādū*, castes Gaddi-Rajput).

Les notions de pureté et d'impureté font partie intégrante du complexe de la possession néfaste, bien que les personnes divergent quant à la manière dont elles les

définissent. Ainsi, les Gaddis ne s'entendent pas sur la question du statut rituel du sacrifice animal et de la consommation de viande, à l'exclusion de la viande bovine qui demeure un sacrilège pour l'ensemble de la communauté. La consommation de volaille, d'agneau ou de chèvre est souvent perçue comme conforme au désir de la Déesse. Sous la forme (skt. *rūpa*) de *Bannī*, *Camundā*, *Lakṣanā* ou *Brahmānī*, cette dernière se satisfait pleinement d'une telle offrande que l'on accompagne de liqueurs alcoolisées et du sang de l'animal sacrificiel; le *Celā* le boit dans un climat de frénésie et de déchaînement qui rappelle sans contredit l'effervescence dionysienne des cultes gréco-romains associés à la vigne. Ces pratiques peuvent aussi aller contre les vœux de la Déesse lorsque celle-ci prend la forme de *Vaiśnav* ou même de *Durgā* dont l'aspect guerrier ne signifie pas qu'elle soit une déesse carnivore comme peuvent l'être *Kālī* et ses avatars mentionnés plus haut. Cela demeure toutefois matière à interprétation, car les *Celā* de Kangra, surtout s'ils appartiennent à la caste des Brahmanes, sont plus enclins à attribuer une valeur négative et déméritoire à ces pratiques rituelles et alimentaires en se référant à la doctrine de l'*ahimsā* (skt. « qui ne nuit pas », action respectueuse de la vie).

### **Types de personnes à risque**

On retrouve deux grandes catégories de personnes à risque susceptibles à une possession néfastes : 1) les femmes et les enfants; 2) les membres des castes supérieures.

Les membres des castes supérieures sont plus souvent victimes de la possession-  
 envoûtement pratiquée par les membres des basses castes. Ceci pourrait sembler  
 paradoxal si le degré de pureté relatif au *dharma* et la théorie de la rétribution et des  
 renaissances représentaient le seul facteur de vulnérabilité face à la possession. On  
 pourrait en effet penser que les membres des hautes castes seraient épargnés par ce  
 type de possession puisque, rituellement parlant, ils sont plus purs que les membres  
 des castes inférieures. Ici, la dynamique qui sous-tend la possession néfaste réside au  
 niveau de ce qu'elle met en jeu : des relations parfois conflictuelles entre personnes  
 de castes différentes dont l'une exerce un certain pouvoir sur l'autre. Il peut s'agir de  
 différends territoriaux et de conflits de travail (Berti 1999; Vidal 1987; Disserens  
 1995). On peut faire l'hypothèse que la structure de castes se présente comme le  
 terreau sur lequel se dessinent des rapports interpersonnels signifiants et  
 affectivement chargés, et ce sont ces rapports qui, à mon sens, influencent  
 directement le type de réaction face à une situation donnée.

Outre les membres de castes supérieures, les personnes à risque ou qui sont  
 considérées comme plus vulnérables à une possession par un mauvais esprit sont les  
 femmes et les enfants. Les explications évoquées par les *Celā* reposent sur  
 l'astrologie (skt. *rāśi*). Les femmes et les enfants sont considérés comme des êtres  
 émotifs et sentimentaux et les « planètes » ne favorisent pas ce genre d'état. Voici  
 quelques extraits qui illustrent cette position :

« Le *jādū-ṭonā* touche surtout les femmes et les enfants parce que  
 leur *rāśi* ne leur est pas favorable, cela les rend faibles [p.

*kamajora*] ou vulnérables. Jal-Jogan affecte surtout les enfants jusqu'à cinq ans, mais ils peuvent être affectés passé cet âge. Quand une personne atteint l'âge de dix-huit ans ce sont Batālī ( बताली ) et Cungū ( चुंगू ) qui les affectent le plus souvent » (E5, Phongta, Brahmaur, M.S., 45 ans, *Gārḍi-Celā* de caste Hālī, paragraphe 29)

Puis :

« Aujourd'hui, c'est l'ère du *Kālī-yuga* qui prévaut...c'est pour vous dire que cette connaissance [*jādū*] est très ancienne, mais c'est la misère qui règne à notre ère, le *Kālī-yuga* signifie l'âge des ténèbres, ou l'âge du pouvoir spirituel maléfique. Les *Bhūta* affectent particulièrement les femmes et les enfants, car ils sont davantage émotifs et sentimentaux, cela dépend aussi des planètes et la position des planètes n'est pas favorable aux types de personnes émotives. C'est pourquoi ces personnes sont affectées plus que quiconque. À l'âge de nourrisson les personnes sont affectées par un type de *bhūta* féminin appelé Jal-Joganī dont je vous ai déjà parlé plus tôt. Son effet peut durer une vie entière, alors quand une personne vient nous consulter, nous considérons toujours l'âge auquel elle a été atteinte pour la première fois et ensuite nous commençons la procédure de guérison... qui s'établit selon l'histoire du patient » (E5, Phongta, Brahmaur, M.S., 45 ans, *Gārḍi-Celā* de caste Hālī, paragraphe 80)

« Une personne affectée par un *bhūta* vit souvent dans l'illusion. Tout ce que nous mangeons, tout ce qui se trouve dans notre estomac, par exemple nous mangeons de la viande de différents animaux et nous mangeons différents végétaux sans vraiment connaître et se soucier de leurs propriétés. Le *jādū* affecte les personnes qui vivent dans le monde de l'illusion [...] (Entretien 7, Lihal, Brahmaur, guérisseur-exorciste de caste Hālī, paragraphe 77).

« Cela dépend des victimes, les femmes et les enfants sont affectés davantage parce que leur *rāśi* en fait des personnes plus faibles, mais la femme qui provient d'une bonne famille n'est pas tant affectée » (E23, B.P., 35 ans, caste Gaddi Rajput, victime de possession néfaste, paragraphe 16)

Puis :

« Certains bhūta sont vénérés par les basses castes et ils les envoient [faire du trouble] chez les hautes castes... les bhūta appartiennent principalement aux basses castes [...] comme les soixante-quatre Bhairo [...] Il y a des gens qui connaissent les mantras des basses castes [...] parfois ces mantras sont très puissants lorsqu'ils sont prononcés, ils peuvent provoquer bien des problèmes, mais en principe ces mantras sont prononcés par des gens venant des basses castes... »

Les extraits de l'entretien 23 évoquent la constitution d'une personne comme facteur de vulnérabilité. Les femmes et les enfants sont mentionnés comme des personnes à risque, mais l'extrait sème la confusion sur la vulnérabilité des personnes appartenant aux castes supérieures. En effet, on peut supposer les castes supérieures sont plus vulnérables à cause du type de relations qu'elles ont avec les membres des castes inférieures. Il peut s'agir de relations de domination et d'exploitation bien que cela ne soit pas explicité dans le texte. Les esprits maléfiques sont vénérés par les castes inférieures et ces dernières peuvent nourrir une certaine jalousie ou un sentiment de vengeance envers les castes supérieures. La vulnérabilité des castes supérieures apparaît dès lors comme normale. Par contre, les hautes castes possèdent un degré de pureté supérieur qui devrait les exempter du risque d'une possession néfaste. On peut supposer que le type de relation sociale qui se joue entre ces communautés détermine la vulnérabilité d'une personne. En poussant plus loin ce raisonnement, on pourrait dire que le verdict populaire de possession de type *jādū* est une forme d'interprétation sociale qui est choisie lorsqu'il y a un litige. Ceci irait aussi dans le sens d'une certaine instrumentalisation de la possession par le guérisseur-exorciste, car c'est ce dernier qui est chargé d'enquêter sur les causes des

maux qui affligent une personne. Le champ sémiologique de la possession témoignerait donc d'une grande flexibilité, d'une adaptabilité au contexte et d'une malléabilité sémantico-praxéologique. Ce « système ouvert » rend la tâche de systématisation de la possession superficielle et inappropriée; en effet, les apparentes contradictions dans le discours des *Celā* illustrent le fait que la possession comme modèle d'interprétation de la maladie est soumise à glissement sémantique continu. Cette hypothèse permet de dépasser l'apparente contradiction qui marque ces extraits.

### 5.3.2 Éléments de symptomatologie de la possession du type *jādū*.

On retrouve à la base de la possession de type *jādū-ṭonā* des symptômes qui semblent, au regard des critères de la biomédecine<sup>127</sup>, liés à une étiologie de type viral, bactériologique ou qui relèvent de la psychiatrie. Les Gaddis interprètent ces symptômes comme liés aux effets néfastes d'esprits vengeurs ou d'esprits auxquels un *Celā* rompu à la pratique de la magie noire a commandé d'entrer dans le corps d'une personne.

L'enquête de terrain indique que les maladies ou les malaises que l'on explique par une étiologie « magico-médicale » ne se distinguent pas sur des bases psychologiques ou physiologiques. L'interprétation d'une pathologie en ces termes répond souvent à une dynamique comportementale qui fait appel à des facteurs d'ordre moral et à l'environnement social immédiat. La tradition positiviste occidentale, héritière du naturalisme (McLean 1990: 978), implique un modèle dualiste qui oppose le physique et le psychique. Ce modèle ne cadre pas avec ce qu'observent la majorité des anthropologues dans les contextes culturels dans lesquels ils étudient.

Un tel modèle dualiste n'existe pas dans le système de la médecine traditionnelle et populaire des Gaddis. La médecine populaire unit la religion et la

---

<sup>127</sup> Cela signifie principalement la médecine allopathique moderne et la forme qu'elle revêt sur le plan local.

métaphysique. L'expérience de la maladie ou de la souffrance se présente souvent comme un moyen d'atteindre le divin, tout comme l'expérience religieuse permet d'organiser une conception de la maladie qui intègre les conditions de vie, les caractéristiques sociales et les idéologies qui dominent la scène culturelle. La maladie s'inscrit donc dans une cosmologie complexe qui prescrit un modèle d'interprétation axé autour des liens sociaux de la victime et de son rapport à autrui et aux normes en vigueur.

L'exorcisme gaddi s'adapte au type d'esprit qui est en cause. Il ne s'organise pas en fonction du type de maladie et des symptômes, au sens où nous l'entendons en Occident. En me basant sur les données disponibles j'ai néanmoins regroupé les symptômes qui m'ont été décrits en me référant à des catégories qui permettent d'introduire une certaine organisation de cette diversité de manifestations. J'utilise plus bas les catégories « symptômes psychologiques » et « symptôme physiologique » pour simplifier le schéma, mais il est primordial de comprendre que sont les causes et non les symptômes qui déterminent le type d'intervention thérapeutique.

Ces éléments de symptomatologie proviennent des commentaires émis par les *Gārḍi-Celā*, qui appartiennent tous à la caste des *Hālī*; il faut y ajouter quelques *Celā* médiums ou devins de caste Rajput ou Brahmane qui ont déjà, il faut le mentionner, vécu une expérience de possession néfaste attribuée au *jādū* avant de devenir *Celā*.

On peut qualifier de symptômes psychologiques ce qui concerne des émotions et des états comme la colère, l'indifférence, le manque d'intérêt pour les choses de la vie courante, la tristesse (skt. *ātmā dukhī bhūcī gānā*), certaines manifestations d'angoisse dont l'angoisse de mort et la crainte d'être brûlé par les membres de sa famille.

Sur le plan cognitif, la possession peut se manifester par des « idées fausses ». Un interprète utilise ici le terme de « paranoïa », mais il est évident que cette dernière étiquette ne recouvre pas une catégorie culturelle locale. Les *Celā* parlent souvent d'« idées fausses » et d' « illusion », qu'ils ramènent à la notion complexe et polysémique de *māyā* tandis que d'autres *celā* utilisent aussi la notion de *bharam*, qui renvoie à l'idée d'une erreur de jugement. Le *māyā* désigne effectivement une illusion, mais une illusion qui détourne un individu de la voie de la libération spirituelle (skt. *mokṣa*). Il s'agit donc d'une catégorie métaphysique qui engage la totalité des actes commis par un individu, ce qui inclut aussi la parole et la pensée.

D'autres symptômes de la possession ont une dimension plus nettement relationnelle et impliquent des comportements qui s'opposent aux règles du *dharma*. Tout comportement violent entre dans cette catégorie : « être violent », « attaquer autrui », adopter un « comportement querelleur », et « détruire les objets de la maison ». On retrouve aussi des actions comme émettre des commentaires sur

l'hygiène et la propreté de la famille, que l'on suppose déficientes, « montrer ses parties génitales », utiliser un « langage grossier », « manquer à ses devoirs » (ex. une épouse refuse de servir les invités de son mari), « ne plus s'occuper des affaires de la famille », « cesser de travailler », « se mettre à cambrioler ». D'autres comportements sont aussi interprétés comme les symptômes d'une possession tels « manger trop », « manger ses excréments », « errer », « rester au lit ». On mentionne aussi plus généralement un « comportement bizarre » ou « anormal », et la « folie » (*pāgal*). On peut remarquer que ces symptômes s'expriment souvent par les formes antagoniques de l'excès ou du manquement (selon les normes en vigueur dans la société).

Certaines personnes ont parlé d'une faute ou d'une faiblesse liée à la sexualité, comme l'illustre l'action d'un *bhūta-yoni*, un type d'esprit néfaste qui possède une personne pendant son sommeil en peuplant ses rêves de scènes érotiques. Le terme *bhūta-yoni* fait littéralement allusion au sexe féminin, *yoni* signifiant les organes génitaux de la femme. On a commenté que ce genre d'activité onirique découle de fantasmes sexuels ressentis durant le jour et que l'on l'interprète comme un signe de possession.

Bien qu'ils ne soient pas directement liés à la possession, les cauchemars sont évoqués comme des signes prémonitoires : la présence de l'eau et l'action de récolter du bois pour le chauffage sont interprétées comme des signes de mauvais augure, surtout lorsqu'ils sont accompagnés de la présence de la déesse Durgā. En

effet, la vision (en rêve) de la déesse Durgā annonce une mauvaise nouvelle, alors que la vision de Śiva est considérée de bon augure. La vision de l'eau, des montagnes ou du feu est considérée comme un signe de mauvais augure. Cela va dans le même sens que les lieux que l'on considère propices à une possession néfaste, que j'ai présentés plus haut.

Voici un extrait intéressant à ce sujet :

« L'Homme n'est pas mauvais, le mauvais karma ne résulte pas de son état; Dieu a créé l'âme (*ātmā*) et n'importe quel esprit mauvais peut affecter cet *ātmā*. Lorsqu'une personne commence à faire des choses mauvaises, c'est seulement l'effet du *jādū*. Le *bhūta-pret* demeure dans l'âme...il n'y a pas d'avantage à solliciter un *bhūta*, vous pouvez seulement leur commander de commettre une action bonne ou mauvaise car le *bhūta* n'a pas de volonté, il ne fait qu'obéir au Celā [...] il peut arriver plein de choses à une personne affectée par un *bhūta*, par exemple elle peut souffrir de maux d'estomac, de maux de tête, ou faire des mauvais rêves [skt. *supanā-śurū*]. Dans ses rêves une personne peut voir un *bhūta-yoni* [...] Une fois qu'un *bhūta* est entré dans une famille, toute la famille sera affectée ou agira d'une mauvaise manière, ses membres vont se quereller et des conflits vont se déclarer. Certaines personnes envoûtées quittent la maison familiale pour revenir après une longue période, la famille accumule les problèmes et court à sa perte. Ce sont généralement les signes d'un *jādū* [...] quand un *bhūta* commence à affliger une famille, la personne envoûtée accumule les mauvaises actions [...] quand une personne est envoûtée elle ressent des douleurs à l'estomac, à la tête et se sent triste. Elle quitte la maison pour une période indéterminée et devient folle [pāgal]. Tout cela est l'effet du *jādū*»

(E4, Sichuin, Brahmaur, Celā de caste Brahmane Biśiśta (Gaddi), paragraphes 26; 35; 57; 61; 64)

Certains symptômes de la possession se situent dans le registre physiologique. Il s'agit de « douleurs musculaires », de « maux d'estomac », de « maladie des os », de « faiblesse » (p. *kamjorī*) ou le fait de présenter des « taches dans les yeux ». On note des effets comme la « perte de conscience » (*behośa*), des « tremblements » (skt. *kampatā*) et la « perte de la maîtrise de ses mouvements ». Ces symptômes sont attribués à la possession, mais marquent davantage le bhūta-khel où la conscience et l'identité d'une personne sont subjuguées par la présence d'un mauvais esprit.

L'amplitude des symptômes varie selon l'origine de la possession ou de l'envoûtement. En effet, certaines personnes interrogées croient que les effets néfastes de la possession sont plus puissants lorsque le *jādū* émane d'un spécialiste musulman appelé *Pīr*. Ceci renvoie aux rapports sociaux<sup>128</sup> entre hindous et musulmans et ouvre sur un autre axe où l'interprétation des phénomènes pathologiques opère autour des relations tumultueuses entre ces deux communautés religieuses; elle révèle le caractère conflictuel latent de ces relations<sup>129</sup>. Le discours des *Celā*, et en particulier celui des Brahmanes, porte les traces d'un événement historique majeur qui s'est déroulé sous le règne de l'Empereur Moghol Aurangzeb de 1658 à 1707. Ils évoquent souvent les persécutions religieuses qui auraient été commises sous le règne de cet empereur et ils sont nombreux à y voir un événement fondateur du peuplement du *Gadheran*.

---

<sup>128</sup> Les rapports sociaux figurent dans les causes de la possession, ou plus exactement les circonstances dans lesquelles prend place la possession par un esprit néfaste.

<sup>129</sup> Étonnante révélation si l'on considère la faible proportion de Musulmans qui peuple la région du Dhauladhar; les Musulmans représentent 1.72% de la population de Himachal, et leur nombre est à peu près nul dans le Gadheran et les régions qui jouxtent le Dhauladhar.

De façon générale, on peut rappeler ici que la « magie » des autres est d'autant plus menaçante qu'elle est méconnue. Ainsi, le Bengale est considéré par les guérisseurs-exorcistes comme étant le lieu d'origine du *jādū*, et le *jādū* pratiqué dans cet État est perçu comme le plus puissant de tous. Le Bengale est aussi représenté comme la terre de résidence de la Déesse Kālī qui est toujours accompagnée de cent et un *bhūta* ou *Krota-Sau*, dont la conduite (alcool, régime carné, sacrifice animal) ne plaît pas toujours aux *Celā* qui se réclament de Durgā qu'ils considèrent comme la manifestation la plus pure et la plus parfaite de [la] *Śakti*<sup>130</sup>.

### 5.3.3 Mécanismes d'induction de la possession *jādū-ṭonā*.

Les mécanismes qui sous-tendent la possession de *jādū-ṭonā* concernent la manière dont la possession est induite et celle dont ses effets se manifestent. Les effets du *jādū-ṭonā*, se propagent en effet de multiples façons : ils peuvent être immédiats ou différés, directs ou indirects. Lorsque les effets sont immédiats, les *mantra* (désignés comme *tantra-mantra*), formules ou préparations médicinales produisent immédiatement les effets espérés sur la victime. Dans l'autre cas, les premiers symptômes apparaissent après un certain temps. Un *Gārdi-Celā* remarque :

« Il y a deux types de *jādū*, celui dont les effets sont mauvais et celui dont les effets guérissent. Il y a différentes façons de jeter un

<sup>130</sup> Que certains Brahmanes lient rituellement à Lakṣmi et Sarasvati, chacune représentant une étape dans le processus rituel : purification, acquisition des pouvoirs, et libération.

*jādū* : en faisant appel à une personne [intermédiaire] qui connaît le *jādū* et qui le jette sur une autre personne, en le jetant nous-même sur une personne en prononçant son nom. L'affection vient sur le champ ou bien elle peut être reportée. »

(Entretien 5, Phongta, Brahmaur, guérisseur-exorciste de caste Hālī, paragraphe 45)

L'utilisation directe du *jādū* implique un contact et une relation directe entre le responsable et sa victime qu'il connaît personnellement, bien que la victime ne connaisse pas toujours l'identité de l'envoûteur et ne peut que la supposer. Seule l'identité de l'entité néfaste responsable de la manifestation des symptômes peut être identifiée *hors de tout doute*.

L'utilisation indirecte du *jādū* intervient lorsque celui qui envoie l'esprit ou le mauvais sort agit à titre de commanditaire et fait appel à un spécialiste du *jādū* pour réaliser son intention d'envoûter une victime. L'utilisation indirecte du *jādū* pose l'envoûteur comme intermédiaire dans la relation qui met en scène deux individus dont la relation semble litigieuse. C'est donc la personne qui a l'intention de « commettre » un *jādū* mais qui n'a pas la capacité de le faire elle-même qui est définie comme sujet de la relation. L'extrait précédant, tiré d'un entretien que j'ai réalisé avec un guérisseur-exorciste, ne présente pas l'envoûteur comme le sujet de cette relation, car il s'agirait dans ce cas d'une forme directe d'envoûtement. Toute porte à croire que la catégorisation de la possession néfaste comme « directe » ou « indirecte » dépend de la superposition entre celui qui a l'intention de jeter un *jādū* et celui qui actualise cette intention.

Le déclenchement du *jādū* peut se faire en mettant la victime en contact avec certains aliments qu'elle consomme<sup>131</sup>. Pour être considérée comme efficace, l'effet d'une telle « intoxication alimentaire » s'appuie sur l'action des *tantra-mantra*<sup>132</sup>. Le *Gārḍi-Celā* peut alors favoriser l'accès du « commanditaire » à la victime sans risquer de se démasquer lui-même. Le commanditaire peut être une personne proche de la victime, qui ignore les techniques du *jādū* et lui demande d'agir à sa place lorsque sa connaissance des rites et techniques de l'envoûtement est déficiente. Je dois préciser que ce « travestissement » de la pratique du *jādū* à des fins maléfiques<sup>133</sup> est considéré comme une *œuvre basse*<sup>134</sup> par l'ensemble des *Celā* que j'ai rencontrés. Cette idée est émise avec plus d'insistance lorsque les *Celā* interrogés provenaient de la caste des Brahmanes. J'ai pu noter à ce sujet que les *Celā* des castes supérieures nourrissent certains préjugés défavorables à l'égard des guérisseurs-exorcistes des castes inférieures qu'ils décrivent parfois comme des gens peu méritants ou comme des charlatans.

Les schémas présentés ci-dessous donnent un aperçu du processus de la possession néfaste selon son mode d'action direct ou indirect, en fonction des compétences de son auteur ou commanditaire. Dans le cas d'une possession directe, le responsable est un spécialiste, un initié ou un apprenti qui cherche à s'en prendre

---

<sup>131</sup> Généralement des plantes toxiques ou hallucinogènes.

<sup>132</sup> Un *tantra-mantra* est défini comme une incantation visant à affliger une personne. Mes données sont incomplètes à ce sujet; les *Celā*s relatent l'usage de plantes réputées pour leurs effets hallucinogènes comme la stramoine (bot. *Datura stramonium*; skt. dhatūrā) et le chanvre et qui sont mélangés à la nourriture ordinaire par un complice. Le *Celā* peut favoriser une relation entre la victime et le personne de manière à ce que la victime consomme la préparation.

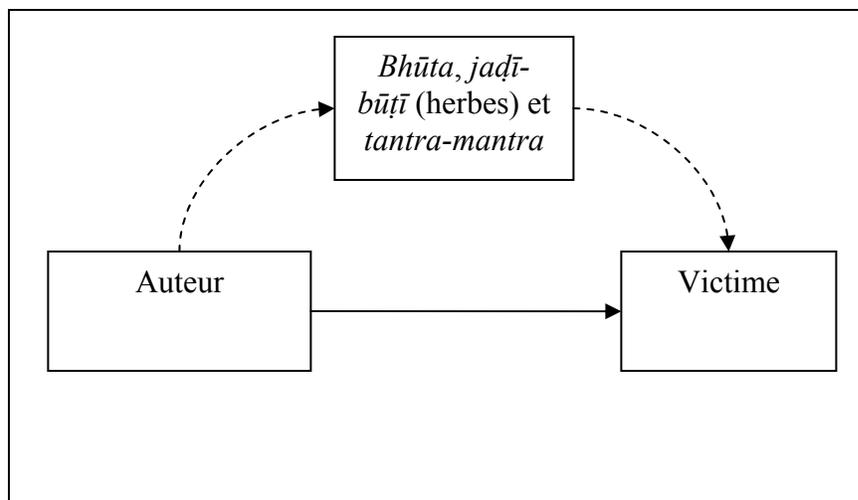
<sup>133</sup> Fin contraire à l'objectif de guérison ou d'exorcisme, c'est-à-dire la maladie (et tout le champs sémantique qu'elle contient en matière d'inconfort, de malaise, etc.) et la possession proprement dite.

<sup>134</sup> De l'anglais « low work » qui est une traduction de l'expression hindie « mauvais karma » (*burā-karma*).

directement à sa victime. Les flèches unies indiquent l'orientation principale du lien unissant le responsable de la possession à sa victime, tandis que la courbe pointillée indique une possibilité de relation ou un lien intermédiaire. Dans la possession directe, l'entité néfaste est le moyen dont se sert le responsable pour agir directement sur sa victime, en faisant appel aux esprits qu'il contrôle. Le schéma que je présente ci-dessous illustre le cas où un spécialiste possède directement une victime par le biais des mantras (*tantra-mantra*), des herbes médicinales (*jadī-būṭī*) et le recours aux esprits maléfiques (*bhūta*).

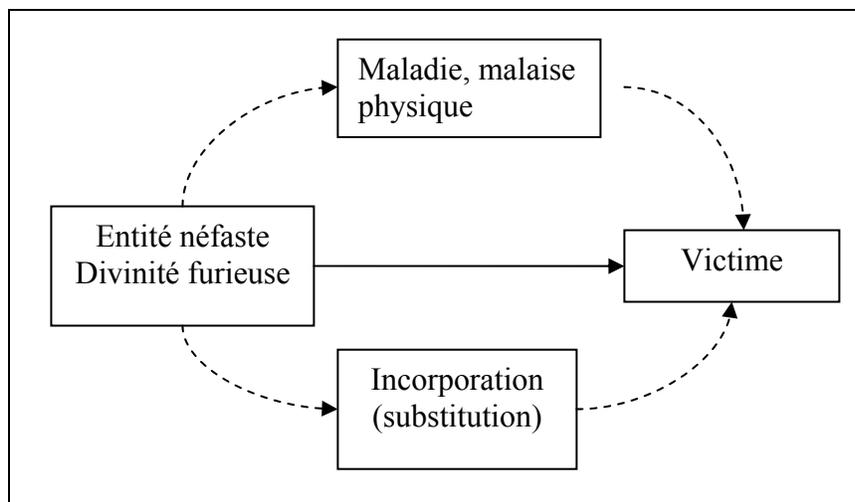
### **1. Induction d'une possession (néfaste) directe.**

Le responsable de la possession agit directement sur la victime au moyen de mantras, en appelant des entités néfastes ou en favorisant l'intoxication de la victime. Ce ne sont pas les puissances néfastes qui possèdent la victime de par leur volonté propre, mais elles agissent selon la volonté d'un spécialiste. Cette forme de possession est directe parce que le sort de la victime est directement lié à la volonté de l'envoûteur même si cela passe par le recours aux esprits maléfiques, qui sont toujours malléable selon les souhaits du Celā.



**Figure 23. Induction directe de la possession de type *jādū*.**

Il existe une variation de ce mécanisme de la possession où cette dernière peut survenir lorsque la victime se trouve dans une combinaison de lieu et de temps propices à l'envoûtement et où les esprits possèdent directement la victime sans l'appel et l'incantation d'un spécialiste. La volonté explicite ou l'intentionnalité des entités néfastes ne sont pas directement en jeu. On peut dire qu'il s'agit d'une possession « accidentelle » même si l'interprétation de la possession qui est faite subséquemment indique que l'accidentalité n'arrive pas par hasard, qu'elle est le signe de quelque chose (méfait, manquement au devoir, immoralité, etc.) que le guérisseur-exorciste doit découvrir.



**Figure 24. Induction directe de la possession de type *jādū* ou possession « accidentelle ». Variation 1.**

Cette possession se présente sous la forme de maladies diverses, de fausses couches, de décès dits prématurés, de malaises quelconques ou, dans le cas d'une collectivité entière, de famine, d'épidémie et de mauvaises récoltes. Cela affecte le corps de la victime et la viabilité matérielle d'une communauté villageoise. Dans d'autres cas, la possession se réalise au moyen d'une incorporation de l'esprit dans le corps de la victime. Les effets sont alors plus psychologiques et subordonnent la victime à la volonté du mauvais esprit auquel on attribue les actions et les paroles de la personne possédée.

Il existe enfin une deuxième forme de cette variation de l'induction d'une possession directe qui n'implique pas, elle non plus, l'intention d'une autre personne. L'induction est indéterminée; elle n'est pas le fruit d'une volonté quelconque, mais plutôt le résultat d'un agir impur ou contraire au règne du *dharma*.

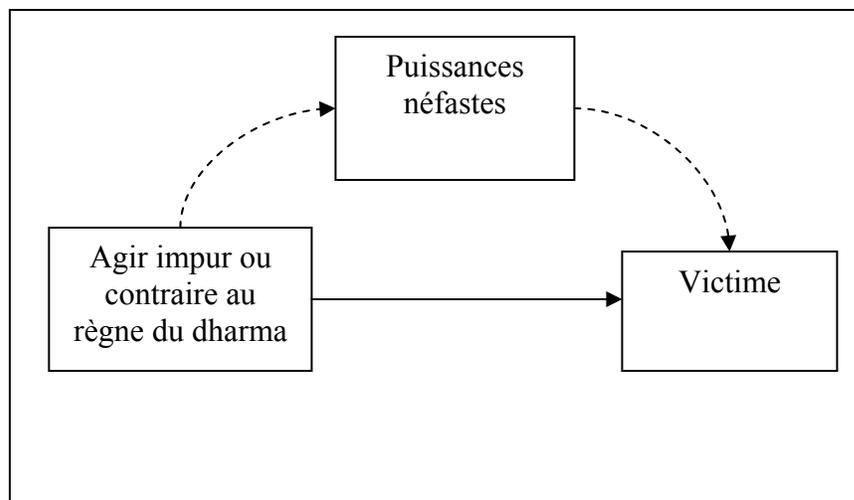


Figure 25. Induction directe de la possession de type *jādū*. Variation 3.

Il est intéressant de constater que dans le cas d'une possession indéterminée, c'est-à-dire sans « auteur », les causes ne sont pas externes mais internes. C'est l'action bonne ou mauvaise (théorie du *karma*) et le non-respect du dharma et de la place assignée à chaque être humain qui favorisent la survenue d'une possession de ce type. Mes données sont incomplètes sur le mécanisme qui explique la relation entre l'action impure et la maladie.

Il existe enfin une dernière forme de survenue ou d'étiologie de la possession directe sans être le produit d'une action préméditée ou volontaire de la part d'un *Celā*. ses premiers signes peuvent se manifester à travers l'activité fantasmatique de la personne qui rêve. Il s'agit du sommeil du rêve. Il faut distinguer deux aspects de l'imagerie onirique en jeu : 1) des dieux bienveillants comme Śiva et Durgā peuvent rendre visite à une personne par le biais de l'activité onirique (skt. *sāpanā*, rêver, imaginer); leur présence dans le rêve peut être un signe de bon ou de mauvais augure; 2) des entités spirituelles identifiées comme néfastes peuvent agir durant le

sommeil à travers des rêves érotiques. Ces entités spirituelles sont appelées *bhūta-yoni*<sup>135</sup> et on leur attribue une responsabilité dans la *perte de semence* (lire : « pollution nocturne » skt. *dhat*). La perte de semence est abordée en médecine ayurvédique, notamment dans l'ouvrage de référence sanskrit *Caraka-Samhita* (trad. Sharma 2001) (voir aussi Obeyesekere 1970a; Malhotra et Wig 1975; Larson 1987; Nichter 1981a, 1981b; Dash 1994). Elle est associée à une perte énergétique.

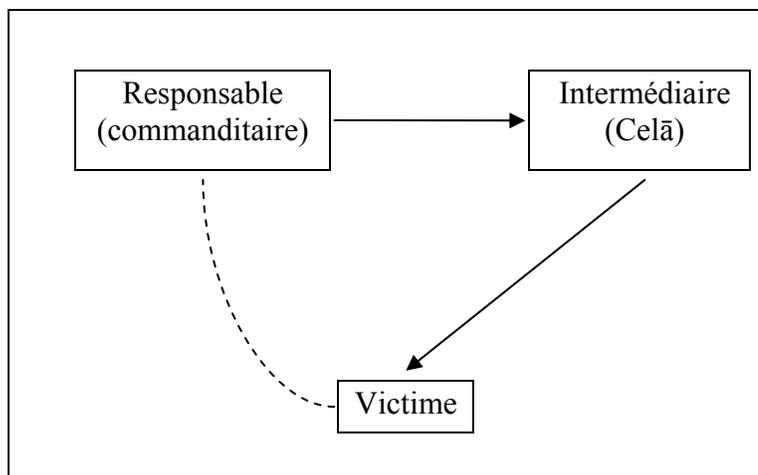
## 2. Induction d'une possession (néfaste) indirecte.

La possession indirecte met en scène une troisième personne qui sert de vecteur au mauvais sort. Le commanditaire du *jādū* est un individu qui fait appel à un initié (*Gārḍi-Celā*) qui agit directement sur la victime par l'usage de mantras, la fabrication de philtres, et l'appel à des puissances néfastes.

La forme de possession indirecte illustrée par la figure 26 ci-contre met en scène un commanditaire de la possession. Le spécialiste agit comme un contractant qui exécute les ordres du commanditaire moyennant une rétribution.

---

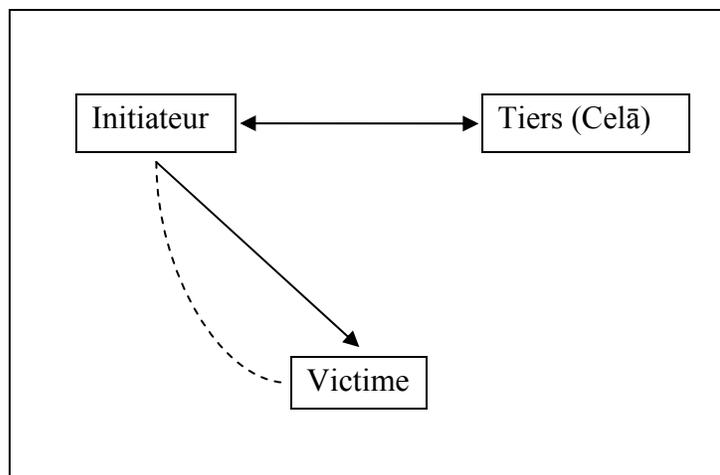
<sup>135</sup> Cette expression nominale composée fait référence aux mauvais esprits (*bhūta*) au sens générique du terme et aux parties génitales féminines (*yoni*).



**Figure 26. Induction indirecte d'une possession de type jādū.**

L'ignorance des techniques d'envoûtement nécessite l'apport d'un spécialiste pour atteindre la victime qui entretient des liens personnels, familiaux, conjugaux, professionnels ou autres avec le responsable de la possession.

Il existe une variation de cette forme de possession où le responsable du *jādū* est un non-initié qui « achète » un mauvais sort à un *Gārḍi-Celā*. À la différence de la forme précédente, le responsable n'est pas commanditaire, car il utilise lui-même les mantras qu'il a appris. Le spécialiste n'intervient pas directement auprès de la victime.



**Figure 27. Induction indirecte d'une possession de type jāḍū. Variation 1.**

Le responsable de la possession entre en relation avec le *Celā* pour bénéficier de ses enseignements, mais la relation entre le *Celā* et la victime n'est pas nécessaire.

### 5.3.4 Formation du spécialiste et transmission du savoir.

La formation du *Gārḍi-Celā* diffère considérablement de la démarche d'apprentissage entreprise par un adepte du rite du *Devī-ānā*. En fait, on peut dire que seul le *Gārḍi-Celā* suit une véritable formation au sens où ses connaissances sont acquises à travers un apprentissage formel et systématique auprès d'un maître. Ces connaissances portent sur l'identité des esprits, l'apprentissage des mantras qui leur sont associés et sur l'usage des plantes médicinales. Selon les Brahmanes que j'ai interrogés, les *Gārḍi-Celā*, appelés aussi *Tantrika* ou *Bengalī*, proviennent de toutes les castes de la société, mais les Brahmanes associent souvent cette pratique aux basses castes, ce qui est confirmé par le fait que tous les exorcistes que j'ai interrogés proviennent de la caste inférieure des *Hālī*.

Un apprenti guérisseur-exorciste peut se rendre jusqu'au Bengale pour suivre les enseignements d'un maître spirituel. Les Gaddis croient en effet que la connaissance des esprits (skt. *bhūta-vidhi*) a son origine dans cette région du nord-est de l'Inde qui est également considérée comme le lieu de résidence de la déesse *Kālī*<sup>136</sup>. La puissance et le prestige du disciple s'accroissent suite à un tel voyage. C'est le cas des *Gārḍi-Celā* qui ont suivi de nombreuses années de formation auprès de divers maîtres et qui connaissent l'ensemble des techniques de guérison ou

---

<sup>136</sup> Une croyance populaire très répandue stipule qu'il s'agit du lieu de résidence de la Déesse *Kālī*. Le culte à cette déesse y est d'ailleurs très important.

d'exorcisme propres à chaque grande religion (hindouisme, bouddhisme, Islam).

Voici un extrait :

« J'ai appris la connaissance du *jādū* auprès de cinq gourous différents et je connais plusieurs langues. J'ai d'abord étudié auprès d'un gourou hindou, puis auprès d'un *lāmā* du Ladakh, ensuite j'ai étudié auprès d'un *Bengālī*, auprès d'un *sādhu gusāī* et auprès d'un [Pīr] musulman<sup>137</sup>. En connaissant plusieurs langues nous sommes amenés à servir de médiateur, car tous les *bhūta* nous comprennent. Ils quittent les lieux et le corps de la personne affligée. »

(Entretien 5, Phongta, Brahmaur, guérisseur-exorciste de caste Hālī)

« La connaissance du *jādū-ṭonā* nécessite un apprentissage très long. Premièrement, on doit trouver un gourou, mais il se peut qu'une personne veuille aller plus loin dans son apprentissage et qu'elle fréquente jusqu'à cinq gourous. Deuxièmement, on doit faire des adorations (*aradhanā*) et méditer quotidiennement pendant 11, 12, 21, 41, 51 ans [...] Les dieux occupent une place très importante dans la vie d'un Celā [...]

(Entretien 6, Phongta, Brahmaur, Celā et guérisseur-exorciste de caste Hālī, paragraphes 41;93)

La plupart des guérisseurs-exorcistes que j'ai interrogés ont fait mention du lien historique qui les lie à la période (mythologique) où Śiva fut envoûté par Gaurā (ou Pārvatī), son épouse<sup>138</sup>. La référence à Śiva, à l'envoûtement dont il fut l'objet et à la transmission de ce savoir au reste de l'humanité par le *samāl-jogī* est fréquemment évoquée par les guérisseurs-exorcistes qui revendiquent une certaine

<sup>137</sup> Le *pīr* musulman est souvent associé à la tradition soufi, une branche mystique de l'Islam.

<sup>138</sup> L'épithète « Gārḍī » appartient à la langue orale. Certains auteurs tracent son origine dans le mot « Garuda », l'oiseau-véhicule du dieu Viṣṇu (Sharma et Sethi 1992), tandis que certains de mes informateurs y voient une altération du mot Gaurā, de qui les exorcistes tiennent l'usage de leur instrument de musique appelé *do-pātrā*, une sorte de *vīnā* rudimentaire.

parenté (spirituelle) avec ce personnage. On peut y référer ici à ce que j'ai écrit sur la mythologie et l'origine du *jādū* au chapitre précédent.

### 5.3.5 Exorcisme et guérison.

Le rite d'exorcisme nécessaire au soulagement des souffrances d'une personne nécessite l'intervention du *Gārḍi-Celā* lorsque l'ampleur ou la dangerosité de la maladie sont imputées à l'action de forces occultes. La victime se soumet alors aux quelques recommandations du spécialiste et le mal doit normalement disparaître à l'intérieur d'une semaine. Cela implique un certain consensus social quant à l'origine du malaise, car le *Gārḍi-Celā* discute avec les membres de la famille des circonstances qui ont pu favoriser la possession-envoûtement. Lorsque la situation semble insurmontable, on propose la tenue d'un *nūālā*<sup>139</sup> (ou *nawālā*), sorte de vigile nocturne qui, dans ce cas-ci, tient lieu de rite d'identification diagnostique et de rite d'exorcisme. À cette occasion, le *Gārḍi-Celā* peut être accompagné par un deuxième spécialiste qui induit la possession de la victime, ce qui permet à l'esprit malveillant de révéler son identité. Le rôle du premier *Celā* se limite à l'utilisation du *do-pātrā* et à la récitation chantée des mantras de guérison (voir photographies). Dans d'autres situations que j'ai observées, le *Gārḍi-Celā* est accompagné par un ou plusieurs joueurs de tambour (*dholaki*). L'équipe de guérisseurs peut être constituée d'environ cinq personnes. Le rite du *nūālā* débute au crépuscule et se termine à l'aube. Plusieurs familles peuvent se réunir à cette occasion, chaque famille

---

<sup>139</sup> Selon le *Himachal Pradesh District Gazetteer* de 1963 édité par Thakur Sen Negi (cit. in Thakur 1997), *nūālā* dériverait du sanskrit *navalay* signifiant une « nouvelle maison » en référence aux rituels de purification et de propitiation qui sont pratiqués lors de l'inauguration d'une nouvelle maison. Thakur (1997) propose le sens des « neuf personnes » (*nau-wālā*) qui participent au rituel du *Deokhel* (*Devi-ānā*) et de l'abattage rituel de chèvres. Sur le terrain, il ne m'a pas été possible de confirmer ces hypothèses. L'expression la plus courante est *Nav-rātrī*, les « neufs nuits » qui précèdent la grande cérémonie du *Dheokhel* du mois de mars pour commémorer la semaison du printemps.

comptant une victime. Toutefois, la rétribution du *Celā* s'effectue séparément pour chaque famille et pour chaque membre de l'équipe de guérisseurs. Cela peut parfois constituer une forte somme d'argent, jusqu'à trois mille roupies (= 88 \$can ou 66,30\$us).



