

PRÊTRISE ET POSSESSION EN INDE DU SUD

Robert Deliège

Bien que les Brahmanes soient souvent considérés comme les prêtres par excellence de l'hindouisme, on ne les retrouve que rarement dans les villages de castes inférieures. Dans sa *Sous-Caste de l'Inde du Sud*, Louis Dumont affirmait que deux types de prêtres, le *puuçaari* et le "possédé", coexistaient dans la société sud-indienne. Le *puusaari* dont l'archétype est le Brahmane nous est beaucoup plus familier que le possédé dont on ne retrouve parfois aucune trace dans les comptes rendus ethnographiques. Cet article entend construire des modèles contrastés de ces deux types de prêtres qui remplissent des fonctions complémentaires et diffèrent l'un de l'autre par le type de communication qu'ils établissent avec leur divinité tutélaire. Nous tournerons ensuite notre attention vers des exemples concrets de prêtres tels qu'on peut les rencontrer dans les castes inférieures de l'Inde du sud. Dans la réalité, en effet, les deux types de prêtres sont nettement moins contrastés.

Un des faits les mieux établis à propos de l'hindouisme et de la société indienne veut que la fonction de "prêtrise" soit remplie par les Brahmanes qui sont invariablement décrits comme "prêtres", "spécialistes religieux" ou encore "classe sacerdotale". Ceci transparaît tout particulièrement dans les ouvrages généraux tel *Hinduism* de N.C. Chaudhuri qui n'hésite pas à écrire que, dans la société hindoue, "personne, hormis le Brahmane, ne peut devenir prêtre" (1979: 164). Du guide de voyage à la littérature plus spécialisée sur la religion hindoue, l'idée prévaut qu'en Inde, les Brahmanes sont les prêtres par excellence et que la fonction de prêtrise tend à se confondre avec le *varna* des Brahmanes. Habituellement, ce point de vue n'est ni démontré ni même débattu, il semble aller de soi. Les lecteurs de ces ouvrages qui ne connaissent que médiocrement la société indienne doivent être convaincus que, dans la religion hindoue, la prêtrise se trouve concentrée dans les mains du Brahmane, *mutatis mutandis*, un peu comme le prêtre catholique se trouve à la tête d'une paroisse où il représente l'autorité religieuse auprès de ses ouailles.

Ce qui est peut-être plus étonnant encore, c'est que les ethnologues, qui pourtant tirent leurs connaissances d'une relation étroite avec les populations rurales, n'ont pas toujours démenti cette vision des choses qu'un certain nombre d'entre eux, au cours des dernières décennies, a même largement contribué à renforcer. Dans un ouvrage récent, l'ethnologue français Olivier Herrenschmidt n'hésite pas à écrire: "Le Brahmane reste donc l'archétype du prêtre, quoi que l'on fasse" (1989: 48). Dans ce même

ouvrage qui tourne en dernière analyse autour de l'idée de prêtrise puisqu'il tente de répondre à la question de savoir ce que représente le Brahmane du point de vue des basses castes (Herrenschmidt 1989: 27), il n'est nulle part fait allusion à un autre type de prêtre parmi ces pêcheurs d'Andhra Pradesh: ça et là, l'auteur parle de "possédés" ou de "possédés de la déesse" (par exemple p. 30, p. 39 et p. 88); ailleurs il nous est dit qu'un certain G. Ammooru est l'*adhikaari* ("responsable") de la déesse Bangaramma, mais il ne nous est donnée aucune information sur ces personnages. Plus loin, Herrenschmidt introduit le *mantiravaati*, que l'on appelle, en télougou, "docteur des mauvais esprits" (*bhuutavaidyudu*), mais c'est pour affirmer aussitôt que les pouvoirs de ce "sorcier" renvoient également au modèle brahmanique (p. 217): le *mantiravaati* peut appartenir à n'importe quelle caste, mais il doit mener une vie orthodoxe d'observance quant à la pureté; il est du côté du modèle ascétique (p. 214).

Dans l'ensemble, la littérature ethnographique ne remet pas plus en cause cette confusion du prêtre et du Brahmane. Ceci est tout particulièrement vrai des théoriciens de la caste qui ont ainsi inévitablement affirmé, avec plus ou moins de nuance, que la profession des Brahmanes était la prêtrise. Pour le plus illustre parmi ces théoriciens, l'assimilation des Brahmanes et des prêtres semble aller de soi; on lit ainsi dans *L'Homo Hierarchicus* (1966: 93) que le plus haut *varna* est celui des "Brahmanes ou prêtres". Cette confusion dans le chef de Dumont est d'autant plus étonnante qu'il fut, dans sa *Sous-Caste de l'Inde du Sud* (1958), un des premiers ethnologues à montrer qu'il existait, chez les Pramalai Kallar, divers types de spécialistes du sacré qu'il regroupait en deux catégories opposées: le *puuçaari* et le *koodaangi*, traduits respectivement par "prêtre" et "possédé". Le *puuçaari* est "celui qui fait le *puçei* (sanskrit, *puuja*), le culte; le *koodaangi*, c'est, par contre, le danseur possédé, celui qui danse, incarne le dieu; le "prêtre" s'occupe des offrandes, le "possédé" des oracles:

Cette distinction du *puuçaari* et du *koodaangi*, du prêtre et du possédé, n'est pas, il va de soi, propre aux Kallar mais extrêmement générale (). La place des deux catégories dans les manifestations religieuses est très différente: tandis que les fonctions de prêtre se confondent avec le rituel des offrandes, c'est-à-dire les dons aux dieux (auquel nous limiterons les noms de "rituel" ou de "rite"), les fonctions du possédé reposent en quelque sorte sur le mouvement inverse: avec lui, le dieu est présent, on peut l'interroger, il ne reçoit plus, il donne (des oracles, des avis, des ordres). C'est pourquoi il est possible de décrire ici séparément les activités du possédé (1958: 340).

Cette importante distinction n'a pourtant guère été explorée. Quand les différents types de prêtres ne sont pas totalement ignorés, ils sont souvent réduits soit à une "réplique", soit à un subalterne du Brahmane. Pour

Moffatt, par exemple, le Valluvar Pandaram est le "Brahmane des intouchables" (1979: 102) et toute la vie religieuse des castes inférieures ne fait que reproduire ou compléter le culte des Brahmanes (Moffatt 1979: 222). La position de Gould (1967: 37) est pour le moins obscure: en effet, l'opposition absolue qu'il postule entre "prêtre" et "contre-prêtre" repose, selon lui, sur le seul fait que le prêtre (Brahmane) donne ses services rituels vers le bas alors que le "contre-prêtre" les donne vers le haut. Cette distinction n'est pourtant pas claire puisque "prêtre" et "contre-prêtre" sont tous deux *purjan* ou *kamin* en opposition au *jajman*, c'est-à-dire le "patron" qui engage un spécialiste (*purjan*). De toutes manières, le but ultime de Gould est de montrer qu'au sein du système tribal des Monts Nilgiri, les Toda sont structurellement analogues aux Brahmanes (Gould 1967: 43) alors que les Irula et Kurumba jouent le rôle de "contre-prêtre" qui "complémente" celui du prêtre. Le "contre-prêtre" ne ferait en fin de compte que suppléer au rôle du prêtre là où ce dernier risquerait de se polluer au contact des impuretés rituelles (Gould 1967: 49). En résumé, les spécialistes religieux non-brahmanes ne sont généralement envisagés que comme simulacres du Brahmane ou alors comme compléments nécessaires au Brahmane, mais toujours en référence à ce dernier. Ils ne semblent porteurs d'aucune spécificité religieuse.

Il nous faut alors revenir à ce que Dumont écrivait avec perspicacité en 1958 pour affirmer que le Brahmane n'est pas le seul modèle de prêtrise que l'on retrouve dans les campagnes indiennes. On trouve bien au contraire un type de prêtre, que l'on peut, au Tamil Nadu, regrouper sous le terme de *koodaangi*, qui ne contredit pas le rôle du Brahmane mais qui offre des services que ce dernier ne peut offrir. Ces *koodaangi* ne sont pas des prêtres "inférieurs" et encore beaucoup moins des subalternes. En tant que spécialistes religieux, ils peuvent être parfois l'objet d'un certain mépris, mais nous savons maintenant que tel est aussi le cas des prêtres Brahmanes qui se trouvent en position de *purjan* et donc dépendant des offrandes (voir Quigley 1993, mais aussi Parry 1980: 89, Fuller 1984: 50, Herrenschmidt 1989: 32 ou Gould 1967: 38). Dans l'ensemble, les stéréotypes associés au Brahmane sont loin d'être positifs et peuvent aller de la mesquinerie (Miller 1975: 62) à la cupidité, en passant par l'hypocrisie (voir aussi Herrenschmidt 1989: 31).

