

DES DIEUX FACE À LEURS SPÉCIALISTES

CONDITIONS DE LA PRÊTRISE EN HIMACHAL PRADESH ¹

Dans toute région de culture hindoue, on trouve des éléments rituels, iconographiques et mythiques qui permettent d'identifier n'importe quel dieu local à l'une ou l'autre des divinités du panthéon hindou. Suivant les régions et les cultes, ce mode de caractérisation des divinités est plus ou moins significatif. Ainsi dans l'Himachal Pradesh ², l'identité précise des divinités locales est rarement l'aspect le plus déterminant des cultes.

Il existe par contre un lien direct entre la manière dont les divinités sont appréhendées par leurs dévots et les formes de prêtrise qui sont attachées à leurs cultes. Dans cette étude, nous nous efforcerons précisément d'analyser la forme et la nature de ce lien.

Toute analyse de la prêtrise en Asie du Sud nous confronte à une forme ou une autre de dualisme. L'accent a été mis ainsi sur l'opposition, cruciale dans l'hindouisme, entre le brâhmane, pivot de la société civile, et le renonçant, qui se dégage de tout lien social en quête du « salut » ³. L'accent a été mis également, tout particulièrement dans les travaux consacrés à l'Himalaya, sur l'opposition entre le brâhmane, champion de l'orthodoxie, et

toutes sortes de prêtres « non orthodoxes », souvent assimilés à des chamanes, par le biais desquels tout un fonds de croyances populaires ou tribales est supposé se maintenir⁴.

De telles oppositions doivent cependant être nuancées aujourd'hui. Les travaux de Madeleine Biardeau ont montré que l'idéologie de la souveraineté dans l'hindouisme était profondément pénétrée par les valeurs du renoncement. Partant du brâhmanisme ancien, J. C. Heesterman a montré également que les brâhmanes incarnent aussi, à leur façon, des valeurs plus habituellement associées au personnage du *śaṁnyāsīn*. Par ailleurs, Véronique Bouillier a montré que les renonçants n'étaient pas toujours autant « hors du monde » qu'on avait tendance à le supposer jusqu'alors⁵.

Si l'on admet qu'effectivement, ce ne sont pas seulement les ascètes, mais aussi bien les brâhmanes ou les souverains (et en fin de compte tout un chacun) qui partagent au moins en partie les valeurs et les idéaux du renoncement, des nouvelles questions se posent. Tout se passe comme s'il y avait une sorte de « force centrifuge » à l'œuvre dans la société, qui incite chacun à désinvestir la fonction sociale qui est la sienne.

Ainsi, dans l'Himachal Pradesh, les deux fonctions essentielles dans les cultes locaux, à savoir les fonctions de desservants de temple et celles de médiums des divinités, ne peuvent pas être analysées sans tenir compte du compromis institutionnel qui se joue, de sorte que ces fonctions restent associées l'une à l'autre, au contraire des communautés locales.

L'articulation entre différentes formes de prêtrise n'a pas pour seul résultat de déterminer le contenu des croyances. Selon la place accordée dans les cultes à des phénomènes comme la possession, les conditions dans lesquelles les communautés locales auront accès à leurs divinités vont beaucoup différer. Or, la manière même dont s'établit la communication entre les villageois et leurs dieux est certainement le critère le plus éclairant — quoique rarement mis en avant — pour rendre compte de la nature même des croyances d'une société où les dieux sont présents. C'est d'abord en fonction des conditions concrètes de cette communication que se définissent le statut, et, dans une large mesure, le contenu, donnés aux paroles et aux interventions divines. On n'établit pas le même genre de lien avec des divinités lointaines dont seule la parole ou les commandements sont pieusement transmis à travers les siècles, et avec des dieux ou des déesses qu'il est possible de solliciter quotidiennement dans leurs temples, et avec qui l'on peut converser quand on le désire.

C'est dans cette perspective que la prêtrise sera étudiée ici : comme la clé de voûte d'un dispositif bien particulier sur lequel repose la possibilité d'une communication définie par les villageois comme un dialogue avec leurs dieux.

CONFIGURATIONS DE LA PRÊTRISE

Pour mieux comprendre les modalités locales de la prêtrise, je me propose de rappeler leur cadre de référence, commun à toute la civilisation hindoue.



Le pūjāri du temple de Bhīmā Kālī à Sarāhan (Himachal Pradesh)

On peut concevoir ce cadre comme une sorte de « spectre continu » des différentes formes que prend la prêtrise. À un extrême, on situera celles qui représentent par excellence la fonction sacerdotale; à l'autre extrême, au contraire, on rassemblera les formes de prêtrise qui, bien qu'admises et connues de tous, n'en demeurent pas moins situées dans une sorte de marge par rapport à la société locale. Dans ce qui suit, le terme de pôle de la prêtrise sera utilisé pour rassembler l'ensemble des formes concrètes qui correspondent à chacun de ces extrêmes.

La place des brâhmanes dans l'hindouisme est communément identifiée avec la fonction sacerdotale. Certes, là où prévaut la culture hindoue, ceux-ci incarnent par excellence la prêtrise⁶. Et pourtant, la question mérite qu'on s'y arrête : car, d'une part, tous les brâhmanes ne remplissent pas les fonctions que nous assimilons à la prêtrise, et, d'autre part, ce ne sont pas seulement les brâhmanes qui se chargent de ces tâches. On constate en effet que la fonction sacerdotale ne définit leur rôle qu'à titre virtuel car, dans les faits, l'accomplissement des tâches qui incombent à la prêtrise correspond à une réelle infériorisation de statut pour ceux d'entre eux qui s'en chargent, que ce soit au service de collectivités ou à celui de clientèles particulières. En schématisant à l'extrême, on pourrait résumer ainsi la situation : pour occuper véritablement le statut qu'ils entendent assumer dans la société indienne, au sommet de la hiérarchie des castes, *les brâhmanes doivent incarner au maximum la prêtrise et la pratiquer au minimum*. En prenant acte de cette double contrainte — l'expliquer est un autre problème — on rencontre, me semble-t-il une particularité fondamentale de l'hindouisme.