Cliché : Daniel Côté.

**Figure 28. Guérisseur-exorciste (*Gārdī-Celā*). Identification diagnostique auprès d'une jeune patiente, village d'Ulansa, Brahmaur.**



Cliché : Daniel Côté.

**Figure 29. Guérisseur-exorciste de caste *Hālī*. Identification diagnostique auprès d'une jeune patiente, village d'Ulansa, Brahmaur.**

Durant la cure d'exorcisme, l'identification, la neutralisation et l'expulsion du mauvais esprit sont nécessaires à l'élimination du malaise qui afflige une victime. Le *Gārḍi-Celā* agit comme médiateur entre la victime et l'esprit impliqué. Il se peut que des divinités alliées du *Celā* soient appelées pour l'appuyer dans son intervention.

Voici deux citations provenant de guérisseurs-exorcistes *Hālī* :

« La douche (*nauhan*, नौहन) est donnée sous un arbre fruitier, ou un arbre vert ou sous la dalle d'un toit (*dhinī*, धिनी). La dernière étape consiste à donner un fruit mâle à la personne malade, cela l'aidera à recouvrer la santé. Si la victime est une femme, la consommation d'un fruit mâle favorisera la naissance d'un garçon, une châtaigne par exemple (*akharoṭa*, अखरोट]. Si on lui donne un fruit tranché en morceaux, elle pourra donner naissance

à une fille, mais la plupart du temps nous donnons des fruits mâles [...] La façon de guérir une affection provenant de Narasimha consiste à fabriquer un collier de fleurs, à préparer et offrir du riz sucré (h. *bhāta*), à offrir des vêtements blancs. Quand l'affection vient de Jāl-Batāla on offre du *aina* (*aina*, ऐन; skt. *bicchū-buṭī*; bot. *Urtica dioica*, ortie), des ossements (g. *kupāl*, कुपाल), des légumes verts (*hāga*, हाग; h. *sāga* साग, épinards), des citrouilles femelles (g. *gaḍīlī*, गडीली), des citrouilles mâles (h. *kaddū*, कददू). Toutes ces offrandes doivent être crues (h. *kaccā*). Quand l'affection vient de Bhairo la personne malade doit porter un turban noir (g. *sāphā*) et un linceul rouge (*langota*, लंगौट) et s'asseoir sur la berge d'une rivière et faire des offrandes; elle doit aussi manger des lentilles vertes (h. *mūngī-dāl*, मूंगी-दाल) et du riz sucré (h. *bhāta*, भात). Vous voyez, ils ont leur propre cycle d'activité, leur propre nom, leur propre lieu de résidence. Certaines affections se guérissent à l'aide de mantras, d'autres se guérissent en offrant des plats sucrés (skt. *Mīthā-bhojan*, मीठा-भोजन), du sel et du poivre, d'autres se guérissent en offrant des légumes comme des patates ou des oignons, d'autres en offrant de l'alcool, de la volaille ou de la viande de chèvre. C'est comme ça qu'une personne envoûtée recouvre la santé » (E5, Fongta, Brahmaur, K.R., 62 ans, *Gārḍi-Celā* de caste Hālī, paragraphe 43; 45)

Puis :

« Quand un mauvais sort est jeté pour provoquer un effet maléfique, la personne affectée vient nous voir. Nous regardons d'abord leurs mains et leurs bras. Nous prenons ensuite un pot de loṭā et nous le remplissons d'eau et nous y jetons la fève noire (skt. *kālī-māha*, काली-माह). Selon les enseignements que nous avons reçus, cela nous permet de découvrir ce qui se passe avec cette personne souffrante, c'est-à-dire comment, par quelle entité et pour quel motif cette personne a été possédée [...] Il existe un deuxième moyen qui consiste à tenir la fève dans notre main droite et à la déposer dans la main gauche. Puis nous joignons nos deux mains pour dresser l'horoscope de la personne. S'il s'agit d'un enfant âgé de deux à cinq ans et qu'aucun autre type de traitement médical ne s'est révélé efficace, c'est qu'il s'agit d'un autre type de maladie, physique ou mentale; nous devons enquêter sur cette maladie pour savoir comment et quand elle a débuté, nous faisons cela avec l'aide de nos mantras de vérité [...] Le jogī ferme ses yeux et joue du *do-pātrā* en priant Gaurā [Pārvati].

Il parvient ensuite à identifier le type de *jādū* [...] Ensuite pour mettre fin à tout cela nous offrons à l'esprit une citrouille, une noix de coco ou un fruit en échange [de son départ définitif]. On coupe le fruit en quatre parties que nous lançons vers les quatre directions [points cardinaux]. Une fois rendus dans la demeure de la victime, et après avoir nettoyé les instruments de Śakti [*hangala*], nous récitons des mantras et nous donnons à boire à la victime une eau spéciale que nous appelons *pyāsa* ( प्यास, litt. soif). La victime recouvrera la santé par la suite» (E5, Fongta, Brahmaur, K. R., 62 ans, *Gārḍi-Celā* de caste Hālī, paragraphe 84, 94, 35)

« Nous offrons de l'alcool, de la viande, de la noix de coco, ou des chapatis pour plaire aux dieux, ensuite nous pouvons obtenir les informations désirées comme par exemple quelle entité a été envoyée, qui l'a envoyée et à quelle maison [lire : famille] elle a porté atteinte » (E19, Diyol, Palampur (Kangra), 40 ans, agriculteur, *Gārḍi-Celā* de caste Hālī, paragraphe 29)

La citation suivante provient d'un celā et prêtre Brahman de Baijnath. Il fait référence à la dimension mantique du rite d'exorcisme qui comprend la divination diagnostique.

« Quand le dévot s'assied en position de méditation (skt. *dhyāna*) et fait appel à [la] Śakti qu'il prie quotidiennement, il sent le poids qui pèse sur lui et peut révéler au patient ce qu'il doit faire ou pourquoi il a été affecté et par qui, un *preta* [esprit d'un mort] ou un *rākṣasa*; c'est alors que le dévot parvient à connaître le présent, le passé et le futur de la personne qui vient le voir. Il peut lui suggérer des solutions à ses problèmes au moyen des pouvoirs spéciaux apportés par Śakti » (E22, Utarala, P. S. 44 ans, instituteur, Celā et prêtre (Gaddi) brahmane, paragraphe 7)

En faisant appel à [la] Śakti il est possible que l'exorciste entre en état de possession, ce qui permet une intervention directe et personnelle de la déesse. Il arrive que des membres de l'assistance entrent en état de possession durant quelques

instants et qu'ils viennent rappeler à l'ordre d'autres membres de l'assistance qui perturbent le déroulement de la cérémonie.

Selon certains *Celā* interrogés en dehors du cadre formel de l'entrevue, il leur est possible d'absorber le malaise de la victime pour faciliter la guérison. Après avoir procédé à ce transfert de corps à corps, le *Gārḍi-Celā* peut négocier directement avec l'entité néfaste et favoriser son expulsion. Cette négociation s'opère sur le mode de l'apaisement et de la compensation et non pas sur un mode conflictuel. L'exorciste répond à la demande des entités néfastes en offrant généralement de la nourriture placée sur une icône spécialement conçue par le *Celā* à l'effigie du mauvais esprit ou en leur sacrifiant une chèvre. Selon les personnes que j'ai interrogées, *Celā* ou non, il semble que l'offrande sacrificielle est de moins en moins pratiquée chez les Gaddis habitant les deux versants du Dhaulādhār, mais il ne m'a pas été possible de confirmer ce changement.

Le schéma ci-dessous illustre sommairement une forme de relation thérapeutique. Lors du rite de guérison et d'exorcisme l'entité néfaste entre en relation avec le *Celā* ou avec la divinité par l'entremise du *Celā*. Ce dernier incite la victime à invoquer une divinité bienveillante pour favoriser la guérison.

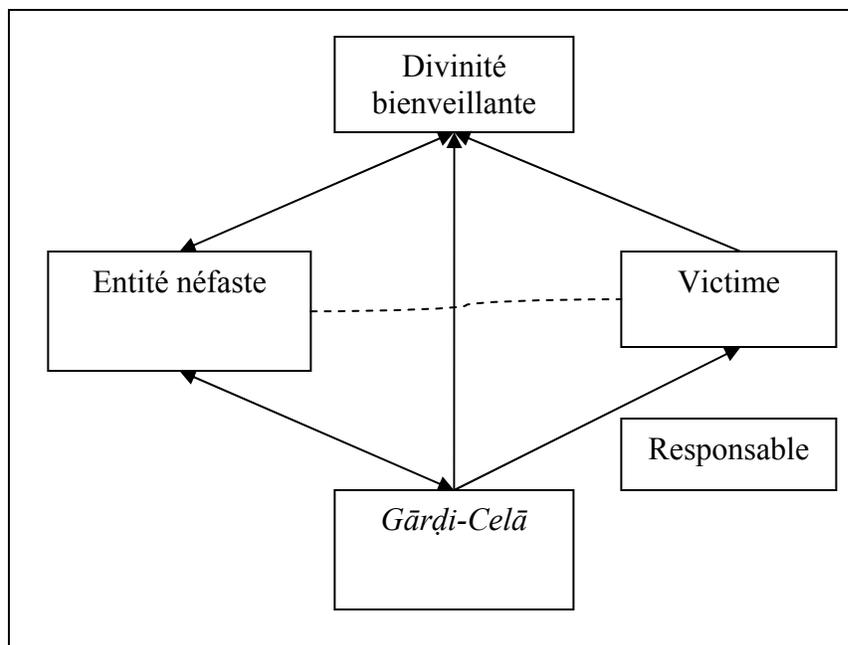


Figure 30. Relation thérapeutique impliquée dans un rite d'exorcisme.

**Étapes d'un rite d'exorcisme tel qu'observé lors d'une vigile nocturne tenue à Diyol en Kangra dans un village de Gaddis sédentarisés.**

Les différentes cérémonies auxquelles j'ai assisté et mes conversations avec des *Gārḍi-Celā* m'ont permis de dresser un schéma des différentes étapes de l'exorcisme. Je les illustrerai ensuite par quelques exemples concrets.

1. Invocation de la déesse en récitant des hymnes chantées : une équipe de *Gārḍi-Celā* joue du *do-pātrā* et invite le patient à acclamer la Déesse : « Jaya Mātā Dī » (Acclamez notre mère!);
2. Interrogation de la victime et identification de l'esprit néfaste impliqué : pendant qu'un *Gārḍi-Celā* joue de son instrument, son acolyte fait usage du

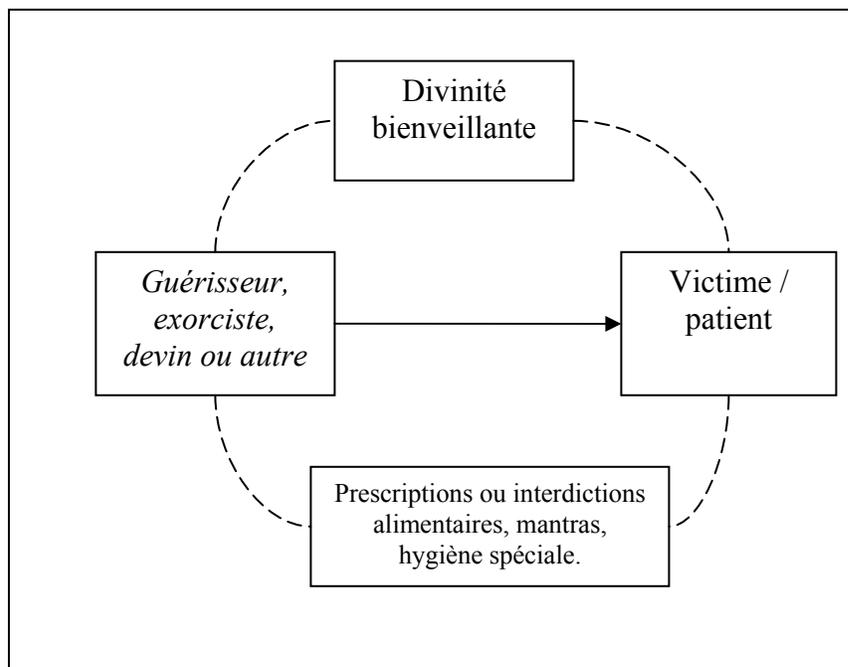
*hangala* et le secoue vivement en présence de la victime qui entre progressivement dans un état de possession totale. Après un certain temps, lorsque les exorcistes ont identifié l'esprit et la cause profonde du malaise de la victime, cette dernière repose dans un état catatonique et s'agite par instants comme si l'esprit refusait de quitter les lieux. Des paroles blasphématoires ou injurieuses proférées alors par la victime, sont entièrement attribuées à l'esprit néfaste;

3. Exhortation de l'esprit néfaste à quitter le corps de la victime : la victime reprend conscience et répète les *mantra* récités par un des exorcistes.

Ces trois phases peuvent se répéter lorsque par exemple la possession de la victime est interrompue et que l'on doit recommencer les invocations de la Déesse. Ainsi, le rituel d'exorcisme dure une nuit entière et peut même être répété la nuit suivante si les résultats ne sont pas concluants.

Ces phases rituelles s'appliquent au rite d'exorcisme qui met en cause la présence d'entités néfastes. La possession de la victime peut être complète ou partielle. Cependant ces phases et le tableau présenté plus haut s'appliquent difficilement aux cas de possession-empoisonnement que l'on peut qualifier de mineures, c'est-à-dire qui n'impliquent pas de « transe » (*bhūta-khela*); il s'agit alors de troubles importants, récurrents ou non-résolu pas des moyens médicaux ou diététiques ni par des conduites religieuses appropriées (*mantra*, offrandes rituelles,

interdictions alimentaires, règles d'hygiène, etc.). Dans ce cas, la procédure 'thérapeutique' s'illustrerait par le tableau suivant.



**Figure 31. Relation thérapeutique et médiations spirituelles impliquées dans le processus de guérison n'impliquant pas d'exorcisme.**

Selon le 'diagnostic' du spécialistes religieux ou ethnomédical, la victime, qui fait plus figure de patient dans ce cas-ci, est encouragée à observer certaines interdictions alimentaires (viande, alcool, certaines épices). Ces dernières varient selon la personnalité du malade, qui se rapporte à l'un des trois types d'énergies spécifiques (*triguna*), *sattva*, *rajas* et *tamas*, qui est associé au patient. Il se peut également que la nature du trouble identifié se rapporte à l'idée d'un déséquilibre humoral, en référence à la théorie ayurvédique des trois humeurs (*tridoṣa*). Ces théories se retrouvent souvent de manière implicite dans le discours « profane » et les pratiques populaires sur la santé et la maladie et ce sont elles qui orientent les

conduites en matière de choix alimentaires. Cependant, la thérapeutique ayurvédique « professionnelle » tend à évacuer de plus en plus la dimension « morale » dans la construction du sens de la maladie ou du malaise en général. Cette dimension « morale » est présente dans le discours populaire sur la maladie et dans les thérapeutiques à caractère métaphysique : on peut emprunter des éléments empiriques propres à l'ayurvéda, mais le discours et la pratique portent davantage sur la violation des interdits, les conduites adharmiques ou la négligence dans l'organisation des rituels. Comme nous l'avons vu plus haut, tout cela peut-être un facteur propice à la survenue d'une possession-empoisonnement, folie ou maladie. C'est pourquoi la langue populaire traduit généralement l'idée de *doṣa* -qui signifie un déséquilibre humoral en médecine ayurvédique- par l'idée d'une faute ou d'une action « impure » ( *aśudha* ), d'où l'idée d'une dimension « morale » de la possession et que l'on ne retrouve pas avec la même intensité dans l'ayurvéda moderne<sup>140</sup>.

---

<sup>140</sup> Les textes classiques de la médecine ayurvédique comme le Caraka-Samhita (P. V. Sharma 2001) soulignent d'emblée la multidimensionnalité de la maladie, soit ses aspects moraux, organiques, fonctionnels, relationnels, etc. Cela contraste avec les pratiques ayurvédiques contemporaines et « cosmopolitaines » qui portent principalement sur l'usage des plantes médicinales (Leslie 1992).

### 5.3.6 Situation 1. Contexte d'une vigile nocturne impliquant un exorcisme (données d'observation).

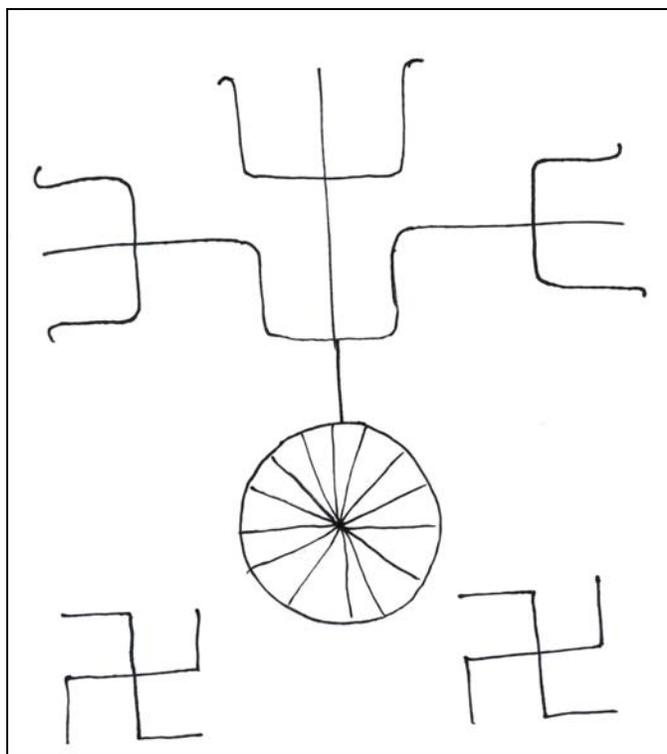
Rite de guérison, Diyol, district de Kangra. Le guérisseur-exorciste appartient à la caste des Hālī et s'identifie comme Gaddi. Nous arrivons vers 23h00 au village de Diyol près de Baijnath. Deux *Celā* pratiquent un rite de guérison sur un jeune homme souffrant de différents maux. Des membres de l'assistance racontent que le jeune homme refuse de travailler et de remplir les obligations liées à son occupation héréditaire. Un des *Celā* joue du *do-pātrā* en récitant des mantras pendant que l'autre tend le *hangala* (chaînes) en incitant le patient à dire : « Jaya Mātā Dī ». Ce *Celā* encense le patient en effectuant des rotations avec le cône autour de la tête de ce dernier. Les deux guérisseurs-exorcistes sont séparés par un foyer creusé à même le sol en terre battue et par des *yantra* dessinés avec de la poudre de riz. Deux *svastika*<sup>141</sup> sont orientés dans le sens inverse aux aiguilles d'une montre et au-dessus, trois tridents sont orientés vers l'ouest, le nord et l'est tandis qu'à la base se dresse un *dharma-cakra* (roue du temps) sur laquelle se rejoignent les trois tridents. Un quatrième trident s'élève à partir de la roue du *dharma* (voir le diagramme ci-contre). Le *Celā* dépose le cône d'encens devant son patient et le laisse seul pendant quelques minutes.

Pendant ce temps, l'équipe d'exorcistes accepte nos cigarettes et plaisante avec l'auditoire composé d'autant d'hommes que de femmes. À ce moment-là, le patient fume avec les exorcistes et entretient une conversation qui porte sur les

---

<sup>141</sup> Croix hindoue aux branches coudées orientées vers la gauche (voir la figure de la page ci-contre).

affaires de la vie courante. Après cette pause, les deux *Gārḍi-Celā* préparent d'autres cônes d'encens. L'un d'eux apporte le *hangala* près du patient et porte le cône au-dessus de l'épaule gauche du patient, puis au-dessus de son épaule droite et enfin au-dessus de sa tête. À ce moment le patient exécute des mouvements de rotation avec la partie supérieure de son corps.



Reproduction à main levée du diagramme original.

**Figure 32. Yantra utilisé par les guérisseurs-exorcistes lors d'un rite d'identification de diagnostic et de conjuration.**

L'exorciste qui jouait de la musique s'empare de son instrument et recommence à jouer le même air monocorde. L'autre exorciste commence à secouer le *hangala* que tient le patient en l'incitant à dire à nouveau : " *Jaya Mātā Dī, Jaya*

Mātā Dī ". Le corps du patient oscille, voilé et tête baissée. Une vieille femme assise à l'arrière de la salle se met à trembler en faisant des mouvements saccadés avec la tête; la déesse parle à travers sa bouche en émettant d'intenses soupirs. Des membres de l'assistance lui posent des questions. La déesse ordonne à certains auditeurs ayant abusé de l'alcool d'aller se coucher. Après ce court intermède, l'exorciste se remet à jouer de son instrument. Peu de temps après, le second exorciste ferme les yeux et se flagelle avec le *hangala* (chaînes à pointes de fer) pendant que le patient reste immobile. Kālī parle à travers lui. Le patient s'agite après quelques minutes et se flagelle à son tour avec le *hangala* puis émet des sons : « brrrr, brrrr, hey, brrrr...*bam-bam bole, bam-bam bole* ». Ce rite dure jusqu'aux petites heures du matin alors qu'il fait encore sombre. Il reprendra à la tombée du jour si les résultats ne se sont pas montrés concluants.

La foule se disperse. Dans ce rite de guérison, il est question de vraie et de fausse possession. Lorsque le patient s'agite et que l'on reconnaît que le patient n'est en fait que stimulé par les suggestions de l'exorciste, la foule se met à rire. Pendant la *vraie* possession, on me demande d'éteindre mon magnétophone.

### **5.3.7 Situation 2. Séance de divination diagnostique par un prêtre Brahmane.**

Vendredi 26 juillet 2002, Diyol, district de Kangra, village de Gaddis. Nous rendons visite à un *Celā* Gaddi appartenant à la caste des Brahmanes; il se définit comme un astrologue et devin qui accomplit également sa tâche sacerdotale rattachée à son

identité de Brahmane. Le vieil homme au regard vif est en train de recevoir des patients. Une vieille femme, accompagnée de son fils et de son épouse, consulte le *Celā* à propos de la maladie dont elle souffre. Elle prend une pièce métallique de 1 roupie et une bague en argent qu'elle dépose sur une ardoise sur laquelle figure un *yantra* composé de nombres sanskrits formant des formes triangulaires superposées. La bague ne sert pas d'offrande; elle constitue plutôt un objet familier à partir duquel le *Celā* pourra lire la trajectoire de vie de la patiente. La vieille dame touche trois nombres avec l'index. Après un instant de réflexion, le *Celā* explique à la dame que sa maladie est causée par un cas très rare de *jādū*. En plus d'affliger les humains, un *jādū* peut affecter la santé des animaux de la ferme ou provoquer des pertes matérielles. Dans ce cas-ci, un mur de la maison familiale s'est effondré. En tâtant la bague, le *Celā* révèle l'identité du responsable du *jādū* : il s'agit d'un parent proche de la maisonnée avec qui ils entretiennent des relations tendues suite à une dispute. Le *Celā* récite quelques mantras en tenant un morceau d'encens à *pūjā* dans sa main droite. Les mantras sont inaudibles et personne ne semble leur porter attention. Certains patients en attente d'une consultation discutent entre eux et certains en profitent pour fumer une *bīḍī* ou une cigarette à l'extérieur de la pièce. Le *Celā* consacre l'encens apporté par la famille et le leur remet. Notre tour venu, j'offre un montant symbolique de onze roupies<sup>142</sup> au *Celā* qui m'interroge sur les mobiles de ma visite, sur mes occupations professionnelles et sur les détails de ma vie personnelle (statut civil, nombre d'enfants, etc.) avant d'accepter de répondre à nos questions.

---

<sup>142</sup> Il s'agit d'une ou plusieurs dizaines de roupies plus une unité (offrande  $(y) = 10x + 1$ ).

### 5.3.8 Situation 3. Expérience personnelle de possession ou quand l'ethnographe devient à son tour objet de possession (néfaste). Un contexte d'interaction et d'interprétation de la « maladie ».

Mardi 26 juin 2002. Des plaques rouges sont apparues sur la surface entière de mon corps et mon visage est boursoufflé. Je pense que certaines associations de médicaments ont pu provoquer une réaction allergique. Nous décidons de nous rendre à l'Hôpital de Chamba le lendemain, mais la suite sera complètement différente. En effet, ma conjointe se rend auprès d'une amie du village pour lui demander conseil. Cette femme arrive à la maison accompagnée de son mari et ils constatent l'étendue des rougeurs. S. saisit notre téléphone pour en informer ce que nous supposons alors être le médecin, car le couple pratique la religion musulmane et provient de l'extérieur du *Gadheran*. Il s'agit en fait de l'exorciste local. Nous pensions que les musulmans ne participaient pas aux pratiques ethnomédicales des Gaddis. C'était avant que je prenne connaissance de l'existence de *Celā* musulmans, appelés *pīr* (ou *fīr*). Au même moment, mon assistant fait irruption dans notre chambre avec sa mère, reconnue comme *Celī*<sup>143</sup>; elle me fait respirer de la fumée sous la couverture en m'assurant que la fièvre va tomber bientôt. Le *Gārḍi-Celā* fait son entrée et m'invite à m'asseoir par terre en face de lui. Il brandit une branche de *bhanga* (*Cannabis sativa*, chanvre) qu'il agite dans un verre d'eau pris à même le robinet. La branche est placée ensuite sur la tablette incrustée dans le mur situé derrière notre lit et qui fait également office d'autel à prière, car j'y avais déjà installé une affiche de Durgā, de Śiva-Pārvati-Ganeśa, et un Śiva-linga. L'exorciste récite quelques mantras en agitant la branche de chanvre contre le sol avant de la

---

<sup>143</sup> Mais elle n'est pas exorciste.

porter à mon front. Cette partie du rituel se nomme *mūṭṭhā bānā*. Le guérisseur-exorciste récite des mantras dans une langue inconnue, une langue qu'il dit divine et dont il ne veut pas révéler le secret. On n'entend que de légers chuchotements. Mon assistant ne parvient pas non plus à déchiffrer cette langue. L'exorciste me recommande de boire de l'eau sacrée que je dois d'abord faire bouillir et mélanger à de l'eau minérale embouteillée. Pronostic : je vais être guéri dans une semaine. Je dois éviter pour cela : 1. de porter des vêtements rouges (le rouge étant considéré comme une couleur chaude); 2. de manger de la viande (propriétés chaudes); 3. de prendre des douches; 4. de recevoir la visite de toute femme ayant ses menstruations. Le médecin fait ensuite son entrée dans la pièce. Il diagnostique une allergie médicamenteuse. Le médecin me prodigue les mêmes interdits alimentaires (viande) et me condamne au repos. Il recommande à ma conjointe d'assister aux *pūjā* du soir comme mesure propitiatoire, d'y enregistrer les mantras avec mon magnétophone et de me les faire écouter. Tout le monde accepte le diagnostic de réaction allergique, mais tous situent aussi la cause profonde de mon mal dans une punition par Sitlā-Mātā, la déesse locale qui est vénérée par la famille de mon assistant. Pour justifier la visite du guérisseur-exorciste, on m'avait dit qu'il s'agissait d'une « affaire locale ». Le médecin me suggère donc d'interrompre mes travaux de recherche (enregistrements d'entrevues) jusqu'à ce j'aie obtenue la permission d'un disciple de Śiva (Śiva-Celā). Mon assistant accompagne ma conjointe au temple de Sitlā-Mātā, sa déesse familiale. Il dépose d'abord un peu d'eau sur le plancher, y ajoute une pièce de monnaie, et encense notre chambre avec de l'encens à *pūjā* (*dhūpa-rā-agar-battī*). Cette pièce de monnaie doit être conservée séparément des autres et peut

être utilisée chez le bijoutier pour acheter un « œil d'argent », sorte de paillette qui sert d'offrande à la Déesse. Mon assistant me conseille alors d'offrir à l'exorciste un don symbolique sous forme de résine de haschich (chanvre). J'ai ensuite apporté des présents à la Déesse (farine, riz, sucre, encens, paillette d'argent, robe) et suivi les indications du médecin et du guérisseur. Mon assistant me dit avoir obtenu l'accord du disciple de Śiva et nous reprîmes nos travaux.

Cette description de la possession dont je fus déclaré 'victime' illustre trois aspects intéressants : la conception traditionnelle de la maladie; sa dimension sociale; et l'improbabilité d'une distinction nette entre savoir médical et savoir populaire (biomédecine / folk medicine). Sans avoir provoqué sciemment quoi que ce soit, je me suis retrouvé au centre de certaines préoccupations de mon entourage et de l'interaction (très cordiale) entre médecin et guérisseur-exorciste.

### **Conception traditionnelle de la maladie.**

Cet épisode a fait ressortir une conception de la maladie axée sur la détermination des causes plutôt que sur l'identification et l'évaluation des symptômes. Cette démarche s'inscrit dans la perspective de la médecine ayurvédique indienne qui s'intéresse davantage au contexte dans lequel la maladie s'est manifestée. La maladie est conçue comme un amalgame de facteurs biologiques, psychologiques et sociaux. Le contexte des interactions entre certains villageois et leurs pistes d'interprétations ont pu influencer l'exorciste dans la formulation de son

« diagnostic », mais plus encore, malgré toutes ses « explications » pharmacologiques, cet épisode a permis aussi de souligner un *travers* qui semblait embarrasser quelques villageois en heurtant certaines de leurs sensibilités, en fonction de leur culture. En admettant le ‘fait’ de la réaction allergique, les membres de mon voisinage y voient aussi un ‘signe’ qu’ils interprètent comme la conséquence d’une mauvaise action. La « maladie » devient un symbole et peut-être plus encore l’instrument d’un agent externe qui opère *en dehors* de l’individu, mais qui agit *en dedans*. Et peut-être est-il nécessaire de rappeler avec Le Breton (1995) que le corps dans ce contexte social et culturel est autre chose qu’un corps malade, autre chose qu’une pathologie à traiter et que l’individu est pris en compte dans sa totalité organique, morale et relationnelle.

### **Aspect social de la maladie.**

La maladie comme ‘symbole’ dépasse les états biologique et psychologique qui se manifestent chez le patient. Dans le cas de la possession dont je fus victime, la maladie est porteuse de valeurs et de normes culturelles dont je n’aurais pas dû m’exclure, même comme étranger. En effet, certains villageois m’ont considéré comme un villageois : un *videsī* (étranger) ou un *angrezī* (Anglais<sup>144</sup>) certes, mais qui n’était pourtant pas comme un touriste (dont on tolère mieux les ‘écarts’ culturels). Ce qui était en jeu pour les villageois débordait de mes symptômes physiques et psychologiques; cela venait cristalliser certaines réactions par rapport à

---

<sup>144</sup> Le mot *Angrezī*, Anglais, est à Brahmaur comme partout en Inde un terme générique pour désigner les Européens et les Euro-américains, les Occidentaux si l’on peut dire.

mon attitude. Comme l'écrit R. Massé (1995 : 172; Scheper-Hugues et Lock, 1987) : « La maladie fournit une représentation de l'ordre social et des rapports que l'homme entretient avec la société dans laquelle il vit ». La maladie se pose alors comme une métaphore représentant dans ce cas-ci un ensemble de rapports sociaux (et de rapports au divin).

### **Distinction biomedicine et médecine populaire.**

Loin de s'opposer à l'interprétation de la médecine 'moderne', la dimension des rapports sociaux qui est présente dans l'expression culturelle de la maladie part de l'évaluation clinique du médecin pour aborder 'autre chose'. Dans mon cas, le médecin lui-même a recommandé de participer aux *pūjā* du soir au temple de Śiva et n'a pas cherché à contrecarrer les initiatives et les interprétations villageoises. On peut même se demander si ce médecin partage en fait ce modèle culturel d'interprétation ou si, en supposant qu'il ait compris les enjeux sociaux de cette maladie, il a adapté son discours en fonction de ce qui se 'jouait' en face de lui. Mes données et mon expérience personnelle de cette *maladie-possession* ne me permettent malheureusement pas d'aller plus loin dans cette analyse. Il m'apparaît toutefois évident que le fait de désigner mon malaise comme une 'affaire locale' contenait, avant même que je m'en aperçoive, les éléments d'une lecture sociodynamique de la possession-maladie (ou maladie-possession?) que les villageois appellent *jādū* (envoûtement).

### 5.3.9 Situation 4- Récit d'une expérience de possession néfaste.

Le récit suivant, abrégé, raconte l'expérience personnelle de possession que m'a rapportée un homme dans la trentaine. Son récit enchaîne constamment des éléments de son histoire avec des considérations plus générales portant sur des cas connus ou racontés. L'intérêt premier de ces extraits n'est pas d'évaluer l'authenticité de l'expérience personnelle ou la véracité des cas racontés, mais de mieux saisir le sens que prend la possession néfaste et comment elle s'articule dans la recherche d'un sens à donner à son expérience quotidienne, c'est-à-dire comment le système de la possession structure et organise le sens de l'expérience personnelle. Comme il s'agit d'un entretien oral que je présente ici sous forme de *verbatim*, la lecture peut être éclatée, redondante et difficile. J'ai choisi de le présenter ainsi pour permettre de mieux faire ressortir l'étendue du champ sémantique de la possession. Les points de suspension sans les parenthèses signifient une pause alors que les points entre parenthèses signifient une césure dans le texte d'origine.

Entretien 23, instituteur gaddi de caste supérieure rajput.

« Quand j'avais 5..9 ou 10 ans j'ai fait un rêve pendant la nuit. Je tremblais ... je n'arrivais pas à bien dormir et ensuite cela s'est produit continuellement. Ensuite j'étais à l'école secondaire et un jour je suis tombé, je suis tombé dans la classe ... nous ne comprenions vraiment pas ce qui se passait ... plus tard quand j'avais quatorze ou quinze ans je suis tombé haut en bas d'un arbre, quelque chose comme trente pieds de haut [=10.4m]. Je suis tombé sur une grosse roche. À la suite à cela nous avons fait des prières au temple de Kālī, tu es venu avec moi

l'autre jour. Il y avait une grande cérémonie au temple de Kālī ... j'ai toujours ... je ne comprends pas les causes [qui sont] derrière tout ça. J'avais un ami qui m'accompagnait et il m'a attrapé quand je suis tombé de l'arbre ... nous étions en train de couper des branches pour [alimenter] le feu de la maison. Par la suite, alors que j'avais trente ou trente et un ans j'ai assisté à un mariage. J'ai parcouru [avec le cortège marital] les différentes stations et, la nuit tombée, nous sommes arrivés à la résidence de l'épouse...c'était dans un endroit assez reculé, près de Palampur dans la vallée supérieure. Nous étions un peu ivres et lorsque vint le temps de retourner chez moi j'étais effrayé par quelque chose... j'avais un drôle de sentiment... et lentement cela s'est poursuivi pendant un certain temps. Une fois l'hiver arrivé j'avais froid, je ne parvenais pas à bien dormir et là encore je suis tombé, mes parents m'ont couché et ne savaient vraiment pas ce qui se passait, mais en 1993 nous avons trouvé un traitement : ils ont fait venir le yogi et toute son équipe pour me traiter. C'est allé mieux par la suite. Il s'agissait d'une maladie (*sickness*) qui remontait à [l'époque où j'avais] quatorze ans. Le jādū avait été jeté par un mauvais sort. Quand le traitement fut terminé j'allais mieux, mais ils n'ont pas pu trouver de quoi il s'agissait exactement ... en 1997, en mars ou en avril j'étais sur le point de me marier, c'était un seize juin et tout le monde était occupé à terminer les préparatifs du mariage qui représentaient un gros investissement financier et un tas d'autres choses. Alors je dormais dans ma chambre et ma mère dormait dans la chambre du bâtiment située de l'autre côté du chemin, et un jour j'eus le sentiment que ma mère pleurait... elle pleurait et... je ne sais pas exactement, mais elle pleurait alors quand je l'aperçue je me rendis à la maison parce qu'à ce moment-là nous effectuions des travaux sur la maison et elle attrapa froid et prit un peu de liqueur car ça permet de guérir le rhume, deux ou trois quarts de la bouteille... quand je l'ai vue dans la chambre d'en haut je me sentis très bizarre tu sais, j'avais peur ... un sentiment différent, de peur, et mon cœur battait de moins en moins. Mes parents m'ont donné quelques comprimés qui m'ont donné l'appétit ... alors, je suis retourné à l'école [pour enseigner] mais je n'ai pas pu y arriver ... c'était un lundi, mardi, ma mère m'accompagna alors au temple ... je fus pris comme d'une sorte de folie, je ne pouvais pas marcher ... j'avais peur de mourir, j'avais le sentiment que j'étais au site crématoire (*samsan-ghat*), et que mon jeune frère était en train de brûler mon corps ... j'avais peur, c'était un drôle de sentiment. Ça duré du vingt-huit mai au onze juin, un peu moins d'un mois ... même la famille de ma [future] épouse annula le mariage en disant que j'étais malade, que la cérémonie avec le prêtre reprendrait quand j'aurais recouvré la santé. Mes parents désapprouvèrent cette décision et dirent que nous devons nous marier le même jour et que j'allais guérir bientôt.

Nous avons visité de nombreux *Celā* ou *Jogī* pendant un mois, [et dépensé] plus de trois mille cinq cents roupies (env. 103.00\$can) en frais de traitement. Ça s'est quelque peu amélioré par la suite, mais ça continue encore aujourd'hui, une sorte de souffrance. J'ai cessé de boire [de l'alcool], [de manger de] la nourriture non végétarienne et la pureté revient peu à peu... pourtant... quelqu'un m'a dit d'utiliser une sorte de plante qu'on peut se procurer en montagne, alors nous sommes allés la chercher, nous avons fait des pūjās, nous faisons des pūjās tous les jours [...] Nous sommes allés à différents temples, dont celui où nous trouvons une dame qui voue une grande dévotion à la déesse Kālī, mais nous ne savons pas ce qui se trouve derrière ça, derrière ce caractère...il ne vient pas en face de vous, il change son apparence parfois en ressemblant à une jeune femme, parfois [en ressemblant] à un jeune homme. Cette fois-là c'était en 1997, mais je suis tombé malade aussi en 1999... une sorte de *malaise* [angl. « trouble »] qui survient lorsqu'il y a du bonheur et ça crée des problèmes car le mariage c'est un moment de bonheur... Je devais utiliser les moyens médicaux pour obtenir un certificat de santé du Gouvernement faisant mention de mon mauvais ou de mon bon état, et à ce moment-là j'avais des problèmes, alors quand les choses vont bien votre état se détériore, c'est comme ça quand on vous jette un jādū et c'est très difficile à supporter. En fait, c'est qu'à ce moment, le 10 mars quand les problèmes ont commencé, je me suis rétabli en dix jours, vers la fin du mois de mars, mais ça remonte en fait au début de janvier ou à la fin de décembre. Donc cela a pris environ vingt jours en suivant le modèle médical, ils ont fait des examens et le psychiatre a dit que j'étais en bonne santé, qu'il n'y avait aucun symptôme médical...