Quelques remarques sur le Brahmane

Ceci nous amène tout naturellement à quelques réflexions sur la place du prêtre brahmane. Il faut noter qu'il n'y a, en fin de compte, qu'une faible proportion de Brahmanes qui officient effectivement en tant que prêtres. Ceci n'est d'ailleurs pas un phénomène récent puisqu'en 1931 déjà, Blunt estimait que plus ou moins 11% des Brahmanes exerçaient une fonction religieuse

(1969: 247 et sv.). On peut penser que le processus de sécularisation a encore restreint cette proportion de nos jours (Srinivas 1971: 135). En outre, parmi les Brahmanes, les prêtres sont souvent regroupés dans des sous-castes endogames, comme c'est le cas dans le district de Tanjore au Tamil Nadu, où le Brahmane typique est avant tout un *mirasdar* c'est-à-dire un propriétaire terrien. On retrouve dans cette région trois types de Brahmanes:

1. Les Smartha et Sri Vaishnava qui vivent des revenus de la terre;
2. Les prêtres domestiques ou panchagakkaran qui sont télougou (c'est-à-dire originaires d'Andhra Pradesh);
3. Les prêtres des temples, appelés Brahmanes Archakar: ils se subdivisent en Kurrukal qui officient dans les temples shivaïtes et Bhattachar qui servent les temples vishnouïtes (voir Bêteille 1966: 62). Fuller nous dit pareillement que la sous-caste des prêtres du temple Minakshi de Madurai, les Adiisaiva, est inférieure aux autres sous-castes de non-prêtres (1984: 24). Cette infériorité des prêtres brahmanes tient au fait qu'ils reçoivent des "dons", tout particulièrement à l'occasion des funérailles (Aiyappan 1937: 45), et Babb a bien montré le caractère très humiliant de l'absorption de balles de riz (*pinda*) lors de ces mêmes cérémonies de funérailles (1975: 26). En Haryana, note Miller (1975: 62), le statut du prêtre brahmane est même fonction des gens qu'il sert et, d'une manière générale, on peut dire que la prêtrise du Brahmane n'est pas la source de son autorité.

Mais ce qui doit davantage retenir notre attention ici c'est que le rôle religieux des Brahmanes est, en outre, relativement limité. En tout premier lieu, il convient de noter d'une part que les prêtres brahmanes ne servent pas toutes les castes et qu'une partie non négligeable de la population indienne n'entretient que des contacts extrêmement limités avec cette classe. D'autre part, on ne trouve pas des Brahmanes dans tous les villages indiens. Dans la plaine gangétique, il est vrai, les Brahmanes semblent présents dans la majorité des villages (voir Schwartzberg 1965: 485), mais cette distribution est moins marquée dans le sud, notamment au Tamil Nadu, où le phénomène d'urbanisation des Brahmanes est particulièrement avancé.

Cependant l'absence des Brahmanes n'est pas un problème en soi car elle peut facilement être compensée par la présence de prêtres, non brahmanes certes, mais qui reproduisent néanmoins toutes les fonctions qui incombent à ces derniers. Ce sont les *puuçaari* dont parle Dumont, les prêtres des temples de divinités "inférieures", ceux qui servent les déesses de village et les autres divinités non sanscrites... Généralement, ces prêtres fonctionnent en effet sur le même mode que le Brahmane, ils servent les divinités exactement de la même manière que celui-ci. Mais ce qui est alors plus important encore, c'est que ces prêtres, comme les Brahmanes, n'interviennent que pour une part de la vie religieuse.

Le *pūṇḍarī*

Le *pūṇḍarī* constitue le premier modèle de prêtrise dans la société indienne. Il n'est pas nécessairement brahmane, mais le Brahmane n'en constitue pas moins l'archétype de la fonction. Dans les grands temples des divinités sanscrites, les prêtres sont invariablement des Brahmanes car seuls ces derniers sont aptes à approcher et servir ces dieux (Babb 1975: 188). Par contre, les prêtres des petits temples et des divinités inférieures ne sont pas obligatoirement des Brahmanes, mais ils ont ces derniers pour modèle et établissent avec leur divinité un type de communication qui est aussi celui du Brahmane. Ceci est vrai aussi du *purohit* ou prêtre domestique qui se distingue du *pūṇḍarī* en n'étant pas nécessairement attaché à un temple (Herrenschmidt 1989: 37), mais qui est aussi souvent brahmane et qui entretient avec les dieux le même type de communication que le *pūṇḍarī* auquel on peut donc ici l'assimiler. Car c'est ce type de communication qui distingue sans doute le mieux le *pūṇḍarī* du *koodaangi*. Ces deux personnages tentent de résoudre de manière différente le problème de communication avec le divin qui se pose à l'homme: l'humanité, souligne Fuller (1984: 15), doit résoudre le problème de maintenir une communication constante avec les dieux. C'est ce besoin qui explique le caractère répétitif du culte d'un grand temple hindou: au temple de Minakshi, à Madurai, ce culte est répété huit fois par jour. En effet, toute chose est éphémère: l'eau s'évapore, la nourriture se mange, l'huile disparaît en fumée, les cendres se fondent dans le corps. Il convient donc d'inlassablement répéter les mêmes gestes et rites afin que soit maintenu le contact avec le divin. Mais pourquoi la communication est-elle nécessaire? En premier lieu, dit Fuller, ce sont les hommes qui ont besoin de communiquer avec les dieux et non le contraire. Les dieux n'ont ni faim ni soif, les offrandes ne sont pas vitales pour eux; le but du *pūṇḍarī* n'est donc pas de satisfaire leurs besoins, mais bien de les honorer comme s'ils avaient des besoins. Dans le culte, les hommes se montrent à Dieu en tant qu'humbles serviteurs. Quand on les interroge sur les raisons du *pūṇḍarī*, les prêtres répondent: "Parce que cela fait plaisir au dieu."

En simplifiant assez crûment, la raison du culte est que les divinités doivent être satisfaites de telle sorte qu'elles utiliseront leur pouvoir d'une façon bienveillante pour préserver le monde de l'humanité. Si les êtres humains ne les honorent pas, elles pourraient chercher à se venger (Fuller 1984: 16).

Si le *pūṇḍarī* n'est pas correctement exécuté, les divinités se fâcheront et retireront leur protection pour laisser libre cours à la détresse, la misère, la mort et la destruction (Fuller 1984: 17). Mais du point de vue qui nous intéresse ici, nous retiendrons que dans le *pūṇḍarī*, ce sont les hommes qui

s'expriment, principalement par des offrandes. La réponse des dieux est différée et générale; elle concerne plutôt l'ordre du monde que le bien-être personnel. Ici, dans l'immédiateté du rite, c'est le prêtre qui donne et le dieu qui reçoit. La divinité ne s'exprime pas dans le *puuja*, son rôle est passif. On objectera bien sûr qu'un des éléments essentiels du *puuja* est précisément le *prasaadam*, c'est-à-dire la nourriture des dieux qui est redistribuée aux participants. Cependant, comme le note Raheja (1988: 68), le *prasaadam* doit se comprendre avant tout comme la participation à la substance et au pouvoir des dieux et comme tel nous pouvons dire qu'il relève bien du caractère "transcendental" de la divinité; selon Babb, on peut même dire que dans un sens particulier, l'acceptation de *prasaadam* est une forme d'infériorisation, puisqu'accepter les "restes" de quelqu'un, fût-il divin, est une forme d'abaissement (1975: 54). Le *prasaadam* ne constitue en tout cas pas une réponse ou une solution à un problème particulier.

Dans les villages de castes inférieures où j'ai travaillé, la place du *puuja* est très réduite. Elle n'est certes pas sans importance, mais les villageois ne passent pas leur temps à honorer les dieux. Ils ne le font au contraire que dans des circonstances bien précises, à savoir principalement lors des fêtes religieuses et des cérémonies de rites de passage. C'est en ces occasions que l'on rend hommage aux dieux et que l'on va au temple offrir un *puuja*. Chez ces castes inférieures, les *puuja* ont d'ailleurs lieu en dehors du village qui ne comprend pas de grands temples et il n'y a pas de *puuçaari* qui réside au village. Traditionnellement, il est vrai, les gens de basses castes ne pouvaient se rendre dans les grands temples servis par des Brahmanes. Ils disposaient néanmoins de "prêtres", comme les Valluvan dont parle Moffatt, qui jouaient le rôle du Brahmane pour les castes inférieures et la fonction même de *puuçaari* ne leur était donc pas étrangère. Aujourd'hui, il n'est pas rare de voir des intouchables se rendre dans les grands temples où ils se fondent dans l'anonymat urbain et reçoivent les services de Brahmanes sans jamais décliner leur identité.