La société indienne est probablement une des rares sociétés où la classe sacerdotale ait su maintenir aussi longtemps une position privilégiée. Or, les brâhmanes y sont parvenus de manière paradoxale, en dissociant au maximum les privilèges dont bénéficiait globalement leur caste, de toute charge de prêtrise. Ce qu'on a souvent analysé comme de la tolérance et qui correspond — il faut le rappeler aujourd'hui — à une réalité, pourrait bien être dû à ce fait. Dès lors qu'on ne mettait pas en cause leur statut, les brâhmanes se souciaient peu de monopoliser l'exercice effectif de la prêtrise dans la société. Ainsi, y a-t-il toujours eu dans l'hindouisme, contrairement à la plupart des autres grandes religions, une place pour l'expression d'autres formes de prêtrises et de croyances.

Limitons-nous maintenant à l'Himachal Pradesh et aux cultes de divinités locales. Le détour par le brâhmanisme va nous aider à comprendre comment s'organise la prêtrise à partir de deux fonctions dominantes : celle des *pūjāri* qui assurent le service régulier du dieu et celle des médiums qui incarnent les divinités dans différentes occasions rituelles⁷.

LA POSITION DES PŪJĀRI

Les *pūjāri* assurent plusieurs fois par jour le service rituel du dieu dans son sanctuaire, où celui-ci est ordinairement représenté par une effigie, la

mūrti. Ce service, la *pūjā*, consiste en un ensemble de soins qui témoignent d'une anthropomorphisation symbolique du dieu ou de la déesse par l'intermédiaire de son idole. Chaque jour, celle-ci est réveillée, lavée, nourrie, distraite, etc. À côté de ces tâches qui constituent la partie la plus astreignante de leur travail, les *pūjāri* remplissent des fonctions rituelles qui font d'eux les véritables responsables des cultes.

Une première enquête dans la région peut laisser penser que la tâche de *pūjāri* se transmet de manière héréditaire dans une ou plusieurs lignées de brâhmanes. Pourtant une enquête approfondie fait apparaître une réalité plus complexe. En effet, dans les communautés les plus traditionnelles, les lignées (les *deva*) qui prennent en charge ces cultes de divinité ne se confondent tout à fait ni avec les autres membres de la « caste » dominante, (anciennement appelés Kanet et identifiés aujourd'hui à des Rajpoutes) ni avec des brâhmanes, dont pourtant leur statut les approche. Plus intéressant encore : on constate que la charge de *pūjāri* s'est souvent transmise dans la même lignée depuis fort longtemps ; mais c'est seulement depuis une date plus récente que la lignée en question a fait reconnaître son appartenance à la caste des brâhmanes. D'autre part, on constate aussi que les brâhmanes, qui font office de *pūjāri*, tiennent par dessus tout à affirmer dans leur généalogie le souvenir d'origines étrangères à la localité, y voyant le meilleur des gages pour attester de leur identité de caste.

Ces différents indices permettent de souligner la donnée sociologique suivante : l'exercice de la prêtrise n'est pas seulement dévalorisé, comme tant d'autres activités dans l'hindouisme, à cause de risques d'impureté ; elle l'est aussi parce qu'une sorte de consensus, parmi les populations locales, permet d'identifier assez aisément, et presque subrepticement, à des brâhmanes, les lignées qui prennent héréditairement en charge la fonction de prêtrise. Ainsi, le *pūjāri*, serviteur de la divinité, est l'objet d'une suspicion très particulière parce qu'il assume dans les faits une fonction que les brâhmanes sont censés assumer par naissance. Il est presque toujours assimilé à un brâhmane. Mais les villageois peuvent conserver un doute quant à son véritable statut d'origine.

LA POSITION DES MÉDIUMS

Face aux brâhmanes, ce que l'on peut désigner comme l'autre pôle de la prêtrise, ne s'incarne dans aucune fraction préalablement définie de la société, ni dans aucun savoir qui puisse s'imposer immédiatement à tous. Les traditions locales intègrent en effet une véritable constellation de pratiques hétérogènes qui mettent en jeu la médiation entre les hommes et le surnaturel. Il faut y inclure, entre autres :

- les phénomènes de possession involontaire qui affectent surtout les individus provisoirement ou définitivement marginalisés dans la société, jeunes filles vierges, personnes en deuil, Intouchables, etc.

- les actes miraculeux, attribués aux *sādhu* de passage et aux membres de sectes installées dans la région, ainsi qu'aux spécialistes d'autres religions, bouddhistes ou même musulmans, personnages d'exception dont la réputation s'étend bien au-delà des adeptes de leur foi.
- toutes sortes de pratiques — tantrisme ou sorcellerie — qui supposent des médiations souvent occultes avec des êtres surnaturels.

Il est clair qu'il s'agit de pratiques extrêmement différenciées. Pourtant, une dimension phénoménologique essentielle les réunit au regard des villageois ; c'est le fait que dans chacun de ces cas, *l'immédiateté de la relation entre les hommes et le surnaturel est perçue avant toute identification précise des partenaires en jeu*. C'est une évidence dans le cas de la possession involontaire. Mais, contrairement à ce que pourrait laisser penser une caractérisation insuffisamment sociologique de l'ascétisme, cela n'est pas moins vrai dans le cas des *sādhu*. L'arrivée d'un ascète inconnu concrétise dans ces communautés une sorte de figure absolue de l'altérité. Les villageois sont bien conscients qu'ils peuvent aussi bien avoir affaire à un saint qu'au plus roué des escrocs. D'un *sādhu*, on peut tout espérer ou tout redouter. Ce n'est pas un hasard si l'on dit que beaucoup de divinités locales se sont révélées aux communautés de dévots sous les traits d'un ascète.