[...] Quand c'est jeté [*jādū*], tout [effet] dépend du genre de revanche qui se trouve derrière, [ça dépend] de qui est l'envoûteur et de qui est la victime. Parfois l'envoûteur est un jeune fantôme, ou par exemple un *bābā* ou un *sādhu* qui lancent un jādū pour attirer une jeune femme vers eux et ça, c'est très mal. Le *jādū* dure un certain temps, il peut vous affecter pendant dix ou vingt ans et un beau jour vous trouvez la solution... parfois ça vous harcèle toute la vie, parfois ça vous fait sentir comme si vous étiez mort ... je sentais que j'étais au site crématoire et je craignais que mes oncles brûlent mon corps, mais il y a un moyen de se protéger car la déesse Kālī ... d'un côté l'envoûteur est un dévot de Kālī alors que la victime est aussi protégée par Kālī, ce qui veut dire que d'un côté comme de l'autre Kālī est présente. Si vous avez bon cœur et que vous êtes en contact avec Dieu, il vous aidera. [Quand Kālī se retrouve des deux côtés] le résultat dépend de l'étoile de la victime, si la victime a une faible constitution, comme les femmes et les enfants, elle sera affectée davantage, car leur étoile [skt. *rāśi*, zodiaque] est faible, mais les femmes de bonne famille ne sont pas tant affectées. Parfois la victime provient des très basses castes,

l'envoûtement chez les basses castes est très puissant, il peut faire beaucoup de ravages. À la fin c'est la vérité qui l'emporte parce que l'envoûteur doit mourir un jour comme tout le monde et que de toute façon il est aussi perturbé en pratiquant le *tantrik*, mais sa famille aussi peut être affectée, il n'a pas appris à vivre une vie heureuse alors là encore il y a un manque, mais à la fin la vérité l'emporte, si vous propagez le mal auprès des autres ... les victimes sont perturbées mais l'envoûteur perd quelque chose aussi. Ce qui veut dire que les victimes peuvent s'en tirer car en faisant des *pūjā* et tout le reste ... parfois le zodiaque sera faible ou défavorable et l'envoûteur sera plus fort que vous, mais en d'autres occasions votre zodiaque est meilleur que celui de l'envoûteur et ça le renverse complètement ... c'est du harcèlement, des accidents, des morts et des blessures parfois. Tout cela n'est pas clair parce que, comme je te l'ai déjà dit, le mystère plane sur l'identité de l'envoûteur... il y a des revanches au sujet de la propriété de la terre qui peuvent impliquer vos parents, de génération en génération ... les envoûteurs ne veulent pas que leurs victimes se portent bien, ils font alors en sorte que la famille de la victime souffre ... quand quelqu'un réalise de bonnes choses pour sa famille ils vont souhaiter sa mort, ils vont lui jeter un *jādū*. Ça peut être [au sujet de] la terre, ça peut être des luttes, des revanches, ça peut être... dans le village il y a tellement de disputes car dans la vie c'est difficile d'être heureux, en ville il y a les usines, les disputes se produisent dans les usines alors que dans les villages les disputes concernent la terre, les vaches, les bergers se querellent parfois et ça peut être le début d'une dispute... quand quelqu'un apprend des mantras il leur faut parfois un rien, je veux dire que ces gens-là n'ont pas de grandes ambitions dans la vie, ils n'ont pas d'épouse, et si vous ne leur parlez pas, si vous ne faites que les ignorer, alors ils vont vous jeter un *jādū* pour cette raison, sinon qu'est-ce qu'ils peuvent faire? Ils ont appris cela [*jādū*] et ils le mettent en pratique, le *jādū* est une pratique [...] Il y a deux types de *Celā*. Le bon *Celā* met son savoir en pratique pour le bien [d'autrui], parfois [le mauvais *Celā*] cherche une revanche en utilisant le *jādū* pour faire du mal. Il y a des *bābās* qui vendent cela [*jādū*] pour se faire un revenu. [...] Quand vous êtes victime du *jādū* ou que cela remonte à votre enfance, vous priez alors un dieu ou une déesse et lorsqu'il entre dans votre corps vous commencez à trembler, vous êtes alors en union avec Dieu... ça ressemble à une image, à ce moment-là vous pouvez voir ce qui se passe [imitation des mouvements d'un *Celā* en extase], c'est comme un moment spirituel qui peut durer cinq ou dix minutes. Parfois vous voyez la danse de Śiva lorsqu'on organise une cérémonie en l'honneur de Śiva qui se manifeste sous des traits joyeux, ça se déroule dans les montagnes... l'adoration [skt. *ārādhana*] est la première des choses puis lorsque vous avez réalisé le *siddhi* vous commencez à trembler... quand les gens ont besoin de ces tremblements ça vient dans votre corps, vous pouvez donner des ordres, faire des recommandations,

révéler la nature ou ce qui se cache derrière un problème. Quand le *siddhi* n'est pas réalisé, il n'y a pas de tremblement même si l'adoration a été faite, le *siddhi* indique la présence d'un dieu. Mais il y a deux choses à préciser : une victime du *jādū* se comporte différemment, vous pouvez trembler en face de Dieu d'une manière différente, c'est le tremblement des mauvais esprits [*bhūta shivering* dans l'entretien original], et non pas le tremblement de Dieu ou de la Déesse [*God shivering* dans l'entretien original, ou *deokhel* comme l'ont mentionné d'autres *Celā*]. Les *deokhel* se déroulent de manière pacifique et sans qu'il y ait beaucoup de colère, mais quand il s'agit d'un tremblement de *bhūta*, quand vous êtes victime d'un *jādū*, vous êtes vraiment bizarre, vous détruisez tout comme le toit de votre maison et vous enlevez vos vêtements [en public], vous êtes en colère, vous vous comportez différemment, comme des affaires de *bhūta*, ce genre de choses, des tremblements de *bhūta*, ça se produit aussi. [Quand un *bhūta* parle pendant la possession] il raconte des idioties, par exemple vous pouvez dire des grossièretés au sujet des parties génitales des hommes ou des femmes, vous fumez, buvez, ils [*bhūta*] vous encouragent à boire et à fumer. Même les femmes de très bonne réputation qui sont victimes d'un *bhūta* vont dire des choses insensées, elles enlèvent leurs vêtements et les jettent par terre, même dans la rue parfois. Elles disent de mauvaises choses sur la société, des paroles osées [angl. *Reckless*]. [...] le tremblement d'un *bhūta* peut durer une demi-heure ou plus, ça peut durer trois ou quatre heures si vous ne donnez pas d'injection à la victime... elles font des choses osées, elles peuvent retirer leurs vêtements, détruire des objets comme le téléviseur, ou peuvent adopter le comportement d'un homme. [Ethnologue : alors ils leur donnent des injections?] Si l'on y remédie par la médecine ils vont donner des injections, sinon le *Celā* peut réciter des mantras pour contrôler les esprits. Il y a beaucoup de gens qui choisissent la voie médicale, mais la plupart préfère traiter [la victime] avec l'aide d'un *Celā*. [Ethnologue : les deux moyens sont efficaces?] En fait, ce n'est pas efficace d'aller chez le médecin si vous êtes victimes d'un *jādū* parce que c'est une affaire différente qui se cache derrière et c'est très difficile de régler le problème quand l'effet d'un médicament rend la victime presque morte [effet sédatif], elle est étendue sur un lit et ce n'est pas bien car la maladie demeure à l'intérieur [du corps de la victime], et le tantrisme est une meilleure façon de guérir la victime. Quand le traitement [tantrique] suffit, ils interdisent à la victime toute participation aux foires religieuses [h. *melā*], vous ne pouvez pas sortir de la maison, vous ne pouvez pas traverser une rivière ni fréquenter un lieu où vous trouvez de l'eau, vous ne pouvez pas aller au puits, ce sont des conditions [nécessaires à la guérison], vous ne pouvez manger de légumes verts, ni de mouton, et vous ne pouvez pas boire d'alcool pour un certain temps, non! Toutes ces choses [interdictions].

Dans le *Devī-ānā*, après le *deokhel*, le *Celā* est fatigué et ne se souvient de rien, après la possession par les *bhūta*, la victime peut se souvenir un petit peu, mais en partie seulement, mais quand votre guérison est terminée vous ne vous souvenez plus de rien. La possession est un sujet que les gens n'aiment pas discuter, ils cachent cela ou le gardent pour eux. Les gens n'aiment pas en parler car ça peut empirer leur situation [...] Certains *bhūta* sont vénérés par les basses castes [Rehārās, Hālī, Sipis,] et ils les envoient [faire du trouble] chez les hautes castes [Brahmanes, Gaddis (Rajputs, Khattris, Rathis, Thakurs, Ranas)]... les *bhūta* appartiennent principalement aux basses castes, certains d'entre eux comme les soixante-quatre Bhairo, et les Jogini, qui sont des hautes castes fréquentent les temples et offrent des *pūjās* à leur dieu, mais les *bhūta* des basses castes passent leur temps à faire du trouble... ça dépend de l'identité des basses castes... la plupart de ses membres utilisent le *jādu* pour faire du trouble... ils fréquentent parfois les temples mais ils vont surtout vénérer, de génération en génération, leur *kula-devatā*, *kul* veut dire « génération », comme dans le Mahābhārata où on retrouve un *kula-gūrū* qui œuvre uniquement à son royaume, comme dans le Mahābhārata, les Kaurava et les Pandava ont leur *kula-gūrū*. Un *kula-devatā* est aussi comme *Devī*, on le vénère jusqu'à notre mort, comme nous avons notre propre temple [familial], notre propre *kula-gūrū*.

[...]

Il y a des gens qui connaissent les mantras des basses castes et c'est, pour ainsi dire... parfois ces mantras sont très puissants lorsqu'ils sont prononcés, ils peuvent provoquer bien des problèmes, mais en principe ces mantras sont prononcés par des gens venant des basses castes... comme je l'ai dit plus tôt, et les soixante-quatre bhairas sont une variété [d'esprits néfastes]. Dans le *jādū* il n'y a pas d'évidence sauf le tort que ça fait aux victimes, par exemple une personne est victime après qu'une autre personne lui ait jeté un mauvais sort, c'est son propre karma aussi, mais même si vous connaissez l'identité de l'envoûteur ou ce qui se cache derrière cette histoire, vous ne portez pas de jugement ou d'affirmation du genre « c'est toi l'envoûteur » parce que même si parfois l'identité de l'envoûteur est confirmée vous n'essayez pas de le provoquer ou de lui faire savoir que vous êtes victime du *jādū* ou que vous souffrez de ceci ou cela, vous ne portez pas de jugement, vous restez poli avec cette personne qui était l'envoûteur de crainte de le contrarier et de provoquer sa colère et susciter un désir de vengeance... l'histoire peut aller très loin, il [envoûteur] peut prononcer d'autres *tantra-mantra* contre la victime. [...] Quand vous allez chez le *Celā*, qui est comme un *yogi*, quand il commence à vous traiter, la première instruction est de ne pas faire pleurer [quiconque], de ne pas faire de vœux, de ne pas chercher à se venger, car cela [idée de vengeance

soulignée dans le mythe d'origine de l'envoûtement] remonte à l'époque de la déesse Pārvati... Pārvati avait jeté un sort à son mari pour se venger... l'envoûteur possède son propre *karma*, et la victime possède le sien, vous essayez d'en sortir [le cycle des rétributions du *saṃsāra*] car c'est la condition dictée par le yogi, les victimes ne doivent pas se quereller avec l'envoûteur, c'est une des conditions, et ainsi l'envoûteur demeure en sécurité, il n'y aura pas de conflit majeur. [Ethnographe : est-ce que votre famille est liée à un *Celā*?] Quand vous avez un problème vous pouvez consulter cinq ou dix *Celā*. En une seule journée vous pouvez voir deux *Celā*, quand la situation est très critique, alors... la voie tantrique n'est pas comme le [système] *jajmani* parce que la voie tantrique est comme... par exemple, il y a une personne malade et les gens disent que cet homme [*tantrika*] se situe entre le *Pandit* et les gens, parce que le *Pandit* est un *jajman* et opère dans une région particulière comme ici il y a un *Pandit* qui opère pour McLeod Ganj, un autre pour la région de Palampur pour différentes cérémonies comme les mariages, les funérailles, il est lié ainsi de génération en génération, mais dans le tantrisme il n'y a rien de tout cela...c'est la voie de la guérison, une victime connaît un *Tantrika* et prend l'autobus pour se rendre chez le *Tantrika* qui possède sa propre façon de guérir, mais les gens peuvent très bien aller voir un *bābā* au temple au lieu [d'aller voir le *Tantrika* i.e. *Jogī* ou *Gārḍi-Celā*], ils peuvent se mettre sous un drapeau du temple comme au temple à *Kālī*<sup>145</sup>. Les musulmans préfèrent vénérer un *Pīr* [équivalent du *Celā* des Gaddis], et non Dieu, et il y a des gens qui préfèrent aller voir un *Pīr* [car parfois] les hindous et les musulmans vont au même temple, ils restent ensemble. Les hindous affectent parfois les musulmans, car il y a parfois des problèmes entre les deux communautés. Vous pouvez faire des *pūjā* ou organiser un *Devī-ānā*, mais le *Pīr* musulman est beaucoup plus puissant parce que nous, nous ne connaissons pas le dieu musulman, son pouvoir devient ainsi plus fort. Quand le *Celā* hindou effectue un traitement [contre une affection provoquée par un musulman] et qu'il ne connaît rien de la religion musulmane alors il doit se rendre chez les musulmans... ils provoquent des *jādū* très puissants. »

(Extraits du récit de B. P., 35 ans, instituteur Gaddi, Dharamkot (Kangra), de caste Rajput)

<sup>145</sup> Un *Celā* de Brahmaur de caste Sipi, défend même la vertu thérapeutique de se mettre sous le drapeau d'un *gūrudvārā*, c'est-à-dire un temple sikh (entretien 6). Dans un article sur la structure de castes gaddie, Wilberforce-Bell (1918 : 387) rapporte que les Gaddis se rendent parfois dans des temples sikhs pour y déposer des offrandes végétales et animales.

On est d'abord étonné de voir qu'en fait c'est une suite de chutes en apparence banales qui est interprétée comme un début de la possession. Le diagnostic de possession donne après coup un sens aux événements dont le sens est resté ignoré ou énigmatique. Le fait que les mesures prophylactiques interdisent de traverser un pont, de puiser de l'eau d'un puits, ou de se laver, prend un sens lorsque l'on considère que les lieux propices à la possession sont aussi des lieux où résident les mauvais esprits. L'eau apparaît dès lors comme un vecteur important de la possession. B. P. nous amène discrètement dans le monde de son enfance où il repère les premières indications du *jādū*, mais les informations qu'il nous donne à ce sujet sont très minces. L'association de certains sentiments liés à la manifestation du *jādū* est plus concluante : une angoisse de mort représentée par la crainte d'être brûlé vif au site crématoire par ses oncles et son jeune frère, une diminution affirmée des battements cardiaques, bref un sentiment d'étrangeté (« strange feeling ») qui laisse supposer que quelque chose se produit et qui ne relève pas des choses « normales » de la vie. À cela s'ajoutent les circonstances qui semblent évoquer ces sentiments, la perspective d'un mariage et d'autres choses heureuses qui arrivent et qui peuvent servir d'élément déclencheur. La consommation d'alcool apparaît ne jouer qu'un rôle accessoire dans ce récit. Le couplage mariage/tristesse (supposée) de la mère/angoisse de mort suggère qu'une forte charge émotionnelle structure la relation du fils à sa mère, comme si un événement allait bouleverser l'ordre des relations existantes.

J'ai déjà parlé plus haut du peu de pertinence que revêt la biomédecine dans ces cas et du rôle du karma par rapport à la possession. On peut encore relever que la possession, même si elle n'est pas complètement résorbée, conduit la victime à adopter un comportement *plus pur* : végétarisme, abandon de l'alcool et du tabac, et dévotion à la Déesse (Durgā / Kālī). On sait qu'une conduite pure ou fidèle au dharma peut prévenir l'émergence d'une possession néfaste et que, en dernière analyse, elle favorise la sortie du cycle des renaissances et des morts (*samsāra*), au sens où l'adoption d'un comportement méritoire mène sur la voie de la *mokṣa*, c'est-à-dire de la libération (de ce cycle). C'est pourquoi le *Celā* proscrit toute forme de comportement vengeur, tout sentiment de colère (*krodha*) ou d'agressivité qui viendrait freiner cette accession à la libération. On peut noter qu'une telle proscription (de vengeance personnelle) évite également l'escalade de violence qui pourrait en résulter. Le fait que le *Celā* travaille simultanément sur les niveaux individuel et collectif indique la double utilité du *Celā*, à la fois thérapeutique et moralisatrice. Son action est thérapeutique en ce qu'elle apporte une solution immédiate et personnalisée aux malaises du patient et favorise chez lui un meilleur contrôle sur sa vie et ses sentiments; elle est moralisatrice en ce qu'elle permet une médiation entre des individus ou des familles aux intérêts divergents, et dont les liens sont altérés par des sentiments de jalousie, d'injustice ou autres qui menacent à terme l'équilibre de la société. Ainsi, l'hypothèse selon laquelle un conflit social est à l'origine de la possession néfaste ne semble pas s'appliquer dans le cas présenté ici. La possession vécue par B.P. et les leçons qu'il en tire semblent rappeler la

valeur de la libération et de la pureté qui demeurent, rappelons-le, des notions fondamentales de l'hindouisme.

### 5.3.10 Discussion.

Il est intéressant de noter que les éléments de symptomatologie qui se rapportent aux comportements impliquent une transgression d'interdits et de règles sociales qui sont associés au *dharma*. On peut penser ici aux remarques désobligeantes, aux paroles insensées, à l'agressivité verbale ou gestuelle, à l'exhibitionnisme, au langage grossier à caractère sexuel, à l'inversion des rôles sexuels (qui sont normalement codifiés de manière bien précise). La discipline hindoue en général, et plus particulièrement celle définie par les *celā* avec laquelle je suis plus familier, propose un détachement des objets des passions et des sens. Cette attitude est élevée au rang de qualité spirituelle supérieure et est nécessaire à la pratique du *Devī-ānā*.

La possession de type *jādū* n'échappe pas à cet ensemble de valeurs et de comportements, car le système s'affirme dans un cas par un lien positif (*Devī-ānā*) et dans l'autre, par un lien négatif (*jādū*, *bhūta-khel*). L'empreinte du *dharma* permet de mieux comprendre la dimension moralisatrice du phénomène de la possession néfaste. Les symptômes de cette dernière renvoient à l'importance des normes sociales ou religieuses dominantes qui s'inscrivent dans un cadre social bien réglé. Émotions, écarts de comportements, attitudes désobligeantes, lésions ou infections quelconques sont imputées à la présence d'un mauvais esprit, *bhūta*, *preta*, *cuḍel* ou autres entités maléfiques qui disculpent en partie la victime. S'il était tenu

entièrement responsable des propos qu'il a tenus lorsqu'il était en état de possession néfaste, le possédé se mériterait sans doute un châtement. Cette mainmise extérieure sur sa personne l'innocente et lui permet de retrouver un équilibre mental et physiologique, et de réintégrer les rangs de sa communauté, de sa caste ou de son clan (skt. *gotra*)<sup>146</sup>.

Les *Celā* associent souvent la possession néfaste par un *bhūta* à l'illusion (skt. *māyā*) qui nous éloigne de la libération (skt. *mokṣa*) : non pas qu'un *bhūta* soit une illusion au sens d'une chimère, d'un songe, ou d'une fiction, mais au sens où l'existence appartient au monde du *samsāra*<sup>147</sup>, régi par les lois du *karma*. Il est intéressant de noter que l'illusion est présentée comme une cause de la possession par un *bhūta*. Le *māyā* maintient l'être humain dans un monde futile, fait d'apparences, et il éloigne chaque être humain de son dessein ultime, la libération des cycles continus de la vie et de la mort. Les actes impurs appartiennent au registre du *māyā*. Il semble que l'*ātmā*, l'âme, comme émanation du divin est intrinsèquement pure; l'*ātmā*, cette « matière subtile » (cf. Kjoerholm 1982) est une constituante de chaque être humain et possède un caractère transcendantal<sup>148</sup>. Ce serait donc en fonction de cette constituante fondamentale, l'*ātmā*, que le *Celā* établit ses critères de pureté. L'esprit humain, ou la conscience au sens phénoménal,

---

<sup>146</sup> J'ajouterais que si les paroles ou les comportements associés à la possession néfaste ne sont pas forcément interprétés comme une plainte du sujet, ou comme un acte de subversion ou de contestation, et même si la possession ne provoque pas de réaménagement sociétal explicite, elle possède du moins cette propriété chère à la psychologie de permettre la verbalisation ou la ventilation des tensions accumulées à l'intérieur de soi.

<sup>147</sup> Univers temporel et mondain où opère le cycle continu de la vie et de la mort.

<sup>148</sup> A. Bharati (1985) qui dresse un tableau des niveaux de conscience dans la pensée hindoue : de l'*ātman* comme absolu, sans forme, au *samsāra*, lieu des interactions terrestres, en passant par l'*ahamkara*, le *manas* ou conscience réfléchie, le *jīva* correspondant à l'inconscient, inexprimable tout comme le *māyā*, illusion phénoménale.

est désigné par le vocable *mana*, l'*ātmā* désignant une réalité nouménale. Cela donne au *bhūta* une dimension métaphorique intéressante que l'on pourrait explorer en liaison avec l'univers moral et avec l'univers du fantasme (dans le cas des *bhūta-yoni*).

La forme néfaste de la possession ne se situe pas sur le même registre que la forme médiumnique. Elles diffèrent entre elles sur les plans tant descriptif que fonctionnel. Si le spécialiste de la possession médiumnique expérimente en lui-même l'état de possession, le spécialiste de la possession néfaste agit plutôt comme un guérisseur-exorciste qui doit expulser les puissances envahissantes ou conjurer le mauvais sort qui cause une variété de troubles et de malaises qui concernent l'univers tant psychique que somatique. L'extase associée à la possession peut malgré tout parfois survenir chez l'exorciste qui fait appel aux puissances bienveillantes afin d'assurer un dénouement bénéfique à la possession dont le patient est victime. Dans les faits, toute activité d'identification diagnostique ou de guérison est attribuée directement à la divinité que le *Celā* a préalablement appelée. Un *Celā* ne croit pas disposer de pouvoir, si ce n'est celui que lui confère [la] Śakti.

La possession de type *jādū* peut expliquer toute forme de trouble, généralement bénin, mais elle peut aussi servir d'explication à une fausse couche, à un taux de mortalité jugé anormal, à une épidémie qui fait rage dans un village, à un comportement querelleur, ou encore se présenter comme l'expression des inquiétudes et des ressentiments de certaines personnes par rapport à une situation

particulière. Elle peut résulter d'un conflit social latent mettant en scène des intérêts divergents ou contradictoires. Elle peut aussi résulter d'un sentiment d'angoisse suscitée par un événement passé ou à venir. Elle peut se faire l'expression des dites tensions, par exemple lorsqu'une possession survenue pendant le sommeil met en scène une séduction qui n'est pas sans évoquer le caractère répressif des interdits liés à la sexualité. De façon plus générale, j'ai relevé que la possession chez les Gaddis renvoie à toute une conception de l'ordre social et de la normalité qui repose sur les notions hindoues de *dharma*, de *karma*<sup>149</sup>, ainsi que de pureté. Les personnes à risque sont celles dont les pratiques ou les actions s'éloignent de la norme et violent un interdit.

Les actions entreprises par les esprits démoniaques portent parfois l'empreinte des conflits de caste présents chez les humains. Par exemple, il arrive que des *bhūta* des castes inférieures viennent hanter des familles des castes supérieures. Les familles des castes supérieures qui reconnaissent l'identité du *bhūta* tentent néanmoins de maintenir de bonnes relations avec les familles des castes inférieures de peur de provoquer la colère (*krodha*) de l'entité néfaste et d'amplifier son effet maléfique. Ces conflits ont trait au revenu, aux relations de travail, et à l'organisation du domaine agricole. Les Gaddis *Rajput* sont souvent propriétaires terriens et embauchent une main-d'œuvre agricole provenant principalement des castes inférieures *Hālī* ou *Rehārā*, les *Sīpī* possédant leurs propres terres.

---

<sup>149</sup> Auquel on attribue une valeur positive ou négative. Un bon karma signifie toute action conforme à la morale et à l'éthique hindoue telle que conçue localement.

Les exemples cités suggèrent que, bien qu'il s'inscrive dans un registre religieux plus vaste, le « système » de la possession chez les Gaddis n'oppose pas les types néfaste et médiumnique de la possession tel qu'on le rapporte généralement dans la littérature. Sur le plan structural, on peut penser le champ sémantique de la possession dans les termes d'une polarité bénéfique et maléfique, bienveillante ou malveillante, dont les termes sont unis par une relation de disjonction. Il est vrai que le recours à un modèle binaire fait paraître la possession plus compréhensible et rend ses différentes manifestations plus explicites. Cependant, mon expérience auprès des Gaddis m'amène à préférer l'idée d'une continuité de pratiques liées à la possession, qui rend davantage compte de pratiques qui montrent une convergence des deux institutions, la mystico-mantique et l'exorcisme. La possession pratiquée ou subie chez les Gaddis révèle l'existence d'un lien idéologique entre les institutions du *Devī-ānā* et du *jādū-ṭonā*. On pourrait même affirmer que la possession du *Celā* et celle de la victime s'inscrivent dans un rapport inversé dans l'accomplissement du *dharma* hindou, positif chez l'un, négatif<sup>150</sup> chez l'autre.

---

<sup>150</sup> Mais qui doit être « transformé » en positif : guérison ou nouvelle vocation à caractère religieux.

## 6. RÉFLEXION GÉNÉRALE SUR LA POSSESSION GADDI.

L'observation directe de différents rites de possession et d'exorcisme gaddis et l'enquête auprès de spécialistes religieux gaddis sous la forme d'entrevues, m'ont permis de dégager quelques hypothèses sur les principes qui organisent le processus rituel. J'ai divisé ce chapitre en trois sections qui rendent compte de trois grandes lignes de réflexion que j'estime particulièrement significatives par rapport à la totalité du travail effectué. De manière générale, ces lignes de réflexion portent sur : 1) le contexte de survenue de la possession; 2) le *dharma* comme concept organisateur du sens et de l'expérience de la possession; et 3) la question de la quête mystique dans son rapport à une dynamique qui est à la fois individuelle et collective.

La première section concerne le contexte de survenue de la possession chez les Gaddis, dans ses formes bénéfique et néfaste. J'aborde la question de la démarche individuelle des *Celā* et de leur trajectoire de vie; je traite également du processus collectif qui englobe et qui organise en dernière analyse les formes et les contours de ces expressions personnelles singulières. Ce processus est analysé et articulé autour de certaines idées que G. Obeyesekere (1981) a avancées dans *Medusa's Hair* et qui se veut un essai sur l'expérience religieuse, la communication et le langage symbolique.

La deuxième section aborde la notion de *dharma* qui m'est apparu comme une catégorie nodale, organisatrice, du sens et de l'expérience de la possession. Je discute plus spécifiquement de la place que cette notion occupe dans la pensée hindoue en général et la manière dont elle s'articule dans la construction du sens personnel de l'expérience de la possession médiumnique et démoniaque en me référant aux définitions que T. N. Madan 1999 [1991] et S. Kakar (1992 [1978]) ont données de cette notion.

Enfin, la troisième section effectue un retour sur la quête mystique. Je discute des aspects plus individuels de la possession, qui recouvrent un sens davantage marqué par la discipline spirituelle ou par l'idée d'une quête mystique. J'interroge notamment le fait que cette démarche personnelle prend toujours place dans un espace rituel collectif. Pourquoi, en effet, les personnes que j'ai interrogées organisent-elles leur récit de la possession autour de l'idée d'une quête mystique quand on considère que, dans l'hindouisme en général, les pratiques ascétiques ou mystiques se rapportent principalement au renoncement (*samnyasa*) et à la vie *hors du monde* (Dumont 1986)? La vie ascétique ne nécessite pas de montage rituel collectif; par définition, elle se déroule en solitaire, contrairement à celle du *Celā* dont l'idéal métaphysique se réalise *dans le monde*. Ainsi, on peut se demander comment, à travers la possession, cette discipline spirituelle du *Celā* peut se combiner à un processus qui, vu à partir d'un angle extérieur, semble beaucoup plus

fidèle aux thèses sociodynamiques de la possession et de la fonction sociale du rite en général<sup>151</sup>.

Bien que la perspective sociodynamique apporte des éléments de compréhension fondamentaux sur le processus rituel et sur les fonctions proprement sociales de la possession, elle tend souvent à instrumentaliser le rôle et la fonction du possédé aux seules fins de la résolution de conflits et de la régulation sociale. Or, même si la possession a bien un rôle à jouer dans ce contexte, en effet de telles choses, il est trop facile d'écarter la perspective plus personnaliste du processus rituel qui témoigne aussi de situations de crises personnelles, de la souffrance intérieure et toute la charge émotive que de tels états comportent. Ici encore, c'est sans doute Obeyesekere qui, cette fois dans *Work of Culture* (1990), fournit les meilleurs outils conceptuels pour rapprocher la perspective sociodynamique et une perspective plus ancrée dans le sens et l'expérience personnelle (Good 1994; Kleinman 1988). J'y reviendrai.

---

<sup>151</sup> J'inclus ici les thèses qui, de manière générale, ont traité du phénomène de la possession sous l'angle de la résolution de conflits, de la régulation sociale, de la stratification, des enjeux de pouvoir, de la résistance des groupes minoritaires ou marginalisés. Cette perspective a été décrite à la section 5 du chapitre 1.

## 6.1 Le contexte de survenue pour les deux types de possession

Si l'on considère l'un et l'autre des types de possession que j'ai présentés et qui sont présents à Brahmaur et dans toute la région du *Gadheran*<sup>152</sup>, les mécanismes d'induction ne sont pas les mêmes et ne mobilisent pas les mêmes émotions. Par exemple, la possession bénéfique met en jeu une émotivité religieuse qui embrasse l'exaltation mystique, le ravissement ou l'excitation tandis que la possession néfaste fait intervenir la peur, la colère (*krodha*), la révolte et tout un contexte de frustration et d'insatisfaction qu'on ne retrouve pas nécessairement dans la forme bénéfique de possession. Les contextes d'induction ou de survenue des différents types de possession ne sont pas les mêmes, ne mobilisent pas les mêmes énergies et, parce qu'ils impliquent des situations sociales ou familiales différentes, permettent l'émergence de dispositifs rituels qui ne poursuivent pas nécessairement les mêmes fins. Par exemple, on retrouve dans la possession médiumnique (*Devī-ānā*, *Deokhel* ou *Deopuch*)<sup>153</sup> un contexte initial d'insatisfaction, de peur, d'incertitude et d'insécurité matérielle que l'on peut considérer comme anxiogène; il concerne principalement les activités économiques et les conditions météorologiques dont elles dépendent (climat) et qui rythment la vie quotidienne d'une collectivité entière. Tous les individus peuvent ressentir des émotions liées à la peur sans les

---

<sup>152</sup> Rappel : la région du *Gadheran* n'a pas d'existence officielle, il s'agit de l'appellation qui sert à désigner le territoire occupé par les Gaddis dans le district de Chamba et qui, par extension, comprend le versant sud de la chaîne du *Dhauladhār* qui donne sur le district de Kangra. Il est donc vain de rechercher cette appellation sur une carte géographique ou dans un manuel quelconque.

<sup>153</sup> Précisons que cette terminologie synonymique peut être clarifiée en présentant le *Devī-ānā* (venue) comme un des objets du phénomène rituel, et le *Deokhel* (jeu) et le *Deopucha* (interrogatoire) comme des modalités de déroulement de cette venue de la déesse ou de la divinité.

vivre avec la même intensité ni les exprimer de la même façon. Ces émotions peuvent être vécues isolément par chaque individu jusqu'à ce que le rituel crée les conditions de leur partage solidaire et de leur transformation. C'est ce que Lynch (1990 : 27) entend par l'effet catalyseur des rites et celui de toute activité dramaturgique ou expressive lorsqu'il décrit les émotions ( *vibhāva* ) comme des « situations sociales » ou des « pratiques » plutôt que comme de simples affects individuels. Lynch se rapporte à ce qu'il nomme une « ethnopsychologie » des émotions qui rend difficile l'appréhension des émotions sans le concours du contexte social qui les génère et qui leur donne leur sens. Corin (1998) va dans le même sens lorsqu'elle parle de l'ancrage des émotions dans des rapports sociaux. C'est en effet à travers les rapports sociaux que les émotions se génèrent, s'organisent et s'expriment.

L'organisation de séances de possession chez les Gaddis coïncide souvent avec des périodes charnières et transitoires où le déroulement des activités économiques locales commande une mobilisation de ressources nouvelles. C'est le cas notamment des activités agro-pastorales reliées aux moissons, aux semis et aux transhumances qui revêtent un caractère vital pour l'ensemble de la collectivité gaddie. Les Gaddis connaissent deux cycles de récoltes annuels ainsi que deux cycles de migrations. Des séances de possession sont organisées dans ce contexte de changements saisonniers tout comme elles le sont à l'occasion du mariage et de la naissance. Ceci illustre le caractère propitiatoire de la possession médiumnique. En ce qui concerne la transhumance, il faut aussi rappeler que, face aux dangers réels

qui l'accompagne (risque de gel, d'avalanche, de glissade, d'hypothermie, etc.), le *Celā*, même sous l'identité d'un dieu ou d'une divinité, ne peut pas répondre aléatoirement et sans discernement aux questions qu'on lui pose et aux inquiétudes de ses congénères. Il possède ainsi une capacité d'empathie qui lui permet de « pressentir » ce qui préoccupe les autres membres de la collectivité et qui sollicite chez lui une sensibilité particulière que l'on peut supposer supérieure à celle d'autres (Berti 1999).

L'organisation d'un *Devī-ānā* s'arrime aussi au calendrier hindou et aux cérémonies relatives aux anniversaires et aux jours de commémoration des dieux, déesses et divinités qui font partie du panthéon gadi. Le déroulement de ces cérémonies liturgiques et votives coïncide avec l'arrivée d'une nouvelle saison. Dès lors, la vigile nocturne dédiée à une divinité ne culmine pas nécessairement en une possession et peut se limiter à la récitation de mantras, de chants liturgiques et d'hymnes incantatoires; ce sont alors les prêtres brahmanes qui occupent le premier rôle sur la scène rituelle. Sur le plan phénoménologique, le *Celā* ne choisit pas le moment de la *venue* d'un dieu, d'une déesse ou d'une divinité (*Devī- / Devatā-ānā*), même si les préparatifs rituels peuvent faire penser le contraire. Si les dévôts croient ne pas pouvoir induire volontairement une possession, la structure rituelle leur fournit un cadre pour appréhender le moment exact où la possession est possible et attendue. Ceci correspond à la typologie de Jones (1976 : 3) qui définit un « temps » et un « espace désignés » pour la possession dite « oraculaire ».

La *venue* est donc attendue. Cela signifie que l'on reconnaît à certains contextes rituels la capacité d'induire une possession et de maîtriser l'énergie qu'un tel phénomène mobilise. De plus, la *venue* témoigne toujours de l'accomplissement du possédé-médium qui, par son mérite personnel et sa discipline spirituelle, parvient à susciter l'intérêt du divin. Ainsi, le phénomène est l'occasion d'entrer en contact direct avec le divin et de poser ses questions (qui relèvent pour la plupart de l'intérêt public). La possession s'inscrit en quelque sorte dans un contexte rituel plus large et on parle plus volontier de *Navratri*, de *Narwala* ou de *Śivaratri* qui prennent les allures d'une foire religieuse (*melā*) ou d'une fête collective, ce qu'il faut distinguer des séances de *puccha* qui se déroulent plus discrètement et qui dénotent une intentionnalité plus manifeste qui va dans le sens d'une intervention sociale. Plus l'envergure du rite dans lequel s'inscrit une possession est importante, plus la diversité des intentions et des réactions personnelles est grande et va de la simple curiosité à un investissement émotionnel et religieux intense. Un tel investissement se fixe sur des symboles qui sont accessibles aux fidèles (*svastika*, *yantra*, *śivalinga*, voyelle *Om*, *triśula*, etc.). Ainsi, comme personnification vivante et incorporée d'une divinité, le possédé constitue sans doute le symbole le plus puissant d'une possession. Si les conditions extérieures et « profanes » qui suscitent un rituel de possession peuvent varier, le cadre rituel, lui, ne change pas.

Les rites de possession médiumnique se ressemblent tous et s'articulent autour d'une esthétique qui varie peu d'un contexte à l'autre; le sens du rituel n'est pas figé et doit être compris en fonction de l'intention des « commanditaires » du

rituel. Cette plasticité sémantique n'exclut pas que l'intention des commanditaires soit différente de l'intention de chaque membre de l'audience. Si, par exemple, l'intention des commanditaires est davantage orientée vers l'expression d'un folklore local, les auditeurs les plus pieux, quant à eux, s'y investissent autrement. Comme le mentionne Lynch (1990 : 17-18), les formes esthétiques qui sont mises en œuvre dans le rituel ont la propriété d'activer ou d'amplifier certaines émotions déjà présentes chez les auditeurs mais c'est à chacun d'eux d'exploiter sa propre sensibilité esthétique. Dans un sens, le pouvoir inducteur de certains symboles religieux dépend de l'intensité votive de chacun et de la saturation d'émotions que le contexte rituel (chants, danse, musique) permet d'atteindre pour produire un effet de confiance, de quiétude et de réceptivité aux dieux (Leavitt 1997, 1984a : 30). C'est ce que Leavitt entend lorsqu'il parle de la capacité du rite à produire un affect collectif, faisant ainsi surgir des « réponses stéréotypées » (Cf. Corin in Leavitt 1984a : 21). Rien ne semble opposer *a priori* une intention de nature festive à d'autres formes d'expressivité religieuse qui passent par un usage rituel et transcendantal des symboles culturels par certains membres de l'audience, plus orientés vers l'adoration, l'apaisement ou la quête mystique. Il est donc intéressant de constater qu'à travers ce processus rituel, la pluralité de significations et d'usages (des éléments symboliques mobilisés) procède aussi d'une pluralité d'intentions qui convergent en un seul événement<sup>154</sup>.

---

<sup>154</sup> Rappel : la vigile nocturne à laquelle j'ai participé à mon arrivée à Brahmaur avait été commanditée par des fonctionnaires des travaux publics dans le but explicite de perpétuer une vieille tradition régionale (hommage à Śiva); chez certains fonctionnaires, la possession du médium est une source d'amusement, mais les musiciens, en créant une ambiance festive et transcendante, créent aussi d'autres conditions où la piété, la dévotion et l'intensité émotionnelle sont le prélude à la *survenue* des dieux, c'est-à-dire à l'extase mystique.

Si l'on distingue deux types principaux de possession chez les Gaddis, il faut distinguer aussi des conditions de survenue différentes. Les raisons qui motivent l'usage de l'envoûtement (*jādū*) ou qui « expliquent » une possession par un mauvais esprit (*Bhūt-Khela*) sont aussi variées que les expériences personnelles et les situations de vie qui font la vie quotidienne dans le *Gadheran*. Cependant, si le contexte rituel de la possession médiumnique marque davantage –mais pas toujours– un rapport de solidarité et de coopération entre les membres d'une collectivité, la possession néfaste s'inscrit surtout dans un rapport conflictuel qui marque des relations interpersonnelles ou qui s'inscrit dans l'ordre social ou familial. Dans le contexte d'une possession néfaste, l'envie, la jalousie, l'hostilité, le ressentiment ou le désir de vengeance sont des exemples d'émotions qui surviennent et qui sont en cause derrière le *montage* conceptuel inhérent à cette forme de possession. Le fait d'interpréter un phénomène touchant un individu –maladie ou comportement anormal– comme étant l'œuvre d'un mauvais esprit ou d'une divinité mécontente illustre donc un état de tension qui touche les relations entre deux ou plusieurs personnes, comme celles à caractère structurel qui définissent le système des castes ou les structures de parenté, ou celles à caractère moral qui concernent le système de valeur et l'effraction aux conventions établies.

Si l'on confère à la possession médiumnique un caractère public ou collectif, la possession néfaste et l'envoûtement revêtent un caractère occulte, clandestin et malintentionné qui se déroule en dehors de tout cadre rituellement sanctionné

(Diserens 1995). Les rites de guérison et d'exorcisme qui en découlent se produisent dans un cadre d'intimité familiale ou de proximité villageoise, à l'abri des curieux et des trouble-fêtes (ces derniers peuvent d'ailleurs, pendant l'exorcisme, provoquer un *Devi-ānā* où la Déesse exprime son outrage et son indignation à leur égard, surtout quand l'abus d'alcool est en cause).

Le *jādū* met en cause des relations interpersonnelles conflictuelles ou des comportements culturellement inappropriés. Il peut s'agir dans un cas de bris de contrat entre deux individus ou entre familles ou de toute situation d'interaction qui s'accompagnent d'un sentiment d'avoir été lésé dans ses intérêts et qui suscite un sentiment de vengeance. Dans le cas du *Bhūta-Khela* où la possession est totale –ce que Bourguignon (1976) nomme une *possession avec transe-*, le phénomène illustre davantage l'expression d'un malaise personnel par rapport à une situation d'interaction que j'ai désignée plus haut comme étant « structurelle ». Elle indique donc un décalage avec certains principes d'organisation sociale. Pour être structurel, ce type de possession propose des solutions qui, quant à elles, concernent le possédé dans sa seule individualité. Par exemple, les anthropologues ont souligné que ce type de possession survient souvent chez des jeunes femmes nouvellement mariées et pour lesquelles le changement de maisonnée est vécu sur le mode d'un drame personnel (Sax 1991), surtout quand la résidence virilocale s'inscrit dans un contexte d'éloignement géographique qui rend les visites dans la maisonnée d'origine plus rares. À cette difficulté s'ajoute parfois la relation difficile qui s'institue entre une nouvelle épouse et sa belle-mère, la première se trouvant dans une position de

servitude qui peut être parfois insoutenable, sinon difficile à supporter. La possession par un mauvais esprit peut devenir alors un excellent exutoire affectif et émotionnel (Harper 1963; Obeyesekere 1970b; Sax 1991). Ce phénomène est très bien documenté dans les travaux de sociologie et d'anthropologie qui portent sur les structures de parenté et l'organisation sociale en Inde et en Asie du Sud (Gellman 1998; Lecomte-Tilouine 1993; Bouez 1992; Krauskopff 1999, 1989; Berreman 1964). D'après les témoignages que j'ai recueillis sur le terrain, ce genre de possession constitue rarement l'occasion d'une réaffirmation identitaire et vocationnelle, à moins de s'inscrire dans une temporalité plus longue où la maladie et la souffrance sont plus propice à générer, par l'introspection qu'elles suscitent, une autre façon d'entrevoir sa relation au monde extérieur et sa relation au divin, comme l'a bien montré Obeyesekere (1981) à travers ses exemples concernant l'ascétisme cinghalais.

Tout comme le *Bhūta-Khela*, le *Jādū* comporte une dimension intime et intrapsychique<sup>155</sup>, qui est le signe d'une situation de crise et de détresse personnelle qui ressemble peu à la situation du *Celā* médium. Ce dernier semble cependant l'avoir dépassée puisque son statut apparaît comme le point de culmination ultime d'une longue trajectoire de recherche d'un sens et d'une solution concrète à un malaise personnel. Si la dimension de souffrance personnelle inhérente à la

---

<sup>155</sup> On peut penser à la dimension des conflits intérieurs qui se manifestent à l'intérieur de contextes sociaux spécifiques, comme la subordination des femmes hindoues dans un contexte de virilocalité et d'isolement géographique; on peut penser aussi à des niveaux de détresse plus profonds marqués par des conflits psychodynamiques et tout ce qui entoure la dimension du *transfert* comme l'ont suggéré de Heusch (1971) et Zempléni (1984) à partir de leurs études africanistes ou encore d'*effet cathartique* comme l'a suggéré Carrin (1999b) dans ses travaux en Asie du Sud en tentant de combiner psycho- et sociodynamique.

possession néfaste ressort davantage comme une réaction à l'ordre social (Majumdar 1996; Kapferer 1991; Desjarlais in Leavitt 2000; Holland 1997), elle illustre aussi les difficultés qu'un individu, homme ou femme, éprouve par rapport à la définition de son être dans le monde. Et on peut soumettre à la discussion la possibilité d'une corrélation entre la présence de contraintes sociétales assez fortes et peu flexibles (ex. rigidité des rôles traditionnels imputés aux hommes et aux femmes de castes différentes) et la présence d'aspirations à vivre autrement la modernité telle qu'elle peut paraître à travers l'éducation publique et les autres médiums d'information qui proposent à différents degrés une image nouvelle de l'individualité indienne et des rapports sociaux.

### **6.1.1 Un processus collectif**

On retrouve dans les deux types de possession (médiumnique et néfaste) une situation extérieure ou un contexte général qui génère chez les individus des émotions intenses. Les différentes modalités de la relation aux dieux, déesses, divinités et aux autres entités spirituelles qui peuplent l'univers cosmologique gaddi médiatisent les émotions ressenties individuellement et qui sont rendue publiques à travers les dispositifs rituels. Peu importe la nature des émotions qui habitent les individus avant les rituels de possession et d'exorcisme, ces deux « institutions » agissent comme des « catalyseurs » dans le sens que Lynch (1990) a donné à cette notion, soit celui de provoquer une réaction et d'activer un processus. Le processus collectif de la possession fait appel aux liens de solidarité qui unissent les membres

d'une communauté et qui configurent les réactions émotionnelles impliquées dans la présence à autrui, y compris dans la relation aux dieux.