Le *koodaangi*

Cependant, les castes inférieures se soucient peu de dévotion. À quoi bon les dieux s'ils ne servent à rien? Les villageois ont des problèmes, d'origines multiples, et ils désirent trouver des remèdes et solutions à ces problèmes. En général, les grandes divinités sanscrites, qui d'ailleurs résident souvent dans des grands centres urbains, n'ont guère cure des misères du monde et des gens. Ce n'est pas à elles que l'on s'adresse lorsque l'on veut résoudre un problème (voir Harper 1959: 229); elles ne se soucient guère de retrouver une vache volée ou de soigner une diarrhée chronique. Ce sont pourtant ces

problèmes qui infestent, jour après jour, la vie des villageois qui ont ainsi souvent besoin de réponses concrètes à un problème concret. Il faut que le dieu agisse ou qu'il parle. Il existe donc une catégorie de prêtres que l'on appelle *koodaangi* au Tamil Nadu, *gaadiga* au Karnataka (Harper 1957), *ojha* au Bengale (Carrin 1997) ou *baiga* en Madhya Pradesh (Babb 1975) et qui permettent aux dieux de communiquer leurs conseils, leur aide, leurs exigences ou leurs avertissements. Les anthropologues américains regroupent ces prêtres sous le terme de "chaman", un terme qui appartient sans doute à ce que Sperber appelle le bric-à-brac des mots que constitue le vocabulaire technique des anthropologues (1982: 35). Si les *koodaangi* ont bien quelque chose en commun avec le chaman tel que le décrit, par exemple, Eliade, ils s'en distinguent néanmoins par les absences d'initiation spécifique, de la maîtrise du feu, de la descente aux enfers, etc. Le *koodaangi* tamil et ses homologues dans le reste de l'Inde ne sont donc pas des chamans *sensu stricto*. Par contre, il est bien, à l'instar du chaman sibérien, un spécialiste de l'extase qui guérit et donne des aides ou conseils de tous genres. Les chamans, nous dit Eliade, ne se distinguent pas des autres êtres par leur quête du sacré, mais bien par leur capacité d'expérience extatique qui est, la plupart du temps, une vocation (1951: 109). Il en va de même du *koodaangi* et des spécialistes similaires que l'on rencontre dans d'autres régions de l'Inde. On peut les qualifier de chamans, de médiums ou plus simplement de possédés, mais ce qui importe c'est avant tout de les différencier de l'autre grande catégorie de prêtres.

Deux ethnologues américains, Lawrence Babb et Edward Harper, nous ont dressé un portrait de ce type particulier de prêtre. L'article de Harper "Shamanism in South India" est d'autant plus intéressant qu'il concerne une région où les Brahmanes Havik constituent une caste importante. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, ceux-ci sont loin d'être indifférents au rôle du *gaadiga* et ils ne manquent pas de consulter l'oracle.

L'article de Harper relate une séance chamannique dans la région de Malnad. Ramappa, le chaman dont il est ici question, appartient à la caste des cultivateurs Okkaliga, une caste importante de la région. Les *gaadiga* se recrutent dans toutes les castes, mais ils sont extrêmement rares parmi les Brahmanes. Un *gaadiga* est quelqu'un qui a un esprit protecteur et qui peut être possédé par ce dernier à peu près quand il le désire, c'est-à-dire moyennant un rituel assez simple qui consiste principalement en un bain cérémoniel pendant lequel l'esprit est invoqué afin qu'il descende sur le prêtre. Lorsque ceci arrive enfin, le *gaadiga* entre en transe et l'esprit parle à travers lui. Le but de la séance de possession est de permettre aux êtres humains de recevoir les conseils et l'assistance des êtres supra-humains qui jouissent de pouvoirs bien plus étendus que le commun des mortels et sont par là capables de mettre fin à quelque malheur ou encore de prodiguer l'un ou l'autre conseil.

Habituellement, les chamans sont attachés à des divinités locales, *deevates* en langue vernaculaire, qui vivent dans des pierres ou dans des endroits assez sauvages; ce sont des divinités non végétariennes qui exigent parfois des sacrifices sanglants. La divinité tutélaire de Ramappa n'appartient pourtant pas à cette catégorie inférieure puisqu'elle a pour nom Siddhiishwara (*siddhi*, parfait; *ishwara*, le seigneur), qu'elle appartient au panthéon pan-indien et qu'à ce titre elle est une *deevaru*, c'est-à-dire une grande divinité, bienveillante, pure et végétarienne. C'est sans doute ce qui explique la renommée de Ramappa qui, contrairement à la plupart de ses collègues, n'exerce pas d'autre profession. Ce prestige transparaît d'ailleurs dans la composition sociologique de sa clientèle qui comprend, en effet, quelque 25% de Brahmanes et pratiquement pas d'intouchables.

La séance observée par Harper débuta à 21 heures et se prolongea durant cinq heures. Après un bref rituel, Ramappa, les yeux hagards fixés vers le ciel, s'assit face à l'assistance. Un des assistants annonça que l'on pouvait poser des "questions" (*prasne*) à la divinité. Il n'est pas possible de reprendre les dix-neuf demandes rapportées par Harper. Contentons-nous alors de noter qu'elles sont assez diverses puisque six d'entre elles concernent des problèmes de santé, quatre des problèmes de bétail ou agricoles, cinq concernent un cas de possession par un mauvais esprit et d'autres des problèmes aussi divers que la réussite à un examen, la construction d'un bâtiment ou un déménagement. Les réponses sont tout aussi variées: la divinité ne manque pas de sens pratique puisqu'elle conseille à plusieurs patients d'aller consulter un médecin et elle souligne que si l'étudiant rate ses examens, c'est parce qu'il n'étudie pas suffisamment. Il distribue aussi du riz rouge ou *vibhuti* (cendres sacrées).

L'élucidation des cas de vol est plus problématique. La divinité donne des indices plutôt que des informations précises: cette imprécision ne manque pas d'entraîner les sarcasmes des participants: "Ce que tu dis ne sert à rien", dit l'un d'entre eux. Cette remise en question fait certes partie intégrante de ces cultes car la raison d'être de ce type de prêtre est précisément sa capacité d'apporter des réponses concrètes à un problème concret. Si ses solutions sont boiteuses ou par trop lacunaires, la légitimité du prêtre, mais aussi de sa divinité tutélaire, s'en retrouve ébranlée. L'autorité de ces prêtres ne réside, en effet, pas dans quelque talent héréditaire et inébranlable, mais bien dans leur efficacité à résoudre des problèmes. C'est ce qui explique les différents degrés de popularité qui caractérisent les chamans et la suspicion qui les entoure. Loin d'être l'objet d'une confiance aveugle, ils doivent faire la preuve de leurs pouvoirs avant que ne s'effacent le scepticisme et l'incrédulité. En rajasthani, le terme *pareya* qui se réfère aux faveurs, guérisons et punitions signifie aussi preuve (Gold 1988: 42); l'authenticité du dieu est sans cesse mise en doute de même que

l'efficacité de ses prêtres (Gould 1988: 59): "Les chiens viendraient-ils pisser sur Bhairuji s'il y avait quelque vérité en lui?", ironise une personne à propos de ce dieu qui réside dans une pierre au bord du chemin (Gould 1988: 55). De même, un des participants à la séance décrite par Harper défie Siddhiishwara: "Pourquoi devrais-je te raconter mes ennuis? Après tout, tu es un *deevuru* et tu connais mes ennuis sans que je doive te les exposer!" Plus tard, Siddhiishwara lui-même met en doute les pouvoirs d'un esprit qu'il interroge: "Quel genre d'esprit es-tu si tu ne peux même pas voyager dans un rayon de six *miles*?" Dans un autre contexte ethnographique, Anne de Sales conclut: "La croyance dans le pouvoir des chamans va de pair avec l'expression du doute" (1989: 117).

Nous sommes loin ici d'une croyance béate et crédule. Les gens veulent la prospérité, la santé et une longue vie (Mahar-Kolenda 1983: 218) et le dieu doit être capable de les aider en cas de besoin. Ce pragmatisme n'interdit pas des manifestations parallèles de dévotion, mais ce n'est plus alors le chaman qui est l'interlocuteur privilégié. Le chaman n'est en fin de compte utile que pour transmettre les conseils et aides diverses du dieu et cela d'une façon directe et immédiate.

Dans son ouvrage *The Divine Hierarchy*, Babb consacre un chapitre, intitulé "Brahman and Baiga", à la différence entre ces deux types de prêtres. Le thème principal de l'ouvrage est ce que l'auteur appelle la continuité entre les aspects apparemment disparates de la religion hindoue de la région de Chattisgarh (Madhya Pradesh). Babb montre ainsi que les différents types de *puuja* et des multiples rites de passage ont une structure commune. Il n'y a pas non plus, selon lui, opposition ou discontinuité entre ce qu'il appelle la tradition textuelle et la tradition non textuelle. À la suite de Mandelbaum, il souligne que les deux types de spécialistes que nous avons relevés ne sont pas en concurrence, mais sont, au contraire, complémentaires l'un de l'autre. Il s'agit là d'une affirmation qui rejoint bien le tableau que nous avons esquissé ci-dessus. Nous avons vu, en effet, que le *puucaari* et le possédé interviennent à des moments différents de la vie religieuse et qu'ils remplissent des fonctions différentes. Chacun, ajoute Babb (1975: 179), a sa propre sphère dans la vie religieuse de la communauté. Il note bien que les Brahmanes peuvent aussi être concernés par des buts pragmatiques, mais dans l'ensemble, les dieux qu'ils servent ne sont pas des divinités d'un groupe social particulier, ils n'opèrent pas à l'intérieur de frontières précises et se préoccupent davantage du bon ordre de l'univers et de l'humanité en général (Babb 1975: 187). Le *baiga* se différencie du Brahmane par son rôle d'exorciste et de guérisseur. Il est associé aux divinités de villages qui sont nettement localisées et enfin son efficacité dépend de facteurs qui sont liés à sa personnalité.