Or, en Himachal Pradesh, chacune des divinités locales a un médium qui est attaché à son sanctuaire. Dans toutes les circonstances cérémonielles importantes, ceux-ci entrent en transe pour incarner la divinité. Cela signifie plus précisément que c'est la divinité qui s'exprime par leur voix et, à l'occasion, qui regarde à travers leurs yeux. L'appellation des médiums varie suivant les vallées : *gur*, *chela* ou *mali*⁸. À la différence des *pūjāri* qui appartiennent toujours aux castes dominantes, les médiums se recrutent dans n'importe quelle caste. Malgré tout, la plupart d'entre eux sont de haute caste. Leur fonction n'est pas héréditaire. Ils découvrent par eux-mêmes leur vocation. Lorsqu'un nouveau médium est pressenti, il doit faire la preuve de ses dons avant d'être reconnu dans sa fonction. On vérifie soigneusement alors l'exactitude de ses prédictions pour s'assurer qu'elles sont bien d'inspiration divine. Par la suite, les médiums suivent un régime de vie particulier qui les astreint à une très grande pureté. Malgré cela, on les soupçonne facilement de se fonctionnariser ; il est redouté en particulier que le statut dont ils bénéficient ne s'établisse au détriment de l'authenticité et de l'acuité du contact qu'ils doivent entretenir avec les dieux.

C'est pourquoi ils adoptent le plus souvent un profil inverse de celui des *pūjāri*. Autant ceux-ci ont tendance à légitimer leur fonction, en se réclamant de droits héréditaires et en jouant ainsi la carte de l'identification avec les brâhmanes, autant, les médiums, quand bien même ils sont de haute caste et ont hérité de leur fonction, prennent-ils toujours grand soin de souligner le caractère personnel de leur vocation.

LES FORMES DE LÉGITIMATION DE LA PRÊTRISE

Ainsi les formes de prêtrise dont dépendent les cultes de divinités locales représentent-elles une sorte de compromis institutionnel fragile au regard de ce qu'on pourrait définir comme les tendances centrifuges liées à la représentation de la prêtrise dans l'hindouisme. Celle-ci s'organise, comme on l'a vu, à partir de deux formes de légitimité, de nature bien distincte :

- une première forme de légitimité complètement institutionnalisée qui s'acquiert par la naissance et non par la fonction. C'est au nom de celle-ci qu'à tous les niveaux de la société hindoue, non seulement chez les brâhmanes, mais aussi bien parmi les castes les plus basses, vont se transmettre des rôles cérémoniels plus ou moins assimilables à des formes de prêtrise.
- une seconde forme de légitimité, toujours plus ou moins marginalisée et qui est, au moins théoriquement, indépendante de l'origine sociale. Il s'agit de la légitimité à laquelle n'importe quel individu peut prétendre s'il parvient à convaincre de sa capacité à instaurer, par un biais ou un autre, les relations privilégiées avec une ou plusieurs divinités, disposant de la sorte de pouvoirs surnaturels.

La particularité des cultes de divinités locales vient de ce qu'ils mobilisent, comme le schématise la figure 1, des formes de prêtrise qui se situent dans une position intermédiaire entre les deux pôles de la prêtrise. La position du *pūjāri* se situe exactement en lisière du pôle brâhmanique. Et, un peu de la même façon, le rôle du médium attaché aux divinités va constituer la limite d'une position de médiation plus immédiate entre les hommes et les dieux. Chacune de ces positions témoigne en fait de la capacité des communautés locales à retenir et à utiliser, en les institutionnalisant en leur sein, des fonctions de médiation religieuse qui auraient tendance, sinon, à leur échapper.

L'association des *pūjāri* et des médiums met au service des divinités locales des professionnels capables de les servir et de leur donner la parole. D'autant plus que l'insertion des médiums et des *pūjāri* dans les communautés va être, tout à la fois, effective et permanente. Car, si ces spécialistes de la prêtrise bénéficient d'une reconnaissance locale importante, l'identité et le statut qu'ils acquièrent ne sont cependant pas de nature à pouvoir se préserver, indépendamment de l'exercice effectif de leur fonction (à la manière des brâhmanes) ou en l'absence de leur intégration effective dans une communauté (à la manière des *sādhu*). De la sorte, les divinités pourront se manifester au cœur des communautés tandis que les représentants prestigieux de la prêtrise, brâhmanes et ascètes, constitueront des références moins directement accessibles aux villageois.

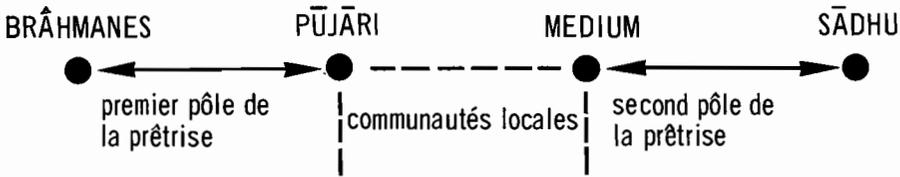


Figure 1.

MODES DE PRÉSENCE DES DIVINITÉS

Le brâhmanisme ancien est centré sur le sacrifice⁹. Le sacrifice en Inde est une manière compliquée de mettre en relation les hommes et les dieux. Et les brâhmanes en sont avant tout les experts car ils détiennent la compétence rituelle nécessaire. C'est pourquoi, dans le cadre du brâhmanisme classique, les brâhmanes sont des intermédiaires obligés dès lors qu'il s'agit de mettre socialement en relation les hommes et les divinités. L'adverbe — socialement — est nécessaire, car il existe une autre voie qu'emploient, seuls, les *sādhu* : celle-ci consiste à rompre tous les liens sociaux, en particulier dans le but de transformer l'individu en une sorte d'autel vivant, susceptible d'accueillir en lui les divinités. Dans l'hindouisme d'aujourd'hui, malgré la juxtaposition d'autres formes de médiations entre les hommes et les dieux, le schéma sacrificiel garde sa validité. On attend d'ailleurs des brâhmanes, au moins à titre collectif, qu'ils continuent d'assumer les six fonctions qui sont traditionnellement les leurs : donner et recevoir, sacrifier et donner aux autres l'occasion de sacrifier, apprendre et enseigner.

