

[Publié in *Religion et pratiques de puissance*, sous la direction d'Albert de Surgy, 1997, Paris, L'Harmattan, pp.253-284] [quelques coquilles de l'édition ont été corrigées (avril 2007)]

/p.253/

## **Maîtres et serviteurs. Commander à des dieux au Kérala (Inde du Sud)**

Gilles Tarabout  
CNRS-Centre d'Etudes de l'Inde et de l'Asie du Sud

- Mon cher, c'est un parfait serviteur et, tant que je pourrai le conserver, je le garderai.  
- Je crois que Sally a raison. Il a mis le grappin sur toi.

Robin Maugham, *The Servant* (trad. Jean Fayard)

Les pratiques et les spéculations religieuses dont il sera ici question ont trait à la volonté d'agir sur les événements et sur les hommes au moyen de puissances divines que l'officiant *fait obéir*. Les supplications, la dévotion, les promesses votives, les cultes propitiatoires, les expiations, etc., ne seront donc pas pris en compte. L'étude<sup>1</sup> se limitera de plus à une région particulière de l'Inde, le Kérala, situé sur la côte sud-ouest du pays, et, malgré la présence d'une forte minorité chrétienne et musulmane, aux seuls cultes "hindous" -dénomination recouvrant en fait des conceptions et des pratiques très diverses.

/p.254/

### **"Magiciens" et Puissances au Kérala**

Commander à des puissances divines est le fait de spécialistes, non du dévot ordinaire. Ces spécialistes sont localement appelés des *mantravādi*,<sup>2</sup> des "experts en *mantram*" (sanskrit : *mantra*). Les mantras sont ces paroles, syllabe ou verset entier, considérées comme des aspects phoniques de l'énergie universelle, qui sont dites être prodigieusement efficaces dès lors qu'elles sont "réalisées" intérieurement et "chantées" selon les instructions et l'initiation conférées par un maître. Leur profération peut être purement mentale -c'en est même le mode le

---

<sup>1</sup>. Ce travail repose sur des séjours effectués sur place depuis 1991 grâce à des invitations de l'International School of Dravidian Linguistics (Trivandrum) et de l'Institut Français de Pondichéry, que je remercie. Une première ébauche du texte a bénéficié des remarques de V. Bouillier, C. Clémentin-Ojha, G. Colas, C. & F. Osella, A. Padoux.

<sup>2</sup>. Les signes diacritiques ne seront indiqués que lors de la première occurrence d'un mot, en italique, et à partir de l'orthographe en malayalam (la langue du Kérala). La marque française de pluriel ne sera éventuellement ajoutée que lorsque les termes sont ensuite repris sans signes diacritiques.

plus puissant. Ce sont davantage que des incantations, car les spéculations qui les entourent, parfois très complexes, en font des formes de conscience, des formes phoniques de divinités, et des divinités mêmes.<sup>3</sup> Les mantras sont fondamentaux dans l'ensemble des pratiques rituelles et spirituelles de l'Inde, notamment dans les traditions ésotériques dites tantriques, qui visent à réconcilier aspiration à la délivrance (du cycle des renaissances) et acquisition de pouvoirs dans ce monde-ci (Padoux 1990 : 38sq.). Ces traditions, multiples, objet d'un corpus considérable de textes savants, ont marqué profondément aussi bien les exercices d'ascètes que les cultes effectués dans les temples.

Le *mantravādam*, l'art des mantravadis, s'inscrit dans cette perspective tantrique (ce qui n'exclut pas d'autres influences), dont nombre de traités exposent, dans le détail, des sorts de protection et des envoûtements d'attaque. Rendre le terme par "magie" ou "sorcellerie", avec les connotations que ces mots ont en français, n'est donc qu'un à-peu-près : le mantravadam ne se distingue de "la religion" ni par ses spéculations, ni par sa logique rituelle, et n'en constitue donc pas une antithèse. Il en est plutôt un aspect, que les discours locaux distinguent en fonction des intentions qui président au culte, du degré de son éventuelle violence, et de la caste des officiants. Au Kérala au /p.255/ moins, en effet, les cultes ordinaires des basses castes à leurs divinités et à leurs ancêtres sont souvent vus par les hautes castes comme des cultes à des divinités "cruelles" et à des "revenants", et relèvent fréquemment à leurs yeux de la "sorcellerie" -la "religion" des uns étant dans ce cas la "magie" des autres. De ce fait, même si des mantravadis -se proclamant tels- se rencontrent à divers niveaux de la société, les discours qui peuvent être tenus sur eux, sur leurs pouvoirs ou sur les divinités qu'ils manipulent, s'inscrivent dans une hiérarchie sociale : il ne peut y avoir localement de point de vue unique sur la question, quoique les groupes de statut supérieur, en position de dominance, tendent à imposer leur regard sur la scène publique en occultant celui des basses castes.<sup>4</sup>

Dans les pages qui suivent nous serons essentiellement au niveau de castes de bas statut, autrefois considérées comme "intouchables" -quoique celles qui sont de plus bas statut relatif parmi elles seront ici peu prises en compte, la documentation à leur sujet étant trop lacunaire. Le point de vue adopté n'est donc pas celui des traités savants (sauf indirectement, parfois), alors même que nous aurons constamment affaire aux mantras -il n'existe pratiquement pas de sort, de charme, de philtre, d'amulette, bref "d'action" du mantravadam qui n'y ait recours. Il s'agira d'essayer de préciser, à partir d'un corpus essentiellement oral, diverses conceptions du contrôle des dieux par les mantravadis.