Nous avons de bonnes raisons de croire que l'on retrouve ces "chamans" dans toute l'Inde, même si les données ethnographiques ne sont

pas toujours aussi abondantes qu'on pourrait l'espérer. Freeman rapporte que chez les Bauri d'Orissa, à côté du spécialiste religieux qui préside le rituel et que l'on appelle *baitaamsa*, on trouve un "chaman qui est possédé par la déesse" et que l'on appelle *kaalasi*. Les *kaalasi*, poursuit-il, sont généralement intouchables (Bauri) mais leurs adeptes proviennent de toutes les castes y compris des Brahmanes (1979: 56-57). Un *kaalasi* en transe est considéré comme une forme vivante de la déesse. Au Rajasthan, celui sur qui descend le pouvoir (*bhav*) de la divinité est appelé *annadaata* ("donneur de grains"), *swami* ("maître") ou *maharaj* (grand roi) (Gould 1967: 38). En Uttar Pradesh, les spécialistes religieux attachés à la déesse-mère peuvent, nous dit Mahar-Kolenda, être qualifiés de "chamans" ou oracles. Les autochtones les appellent *bhagat* ou *syana*; ce sont des spécialistes capables d'identifier et d'exorciser les mauvais esprits, mais aussi de provoquer toutes sortes de maux. Au Bengale, les femmes *bhor* se caractérisent par des trances ayant des fins éminemment pratiques (McDaniel 1989: 230). Nous avons d'ailleurs vu que l'on trouve pareils personnages un peu partout dans le sud (voir aussi Jacob-Pandian 1974) si bien qu'on peut penser avec Dumont (1958: 340) que le "prêtre-possédé" est un phénomène extrêmement général.

Prêtres et médiums en Himalaya

Cette distinction au sein de la prêtrise est un phénomène universellement attesté dans la région himalayenne. Dans un recueil consacré à la fonction de prêtrise en Himalaya, Bouillier et Toffin ont bien souligné cette diversité. L'opposition relevée par Toffin entre tantrisme et védisme ne recouvre-t-elle pas, en partie, celle que nous avons ébauchée ci-dessus?

D'un côté, on a un modèle qui insiste sur l'aspect héréditaire du sacerdoce: le monopole du *brahman*, de la parole sacrée, réside dans ceux qui sont nés dans la caste de brahmane. Ce sont ces liens de parenté qui fondent l'autorité du prêtre et non pas une qualité intrinsèque particulière qu'il serait le seul à posséder; le rite d'initiation *bratabandha* ne fait que confirmer un fait d'évidence. Côté tantrique, il y a l'idée que l'exercice du sacerdoce et de l'enseignement religieux est lié à des qualifications *adhikaara*, spécifiques, ou pour mieux dire, à des pouvoirs que l'adepte a acquis sous la direction d'un maître spirituel au cours d'une initiation optionnelle. Ces pouvoirs () peuvent faire de l'adepte tantrique un magicien capable d'accomplir des prodiges (Toffin 1989: 32-33).

Allen retrouve cette distinction entre deux types de prêtres chez les Thulung Rai du Népal oriental: le médium est caractérisé par sa relation avec un esprit particulier alors que le pouvoir du prêtre est d'une autre nature; il est avant tout question de connaissances (Allen 1974: 9). Tous les villages thulung ont

un prêtre qui est responsable des rites agricoles et des rites de passage, c'est le *bhume pujaa*. Il n'entre pas en transe et ne possède pas de divinité tutélaire. Il contraste avec le médium que l'on appelle *seleme* en thulung ou *jhaakri* en népalais. Un homme ne peut être à la fois prêtre et médium. C'est l'esprit lui-même qui choisit le médium dont l'activité principale oscille entre la divination et l'exorcisme. Le prêtre tribal se concentre donc sur le bien-être collectif et la continuité sociale alors que le médium s'occupe davantage de cas individuels. L'un s'occupe de la mort naturelle, l'autre de la mort non naturelle (voir Allen 1976: 511-521).

L'Himachal Pradesh constitue sans conteste un trait d'union entre ces montagnes himalayennes et les plaines de l'Inde. Vidal y montre bien qu'ici aussi c'est le mode de communication avec les dieux qui rend le mieux compte de la distinction entre les différentes formes de prêtrise: on n'établit, en effet, pas le même genre de lien avec des divinités lointaines dont la parole et les commandements sont pieusement transmis à travers les siècles qu'avec ces dieux et déesses qu'il est possible de solliciter quotidiennement et avec lesquels on peut converser à souhait (Vidal 1989: 62). À l'instar de Babb, il voit donc un continuum entre la fonction de *puuçaari*, qui rend un service rituel plusieurs fois par jour, et les médiums dont la vocation est personnelle et non héréditaire.

Les Brahmanes sont des "experts" qui détiennent une compétence rituelle nécessaire et qui n'entrent en relation avec les dieux qu'à travers la mise en exercice de ce savoir rituel. Les Brahmanes sont des intermédiaires opaques, toute possibilité de contact direct et sensible avec les dieux leur est pratiquement exclue, leurs divinités sont des abstractions (Vidal 1989: 69). Dans le cas du médium par contre, il y a fusion ou confusion entre la divinité et son intermédiaire.

Nous avons donc soutenu que cette double configuration se retrouve aussi dans les régions non himalayennes de l'Inde. Elle est certes mieux marquée dans les montagnes du Népal où des cultes tribaux se mêlent inextricablement aux grandes religions environnantes, que ce soit le bouddhisme, l'hindouisme ou l'islam. Le médium y est un personnage central qui tend parfois à obscurcir le rôle du prêtre. Dans l'Inde rural, les médiums, chamans ou *koodaangi* jouissent sans doute de moins de prestige. Ils sont relativement plus effacés et, en tout cas, moins prestigieux (Babb 1975: 180); peut-être sont-ils même parfois un peu honteux, mais ils n'en restent pas moins des personnages importants du paysage religieux; leur place dans l'hindouisme ne peut être ignorée.

Longtemps le chamanisme indien a été considéré comme une pratique tribale et/ou pré-aryenne. Les spécialistes des tribus de l'Inde ont tous mis en exergue la place importante du prêtre possédé parmi les *adivasi*. Verrier Elwin, dont une bonne partie de l'œuvre consista à marquer la spécificité des

tribus par rapport au reste de l'Inde, trouva dans le prêtre gond une figure spécifique et originale (voir, par exemple, Elwin 1936). Plus récemment, Marine Carrin a consacré un très beau livre à ces spécialistes chez les Santals du Bengale. Elle les oppose au "prêtre de village" qui correspond à ce que nous avons appelé le *pūuṣaari*. On peut admettre que la place de ces prêtres est relativement plus importante, et surtout plus visible, dans les tribus par rapport aux villages hindous. Mais, selon nous, la différence est davantage de degré que de nature. En premier lieu, les deux types de prêtres coexistent dans les tribus de l'Inde ainsi que le note Unnithan-Kumar qui parle de prêtres chamaniques (*bhopa*) et non chamaniques chez les Girasia du Rajasthan (1997: p. 216). Les prêtres-possédés sont peut-être plus discrets dans les villages hindous. Ils ne sont pas présents dans les temples où se focalise naturellement l'étude de l'hindouisme. Souvent ils ne sont pas identifiables comme tels et ils sont peut-être davantage présents parmi les castes "inférieures", mais il faut alors inclure dans cette dernière catégorie la majorité de la population rurale.

Quelques caractéristiques complémentaires

Mais ce qui nous intéresse au premier chef ici, c'est qu'il existe bien, dans toute l'Inde, un type de "prêtre" dont le modèle diffère sensiblement, sinon radicalement de celui du Brahmane ou du moins du *pūuṣaari*. Nous pouvons maintenant tenter de faire l'inventaire des caractéristiques principales de celui qu'on appelle souvent le "possédé", un terme qui ne rend pourtant qu'imparfaitement compte de sa spécificité.