Les anthropologues qui se sont penchés sur la possession en Asie du Sud font généralement intervenir une logique sociale qui décline la possession sur un mode essentiellement socio-politique ou sociodynamique. C'est le cas notamment de Fanger (1990) et Krengel (1999) qui ont étudié le rite du *jagar* au Kumaon, de Berreman (1964) qui a étudié le système de parenté et d'organisation sociale chez les Jaunsaris en Uttarachal; c'est le cas aussi de Berti (1999, 2001), Disserens (1995) et Vidal (1989, 1988, 1987) qui ont travaillé plus spécifiquement sur la médiation des dieux dans la gestion des affaires publiques au Kullu en Himachal; c'est le cas aussi de Sax (1991) qui, dans son étude sur le culte des divinités en Himachal, établit une relation entre ritualité et politique en indexant la dévotion et les formes liturgiques à la position subordonnée des femmes. Toffin (1987, 1996), Krauskopff (1999, 1989), Lecomte-Tilouine (1993) donnent une interprétation également sociopolitique aux possessions qu'ils ont observées au Népal. Dans le même esprit, Carrin (1999a, 1999c) situe les deux études de cas qu'elle a réalisées au Karnataka et au Bengale occidental dans un champ sociopolitique bien qu'elle emprunte également certaines idées psychanalytiques lorsqu'elle tente de comprendre les « forces » qui agitent ou affligent un individu -et les mécanismes (intrapsychiques) sous-jacents. Carrin montre toute l'importance de l'expérience collective et historique qui s'exprime à travers la possession et qui marque selon elle une réaction par rapport à une situation historique particulière. Dans le cas du Bengale, Carrin fait

référence au changement rapide provoqué par l'industrialisation et ses effets dérivés comme la délocalisation, la fragilisation des liens sociaux dont on connaît, en Inde, la forte imbrication dans un système complexe de solidarités villageoises –et qui prennent souvent la forme de solidarités de castes ou de « tribus » (Carrin et Jaffrelot 2002). Carrin souligne le caractère déstabilisateur et déracinant d'un tel processus, un peu comme De Certeau (1990) l'a présenté dans ses travaux historiques sur les possessions qui ont eu lieu dans certaines villes de France au début du 17<sup>ième</sup> siècle<sup>156</sup>.

L'idée force de Carrin (1999a) consiste donc à présenter la possession comme un phénomène qui ferait écho au sentiment généralisé de perte des références culturelles et territoriales qui définissaient jusque-là les identités locales et les formes historiques de socialisation et du *vivre ensemble*. Sur ce point, l'analyse de Carrin s'articule à celle que propose Krauskopff (1999, 1989) qui s'est intéressée à la possession chez les Tharus de la vallée de Dang au Népal occidental. Krauskopff montre que la « maladie » provoquée par un *masān* (« esprit néfaste » appelé *adha-masānya* chez les Gaddis) est souvent liée à un conflit d'ordre interpersonnel, qui recouvre une dimension territoriale et historique particulièrement marquée. La possession correspond selon elle à un « malaise de la mémoire » ou *memory illness*, cette mémoire qui, sur le plan rituel et symbolique, assure un certain recadrage du passé en évoquant des récits de peuplement et des repères géographiques bien ancrés dans l'espace de sens des Tharus. Selon Krauskopff, le

---

<sup>156</sup> Situées dans un contexte de guerre de religions (réformisme contre catholicisme), l'ouvrage de De Certeau décrit aussi une sorte d'expressivité ou de suggestivité érotique qui donne à la parole « possédée » une substance, un contenu explicite.

rituel permet de refonder symboliquement des identités collectives fragilisées (Krauskopff 1999 : 165) ou encore, comme chez Desjarlais (in Leavitt 1994 : 94), de refigurer le sens d'une souffrance subjective à travers des chants liturgiques en fournissant des images (de guérison) qui puisent dans des récits cosmologiques. C'est ce que j'ai tenté aussi de montrer dans le chapitre précédant à la section portant sur les mythes gaddis qui parlent de l'origine de la possession-empoisonnement<sup>157</sup>.

L'approche de la possession qui recourt à une analyse sociologique va souvent dans le sens du modèle structuralo-fonctionnaliste de Lewis (1971) ou de R. L. Jones (1976) qui en a fourni une version mieux adaptée à la réalité sud-asiatique. Rappelons que Lewis (1971), dans son ouvrage *Ecstatic Cults*, définit la possession et le chamanisme comme des « religions des opprimés » et que cette idée habite encore aujourd'hui la plupart des théories anthropologiques de la possession. Même les analyses psychodynamiques de la possession comme celle que propose entre autres M. Carrin ne peuvent faire l'économie du contexte socio-économique qui « encadre » les expériences de la possession.

Avec l'émergence de la pensée dite post-moderne et le développement du paradigme interprétatif (Geertz 1986, 1973) et avec le regain d'intérêt de l'anthropologie pour l'étude des émotions (Leavitt 1984a, 1996; Lynch 1990; Kakar 1992 [1978]; Kapferer 1979a, 1979b, 1986; 1991 : Lambert 1997; Corin 1998; Lutz

---

<sup>157</sup> Et dont les évocations, associations conceptuelles et symboles dépassent la seule dimension de la santé, de la maladie et de la détresse personnelle. La dissimulation (illusion) et la révélation (vérité) y étaient abordées, tout comme le règne et la protection du *dharma*.

1986; Jenkins 1994), on s'intéresse depuis une vingtaine d'années aux trajectoires personnelles de vie reliées à la souffrance et au cheminement spirituel (Corin et al. 2004), à la relation entre affect et somatisation (Kirmayer 1984) et au phénomène de l'*embodiment* (Csordas 1993, 1990a). Dans l'ensemble ces approches s'intéressent à la façon dont une personne souffrante s'approprie des symboles culturels dominants en vue de donner un sens personnel à sa vie. La voie mystique qui culmine dans la possession chez les Gaddis peut s'inscrire dans cette mouvance où l'extase et l'union divine ne sont plus réductible à une simple « folie passagère » (Gaborieau 1975) ou à une forme de névrose ou d'hystérie mais s'inscrivent dans une trajectoire personnelle que certains auteurs comme Peters (1982) ont associée à une forme « primitive de psychothérapie ». Cependant, dans une diatribe contre ce qu'il nomme les « ruses de la thérapisation », Olivier de Sardan (1994) fustige ce type d'interprétation qu'il juge biaisée à cause notamment du fait que, sur le plan émique, l'état du possédé médium n'est pas défini comme « pathologique » pas plus que l'exorcisme se réduit à une simple opération de « guérison ». Ceci vaut également chez les Gaddis où la définition de « malade » ou de « fou » renvoie plutôt à la tradition ayurvédique et à la théorie des humeurs (*tridoṣa*), et suscite l'intervention d'un spécialiste différent de l'exorciste.

Les écrits anthropologiques contemporains qui portent sur la spiritualité en Inde en relation avec l'expérience de la détresse psychologique se sont surtout penchés sur le cas des renonçants (Corin et al. 2004) et n'abordent pas à ma connaissance le cas des possédés médiums, qui ne sont pas des renonçants et qui

définissent pourtant leur cheminement personnel spirituel d'une manière similiaire, soit dans les termes de la « libération » (*mokṣa*) ou en évoquant des techniques corporelles que l'on peut associer au *yoga* ou à l'ascèse. La littérature anthropologique qui porte sur la possession en Inde et ailleurs en Asie du Sud souligne parfois, mais dans une moindre proportion, la démarche mystique du possédé et sa trajectoire de vie, sans toujours l'indexer à une dimension politique. Ainsi, Padoux (1999) traite de la possession au Cachemire dans les termes d'une « ascension mystique »; Gaborieau (1975), dans un article célèbre sur la « folie » et la « transe » en Himalaya central, parle de la « transe » et de son interprétation par les différents acteurs locaux qui l'associent à des notions relatives à la méditation (*dhyāna* et *samādhi*). Chez Gaborieau, si la « transe » peut définir un état de « folie passagère », elle prend néanmoins tout son sens dans un cadre rituel qui la « récupère » et qui lui donne le sens d'une manifestation du divin. Si Gaborieau utilise un terme comme « folie » -qui demande de nos jours beaucoup de prudence du fait que les langues indiennes de souche indo-aryenne possèdent un équivalent, *unmadda*, qui ne se rapporte à aucune forme de possession- il demeure l'un des premiers anthropologues à rapporter l'expérience de la possession en Himalaya telle qu'elle est « expliquée » par les villageois.

La section suivante porte justement sur certaines démarches individuelles qui donnent lieu à des formes d'interprétation spirituelles ou mystiques de la possession. En effet, on a vu au chapitre précédent que le rite de possession peut être réapproprié par le spécialiste religieux et interprété en termes d'expérience intérieure et

spirituelle, une expérience qui s'insère davantage dans la pensée métaphysique propre à de nombreuses disciplines religieuses indiennes dont l'ascèse fait partie.

### **6.1.2 Une démarche individuelle : mystique et trajectoire de vie.**

En m'intéressant à l'expérience personnelle de la possession chez les Gaddis et après avoir interrogé une vingtaine de spécialistes religieux (médiums) et de guérisseurs-exorcistes pour approfondir ce sujet, j'ai obtenu des témoignages qui situent l'expérience de la possession à deux niveaux : premièrement au niveau d'une démarche d' *ascension mystique* (Padoux 1999) et d'une trajectoire spirituelle; deuxièmement au niveau de la théorie du *karma* et de l'idée de « faute » (*doṣa*) personnelle, de l'impureté (*aśudha*) et de la fragilité du *dharma*. La question du *dharma* et celle des notions qui lui sont associées sont traitées plus bas; je me concentre donc ici sur la trajectoire de vie personnelle et la discipline spirituelle qui contribuent à mettre en forme le sens de la possession tel qu'il a été exprimé par les *Celā*. Quelques questions se posent d'emblée : 1) vue l'importance des travaux ethnographiques qui fournissent une lecture socio-dynamique du phénomène de la possession, est-il possible que les anthropologues aient trop instrumentalisé le « possédé » pour en faire une sorte de *courroie de transmission* des valeurs culturelles en place ou de porte-voix des défis auxquels une collectivité doit affronter?; 2) Y a-t-il lieu de penser la possession en la resituant au carrefour des processus collectifs et individuels? Peut-on dès lors penser l'extase mystique et la « maladie-possession » comme des modalités d'un malaise collectif (au sens général

ou plus restreint)? Si oui, comment articuler une théorie de la possession qui permette de penser la simultanéité de deux processus qui semblent assez éloignés l'un de l'autre? En effet, les fins poursuivies par les possédés, et qui nous sont accessibles à *travers* leur discours sur la discipline spirituelle, ne cadrent pas parfaitement -au plan conceptuel- avec une lecture sociodynamique. À en croire la plupart des analyses sociodynamiques de la possession, l'état du possédé, médium ou « démoniaque », s'inscrirait dans une trame collective, ce qui néglige les trajectoires personnelles et les facteurs motivationnels qui nécessitent d'autres types d'analyse qui vont au-delà de l'axiome implicite selon lequel la « folie », la « transe » ou l'« extase » d'un seul reflèteraient le « malaise » de tous. Revenons donc sur les expériences gaddies de la possession et plus particulièrement sur celles qui ont été au cœur de cette étude pour se convaincre de la nécessité de n'utiliser ces modèles qu'avec prudence et, surtout, de l'irréductibilité de l'analyse à l'une ou à l'autre de ces dimensions : sociodynamique ou psychologique, collective ou individuelle, cognitive ou affective.

Les différentes formes de possession que l'on retrouve chez les Gaddis du Dhaulādhār s'inscrivent dans des cadres rituels spécifiques; ces « cadres » organisent et structurent l'expression des émotions dont la possession est chargée. De la manifestation d'adoration la plus forte à la détresse, en passant par le ravissement, la colère, la crainte ou la jalousie, la possession met en relief des « mouvements » d'origine extérieure à soi mais bouscule la façon d'être au monde, de réagir et d'envisager le futur, souvent de manière floue et irréfléchie car le mode

opérateur de l'émotion consiste justement à s'emparer du sujet et de sa faculté d'entendement, au sens philosophique du terme. On a vu par exemple que la discipline spirituelle du *Celā* correspond davantage à une démarche intuitive qui ne fait pas appel aux mêmes facultés que la démarche réflexive et « théologique » du Brahmane. C'est probablement une des raisons pour lesquelles le mystique et la victime gaddie d'une possession maléfique ne peuvent jamais avoir pleinement connaissance de la portée de leurs attitudes et comportements lorsqu'ils sont « sous l'emprise » d'une force occulte ou divine qui leur fait perdre le *sens d'être soi-même*. Ils sont alors mus par quelque chose extérieur à eux. C'est ce que suggère aussi l'étymologie latine du mot émotion (*e-*, de l'extérieur; *motio*, mouvement;) et qui m'apparaît assez près du concept sanskrit qui désigne l'émotion, *vibhāva*, qui comprend l'idée d'un « déterminant émotionnel » (Lynch 1990 : 27) et qui décrit donc l'émotion en terme de contexte inducteur qui vient rejoindre ce mouvement intérieur.

Ce qui induit une émotion particulière échappe souvent à la conscience et renvoie à notre histoire personnelle (qui fait partie d'une histoire collective), à notre intimité propre, aux conflits qui nous habitent et qui nous meuvent et qui font penser qu'on a tout intérêt à ne pas trop les rappeler à la conscience au risque de souffrir davantage, sauf s'il s'agit d'une *katharsis* au sens aristotélicien; ce dernier point nous ramène inéluctablement à la dimension théâtrale, lyrique, poétique du phénomène de la possession (voir aussi Leavitt 1997) où le possédé se trouve libéré de certaines angoisses en projetant sur la figure d'un héros mythique, d'une divinité

ou d'un mauvais esprit un fait de conscience ou des sentiments inavouables. Carrin écrit à ce sujet (en se référant surtout à la possession par des esprits maléfiques) :

« La cure permet de mettre à distance le malêtre, qui s'inscrit dans un registre cosmologique et renvoie, à travers de multiples formes d'altérités, qui tour à tour assaillaient le patient, à l'histoire même du sujet. Le rituel permet ainsi une dépersonnalisation par le truchement d'une série d'identifications aux figures divines qui déposèdent avant tout le dévot de lui-même pour le rendre capable d'affronter sa propre vie »  
(Carrin 1999d : 190).

Ceci est surtout le « fait » des cas de possession néfaste même si, dans certains cas de possessions médiumniques que j'ai pu observer directement, la *venue* de la Déesse s'est faite de manière impromptue et s'est accompagnée d'une manifestation de méfiance et d'hostilité à mon égard (contexte de l'entretien ethnographique avec une femme médium de Kangra). Il est difficile d'appliquer ce modèle à la possession médiumnique car le *Celā* n'est pas assailli par une force occulte. Il est, certes, « dépersonnalisé », mais en contraste avec ce que suggèrent des interprétations qui se réfèrent à des modèles psychopathologiques, cette expérience est vécue sereinement par le possédé, elle est même souhaitée et considérée comme un signe de mérite spirituel. Dans le modèle culturel gaddi, cette « dépersonnalisation » est en fait vécue comme une union divine, une fusion avec la conscience universelle dont l'élément essentiel repose justement sur un retrait des sens et des affects. Dans ce cas, ce n'est pas tant la possession en elle-même qui « permet d'affronter sa propre vie » que le parcours de signification et de reformulation de ses engagements sociaux. Le moment clé de la possession est donc incompréhensible en dehors de ce contexte.

En général, le *Celā* gaddi (possédé-médium) expérimente ses premiers « mouvements » de possession au début de l'âge adulte, même si mes données sont trop fragmentaires à ce sujet et ne permettent pas d'étayer davantage cette affirmation. Par contre, la situation où prennent place les premières possessions permet d'identifier dans la trajectoire de vie du possédé une sorte de *rupture biographique* (Bury 1982)<sup>158</sup>, rupture qui se présente comme l'expérience d'une situation troublante comme la maladie ou la mort d'un proche et qui est vécue de manière suffisamment intense pour commander un remaniement complet de sa vie et du sens que l'on donne à cette dernière. C'est le cas notamment de ce Brahmane de Diyol en Kangra qui, suite à de longs mois d'errance et de « folies passagères » (Gaborieau 1975) s'est rapproché de la foi hindoue (*sanātana*) au point de renouer avec la pratique du sacerdoce qui incombe aux membres de sa caste. Cependant, cette réorientation « professionnelle » prend une tangente différente du sacerdoce que l'on peut qualifier de conventionnel puisqu'elle comprend une forme de spiritualité ancrée dans un rapport au divin qui est beaucoup plus « incarné » (*embodied*) et qui est mis au service du bien-être d'autrui. D'ailleurs, la profession de *Celā* est particulière en ce qu'elle ne constitue pas un emploi à temps plein, et en ce qu'on ne peut tirer bénéfice de son statut ni manifester de l'orgueil à l'égard d'un pouvoir qui, d'un point de vue émique, relève de [la] Śakti. Préserver et perpétuer la tradition gaddie des *Celā* est néanmoins pour ces derniers une source de prestige personnel qui alimente un sentiment d'utilité et une volonté d'engagement social.

---

<sup>158</sup> À titre informatif, Bury (1982) a développé le concept de rupture biographique (*biographic disruption*) en étudiant, au moyen d'une approche narrative inspirée de la phénoménologie interprétative, la trajectoire de vie de personnes atteintes de maladies chroniques.

On a vu que le *Celā*, médium ou exorciste, est une personne pilier dans la religion populaire des Gaddis. J'ai définis le médium comme un *élu-méritant* dont la trajectoire de vie s'inscrit dans une démarche d'*absorption mystique* (Padoux 1999), une démarche que j'ai qualifiée d'intuitive, et différente en cela d'une démarche plus intellectuelle. Ce rapport spécial au divin ne l'oblige pas à maîtriser un savoir exhaustif. Son pouvoir, il le tient de [la] Śakti en l'absence de laquelle il ne lui est pas possible de faire la divination et de répondre aux questions des villageois.

L'exemplarité et la discipline du *Celā* sont telles qu'elles se substituent à la fonction sacerdotale du prêtre Brahmane en termes de prestige social. Si le rôle de médium a pu être l'apanage de la caste inférieure des Sipis par le passé –c'est ce que prétendent entre autre V. Bhasin (1988) et K. P. Bahadur (1978)- on peut supposer que le statut social du *Celā* et l'importance que revêt le culte du *Devī-ānā* chez les Gaddis constituent une raison valable et suffisante pour que les prêtres Brahmanes adoptent cette voie d'accès au divin, ce qui commande pour eux une forme de spiritualité qui ne leur est généralement pas associée. Newell (1987) dit même que les Brahmanes n'avaient pas d'autres choix que de s'adapter à la religion locale afin de s'assurer le respect et l'autorité qu'ils possèdent ailleurs en Inde. Ceci vient contredire le processus de *sanskritisation* tel que défini par Srinivas (et présenté plus haut dans cette thèse) : nous sommes ici en présence du phénomène inverse de *parochialisation* (Leavitt, 1992 : 8). Cette lecture m'apparaît juste en ce qu'elle reflète une dimension sociodynamique du phénomène rituel; cependant il faut voir

que le rite de possession de type médiumnique sollicite une forme particulière d'émotivité religieuse -extase, exaltation, ravissement- et qui ne peut laisser personne insensible.

Cette dimension personnelle et profondément émotionnelle de la survenue de la possession bénéfique, combinée à une dynamique sociale (structuration sociale de la possession) et culturelle (manipulation des symboles religieux), questionne à un autre niveau d'analyse la capacité du social à induire et à provoquer ce genre d'émotion chez des individus, voire même à en contrôler l'expression individuelle. S'il est légitime de se demander si certains types d'individus ou de personnalité peuvent être plus propices à de telles expériences mystiques, l'ethnographie nous montre que ce sont aussi certains groupes sociaux, ou castes (*jātī*), qui ont plus de chance d'en faire l'expérience. Il s'agit en l'occurrence des Brahmanes et des Sipis, deux castes qui sont situées aux deux extrémités du pôle hiérarchique de l'organisation sociale des Gaddis. Ceci apporte un argument de plus en faveur de la thèse de l'existence d'enjeux symboliques de pouvoir à l'œuvre dans la possession (Jones 1976; Berreman 1964, 1979).

Si le *Celā* est reconnu en fonction de sa capacité à maîtriser les forces divines, son prestige augmente en fonction de la justesse et de la précision de ses propos, c'est-à-dire de la parole divine au sens où en parlent D. Berti (2001) et J. Leavitt (1984). Il existe donc une 'hiérarchie' des *Celā* qui se fonde sur leur perspicacité et qui repose au plan phénoménologique sur la 'grandeur' et la

clairvoyance des divinités impliquées dans la possession. Il est donc difficile de distinguer clairement la popularité d'une divinité et la popularité de son disciple, et de savoir laquelle des deux a préséance sur l'autre. Les Gaddis forment un peuple fidèle aux dieux, déesses et divinités. On peut même dire qu'ils craignent les dieux. Mais mon séjour à Brahmaur m'a aussi permis de constater le pragmatisme de ce peuple qui évalue l'influence et l'envergure des dieux selon les bénéfices réels qu'ils en tirent et la portée de leur influence –qui est parfois nocive. Durgā est plus puissante qu'un petit *devatā* familial car la portée de ses 'prédictions' est plus importante. Il est donc logique qu'un *Celā* de Durgā soit plus puissant qu'un simple 'maître des *bhūta*'. La différence semble surtout quantitative comme me l'a fait remarquer un Brahmane : Durgā lui permettrait de deviner ce qui se passe *aussi loin qu'en Amérique* alors qu'un petit *devatā* –qui peut être un *bhūta*- ne possède pas cette portée et ne peut 'deviner' que dans un rayon de quelques kilomètres! Ce qui semble nettement suffisant pour s'en prendre à son voisinage.

Contrairement au *Celā*-médium, le *Celā*-exorciste doit maîtriser un savoir-faire théorique et pratique qu'il a acquis auprès d'un gourou au terme de nombreuses années de formation. Il connaît les différents mantras et leur usage spécifique selon la nature du malaise ressenti par son patient et selon l'identité des esprits qui le hantent et qui l'habitent; il connaît les propriétés 'magiques' et médicinales des plantes.

On désigne l'ensemble de ce savoir par la *bhūta-vidyā*, c'est-à-dire l'ensemble des connaissances relatives aux esprits, et qui caractérise aussi l'un des sept domaines de spécialisation de la médecine traditionnelle ayurvédique (Dash 1994; Obeyesekere 1970a, 1977; Larson 1987). L'apprentissage auprès d'un maître est ici une étape nécessaire et obligée. Le praticien doit approfondir et varier les sources de son savoir en fréquentant les maîtres de différentes sectes ou religions. Si l'exorciste ne participe pas activement au rite du *Devī-ānā* en tant que possédé-médium, une fonction dont il se dissocie complètement, il peut solliciter l'intervention de [la] Śakti pour favoriser la manifestation, la divination diagnostique et l'expulsion des entités néfastes chez les possédés. Certains d'entre eux prétendent pouvoir absorber le « mal » de leur « patient » en ressentant eux-même la souffrance de ce dernier et le mauvais esprit qui est impliqué dans cette affaire (car souvent, une affection correspond à un esprit particulier). Cette capacité d'absorption suggère une certaine empathie permettant de mieux cerner le problème qui est vécu par la victime d'un mauvais esprit ou d'un mauvais sort.

L'exorciste peut aussi se sentir 'appelé', devenir médium et occuper ainsi les deux fonctions dites médiumnique et exorcistique. Il continuera cependant à les distinguer rigoureusement dans sa pratique<sup>159</sup>. L'inverse semble plutôt rare car si la fonction médiumnique est 'ouverte' à tous les Gaddis, la fonction de guérison-exorcisme est l'apanage des individus de la caste des Halis qui se situe à un degré inférieur à celle des Sipis; toutes deux ont en commun la caractéristique de faire

---

<sup>159</sup> Je prends pour exemple le cas du *Celā* M. N. qui m'accorda une entrevue en tant que médium, et une autre en tant qu'exorciste.

partie des *Scheduled Castes* de Brahmaur. L'ascendance familiale semble importante dans la transmission des connaissances relatives aux esprits (*Bhūta-vidya*) –tout comme cela prévaut pour la transmission de l'enseignement religieux en général qui se fait de père en fils.

Les interventions des *Celā*-médiums, tout comme celles qui sont pratiquées par les exorcistes, prennent place dans une diversité de contextes qui ont comme dénominateur commun l'existence d'un contexte défavorable, c'est-à-dire un ensemble de circonstances marquées par une situation de crise, personnelle ou sociale. C'est dans ce cadre que s'inscrit l'expérience personnelle de la possession. Le récit personnel de sa propre possession implique un passage du niveau intuitif de l'expérience personnelle proprement dite au niveau de l'entendement : de la perception sensorielle (douleur, chaleur, détachement affectif et émotions diverses) à la conceptualisation du sens de l'expérience (mystique, transcendance, discipline spirituelle) qui donne à la souffrance personnelle une dimension esthétique. C'est ce qu'ont suggéré Desjarlais (1992) et Kapferer (1991), le premier en décrivant une expérience chamanique chez les Sherpas du Népal, et le second en suggérant l'existence d'une dimension érotique (séduction et fantasme) dans l'expérience de l'exorcisme cinghalais (Sri Lanka) (voir aussi Racine 1999 à ce sujet). Chez Desjarlais, la dimension esthétique signifie qu'une expérience personnelle de la souffrance est enchâssée dans des règles tacites qui ordonnent les manières d'être et de faire, qui leur donnent un « style », une configuration spécifiques (Maskarinec

1994 : 494, commentant Desjarlais, *op. cit.*) et qui fournit les matériaux pour l'interprétation de son expérience personnelle.

Une telle configuration en terme de sens permet au possédé gaddi d'articuler le récit de sa trajectoire personnelle de la maladie, de la guérison ou de la souffrance au sens général, à des thèmes qui ne sont pas « médicaux » à priori et qui recourent des dimensions multiples : relations familiales, relations avec les autres membres de la communauté villageoise, rapports de genre, devoir religieux, réaction par rapport au changement social et par rapport à la modernité, etc. Les croyances (concepts, idées) sur lesquelles reposent les rituels de possession fournissent donc le cadre de l'expérience personnelle et de sa mise en mots lors d'un entretien « réflexif » (Denzin 2001)<sup>160</sup>. C'est le dévôt et possédé gaddi qui, en contexte d'entrevue, rappelle la loi du *dharma* et son application concrète dans la vie quotidienne de chacun. C'est lui qui rapporte l'idée de la discipline spirituelle qu'il est supposée mettre en application lors d'une possession de type *Devī-ānā* (et les termes apparentés de *Deopuccha* et *Deokhela* que j'ai déjà définis au chapitre précédent). Du côté de la possession néfaste (*jādū*, *bhūta-khela*), c'est le guérisseur-exorciste qui se fait le premier « interprète » en tentant de déceler ou d'identifier des points de référence biographiques, relationnels, émotionnels auprès de l'envoûté ou de la victime d'un esprit maléfique et en interrogeant les membres de l'entourage de ce dernier. L'intervention de l'exorciste n'est pas juste le reflet d'un savoir ancestral –

---

<sup>160</sup> Car sans m'en rendre compte à prime abord, mes informateurs ont toujours pris soin d'organiser le cadre de l'entrevue et d'en faire une « performance »; puisque mes entretiens se sont déroulés en groupe, incluant des membres de leur famille, du voisinage, les *Celā* étaient bien conscients de la valeur « didactique » de leur récit. Certains entretiens avaient même un aspect protocolaire et formel.

dont il se réclame aussi, avec fierté- et d'un modèle de pratiques répétitives et figées comme on pourrait être tenté de le penser d'un point de vue profane. L'exorcisme procède d'une certaine stéréotypie, mais la matière dont il est question lors de chaque rituel n'est jamais la même; si chacune des situations se ressemblent, l'issue d'un exorcisme est néanmoins un enjeu vital pour une famille concernée et purge celle-ci momentanément de tensions qui devenaient de plus en plus difficiles à vivre; le possédé lui-même y trouve une occasion de refigurer le sens de sa souffrance intérieure dans des figures culturelles connues de tous, comme c'est le cas dans les récits cosmologiques que j'ai présentés à la section 2 du chapitre 5. En un mot, la ressemblance des situations qui se succèdent et qui sont évoquées lors de chaque rituel réactualise des émotions individuelles et collectives qui ne lassent jamais.

En guise de rappel, cette « refiguration » du sens peut donner lieu à l'émergence d'une spiritualité nouvelle et qui permet au possédé de repenser son rapport à autrui, son rapport au divin, sa manière de vivre au quotidien et, enfin, de repenser ses choix de vie ou certaines de ses pratiques alimentaires (abandon de l'alcool et de la viande, par exemple) et dévotionnelles (ressentir [la] *Śakti* à l'intérieur de soi et faire de cette expérience intime le tremplin vers la médiation entre les dieux et les villageois). Vu le caractère partiel de mes données de terrain, il m'est cependant impossible de déterminer avec certitude le sens de la direction de ce mouvement. En effet, on peut se demander si c'est la configuration spécifique de la possession chez les Gaddis qui favorise de manière plus ou moins réfléchie le passage d'une dévotion strictement personnelle à la pratique d'un rite public ou, à

l'inverse, si c'est le dévôt qui travaille de manière plus ou moins intentionnelle à l'accession au statut de *Celā* qui, rappelons-le, est prisé et respecté de tous au-delà de toute appartenance de caste.

Le *Devī-ānā* est une expérience personnelle qui prend forme *dans le monde et par le monde*. Ce sont en effet d'autres spécialistes, prêtres brahmanes, *Celā* initiés, gourous et assistants, et bien entendu toute la foule des fidèles qui donnent à ce rite de possession un caractère solennel et qui lui confèrent son caractère dramatique. L'efficacité du rituel est fonction de cette intensité vécue, perçue et reçue par l'auditoire, un peu à la manière d'une prestation théâtrale comme l'a suggéré M. Leiris (1958). Mais la possession n'est pas réductible au théâtre et le possédé ne joue pas de rôle, il *EST* ce qu'il représente ou du moins il est suffisamment 'dépersonnalisé' pour ne plus avoir à répondre de ses gestes et de ses paroles<sup>161</sup>. C'est pourquoi l'expérience collective de la possession médiumnique ajoute parallèlement à l'expérience mystique personnelle, une charge émotive qui est partagée et comprise par l'ensemble de la collectivité locale.

### 6.1.3 Communication et langage symbolique

---

<sup>161</sup> L'analogie avec le théâtre est pertinente si l'on réfère à la philosophie d'Aristote qui, dans *Rhétorique*, livre I, ch.XI, section XXIII traite de l'effet cathartique provoqué par l'identification du spectateur au héros de la tragédie dans lequel il reconnaît des passions humaines (au sens contemporain d'émotion). Le personnage doit être une imitation (mimêsis) vraisemblable de ces passions. Dans le livre VIII de la *Politique*, Aristote évoque le transport de l'âme chez la personne qui est sous l'empire d'une émotion quelconque en précisant toutefois que certaines personnes plus que d'autres peuvent avoir « tendance » à de telles émotions.

Dans son premier chapitre de *Medusa's Hair*, Obeyesekere (1981) développe la notion centrale de *symboles personnels* reliés à l'interface entre les sphères publiques et privées, au nom de leur articulation. Il reprend à son compte les concepts de symboles publics et privés développés par l'anthropologue britannique Edmund Leach<sup>162</sup>. Chez Leach, l'essence du « comportement symbolique » repose sur la communication entre un acteur et une audience : ils partagent un langage symbolique commun, c'est-à-dire un cadre culturel qui configure les possibilités d'expression et d'interprétation des expériences de tout un chacun. L'auteur conçoit les activités rituelles publiques comme des activités rationnelles dépourvues de contenu psychologique. Au contraire, Obeyesekere lui oppose l'idée que les symboles publics qui sont mis en œuvre dans une pratique rituelle sont des véhicules qui communiquent un message investi d'une charge affective (1981 : 18), ce que refusait d'accepter Leach qui, tout en reconnaissant la pertinence de la psychologie individuelle, lui refusait toute signification culturelle. Pour Leach, il n'y a pas d'interface entre le public et le privé; les émotions ne relèvent que du privé. Pour Leach, le symbolisme privé permet l'émergence des émotions et l'altération des états de conscience qui peuvent être des rémanences de processus inconscients. Chez Obeyesekere, il n'y a pas de hiatus entre le public et le privé puisqu'un message émotionnel peut être communiqué socialement (1981 : 18). Sans remonter explicitement au concept aristotélicien de κάθαρσις (catharsis), Obeyesekere admet néanmoins la dimension cathartique du rituel public et des symboles qui sont le véhicule de cette expressivité. On peut songer que, dans ce contexte rituel,

---

<sup>162</sup> (1910-1989).

l'efficacité de la communication réside précisément dans sa capacité à *transporter l'âme* sous l'empire d'une émotion quelconque, ce qu'Artistote renvoyait à l'effet purgatif de l'expérience esthétique (chants, liturgies, musique, encens, paroles suggestives, images). Obeyesekere parle alors de *conscience hypnomantique* (1981 : 169-82) pour désigner les états de « transe » qui sont induits par certaines activités rituelles. Obeyesekere fait donc de l'émotion la clé de voûte de l'articulation entre l'individuel et le collectif, la pièce maîtresse pour une compréhension anthropologique de ce qu'il appelle l'expérience *hypnomantique*. Il écrit:

« If we assume that emotional messages may be socially communicated, we may also legitimately infer that public symbol used as a vehicle for communicating that message may become invested with an affective load. »

(Obeyesekere 1981 : 18)

Enfin, Obeyesekere intègre à son modèle de la communication symbolique une dimension inconsciente, mais pas nécessairement comme un *réservoir à névrose* et à psychopathologies comme c'est généralement le cas (Suriyani et Jensen 1995; Castillo 1994; Ward 1980). L'inconscient est pour lui le lieu où des émotions se greffent à des symboles existants et mis en corps (*embodiment*) pour faire en sorte qu'une expérience « destructrice » ou « déstabilisatrice » puisse devenir structurante, pour soi-même le possédé, et pour les autres qui ne le sont pas.

La possession peut être vue comme un mode d'expression qui comporte une importante charge émotive; elle permet de communiquer symboliquement des états d'âme ou des sentiments qui ne sont pas toujours faciles à exprimer, entre autre

parce que le contexte culturel peut se montrer hostile ou répressif à l'égard de certaines dimensions de l'expérience humaine ou à cause de la structuration même du social. Comme je l'ai présenté plus haut, il existe différents contextes inducteurs de la possession selon les types médiumnique ou néfaste où il faut distinguer, dans ce dernier cas, l'envoûtement (*jādū*) et la possession par les mauvais esprits (*bhūta-khela*).

La possession se présente souvent comme un signal d'alarme qui indique la présence d'un problème ou d'une souffrance intérieure ou qui exprime le sentiment qu'une menace pèse sur la collectivité. Cette menace peut provenir des conditions matérielles d'existence ou des interactions sociales. Le tout est modulé par les schèmes culturels ou les formes esthétiques qui transforment une expérience dont on voudrait se passer en une expérience gratifiante, purgative, transformative et enfin, transcendante. Le cas des pratiques de possession médiumnique illustre bien ce propos puisque chaque rituel est organisé en réponse à une situation que l'on voudrait influencer : arrivée de la mousson, fertilité, nouvelle entente entre villageois, etc. Tout commence par une situation anxiogène qui est la source de beaucoup d'appréhension, d'inquiétude et d'incertitude dans la collectivité. Même si les villageois discutent de leurs problèmes d'une manière que l'on peut qualifier de pragmatique et rationnelle, la solution d'apaisement et de résolution (que l'on retrouve dans la possession) repose plutôt sur l'émotionnel qui n'est pas un langage rationnel mais qui comporte néanmoins ses propres règles.

L'expression des émotions n'est pas chaotique et désordonnée; elle est configurée par la culture qui détermine de quelle manière, à quel moment, et par quelle personne les choses doivent se dire et se dévoiler (au sens de faire la lumière sur ce qui restait caché). Si la démarche d'ascension mystique du *Celā* peut être qualifiée d'inductive (Padoux 1999), rien n'est laissé au hasard.

Comme je l'ai déjà mentionné, le mystique gaddi, à la différence du *sādhu*, ne s'engage pas dans la voie du renoncement (*samnyās*). Le rôle social qui lui est conféré le situe au cœur des activités rituelles gaddies et en fait un des acteurs principaux qui intervient pour apporter des réponses aux préoccupations immédiates, matérielles ou métaphysiques de la société gaddie. Donc, émergeant d'une expérience collective anxiogène, le rituel parvient à induire dans la foule des sentiments d'apaisement à travers des *formes esthétiques* qui ont la particularité de rencontrer les sensibilités de chacun; elles ramènent chacun à ses fondements personnels pour leur redonner du sens et faire en sorte qu'une identité personnelle fragilisée ou vulnérable puisse se renouveler intérieurement ou recomposer ses liens affectifs avec l'extérieur, ce qui génère un sentiment d'apaisement dans la foule. C'est particulièrement marqué dans l'expérience de la possession et de l'exorcisme où il est vraiment question de recomposer un lien social chez des individus qui sont en rupture avec les règles sociales environnantes. Dans la possession médiumnique, il faut rappeler que le dévôt et le possédé mystique partagent le même désarroi et peut-être même à un degré supérieur, comme l'a suggéré Berti (1999). Berti caractérise en effet le possédé-médium comme une personne qui sait profiter d'un

moment de crise pour favoriser une résolution de conflits (qui concerne donc plusieurs personnes), de par son excellente maîtrise de la parole, la « parole des dieux » (Berti 2001), qui a force de conviction. Cependant, le médium n'a pas l'impression de contrôler quoi que ce soit, ni ses gestes, ni ses paroles, ni sa volonté, car son *inspiration* se traduit par une perte de conscience. Leavitt (1997 : 12) renvoie ici au philosophe ancien Démocrite qui établit une association entre l'intuition divinatoire, la poésie, l'affliction mentale et un tempérament émotif<sup>163</sup>. Cela peut suggérer que, en plus de posséder des qualités oratoires (Berti 1999) et « performatives » (Assayag 1999 : 435), le *Celā gaddi* est un individu doté d'une certaine sensibilité qui le rend plus empathique et plus apte à saisir l'*atmosphère des lieux* et à décoder les véritables enjeux qui se posent à sa société. Au lieu que l'émotivité soit constituée en *pathos*<sup>164</sup>, elle devient tout simplement le mouvement par lequel on ré-ordonne le sens des choses du quotidien et ce, même en ayant recours aux catégories de la métaphysique indienne et de la cosmologie. Pour être efficaces, la communication symbolique et la force de « conviction » doivent se fonder sur des éléments rassembleurs qui offrent la possibilité d'un investissement émotionnel intense avec les membres de l'audience.

---

<sup>163</sup> Voir aussi Lambek (2000) qui, dans un autre ordre d'idée, discute aussi de la fonction poétique en nous situant dans l'opposition platonicienne entre la philosophie vue comme une contemplation rationnelle des objets du monde, et la poésie (*poiesis*), définie par le travail de la métaphore et la réification de l'espace social. Lambek se réapproprie Aristote pour proposer un modèle qui tient compte de la pratique et des jugements moraux.

<sup>164</sup> Au sens étymologique de « quelque chose » que l'on subit ou que l'on souffre. Terme dérivé de *passion*, qui signifie à l'origine le fait de supporter, de souffrir d'une maladie ou d'une affection morale. Aujourd'hui, le terme *émotion* remplace le terme *passion*, un glissement qui est illustré dans l'ouvrage de Le Breton (1998) *Les passions ordinaires*, qui constitue un essai sur l'anthropologie des émotions.

L'émotion est donc un produit culturel, un produit d'interactions, comme l'ont suggéré Le Breton (1985) ou Lynch (1990) et, de manière plus radicale, Lutz (1988, 1986). La thèse principale de Lutz suggère que la « socio-culture » a la propriété de générer chez l'individu certaines émotions et que, par conséquent, des émotions comme l'émotivité religieuse ou l'extase mystique ne peuvent être comprises que dans le contexte culturel qui en permet l'expression. Les émotions sont ancrées dans une phénoménologie du moment présent qui renvoie à un amalgame complexe d'interactions sociales tantôt marquées par le conflit, la mécontente et le ressentiment, tantôt par la joie, l'exaltation mystique, l'angoisse, l'espoir ou la crainte. C'est donc en lien avec l'émotivité que l'usage et la manipulation des symboles publics doivent être analysés.

Certains auteurs contemporains comme B. Juillerat (2001), qui se réclament comme Obeyesekere d'une anthropologie psychanalytique, ont tenté de voir dans le rite, le mythe ou le symbole (et tout ce qu'ils comportent comme signifiants verbaux, non verbaux et comportementaux), des significations inconscientes. L'idée n'est pas neuve et il suffit de lire Ernest Jones (1969) pour s'en convaincre. Jones, en tant que disciple de Freud, pensait le symbole et le mode de penser symbolique comme une forme de « réversion » vers des phases d'évolution mentale plus anciennes ou élémentaires de la vie car « n'est symbolisé que ce qui est refoulé et seul ce qui est refoulé a besoin d'être symbolisé ». Juillerat affirme que cette signification inconsciente est une clé de la compréhension des symboles culturels (2001 : 56) mais, en même temps, il affirme que c'est peut-être oublier un peu trop

vite que les rites en question et les symboles qu'ils mettent en œuvre prennent place dans un espace culturel et collectif.

Quoi qu'il en soit, lorsque l'on donne aux symboles culturels le sens de produit d'une imagerie inconsciente, on risque toujours d'instrumentaliser la culture et d'en faire un produit dérivé de processus inconscient, comme Freud (1971 [1927]) l'a fait dans *L'Avenir d'une illusion* où il discerne des mécanismes inconscients à l'œuvre dans des phénomènes qui relèvent de la culture comme la religion. Une institution sociale comme la religion viserait précisément à protéger la société contre les instincts individuels et les « impulsions hostiles des hommes » (op. cit. : 9). Cette approche a le défaut de tenter de faire correspondre des catégories culturelles à une grille d'analyse qui écarte trop rapidement la compréhension que les acteurs ont des formes culturelles (i.e. comment les choses se vivent et se pensent par des individus en situation concrète d'interaction). L'apport conceptuel de la psychanalyse à une théorie anthropologique de la possession est de nous mettre en garde contre la tentation d'un biais naturaliste voulant que la culture se réduise à l'expression de processus fondamentaux, biologiques ou inconscients<sup>165</sup>.