Un point cependant doit être souligné : dans la fonction d'intermédiaire des brâhmanes, les dieux n'apparaissent jamais que de manière symbolique. Certes, les rituels et les sacrifices leur sont destinés. Certes, le savoir dont se réclament les brâhmanes est censé avoir des fondements qui sont d'origine divine, mais jamais ne se nouera par leur biais un contact, que d'autres que les brâhmanes pourraient définir comme un contact direct avec les dieux, et dont, par conséquent, ils pourraient s'autoriser à leur tour. Avec les brâhmanes, toute relation entre les hommes et les dieux passe normalement par la médiation ou l'apprentissage d'un savoir transmis par leurs soins. Certes, il peut y avoir identification, sur un plan symbolique ou rituel, des brâhmanes et des dieux mais les uns et les autres ne se confondent jamais ; les divinités ont tendance à disparaître derrière ceux qui leur servent d'intermédiaires, mais aussi d'écrans.

La configuration est différente dans les situations hétérogènes qui correspondent à notre second pôle de la prêtrise. Là, dans bien des cas, la certitude de savoir à qui, ou à quoi, on a affaire vacille. Les catégories du sens commun qui permettent de distinguer les espèces et les choses, les hommes et les dieux, ne sont plus opératoires. Cette jeune fille brusquement

possédée, qui s'exprime à travers elle ? Une divinité ou un mort ? Un long travail rituel d'identification sera nécessaire pour le déterminer. Une même ambivalence porte sur les *sādhu* de passage, nombreux à travers ces vallées. Sont-ils des sages authentiques ? La rumeur leur prête souvent des pouvoirs extraordinaires : peut-on faire appel à eux, malgré la crainte, toujours vive, qu'ils se retournent contre vous ? Dans chacun de ces contextes, l'événement déborde, au moins provisoirement, la prise de conscience que les acteurs peuvent avoir de la situation. Le savoir sollicité sert moins à prendre l'initiative d'une action qu'à se rendre compte, d'abord, de ce qui est en train de se passer : il faut identifier les acteurs en jeu pour pouvoir agir sur la situation. La jeune fille est toujours « déjà » possédée ; si la sorcellerie est véritablement redoutée, c'est qu'elle est, peut-être, déjà à l'œuvre. Quant au *sādhu*, il a pour lui l'ambivalence et l'ambiguïté qui caractérisent plutôt les divinités.

Ainsi nous trouvons-nous ici devant une situation effectivement antithétique de celle que met en jeu le savoir brâhmanique. Les connaissances auxquelles les brâhmanes font appel, et qui légitiment leurs interventions, ne doivent jamais donner le sentiment d'être improvisées, ou dictées par l'événement. Il faut, au contraire, qu'ils donnent à leurs auditeurs l'impression qu'il existe un savoir qui vient trouver dans l'événement sa validation. Or les situations décrites maintenant fonctionnent sur le schéma inverse : ce n'est pas le savoir qui précède l'action mais, au contraire, l'action qui précède le savoir.

Cela n'est pas sans conséquence sur la manière même dont les divinités sont perçues. Les brâhmanes sont des intermédiaires « opaques ». Certes, par leur biais et grâce à leurs compétences, les hommes maintiennent une relation avec les dieux, mais toute possibilité de contact direct et sensible en est pratiquement exclue. Les dieux disparaissant alors quelque peu derrière leurs intermédiaires, la divinité a toutes les chances de prendre dans un tel contexte l'allure d'une abstraction.

Dans les cas de figure que symbolisent bien les phénomènes de possession ou l'identité ambiguë des *sādhu*, l'inverse se produit. Il y a une confusion entre la divinité et celui, ou celle, qui lui sert d'intermédiaire. Mais c'est alors faute d'une suffisante altérité, entre les hommes et les dieux, qu'il est difficile de caractériser les divinités présentes et de leur donner consistance.

S'il n'y avait dans la région que des brâhmanes, des ascètes et des possédés, que pourrait-on savoir et dire à propos des dieux ? Ils se définiraient alors comme la source supposée des textes sacrés, les destinataires des sacrifices, la référence mythique des récits épiques, les garants invisibles de l'ordre universel et de la société. De temps en temps, les *sādhu* viendraient à passer pour se perdre dans les montagnes sacrées en cherchant à rejoindre le séjour des divinités. D'autres fois encore, on croirait reconnaître leur présence fulgurante dans quelque phénomène extraordinaire ou dans le brusque délire d'une personne éprouvée.

Mais il existe dans l'hindouisme d'autres biais par lesquels se noue

également le contact entre les hommes et les dieux. Il y a bien sûr les temples. Les *mūrti* sont de véritables icônes où la présence divine vient se loger et sont vénérées à ce titre par les dévots. Cette forme de dévotion a pris une importance considérable et c'est surtout dans ce contexte que se sont développés, au cours des siècles, les cultes des divinités qui sont maintenant établies au centre du panthéon hindou, Śiva, Viṣṇu, la Déesse, etc.¹⁰.

Par l'intermédiaire des sanctuaires et de tout ce qui constitue la « culture des temples », la tradition brâhmanique s'est donnée à voir en se monumentalisant. Un peu comme au Moyen Age occidental, ce sont des architectures symboliques, des spéculations théologiques et des inventions poétiques, d'abord conçues pour être transmises par la parole et accessoirement par l'écriture, qui ont ainsi inspiré les bâtisseurs de temples et les artistes. Ce mouvement d'application concrète du savoir des brâhmanes ne s'est pas limité aux temples ; il s'étend aussi bien au paysage, qui va s'interpréter en fonction d'une géographie mythique, qu'à la société dans son ensemble, dont la structure et les fonctions de chaque caste vont être définies par référence aux valeurs de l'hindouisme¹¹.

Si la place que les brâhmanes assument, et que leur seule présence symbolise, reste liée à leur position rituelle, là n'est probablement plus l'essentiel dans l'hindouisme : ils sont d'abord statutairement les artisans de la représentation que la civilisation indienne se forge. Partout où sont engagés leurs services, ils tissent les multiples fils qui permettent de retrouver les échos d'une structure idéologique identique.