Contrairement à son homologue népalais, le chaman indien n'effectue pas de voyage aux enfers et c'est, nous l'avons vu, ce qui rend le terme "chaman" quelque peu caduc dans le contexte indien. Dumont et Pocock avaient déjà relevé que le chaman saora, dans l'Inde tribale, se différencie du "chaman hindou" par son voyage aux enfers et son initiation après une expérience mystique personnelle (1959: 64). On ne retrouve pas toujours, dans l'Inde rurale, cette communication par un axe ou une échelle entre un monde supérieur et un monde inférieur auxquels le chaman a accès. Au Karnataka, cependant, Jackie Assayag a pu observer que les *gorappa* grimpent le long d'un arc représentant l'*axis mundi* (1992: 326). Contrairement à son homologue népalais, le *gorappa* ne détient aucun pouvoir de maîtrise cosmique et la catégorie de chamanisme apparaît inapplicable au contexte sud-indien (Assayag 1992: 328). Le terme "chaman" n'est donc acceptable que dans un sens très large et le rôle du prêtre-possédé ne colle que très imparfaitement au modèle sibérien.

	<i>Puuçaari</i>	Possédé
fonction	- héréditaire	- non héréditaire
légitimation	- connaissance traditionnelle - statut traditionnel	- efficacité - statut remis en question
mode de communication	- rituel, ordre, spirituel - hommes vers dieux - offrandes, sacrifices - jamais en transe	- extase, transe - dieux vers hommes - oracle, exorcisme - efficace seulement en transe
mode de paiement	- fixé traditionnellement (<i>jajmani</i>)	- à l'acte, à la performance
sphère d'influence	- fêtes du calendrier - rites du cycle de vie - événements normaux, attendus	- possession - problèmes de santé et personnels - événements anormaux, inattendus (vol, perte de bien, emploi, examen,...)
type de divinité	- dieu supérieur, universel et végétarien - indépendant des hommes - ne possèdent personne - fort accent sur la pureté - réside dans un temple	- dieu inférieur, local et carnivore - dépendant des hommes - possèdent certaines personnes - faible accent sur la pureté, voire sanguinaire - pas d'habitation élaborée

Chacune des colonnes du tableau représente un modèle, une espèce d'idéal-type et les cas-réels, comme nous allons le voir ci-dessous, ne s'y conforment pas toujours parfaitement: nous avons d'ailleurs déjà noté que la divinité tutélaire de Ramappa est une grande divinité végétarienne. De plus, il n'y a ni rupture ni opposition entre les deux modèles qui restent, comme Babb le souligne, complémentaires: cette complémentarité transparaît d'ailleurs dans les cultes eux-mêmes: ainsi, lors d'une séance de possession, il peut arriver que la divinité exige qu'un *puuja* soit rendu à une grande divinité. Un *koodaangi* peut aussi être le *puuçaari* d'un petit temple et préférer ce titre à celui qui, en langue vernaculaire dénote le "possédé". Les Brahmanes, par contre, ne s'occupent que très rarement d'oracles, mais nous avons vu avec Harper, qu'ils ne dédaignaient pas consulter ces derniers.

Enfin il existe en Inde une multitude d'autres spécialistes religieux dont nous reparlerons brièvement ci-dessous et qui ne font qu'approcher l'un ou l'autre de ces modèles sans vraiment s'y rattacher.

Du modèle à la réalité: quelques exemples

Les castes très basses parmi lesquelles j'ai travaillé n'ont pratiquement aucune relation avec des Brahmanes. Ceci ne veut cependant pas dire que leurs pratiques religieuses sont complètement coupées du reste de l'hindouisme et l'idée d'une "religion intouchable" nous semble, au contraire, avoir fait long feu (voir Houska 1981, par exemple p. 335). Nous savons maintenant que la fonction de *puuçaari* peut très bien être tenue par des non-Brahmanes. S'il n'y a pas coupure entre la religion des intouchables et celle des castes supérieures, leurs pratiques religieuses ne sont pourtant pas semblables en tous points.

Notre but ici n'est cependant pas d'ouvrir ce débat, mais de broser un portrait des spécialistes religieux que l'on rencontre dans quelques villages du sud de l'Inde dont la population est pour l'essentiel composée d'intouchables. Il n'est pas inintéressant de noter que les personnages dont nous allons parler sont les seuls spécialistes religieux que l'on rencontre dans les deux villages étudiés. Autrement dit, le modèle du *puuçaari* y est quasiment absent. Kaliappan est un Paraiyar du village de Valghira Manickam; mais s'il nous intéresse ici, c'est parce qu'il est aussi un *koodaangi* et que ses activités religieuses tournent presque uniquement autour de la possession, de l'exorcisme et de l'oracle. Il est par conséquent un bon exemple de "possédé" et se rapproche très fortement du portrait idéal de ce personnage que nous avons dressé ci-dessus. L'activité religieuse n'est pour lui qu'une activité secondaire, du moins en termes de temps et de revenus car, comme la plupart des villageois, Kaliappan exerce d'autres activités économiques, ce qui signifie qu'il est briquetier pour devenir travailleur agricole durant la saison des pluies. Lui et sa femme n'ont pas d'enfants et ils mènent une existence assez précaire; ils sont considérés comme pauvres par les villageois eux-mêmes. On peut penser que Kaliappan constitue un bon exemple du chamanisme tel qu'il a été analysé par Lewis (1971): en effet, bien qu'il ne retire ni prestige ni richesse de sa fonction de prêtrise, Kaliappan a néanmoins trouvé dans cette dernière un moyen de s'exprimer socialement, de se forger une personnalité.

Il est intéressant de noter que Kaliappan revendique le titre de *puuçaari*, mais les villageois lui refusent cette qualité et, en vérité, il n'offre jamais de *puuja*. Ses connaissances religieuses sont relativement plus élevées que la moyenne des villageois, qui est vraiment très basse, mais elles n'ont

rien d'exceptionnel. Tout au plus connaît-il un mythe ou l'autre. Ce n'est pas sur ces connaissances que Kaliappan fonde son rôle religieux, mais plutôt sur une relation personnelle avec le dieu Karuppaya dont il tire ses pouvoirs. Il a peu de choses à dire au sujet de Karuppaya sinon qu'il s'agit d'un avatar de Krishna, une assertion qui n'a rien d'orthodoxe et qui ne serait certes pas partagée par les "pandits", mais elle nous montre néanmoins que les cultes locaux ne sont pas coupés de la grande tradition textuelle et que les gens rattachent inmanquablement les divinités locales à une grande divinité du panthéon hindou. Karuppaya est une divinité très importante du pays tamil, mais c'est avant tout une divinité populaire que l'on ne retrouve pas dans les textes sacrés même s'il est présent, de façon subordonnée, dans quelques grands temples du sud de l'Inde. Ce "dieu noir" (*kaarū*, noir; *ayya*, seigneur) est ainsi l'un des gardiens du temple d'Alagar; un jour cependant il se rebella et s'acharna dès alors à miner l'influence d'Alagar. C'est du moins ce que nous dit la légende (voir Dumont 1958: 369). Selon Dumont, cette légende est la preuve que Karuppaya "n'est pas conçu comme étant par nature local et indépendant: primitivement il était en position subordonnée chez un dieu brahmanique". L'argument est cependant relativement boiteux car la légende pourrait très bien être une tentative de "récupération" de ce dieu et, d'ailleurs, elle met aussi l'accent sur son caractère frondeur, rebelle et sanguinaire. En résumé, si nous pouvons admettre que les dieux locaux entretiennent des relations avec les grandes divinités, il est exagéré de vouloir en faire de simples subalternes de ces dernières.

La plupart des villageois seraient, en outre, bien en peine de rattacher Karuppaya à une autre divinité. Il n'a souvent pas de domicile fixe ou en tout cas pas de temple. Il réside le plus souvent en dehors des villages, dans des "forêts", les réservoirs, les étangs ou tout autre endroit isolé. Karuppaya ne peut cependant être confondu avec les démons de toutes sortes qui hantent ces lieux particulièrement dangereux. Mais il ose s'y aventurer et il peut même, en certaines circonstances, protéger le village des incursions de ces êtres maléfiques. Ce rôle de gardien semble particulièrement reconnu dans certaines parties du Tamil Nadu (voir Daniel 1984: 75). Quelques pierres suffisent parfois à marquer la présence de Karuppaya qui a bien quelques sanctuaires plus élaborés, mais les villageois ne fréquentent pas ces derniers. Karuppaya est néanmoins un dieu de lignage assez répandu. Il n'est pas végétarien et semble assez souvent associé à la possession démoniaque; lui-même n'a certes rien d'un démon, mais il contrôle un certain nombre de mauvais esprits qu'il peut "lâcher" à sa guise. Son caractère est alors assez ambigu; à trop vivre parmi les démons, il semble en avoir hérité certains défauts; certes, il protège ceux qui lui rendent un culte: une jeune fille dont il est le dieu de lignée (*kulaswami*) nous dit que lorsqu'ils partent travailler, Karuppaya se met devant la porte et protège la maison. Mais tout le monde

ne semble pas jouir d'une telle protection et certains ne manquent pas de souligner son mauvais caractère et sa soif de sang. Ceci est particulièrement vrai des Paraiyar catholiques qui habitent le village, mais les hindous eux-mêmes reconnaissent que Karuppaya peut être redoutable. Quoi qu'il en soit, Karuppaya est aussi une divinité très prisée des *koodaangi*.