En cela, la psychanalyse anthropologique d'Obeyesekere est beaucoup plus ancrée dans la phénoménologie que ne l'était la pensée du père fondateur de la psychanalyse. Ses quatre études de cas de possession rapportées dans *Medusa's*

---

<sup>165</sup> Malinowski (1968 [1944]) inscrivait aussi dans un ordre biologique primaire le fondement de la culture et de ses institutions sociales. Tout en reprochant à Freud son ethnocentrisme, les faits sociaux n'avaient d'intérêt pour lui qu'en ce qu'ils permettaient de comprendre la relation entre le biologique et le culturel.

*Hair* offrent un portrait vivant de trajectoires de vie de personnes renonçantes, marquées par des conflits internes, en quête de sens et toujours situées dans un contexte social qui sert de point d'ancrage à l'analyse. L'auteur joue de prudence dans sa tentative de rapprochement entre la psychanalyse et l'anthropologie en demeurant le plus souvent au ras des données de terrain. Dans *Work of Culture* (1990), qui constitue un ouvrage phare pour ceux et celles qui cherchent une interface anthropologico-psychanalytique (voir aussi Mohia-Navet 1995), Obeyesekere développe l'idée d'une formation et d'une transformation des symboles par le « sujet », une formation qu'il ne confine pas aux seules motivations inconscientes au sens freudien et qui s'opère à travers des processus culturels. C'est comme s'il n'y avait pas d'autonomie de la psyché par rapport au domaine socio-culturel, et vice-versa.

Obeyesekere avance que des symboles culturels partagés peuvent avoir une signification personnelle singulière pour les individus. C'est que nous ne vivons pas tous la même expérience, même si on est situé dans un même temps et dans un même lieu et que l'on partage les mêmes schèmes cognitifs de références. Les symboles que nous manipulons *ensemble* ne nous travaillent pas de la même façon intérieurement. L'émotion et l'intensité avec laquelle elle se manifeste influencent la perception du monde extérieur et peuvent conduire le croyant à entrer dans un état modifié de conscience. Sous le regard d'Obeyesekere, l'émotion n'est pas autre chose qu'un *affect* généré au contact de l'Autre, c'est-à-dire qui ne prend place que dans la relation avec cet Autre. Ceci signifie que la personne est d'abord située dans

un lien social qui configure le sens de ses émotions exprimées et mises en forme à travers le rituel, transformant ainsi un symbole privé en symbole public.

La notion de *dharma* comme « symbole public » peut être appropriée à titre de « symbole personnel » et intervenir dans la mise en forme de l'expérience personnelle qu'un adepte de la possession construit à travers ses pratiques quotidiennes (pas nécessairement de possession) ou à travers la narration de sa propre expérience. En conférant à un « symbole » un sens particulier, la personne y met une charge émotive qui découle de ses multiples expériences de vie et rend ce symbole efficace pour elle-même et compréhensible pour autrui<sup>166</sup>.

La prochaine section porte précisément sur la notion de *dharma* qui est apparue comme une catégorie nodale dans l'articulation du sens de l'expérience de la possession gaddie et ce, dans ses formes tant bénéfique que néfaste.

Pour conclure cette section, rappelons que les deux formes de possession observées chez les Gaddis jettent les bases d'une communication symbolique par laquelle un message est exprimé. Ce que nous avons vu de la possession pourrait laisser croire qu'il existe une certaine rigidité et une stéréotypie dans le déroulement du rituel. C'est oublier que la possession fait appel à un schéma culturel qui permet la communication mais qu'elle est aussi chargée d'une intensité émotive et esthétique dont investissent les acteurs et qui est garante de l'efficacité du rituel, de

---

<sup>166</sup> Il convient de préciser que la notion de *dharma* constitue un cadre de référence global et fondamental dans l'hindouisme qui va bien au-delà du simple symbole. Le *dharma* s'apparente davantage à l'idée de modèle cosmologique.

sorte qu'on assiste à un renouvellement du sens des conduites. On a vu que c'est à ce niveau qu'intervient la distinction entre les symboles publics et les symboles privés. On retrouve parmi ces symboles publics la notion centrale de *dharma* qui intervient dans les deux types de possession.

## 6.2 La question du dharma.

### 6.2.1 Centralité du dharma dans la pensée hindoue

Le concept de *dharma* est l'un des principaux noyaux de sens autour desquels s'articule et s'ordonne l'expérience subjective de la possession. La notion de *dharma* constitue aussi un référent symbolique majeur de la pensée hindoue en général, y compris dans les différentes écoles de pensée bouddhistes et dans le jaïnisme.

Le *dharma* définit en effet les rapports entre les castes, entre les générations et entre les sexes et c'est cette notion qui définit aussi le statut et le rôle qui leur sont accordés socialement. Principe d'ordre social, le *dharma*, est aussi le pilier métaphysique sur lequel repose l'univers dans son entier. C'est ce qui ressort du mythe d'origine de la possession-envoûtement qui évoque le fait que Śiva perd la maîtrise de soi et provoque la chute de l'univers dans le *désordre* (*ghachol*; skt. *Avyavasthā*). C'est pourquoi le mythe est toujours chanté lors des rites d'exorcisme, rappelant aux fidèles la logique du *dharma* et son application quotidienne. Le principe du *dharma* concerne l'observation rigoureuse des devoirs sociaux et

religieux qui incombent à chaque individu selon son appartenance de caste. Chaque individu est donc tenu de respecter les devoirs qui lui incombent de par sa caste et sa *constitution interne (guna)* et d'adopter un mode de vie qui lui permettra de gagner du mérite auprès de ses coreligionnaires ou par l'imitation des règles de pureté que les castes supérieures s'imposent. Autrement dit, si le degré de pureté rituelle d'une personne est *naturellement* plus élevé dans les castes supérieures, il s'articule *aussi* à l'agir individuel qui détermine le statut d'un individu. C'est comme s'il existait un double registre statutaire, l'un qui repose sur l'appartenance de caste et l'autre qui reconnaît le mérite individuel.

Ce double registre a la flexibilité que l'on retrouve dans les rapports hiérarchiques comme l'ont déjà soulevé J. Parry (1979) et J. G. Campbell (1975) dans leurs études sur les pratiques rituelles et l'organisation sociale dans le district de Kangra.

Le principe hiérarchique qui est inhérent au *dharma* se définit aussi en termes de pureté (*śudha*) et de proximité avec l'idéal de fusion avec la *Conscience absolue*. C'est ce que sous-entendent Madan (1999) [1991] et Kakar (1992 [1978]) lorsqu'ils parlent d'étapes de vie (*aśrama*) qui renvoient aux étapes de la vie du croyant : *brāhmacarya*, (apprentissage de la vie et du *dharma*), *gṛhastha* (participation active à la vie sociale et familiale), *vānaprastha* (quête de la libération ou *mokṣa*) et *sannyāsa* (renoncement et atteinte de la sagesse). Le *dharma* guide ces quatre voies qui sont par ailleurs représentées par les quatre branches du *svastika*, le symbole le

plus couramment utilisé dans l'hindouisme. Le *dharma* se comprend aussi par son étymologie sanskrite première *dhr* qui signifie « soutenir », « maintenir », « nourrir » et/ou « animer » (angl. *to uphold, to sustain, to nourish*) (selon Kakar : 1992 [1978] : 40).

Par ailleurs, dans une étude psychanalytique sur l'enfance indienne et les rapports mère-fils, Sudhir Kakar (1992 [1978] : 37) insiste aussi sur l'idée du devoir moral et sur la finalité de l'existence humaine, sa téléologie. Il écrit:

« Today, dharma is variously translated as 'law', 'moral duty', 'right action', or 'conformity with the truth of things'. But in each of its various patterns, dharma as the image of the human life cycle (asramadharmā) or dharma as the principle underlying social relations, there runs a common thread: Dharma is the means through which man approaches the desired goal of human life...dharma is 'that from which results happiness and final beatitude. »

Il ajoute :

« Dharma is both the principle and the vision of an organic society in which all the participating members are interdependent, their roles complementary. The duties, privileges and restrictions of each roles are prescribed by an immutable law, the *sanatan* or 'eternal' dharma, and apply equally to the king as to the meanest of subjects. »

Le *dharma* se pose donc comme un principe de cohésion sociale dont on peut déduire la règle et la logique du système *jajmani* qui est un système d'échanges réciproques entre des membres de castes différentes (Wiser, 1958[1936]; Gould, 1986; Newell, 1960; Negi, 1990). La notion possède donc une visée métaphysique

qui implique aussi une visée pratique qui concerne tous les aspects de la vie sociale et économique ainsi que de la psychologie individuelle.

Selon la secte, l'école de pensée ou la tradition philosophique particulière à laquelle se rattache une caste (*jātī*) ou un clan (*gotra*), un individu peut privilégier une façon ou une autre d'accomplir le *dharma*. Par exemple, la voie brahmanique privilégie le renoncement, la voie yogique privilégie l'hygiène quotidienne et la discipline corporelle et spirituelle, la voie tantrique privilégie le mysticisme, mais chacune de ces voies intègre inexorablement les caractéristiques des deux autres : la notion d'hygiène est aussi importante au sein de la voie brahmanique qu'au sein de la voie dite tantrique. Il en va de même pour les disciplines corporelle et spirituelle. Ces catégories ne sont pas perméables. On sait que le yoga peut être tantrique et porter sur la doctrine de la *kundalini* (éveil de l'énergie vitale et son ascension à travers des centres d'énergie ou *chakra*), qu'il peut favoriser la *libération* « dans le monde » en développant une éthique du travail et du devoir (*karma-yoga*) ou privilégier la méditation (*rāja-yoga*), la dévotion d'une forme personnifiée de la puissance divine (*bhakti*), etc. (Feuerstein 1990). La chose la plus importante à retenir c'est que l'hindouisme comme religion ne constitue pas un corps uniforme de 'doctrines' ou de 'pratiques' et que chaque individu y trouve sa voie à l'intérieur d'un cadre social qui peut le reconnaître ou l'appuyer dans sa démarche, dès lors que cette démarche s'inscrit dans le règne du *dharma*.

Les multiples thématiques qui recouvrent l'idée de *dharma* se retrouvent aussi dans le *Mānava-Dharma-Śāstra* qui est connu également sous le nom de *Manu-Smṛti*, les fameuses lois de Manou<sup>167</sup>. Cet ouvrage fondamental de la pensée hindoue constitue encore de nos jours une importante source d'inspiration pour penser l'organisation sociale et les rapports sociaux.

Madan (1999 [1991]) et Kakar (1992 [1978]) donnent au *dharma* un caractère polysémique et pluridimensionnel qui recoupe des univers aussi variés que les systèmes de parenté et d'organisation sociale, l'ordre cosmique, les relations entre les castes, les tabous et les interdits.

Ainsi, Madan (1999 [1991]: 17) évoque la polysémie de la notion de *dharma* et les multiples registres qu'elle contient. Il écrit :

« A concept of multiple connotations, *dharma* includes cosmological, ethical, social, and legal principles that provides the basis for the notion of an ordered universe »

C'est l'élément de définition le plus répandu et aussi le plus général. Madan poursuit :

---

<sup>167</sup> *Mānava-dharma-śāstra* : ensemble de 19 livres, rédigés en vers entre 200 av. J.-C. et 100 ap. J.-C. Le Rg-Veda fait mention de la révélation du code à Manu par Brahma, qui l'a ensuite transmis à Bhṛgū et à d'autres sages tel Narada et dont il est fait mention dans les mythes que j'ai rapportés au chapitre 5. Chaque livre du *Code* porte sur une thématique particulière qui va de la cosmologie à la jurisprudence; il prescrit un ensemble de règles relatives à l'organisation sociale, les castes, le mariage, la succession, les étapes de la vie, l'organisation des rites, les règles alimentaires et d'hygiène, etc. Il ressemble à bien des égards à un code civil et criminel (Doniger et Smith 1991; Buhler 1967 [1886]). Certains aspects qui régissent l'hygiène et l'alimentation se retrouvent aussi dans le *Caraka-Samhita* et le *Suśruta-Samhita* qui constituent les plus anciens traités connus de médecine ayurvédique (P. V. Sharma 2001). S'il est difficile de déterminer avec exactitude l'âge et l'origine de ces écrits, la tradition leur attribue cependant une « inspiration divine » au même titre que les Védas.

« In the social context, it stands for the imperative of righteousness in the definition of the good life. More specifically, *dharma* refers to the rules of social intercourse laid down traditionally for every category of actors (or moral agent) in terms of social status (*varna*), the stage of life (*ashrama*), and the qualities of inborn nature (*guna*) »

Le *dharma* est polysémique et multidimensionnel, en plus de présider à la légitimation des rôles sociaux de castes, c'est aussi une notion abstraite qui organise l'ensemble des représentations du monde des différents systèmes philosophiques de l'Inde, au nombre de six dont le *yoga*. T. N. Madan (1999 [1991]) et Sudhir Kakar (1992 [1978]) fournissent une bonne définition et de bons exemples qui illustrent la notion de *dharma* lorsqu'ils parlent du désordre régnant, du système des castes, de l'agir moral ou de la pureté, et du sens du devoir. Le *dharma* désigne aussi l'organisation de l'univers qui comprend la théorie des âges cosmiques (*yuga*) et des cycles de naissance et de mort (*samsāra*) et la libération de ce cycle (*mokṣa*). Dans les langues du nord de l'Inde, le préfixe *a-*, que l'on ajoute à un mot, signifie le contraire de ce que signifie ce mot sans le préfixe; *adharma* signifie une situation chaotique, contraire aux règles que s'est donnée une collectivité à travers le temps.

### **6.2.2 Le dharma dans les deux types de possession.**

J'ai mentionné à maintes reprises que la possession gaddie se compose de deux formes générales, la bénéfique et la néfaste, qui illustrent la forme que prend la relation au *divin* ou aux autres entités *suprahumaines* et leur mode d'inscription dans des pratiques et des croyances plus globales (métaphysiques, philosophiques,

ethnomédicales, etc.) dont le sens, sans cesse renouvelé, s'indexe à des situations précises d'interactions sociales et interpersonnelles. La forme bénéfique est caractérisée par le phénomène de « médiumnité » (*spirit mediumship*) (en référence à Firth, cit. in Crapanzano 1977). La médiumnité signifie que la possession est utilisée comme un moyen de communication avec le divin. Elle est rendue possible par la médiation d'un « spécialiste » qui, dans le contexte culturel gaddi, fait l'offrande de sa propre personne (*śarir-kā-bali-denā*)<sup>168</sup> à la divinité dont on sollicite une intervention directe reconnaissable à travers des manifestations vocales et corporelles qui attestent de sa « venue ».

C'est un état normal au sens où il n'est pas perçu comme pathologique par la communauté, mais il demeure néanmoins un phénomène hors du commun et les Gaddis l'interprètent généralement comme un signe de la grande pureté de cœur et d'esprit (*śudha*) du *Celā*. Cette forme de possession constitue une partie intégrante des pratiques religieuses des Gaddis.

La forme néfaste de la possession comprend une variété de phénomènes : possession-maladie (*doṣa*), envoûtement (*jādū*) et possession par les esprits (*bhūta-khela*). S'il existe un dispositif rituel pour traiter cette forme de possession, elle doit néanmoins s'insérer dans un processus interprétatif qui ne saurait *aller de soi*. Il faut déterminer la nature et la cause de l'affection, l'identité des entités suprahumaines qui sont impliquées et définir le choix des moyens thérapeutiques appropriés, ce qui

---

<sup>168</sup> Et dont l'expression se rapproche beaucoup de l'idée de sacrifice (Leavitt : communication personnelle).

inclut l'exorcisme ou l'usage de l'herboristerie ayurvédique. C'est qu'à une identité de symptômes ou de signes extérieurs peuvent correspondre des causes différentes où s'entremêlent des explications de type naturel et métaphysique que l'on resitue dans l'ordre des rapports sociaux ou des relations interpersonnelles, ce qui confère à ce type de possession un caractère moral, c'est-à-dire relatif au mode de vie et au respect des règles du vivre-ensemble définies socialement. C'est là que la notion de *dharma* intervient. La possession gaddie renvoie à une certaine conception de l'ordre social et des devoirs tant religieux que sociaux.

Cette conception de l' « ordre » se retrouve dans le principe du système des castes qui comprend : 1) une hiérarchie fondée sur l'idée de pureté rituelle comme Dumont (1986) l'a déjà expliqué; 2) la division du travail qui résulte d'une telle hiérarchie; 3) des règles d'échange de biens et services (Wiser 1958[1936]; Gould 1986; Newell 1960; Negi 1990) et des règles d'échanges matrimoniaux qui marquent l'endogamie de caste (*jati*) et l'exogamie de lignage (*gotra*).

Outre les distinctions fonctionnelles et descriptives, l'institution médiumnique et celle de la guérison-exorcisme s'arriment toutes deux au règne du *dharma* et illustrent une certaine inversion des vertus, de la morale, et des lois qui lui sont afférentes. Ainsi, le possédé-médium est un élu-méritant qui, grâce à sa conduite exemplaire, a acquis des vertus spirituelles hors du commun et est parvenu à maîtriser la force et à atteindre un état de grande félicité ou de béatitude que les *Celā* assimilent à l'état de *samādhi*. À l'opposé, le possédé ou l'envoûté témoigne

d'un éloignement par rapport aux règles du vivre-ensemble qui prévalent localement et que l'on inclut dans le règne du *dharma*. Si la victime d'une possession maléfique ou d'un envoûtement n'est pas tenue personnellement responsable de ses actes, de ses états d'âmes et des symptômes identifiés à un *bhūta* ou au *jādū*, elle n'est pas pure victime pour autant et la notion de « faute » n'est jamais bien loin (*doṣa*, qui signifie aussi un déséquilibre humoral)<sup>169</sup>. La possession, bénéfique ou néfaste, ne survient jamais par hasard; si elle intervient dans un temps et dans un lieu déterminés comme l'a d'abord suggéré R. L. Jones (1976), elle se présente chez les Gaddis comme la conséquence tantôt heureuse tantôt malheureuse d'actions passées, récentes ou qui sont liées aux vies antérieures. Une personne peut donc être prédisposée à la possession (*rāsī*, astrologie) tout comme il lui est possible de créer des conditions qui lui soient plus ou moins favorables en suivant ou en s'éloignant du *dharma*.

L'exorcisme, par exemple, met en relief les pratiques que l'on considère déméritoires, celles qui génèrent un *karma* négatif (skt. *pāpa*)<sup>170</sup> et représentent un facteur de risque d'être possédé par une puissance néfaste. Les pratiques *adharmiques*, facteur de déséquilibre, favorisent la venue d'un mauvais esprit et

---

<sup>169</sup> Même si l'hindouisme ne conçoit pas cette catégorie morale de la même façon que peut le faire le fondamentalisme chrétien, catholique ou protestant, qui porte sur le péché et le sentiment de culpabilité. En ce sens il faut peut-être conférer à la notion de faute (*doṣa*) une connotation plus « explicative » qu'accusatrice. C'est du moins l'impression qui se dégage de mes observations.

<sup>170</sup> On pourrait être tenté d'utiliser l'adjectif *akarmique* de la même manière que l'adjectif *adharmique*. Toutefois, si *adharmica* renvoie à l'idée de désordre ou d'absence d'équilibre, *akarma* peut laisser supposer l'absence de *karma*, ce qui n'est pas le cas ici. Ainsi, *akarma* pourrait renvoyer à l'état d'une personne qui, par sa discipline spirituelle, a atteint la libération (*mokṣa*) du règne du *samsāra*, c.-à-d. du cycle continu des naissances, des morts et des réincarnations. Le terme *pāpa* réfère au contraire, et précisément, à l'idée d'une faute ou d'une action immorale qui enfreint le *dharma*.

rendent vulnérables les personnes dont les actions s'éloignent des conventions sociales établies. Cependant, il est parfois difficile de distinguer ici la cause et l'effet; un acte qui génère un *karma* négatif (*pāpa*) peut être la cause d'une possession, tout comme il peut être présenté comme la conséquence d'une possession, par exemple quand une femme se soustrait envers et contre tous à ses 'obligations' ménagères, s'éloignant du rôle qu'on attend d'elle.

Le diagnostic de possession s'inscrit dans un contexte où des malaises personnels et interpersonnels se conjugent ensemble pour former une *brèche* dans l'équilibre du « système ». Il faut aussi qu'il soit justifié que le dispositif rituel soit mis en forme collectivement. À mon avis, il n'y a que la présence d'un malaise collectif latent qui puisse justifier une interprétation en terme de possession démoniaque puisque les mêmes symptômes pourraient être interprétés en terme de déséquilibre des humeurs (théorie de la *tridoṣa*) et donc en terme de *madan*<sup>171</sup>.

---

<sup>171</sup> *Unmādanidān* (उन्मादनदान), cit. in *Caraka-Samhita*, VII, 7 (voir la traduction de P. V. Sharma (2001)).

<sup>171</sup> Laplantine introduit l'idée d'un axe d'explication qui définit la maladie comme une entité ontologique ou comme un trouble fonctionnel. La dimension fonctionnelle (équilibre / déséquilibre) se rapproche du modèle ayurvédique bien que le *Caraka-Samhita* propose aussi différents modèles d'interprétation qui vont de la théorie humorale à une théorie morale et métaphysique (voir annexe 4).

## **6.3 La question de la quête mystique dans les cas de possession bénéfique**

### **6.3.1 Un aspect plus individuel**

S'inspirant d'un article de E. Fales qui porte sur la possibilité d'une « explication scientifique » de l'expérience mystique, Gellman (1998) définit l'expérience mystique comme : « an experience which involves a perception purportedly of a supernatural being », where 'perception' includes both the sensory and the non-sensory. Let us say that a 'theistic experience' is an experience purportedly of God. » (Gellman 1998 : 236). Ce n'est pas l'idée du « surnaturel » qui est importante ici (et je ne l'utilise nulle part dans cette thèse); c'est plutôt l'idée de « perception » et la possibilité qu'elle ne soit pas sensorielle. Indirectement, Gellman distingue une perception d'ordre intuitif, une connaissance par les sens, et une perception non-sensorielle, qui relèverait de l'entendement ou de la raison pure, pour reprendre ici des catégories kantienne bien connues sur les facultés de l'esprit. Le récit d'une expérience mystique peut être « compris » en ce que le narrateur articule son expérience à une série de concepts philosophiques et religieux qui donnent du sens aux événements qu'il a vécus intérieurement. Cependant, il ne s'agit que d'un aspect de cette expérience qui comporte aussi des dimensions sensorielles, émotionnelles et narratives. Et les dimensions sensorielles et émotionnelles peuvent être plus difficiles à appréhender puisqu'elles mettent en scène des situations inconfortables, des tabous, des malaises personnels et collectifs, et font émerger des

sentiments dont l'origine sociale profonde est difficile à identifier sur les plans analytique et réflexif.

La présence ou la relation au divin est ici *ressentie* et vécue intensément à l'intérieur de soi, de manière plus intuitive qu'intellectuelle. C'est une des raisons pour lesquelles il est toujours problématique de tenter de transposer une expérience intuitive dans les termes d'une expérience narrative, la seconde relevant d'une conscience réflexive. Quand il raconte son expérience, le *Celā* porte un regard extérieur sur ce qu'il a vécu dans tout son corps. Cette présence « incorporée » (*embodied*) de la divinité en lui suppose une transformation substantielle de sa manière d'être au monde et de penser sa relation immédiate à autrui. L'expérience mystique du possédé médium s'établit dans le cadre de présupposés philosophiques, cosmogoniques et mythologiques, mais s'opère au moyen d'une dynamique émotionnelle qui est au « cœur de toute l'affaire »<sup>172</sup>. En cela, toute modification d'état de conscience qui survient lors de la possession, est vue par le *Celā* comme un *rapprochement* avec la Conscience universelle (*puruṣa*) personnifiée par le dieu Śiva<sup>173</sup>, et s'effectue au prix d'un *détachement* du monde sensible, lequel est illusion (*māyā*).

En concevant la fusion avec l'Un (*dharmik-sambandha*), le *Celā* se soustrait également aux règles du *dharma*, puisque le devoir s'applique au domaine du

---

<sup>172</sup> Il s'agit d'un clin d'œil à B. J. Good (1977) qui, traitant de réseaux sémantiques de la maladie, utilise l'expression *The Heart of What's the Matter*.

<sup>173</sup> Dans l'hindouisme, même les dieux constituent des émanations ou des formes (*rūpa*) de cette supra-conscience absolue (voir les Upanishads).

*samsāra* et qu'on s'en échappe en réalisant la libération ( *mokṣa*). Toute mystique indienne comporte cette dimension du détachement et de transcendance par rapport monde.

#### **6.4 Que dégager de la possession gaddie.**

L'expérience de la possession gaddie a permis d'extraire quelques lignes générales de pensée qui situent la possession au carrefour de plusieurs niveaux de compréhension. Premièrement, l'expérience de la possession nous situe à la jonction de processus individuels et collectifs.

Deuxièmement, les deux types de possession, bénéfique et néfaste, ont pour fonction de canaliser certaines émotions d'une part, et d'autre part de les transcender à travers des formes esthétiques caractéristiques de la société gaddie.

Troisièmement, ces émotions sont contextuelles et consécutives d'une situation sociale ou interpersonnelle donnée. Ces émotions animent chez certains (le possédé médium ou le possédé démoniaque ou envouté) un fort mouvement intérieur (étym. *e-motion*) qui peut les conduire à une manifestation de ce que nous appelons *possession*. Les possessions prennent place dans une variété de contextes qui ont comme dénominateur commun l'existence d'une situation de crise, personnelle ou sociale.

Le récit de la maladie et de la guérison par le *Celā* évoque des « raisons » qui ne sont pas « médicales » de prime abord : on y retrouve des relations familiales, des relations avec les autres membres de la communauté villageoise, des rapports de genre, des questions de moralité publique, de devoir religieux, etc. La conviction idéologique sur laquelle reposent les rituels de possession permet que l'expérience personnelle de la possession s'articule au cadre symbolique existant, que le *Celā* réactualise par son action rituelle. C'est lui qui concrétise la loi du *dharma* et son application concrète dans la vie quotidienne de chacun. C'est lui qui réifie l'idée de *dharma* par sa *performance* même, c'est aussi lui qui décèle les faiblesses et les lacunes de chacun en interrogeant les membres de l'entourage du possédé (par un mauvais esprit ou par envoûtement) et c'est aussi le premier interprète culturel d'une situation de désordre, de conflit ou de déséquilibre - qu'il est appelé à « réparer ». Quand l'exorciste recherche l'« agent » où la cause de l'affliction (fatalité, signe néfaste, contagion mystique –impureté-, violation d'interdit, agression extérieure par l'entremise d'entités spirituelles, envoûtement, etc.), il met toujours en jeu les liens qui unissent un groupe de personnes entre elles, familles, *gotra* ou castes, et qui ont tout intérêt à maintenir ces liens intacts, quitte à « re-orienter » l'affectivité qui émerge de certaines situations concrètes et qui peuvent porter en elles une certaine charge d'agressivité potentielle ou latente. C'est ainsi que des symptômes corporels bénins deviennent des signes d'autres choses qui, à partir de désordres bio-organiques, métaboliques ou humoraux (selon la tradition ayurvédique), se voient intégrés dans une lecture sociale, relationnelle et métaphysique. La possession ouvre donc une brèche dans le cours normal des événements quotidiens, que les religions

institutionnelles ou formelles n'explorent pas tout à fait. Cette *brèche* renvoie à une situation existentielle intense porteuse de forces que le fidèle ne se sent pas le pouvoir de maîtriser tout en étant entraîné par les « sentiments collectifs qui ont été amenés à prendre un revêtement matériel » (Trigano 2001 : 28) personnifié.

Quatrièmement, j'ai souligné que l'expérience de la possession sous sa forme bénéfique peut être lue culturellement dans les termes d'une expérience mystique et spirituelle qui se greffe à des symboles et à des concepts majeurs de l'hindouisme. Pour être inscrite dans le registre de la pureté et du *dharma*, cette expérience religieuse, profite au salut personnel du possédé-médium qui y trouve un moyen de rehausser son statut social lorsqu'il appartient à une caste subordonnée et marginalisée socialement comme l'ont souligné Carrin (1999b) et Jones (1976) avant elle<sup>174</sup>, mais c'est aussi un moyen de reconstruire un *Self* meurtri ou affaibli par des expériences de détresse personnelle. Ces quatre niveaux de compréhension peuvent être schématisés dans la figure suivante.

---

<sup>174</sup> Cependant, le Brahmane médium s'approprie aussi des techniques de médiation sociale qui se situent en dehors de son domaine rituel traditionnel. L'influence est bi-directionnelle.

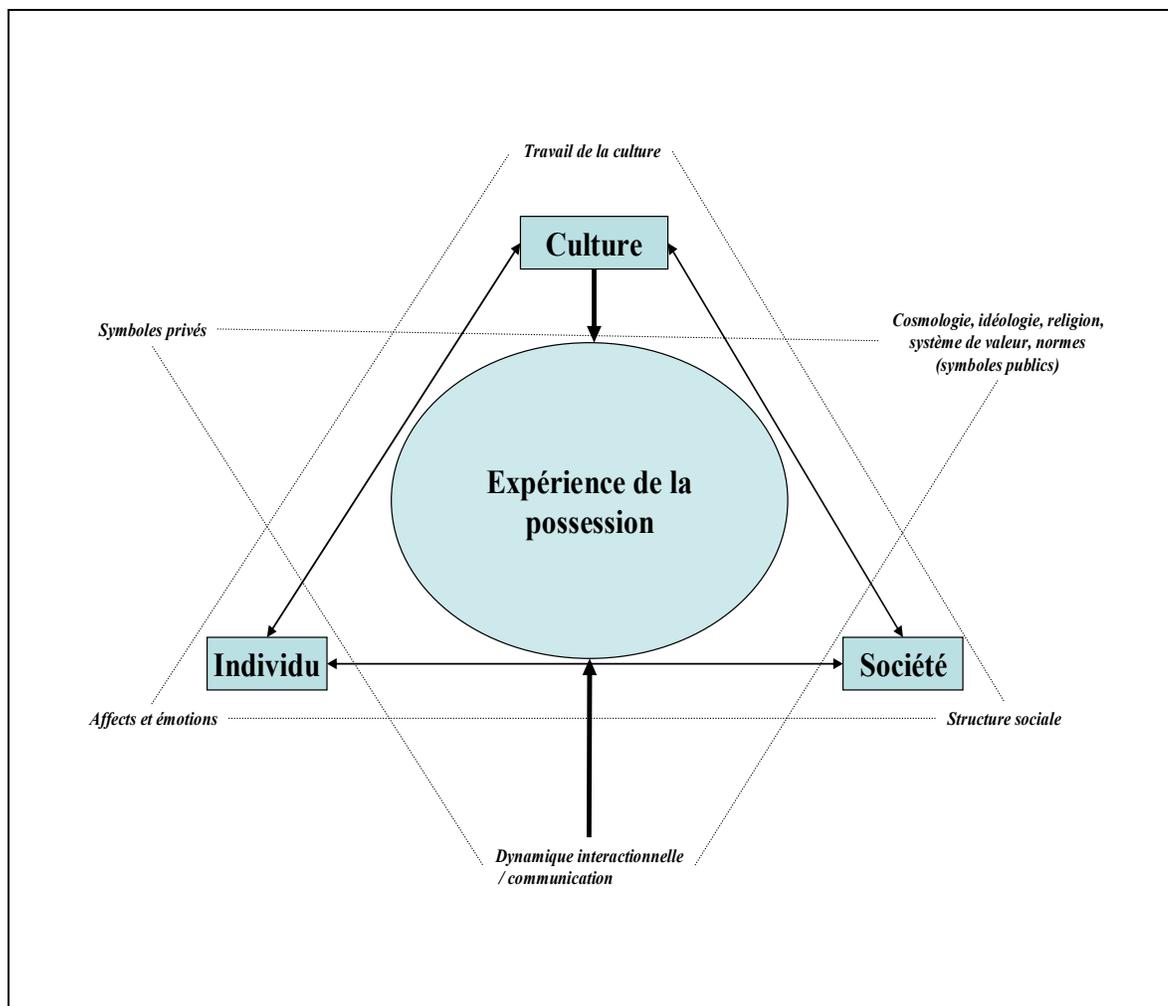


Figure 33. Schéma tridimensionnel de la possession gaddie.

En dernier lieu, mes données ne me permettent pas de dire que la possession permet un renversement symbolique des hiérarchies sociales même si cela a déjà été proposé ailleurs. Les possédés de castes inférieures sont d'ailleurs souvent les premiers à soutenir le modèle hiérarchique des castes<sup>175</sup>. Il est facile en effet de

<sup>175</sup> Il faut préciser qu'il n'existe pas de *hors-castes* chez les Gaddis et que les castes appelées *Halis*, *Sipis* ou *Reharas* ne sont pas des *Dalits*. Minoritaires sur le plan démographique, les basses castes ne peuvent servir de bassin de main d'œuvre pour les castes dominantes et plus nombreuses sur le plan démographique. Les membres des castes inférieures sont donc plus souvent artisans, marchands, agriculteurs, musiciens et aussi bergers. La possession gaddie que j'ai pu observer ne prend pas place dans un véritable contexte d'oppression et d'exploitation comme ce fut le cas dans les études de Carrin, Uchiyamada ou Jones.

surinterpréter le sens de la possession, en l'orientant dans l'optique d'une thérapisation comme le disait Olivier de Sardan (1994) ou dans l'optique de la régulation sociale comme le soutiennent les thèses structuralo-fonctionnalistes d'inspiration lewisienne (Lewis 1971; Jones 1976). On a vu que cette expérience mystique, une fois qu'elle a reçu une légitimité ou une reconnaissance sociale, peut devenir bénéfique pour la collectivité en ce qu'elle dénoue des crises ou des malaises collectifs. Même lorsqu'elle profite au salut personnel du possédé-médium, la possession comprend aussi une dimension interactionnelle qui la place au niveau de la communication symbolique.

Les sentiments collectifs qui constituent le ferment des crises sociales et personnelles sont une condition de partage obligée pour que le rituel soit efficace et pour qu'il ait une incidence sur la construction et l'interprétation de la réalité. À ce stade, il me semble qu'il importe moins de savoir s'il y a folklorisation, diminution quantitative ou transformation qualitative du phénomène rituel que de considérer la capacité du rituel à faire émerger et à canaliser les émotions qui sont sollicitées lors d'événement ou de situations bien précises. En cela, l'étude de la possession que j'ai proposée repose sur une anthropologie psychologique où l'expérience s'inscrit dans un champ sémantique et dans un ensemble interactionnel complexes qui sont structurés – mais retravaillés — par une *forêt de symboles*<sup>176</sup> qui permettent aux hommes et aux femmes de se retrouver et de communiquer entre eux.

---

<sup>176</sup> L'expression est tirée du poème *Correspondances* de Charles Baudelaire paru en 1861 dans *Fleurs du mal* et qui figure intégralement, dans sa version originale française, dans l'ouvrage de Victor W. Turner 1968, *Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, Cornell University Press.

## **Retour sur la méthodologie employée dans cette thèse**

Cette section revient sur les considérations méthodologiques et épistémologiques qui ont guidé cette étude. Dans un premier temps, je vais rappeler les objectifs, les questions de recherche et les techniques d'enquêtes utilisées. Je discuterai aussi des faiblesses méthodologiques et des limites interprétatives de cette étude. Je proposerai dans un deuxième temps des pistes de recherche que je considère intéressantes d'un point de vue anthropologique, en particulier celles qui permettraient de compléter le travail ethnographique et la réflexion théorique déjà amorcée dans cette thèse et qui appellent la collaboration d'autres disciplines.

### **Rappel des objectifs, des questions de recherche et des techniques d'enquête.**

J'ai commencé cette étude en posant de manière quasi axiomatique le rôle déterminant du conflit social dans la structuration de la possession. Il n'était pas question de distinguer les formes bénéfiques ou néfastes de la possession même s'il m'était possible d'envisager leur existence à partir des monographies et des ouvrages plus théoriques disponibles. Je voulais comprendre le lien dynamique qui lie la structure sociale, façonnée par le système de castes, et l'organisation particulière des rites de possession. Je voulais déterminer si la possession s'inscrit dans une forme ou l'autre de résolution des conflits ou d'expression des *travers* de la

société. Je supposais, à la manière de I. M. Lewis (1971) et de R. L. Jones (1976), que la possession est d'abord l'affaire des castes inférieures insatisfaites de leur situation et qui, tout en consentant au principe de hiérarchisation sociale fondé sur le castéisme, ne le refusent pas moins à un niveau latent. La possession était alors interprétée comme une solution négociée, symbolique, assurant un lien de continuité entre les valeurs modernes d'égalité et les valeurs traditionnelles de hiérarchisation. En empêchant une escalade de la violence et en gérant les risques de conflits ouverts, explicites, la possession m'apparaissait comme un principe de régulation qui joue à différents niveaux : conscient, inconscient, idiosyncrasique, collectif, etc. J'en suis venu à la conclusion qu'une lecture en termes de fonction sociale laisse de côté une autre dimension qui se joue au niveau personnel et qui répond à une finalité différente, intégrant une perspective spirituelle et mystique.

Au départ, j'ai été guidé par la question générale de savoir ce que recouvre le champ sémantique de l'expérience personnelle de la possession telle qu'elle se vit et se conçoit dans l'environnement social des Gaddis du Dhaulādhār. De manière plus spécifique, j'ai voulu savoir à quel(s) registre(s) appartiennent les noyaux de sens que j'aurais identifiés et à partir desquels se structure l'expérience de la possession chez les Gaddis. Enfin, je me suis demandé si l'expérience de la possession gaddie permet de croire à l'existence d'un niveau de sens qui « agit » à l'insu du locuteur et qui organise une dimension cachée de l'expérience de ce dernier. Mon objectif principal a donc été de faire ressortir les éléments sémantiques qui construisent, organisent et structurent l'expérience personnelle de la possession chez les Gaddis et

de voir si cette expérience peut être resituée dans des contextes plus généraux et de quelle façon elle s'y insère.

J'ai utilisé quatre techniques d'enquête : l'observation-participante, la technique des entretiens semi-structurés, le récit de vie et enfin la recherche bibliographique. Sur ce dernier plan, j'ai d'abord porté mon attention sur la littérature ethnologique et historique, puis sur la littérature religieuse et philosophique relative à la société indienne, ce qui m'a amené à consulter certains ouvrages classiques, des livres saints ou théologiques, des traités médicaux. Ceci avait pour but de me permettre de mieux comprendre l'inscription historique et philosophique des phénomènes religieux sur lesquels portaient mes questions. Ainsi, la lecture d'ouvrages classiques tels l'*Atharvaveda*, le *Caraka-Samhita*, le *Yoga-Sūtra* de Patañjali et de nombreux commentaires philosophiques sur le tantrisme, le shaktisme ou le shivaïsme m'ont aidé à mieux situer l'institution de la possession dans son contexte idéologique et philosophique.

L'observation-participante m'a permis d'assister à quelques *performances* publiques et privées de rites de possession et d'exorcisme. Cela m'a permis de mieux ressentir l'*ambiance* des rituels, l'engouement des fidèles, l'intensité dévotionnelle et émotive des possédés, la réaction du public en général, des éléments auxquels il ne m'aurait pas été possible d'avoir accès par la technique des entretiens.

Les entretiens réalisés auprès de spécialistes, mystiques, médiums, guérisseurs, exorcistes, devins, prêtres, *ayurvedāccaryā*, ont visé à mettre en évidence le discours *sur* la possession (à défaut d'avoir mis l'accent sur le discours *de* la possession ou de la *parole possédée* au sens de Daniela Berti et de John Leavitt). Ils ont fait ressortir certains points d'ancrage sémantiques et idéologiques de la possession et du système religieux plus vaste dans lequel elle s'intègre. Quant à la manière de choisir les spécialistes pour les entrevues, les circonstances ne m'ont pas permis de nouer des relations de proximité avec les spécialistes religieux. J'ai ainsi opté pour une sélection plus circonstancielle des spécialistes religieux que j'ai identifiés à partir des réponses à la question suivante : « connaissez-vous un *Celā* dans le village qui accepterait de répondre à mes questions? ». Comme plusieurs de ces spécialistes étaient partis en montagne avec le bétail, je n'ai pu rencontrer de *Celā* qui pratiquent encore le pastoralisme transhumant, même si certains informateurs ont affirmé l'avoir pratiqué durant leur jeunesse (n=7 sur 23). Mes entrevues avec les *Celā* de castes différentes ont révélé, sans surprise, une dévotion à des divinités différentes et la pratique combinée de la possession médiumnique et du sacerdoce par les *Celā* brahmanes. La comparaison entre des *Celā* de générations différentes aurait pu en revanche donner accès à des informations intéressantes sur la trajectoire de vie des *Celā*, à un âge où les identités ou les choix de vie ne sont pas encore consolidés. De même, la trop faible proportion de femmes *Celā* qui a accepté de participer à mon étude ne permet pas de faire ressortir des différences notables basées sur le sexe de l'informateur<sup>177</sup>.

---

<sup>177</sup> Un mémoire de maîtrise portant sur les femmes spécialistes de la possession dans la vallée de Chamba a été réalisé récemment (voir Benabou 2004).

### **Faiblesses méthodologiques et limites interprétatives de cette étude.**

J'ai identifié cinq faiblesses principales à cette étude. Il faut en tenir compte pour évaluer ses résultats. Il s'agit i) d'un manque d'intimité avec l'informateur; ii) d'un biais lexicographique; iii) d'un biais de traduction; iv) d'un biais d'interprétation, et v) de l'effet d'une autocensure. Voyons-les plus en détails.

- i. Manque d'intimité avec les informateurs. J'ai fait le choix, qui est questionnable, d'interroger plusieurs spécialistes religieux ou ethnomédicaux au lieu de me centrer sur quelques informateurs clés avec qui j'aurais pu entretenir et développer des liens plus étroits; ceci m'aurait permis d'approfondir certaines questions et d'obtenir des détails plus précis sur les activités rituelles et même d'y participer moi-même. Par conséquent, la portée interprétative de cette étude se trouve limitée et génère plus de questions qu'elle n'apporte de réponses<sup>178</sup>.
- ii. Biais lexicographique. Ce problème comporte deux aspects : 1) les compétences linguistiques et 2) la sensibilité culturelle. En ce qui concerne la question linguistique, il faut préciser que les personnes interrogées ne possèdent pas d'égales compétences linguistiques.