Dès lors, que deviennent les divinités ? La réponse est claire : de destinataires des sacrifices, elles sont devenues essentiellement l'objet des cultes et de la dévotion populaire. C'est dans cet ensemble plus général que les rites sacrificiels vont s'intégrer. Dans les rituels plus proches du brâhmanisme classique, la conjonction des hommes et des dieux était toujours un événement ponctuel et de nature provisoire. Par contre, l'univers de la *bhakti* permet de donner de la stabilité à cette présence qui prend également un caractère plus diffus.

Dans ce contexte, la compétence des brâhmanes n'est pas remise en cause, mais il existe un décalage entre la valorisation absolue du rôle d'intermédiaire avec les dieux qu'eux seuls avaient le pouvoir rituel de convoquer, et la fonction, somme toute modeste, de médiation qu'il y a lieu d'assumer dans les sanctuaires. Dès lors que la présence des dieux est attestée dans un temple à travers leurs images, il s'agit au fond, tout simplement, de leur assurer une bonne hospitalité. Ainsi pourra-t-on s'expliquer que dans les cultes de divinités locales, qui constituent pourtant dans cette région la dimension la plus fondamentale des croyances, les brâhmanes jouent en fin de compte un rôle assez minime.

DES DIEUX PARMIS LEURS DÉVOTS

LA PLACE DE LA POSSESSION DANS LES CULTES

Ce qui caractérise les cultes de cette région, ce ne sont donc pas les temples, qui ne se distinguent pas fondamentalement de ceux qu'on peut trouver ailleurs. C'est plutôt le type d'association existant entre les médiums et les *pūjāri*, révélateur de la manière dont la possession s'inscrit dans les cultes. Il est rare en effet que les médiums soient institutionnellement attachés aux cultes de divinités locales. Cette tradition n'existe ni dans la partie nord-orientale de l'Himachal Pradesh, à partir de Kangra, ni à l'est de la région étudiée, dans les vallées qui appartiennent aujourd'hui à l'Uttar Pradesh.

Au nord-est, dans l'ancien royaume de Tehri Garhwal, étudié par Jean-Claude Galey¹², il y a bien des possédés qui s'expriment au nom des divinités locales. Mais leurs propos sont d'abord interprétés et contrôlés de près, non pas par les *pūjāri*, mais par les *wazīr* gérant les sanctuaires et qui sont en fait « des chefs territoriaux et politiques des circonscriptions avoisinant les sanctuaires ». Ces *wazīr* remplissent pour la plupart des fonctions d'administration et de justice qui sont laissées, dans l'Himachal Pradesh, à l'initiative de la divinité elle-même s'exprimant par la voix du médium.

Il faut cependant noter qu'une telle configuration existe aussi dans l'Himachal Pradesh, mais uniquement dans le cadre de sanctuaires royaux ou bien encore de temples, patronnés par des colonies de brâhmanes¹³. Le rôle des médiums affectés aux divinités y est également moindre (ou en tout cas plus privé), car ceux-ci ne s'expriment qu'à l'intérieur des sanctuaires, et ce sont les brâhmanes qui relaient leurs propos.

Au sud-est de la région étudiée, dans la région de Dehra Dun, la configuration de la prêtrise change aussi. On y retrouve des médiums (les *baki*) et des divinités locales. Mais ces deux dimensions des croyances sont dissociées. Suivant Berreman¹⁴, les *baki* ont leurs propres divinités dont ils sont les médiums, et ils ne recrutent leur clientèle qu'en fonction de leur renommée personnelle. Il est intéressant de noter que là où prévaut la dissociation entre les formes de prêtrise, celles liées à des cultes de temples, et celles qui sont liées à la maîtrise des phénomènes de possession, les traditions associées aux phénomènes de possession s'apparentent plus étroitement aux traditions sectaires ; ces références sectaires disparaissent par contre quand la conjonction entre les deux formes de prêtrise s'opère au sein des cultes de divinités locales.

Cette hypothèse se trouve confirmée par les travaux de Marc Gaborieau au Kumaon et au Népal occidental¹⁵. Au Kumaon, tout comme dans la région de Dehra Dun, étudiée par Berreman, on constate la disjonction entre les cultes des divinités locales et les traditions de possession, même si les séances de possession peuvent avoir lieu près des temples. Mais surtout, on comprend dans ce cas comment interfère avec les phénomènes de possession,

une tradition sectaire liée ici aux Kānphaṭā yogī. Le médium (*dangariya*), simple réceptacle de la descente des dieux, partage alors son rôle avec un barde qui joue le rôle actif dans les cérémonies. Le médium sera identifié à un avatar de Śiva ou de Viṣṇu alors que le barde sera assimilé à la lignée des grands *guru* qui sont révéérés par les Nāth. C'est en tenant chacun de ces rôles qu'ils dialoguent ensemble. Ainsi, les rites de possession sont-ils, dans ce cas, associés aux plus grandes divinités du panthéon, non pas par l'intermédiaire des cultes de divinités locales, mais parce qu'ils continuent d'être associées aux traditions sectaires.

Le modèle de culte qui prévaut dans l'Himachal Pradesh se retrouve, curieusement, beaucoup plus à l'ouest, dans la région du Népal occidental où Marc Gaborieau a étudié le culte du dieu Maṣṭa. Sans entrer ici dans une comparaison terme à terme, on notera le fait suivant ; on a de nouveau affaire à un cas de figure où la fonction de prêtrise est partagée, dans le cadre de cultes de divinités locales, entre un médium (le *dhāmi*), choisi théoriquement par le dieu dans n'importe quelle caste, et un *pūjāri*, appartenant aux castes dominantes. Seule différence : l'importance plus grande encore accordée aux médiums. Par contre, ici, pas plus que dans l'Himachal Pradesh, on ne trouve de référence aux traditions sectaires, ni par conséquent de duplication de la fonction de médium entre deux personnages, l'un passif et l'autre actif.