C'est Karuppaya qui prend possession de Kaliappan lorsque celui-ci entre en transe. Kaliappan peut entrer en cet état, c'est-à-dire appeler son dieu, à peu près quand il le désire. Il n'a pas besoin pour cela d'être dans un état particulier de pureté. Il lui suffit de s'asseoir sur une natte, vêtu d'un *dhoti* et d'une ceinture verte et de s'entourer d'objets que l'on pourrait qualifier de "magiques": une cane polie et bénite au temple d'Alagarkoiyl, des images de Murugan et de Ganapati, des coquillages, une corde sacrée, des petites plaques de cuivre sur lesquelles sont imprimés des *mantra*, enfin et surtout une espèce de *sitar* à une seule corde et un tambourin. C'est en frappant sur ce dernier placé sur l'épaule, près de son oreille, que Kaliappan commence sa séance non sans avoir recouvert son front de cendres sacrées. En s'accompagnant de ses instruments, il entame alors un chant de louanges pour son dieu auquel il demande ses pouvoirs. À la fin du chant, le dieu descend sur lui et le caractère impressionnant de Karuppaya se manifeste dès alors: Kaliappan se met à s'agiter violemment et pousse des petits cris. Il s'effondre ensuite sur le dos et reste immobile, comme inconscient, pendant quelques instants. Il se remet ensuite en position assise: le dieu est en lui et il est loisible aux spectateurs d'interroger ce dernier. À la fin de la séance, le dieu quitte Kaliappan qui retrouve alors son état normal.

C'est surtout en cas de possession que l'on fait appel à Kaliappan. Lors de la transe, le dieu lui-même interroge le démon qui possède la victime: il tâche de connaître son identité, ses exigences et éventuellement la date ou les circonstances de son départ. Il faut parfois plusieurs séances et diverses compensations pour que le démon daigne quitter sa victime. Une fois qu'il a libéré cette dernière, le *koodaangi* coupe une mèche de ses cheveux et va l'enfoncer dans le tronc d'un arbre au moyen d'un clou. Kaliappan reçoit quelques roupies pour chacune de ses séances, mais ces honoraires ne lui assurent aucune aisance matérielle et son prestige demeure lui-même très limité. Kaliappan n'est d'ailleurs guère prophète en son propre village et il est parfois l'objet de dérision, souvent de suspicion; les villageois recourent très peu à ses services et préfèrent des spécialistes venus d'ailleurs. C'est donc dans d'autres villages qu'il va principalement exercer ses talents.

Le second personnage religieux hindou de Valghira Manickam est beaucoup plus terne et correspond davantage à l'idéal de prêtrise brahmanique tel que nous l'avons décrit ci-dessus. Valaiswami est, en effet, le

puuçaari du temple de la déesse Mariyamman, la Dame de la variole. Cette occupation est plus secondaire encore que celle de Kaliappan et Valaiswami est avant tout un villageois comme les autres. Bien que la déesse Mariyamman puisse posséder certaines personnes, elle ne possède certainement pas le *puuçaari* de son temple qui se contente d'offrir des *puuja* quand on le lui demande, c'est-à-dire, en vérité, très rarement en dehors de quelques cérémonies familiales. Force est de constater que son rôle est pratiquement réduit à néant et le temple de Mariyamman était pratiquement tombé en désuétude au moment de mon séjour dans le village. En principe, le *puuçaari* a droit à une portion des offrandes consacrées (*prasaadam*), mais nous devons nous contenter de rester au niveau du principe puisque, en un an, je n'ai pas eu l'occasion de le voir célébrer un seul *puuja* au temple de Mariyamman. Valaiswami affirme que ses fonctions religieuses sont héréditaires, mais il ajoute aussitôt qu'il ne se trouverait pas grand monde pour prendre sa succession. Ses connaissances religieuses sont très réduites. Il ne connaît ainsi ni mythes ni légendes à propos de Mariyamman. Il se contente d'accomplir un rituel peu élaboré lorsqu'on le lui demande; il n'est donc qu'un fonctionnaire religieux, sans prestige et ne retire aucun avantage matériel de cette tâche qui prend parfois des allures de corvée. Lorsqu'il est tombé malade, il y a quelques années, il s'est rendu dans le sanctuaire catholique de la Vierge Marie pour se faire soigner.

Il est par ailleurs intéressant de noter que l'ambiguïté de Mariyamman, soulignée entre autres par Moffatt (1979: 253), se révèle aussi dans sa double nature face aux spécialistes religieux: si elle est servie par un *puuçaari* tel que Valaiswami d'une façon quasi traditionnelle et, en tout cas, sans jamais le posséder, Mariyamman entre dans le corps des personnes affectées de "variole" (*ammai*) et lorsqu'une personne est ainsi malade, elle dira: "J'ai Mariyamman". Il lui sera alors interdit de prendre des médicaments car ce serait tâcher de combattre la déesse et s'exposer ainsi à sa fureur; la mort est la conséquence d'un tel manquement. La seule chose à faire en cas d'*ammai* est alors de consulter un spécialiste de la déesse qui, à travers ses transes, parviendra à délivrer l'infortuné malade. Selambaï, une femme divorcée d'âge moyen, est une de ces spécialistes. Elle n'est pas réellement un *koodaangi* puisqu'elle ne pratique ni l'exorcisme ni l'oracle, mais, comme ce dernier, elle s'exprime à travers les transes qui visent à libérer une victime de l'emprise de la déesse. Après trois séances, un *puuja* est offert à la déesse ce qui, une fois encore, marque bien le caractère intermédiaire de cette dernière.

Si Kaliappan et Valaiswami tendent à se rapprocher d'un des pôles du modèle proposé ci-dessus, Selambaï se trouve quelque part entre les deux, sur le "spectre continu" qui les sépare (Vidal 1989: 64). Ceci est également vrai de Kandaswami que nous avons rencontré dans le village

d'Alangkulam, non loin de Manamadurai. Kandaswami est le "*puuçaari*" du sanctuaire de Muniandi qui se trouve en bordure du village, sur les rives du réservoir naturel (*kanmai*). Si on lui reconnaît le titre de *puuçaari*, c'est sans doute qu'il est attaché à un "temple", du moins si l'on peut qualifier de tel la construction rudimentaire, à quelque 500 mètres du village, qui sert de refuge à Muni. Mais ce qu'il y a de remarquable, c'est que chaque fois qu'il rend un *puuja* à Muni, Kandaswami est possédé par ce dieu assez terrible et il se transforme alors en oracle ou exorciste. Kandaswami, un petit homme d'une cinquantaine d'années, est un personnage haut en couleur. Son physique, avec ses longs cheveux gris et d'imposantes moustaches tombantes, semble digne de l'emploi. Il est aussi le seul membre de haute caste du village puisqu'il est Agamudayar alors qu'on ne trouve dans le village que des Pallar et des Valaiyar, sans parler de trois familles de blanchisseurs. Enfin, Kandaswami est aussi le seul villageois qui soit membre actif du parti communiste et un châle rouge posé sur l'épaule atteste bien ses convictions politiques.

Le village d'Alangkulam ne compte que deux sanctuaires dignes de ce nom: on y trouve d'une part un temple dédié à Aiyanar et dont le *puuçaari* est un potier vivant hors du village mais, une fois encore, ce temple est pratiquement hors d'usage. Le temple de Muniandi, que sert Kandaswami, est l'autre lieu de culte. Muniandi est une autre divinité importante du culte populaire tamil. Son caractère divin peut parfois porter à discussion, comme c'est très certainement le cas à Valghira Manickam où il se distingue à peine des démons parmi lesquels il vit. On l'appelle là-bas Muni et on dit aussi qu'un *muni* n'est qu'une espèce de *pey* (mauvais esprit) particulièrement puissant. Ailleurs, là où Muni reçoit un culte et est donc installé dans quelque sanctuaire, il semble qu'on préfère l'appeler Muniandi ou Muniswaran; certains informateurs, en dehors du village, apparentaient Muni à Shiva: ils soulignaient ainsi que les suffixes *-andi* et *-iswaran* sont des titres de Shiva, ou encore que le trident, un des symboles de Shiva, est aussi le trait distinctif des sanctuaires de Muniandi. Reiniche souligne d'ailleurs que toutes les divinités inférieures sont rattachées plus ou moins implicitement à Shiva. Ce dernier, écrit-elle, est destructeur, lié à l'impureté et aux dangers du sacrifice (1979: 212). Il me faut cependant préciser que le parallèle entre Shiva et Muni ne se trouve exprimé que par des personnes plus orthodoxes, étrangères au village et qu'aucun villageois n'a jamais établi un lien entre les deux divinités. Par contre, le caractère divin de Muni est, quant à lui, régulièrement remis en question.