---

<sup>178</sup> J'apporterai tout de même la nuance suivante : à défaut d'une profondeur descriptive que m'aurait permis cette proximité, j'ai gagné plus de largeur régionale en montrant que d'un village à l'autre, et de spécialistes en spécialistes, les noyaux de sens et les éléments du discours sont sensiblement les mêmes.

Certains *Celā* utilisent un langage plus sophistiqué que d'autres et, lorsqu'il est question de traduire le sens de leur propos, cela augmente les biais d'interprétation. De même, un niveau de langage plus faible peut altérer le sens du discours et l'interprétation que l'on peut en faire. Ainsi, il y a un risque d'interpréter *texto sensu* ce qui s'interprète par *indexation* au contexte et d'accorder une trop grande importance à la textualité. De plus, certains spécialistes plus âgés étaient difficiles à comprendre, même pour mon interprète gaddi qui a dû laisser plusieurs points de suspension dans le texte. Ceci pose le problème de mes propres compétences linguistiques, de celles de mon interprète et de celles de mes traducteurs. Comme je suis passé par un interprète pour réaliser les entretiens je ne pouvais pas demander des précisions telles que : « qu'entendez-vous par...? », « que signifie cette... ». Aussi ai-je dû me fier au bon jugement de mon assistant qui a, dans certains cas, pris des libertés qui se sont avérées fructueuses sans être toujours syntones avec mes objectifs principaux de recherche.

Le deuxième aspect du problème concerne ma sensibilité culturelle. En effet, j'ai beau être formé en anthropologie, il est difficile de se soustraire complètement à ses propres schémas de pensée et de poser des questions qui soient toujours culturellement pertinentes. Ceci a pu transparaître dans les questions que j'ai posées,

le choix des mots, etc. même si j'ai pris toutes les précautions possibles avec mon interprète pour construire un schéma d'entrevue « compréhensible » et adapté au contexte culturel et religieux qui façonne l'expérience de la possession. Après coup, il me semble que la terminologie relative à l'émotivité et à l'expérience (ex. *bhāva*, *vibhāva*, *anubhāva* mentionnée au chapitre 6) aurait pu être utilisée dans la grille d'entrevue.

- iii. Biais de traduction. Il s'agit certainement de la principale lacune de cette étude. En effet, à défaut de posséder une maîtrise suffisante de la langue vernaculaire des Gaddis je n'ai pu procéder moi-même à la traduction de ce matériel qui contient de nombreuses terminologies spécialisées qui ne sont pas accessibles à tous les locuteurs Gaddis. Heureusement, les termes techniques ou à connotation philosophique ou religieuse sont souvent identiques à ceux du sanskrit et, par ricochet, à ceux de l'ensemble des langues et dialectes de l'Inde du Nord appartenant à la famille indo-aryenne. Mes connaissances en hindi m'ont permis à maintes reprises de retracer le sens premier de certaines traductions ambiguës. Toutefois, cela n'évite pas les erreurs de jugement et d'interprétation qui ont pu se produire malgré les plus grandes précautions.

iv. Biais d'interprétation. Les informations recueillies lors des entretiens et mises en forme par le travail de classification et de catégorisation du matériel donnent naissance à ce que nous appelons des *données*. Elles reposent cependant sur ce que Geertz appelle l'*évanescence du discours* (1986), ce qui signifie que les informateurs évoquent leur expérience à travers un discours improvisé, élaboré en réponse à des questions qui peuvent surprendre l'interlocuteur par l'introspection qu'elles demandent. Il faut prendre en compte le sens des pauses, des hésitations, des marques d'ironie ou de plaisanterie, des attitudes corporelles ou gestuelles, ou des expressions faciales; il faut aussi considérer comment les perceptions de l'informateur se modifient en cours de réflexion<sup>179</sup> (car l'entretien demande de la personne interrogée un travail de réflexion et de reconstitution –et donc, d'interprétation). Il m'est arrivé fréquemment de redémarrer le magnétophone après la fin « officielle » de l'entretien, mon assistant considérant alors que le *Celā* apportait de nouveaux éléments d'information. De plus, il est difficile d'établir le degré d'ancrage d'une représentation et cela peut induire des appréciations exagérées ou minimisées. Enfin, il n'est pas évident de saisir l'intention réelle de l'informateur quand il répond aux questions de l'observateur étranger : est-ce qu'il modifie son langage de manière à rendre l'étranger plus réceptif ou de manière à interpeller davantage la sensibilité? Ce sont des aspects qu'il faut considérer.

---

<sup>179</sup> Au sens où l'entrevue est aussi un contexte évolutif.

- v. Autocensure. Il s'agit d'un type de biais qui a été soulevé par E. Corin, R. Thara et R. Padmavati (2003) et qui implique que le discours ne révèle qu'une partie de ce dont il est question. Une telle autocensure peut refléter le fait que l'informateur, consciemment, ne souhaite pas révéler certaines choses pour des raisons de tabous, de honte ou de gêne; elle soulève aussi la question de la transparence des phénomènes aux acteurs qui les vivent. L'entrevue ne peut supprimer l'action de ces forces qui voilent l'accès aux pensées les plus secrètes de chacun, et qu'aucune enquête sociale ne peut véritablement dévoiler.

Même en employant une technique d'entretien favorisant un cadre ouvert et flexible, les entrevues sont demeurées semi-dirigées (c'est-à-dire orientées par des questions thématiques). Certains informateurs ont cependant répondu de manière plus libre à mes questions et m'ont permis d'explorer d'autres thèmes que ceux que j'avais à l'esprit. C'est la limite principale de cette recherche qui, riche en données portant sur ce qui organise les phénomènes de la possession, n'a scruté que superficiellement l'univers proprement personnel et intime des informateurs, ce qui aurait permis de mieux comprendre le contexte de vie particulier qui a pu favoriser une orientation spirituelle particulière.

## Conclusion générale

Un premier mouvement m'a permis de brosser un portrait des principales approches théoriques et des principaux outils conceptuels qui ont influencé l'analyse des phénomènes de possession. Le survol de ces différents cadres d'analyse m'a permis d'approfondir ma connaissance du sujet d'étude. Sur le terrain, j'ai tenté de demeurer le plus perméable possible aux données ethnographiques qui ne cadreraient pas forcément avec mon devis de recherche initial pour appréhender avec le plus de justesse possible le phénomène de la possession. Il est en effet tentant de ne porter son attention que sur les « faits » que l'on peut corroborer par la comparaison interculturelle ou qui sont faciles à intégrer dans les catégories d'analyse préexistantes. Influencé par les travaux ethnosémantiques de B. J. Good (1994) et par le mouvement « sens et expérience » que cet auteur a initié à partir de ses études sur la dépression en Iran (Good 1977), j'ai ainsi tenté sur le terrain de suspendre temporairement les préconceptions que j'avais des phénomènes de possession<sup>180</sup>.

Dans le même souci d'embrasser le plus fidèlement possible mon sujet d'étude, j'ai utilisé des questions à développement qui ont permis à mes informateurs de raconter à leur façon des événements importants de leur vie et de leur discipline spirituelle en lien avec la possession. Dans un sens, une telle ouverture m'a permis un accès plus facile aux catégories centrales de sens, en

---

<sup>180</sup> Mais cela peut paraître ironique en considérant le fait que j'avais déjà la tête pleine de théories interprétatives à cette étape de la recherche.

référence à la *théorie du noyau central* de J.-C. Abric (1994) puisque les informateurs ont pu évoquer ce qui, à leurs yeux, était de première importance. J'ai donc pu saisir les éléments de signification qui sont centraux dans le discours sur la possession.

Si j'ai été d'abord tenté par l'analyse sociopolitique de Daniela Berti (2001) –et, dans une plus large mesure, par le fonctionnalisme social de I. M. Lewis (1971)– qui inscrit la possession dans le registre de la régulation des conflits entre les villageois, j'ai par la suite été amené à minimiser la portée de cet éclairage que je n'ai pu corroborer complètement dans mon étude de cas. Ce constat était d'autant plus troublant que la région où D. Berti a réalisé ses études est voisine de Chamba; on y parle un dialecte semblable et on y retrouve aussi des *Celā* (qui s'appellent *Gur*). Je m'attendais donc à ce que la fonction du culte sont à peu près la même.

En interrogeant les spécialistes religieux sur leur expérience de la possession, c'est-à-dire sur la représentation qu'ils en ont, j'ai découvert que la possession gaddie leur permet d'atteindre certains pouvoirs spirituels (*siddhi*) nécessaires à la réalisation de la libération (*mokṣa*) et s'inscrit donc davantage dans le cadre de la spiritualité hindoue que dans celui de la régulation sociopolitique, même si elle ne s'écarte pas complètement de cette dernière. Ce thème de la libération est une préoccupation très répandue dans l'hindouisme orthodoxe de même que dans le bouddhisme tibétain (*nirvana*).

Selon cette même logique, la possession néfaste est liée à la transgression des règles du vivre-ensemble ou au fait de commettre un geste impur contraire au *dharma*, tout comme elle peut être attribuée à la constitution inhérente de la personne elle-même (qui se rapporte à la théorie des énergies spécifiques ou *triguna*, à l'influence des planètes ou *rasī*<sup>181</sup>). Un *Celā* de caste inférieure m'a expliqué que la possession maléfique (*jādū*) intervient lors du non respect du *dharma*, ce qui signifiait pour lui le non respect du système de castes, des interdits, des règles de pureté, d'échanges et des devoirs réciproques (intercastes) qui s'y rattachent. La possession néfaste peut intervenir aussi comme conséquence des gestes méritoires (*guna*) ou déméritoires (*aguna*) posés en regard du karma : être atteint d'un « mal » peut signifier un retour du balancier, c'est-à-dire que nous sommes malades, malchanceux ou possédés à la suite de gestes inauspicieux que nous avons commis par le passé, y compris les gestes que nous avons commis dans une vie antérieure suivant le principe de la réincarnation (*avatara*).

L'objectif ultime des croyants est de mettre fin à ce cycle incessant de réincarnations pour accéder à la libération et à la fusion de son âme personnelle dans la conscience absolue qu'il nomme 'dieu'. Il s'agit d'une métaphysique qui guide la vie et la pratique de la spiritualité hindoue et le *Celā* gaddi qui prétend atteindre l'état de *samādhi* lorsqu'il est possédé s'inscrit dans cette vision de l'hindouisme. La discipline du corps (mortification, jeûne, abstinence sexuelle, etc.) que s'impose le *Celā* dans la possession est difficilement accessible à la seule observation

---

<sup>181</sup> C'est ainsi que les Gaddis, comme les Indiens en général qui adhèrent à ces principes, conçoivent que des personnes plus vulnérables, de par leur statut de caste, leur âge ou leur sexe.

participante. Avant de participer au rite de possession, le dévot procède à plusieurs techniques de méditation : *ārāadhanā* (adoration), *dhyāna* (concentration sur un seul objet) et *dhāranā* (méditation contemplation) qui sont les étapes fondamentales pour atteindre le *samādhi*, lequel correspond à la venue de la Déesse ou de la divinité. Cette perspective est au plus proche de l'expérience de la possession, au plus près des discours recueillis.

Pour en revenir à D. Berti, en négligeant la dimension cosmologique que l'on vient d'évoquer, elle a omis selon moi d'inscrire les deux types de possession qu'elle a elle-même identifiés –suivant ainsi la polarisation généralement admise en anthropologie- dans un continuum de pratiques; elle les a plutôt opposés. Elle accorde très peu d'espace à la dimension spirituelle et au *dharma* et toute la question de l'interaction sociale se retrouve enracinée dans une vision strictement socio-politique de la possession.

Ainsi, la possession a une finalité religieuse pour les *Celā* qui la pratiquent. Ce n'est pourtant pas en méditant ou en contemplant sa divinité tutélaire et lignagère seul et en privé que le dévot entre en état de possession. Le dévot peut entrer dans un état dit d'*extase*, c'est-à-dire dans un état de profonde méditation sans qu'il soit possédé. Si l'on se réfère aux typologies d'É. Bourguignon et de G. Obeyesekere de *trance possession* et *non-trance possession*, il faudrait peut-être inverser la formule et ajouter la transe *avec* ou *sans* possession, même si l'utilisation des vocables *transe* et *extase* est souvent contestée de nos jours (Hamayon 1995). Il faut dès lors que

l'effort pour que la possession se déroule en public (dans un cadre public ou privé mais qui met en scène plus que la personne possédée) présente un intérêt particulier. Le *Celā* tire-t-il profit d'une situation de 'crise' collective pour valoriser son propre statut social? La présence de témoin(s) à la possession permet-elle de légitimer l'expérience religieuse individuelle et donc d'atteindre effectivement le samādhi? Le caractère public de la possession lui confèrerait ainsi la « performativité » (Searle 1969; Turner 1987) nécessaire à l'accomplissement religieux. La venue de la Déesse ou l'émergence d'un mauvais esprit, que ce soit lors d'une manifestation spontanée ou préparée, dans un cadre public ou privé, répond de la même logique collective. Autrement dit, c'est à travers les interactions sociales que les différentes formes de possession prennent sens.

La nécessité que la possession se déroule en public implique des finalités autres que les finalité purements individuelles, comme l'on développé plusieurs auteurs (résolution de conflits, régulation sociale, résistances sociales, conflits de valeur et changement social) (Fanger 1990; Berti 1999; Vidal 1987, Toffin 1987, 1996; Krenzel 1999; Uchiyamada 1999; Bouez 1992; Krauskopff 1989; Carrin et Jaffrelot 2002; Berreman 1964; Gellman 1998; Lecomte-Tilouine 1993; Sax 1991, Harper 1963). Le possédé, médium ou démoniaque, est détenteur d'un message qui le concerne lui mais qui s'adresse aussi aux autres. Il peut dire ce qui le gêne dans l'immédiat, ce qui le tourmente ou heurte ses convictions et ses propres interdits, ou il peut dire tout haut ce que tout le monde pense et ressent tout bas dans l'*isolat* de sa vie intérieure. La fin personnelle recherchée ne correspond pas toujours aux fins

collectives avérées et confirmées à travers l'expérience sociale historiquement produite et culturellement constituée; cela ne veut pas dire qu'elle s'y oppose.

La possession, appelons-la *deokhel*, *bhūt-khel*, *devi-ānā*, *devatā-ānā* ou *jādū*, se construit à travers le flot des interactions sociales et interpersonnelles. Le groupe (village, caste, clan, famille) aménage un espace de négociation et de construction de sens autour de l'expérience singulière individuelle du possédé, lui permettant d'interpréter cette possession et d'y inscrire des préoccupations collectives.

Ce n'est cependant pas par la seule raison que cet espace de négociation et de construction de sens est collectivement possible. Il existe une chimie, un « quelque chose » de spécial qui se passe lors d'une possession et qui amène cette cohésion du groupe nécessaire à la compréhension commune de la possession. Au sens de V. Turner (1987), il s'effectue un échange de signes et de *symboles clé*, une sorte de *communion spirituelle* à travers laquelle les fidèles se sentent impliqués dans un espace autre, *liminal*, et où c'est le langage du rêve et de la poésie qui est à l'honneur (Leavitt 1997). Ainsi, les émotions sont une pierre angulaire de la possession, puisque elles sont l'un des principaux facteurs de liaison entre ce que nous appelons *fait social* et *fait de conscience* personnelle.

En plus des codes culturels utilisés dans la possession gaddie –intonations de la voix, gestes stéréotypés, etc.- et connus de tous, les mythes locaux jouent eux

aussi comme des référents culturels communs et comme des facteurs de liaison. Au lieu de s'en remettre à un diagnostic dépersonnalisé, les guérisseurs exorcistes utilisent en effet le récit des mythes dans leur protocole de guérison et d'exorcisme, rappelant à la foule des fidèles que les dieux, à l'image des humains, sont soumis aux mêmes lois et aux mêmes inclinations sensibles, que la loi du *karma* n'épargne pas les dieux. Les mythes gaddis mettent à l'origine de la possession-empoisonnement des sentiments aussi variés que la jalousie, le désir de vengeance et de mort, la colère, la honte, le sentiment de trahison, les fantasmes érotiques dans lesquels chacun peut se reconnaître. La mythologie est un tel scellant social que même les médecins gaddis (qui possèdent le titre de *medicinae doctor*) s'en inspirent. Si les pathologies bio-médicales (ex. allergies, infections virales, troubles digestifs, etc.) existent et sont acceptées comme telles, la médecine populaire gaddie cherche des causes en dehors de la biomédecine et les associe parfois, dans un espace sémantique beaucoup plus dense, à la possession maléfique. On ne se contente pas de savoir quelle est la pathologie et comment la traiter, mais on s'interroge sur sa source dans le registre métaphysique. On ne peut pas dire que les logiques bio-médicale et ethnomédicale s'opposent; elles ne considèrent pas les mêmes aspects du problème. L'une, pour reprendre le discours populaire gaddi, 'endort' le mal tandis que l'autre cherche à l'extirper à sa racine, c'est-à-dire en s'en prenant à sa cause première réelle ou supposée.

## ***Pistes de recherche***

En élaborant ce projet de recherche, j'ai d'abord voulu illustrer comment le phénomène de la possession néfaste ou bénéfique s'articule à la configuration de l'ordre social. J'ai d'abord supposé un lien, qui s'est avéré plus ou moins convaincant, entre la prévalence de la pratique de la possession bénéfique dans les castes inférieures et des motifs qui visent à une inversion symbolique de la hiérarchie sociale. Or, les spécialistes interrogés proviennent autant de la caste supérieure des Brahmanes que de la caste inférieure des Sipis (sauf dans le cas des guérisseurs exorcistes qui proviennent exclusivement de la caste Hali).

J'ai principalement travaillé à partir du discours des spécialistes religieux (médiums, guérisseurs-exorcistes, devins, prêtres brahmanes) pour faire ressortir les grands thèmes qui fondent la définition de leur savoir et de leur pratique, et c'est à partir de là que les éléments plus proches de l'univers des émotions sont apparus. Ces éléments se raccordent à l'idée d'une *hantise du désordre*. Il s'agit entre autres de l'angoisse et de l'incertitude par rapport aux éléments naturels, de l'insécurité face au changement social, du rapport à l'histoire, et enfin de la crainte des dieux.

Si on comprend mieux la dynamique de la possession dans un contexte culturel et historique précis marqué par un ensemble de continuités et de changements, la question de savoir pourquoi un individu plutôt qu'un autre est

amené à s'investir dans cette démarche demeure obscure ou méconnue. Il serait intéressant de chercher à approfondir ces liens et d'explorer comment les contextes historique, social et culturel s'articulent à des histoires personnelles de manière à mieux saisir l'emboîtement de ces deux registres. En s'inspirant de l'analyse des réseaux sémantiques des Good (Good 1977; Good et DeVecchio-Good 1980), on pourrait partir ici des réseaux sémantiques qui sont mobilisés dans le récit d'une trajectoire de vie particulière et examiner la manière dont ils lient ensemble l'expérience singulière, l'expérience collective et l'idéologie religieuse.

Six pistes de travail se dessinent pour la poursuite de ces travaux :

D'abord sur un plan ethnographique :

- i. J'ai souligné le possible lien qui existe entre les *Jogī* du Népal, étudiés par Bouillier (1997, 1992), fidèles de *Gorakha Nāth* qui sont associés à la secte des *Kānphaṭā*, et les *Jogī* du *Gadheran*. J'ai précisé que plusieurs Gaddis m'ont rapporté que *Gorakh Nāth* est l'un des quatre-vingt-quatre *siddhas* qui sont représentés à Brahmaur sous la forme aniconique du *Śiva-linga*. Il serait intéressant d'ouvrir un volet de recherche sur la compréhension des sources théoriques, idéologiques ou religieuses du savoir des exorcistes gaddis de la caste des *Hālī*. Une meilleure compréhension de cette question devrait faciliter la formulation d'hypothèses plus substantielles sur les influences mutuelles qui se sont exercées entre les populations himalayennes et de mieux ancrer la

pratique de l'exorcisme gaddi dans une tradition philosophique, religieuse ou littéraire<sup>182</sup>.

- ii. J'ai souligné l'importance déterminante du facteur émotionnel dans la survenue de la possession. Il faudrait poursuivre le travail sur le processus rituel de l'expression des émotions et de leur transformation (esthétisation), en dressant un registre détaillé, en langue vernaculaire, des émotions exprimées et des contextes sociaux et interactionnels de leur survenue, comme j'ai commencé à le faire dans cette thèse.
- iii. Il serait intéressant d'approfondir l'étude des récits de vie personnels afin de construire des modèles de trajectoires de vie reliées à l'expérience de la maladie ou de la possession néfaste (*jādū*, *bhūta-khela*).
- iv. J'ai souligné l'existence d'un écart entre l'interprétation que font les *Celā* gaddis de la possession bénéfique –et qui va dans le sens d'une expérience mystique et spirituelle- et la fonction sociale de la possession qui va dans le sens de la communication avec le divin. Le lien conceptuel entre ces deux formes d'interprétation n'est pas évident à établir, et même si le rapprochement entre une fonction mystique –personnelle- et une fonction sociale ne constitue pas en soi une contradiction, cette association conceptuelle demeure en partie énigmatique. Il faudrait explorer davantage les liens sémantiques et conceptuels qui unissent différentes catégories de l'expérience religieuse (catégories dont la pertinence est ressortie dans ma thèse) et interroger la population gaddie

---

<sup>182</sup> Pour aller au-delà des appellations générales « shaktisme », « shivaïsme » ou « tantrisme » auxquelles la littérature ethnographique se réfère souvent

en général sur le sens qu'elle donne à l'expérience mystique telle qu'elle est vue par les *Celā* interrogés; il ne faudrait pas la faire juste au niveau de la relation au divin – un sens qui semble largement partagé par les Gaddis- mais aussi en terme des bénéfiques personnels – *siddhi*, *sambandha*, *samādhī*, *mokṣa*- réalisés par les *Celā*, surtout quand on sait que ces concepts renvoient à la pratique du *yoga* qui s'inscrit dans un « système » philosophique étranger à l'idée de la possession.

Puis, sur un plan plus théorique, il faudrait :

- v. Poursuivre la réflexion sur la possession comme moyen de régulation sociale et, par conséquent, comme un outil de pouvoir utilisant la subjectivité du spécialiste ou du possédé comme un médium objectif de la présence divine et de l'expression d'un malaise.
- vi. Poursuivre la réflexion sur la possession comme moyen de régulation personnelle utilisant l'espace rituel collectif comme espace public de partage intersubjectif des émotions et d'expression personnelle (sollicitant un niveau de conscience plus « intuitif » que réflexif).
- vii. Une analyse idéologico-politique pourrait être mise en œuvre, ce qui permettrait de garder ou d'écarter l'idée d'une « reconstruction narrative »<sup>183</sup> qui serait influencée par la présence significative des

---

<sup>183</sup> Une notion qui met en jeu l'intentionnalité du discours et qui pose aussi l'entretien de recherche comme contexte d'interaction interpersonnelle. Cette question de la *reconstruction narrative* a été amenée pour la première fois, à ma connaissance, par le sociologue anglais G. Williams (1984) qui travaillait sur l'expérience de la douleur chronique.

nationaux-hindouistes en Himachal; ces derniers proposent une lecture « orthodoxe » de l'hindouisme, qui va dans le sens d'une « sanskritisation » au sens où l'a définie Srinivas (1986 [1969])<sup>184</sup>.

La question de la thématique de la sanskritisation nous amène à un autre niveau d'interprétation et nous force à intégrer dans la réflexion la dimension des processus sociaux et politiques nationaux qui transforment l'Inde toute entière. Sur un plan personnel, j'ai pu constater qu'entre ma première visite au pays en 1992 et celle de 2002, l'Inde avait beaucoup changé en terme d'accès à la consommation de masse et d'accès à la culture populaire qui est diffusée jusque dans les recoins les moins accessibles de l'Himalaya, et au niveau des progrès réalisés en matière d'alphabétisation qui sont aussi des moyens d'uniformisation de la culture (Bourdieu 1982). De même, la réalité de l'isolement géographique n'est plus la même : dans une étude sur le développement économique des Gaddis réalisée à la fin des années 70, Veena Bhasin (1988) rapporte qu'il fallait trois jours pour parcourir à dos de mulets le trajet de 65 kilomètres qui relie Chamba, la capitale du district éponyme, au village de Brahmaur. Depuis, avec la construction des routes régionales, une *jeep* ou une voiture de marque populaire met seulement trois heures à les parcourir. Sur le plan des télécommunications, l'internet est maintenant accessible, ainsi que les grandes chaînes de télévisions nationales (ex. Doordharśan) et étrangères (ex. MTV, BBC World, CNN).

---

<sup>184</sup> Cela comprend aussi la reconstruction des faits historiques par une mise en valeur de la civilisation « hindoue » et celle d'une certaine conception de cette religion. Ceci peut aller dans le sens d'une idéalisation de certains faits historiques comme, par exemple, la vision glorificatrice du rôle des Rajputs dans leurs luttes contre les occupants turco-mongoles, minimisant les guerres fratricides que ces derniers se livraient entre eux.

Si les représentations gaddies de la possession sont véritablement plus sanskritisées que celles que l'on retrouve chez leurs voisins immédiats de Kullu, du Lahoul ou d'Uttaranchal, comment ce discours a-t-il émergé? Est-ce un effet de la pénétration rapide des nouveaux moyens de communication et de l'accès général au cinéma indien, du système d'éducation national, etc.? Marginalisées et stigmatisées par l'élite indienne, y compris dans les travaux de sociologie et d'anthropologie indienne qui les considèrent comme des archaïsmes et des réminiscences de pratiques anciennes et primitives, les pratiques de la possession ne suscitent pas de sympathie chez les Indiens en général; leur intérêt pour ces pratiques relève plus de la muséologie ou du folklore. Je ne cherche pas à porter quelque jugement que ce soit sur cette attitude car cela ne relève pas de mon travail; je dois préciser toutefois que cette attitude condescendante n'est pas propice au développement d'une compréhension émique et dynamique des processus rituels dont il a été question dans cette thèse.

Quand les *Celā* gaddis parlent de leur expérience dans des termes qui semblent s'inscrire davantage dans la tradition sanskritiste que locale, s'agit-il d'une forme de légitimation d'un rite ancien, tribal, et non orthodoxe et de son inscription dans la *Grande tradition* ? Ce sont des questions que je ne puis approfondir davantage ici mais qui doivent demeurer présentes quand on aborde le système religieux et la structure rituelle de la possession en Inde. La sanskritisation est un processus complexe d'hindouisation et de brahmanisation des coutumes ancestrales qui avait échappé jusque-là à des chercheurs qui ont plutôt évoqué un processus

inverse de rajputisation, comme le suggère W. Newell (1987) ou encore de « tribalisation », comme le laisse entendre G. S. Bhatt (1978). Il existe bien des forces historiques qui président au déploiement du processus rituel mais celles-ci n'épuisent pas le phénomène. Plusieurs auteurs ont proposé des interprétations de la possession qui mettent l'accent sur des enjeux tantôt intrapsychiques, tantôt interactionnels, tantôt sociodynamiques. Les paradigmes qui servent à encadrer les analyses des phénomènes de possession vont de la psychanalyse au socio-constructivisme, en passant par l'évolutionnisme, le structuralo-fonctionnalisme, le matérialisme historique et, depuis une trentaine d'années, la phénoménologie et la sémiologie culturelle. Toute cette diversité d'approches doit nous rappeler que la véritable finalité rituelle de la possession ne peut se résumer à un seul élément ou à une seule dimension. Le présent travail illustre une lecture transversale de ce phénomène qui ouvre sur la complexité et le puissant symbolisme de la communication humaine en général. Le phénomène de la possession canalise des émotions personnelles et collectives dans un dessein d'apaisement de la douleur, de l'angoisse ou des incertitudes ontologiques qui habitent les imaginaires collectifs et les consciences individuelles. Il vient combler les insatisfactions herméneutiques des villageois confrontés au sens des événements de leur vie quotidienne. Dans ce contexte social « troublé », le possédé demeure toujours un être sensible qui joue, inconsciemment, sa propre solitude dans l'arène de sa présence au monde. Le titre qu'il y gagne est aussi une absence comblée et déplacée dans l'univers céleste qui lui assure, aussi, une meilleure prise sur son univers terrestre.

## Bibliographie.

Abhyankar S. D., 1997, « India », in G. Flantz (éd.), *Constitutions of the Countries of the World*. New York, Oceana Publications Inc.

Abric J.-C., 1994, « Les représentations sociales: aspects théoriques »: 11-36. In Abric J.-C., éd., *Pratiques sociales et représentations*. Paris, PUF.

Ackerknecht E., 1971, *Medicine and Ethnology. Selected Essays*. Baltimore, Johns Hopkins Press.

Adams V., 1992, « The Production of Self and Body in Sherpa-Tibetan Society » : 149-190, in M. Nichter (éd.), *Anthropological Approches to the Study*. Amsterdam, Gordon and Breach Science Publishers.

Allen N. J. 1978, « Fourfold Classifications of Society in the Himalayas »: 7-25, in James F. Fisher (éd.), *Himalayan Anthropology: The Indo-Tibetan Interface*. La Haye, Mouton.

Almond P. C., 1982, *Mystical Experience and Religious Doctrine : An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*. Berlin / New York, Mouton.

Antze P., 1992, « Possession trance and Multiple Personality : Psychiatric Disorders or Idioms of Distress? », *Transcultural Psychiatry Research Review*, 29, 4 : 319-323.

Appadurai A., 1986, « Is Homo Hierarchicus? », *American Ethnologist*, 13 : 745-761.

Arnold P., 1985, « Pèlerinage et processions comme formes de pouvoir symbolique des classes subalternes : deux cas péruviens », *Social Compass*, 32, 1, : 45-56.

Arper H. P., (éd.), 1989, *Understanding Mantras*. Delhi, Motilal Banarsidass Publisher.

Asopa J. N., 1976, *Origins of the Rajputs*. Delhi, Bharatiya Publishing House.

Assayag J., 1999, « La fabrique de la possession : sens et agir », *Purusartha*, 21 : 421-447.

Atkinson J. M., 1992, « Shamanism Today », *Annual Review of Anthropology*, 21 : 307-330.

Augé M., 1982, *Génie du paganisme*. Paris, Gallimard.

Augé M. et C. Herzlich, 1984, *Le sens du mal: anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris, Éditions des archives contemporaines.

Awasthi A. B. L., 1968, *Rājapūta Polity: Political System of the Early Medieval India*. Lucknow, Kailash Prakashan.

Ayrookuzhiel A., 1983, *The sacred in popular Hinduism*. Madras, The Christian Literature Society.

Baer H., M. Singer et I. Susser, 1997, *Medical Anthropology and the World System : A Critical Perspective*. Westport (Connecticut), Bergin & Garvey.

Bahadur K. P., 1978, *Haryana, Himachal Pradesh, Punjab, Jammu and Kashmir and Sikkim*. Vol. 4, *Caste, Tribes and Culture of India*. Delhi, Ess Ess Publications.

Bailey F. G., 1960, *Tribe, Caste and the Nation*. Bombay, Oxford University Press.

Balbir N. et J. K. Balbir, 1992, *Dictionnaire général hindi-français. sāmānaya hindī-frānsīsī śabdakoś*. Paris, L'Asiathèque.

Balikci A., 1963, « Shamanistic Behavior Among the Netsilik Eskimo », *Southwestern Journal of Anthropology*, 19: 380-396.

Banerjee A. C., 1983, *Aspects of Rajputs State and Society*. New Delhi, Rajesh Publications.

Banerjee S., 1984, *India's Simmering Revolution: The Naxalite Uprising*. London, Palgrave Macmillan.

Beattie J. et J. Middleton, 1969, « Introduction »: xvii-xxx, in J. Beattie et J. Middleton (éd.), *Spirit Mediumship and Society in Africa*. London, Routledge & Kegan Paul.

Benabou, S., 2004, *Les femmes spécialistes de la possession de la vallée de Chamba, Himalaya indien : Liminalité et identité*. Maîtrise : Ethnologie : Nanterre : 2004 Th5, L16248

Benedict R., 1934, *Patterns of Culture*. New York, New American Library.

Berger P. et T. Luckman, 1971, *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York, Anchor Books.

Berremen G. D., 1964, «Brahmins and Shamans in Pahari Religion», in *Journal of Asian Studies*, 23 (supplément): 53-69

- Berremen G. D., 1975, « Himalayan Polyandry and the Domestic Cycle », *American Ethnologist*, 2 : 127-138.
- Berremen G. D., 1979 [1972], *Hindus of the Himalayas*. Berkeley, University of California Press.
- Berti D., 2001, *La parole des dieux. Rituels de possession en Himalaya indien*. Paris, CNRS.
- Berti D., 1999, « Un dieu maître-chanteur. La résolution d'un conflit villageois dans la vallée de Kullu (Himachal Pradesh) », *Purusārtha*, 21 : 61-97.
- Besmer F. E., 1983, *Horses, Musicians, and Gods : The Hausa Cult of Possession-Trance*. South Hadley (MA), Bergin & Garvey.
- Beteille A., 1980, «On the Concept of Tribe», *International Social Science Journal*, 32, 4 : 825-828.
- Bharathi S. B., 1993, «Spirit Possession and Healing Practices in a South Indian Fishing Community», *Man in India*, 73, 4 : 343-352.
- Bharati A., 1985, « The Self in Hindu Thought and Action »: 185-230, in A. J. Marsella, G. DeVos et F. L. K. Hsu (éds.), *Culture and Self. Asian and Western Perspective*. New York / London, Tavistock Publications.
- Bhasin V., 1988, *Himalayan Ecology, Transhumance and Social Organisation. The Gaddis of Himachal Pradesh*, Delhi, Kamla-Raj Enterprises.
- Bhasin V., 1990, « Environmental limitations and economic development among Gaddis of Bharmour, Himachal Pradesh, India », *Journal of human ecology*, 1, 1 : 5-25.
- Bhasin V., 1991, «Status of Women in India : A Case of Gaddis», *Journal of Human Ecology*, 2 (2) : 107-116.
- Bhasin V., 1996, *Transhumant of the Himalayas. Changpas of Ladakh, Gaddis of Himachal Pradesh and Bhutias of Sikkim*. New Delhi, Kamla-Raj Enterprises.
- Bhasin V., 1997, «Problems of Educating the Gaddis : A Transhumant Population», *Journal of Human Ecology*, Special Issue, 6 : 285-298.
- Bhatnagar S. M., 1963, « A Gujjar Marriage in Village Bakain, Tehsil Chamba, District Chamba (Himachal Pradesh) », *Folklore*, 4, 12 : 434-439.
- Bhatt G. S., 1978, « From Caste Structure to Tribe : the Case of Jaunsar-Bawar », *Eastern Anthropologist*, 31, 3 : 251-258.

- Bhattacharya N. N., 1999, *History of the Tantric Religion*. Delhi, Manohar.
- Biardeau M., 1981a, *Études de mythologie hindoue. Tome 1. Cosmogonies puraniques*. Paris, École Française d'Extrême Orient.
- Biardeau M., 1981b, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris, Flammarion.
- Biardeau, M. et M.-C. Porcher (dir.), 1999, *Le Ramayana de Valmiki*. Paris, Gallimard.
- Bibeau G., C. Rousseau, E. Corin, L. J. Kirmayer, M. Lock, et D. Pedersen, 1999, *Modernity, Suffering and Psychopathology*. Ottawa, Canadian Institutes of Health Research / Instituts canadiens de recherche en santé, SSHRC Strategic Themes, The Canadian Health Services Research Foundation.
- Bingley A. H., 1978, *History of Castes and Culture of Jats and Gujars*. New Delhi, DK Publishers.
- Bingley A. H., 1978, *Caste, Tribe and Culture of Rajputs*. Delhi, Es Es Publications.
- Bird-David N., 1996, « Puja or sharing with the gods? On ritualized possession among Nayaka of south India », *Eastern anthropologist*, 49, 3-4 : 259-76.
- Bista K. B., 1972, *Le culte du kuldevatā au Népal en particulier chez les Ksatri de la vallée de Kathmandu*. Paris, Éditions du CNRS.
- Bloomfield M., 1972 [1889], *Kausika Sūtra of Atharva Veda* (Traduction), extraits et commentaires de Dārila et Keśeva. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Bloomfield M., 1969 [1897], *Hymns of the Atharva-Veda* (Traduction), extraits et commentaries. New York, Greenwood Press.
- Blumer H., 1969, *Symbolic Interactinism. Perspective and Method*. Berkeley, University of California Press.
- Boddy J., 1988, "Spirits and Selves in Northern Sudan: The Cultural Therapeutics of Possession and Trance", *American Ethnologist*, 15, 1 : 4-27.
- Boddy J., 1989, *Wombs and Alient Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Boddy J., 1994, « Spirit Possession Revisited : Beyond Instrumentality », *Annual Review of Anthropology*, 23 : 407-434.

- Bose N. K., 1971, *Tribal Life in India*. New Delhi, National Book Trust of India.
- Bose N. K., 1975, *The Structure of Hindu Society*, New Delhi, Orient Longman.
- Bose R., 1997, "Psychiatry and the popular conception of possession among the Bangladeshis in London", *International Journal of Social Psychiatry*, 43, 1: 1-15.
- Bose S., 1963, «The Gaddis of Chamba», *Man in India*, 43, 3 : 2-21.
- Bouez S., 1992, *La déesse apaisée. Norme et transgression dans l'hindouisme au Bengale*. Paris, Cahiers de l'homme, Nouvelle série XXXI..
- Bouillier V., 1997, *Ascètes et rois. Un monastère de Kanphata Yogis au Népal*, Paris, éditions du CNRS.
- Bouillier V., 1992, « Des prêtres du pouvoir : Les yogi et la fonction royale », *Purusartha*, 12 : 193-213.
- Bouillier V. et G. Toffin, 1989, *Classer les dieux? Des panthéons en Asie du Sud*. Paris, E.H.S.S., Collection Puruṣārhta, 15 : 43-74.
- Bourdieu P., 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard.
- Bourguignon E., 1989a, « Multiple Personality, Possession Trance, and the Psychic Unity of Mankind », *Ethos*, 17, 3 : 371-384.
- Bourguignon E., 1989b, « Trance and Shamanism : What's in a Name? », *Journal of Psychoactive Drugs*, 21, 1 : 9-15.
- Bourguignon E., 1976, *Possession*. San Francisco, Chandler & Sharp Publishers.
- Bourguignon E., 1973, « Introduction : A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness » : 3-35, in E. Bourguignon (éd.), *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus, Ohio State University Press.
- Bracken P. J., 1993, «Post-Empiricism and Psychiatry: Meaning and Methodology in Cross-Cultural Research», *Social Science and Medicine*, 36, 3 : 265-272.
- Briggs G. W., 1982 [1938], *Gorakhnāth and the Kānphatā Yogīs*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Brockman R., 2000, "Possession and medicine in South Central India", *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 2, 3: 299-312.
- Browner C. H., 1988, «A Methodology for Cross-cultural Ethnomedical Research», *Current Anthropology*, 29, 5 : 681-702.

- Bruner J., 1991, *Acts of meaning*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bruner J. S., 1995, "Meaning and self in cultural perspective": 18-29, in D. Barkhurst et C. Sypnowich, éd., *The social self*, London: Sage Publications.
- Brunner H., 1986, « Mandala et yantra dans le sivaïsme agamique : définition, description, usage rituel », in A. Padoux (éd.), *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*. Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique.
- Bryant E., 2001, *The Quest for the Origins of Vedic Culture. The Indo-Aryan Migration Debate*. New Delhi, Indus Publishing Company.
- Buhler G., 1967 [1886], *The Laws of Manu; Sacred Books of the East*, vol. 25. Delhi, Motilal Banarsiddas.
- Burghart R., 1983, « For a Sociology of India : An Intracultural Approach to the Study of 'Hindu Society' », *Contributions to Indian Sociology*, 17 : 275-299.
- Burghart R., 1980, « Hierarchical Models of the Hindu Social System », *Man*, 13, 4 : 519-536.
- Bury M., 1982, « Chronic Illness As Biographical Disruption », *Sociology of Health & Illness*, 4, 2 : 167-182.
- Caciola N., 2000, « Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession », *Comparative Studies in Society and Religion*, 42, 2 : 268-306.
- Campbell J. G., 1975, *Saints and Householders : A Study of Hindu Ritual and Myth Among Kangra Rajputs*. Kathmandu, Bibliotheca Himalayica, Ratna Pustak Bhandar.
- Caraka-Samhitā. Agniveśa's Treatise refined and annotated by Caraka and redacted by Drdhabala (texte original et traduction de Priyavrat Sharma), vol. 1-2-3-4. Varanasi, Chaukhambha Orientalia.
- Cardeña E., 1989, «The Varieties of Possession Experience», *Association for the Anthropological Study of Consciousness Quarterly*, 5, 2-3 : 1-17.
- Carrin M., 1999a, « Les multiples bouches de la vérité : La possession des médiums au Karnataka », *Purusartha*, 21 : 383-419.
- Carrin M., 1999b, « Introduction » : 11-29, in M. Carrin (éd.), *Managing Distress. Possession and Therapeutic Cults in South Asia*. New Delhi, Manohar Publishers.

Carrin M., 1999c, « Reasserting Identity Through Suffering : Healing Rituals in Bengal and Karnataka »: 90-115, in M. Carrin (éd.), *Managing Distress. Possession and Therapeutic Cults in South Asia*. New Delhi, Manohar Publishers.

Carrin M., 1999d, « Présentation thématique : la prise en charge de l'affliction : possession et cultes thérapeutiques en Asie du Sud » : 187-190, in M. Carrin (éd.), *Managing Distress. Possession and Therapeutic Cults in South Asia*. New Delhi, Manohar Publishers.

Carrin M., et C. Jaffrelot, 2002, *Tribus et basses castes : résistance et autonomie dans la société indienne*. Collection *Purusartha*, 23. Paris, Éditions de l'E.H.S.S.

Castillo R. J., 1994, « Spirit possession in South Asia, dissociation or hysteria. Part 2: Case histories. ». *Culture, Medicine & Psychiatry*, 18, 2 : 141-162.

Cataldi S. L., 1993, *Emotion, Depth, and Flesh: A Study of Sensitive Space Relictions on Merleau-Ponty's Philosophy of Embodiment*. Albany, New York, SUNY Press.