Ainsi est-il particulièrement intéressant d'étudier la place qui est réservée aux phénomènes de possession car selon la manière dont celle-ci se trouve intégrée dans les cultes, on ne fera pas appel au même type d'intermédiaires pour assurer le contact entre les villageois et leurs dieux. Dans cette région de l'Himalaya, le rapide tour d'horizon qui précède permet déjà de contraster quatre sortes de configurations :

1. La configuration qui est aussi la plus fréquente dans l'hindouisme est celle où les phénomènes de possession ne représentent qu'une dimension marginale des cultes, soit qu'ils ne mettent en jeu que des entités mineures, soit encore qu'ils ne soient perçus et traités que comme des manifestations intenses de dévotion.

Les autres configurations sont celles où les phénomènes de possession sont au contraire institutionnalisés dans les cultes, et peuvent éventuellement servir de modes d'expression aux divinités principales du panthéon.

2. Les divinités s'expriment bien par la bouche de possédés, mais leurs propos sont sévèrement filtrés, soit par des brāhmanes affectés aux sanctuaires, soit par des *wazīr* qui représentent la chefferie au niveau local.

3. Les phénomènes de possession sont replacés dans le cadre de traditions sectaires : c'est ce qui se passe ici dans le cas du Kumaon : des bardes dont les traditions sont liées à la secte des Kānphaṭā yogī se chargent de faire alors « descendre » les divinités sur les médiums.

4. Les fonctions de médiums sont directement intégrées aux cultes de

divinités sans que soient mises en jeu d'instances intermédiaires. C'est le cas qui correspond à la situation en Himachal Pradesh.

Dans le premier cas cité (1), qui illustre la situation la plus fréquente, les dieux restent silencieux même si leur enseignement a été transmis et se trouve abondamment commenté par des spécialistes. Dans les cas intermédiaires (2), là où le pouvoir royal est plus sensible, là aussi où la présence des brâhmanes se fait plus massive, ce seront soit des brâhmanes, soit des chefs locaux qui serviront de filtres et d'interprètes autorisés à la parole des dieux. Dans le cas suivant (3), il existe bien la possibilité d'un dialogue parlé entre les hommes et les dieux mais c'est quand même un barde, incarnation provisoire des grands *guru*, qui va servir d'interlocuteur avec les dieux.

C'est en fait uniquement dans le dernier cas de figure (4) que s'instaure un dialogue étroit entre les villageois et leurs dieux. Tout se passe comme s'il fallait que se maintienne une sorte d'équilibre fragile, autant qu'instable, entre les formes les plus et les moins institutionnalisées de prêtrise, pour que la présence des dieux se fasse sentir de manière active dans les communautés, et qu'elle ne glisse pas vers les confins les plus variés, là où seules la théologie, la mythologie, la pathologie, le mysticisme et la dévotion permettront désormais d'aller les chercher.

La proximité qui s'instaure entre les hommes et les dieux va alors se trouver à la fois confirmée et renforcée, dans cette région de l'Himachal Pradesh, par la mise en jeu d'autres modes de communication qui font toute l'originalité de ces cultes, et qui passent cette fois par « les formes mobiles » des divinités.

DIVINITÉS EN MOUVEMENT

Comme c'est souvent le cas en Inde, il est d'usage, en effet, que les divinités soient vénérées sous la double forme d'une image, qui reste dans le sanctuaire, et d'une forme mobile, qui peut être transportée à l'occasion des cérémonies. Lorsqu'il s'agit de sanctuaires importants, comme à Puri dans l'Orissa, les icônes mobiles des divinités sont transportées sur de gigantesques chars de bois (les *rath*) qui ont l'allure de véritables temples montés sur roues, tirés le long des parcours cérémoniels par des centaines de dévots.

Le terme de *rath* qui est utilisé dans la région pour désigner, contrairement au sens purement étymologique, non seulement le véhicule mais aussi l'icône de la divinité, correspond localement à une réalité plus modeste : c'est un palanquin, orné de tissus brodés, sur lequel des masques de métaux précieux se trouvent disposés, l'un d'entre eux incarnant plus spécifiquement la divinité. La légèreté de ce dispositif a bien sûr pour premier avantage de permettre un transport aisé des icônes. C'est d'autant plus nécessaire que les divinités sont conviées, plusieurs fois par an, à des fêtes et des cérémonies qui se déroulent parfois à plusieurs journées de marche de leurs temples, à

travers des sentiers de montagne que seuls les hommes et les troupeaux peuvent emprunter.

Mais l'essentiel n'est pas tant que, grâce à ces espèces de palanquins, les icônes des divinités puissent être transportées. La tradition veut en effet que ce ne soit pas les porteurs qui guident le mouvement du « palanquin », mais tout au contraire, qu'ils soient irrésistiblement guidés par les impulsions qui leur sont données par l'objet lui-même, impulsions directement attribuables aux divinités. Et, en effet, les gaules de bois qui supportent la charpente sur laquelle sont disposés les masques, sont extrêmement souples. Le moindre déséquilibre du *rath*, d'ailleurs inévitable, puisque celui-ci repose sur les épaules de deux ou quatre porteurs, déclenche des oscillations que ceux-ci ont souvent le plus grand mal à contrôler. Ainsi naît la sensation que les porteurs ne sont pas responsables des oscillations du palanquin.

Décrire ainsi les mouvements de la forme mobile des divinités, c'est bien sûr suivre un mode de raisonnement spécifique : le nôtre. Ce mode de raisonnement n'est pourtant pas étranger aux gens du pays. Tout le monde se demande, en effet, si ce ne serait pas simplement les porteurs qui sont responsables des mouvements des palanquins. Mais reconnaissons que, même à nos yeux, il y a peu de mécanismes naturels qui aillent autant contre l'intuition et qui semblent défier aussi aisément les « lois de la nature » que ceux qui font appel aux phénomènes de résonance.