Il y a unanimité pour mettre en avant son caractère féroce, mais aussi sa force (*sakti*) qui en fait la divinité la plus importante du village d'Alangkulam. À côté d'un tel caractère, Aiyanar, toujours flanqué de ses

deux épouses, fait bien pâle figure. Normalement, Muni est le type même du dieu non végétarien, mais ici non plus les choses ne sont pas simples. La plupart du temps, en effet, les *puuja* en l'honneur de Muni sont végétariens; comme le souligne justement Herrenschmidt (1989: 91), un carnivore est aussi végétarien. En ce qui concerne Muni, les offrandes carnées, beaucoup plus rares, doivent avoir lieu dans des circonstances particulières, après minuit, dans une terrible atmosphère de violence et de sang. On retrouve donc bien ici la distinction proposée par Fuller entre *puuja* ou "culte positif" visant à rapprocher le fidèle de sa divinité et le *baali* ou "culte négatif" visant à séparer le fidèle d'une divinité en colère ou d'un démon (1987a: 23 ou 1987b: 32). Ce que nous retiendrons ici c'est qu'une divinité "carnivore" reçoit en réalité des offrandes essentiellement végétariennes et ensuite que ce dieu brutal, qui ne manque pas de points communs avec les démons qu'il côtoie, est néanmoins considéré comme la divinité la plus importante du panthéon local. Il réside toujours en dehors des villages et son ambiguïté transparaît tout particulièrement dans le fait qu'il est à la fois craint et respecté, car il est en même temps destructeur et protecteur; en se situant entre les deux pôles de prêtrise, le prêtre de Muni ne fait que renforcer cette ambivalence.

Kandaswami revendique le titre de *puuçaari* et les villageois sont prêts à lui accorder cette faveur. D'ailleurs son père était lui-même *puuçaari* et il pense qu'un de ses fils lui succédera. En tant que *puuçaari*, Kandaswami insiste sur son obligation de respecter certaines règles de pureté. Il n'est certes pas végétarien mais n'accepte pas non plus de nourriture des autres membres du village. Ses fils, pourtant, mangent avec les autres villageois, y compris les Pallar et toute la famille prend son eau à la seule pompe du village. Mais c'est lorsqu'il donne un *puuja*, c'est-à-dire assez régulièrement, que Kandaswami doit être en état de pureté relative; la cérémonie commence alors par un bain matinal, avant le lever des autres villageois, et Kandaswami affirme qu'il ne doit alors pas être vu par un villageois afin de ne pas être souillé. Il revêt ensuite des vêtements rituels. Muniandi, insiste-t-il, est particulièrement sensible à la saleté et l'on ne peut approcher son temple dans un état "sale" (*suttamille*).

Les *puuja* commencent par un *ponkal* (cuisson rituelle du riz) qui est suivi d'une offrande comprenant tous les ingrédients traditionnels du *puuja*: noix de coco (*tenkay*), bananes (*vaalaipalam*), feuilles de bétel et noix d'arc (*verrilai-paakku*) guirlande de fleurs, encens (*çampiraani*), camphre (*cuutam*), poudre rouge (*kumkuma*), cendres sacrées (*vibhuti*). À la fin de la cérémonie, la nourriture consacrée (*prasaadam*) est distribuée parmi les dévots comme symbole matériel de la grâce divine. Tout ceci rattache indéniablement Kandaswami au modèle du *puuçaari*.

Néanmoins entre les débuts du *puuja* et la distribution de *prasaadam*, il se passe des choses qui viennent quelque peu contredire ce modèle. En effet, alors qu'Herrenschmidt nous rappelle, à juste titre, qu'en principe le *puuçaari* n'est jamais possédé par son dieu (1989: 88), c'est pourtant bien ce qui se passe ici. Dès le début du rituel proprement dit, Kandaswami noue un *dhoti* autour de sa tête et récite des *mantra* tout en agitant une clochette. Il est alors saisi d'une transe aussi soudaine que violente: il pousse des cris perçants, "Hey! Hey! Hey!", ses yeux sont injectés de sang et il saute en l'air tout en frappant le sol de son impressionnant fouet. Il pousse des cris incompréhensibles, puis se met à chanter avant de s'écrouler par terre. Des assistants le soutiennent et les personnes présentes peuvent alors l'interroger. Celles qui le désirent se placent en position de respect, les mains jointes, devant Kandaswami à travers lequel s'exprime alors Muniandi. Il est beaucoup question de vengeance et châtements dans le discours de ce dernier. Il explique par exemple qu'il est responsable de la mort des petits-enfants d'un vieillard ou que c'est lui aussi qui rend difficile le mariage de la fille d'un autre homme. Il exige des *puuja* et des sacrifices en guise d'apaisement et il promet alors que la prospérité reviendra dans les familles.

Lorsque toutes les personnes présentes ont entendu l'oracle, la communication entre Kandaswami et Muniandi est interrompue. Le *puuçaari*, épuisé, boit un peu d'eau pendant que ses assistants distribuent le *prasaadam*. En dehors de ces cérémonies, Kandaswami offre également des sacrifices (*baali*) pour une guérison ou en cas de possession majeure. La plupart du temps, cependant, les gens ne viennent le trouver que pour lui demander un peu de cendres sacrées (*tiruniiru*) qu'ils appliquent sur leur front.

La position de Kandaswami se situe donc bien quelque part entre les deux modèles proposées ci-dessus. Il est bien le *puuçaari* d'un petit temple et offre des *puuja* à sa divinité tutélaire mais, en même temps, l'oracle et l'exorcisme sont ses fonctions principales. Cette ambivalence nous montre que les cultes de village ne sont pas en rupture par rapport à la grande tradition dont ils peuvent très bien s'accommoder.

Conclusions

Nous avons montré, à plusieurs reprises, que l'opposition entre *puuçaari* et possédé n'épuisait pas la richesse du paysage religieux indien. Le culte de Mariyamman comprend un certain nombre d'autres figures qui se situent quelque part entre les deux pôles. C'est le cas de Selambaï dont nous avons parlé, mais lors des grandes fêtes religieuses, comme celle de Tayamangalam,

de nombreuses femmes dansent la déesse en se promenant dans les rues précédées d'un orchestre et en portant dans les mains ou sur la tête un pot de feu (*nerupuçatti*); elles dansent devant la maison de ceux qui le désirent, elles bénissent les jeunes couples ou les jeunes filles dont certaines entrent parfois en transe.

Les *mantiravaati* ou sorciers sont des figures très mal connues de l'univers religieux des Indiens. Nous savons pourtant qu'ils occupent une place importante dans la vie sociale, mais les comptes rendus ethnographiques à leur sujet sont très rares (Tarabout 1993 étant une exception notoire). Des guérisseurs de tous ordres se réclament aussi de l'un ou l'autre dieu; tout près d'Alangkulam, à Karisalkulam, on en trouve un fameux qui guérit les maux des estomacs en versant de l'huile dans l'oreille. Chaque patient doit verser 25 paisa à Aiyandar. Les *gurus* ou précepteurs religieux, les *saddhu* (renonçant) ou les membres de sectes telles que les Baul du Bengale (Capwell 1974) enrichissent encore ce paysage religieux. McDaniel a récemment consacré une étude aux "fous de Dieu" du même Bengale (1989) dans laquelle elle dresse le portrait de ces saints dont l'intellect semble tout à fait désorganisé à la suite d'une vision directe de Dieu. Partout en Inde, on rencontre des femmes "prêtres" à propos desquelles nos informations étaient très parcellaires, sinon quasi nulles; fort heureusement des études récentes (par exemple Assayag 1992 ou Carrin 1997), nous ont fait découvrir un univers religieux insoupçonné où la sexualité, la transe et la possession tiennent une place fondamentale. On pourrait ainsi continuer la liste de personnages religieux de toutes sortes qui foisonnent, mais nous nous contenterons ici d'en noter la diversité.

Celle-ci ne rend en aucune façon les modèles de *puuçaari* et possédé caducs. De plus, la présentation du Brahmane comme seul représentant de la fonction de prêtrise est totalement insuffisante et dépassée. Nous avons, en effet, dégagé un modèle de "prêtre" qui ne correspondait pas du tout à l'image classique du Brahmane ou du *puuçaari*. L'accent sur le rituel, au cours des dernières décennies, a peut-être contribué à mettre en évidence le prêtre de temple aux dépens des autres types de spécialistes religieux, plus "populaires", moins institutionnalisés et que l'on ne retrouve pas dans la littérature sacrée, mais qui n'en occupent pas moins une place importante dans la société indienne.