Caudill W., 1953, « Applied Medical Anthropology in Medicine » : 771-806, in A. L. Kroeber (éd.), *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventor*. Chicago, University of Chicago Press.

Certeau M. de, 1990 [1970], *La possession de Loudun*. Paris, Gallimard / Julliard.

Chakravarty S. K., 1986, « Marriage Disturbance and Population Density in the Shipi and Hali of Bharmour, Himachal Pradesh », *Human Science (Calcutta)*, 35, 1 : 60-65.

Chakravarty-Kaul M., 1998, « Transhumance and Customary Pastoral Rights in Himachal Pradesh : Claiming the High Pastures for Gaddis », *Mountain Research and Development*, 18, 1 : 5-17.

Chandra R., 1973, «Types and Forms of Marriage in a Kinnaur Village», *Man in India*, 53, 2 : 176-187.

Chandra R., 1976, *Wife Sharing and Economic Security Among the Sirmurese of Himachal Pradesh*. Proceedings of the 2<sup>nd</sup> Annual Conference of Ethnographic and Folk Culture Society. Lucknow (U.P., India).

Chaudhuri M., 1976, « Ancient Indian Tribes and their Integration into the Hindu Society », *Journal of the Indian Anthropological Society*, 11, 2 : 125-146.

Chhabra B. C., 1957, *Antiquities of Chamba State, Part II, Medieval and Later Inscriptions*. Memoirs of the Archaeological Survey of India. New Delhi, Government of India Press.

Chowhan B. D., 1952, « Ceremonial Life Among the Gaddi People of Bharmour, Chamba State, Himachal Pradesh », *Man in India*, 32, 1 : 23-34.

Clarke G. E., 1977, « Who Were the Dards? A Review of the Ethnographic Literature of the North-Western Himalayas », *Kailash*, 5, 4 : 323-356.

Clauss P. J., 1984, « Medical Anthropology and the Ethnography of Spirit Possession », *Contributions to Asian Studies*, 18 : 60-72.

Clough P. T., 2000, « Comments on setting criteria for experimental writing : Assessing alternative modes of qualitative and ethnographic research : How do we judge? Who judges? », *Qualitative Inquiry*, 6, 2 : 278-291.

Comaroff J., 1985, *Body of Power, Spirit of Resistance*. Chicago, University of Chicago Press.

Corin E., 1998, « Refiguring the Person : The Dynamics of Affects and Symbols in an African Spirit Possession Cult »: 80-102, in M. Lambek et A. Strathern (éd.), *Bodies and Persons. Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press.

Corin E., 1995, « Meaning Games at the Margins : The Cultural Centrality of Subordinated Structures »: 173-192, in G. Bibeau et E. Corin (éd.), *Beyond Textuality. Ascetism and Violence in Anthropological Interpretation*. Berlin / New York, Mouton de Gruyter.

Corin E., 1990, « Facts and Meaning in Psychiatry. An Anthropological Approach to the Lifeworld of Schizophrenics », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14: 153-188.

Corin E., 1978, « La possession comme langage dans un contexte de changement socioculturel : le rite zebola », *Anthropologie et Sociétés*, 2, 3 : 53-82.

Corin E., R. Thara et R. Padmamati, 2004, « Living Through a Staggering World. The Play of Signifiers in Early Psychosis in South India »: 110-145, in J. Jenkins et R. Barrett (éd.), *Schizophrenia, Culture and Subjectivity: the Edge of Experience*. Cambridge, Cambridge University Press.

Crapanzano V., 1977, « Introduction » : 1-40, in V. Crapanzano et V. Garrison (éd.), *Case Studies in Spirit Possession*. New York, John Wiley & Sons.

Crapanzano V. et V. Garrison, éd., 1977, *Case Studies in Spirit Possession*. New York, John Wiley & Sons.

Crook J. H., 1997, "The indigenous psychiatry of Ladakh, part I: Practice theory approaches to trance possession in the Himalayas", *Anthropology & Medicine*, 4, 3: 289-307.

Csordas T., 2001, *Language, Charisma and Creativity: Ritual Life in the Catholic Charismatic Renewal*. New York, Palgrave.

Csordas T., 1997. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley, University of California Press.

Csordas T. J., 1993, « Somatic Modes of Attention », *Cultural Anthropology*, 8, 2 : 135-156.

Csordas T. J., 1990a, « Embodiment as a Paradigm for Anthropology », *Ethos*, 18 : 5-47.

Csordas T. J., 1990b, «Introduction : The Body as Representation and Being-in-the-world»: 1-24, in T. J. Csordas (éd.), *Embodiment and Experience; The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge, Cambridge University Press

Csordas T. J., 1987, « African and Afro-American Spirit Possession », *Social Science & Medicine*, 24, 1 : 1-11.

Das V., 1977, *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*. Dehli, Oxford University Press.

Das V., et J. S. Uberoi, 1971, « The Elementary Structure of Caste », *Contributions to Indian Sociology*, 5 : 33-43.

Dash V. B., 1994, *Materia Medica of Ayurveda*. New Delhi, B. Jain Publishers.

Dash V. B., 1999, « Chapter-XII. Concept of Mind » : 63-73, in *Fundamentals of Ayurvedic Medicine*. Delhi, Sri Satguru / Indian Books Centre.

Debnath D., 1998, « Dynamism of caste system in Rajasthan », *Eastern Anthropologist*, 51, 4 : 363-371.

De Martino E., 1966, *La terre du remords*. Paris, Gallimard.

Denzin N. K., 2001, « The reflexive interview and a performative social science », *Qualitative Research*, 1, 1 : 23-46.

Deschenaux F., S. Bourdon et C. Baribeau, 2005, *Introduction à l'analyse qualitative informatisée à l'aide du logiciel QSR NVivo 2.0*, Cahiers pédagogiques de l'Association pour la recherche qualitative (Université du Québec à Trois-

Rivières, Québec, Canada). Disponible sur [http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Nvivo\\_2.0.pdf](http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Nvivo_2.0.pdf)

Desjarlais, R., 1992, *Body and Emotion: the Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Deslauriers J.-P., 1991, *Recherche qualitative : guide pratique*. Montréal (Québec, Canada) : McGraw-Hill.

Devereux G., 1980 [1967], *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris, Flammarion.

Devereux, G., 1972, *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris, Flammarion.

Diawara I., 1988, « Les cultes de possession avec transe au Niger », *Cahiers de Sociologie Économique et Culturelle*, 9 : 67-80.

Dirks N. B., 2003, "South Asian Studies: Futures Past", in D. L. Szanton, éd., *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines*. University of California Press/University of California International and Area Studies Digital Collection, 3. Consulté sur Internet (<http://repositories.cdlib.org/uciaspubs/editedvolumes/3/9>), le 22 novembre 2006.

Diserens H., 1995, « Images et symboles des déesses de la haute vallée du Kullu », *Bulletin d'études indiennes*, 13-14 : 91-115.

Donard V., 2005, «Un trauma nommé démon », *Topique: Revue Freudienne*, 91 : 83-91.

Doniger W., 1993, *Shiva, érotique et ascétique*. Paris, Gallimard.

Doniger W. et B. K. Smith, 1991, *The Laws of Manu*. London / New York, Penguins Books.

Donnars J., 1985, *La transe : technique d'épanouissement*. Paris, Sand.

Douglas M., 2001 [1967], *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Maspero. Paris, La Découverte / Syros.

Douglas M., 1973, *Natural Symbols : Exploration in Cosmology*. New York, Random House.

Douglas M., 1966, *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London, Routledge and Kegan Paul.

Drew F., 1877, *The Northern Barrier of India*. London, Edward Stanford.

- Dumézil G., 1992, *Mythes et dieux des Indo-Européens*. Paris, Flammarion.
- Dumont L., 1986, *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*. Paris, Gallimard.
- Dumont L., 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris, Esprit / Seuil.
- Dumont L., 1962, « Le vocabulaire de parenté dans l'Inde du Nord », *L'Homme, Revue Française d'Anthropologie*, 2, 2 :5-48.
- Durkheim E., 1968 [1912], *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, Presses universitaires de France..
- Eck D., 1981, *Darśan : Seeing the Divine Image in India*. Chamberburg (Pennsylvania), Anima Books.
- Edgerton R., 1985, *Rules, Exceptions, and Social Order*. Berkeley, University of California Press.
- Edgerton R., 1992, *Sick Societies : Challenging the Myth of Primitive Harmony*. New York, Free Press.
- Eisenberg L., 1977, « Disease and Illness : Distinction between Professional and Popular Ideas of Sickness », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1 : 9-23.
- Ekman P. et R. J. Davidson (éd.), 1994, *The Nature of Emotions: Fundamental Questions*. New York, Oxford University Press.
- Ekman P. et K. R. Scherer, 1984, *Approches to Emotions*. Hillsdale (New Jersey), Erlbaum Associates.
- Éliade M., 1965, *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard.
- Éliade M., 1980 [1952], *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris, Gallimard.
- Éliade M., 1992, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris, Payot.
- Emerson R. M., R. I. Fretz et L. L. Shaw, 1995, *Writing Ethnographic Fieldnotes*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Erndl K. M., 2001, « A Trance Healing Session with Mātājī »: 97-115, in D. G. White (éd.), *Tantra in Practice*. New Delhi, Motilal Banarsidas Publishers.

Fabrega H. Jr., 1989, « Cultural Relativism and Psychiatric Illness », *Journal of Nervous and Mental Disease*, 177 : 415-424.

Fanger A. C., 1990, « The Jagar : Spirit Possession Séance Among the Rajput and Silpakars of Kumaon »: 173-191, in M. P. Joshi, A. C. Fanger et C. W. Brown (éd.), *Himalaya : Past and Present*. Almora (Inde), Shree Almora Book Depot.

Fardon R., 1983, « Chronology of Pre-Colonial Chamba History », *Paideuma* (Frankfurt), 29 : 67-92.

Ferchiou S., 1991, « The Possession Cults of Tunisia : A Religious System Functioning as a System of Reference and a Social Field for Performing Actions » : 209-218, in I. M. Lewis, A. Al-Safi et S. Hurreiz (éd.), *Women's Medicine : The Zar-Bori Cult in Africa and Beyond*. Édimbourg (R.-U.), Edinburg University Press.

Feuerstein G., 1990, *Encyclopedic Dictionary of Yoga*. New York, Paragon House.

Filliozat J., 1946, « Les origines d'une technique mystique indienne », *Revue philosophique*, 136 : 208-220.

Fischer J. F., 1978, *Himalayan Anthropology. The Indo-Tibetan Interface*. La Haye / Paris, Mouton Publishers.

Fisher J. F., 1985, « The Historical Development of Himalayan Anthropology », *Mountain Research and Development*, 5, 1 : 99-111.

Foster G., 1976, « Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems », *American Anthropologist*, 78, 4 : 773-782.

Foster G. M. et B. G. Anderson, 1978, *Medical Anthropology*. New York, John Wiley & Sons.

Frazer J. G., 1935 [1910], *Totemism and Exogamy. A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*. London, McMillan.

Freed R. S. et S. A. Freed, 1990, « Ghost Illness in a North Indian Village », *Social Sciences & Medicine*, 30, 5 : 617-623.

Freed R. S. et S. A. Freed, (éd.), 1993, *Ghosts : Life and Death in North India*. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, 72.

Freed S. A et R. S Freed, 1990, « Taraka's Ghost », *Natural history (New York)*, 10 : 84-91.

Freed S. A. et R. S. Freed, 1998, « Classification of the festivals », *Anthropological papers of the American Museum of Natural History*, 81 : 26-35.

Freeman R., 1991, *Purity and Violence. Sacred power in the Teyyam worship of Malabar*. Thèse Ph. D., Anthropologie, University of Pennsylvania.

Freud S., 1971 [1927], *L'Avenir d'une illusion*. Paris, Presses universitaires de France.

Fringault L.-R., 1999, « Entre la raison et l'expérience: Une rencontre avec les esprits des morts au Brésil », *Frontières*, 11 :42-47.

Fürer-Haimendorf C. von, 1971, « Tribes and Hindu Society », *Contributions to Indian Sociology*, 5 : 24-27.

Fürer-Haimendorf C. von, 1985, *Tribal Populations and Cultures of the Indian Subcontinent*. Leiden-Köln E. J. Brill.

Fürer-Haimendorf C. von (éd.), 1966, *Caste and Kin in Nepal, India and Ceylon. Anthropological Studies in Hindu-Buddhist Contact Zones*. New Delhi, Asia Publishing House.

Gaborieau M., 1975, « La transe rituelle dans l'Himalaya central : folie, avatar, médiation », *Purusartha*, II : 147-172.

Gaborieau M., 1989, « Pouvoirs et autorité des soufis dans l'Himalaya ». In Bouillier, V. et G. Toffin. *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya*; Paris, EHESS, coll. *Purusartha*, 12 : 215-238.

Gaines A. D., 1992, *Ethnopsychiatry : The Cultural Construction of Professional and Folk Psychiatries*. Albany (New York), State University of New York Press.

Galey J.-C. et B. N. Saraswati, 2000, « Inde. L'anthropologie indienne » : 350-353, in P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Gardner P. M., 1991, « Pragmatic meanings of possession in Paliyan Shamanism », *Anthropos*, 86, 4-6 : 367-384.

Geertz C., 1986, « Making Experience, Authoring Selves »: 373-380, in V. W. Turner et E. M. Bruner (éd.), *The Anthropology of Experience*. Chicago, University of Illinois Press.

Geertz C., 1986 [1983], *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris, Presses Universitaires de France.

- Geertz C., 1973, *The Interpretation of Culture. Selected Essays*. New York, Basic Books.
- Gellman J., 1998, « On a Sociological Challenge to the Veridicality of Religious Experience », *Religious Studies*, 34, 3 : 235-251.
- Gellner D. N., 1994, « Priests, Healers, Mediums and Witches : The Context of Possession in the Kathmandu Valley, Nepal », *Man*, 29 : 27-48.091
- Gellner D. N., 2001, *The Anthropology of Buddhism and Hinduism. Weberian Themes*. Delhi, Oxford University Press.
- Ghasarian C., 1993, « Honneur et pureté, humain ou divin... » : 144-156, in *L'inde. Etudes & Images*. Paris, L'Harmattan.
- Ghasarian C., 1994, « Dieu arrive! Possession rituelle et hindouisme populaire à la réunion », *Ethnologie française*, XXIV : 686-693.
- Ghasarian C., 1991, *Honneur, chance & destin. La culture indienne à La Réunion*. Collection Connaissance des Hommes. Paris, L'Harmattan.
- Girard R., 1972, *La violence et le sacré*. Paris, Bernard Grasset.
- Goetz H., 1969, *Studies in the History and Art of Kashmir and the Indian Himalaya*. Wiesbaden, Steiner.
- Goetz H., 1955, *The Early Wooden Temple of Chambā*. Memoirs of the Kern Institute, 1. Leiden, E. J. Brill.
- Goffman E., 1974a, *Frame analysis. An Essay on the Organization of Experience*. New York, Harper Torchbooks.
- Goffman E., 1974b, *Les rites d'interaction*. Paris, Éditions de Minuit.
- Goffman, E., 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne; 1. La présentation de soi, 2. Les relations en public*, Paris, Éditions de Minuit.
- Gold A. G., 1988, « Spirit Possession Perceived and Performed in Rural Rajasthan », *Contribution to Indian Sociology*, 22, 1 : 35-63.
- Goldstein M. C., 1971, « Stratification, Polyandry, and Family Structure in Central Tibet », *Southwestern Journal of Anthropology*, 27, 1 : 64-74.
- Goldstein M. C., 1978, « Pahari and Tibetan Polyandry Revisited », *Ethnology*, 15, 1 : 63-76.

- Goldstein M. C., 1987, « When Brothers Share a Wife », *Natural History*, 3 : 38-49.
- Gomez E. A. et G. E. Gomez, 1985, « Folk Psychiatry and Psychoanalysis », *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 13 : 379-390.
- Good B. J., 1977, « The Heart of What's the Matter. The Semantic of Illness in Iran », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1 : 25-58.
- Good B. J., 1994, *Medicine, Rationality, and Experience : An Anthropological Perspective*. Berkeley, University of California Press.
- Good B. et M.-J. DelVecchio-Good, 1980, « The Meaning of Symptoms : A Cultural Hermeneutic Model for Clinical Practice » : 165-196. In L. Eisenberg et A. Kleinman (dir.), *The Relevance of Social Science for Medicine*. Dordrecht, Holland, D. Reidel Publishing Co.
- Gordon D. H., 1997, *The Pre-Historic Background of Indian Culture*. New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.
- Gould H. A., 1986, « The Hindu Jajmani System : A Case of Economic Particularism, » *Journal of Anthropological Research*, 42, 3 : 269-278.
- Greig P., 1986, « La possession comme croyance type », *Cahiers Ethnologiques*, 7 : 122-148.
- Grierson G. A., 1966 [1918], *Linguistic Survey of India*. Volume 9, *Indo-Aryan Family, Central Group*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Guy C., 2004, *Psychanalyse et possession*. Paris, Calmann-Lévy.
- Habermas J., 1976, « Ch. 12. Psychanalyse et théorie de la société » : 278-304, in *Connaissance et intérêt*. Paris, Gallimard.
- Halliburton M., 2005, "Just Some Spirits": The Erosion of Spirit Possession and the Rise of "Tension" in South India", *Medical Anthropology*, 24, 2: 111-144.
- Hallsiey R. C., 1977, *The Rajput Rebellion Against Aurangzeb: A Study of Rajput-Mughal Relations in Seventeenth Century India*. Columbia, University of Missouri Press.
- Hallowell A. I., 1934, « Culture and Mental Disorders », *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 29 : 1-9.
- Hallowell A. I., 1936, « Psychic Distress and Culture Patterns », *American Journal of Psychiatry*, 92, 91 f.

- Hallowell A. I., 1941, « The Social Function of Anxiety in Primitive Society », *American Sociological Review*, 6.
- Halperin D., 1996, « Transe and Possession : Are they the Same? », *Transcultural Psychiatric Research Review*, 33, 1 : 33-41.
- Hamayon R., 1995, « Pour en finir avec la "transe" et l'"extase" dans l'étude du chamanisme », *Études mongoles et sibériennes*, 26 : 155-190.
- Hamayon R., 1994, « En guise de postface : qu'en disent les esprits? », *Cahiers de littérature orale*, 35 : 189-215.
- Hamayon R., 1990, *La chasse à l'âme : esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*. Paris, Société d'ethnologie.
- Hanna J. L., 1979, « Movements Toward Understanding Human Through the Anthropological Study of Dance », *Current Anthropology*, 20, 2 : 313-325.
- Harper E. B., 1963, « Spirit Possession and Social Structure »: 165-197, in B. Ratnam (éd.), *Anthropology on the March*. Madras, The Book Center.
- Hasan A., 1986, « Elements of Caste Among the Indian Converts to Islam : A Case Study of Muslim Gujars of Uttar Pradesh », *The Eastern Anthropologist*, 39, 2 : 159-165.
- Hazra K. L., 1995, *The Rise and Decline of Buddhism in India*. New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.
- Lessard-Hébert M., G. Goyette et G. Boutin, 1990, *Recherche qualitative : fondements et pratiques*. Montréal (Québec, Canada) : Éditions d'ARC.
- Hell B., 1999, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*. Paris, Flammarion.
- Henderson J. L. et M. Oakes, 1990 [1963], *The Myths of Death, Rebirth and Resurrection. The Wisdom of the Serpent*. Princeton, Princeton University Press.
- Henry E. O., 1977, « A North Indian Healer and the Sources of his Power », *Social Science & Medicine*, 11 : 309-317.
- Hesse K., 1996, «No Reciprocation? Wife-givers and Wife-takers and the Bartan of Samskara among the Khatris of Mandi, Himachal Pradesh», *Contribution to Indian Sociology*, 30, 1 : 108-140.
- Heusch L. de, 1971, « Possession et chamanisme » : 226-244, in *Pourquoi l'épouser*, Paris, Gallimard.

- Hinze O. M., 1989, *Tantra Vidyā*. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.
- Hitchcock J. T. et R. L. Jones (éd.), 1976, *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. Warminster, Aris and Phillips.
- Holland D., 1997, « The Relevance of Person-centered Ethnography to Cross-cultural Psychiatry », *Transcultural Psychiatry*, 34, 2 : 219-234.
- Holmberg D. H., 1989, *Order in Paradox : Myth, Ritual, and Exchange Among Nepal's Tamang*. Ithaca, Cornell University Press.
- Hugues C. C., 1996, « Ethnopsychiatry », in C. F. Sargent et T. M. Johnson (éd.), *Medical Anthropology; Contemporary Theory and Method*. Wesport (Connecticut), Praeger Publishers.
- Hulin, M., 1993, *La mystique sauvage*. Paris, PUF.
- Hultkrantz A., 1979, *The religions of the American Indians* (traduit de l'allemand par Monica Setterwa). Berkeley, University of California Press.
- Hutchinson J. et J. P. Vogel, 2000 [1933], *History of the Panjab Hill States*, vol. I-II. Shimla, Director of Language and Culture, Himachal Pradesh.
- Hutchison J. et J. P. Vogel, 1996 [1904], *Gazetteer of the Chamba State. Vol. XXII A Punjab States Gazetteer*. New Delhi, Indus Publishing Company.
- Inden R. B., 1992, *Imagining India*. Oxford (R.-U.), Oxford University Press.
- Inden R. B., 1978, « Ritual, Authority, and Cyclic Time in Hindu Kingship » : 28-73, in J.-F. Richards (éd.), *Kingship and Authority in South Asia*. Madison, South Asian Publications Series, University of Wisconsin Press.
- Irvine J. T., 1982, « The Creation of Identity in Spirit Mediumship and Possession » : 241-260, in D. Parkin (éd.), *Semantic Anthropology*, ASA Monograph No.22. London, Academic.
- Jackson M., 1981, « Knowledge of the Body », *Man*, 18 : 327-416.
- Jakobson R., 1963, *Essais de linguistique générale*, Paris, Éditions de minuit.
- James W. J., 1961, *The Varieties of Religious Experience*. New York: Macmillan Publishing Co.

Jenkins J. H., 1994, « Culture, Emotion and Psychopathology », in S. Kitayama et H. Arkus (éd.), *Emotion and Culture: Empirical Studies of Mutual Influence*. Washington D.C., American Psychiatric Association.

Jodelet D., (dir.), 1989, *Les représentations sociales*. Paris, Presses Universitaires de France.

Jones E., 1969, *Théorie et pratique de la psychanalyse*, Paris, Payot.

Jones R. L., 1976, « Spirit Possession in Nepal »; 1-11, in J. T. Hitchcock et R. L. Jones (éd.), *Spirit Possession in the Nepal Himalaya*. Warminster, Aris and Phillips.

Joshi M. C., 1989, « Reflections of socio-cultural life in the early inscriptions of Chambā », in V. C. Ohri (éd.), *A Western Himalayan Kingdom, History and Culture of the Chambā State*. Columbia (Montana), South Asia Books.

Joshi M. P., A. C. Fanger et C. W. Brown (éd.), 1990), *Himalaya: Past and Present*. Almora, Shree Almora Book Depot.

Juillerat B., 2001, *Penser l'imaginaire; Essais d'anthropologie psychanalytique*. Lausanne, Payot.

Juranville A., 2001, *Figures de la possession. Actualité psychanalytique du démoniaque*. Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

Kakar S., 1992 [1978], *The Inner World. A Psycho-analytic Study of Childhood and Society in India*. Oxford, Oxford University Press.

Kapferer B., 1979, « Emotion and Feeling in Sinhalese Exorcism », *Social Analysis*, 1 : 177-198.

Kapferer B., 1979, « Mind, Self, and Other in Demonic Illness : The Negation and Reconstruction of Self », *American Ethnologist*, 6 : 110-133.

Kapferer B., 1986, « Performance and the Structuring of Meaning and Experience »: 188-206, in V. W. Turner et E. M. Bruner (éd.), *The Anthropology of Experience*. Chicago, University of Illinois Press.

Kapferer B., 1991, *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*. Providence et Oxford, Berg Publishers Limited.

Kapferer B., 2000, « Sexuality and the art of seduction in Sinhalese exorcism », *Ethnos*, 65, 1 : 5-32.

Kaplan B. (éd.), 1961, *Studying Personality Cross-Culturally*. Evanston (Illinois), Row Peterson.

- Kapoor A. K., 1994, « Gene Differentiation Among Himalayan Populations », *Man in India*, 74, 3 : 225-232.
- Kapoor D., 1983, Descent and Inheritance among the Kinnaura, *Eastern Anthropologist*, Lucknow, 36, 4 : 343-347.
- Kardiner A., 1969 [1939], *L'individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique*. Paris, Gallimard.
- Kaul H. K., 1994, *Aspects of Yoga*. Delhi, B. R. Publishing Corporation.
- Kehoe, A. B. et D. H. Giletti, 1981, « Women's Preponderance in Possession Cults : The Calcium-Deficiency Hypothesis Extended », *American Anthropologist*, 88 : 549-561.
- Keller, C.-A., 1996, *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*. Paris, Albin Michel.
- Keller, C.-A., 1989, « Les rapports dialectiques de la pratique et de la théorie dans l'histoire religieuse de l'Inde » : 73-90. In *Pratique et théologie*. Genève, Labor et Fides.
- Kennedy J. G., 1974, « Cultural Psychiatry »: 1119-1198, in J. J. Honigmann (éd.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago, Rand McNally.
- Khare R. S., 1993, « The seen and the unseen: Hindu distinctions, experiences and cultural reasoning », *Contributions to Indian sociology*, 27, 2 : 191-212.
- Khatana R. P., 1992, *Tribal Migration in Himalayan Frontiers. A Study of Gujjar Bakarwal Transhumance Economy*. Gurgaon (Haryana), Vintage Books.
- Kinsley D., 1987, *Hindu Goddesses. Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. New Delhi, Motilal Banarsidass.
- Kinsley D., 1995, *The Goddesses Mirror. Visions of the Divine From East and West*. Delhi, Sri Satguru Publications.
- Kinsley D., 1997, *Tantric Visions of the Divine Feminine. The Ten Mahāvīyās*. New Delhi, Motilal Banarsidass.
- Kinsley D. R., 1993, *Hinduism : A Cultural Perspective*. Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice Hall.
- Kirmayer L., 1984, « Culture, Affect and Somatization »; Partie 1 et 2, *Transcultural Psychiatry Review*, 21, 3 : 159-188.

Kirmayer L., 1992, « The Body Insistence on Meaning : Metaphor as Presentation and Representation in Illness Experience », *Medical Anthropology Quarterly*, 6, 4 : 323-346.

Kishtwaria J., 1999, « Time expenditure pattern of Gaddi tribal women of Himachal Pradesh », *Journal of human ecology*, 10, 4 : 255-257.

Kjærholm L., 1982, « Possession and Substance in Indian Civilization; Thoughts Emanating From Fieldwork in South India », *Folk* (Copenhagen), 24 : 179-196.

Kleinman A., 1988, *Rethinking Psychiatry: From Cultural Category to Cultural Experience*. New York, The Free Press.

Kleinman A. M., 1980, *Patients and Healers in the Context of Culture*. Berkeley, University of California Press, 1980.

Kleinman A. et J. Kleinman, 1991, «Suffering and its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonnal Experience», *Culture, Medicine and Psychiatry*, 15, 3 : 275-301.

Krauskopff G., 1999, « Places and Memories : Exorcism and Curing Among the Tharus of Western Nepal »: 155-167, in M. Carrin (éd.), *Managing Distress. Possession and Therapeutic Cults in South Asia*. New Delhi, Manohar Publishers / Ajay Kumar Jain.

Krauskopff G., 1989, *Maîtres et possédés. Les rites et l'ordre social chez les Tharus (Népal)*. Paris, Éditins du CNRS.

Krengel M., 1999, « Spirit Possession in the Central Himalayas : Jagar-Rituals : An Expression of Customs and Rights », *Purusartha*, 21 : 265-288.

Lambek M., 1988, « Spirit Possession », *American Ethnologist*, 15, 4 : 710-731.

Lambek M., 2000, « The anthropology of religion and the quarrel between poetry and philosophy », *Current anthropology*, 41, 3 : 309-320.

Lambert H., 1997, « Illness, Inauspiciousness and modes of Healing in Rajasthan », *Contributions to Indian Sociology*, 31, 2 : 253-271.

Lanman C. R., (éd.), 2001 [1905], *Atharva-Veda-Samhitā*, traduit par W. D. Whitney, 2 vol., livres I à XIX. Delhi, Motilal Banarsidass Publishers.

Lapassade G., 1976, *Essai sur la transe*. Paris, Delarge.

Laperrière A., 1982, « Pour une construction empirique de la théorie : La nouvelle école de Chicago », *Sociologie et sociétés*, 14, 1, 31-40.

Laplantine F., 2003, « Penser anthropologiquement la religion », *Anthropologie et Sociétés*, 27, 1 : 11-33.

Laplantine F., 1996, *Anthropologie de la maladie. Etude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*. Paris, Payot.

Laplantine F., 1995, *L'Anthropologie*. Paris, Payot.

Larson G. J., 1987, « Āyurveda and the Hindu Philosophical Systems », *Philosophy East and West*, 37, 3, : 245-259.

Lazarus, R.S., 1991, *Emotion and Adaptation*. New York, NY: Oxford University Press.

Lazarus, R.S., 1984, « Thoughts on the relation between emotion and cognition » : 247-257. In K.R. Scherer et P. Ekman (éd.). *Approaches to Emotion*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Leavitt J., 2000, « Prophecy », *Journal of Linguistic Anthropology*, 9, 1 : 197-200.

Leavitt J., 1997, « Poetics, Prophetics, Inspiration »: 1-60, in *Poetry and Prophecy : the Anthropology of Inspiration*. Chicago, University of Michigan Press.

Leavitt J., 1996, « Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions », *American Ethnologist*, 23, 3 : 514-539.

Leavitt J., 1995, « The Demon of Ashes in Sanskrit Text and Himalayan Ritual » : 79-110, in G. Bibeau et E. Corin (Ed.). *Beyond Textuality. Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation*. Berlin / New York, Mouton de Gruyter.

Leavitt J., 1994, « Variations in Trance Practice Along the Himalayas. I : Review Essay », *Transcultural Psychiatric Research Review*, 31, 1 : 59-74.

Leavitt J., 1993, « Are trance and possession disorders? », *Transcultural psychiatric research review*, 30, 3: 51-57.

Leavitt J., 1992, « Cultural Holism in the Anthropology of South Asia : The Challenge of Regional Traditions », *Contributions to Indian Sociology*, 26, 1 : 3-49.

Leavitt J., 1989, « The Body and the Person in South Asia : Recent Anthropological Approaches », *Santé Culture Health*, 6, 1 : 82-94.

Leavitt J., 1985, *The Language of the Gods. Discourse and Experience in a Central Himalayan Ritual*, Volum I-II, Thèse de Ph. D., Department of Anthropology, Chicago.

Leavitt J., 1984a, «Structure et émotion dans un rite kumaoni, Himalaya central», *Culture*, 4, 1 : 19-31.

Leavitt J., 1984b, «Therapeutic Systems of the Central Himalayas», *Santé, Culture, Health*, 2, 1 : 9-15.

Leavitt J., 1986, "Oracular Therapy in the Kumaon Hills: A Question of Rationality", *Indian Anthropologist*, 6, 1: 71-79.

Leavitt J. et L. M. Hart, 1990, « Critique de la "raison" sensorielle : l'élaboration esthétique des sens dans une société himalayenne », *Anthropologie et sociétés*, 14, 2 : 77-98.

Le Breton D., 1998, *Les Passions ordinaires; Anthropologie des émotions*, Paris, Armand Colin.

Le Breton D., 1995, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié.

Le Breton D., 1985, *Corps et sociétés. Essai d'anthropologie et de sociologie du corps*, Paris, Méridiens-Klincksieck.

Lecomte-Tilouine M., 1993, *Les dieux du pouvoir. Les Magar de l'hindouisme au Népal central*. Paris, CNRS Ethnologie.

L'Écuyer R., 1987, « L'analyse de contenu : noton et étapes » : 49-65. In J.-P. Deslauriers, dir., *Les méthodes de la recherche qualitative*. Sillery (Québec, Canada) : Presses de l'Université du Québec.

Leder D., 1990, « Clinical Interpretation : The Hermeneutics of Medicine », *Theoretical Medicine* : 9-24.

Leibniz G. W., 1969 [1710], *Essai de théodicée : sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Paris, Garnier-Flammarion.

Leighton A. H., 1941, « Elements of Psychotherapy in Navaho Religion », *Psychiatry*, 41 : 515-523.

Leiris M., 1958, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Éthiopiens de Gondar*. Paris, Plon.

Leslie C. et A. Young, eds., 1992, *Paths to Asian Medical Knowledge*. Berkeley, University of California Press.

Leslie C., 1992, « Interpretation of illness : syncretism in modern āyurveda » : 177-208. In Leslie C. et A. Yound (éd.). *Path to Asian Medical Knowledge*. Berkeley, University of California Press.

Leventhal, H., 1982, « The integration of emotion and cognition: A view from the perceptual-motor theory of emotion » : 271-291. In M.S. Clarke et S.T. Fiske (éd.). *Affect and cognition.*, Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Lévi-Strauss C., 1962, *La pensée sauvage*. Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1958, « Ch. IX. Le sorcier et sa magie »; « Ch. X. L'efficacité symbolique »; « ch. XI. La structure des mythes » : 183-256, in *Anthropologie structurale I*. Paris, Plon.

Lévi-Strauss C., 1949, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions* : 5-27.

Lewis I. M., 1971, *Ecstatic Religion : An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth (R.-U.), Penguin Books.

Lewis I. M., 1983, « Spirit Possession and Biological Reductionism : A Rejoinder to Kehoe and Giletti », *American Anthropologist*, 85 : 412-413.

Linton R., 1986 [1945], *Le fondement culturel de la personnalité*. Paris, Dunod.

Lioger R., 2002, *La folie du chaman. Histoire de l'ethnopsychanalyse théorique*. Paris, Presses Universitaires de France.

Lutz C., 1988, *Unnatural Emotions : Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll And Their Challenge to Western Theory*. Chicago, University of Chicago Press.

Lutz C., 1986, « Emotion, Thought, and Estangement : Emotion as a Cultural Category », *Cultural Anthropology*, 1, 3 : 287-309.

Lynch M. O., 1990, *Divine Passions. The Social Construction of Emotions in India*. Delhi, Oxford University Press.

Lyon, W. S., éd., 2001, *Encyclopaedia of Native American Shamanism: Sacred Ceremonies in North America*. Santa Barbara (California), ABC-CLIO.

Mackenzie D. A., 1995 [1913], *Indian Myth and Legend*. London, Senate.

Madan T. N., 1999 [1991], « Introduction »: 1-22. In T. N. Madan, éd., *Religion in India*. Delhi, Oxford University Press.

Madan T. N., 1998, « Coping with ethnicity in South Asia : Bangladesh, Punjab and Kashmir compared », *Ethnic and racial studies*, 21, 5 : 969-989.

Madan T. N., 1989, « Religion in India », *Daedalus*, 4 : 115-146.

Madan T. N. (éd.), 1988, *Way of Life. King Householder, Renouncer. Essays in Honour of Louis Dumont*. Delhi, Motilal Banarsidass.

Madan T. N., 1985, « Concerning the Categories śubha and śudha in Hindu Culture : An Explanatory Essay », in F. Marglin et J. Carman (éd.), *Purity and Auspiciousness in Indian Society*. Leiden, E. J. Brill.

Mahanta K. C., 1997, *People of the Himalayas. Ecology, Culture, Development and Change*. Delhi, Kamla-Raj Enterprises.

Mahapatra L. K., 1975, « Pastoralists and the Modern Indian State », in L. S. Leshnik et G. D. Sontheimer (éd.), *Pastoralists and Nomads in South Asia*. Wiesbaden, Otto Harrasovitz Schriftenreihe des Südasien, Instituts der Universität Heidelberg.

Majumdar D. N., 1963, *Himalayan Polyandry. Structure, Functioning and Culture Change; A Field-Study of Jaunsar-Bawar*. New Delhi, Asia Publishing House.

Majumdar K., 1996, *Healing through the Spirits : Embodiment, Experience and Narratives of Spirit Possession Among the Jaunsaris of Uttarakand, India*. Thèse de doctorat, Ph.D., Anthropologie, Michigan State University.

Malengrau J., 1984, « On a Cultural Ecology of Mountains », *Current Anthropology*, 25, 1 : 133.

Malhotra H. K. et N. N. Wig, 1975, « Dhat syndrome : a culture-bound sex neurosis of the Orient », *Archives of Sexual Behavior*, 4 : 519-528.

Malinowski B., 1968 [1944], *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Maspero.

Mandelbaum D. G., 1972, *Society in India. Volume Two. Change and Continuity*. Berkeley / Los Angeles, University of California Press.

Marcaurelle R., 1997, « L'hindouisme », in M. Boisvert (dir.), *Un monde de religions*, vol.1, *Les religions de l'Inde*, Québec, Presses de l'Université du Québec.

Marriott M., 1976, « Interpreting Indian Society : A Monistic Alternative to Dumont's Dualism », *Journal of Asian Studies*, 36 : 189-195.

Mary A., 2000, « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et sociétés*, 24, 1 : 117-135.

Maskarinec G., 1994, « Review Article [sur Desjarlais 1992] », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 18 : 493-499.

Massé R., 1995, *Culture et santé publique. Les contributions de l'anthropologie à la prévention et à la promotion de la santé*. Boucherville, Gaëtan Morin.

Mattingly C., 2000, "Emergent narratives": 181-211, in C. Mattingly et L. C. Garro, éd., *Narrative and the Cultural Construction of Illness and Healing*. Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

Mattoo S. K., N. Gupta, A. Lobana et B. Bedi, 2002, "Mass family hysteria: A report from India", *Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 56, 6: 643-646.

Mayaram S., 1999, « Spirit Possession : Refraining Discourses of the Self and Other », *Purusartha*, 21 : 101-131.

Mayer R. et F. Ouellet, 1991, *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*. Boucherville, Gaëtan Morin Éditeur.

McCormack B., 1999, « Three Clowns of Ethnography : Geertz, Levi-Strauss, and Derrida », *Dialectical anthropology*, 24, 1 : 125-139.

McGilvray D. B., 1983, « Paraiyar Drummers of Sri Lanka: Consensus and Constraint in a Untouchable Caste », *American Ethnologist*, 10, 1 : 97-115.

McGrane B., 1989, *Beyond Anthropology. Society and the Other*. New York, Columbia University Press.

McGregor R. S., 2006 [1993], *Oxford Hindi-English Dictionary*. Oxford, Oxford University Press.

McGuire M. B., 1996, « Religion and Healing the Mind/Body/Self », *Social Compass*, 43, 1 : 101-116.

McLean A., 1990, "Contradictions in the Social Production of Clinical Knowledge: The Case of Schizophrenia, *Social Science and Medicine*, 30, 9: 969-985.

Mead M., 1971, *Mœurs et sexualité en Océanie*. Paris, Plon.

Métraux A., 1958, *Le vaudou haïtien*. Paris, Gallimard.

Mishra K., 1999, *Kashmir Śaivism. The Central Philosophy of Tantrism*; Sri Garib Dass Oriental Series No. 248. Delhi, Sri Satguru Publications.

Misra K. K., 1994, *Tribal Elites and Social Transformation*. New Delhi, Inter-India Publications.

Misra K. K., 1987, *Social Structure and Change Among the Ho of Orissa*. New Delhi, Gian Publishing House.

Mitrami P., 1982, «Aperçu critique des approches psychiatriques du chamanisme», *L'Ethnographie*, 78, 87-88 : 241-257.

Moffat M., 1990, «Deconstructing McKim Marriott's Ethnosociology : An Outcaste's critique », *Contributions to Indian Sociology*, 24, 2 : 215-236.

Mohanty M., 1977, *Revolutionary Violence, A Study of the Maoist Movement in India*. New Delhi, Sterling Publishers.

Mohia-Navet N., 1995, *Ethnologie et psychanalyse. L'autre voie anthropologique*. Paris, L'Harmattan.

Monfouga-Nicolas J., 1972, *Ambivalence et culte de possession*. Paris, Éditions Anthropos.

Monier-William M., 1899, *A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Oxford, Clarendon Press.

Moreno M., 1985, « God's Forcefull Call : Possession as a Divine Strategy »: 103-122, in J. P. Waghborne et N. Cutler (éd.), *Gods of Flesh, Gods of Stone : The Embodiment of Divinity in India*. Chambersburg, Anima Publications.

Morgan L. H., 1974 [1877], *Ancient Society : or, Researches in the Lines of Human Progress from Savagery Through Barbarism to Civilization*. Gloucester (Massachusset), P. Smith.

Morgan L. H., 1997 [1871], *System of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Lincoln, University of Nebraska Press.

Morris B., 1987, *Anthropological Studies of Religion : An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mukhopadhyaya G., 1994, *History of Indian Medicine. From the Earliest Ages to the Present Time*, vol. I-II-III. Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.

Muller-Ortega P. E., 1989, *The Triadic Heart of Siva*. In H. P. Alper (éd.). *Shaiva Traditions of Kashmir*. Albany, New York, SUNY Press.

Murdock G. P., 1980, *Theories of Illness*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Nathan T., 2001, *Nous ne sommes pas seuls au monde*. Paris, Seuil, coll. Les empêcheurs de tourner en rond.

Nathan T., 1986, *La folie des autres*. Paris, Dunod.

Nathan T., 1983, « La possession. Définition ethnopsychanalytique et illustration clinique », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 1 : 109-123.

Natvig R., 1988, « Liminal Rites and Female Symbolism in the Egyptian Zar Possession Cult », *Numen*, 35, 1: 57-68.

Naula R. P., 1964, « Gaddis of Chamba », *Vanyajati*, 12 : 195-200.

Nayak A., 1988, *Tantra ou L'éveil de l'énergie*. Paris, Les Éditions du Cerf.

Negi D. B., 1990, « Jajmani Relations in Tribal World : A Study of Kinnaura Tribes », *Man in India*, 70, 2 : 131-143.

Neitz M. A., 2002, « Walking Between the Worlds: Permeable Boundaries, Ambiguous Identities » : 33-46, in J. V. Spickard, J. Shawn Landres et M. B. McGuire (éds.), *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*. New York, New York University Press.