Aussi, voyons plutôt ce qu'expriment ces mouvements : d'abord, le fait que la divinité est là, bien présente, puisqu'elle intervient directement en guidant ces mouvements. Ensuite, le fait que la divinité imprime à son icône la direction qu'elle souhaite suivre ou manifeste, au contraire, le refus de se laisser diriger. La forme mobile va également permettre aux divinités de s'exprimer de manière plus précise : d'abord pour témoigner de leur « état d'âme » : si elles restent immobiles alors qu'on les sollicite, cela signifie leur désagrément ou leur indifférence ; si elles s'agitent de manière désordonnée c'est un signe de colère ; par contre des mouvements vifs et rythmés indiquent le contentement des dieux et sont assimilés à une danse divine.

Ces mouvements des palanquins vont également permettre aux divinités de répondre à des questions précises. Lors de rituels qui s'apparentent à de véritables séances de questions-réponses, le système d'interprétation des mouvements des dieux est à la fois simple et précis. S'ils s'inclinent de votre côté, de préférence de façon répétée et de manière appuyée, ils marquent leur approbation. À l'opposé, s'ils s'éloignent de vous, se penchent en sens inverse ou cessent de bouger, ils marquent leur désapprobation. Des mouvements alternés, à la fois de votre côté et du côté opposé, marquent leur perplexité. Ainsi, de la même manière que les dévots peuvent interroger les divinités grâce à leurs médiums, ils peuvent aussi le faire grâce à sa forme mobile : ils font une offrande, se recueillent, puis ils posent à basse ou à haute voix, une question précise au dieu. Suivant la manière dont réagit le palanquin à la question, en se mouvant dans un sens ou un autre, ils en déduisent la réponse qui leur est donnée.

L'apparente simplicité du code employé pour déchiffrer les mouvements de la divinité ne doit pas faire illusion ; on se rend très vite compte qu'il ne s'agit pas simplement de réponses du type oui-non. En fonction de la vitesse avec laquelle la divinité réagit, de l'intensité et de la force des mouvements de sa forme mobile, son approbation ou son désaveu, son acceptation ou son refus n'ont pas même valeur. On apprend vite à distinguer le refus tranché du refus hésitant ; jeu de communication d'autant plus pur que les porteurs du « palanquin » ne donnent effectivement aucunement l'impression d'y participer. Ils se contentent de suivre, souvent avec difficulté, les mouvements qu'imprime la divinité. De plus, ils se relaient fréquemment et il est d'autant plus remarquable de constater la cohérence des dialogues en cours, malgré les changements de porteurs. Dans le cas cependant où la réponse du dieu s'avère trop difficile à interpréter ou inacceptable par ses dévots, ceux-ci disposent de recours : ils peuvent demander au médium d'entrer en transe afin que le dieu s'explique plus clairement. À ma connaissance, une telle tradition ne se trouve attestée que dans cette région.

CONCLUSION

Pratiquement jusqu'à l'Indépendance, les divinités locales ont disposé de droits fonciers sur plus d'un cinquième des terres cultivées et ont traditionnellement rempli des rôles extrêmement variés, allant de l'administration de la justice à la détermination du calendrier agricole, en passant par la fonction d'« ambassadeurs » auprès des petits souverains de la région. En fait, dès qu'il y avait un problème, un conflit de décision ou d'opinion concernant la collectivité, c'était aux divinités que revenait le dernier mot. C'est aussi à celles-ci que chacun confiait individuellement ses espoirs et ses craintes. On ne leur demandait pas seulement de l'assistance, on était véritablement curieux de leur opinion sur tous les sujets d'intérêt individuel ou collectif.

Si les dieux ont pu jouer ce rôle de leaders dans la vie des populations, c'est précisément qu'ils disposaient de tous les moyens d'expression que nous avons brièvement détaillés. Quoique cela puisse paraître étrange, il faut bien se rendre compte que, dans un tel cadre, la place assignée aux dieux n'est plus seulement affaire de dévotion individuelle ou collective. Les dieux qui disposent, à la fois, de moyens multiples pour exprimer leurs opinions et, si besoin est, pour les imposer, deviennent de véritables protagonistes au sein des collectivités. La réalité des dieux semble alors pratiquement s'imposer indépendamment des croyances qui leur sert pourtant de soubassement.

Denis Vidal
Chargé de recherche ORSTOM

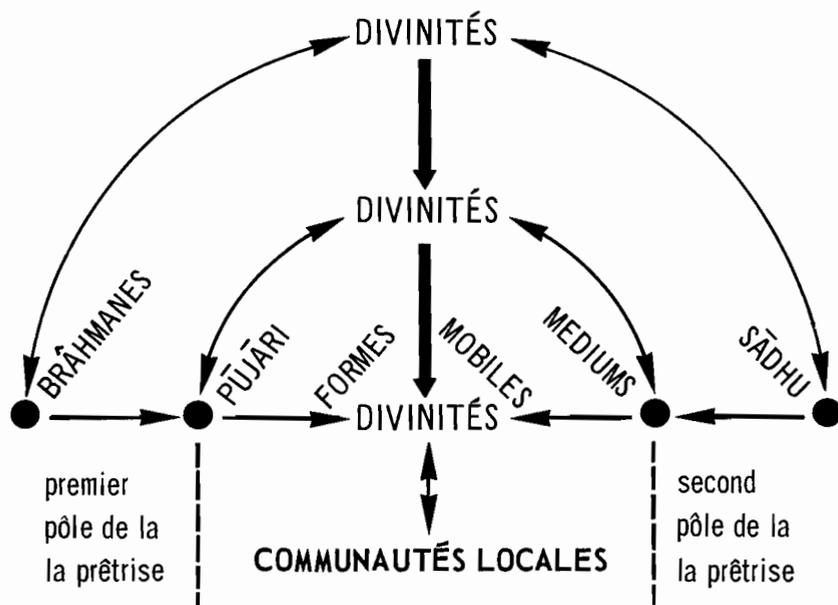


Figure 2.

NOTES

1. Je voudrais remercier Jean-Claude Galey, Charles Malamoud, Anne de Sales, Martine van Woerkens-Todorov, Gérard Toffin et Marie-Noële Vidal pour les commentaires qu'ils ont bien voulu faire à la lecture d'une première version de cette étude.