L'absence de tout Brahmane dans une partie non négligeable de l'Inde rurale est certainement un fait digne d'intérêt. De même l'existence d'une "hiérarchie divine" est une idée qui est davantage le fruit des préoccupations de chercheurs que de l'observation de la société rurale: du point de vue de la grande tradition, Muni pourrait paraître comme une divinité "inférieure", mais les villageois ne le considèrent pas comme tel et ils soulignent combien sa force et sa dangerosité sont grandes. Par bien des aspects, ce sont plutôt

les divinités végétariennes des grands temples qui apparaissent comme faibles et vulnérables. La possession et la transe sont des traits absolument essentiels et omniprésents de la vie religieuse des hindous: on ne les retrouve cependant pas dans les textes "fondamentaux" de l'hindouisme et les travaux récents des ethnologues (Freeman 1979, Daniel 1984, Assayag 1992, Vidal 1995 ou Carrin 1997) nous convient à une relecture de la société indienne.

REFERENCES

- AIYAPPAN, A., 1937, *Social and Physical Anthropology of the Nayadis of Malabar*, Madras, Bulletin of the Madras Government Museum.
- ALLEN, Nick, 1974, "The Ritual Journey, a Pattern Underlying Certain Nepalese Rituals", C. Von FÜRER-HAIMENDORF, WARMINSTER, ARIS et PHILIPS (eds.), *Contributions to the Anthropology of Nepal*, 6-22.
- , 1976, "Approaches to Illness in the Nepalese Hills", LOUDON, J. (ed.), *Social Anthropology and Medicine*, London, Academic Press, 500-552.
- ASSAYAG, Jackie, 1992, *La Colère de la Déesse Décapitée: traditions, cultes et pouvoir dans le sud de l'Inde*, Paris, CNRS Éditions.
- BABB, Lawrence, 1975, *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*, New York, Columbia University Press.
- BÉTEILLE, André, 1966, *Caste, Class and Power: Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*, Bombay, Oxford University Press.
- BLUNT, Edward, 1969 [1931], *The Caste System of Northern India with Special References to the United Provinces of Agra and Oudh*, Delhi, S. Chand & Co.
- BOUILLIER, Véronique, et Gérard TOFFIN (eds.), 1989, *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- CAPLAN, Lionel, 1989, "Vision of God: Prophecy and Agency in Christian South India", *Religion and Power: Essays on the Christian Community in Madras*, Madras, Christian Literature Society, 72-93.
- CAPWELL, Charles, 1974, "The Esoteric Beliefs of the Bauls of Bengal", *Journal of Asian Studies*, 33, 255-264.
- CARRIN, Marine, 1997, *Enfants de la Déesse: Dévotion et prêtrise féminine au Bengale*, Paris, CNRS Éditions.
- CHAUDHURI, Nirad, 1979, *Hinduism: A Religion to Live By*, Oxford, Oxford University Press.
- DANIEL, Valentine, 1984, *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*, Berkeley, University of California Press.
- DELIÈGE, Robert, 1983, "Family Budgets of Daily Labourers: The Case of the Paraiyars of South India", *Cultures et Développement*, 15, 702-714.
- , 1993, *Le Système des Castes*, Paris, PUF.
- , 1995, *Les Intouchables en Inde: des Castes d'Exclus*, Paris, Imago.
- , 1997, *The World of the Untouchables: Paraiyars of Tamil Nadu*, Oxford, Oxford University Press.
- DE SALES, Anne, 1989, "Gendres des esprits: les chamans kham-magar", BOUILLIER, V., et G. TOFFIN (eds.), *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 101-126.
- DUMONT, Louis, 1957, *Une Sous-caste de l'Inde du Sud: organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris, Mouton.
- , 1966, *Homo Hierarchicus: essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard.
- DUMONT, Louis et David POCOCC, 1959, "Possession and Priesthood", *Contributions to Indian Sociology*, 3, 55-74.

- ELIADE, Mircea, 1951, *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase*, Paris, Payot.
- ELWIN, Verrier, 1936, *Leaves from the Jungle: Life in a Gond Village*, London, John Murray.
- FREEMAN, James, 1979, *Untouchable: An Indian Life History*, Stanford, Stanford University Press.
- FULLER, Chris, 1984, *Servants of the Goddess: The Priests of a South Indian Temple*, Cambridge, Cambridge University Press.
- , 1987a, "The Hindu Pantheon and the Legitimation of Hierarchy", *Man* (NS), 22, 19-39.
- , 1987b, "Sacrifice (Bâli) in the South Indian Temple", SUDARSEN, V., G.P. REDDY et M. SURYANARAYANA (eds.), *Religion and Society in South India: A Volume in Honour of Prof. N. Subba Reddy*, Delhi, B.R. Publishing Corporation, 21-35.
- GOLD, Ann, 1987, *Fruitful Journeys: The Ways of Rajasthani Pilgrims*, Berkeley, University of California Press.
- , 1988, "Spirit Possession Perceived and Performed in Rural Rajasthan", *Contributions to Indian Sociology* (NS), 12, 35-63.
- GOULD, Harold, 1967, "Priest and Contrapriest: A Structural Analysis of Jajmani Relationships in the Hindu Plains and the Nilgiri Hills", *Contributions to Indian Sociology* (NS), 1, 760-778.
- HARPER, Edward, 1957, "Shamanism in South India", *Southwestern Journal of Anthropology*, 13, 267-287.
- , 1959, "A Hindu Village Pantheon", *Southwestern Journal of Anthropology*, 15, 227-234.
- HERRENSCHMIDT, Olivier, 1989, *Les Meilleurs Dieux sont Hindous*, Lausanne, L'âge d'Homme.
- HOUSKA, William, 1981, *Religious Belief and Practice in an Urban Scheduled Caste Community*, PhD Thesis, Syracuse University.
- JACOB-PANDIAN, E., 1974, "Nadu-Veedu and Family Shamanism in Tamil Society: A Cult Institution of Hinduism", *Man in India*, 40, 67-70.
- LEWIS, Ioan, 1971, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth: Penguin.
- MAHAR-KOLENDA, Pauline, 1983, "The Mother-Goddess among North Indian Sweepers", GUPTA, G. (ed.), *Religion in Modern India*, Delhi, Vikas, 215-228.
- McDANIEL, June, 1989, *The Madness of the Saints: Ecstatic Religion in Bengal*, Chicago, University of Chicago Press.
- MILLER, David, 1975, *From Hierarchy to Stratification: Changing Patterns of Social Inequality in a North Indian Village*, Delhi, Oxford University Press.
- MOFFATT, Michael, 1979, *An Untouchable Community of South India: Structure and Consensus*, Princeton, Princeton University Press.
- PARRY, Jonathan, 1980, "Ghosts, Greed and Sin: The Occupational Identity of the Benares Funeral Priests", *Man* (NS), 15, 88-111.
- RAHEJA, Gloria, 1988, *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*, Chicago, Chicago University Press.
- REINICHE, Marie-Louise, 1979, *Les Dieux et les Hommes: études des cultes d'un village du Tirunelveli (Inde du sud)*, Paris, Mouton.
- SCHARTZBERG, Jeremy, 1965, "The Distribution of Selected Castes in the North Indian Plains", *Geographical Review*, 40, 477-495.
- SPERBER, Dan, 1982, *Le Savoir des Anthropologues*, Paris, Hermann.
- SRINIVAS, M.N., 1971, *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press.
- TARABOUT, Gilles, 1993, "Violence et Non-violence Magiques. La sorcellerie au Kérala", VIDAL, D., G. TARABOUT et E. MEYER, *Violences et Non-violences en Inde*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 155-185.
- TOFFIN, Gérard, 1989, "La Voie des 'Héros': tantrisme et héritage védique chez les Brâhmanes rājopādhyāya du Népal", BOUILLIER, V., et G. TOFFIN (eds.), *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 19-40.
- UNNITHAN-KUMAR, Maya, 1997, *Identity, Gender and Poverty: New Perspectives on Caste and Tribe in Rajasthan*, Oxford, Berghan.

Robert Delière

VIDAL, Denis, 1989, "Des Dieux face à Leurs Spécialistes: conditions de la prêtrise en Himachal Pradesh", BOUILLIER, V., et G. TOFFIN (eds.), *Prêtrise, pouvoirs et autorité en Himalaya*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 61-78.

———, 1995, *Violences et Vérités: un royaume du Rajasthan face au pouvoir colonial*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Robert Delière

PRIESTHOOD AND POSSESSION
IN SOUTHERN INDIA

*Although Brahmins are often described as the priests par excellence of Hinduism, they are totally absent from low caste villages. In his *Sous-Caste de l'Inde du sud*, Louis Dumont argued that two types of priests coexist within South Indian society, and he called these the puusaari and the "possessed". The puusaari, the archetype of which is the Brahman, is much better known to us than the possessed who is sometimes ignored by some ethnographic reports. The present article aims at building up contrasted models of those two types of priests who fulfil complementary functions and differ from each other mainly through the type of communication which they establish with their divinity. In the last part, we shall turn our attention towards concrete examples of priests among the low castes of Southern India, and show that in reality the two types of priests often intermingle.*

Université de Louvain-la-Neuve (Belgique)
deliere@acla.ucl.ac.be