Newell W. H., 1987, «The Gaddis of the Upper Ravi as an Exemple of a Traditionnal Hindu Kingdom»: 321-328, in M. K. Raha (éd.), *The Himalayan Heritage*. New Delhi, Gian Publishing House.

Newell W. H., 1967, *Report on scheduled castes and scheduled tribes. Census of India 1961*, Vol XX part V-B. Delhi.

Newell W. H., 1955a, « Goshan : A Gaddi Village in the Himalayas »: 51-71, in M. N. Srinivas (éd.), *India's Village*, Bombay, West Bengal Government Press.

Newell W. H., 1955b, «The Brahman and Caste Isogamy in North India», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 85 : 101-110.

Newell W. H., 1952, « Goddi Kinship and Affinal Terms », *Man in India*, 32, 2 : 82-104.

Nichter M., 1981a, « Idioms of Distress : Alternatives in the Expression of Psychosocial Distress : A Case Study From South India », *Culture Medicine and Psychiatry*, 5 : 379-408.

Nichter M., 1981b, « Negotiation of the illness experience: ayurvedic therapy and the psychosocial dimension of illness », *Culture, Medicine & Psychiatry*, 5 : 5-24.

Noll R., 1983, « Shamanism and Schizophrenia : A State-specific Approach to the « Schizophrenia Metaphor » of Shamanic Status », *American Ethnologist*, 10, 3 : 443-459.

Nuckolls C. W., 1992, « Deciding How to Decide : Possession-Mediumship in Jalari Divination »: 75-100, in *Anthropological Approaches to the Study of Ethnomedicine*, Yverdon, Gordon and Breach Science Publishers.

O'Flaherty W. D., 1973, *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Siva*. Oxford, Oxford University Press.

O'Flaherty W. D., 1980 [1976], *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley, University of California Press.

Oberoi R. C., T. V. Moorti et R. Sharma, 1988, «Variable Returns to Scale from Wool Production on Tribal Farms : a Study of Gaddi Tribes in Himachal Pradesh, India», *Asian Economies*, 65 : 56-66

Obeyesekere G., 1970a, « Ayurveda and Mental Health », *Comparative Studies in Society and History*, 12, 3 : 292-296.

Obeyesekere G., 1970b, « The Idiom of Demonic Possession », *Social Science & Medicine*, 4 : 97-111.

Obeyesekere G., 1977, «The Theory and Practice of Psychological Medicine in the Ayurvedic Tradition», *Culture, Medicine and Psychiatry*, 1: 155-181.

Obeyesekere G., 1981, *Medusa's Hair : An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago, The University of Chicago Press.

Obeyesekere G., 1990, *The Work of Culture : Symbolic Transformation in Psychoanalysis and anthropology*. Chicago, University of Chicago Press.

Oesterreich T. K., 1966, *Possession Demoniactal and Other Among Primitive Races, in Antiquity, The Middle Ages, And Modern Times*. New York, University Books.

Ohri V. C., 1991, *Sculpture of Western Himalaya*. Delhi, Saujanya Books.

Olivelle P., 1998, « Caste and purity: A study in the language of the Dharma literature: Traditions, pluralism and identity: in honour of T. N. Madan », *Contributions to Indian sociology*, 32, 2 : 189-216.

Olivier de Sardan J.-P., 1994, «Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation», *L'Homme*, 34, 3 : 7-27.

Olivier de Sardan J.-P., 1996, «La violence faite aux données : De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie», *Enquête*, 3 : 30-58.

Olivier de Sardan J.-P., 2000, « Possession » : 594-596, in P. Bonte et M. Izard (éd.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.

Opler M. E., 1959, « The Place of Religion in a North Indian Village », *Southwestern Journal of Anthropology*, 15 : 219-226.

Opler M. E., 1958, « Spirit Possession in a Rural Area of Northern India » : 104-117, in W. A. Lessa et E. Z. Vogt (éd.), *Reader in Comparative Religion*. Evanston, Row Peterson.

Opler M. E., 1936), « Some Points of Comparison and Contrast between the Treatment of Functional Disorders by Apache Shamans and in Modern Psychiatric Practice », *American Journal of Psychiatry*, 92, 137 f.

Ortner S., 1973, « On Key Symbols », *American Anthropologist*, 75 : 1338-1346.

Ostow M., 2006, *Spirit, Mind, and Brain. A Psychoanalytic Examination of Spirituality and Religion*. Columbia, Columbia University Press.

Padoux A., 1999, « Transe, possession ou absorption mystique? L'Avesa selon quelques textes tantriques cachemiriens », *Purusartha*, 21 : 133-147.

Panchani C. S., 1995, *Secrets of Himalayas*. Manali, Renaissance Court Publishers.

Pandey G., 1995, *Medicinal Plants of Himalaya*, Indian Medical Science Series 40. Delhi, Sri Satguru Publications.

Pandolfi M., 1992, « Self, le corps, la "crise de la présence" », *Anthropologie et sociétés*, 17, 1-2 : 57-77.

Pandolfi M., 1998, « Récits du corps » : 215-232, in A. Nouss, J. Levy et F. Laplantine (éd.), *Récit et connaissance*. Lyon, XYZ / Presse de l'université de Lyon.

Parmar H. S., 1992, *Tribal Development in Himachal Pradesh : Policy, Programmes, and Performance*. New Delhi, Mittal Publications.

Parmar Y. S., 1975, *Polyandry in the Himalayas*. New Delhi, Vikas Publishing House.

Parry J., 1979, *Caste and Kinship in Kangra*. London, Routledge and Kegan Paul.

Peters L. G., 1982, « Trance, Initiation, and Psychotherapy in Tamang Shamanism », *American Ethnologist*, 9, 1 : 21-46.

Peters L., G., 1981, *Ecstasy and Healing in Nepal: an Ethnopsychiatric Study of Tamang Shamanism*. Malibu, California, Undena Publications.

Pfleiderer B. et L. Lutze, 1979, « Jāgar-therapeutic Vigil in Kumaun », *South Asian Digest of Regional Writing*, 8 : 99-118.

Pieruccini C., 1997, « The Temple of Laksana Devi at Brahmaur (Chamba) : A New Approach », *East and West*, 47, 1-4 : 171-228.

Pintchman T., 1994, *The Rise of the Goddesses in the Hindu Tradition*. Delhi, Sri Satguru Publications.

Pires A., 1997, « Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique » : 113-169, in J. Poupart (éd.), *La recherche qualitative. Enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal, Gaëtan Morin Éditeur.

Prince R., 1980, « Variations in Psychotherapeutic Procedures » : 291-309, in H. C. Triandis et J. G. Draguns (éd.), *Handbook of Cross-Cultural Psychology : Psychopathology*. Boston, Allyn and Bacon.

Radcliffe-Brown A. R., 1952, *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. New York, Free Press.

Radhakrishnan S., 1998 [1923], *Indian Philosophy*. Delhi, Oxford University Press.

Radhakrishnan S., 2002, *The Bhagavadgita*. New Delhi, Harper Collins.

Raha M. K., 1978, « Stratification and Religion in a Himalayan Society » : 83-102, in J. F. Fisher (éd.), *Himalayan Anthropology*. La Haye, Mouton.

Raha M. K., 1987, « The Khandan System of the Kinnaura of the Western Himalayas » : 329-370, in M. K. Raha (éd.), *The Himalayan Heritage*. Delhi, Gian Publishing House.

Raha M. K., (éd.), 1987, *The Himalayan Heritage*. Delhi, Gian Publishing House.

Raheja G. G., 1994, *Listen to the Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*. Berkeley, University of California Press.

Raheja G. G., 1988a, « India : Caste, Kingship, and Dominance Reconsidered », *Annual Review of Anthropology*, 17: 497-522.

Raheja G. G., 1988b, *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation and the Dominant Caste in a North Indian Village*. Chicago, University of Chicago Press.

Raybeck D., J. Shoobe et J. Graubeger, 1989, « Women, Stress, and Participation in Possession Cults : A Reexamination of the Calcium Deficiency Hypothesis », *Medical Anthropology Quarterly*, 3, 2, : 139-161.

Renou L., 1953, *Religions of Ancient India*. London, University of London, Athlon Press.

Renou L., 1961, *Anthologie sanskrite. Textes de l'Inde ancienne traduits du sanskrit*. Paris, Fayot.

Richards L., 1999, "Data Alive! The Thinking Behind NVivo", *Qualitative Health Research*, 9, 3: 412-428.

Ricoeur P., 1980, «Narrative time»: 165-186, in W. J. T. Mitchell (éd.). *On narrative*. Chicago, University of Chicago Press.

Riessman C. K., 1990, «Strategic use of narrative in the presentation of Self and illness: a research note», *Social Science and Medicine*, 30: 1195-2000.

Rivers W. H. R., 1979 [1924], *Medicine, Magic, and Religion*. New York, AMS Press.

Rivers W. H. R., 1967 [1906], *The Todas*. Oosterhout, Anthropological Publications.

Rivers W. H. R., 1926, *Psychology and Ethnology*. New York, Harcourt Brace.

Rizvi B. R., 1987, « Class Formation and Conflict in a Polyandrous Village of Himachal Pradesh »: 413-426, in M. K. Raha (éd.), *The Himalayan Heritage*. Delhi, Gian Publishing House.

Rosaldo M. Z., 1984, « Toward an Anthropology of Self and Feeling »: 137-157, in R. Shweder et R. LeVine (éd.), *Culture Theory*. Cambridge, Cambridge University Press.

Rosin R. T., 1983, « Notes on Dread and the Supernatural in Indian Society », *Man in India*, 63, 2 : 115-140.

Rouget G., 1980, « Musique et danse »; « La musique, les dieux, la maladie » : 170-183, in *La musique et la transe*. Paris, Gallimard.

Rupp-Eisenreich B., 2000, « Diffusionnisme » : 201-202, in P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France : 201-202.

Saberwal V., 1996, «The Politization of Gaddi Access to Grazing Ressources in Kangra, Himachal Pradesh, 1960-94», *Himalayan Research Bulletin*, 16, 1-2 : 7-11.

Saklani D. P., 1998, *Ancient Communities of the Himalaya*. New Delhi, Indus Publishing Company.

Saladin d'Anglure B., 1986, « Du foetus au chamane : la construction d'un "troisième sexe" inuit », *Études Inuit Studies*, 10, 1-2 : 25-114.

Sargant W., 1974, *The Mind Possessed. A Physiology of Possession, Mysticism and Faith Healing*. Philadelphie / New York, J. B. Lippincott Company.

Sartre J.-P., 1968 [1938], *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris, Hermann.

Savnur H. V., 1988 [1951], *Ayurvedic Materia Medica*. Delhi, Sri Satguru Publications.

Sax W. S., 1991, *Mountain Goddess. Gender and Politics in a Himalayan Pilgrimage*. New York / Oxford, Oxford University Press.

Scheper-Hugues, N., 1993, « Embodied Knowledge : Thinking with the Body in Critical Medical Anthropology » : 229-242, in R. Borofsky (éd.), *Assessing Cultural Anthropology*. New York, McGraw-Hill.

Scheper-Hugues N. et M. Lock, 1987, « The Mindfull Body : A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology », *Medical Anthropology Quarterly*, 1: 6-41.

Schott-Billman F., 1985, *Possession, danse et thérapie*. Paris, Sand.

Schulte-Tenckhoff I., 1985, *La vue portée au loin. Une histoire de la pensée anthropologique*. Lausanne, Éditions d'en bas.

Schultz A., 1970, *On phenomenology and social relations*. Chicago, University of Chicago Press.

Scotch N., 1963, « Medical Anthropology », *Biennial Review of Anthropology*, Stanford (Californie), Stanford University Press.

Scott D., 1992, « Anthropology and Colonial Discourse : Aspects of the Demonological Construction of Sinhala Practice », *Cultural Anthropology*, 7, 3 : 301-326.

Searle J. R., 1969, *Speech Acts. An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press, 1969.

Seligman C. G., 1935, « Temperament, Conflict and Psychosis in a Stone Age Population », *British Journal of Medical Psychology*, 9, 196.

Sergent, B., 1997, *Genèse de l'Inde*. Paris, Payot.

Sergent J.-C., 1982, *Le théâtre fou*. Paris, Tchou.

Sharma A., 1990, *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion*. Houndmills, Basingstoke, Macmillan

Sharma D. D., 1987, « Kinship Organization of the Polyandrous Lahulis »: 387-412, in M. K. Raha (éd.), *The Himalayan Heritage*. Delhi, Gian Publishing House.

Sharma K. P. et S. M. Sethi, 1992, *Biunsuli. Folk Musical Instruments of Chamba*. New Delhi, Neelam Publishers.

Sharma K. P., 2001, *Manimahesh Chambā Kailāsh*. New Delhi, Indus Publishing Company.

Sharma P. V., 2001, *Caraka Saṃhitā, Agniveśa's Treatise Refined and Annotated by Caraka and Redacted by Dṛḍhabala*, (traduction). Varanasi, Chaukhambha Orientalia.

Shashi S. S., 1967, *Social Structure, Ecology, Economy of the Gaddis in Himachal Pradesh*. New Delhi, Research Foundation.

Shashi S. S., 1977, *The Gaddi Tribe of Himachal Pradesh and their Problems*. New Delhi, Sterling Publishers.

Silverman J., 1967, « Shamanism and Acute Schizophrenia », *American Anthropologist*, 69 : 21-31.

Singer M., 1972, *When a Great Tradition Modernizes. An Anthropological Approach to Indian Civilization*, Chicago: University of Chicago Press.

Singer M., 1995, *Critical Medical Anthropology*. Amityville (New York), Baywood Publishing Company.

Singh C. et P. Nath, 1999, *Durga (Parmā Śakti, Maheśvari, Mahādevi)*. New Delhi, Crest Publishing House.

Singh K. S., 1993, *The Scheduled Castes*. New Delhi, Oxford University Press.

Singh K. S., 1994, *The Scheduled Tribes*. New Delhi, Oxford University Press.

- Singh M., 1982, *History of Himachal Pradesh*. Delhi, Yugbodh Publishing House.
- Singh M., 1992, *Festivals, Fairs, and Customs of Himachal Pradesh*. New Delhi, Indu Publication Company.
- Singh O. P., 1983, *The Himalaya : Nature, Man and Culture*. New Delhi, Rajesh Publications.
- Singh R., 1989, *Studies on Maratha and Rajput History*, Jodhpur, Research Publishers.
- Sinha, S., 1973, « Re-Thinking About Tribes and Indian Civilization », *Journal of the Indian Anthropological Society*, 8 : 99-108.
- Smith B. K., 1986, « The Unity of Ritual. The Place of the Domestic Sacrifice in Vedic Ritualism », *Indo-Iranian Journal*, 29 : 79-96.
- Snellgrove D. et H. Richardson, 1995 [1968], *A Cultural History of Tibet*. Boston / London, Shambhala.
- Spiro M. E., 1965, *Context and Meaning in Cultural Anthropology*. New York, Free Press.
- Spiro M. E., 1986, « Cultural Relativism and the Future of Anthropology », *Cultural Anthropology*, 1, 3 : 259-286.
- Spradley J. P., 1980, *Participant Observation*. Philadelphia, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- Srinivas M. N., 1952, *Religion and Society Among the Coorgs of South India*. Oxford University Press (Clarendon), 267 pages.
- Srinivas M. N., 1984, « Some Reflexions on the Nature of Caste Hierarchy », *Contributions to Indian Sociology*, 18 : 151-167.
- Srinivas M. N., 1986 [1969], *India : Social Structure*. Delhi, Hindustan Publishing Corporation, 97 pages.
- Staal F., 1963, « Sanskrit and Sanskritization », *The Journal of Asian Studies*, 22 : 261-275.
- Staal F., 1996 [1990], *Rules Without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- Stein R. A., 1972, *Tibetan Civilisation*. Stanford (U.K.): Stanford University Press.

Steward J. H., 1977, *Evolution and Ecology. Essays on Social Transformation*. Urbana, University of Illinois Press.

Steward J. H., 1955, *Theory of Culture Change*. Urbana, University of Illinois Press.

Strathern A. et P. J. Stewart, 1998, « Embodiment and communication. Two frames for the analysis of ritual », *Social Anthropology*, 6, 2, : 237-251; 290.

Strauss A. et J. Corbin, 1998 [1990], *Basics of qualitative research: techniques and procedures for developing grounded theory*. Thousand Oaks (CA), Sage.

Stutley M., 1980, *Ancient Indian Magic and Folklore. An introduction*. London, Routledge & Kegan Paul.

Subramaniam V., 1993, *Mother Goddess and Other Goddesses*. Delhi, Ajanta.

Tambiah S. J., 1968, « The Magical Power of Words », *Man*, 32; 175-208.

Tambiah S. J., 1974, « A Performative Approach to Ritual », *Proceedings of British Academy*, 65 : 113-169.

Tambiah S. J., 1973, « From Varna to Caste Through Mixed Marriages »: 191-229, in J. Goody (éd.), *The Character of Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.

Tarabout G., 1986, *Sacrifier et donner à voir en pays Malabar. Les fêtes de temple au Kerala (Inde du Sud) : étude anthropologique*. Paris, École française d'Extrême Orient, volume CXLVII.

Tarabout G., 1999, « Approches anthropologiques de la possession en Asie du Sud », *Purusartha*, 21 : 9-30.

Tarabout G., 1994, « Violence et non-violence magiques. La sorcellerie au Kerala » : 155-185, in *Purusartha*, 16 : *Violences et non-violences en Inde*, Paris, Éd. de l'EHESS.

Tarabout G. et J. Assayag (éd.), 1999, *La possession en Asie du Sud*. Collection Purusartha, 21, Paris, CNRS/EHESS.

Taussig M., 1993, *Mimesis and Alterity : A Particular History of the Senses*. New York, Routledge.

Taussig M., 1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago, University of Chicago Press.

Thakur M. R., 1997, *Myths, Rituals, and Beliefs in Himachal Pradesh*. New Delhi, Indus Publication Company.

Thapar R., 1997, *Asoka and the Decline of the Mauryas*. New Delhi, Oxford University Press.

Toffin G., 1987, « Dieux du sol et démons dans les religions himalayennes », *Études rurales*, 107-108 : 85-106.

Toffin G., 1991, « Himalaya » : 326-328, in P. Bonte et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.

Toffin G., 1996, « A Wild Goddess Cult in Nepal : The Navadurgā of Theco Village (Kathmandu Valley) » : 217-251, in A. Michaels, C. Vogelsanger et A. Wilke (éd.), *Wild Goddesses in India and Nepal*. Berne, Peter Lang.

Tola F. et C. Dragonetti, 1995, *The Yogasūtras of Patanjali. On Concentration of Mind*. Delhi, Motilal Banarsidass.

Torrey E. F., 1973, *The Mind Game : Witchdoctors and Psychiatrists*. New York, Bantam Books.

Trautmann T., 1981, *Dravidian Kinship*. Cambridge, Cambridge University Press.

Trigano S., 2001, *Qu'est-ce que la religion. La transcendance des sociologues*. Paris, Flammarion.

Turner V. W., 1990, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris, Presses universitaires de France.

Turner V. W., 1987, *The Anthropology of Performance*. New York, Performing Arts Journal.

Turner V. W., 1972[1968], *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris, Gallimard.

Turner V. W., 1968, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca et London, Cornell University Press.

Uchiyamada Y., 1999, « Soil, Self, Resistance : Late-Modernity and Locative Spirit Possession in Kerala », *Purusartha*, 21 : 289-312.

Upasak C. S., 1990, « Traditional Efflorescence of Indian Culture and Kinnaur » : 137-144, in M. P. Joshi, A. C. Fanger et C. W. Brown (éd.), *Himalaya : Past and Present*. Almora, Shree Almora Book Depot.

Van Gennep, A., 1969 [1909], *Les rites de passage*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

Verma R. C., 1990, *Indian Tribes Through the Ages*. New Delhi, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India.

Verma V., 1996, *Gaddis of Dhauladhar. A Transhumant Tribe of the Himalayas*. New Delhi, Indus Publishing Company.

Vidal D., 1989, « Des dieux face à leurs spécialistes. Conditions de la prêtrise en Himachal Pradesh », *Purusartha*, 12 : 61-77.

Vidal D., 1988, *Le culte des divinités dans une région d'Himachal Pradesh*. Paris, Éditions de l'ORSTOM, Collection Études et thèses.

Vidal D., 1987, « Une négociation agitée. Essai de description d'une situation d'interaction entre des hommes et des dieux », *Études Rurales*, 107-108: 71-83.

Vidyarthi L. P., 1978, *Rise of Anthropology in India. A Social Science Orientation, volume I. The Tribal Dimensions*. Delhi, Concept Publishing Company.

Waghorne J., et N. Cutler (éd.), 1985, *Gods of Flesh, Gods of Stone : The Embodiment of Divinity in India*. Chamberburg (Pennsylvania), Anima Books.

Wallace A., 1966, *Religion : An Anthropological View*. New York, Random House.

Wallace A., 1961, *Culture and Personality*. New York, Random House.

Ward, C., 1980, « Spirit Possession and Mental Health : A Psycho-Anthropological Perspective », *Human Relations*, 33, 3 : 149-163.

Westphal-Hellbusch S., 1975, "Changes in the meaning of ethnic names as exemplified by the Jat, Rabari, Bharvad and Charan in North-western India". In L. S. Leshnik et G. D. Sontheimer, éd., *Pastoralists and nomads in South Asia*. Wiesbaden (Allemagne) : Otto Harrassowitz.

Wheelock W. T., 1982, « The Problem of Ritual Language : From Information to Situation », *The Journal of the American Academy of Religion*, 50 : 49-71.

Wheelock W. T., 1989, « The Mantra in Vedic and Tantric Ritual »: 96-122, in H. P. Alper (éd.), *Understanding Mantras*. Albany (New York), SUNY Press.

Whitney W. D., 2001 [1905], *Atharva-Veda Samhita* (Traduction), vol. I-II. Delhi, Motilal Banarsidass.

Wikan U., 1991, « Toward an Experience-near Anthropology », *Cultural Anthropology*, 6 : 285-305.

Wilberforce-Bell H., 1918, « The Gaddis of Chamba and Kangra », *Journal of the Anthropological Society of Bombay*, 11, 4 : 383-389.

Wilkins, W. J., 2006, *Mythologie hindoue*. Paris, L'Harmattan.

Williams G., 1983, "The genesis of chronic illness : narrative reconstruction", *Sociology of Health and Illness* 6 : 175-200.

Winkin Y., 1996, *Anthropologie de la communication*, Paris, De Boeck.

Wiser W. H., 1958, *The Hindu Jajmani Sstem : A Socio-Economic System Interrelating Members of a Hindu Vilage Community in Services*. Lucknow, Lucknow Publishing House.

Winkler W. F., 1976, « Spirit Possession in Far Western Nepal » : 244-262, in J. T. Hitchcock, R. L. Jones (éd.), *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. Warminster, Aris and Phillips.

Wiser W. H., 1958 [1936]. *The Hindu Jajmani System. A Socio-economic Interrelating Members of a Hindu Village Community in Services*. Lucknow (U.P., Inde), Lucknow Publishing.

Woodroffe J., 1994, *Śakti and Śakta, Essays and Addresses*. Madras, Ganesh & Company.

Young A., 1982a, « The Anthropologies of Illness and Sickness », *Annual Review of Anthropology* 11 : 257-285.

Young A., 1982b, « When Rational Men Fall Sick: An Inquiry Into Some Assumptions Made By Medical Anthropologists », *Culture, Medicine and Psychiatry*, 5 : 317-335.

Zempléni, A., 1985, « La 'maladie' et ses causes », *Causes, origines et agents de la maladie chez les peuples sans écriture, L'Ethnographie*; LXXXI, 96-97 : 13-44.

Zempleni A., 1984, « Possession et sacrifice », *Le temps de la réflexion*, 5 : 325-352.

Zimmer H., 1997 [1953], *Les philosophies de l'Inde*. Paris, Payot.

Zimmermann F., 1990, « The Love-Corn Consumptive : South Asian Ethnography and the Psychosomatic Paradigm », *Curarae*, Special Issue, 7: 185-195.

## **ANNEXES**

**Annexe 1. Schéma d’entrevue et modèle de questions posées aux intervenants religieux et (ethno-) médicaux selon leur statut de médium ou de guérisseur-exorciste.**

**PERSONAL BIOGRAPHICAL DATA.**

1. Please tell me about yourself, your life-story and family.
  - 1.1. Age, cast, subcaste, place of birth  
उम्र जाती गोत्र जन्मभूमी
  - 1.2. Marital status, number of children  
वैवाहिक स्थिति, कितने बच्चे हैं?
  - 1.3. Number of brothers and sisters  
कितने भाई और बहन है
  - 1.4. Composition of the household  
परिवार का कुयुम्भ
  - 1.5. Principal occupation (yourself and parents)  
तुम्हारा और तुम्हारे माता-पिता का क्या पेशा है
  - 1.6. Have you ever participate in shepherding?  
क्या आप भेड़ बकरी वीसी जन ने चराने का भग भी लेते हैं? और पहाड़ों पर जाते हैं?

**Questions regarding mediumnic possession**

2. Tell me about your different experiences (anubhav) of possession (devatā-ānā, devī-ānā).  
आप मुझे अलग कहानी बताएँ देवी-देवता के आने के बारे में
  - 2.1. In which context does it happen?  
कौन से प्रसंग में देवी-देवता आना पसन्द करते हैं?
  - 2.2. What are your feeling and state of mind at that time?  
उस समय आपके वी हालत क्या होती है?
  - 2.3. Tell me about your social situation when your first experience occurred.  
क्या आप समूह रहने वाली हालत और देवी-देवता के आने की जानकारी क्या हुआ करती थी?

2.4. What kind of learning do you need in order to perform this duty and describe me how it is held.

क्या चेला यह सब किसके कहने पर यह काम करते और इसकी हमें पुरी जान बारी दे?

2.4.1. Is it a vocation or a hereditary function?

यह इनके वंश वा (पेशा) है?

2.5. At the moment the devatā or devī is trying to incorporate your body, how do you perceive it or recognize it?

जब देवी-देवता आपके शरीर में आते हैं तो आप उन्हें सब मान्यता कैसे दे पाते हैं?

2.5.1. What are the signs or manifestations of the God's coming?

2.5.2. Can you voluntarily induce the devatā or devī into your body / mind, if yes, can you detail?

2.6. What happens once you or another cela become possessed / inhabited by a devatā or devī?

2.6.2. What is your mental state at that moment?

2.6.3. What can you control or cannot control?

2.6.4. How do you feel about the trance and shaking?

2.7. Do you use to smoke or drink some special food or herbs that could help to reach that state of possession?

2.8. What happens when the devatā or devī is leaving your body, how do you feel at that time?

2.8.1. How do you feel and behave when the devatā or devī has completely gone out of your body?

2.9. During these rituals which devatā or devī are involved?

2.9.1. Do they all behave in the same way? If no, tell me the differences.

2.9.2. What do they request; in which language do they speak?

2.10. What is stemming from these experiences of devatā or devī-ānā [ex. Devotion, new status, new social identity].

Some experiences different from devatā ana take place in a different context and in which other kinds of spirits or gods are involved (ex. Siddha, bhut, pret) whose intention is generally malevolent. I would like you to tell me about these phenomena (*jādū tonā*).

3.1. Where does it take place?

3.2. What moment is favourable to this kind of experience to happen?

3.2.1. Is there some events linked to that?

3.2.2. Does it involve modified states of consciousness? Explain.

3.3. Who or what kind of person generally get possessed?

3.3.1. Sex, marital status, age, types of person liable to that kind of experience?

3.3.2. Who are the other people involved in it?

3.3.3. What circumstances favours or allow this possession to happen?

3.4. On the speech of the possessed person.

3.4.1. In those cases of evil possession, who or which entity is coming into the body?

3.4.2. What does he or she claim, ask for, or require (from the audience)?

3.4.3. In what language does he or she speak?

3.4.4. What is the moral inner behaviour of the possessed person during that experience? [Idea of self-consciousness, control of the trance, hypnoze]

3.4.5. Before the coming of the spirit what are the signs, symptoms or manifestations of the spirit possession?

3.4.6. After the spirit has left the body what happens to the person? [idea of amnesia, shaking, fainting]

3.5. On the conclusion of possession what is stemming from that experience? [idea about devotion, new status, new ability or aptitude]

3.6. Now I'd like you to tell me about the way of intervention regarding the exorcist or cela?

3.6.1. How do you act or intervene according to different kind of spirit or malevolent entities (supposing that different entities require different approach).

3.6.2. How do you act or intervene according to the identity of the possessed person? By example how do you act if the person is: old men / women, single, unmarried men / women, child boy / girl, widow / widower.

3.6.3. How do you explain the necessity of acting differently?

3.7. Tell me what are generally the reactions of the family or neighbourhood regarding that kind of experience?

4. Ethnomedical dimension.

4.1. Can the spirit be held responsible for provoking some sort of psychological or physical distress or disease?

- 4.2. What kind of distress / disease is mostly involved?
- 4.3. How do you know it has been caused by a spirit's spell?
- 4.4. How do you cure that kind of disease caused by a spirit?
- 4.7. What kind of specialist intervenes in those cases?

**Annexe 2. Intervention de la déesse-mère (*Devī-Mātā*) lors d'un entretien portant sur l'expérience de la possession médiumnique.**

1                   घोंठ (कंपन)

2           देवी-देवता जे इन्दा न स भी मते रंगा करन्दा

3           कई आदमी री परीक्षा करन्दा कई परीक्षा करन्दा

4           तेस थंडा फिरी जे सो मुची सला त देवी देवते

5           तेसिया साथ दिना जे सो मिया थंडा गलही न पुरी

6           मोडा त देवी-देवता इन्दा न इन्दा कई कठरी लापी

7           अपणे आपा जे व्रत ही करन्दे उका वलन्दे मिया त

8           बुखा लगी हा मिया थंडा व्रत न मुन्दा मू खाई लेणां ही

9           मेश मंग मुची गाजा व्रत तेस पूर्ण न भूणा तिया देवी

10          देवता जे हा मिया आदमी परीक्षा करन्दे हिन तिया देवी

11          देवता जे हा कई दण्ड दिन्दा कई तकलीफा दीन्दा

12          तैसि म फिरी नकई गच्छा मंगू सो सो अपणे धर्म

13          पुरी चलन्दा आवे तुहे मिया सिते गलत करनत

14          मू अपणे रूप म चली ईणां जे स आदमी गलत कर

15          करन्दा त अऊतुसू कई किराकणेई दिहू ह स मुन्दा

16          मिया सिते कई झूठ न बल्ला कई ससे दिला मंग

17          सैव न करा सचये दिल थंडा पुधा त अंडा पुरा

18          मैद दिन्दी हा कई सली गल नगी चल के पुद्दणां

19          चाहन्दे हिन मिया मिया थंडा जबाब ह मरे दिल दा

20 मैं लेणां-चाहूँ-दे हिन मेरी परीक्षा लेणां-चाहूँ-दे  
 21 हिन वीली-वीली-वीली औ ही गल ई-ही  
 22 जं-मुन्दी असै देवी देवत हिन ई-दे पौण  
 23 कस लें तें कुणी लें तें कस लें तें हिन हूँ  
 24 तें ई-ही पद्वेणं कस करनी हा तें ई-ही  
 25 पद्वेणं कौड़ि न करी सगल-दा कौड़ि-२ मैरे  
 26 गवत सैसै हीमाल सदिचां मेरी-भक्ति करन्दे-  
 27 मुन्ची जें हिन तियां जी मैरे दर्शन न हुलें हिन  
 28 स त मैरे कपता कस रुही पुर और कस रुपा  
 29 पुर दर्शन दी दिवुरे हिन अऊं वलन्दी हा  
 30 जें माता दी जें माता की जें माता की  
 31 हीर वदी हा मैरे वचन सुनने वाले को  
 32 और दर्शन करने वाले को सारे को बार-२  
 33 में नमस्कार करती हूँ जें माता की स  
 34 वलन्दी हा कि मेरी डैरी ना बिलकुल अपजार्ण  
 35 हा वन्दी हा निर्धन दिला री हा वदी हीर सारी  
 36 परीक्षा को करनी हा मेरी करी मैरे अपणां रूप  
 37 दसू हा वन्दी हा अस तैम अऊं अपणें रुपा  
 38 म दर्शन दिहू करन्दी हा मिजी थऊं पुधा  
 39 वन्दी हा अऊं जबाब दिन्दी हा जें माता दी !  
 40 ठीक मेरा अशीरं वाद रहल वन्दी हा कौड़ि  
 41 सैसी गल न जरूर मेरा असीवाद् रहल  
 42 मैरे दर्शन-की कसी-२ जी मुलदे मेरी माहिमा  
 43 कुणी जाणी और मेरी पद्वेणं कस करनी  
 44 और कुणी करी अगर मेरी सचयें दिल  
 45 कने पुकार करेन सचयें दिल कने द्यान  
 46 करेन त अऊं जरूर तिसैरी मनी कामना पूरी  
 47 करन्दी हा अपणें-२ रूप दिवत पऊं करन्दे  
 अपणें-२ भगवान दानालेऊं करन्दे वन्दी हा  
 अपणें ई-दे दर्शणें जें हिन वन्दी हा स कसी-२

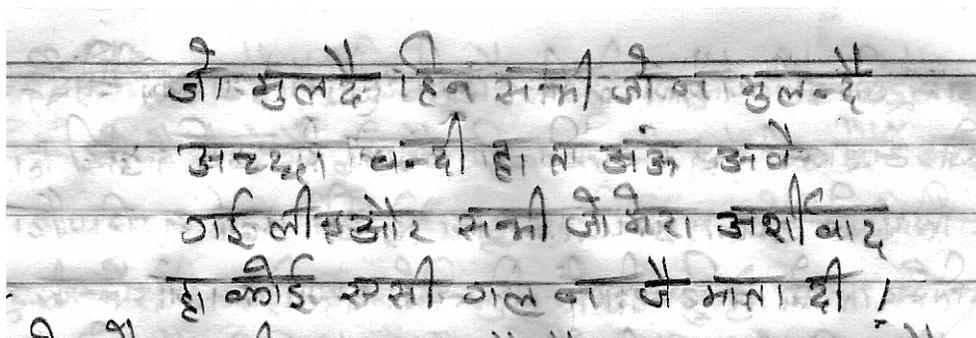
48

49

50

51

52



1 *paune* (h. *kampan*, to tremble)

2 god and goddesses do so many or colourful things

3 they take tests for so many people

4 if they pass these test then the god comes

5 to help him if he or the practitioner do something wrong

6 and or one cannot keep the promise then the god will not come for help

7 we have to do so many things like fast and we have to face so many troubles

8 some [people] try to break the promise they say they can not do fast and they will eat

9 then the promise will not be completed

10 then the god or goddess will punish them they give so many trouble

11 if one pass all tests and remain stern on his promise

12 then I will come in my real form

13 if some people do something wrong or try to over smart then I

14 come in some different form and tell you any thing wrong or different

15 and if any someone with true heart comes to me and

asks and they don't do any bad things

16 or indulge in bad company then i will give all answers of your questions

17 and uncover all mysteries there is no option

18 now ask what you want to ask

19 I am ready to answer what you want to ask

20 you want to discover the mystery and want to take my test

21 ask and tell me tell me this is not like this

22 we are god and goddess who can bear our power

23 and who can handle our power

24 who can recognize us?

25 no one can recognize us some of my devotees

26 are praying me for centuries

27 even now they can't even have my glimpse

28 but i don't know how and in which form

29 i have given my appearance [*darśan*]

30 say this: jai mata ki [victory of mother]

31 i am saying that who are listening

- 32 and who are listening me in this form to all these  
 33 i salute Jaya Mātā Dī  
 34 Jaya Mātā Dī  
 35 it comes to the poor or who surrender with pure heart and  
 36 what you want to test more let come here and take my test  
 37 i have given the appearance of my form in this time .  
 38 now ask what you wants to ask  
 39 iam saying again ask me i will answer jai mata ki  
 40 all right i bless you and saying  
 41 that my blessing will always be on you  
 42 only some can see me and or feel me  
 43 my great ness who can recognize me and who can see me  
 44 no one can judge but with true heart  
 45 if you call me with true heart then iwill fulfil their wishes  
 46 are people are praying me for long in their own ways some are offering me  
 incense  
 47 some are praying their own gods [bhagvan] saying that  
 48 but only ones can see us the fortunat  
 49 every one cannot do this  
 50 now i am ready to go  
 51 and blessings to all all are here in this universe with my will  
 52 there is nothing like : victory of *Devī-Mātā*

### Annexe 3. Histoire d'un *kula-devatā*.

(racontée par I. S. Kumar par échange de courriels, traduite de l'anglais et réarrangé par moi-même)

[l'informateur est un Gaddi de caste Rajput, et prétend que sa famille est établie dans le versant sud du Dhaulādhār, près de Dharamsala, depuis plus d'un siècle. Sa famille ne pratique plus le pastoralisme transhumant depuis une trentaine d'année]

« Il y a une différence très nette entre un *kula-devatā* et un *grāma-devatā*. Ce sont des termes différents : *kul* se rapporte à la famille indivise tandis que *grāma* réfère aux habitants d'un village qui appartiennent à des castes ou à des religions différentes. Les *devatā* qui sont reliés à une famille sont appelés *kula-devatā* et les *devatā* qui sont vénérés par un village en entier sont appelés *grāma-devatā*. Nous, Gaddis, adorons ces deux formes de *devatā*. En période de trouble, nous faisons appel à notre divinité familiale et, si cela survient lors d'un grand festival (*melā*), nous la faisons venir à la maison pour nous protéger et pour garder les mauvais esprits éloignés. [...] Il n'existe pas de *rath-yatra* comme en Kullu. Lors de certaines activités spécifiques qui se tiennent en août et en septembre les gens de Chamba se rendent au mont Maṇīmaheśa qui est connu pour être la résidence de Śiva. C'est à cette période que commence le *yatra* et, durant six jours des milliers de personnes se rendent à cette montagne pour les oblations dans le lac sacré qui est situé à 13,680 pieds (4,170m) au dessus du niveau de la mer. Notre famille a une *kula-devī* que nous appelons *Chodole-Bali-Mātā* et nous vénérons aussi *Bhagsu-Nāga* comme notre dieu.

Notre *kula-devī* est originaire de Brahmaur et a été amenée ici par un de nos ancêtres qui était berger et qui devait souvent se rendre à Chamba avec son troupeau de chèvres et de moutons durant la période estivale. Notre *kula-devī* vient de la montagne et est apparue sous la forme d'une flamme pour venir en aide aux bergers. C'est écrit quelque part et nous avons des *mantra* pour l'invoquer. Seulement quelques personnes peuvent obtenir son pouvoir.

Notre *kula-devī* est appelée aussi *Banni-Bali Mātā* parce qu'elle est située dans le village de Banni près de Brahmaur. Puisque son lieu de résidence est trop éloigné de ce village, dans les coins les plus reculés de l'Himalaya, les gens lui ont construit un temple dans ce village.

Durant l'été, quand les bergers se rendent en haute montagne avec leurs chèvres et leurs moutons, ils dorment à ciel ouvert. Des vents puissants menacent parfois leur vie, parfois il y a des chutes de neige. C'est arrivé à un des bergers en montagne; même s'il n'avait pas un cœur très pur, il parvenait à communiquer avec les dieux. Un jour, quand le mauvais temps menaçait son troupeau et sa propre vie, il a invoquée cette divinité de plus profond de son cœur. Cette divinité est apparue sous l'apparence d'une flamme qui a surgit de la montagne. La montagne s'est ouverte en deux, laissant un grand trou où le berger et son troupeau ont pu se réfugier. Encore aujourd'hui, les gens s'y rendent par centaines pour se réfugier. Tu [auteur de cette thèse] peux tirer bénéfice des pouvoirs de cette divinité si tu l'invoques. »

#### **Annexe 4. Extraits du *Caraka-Samhitā* qui portent sur des modèles d'explication ayurvédiques de la « folie ».**

[traduction libre de la version anglaise de V. P. Sharma (2001) ]

VII, 4.

« La folie [*madan*] qui est causée par [un débalancement] des humeurs [*doṣa*], provient de la consommation d'aliments impropres ou inappropriés en regard des règles diététiques; elle peut provenir de la pratique incorrecte du tantrisme et des postures yogiques [...], elle affecte les personnes dont l'esprit est affligé par la passion, la colère, l'avarice, la peur, la confusion, la fatigue et l'excitation, et elle affecte ceux qui sont constamment blessés ou dont l'esprit est instable; dans cet état l'humeur aggravée affecte le cœur et obstrue les canaux corporels et provoque la folie. »

VII, 6.

« Les symptômes typiques de la folie [*madan*] sont : mouvements de la tête et des yeux, vertiges, augmentation [du rythme] de la respiration, salivation excessive, aversion pour la nourriture, anorexie et indigestion, spasmes cardiaques, épuisement, urticaire, paralysie faciale; imagerie onirique marquée par des mouvements de roulement, par la vision d'objets instables et porteurs de malchance, par la vision de monter sur une presse à huile, d'être pris dans un tourbillon, et par des yeux exorbités; ce sont les symptômes typiques de la folie. »

VII, 14.

« La personne devient vulnérable aux dieux, aux sages, aux ancêtres, aux *gandharvas*, aux *yakṣas*, aux *rākṣasas*, aux *piśāchas*; et les aînés et les personnes accomplies sont aussi vulnérables lors des périodes suivantes: au début d'un acte démeritoire, au moment de penser un tel acte, lorsqu'on se trouve dans des lieux isolés, dans des maisons inhabitées, ou en se tenant à la croisée des chemins, lorsque quelqu'un fait preuve d'imprudence durant la nuit ou à la tombée du jour, lorsqu'il s'engage dans des rapports sexuels au moment de la pleine lune [*śukla-pakṣa*] ou de la nouvelle lune [*kr̥ṣṇa-pakṣa*], lorsqu'il approche une femme menstruée, [...] toucher un être impur; toucher une personne qui vomit, qui se purge ou à qui subit une saignée; approcher un temple ou un endroit religieux lorsqu'on est en état d'impureté [...]; visiter une ville, un carrefour, un jardin, un site crématoire ou un abattoir durant la nuit; insulter un Brahmane, un précepteur, un dieu, ou toute autre personne respectable; manquer à la récitation correcte des Écritures.»