2. Cette étude se limite plus précisément à la moitié sud orientale de l'Himachal Pradesh qui correspond aux districts de Simla, Kulu et de Mandi. Pour plus de détails sur ces cultes, les croyances qui leur sont sous-jacentes, et le système d'ensemble dans lequel ils s'insèrent, voir VIDAL 1982.

3. Cf. DUMONT 1966.

4. Cf. BERREMAN 1964, HITCHCOCK and JONES 1976.

5. BOULLIER 1979.

6. J. C. HEESTERMAN constitue aussi une notable exception. Dans son article intitulé « Priesthood and the Brahmin », il a dénoncé certains des risques qu'entraînait une identification trop rapide de la fonction des brâhmanes à la fonction sacerdotale, en particulier pour l'évaluation de la complémentarité brâhman-ksatra et pour la compréhension du rôle des valeurs associées au renoncement.

7. Pour une analyse plus détaillée de chacun de ces rôles, ainsi que des autres fonctions attachées à ces cultes, voir VIDAL 1982, ch. 4.

8. Il peut sembler étonnant que le médium soit désigné tantôt comme un maître (*gur, mali*), tantôt comme un disciple (*chela*). C'est qu'il condense en fait deux rôles qui peuvent d'ailleurs être encore dissociés dans d'autres régions de l'Himalaya. Le rôle qui consiste à faire descendre le dieu sur un homme l'assimile plutôt à un guru, tandis que le fait de servir lui-même de réceptacle à la divinité aurait tendance à l'inférioriser.

9. Cf. Sylvain LÉVI 1898; BIARDEAU et MALAMOU 1976.

10. Dans un article récent, Charles Malamoud s'interroge sur le passage à la représentation des divinités dans l'hindouisme et montre comment se fonde au contraire l'aniconisme du brâhmanisme ancien (MALAMOU 1987).

11. Sur la culture des temples voir GALEY (éd.) (1985, 1986), *L'espace du temple*, Puruṣārtha X et XII.
 12. Cf. GALEY 1980.
 13. C'est le cas par exemple à Nirmand où se trouve un des principaux temples de la région, consacré à Paraśurām.
 14. Cf. BERREMAN 1964.
 15. Cf. GABORIEAU 1976.

BIBLIOGRAPHIE

- BERREMAN, G. G. (1963), *Hindus of the Himalaya : Ethnography and Change*. Berkeley, Univ. of California Press.
 BIARDEAU, M. et MALAMOUD, Ch. (1976), *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*. Paris, PUF.
 BIARDEAU, M. (1981), *L'hindouisme, Anthropologie d'une civilisation*. Paris, Flammarion.
 BOUILLIER, V. (1979), *Naître renonçant. Une caste de Sannyasi villageois du Népal central*. Paris, Université de Nanterre.
 DUMONT, L. (1966), *Homo hierarchicus, le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard.
 GABORIEAU, M. (1975), La transe rituelle dans l'Himalaya central : folie, avatar, méditation in *Puruṣārtha* 2.
 GABORIEAU, M. (1969), Notes préliminaires sur le dieu Masta in *Objets et Mondes*, IX, 1.
 GALEY, J.-C. (1980), Le créancier, le roi, le mort. Essai sur les relations de dépendance au Tehri-Garhwal (Himalaya indien) in *La Dette*, Puruṣārtha 4, pp. 93-165.
 GALEY, J.-C. (1986), Totalité et hiérarchie dans les sanctuaires royaux du Tehri-Garhwal (Himalaya indien) in *L'espace du temple* II, Puruṣārtha 10, pp. 55-97.
 GALEY, J.-C. (1985, 1986), éd., *L'espace du temple* I et II, Puruṣārtha X et XII. Paris, Éditions de l'E.H.E.S.S.
 HEESTERMAN, J.-C. (1962), Vratya and Sacrifice, in *Indo-Iranian Journal*, VI, 1, pp. 1-37.
 HEESTERMAN, J.-C. (1971), Priesthood and the brahmin, in *Contributions to Indian Sociology*, V, pp. 1-81.
 HITCHCOCK, J, T, and JONES R. L. (1976) (ed.), *Spirit possession in the Nepal Himalayas*. New-Delhi, Vikas Pub. House.
 LÉVI, S. (1898), *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*. Paris, PUF, 2^e éd., 1966.
 MALAMOUD, Ch. (1986), Briques et mots, in *Corps des dieux*. Paris, Gallimard, Le Temps de la Réflexion, pp. 77-99.
 VIDAL, D. (1986), Le puits et le sanctuaire. Organisation culturelle et souveraineté dans une ancienne principauté de l'Himalaya occidentale, in *L'espace du temple* I, Puruṣārtha X, pp. 31-54.
 VIDAL, D. (1988), *Le culte des divinités locales dans une région de l'Himachal Pradesh (Inde)*. Paris, éd. ORSTOM.

RÉSUMÉ

Les cultes de divinités locales occupent une place de premier plan dans la vie sociale et religieuse de la région de l'Himachal indien qui correspond aux districts de Simla, Kulu et Mandi dans l'Himachal Pradesh. Dans un travail précédent, j'avais essayé de montrer la place de ces cultes dans l'organisation traditionnelle du pouvoir. Dans cette étude, je m'efforce d'analyser les procédures concrètes qui donnent une telle intensité à la présence de ces divinités parmi les villageois. C'est dans cette perspective que les formes de prêtrise, associées à ces cultes, sont étudiées ici.

ABSTRACT

GODS FACING THEIR SPECIALISTS. BEING A PRIEST IN HIMACHAL PRADESH

The cult of local divinities is at the forefront of social and religious life in the part of the Indian Himalaya comprising the Simla, Kulu and Mandi districts of Himachal Pradesh. In a previous article, I showed the position ascribed to these cults in the traditional organisation of power. In the present study, I try to analyse the concrete manifestations which give the presence of the deities among the villagers a specific weight. In this perspective, the forms of priesthood, as linked to these cults, are here studied.