Les mantras étant des divinités ou la forme phonique de divinités, utiliser des mantras c'est utiliser des divinités : le mantravadam y a constamment recours. Ce n'est cependant qu'un aspect particulier des rapports entre puissances divines et mantravadis qui nous retiendra ici. Écoutons un de ces spécialistes l'expliquer. Celui qui parle est un astrologue, K.N.B. Asan, appartenant à une caste du Kérala (les Kaniyars) spécialisée dans l'astrologie -caste anciennement "intouchable", mais dont les membres ont traditionnellement accès aux /p.256/

<sup>3</sup>. Cf. Gonda 1963 ; Padoux 1978/80/87 ; 1990 ; 1994 ; Alper 1987.

<sup>4</sup>. A propos de basses castes du nord du Kérala, J.R. Freeman écrit ainsi : "cette sorcellerie ne différait en rien de leur vie religieuse ordinaire, quotidienne" (Freeman 1991 : 630). Sur les mantravadis au Kérala cf. Tarabout 1993. Sur la "démonisation" des cultes des basses castes voir Uchiyama 1995 ; Tarabout (sous presse).

textes savants, ce qui n'était pas le cas d'autres "intouchables". Il s'agit donc, à ce niveau de société, d'un discours lettré.<sup>5</sup>

"Si quelqu'un est prêt à concentrer son esprit et ses pensées avec une dévotion sans faille sur la déesse Yakshini, et à méditer sur la déesse en chantant le Yakshini-mantra le nombre de fois prescrit, assurément la déesse lui apparaîtra. De plus la déesse exécutera tout ce que le dévot commandera. Si la déesse a pour mission d'infliger du mal à un individu particulier né sous telle constellation, l'ordre sera accompli. Il existe de même une sorte de sorcellerie appelée Service de Chattan, ce qui signifie satisfaire le dieu Chattan et obtenir par là le pouvoir [*siddhi*, "accomplissement"]<sup>6</sup> sur lui. Il faut observer de strictes austérités pendant deux ou trois périodes de quarante jours pour gagner les faveurs de cette divinité. La récitation des mantras avec des rites adéquats permet d'obtenir un état de pureté d'esprit que les non-initiés ne peuvent s'imaginer. Chattan se rend manifeste à celui qui gagne sa faveur, il peut le voir lorsque son esprit est engagé en méditation. Si celui qui gagne la maîtrise de Chattan l'envoie pour attaquer quelqu'un ou pour le ramener devant son maître, le dieu obéira."

Le rapport de pouvoir entre les protagonistes est donc clair, mais paradoxal : pour que le mantravadi puisse faire ce qu'il veut de la divinité, il lui faut la servir. Une telle affirmation n'est en aucun cas particulière à Asan : ainsi H. Brunner, étudiant les textes sanskrits du Saivasiddhanta (une tradition sivaïte qui n'est pas suivie au Kérala), indique que, selon l'une des visions développées par ces traités, l'initié engagé sur la voie de l'acquisition de pouvoirs, le *sādhaka* (Sanskrit, "celui qui peut"), acquiert les faveurs de la divinité à force de la "servir", et que celle-ci devient du coup pour lui "un serviteur fidèle" (Brunner 1975 : 432). C'est cette relation ambiguë, où le service d'une divinité permet d'en prendre le contrôle, qui sera ici examinée.<sup>7</sup>

/p.257/

Nous partirons d'un chant rituel, exécuté par des bardes "intouchables", qui illustre comment est conçue l'acquisition d'un tel pouvoir. Ce texte servira de fil conducteur à différents commentaires, avant d'être finalement mis en perspective avec une autre forme de maîtrise du divin développée, dans d'autres contextes, par certains spécialistes religieux de haut statut.

## Histoire de l'aïeul Konnan et du dieu Chattan

C'est au cours de la fête annuelle de certains temples du dieu Chattan, situés dans le centre du Kérala, que ces bardes chantent une version de l'histoire du dieu. Qui est ce dernier ? Grand comme un enfant, Chattan (*cāttan*), ou Kuttichattan (*kuṭṭicāttan*, "enfant, petit Chattan"), est imaginé soit seul, soit démultiplié en centaines de frères (souvent 390). Il est connu dans

<sup>5</sup>. L'entrevue a eu lieu en mars 1991. Je remercie Rajasekharan Nair de l'aide essentielle qu'il a apportée pour l'organisation de cet entretien et pour une traduction préliminaire.

<sup>6</sup>. Les *siddhis* sont généralement entendus au sens de pouvoirs surhumains, voire d'état de perfection, obtenus par l'adepte au terme de ses efforts.

<sup>7</sup>. Hors du cadre de la présente étude, des mouvements dévotionnels semblent avoir mis en avant une dialectique du même ordre -ainsi selon l'une des branches de l'école vishnuïte de Ramanuja : "c'est parce qu'elle est entièrement dépendante de son Seigneur qu'elle [Sita] est toute puissante sur son coeur" (Siauve 1978 : 18).

l'ensemble du Kérala et une partie au moins du pays tamoul voisin, où il est réputé polluer la nourriture, souiller l'eau potable, lancer des pierres sur le toit des maisons, faire voler les objets au travers des pièces, mettre le feu aux vêtements ou aux meules de paille. Bref, il peut rendre la vie insupportable. Dans certaines régions son activité va jusqu'à détruire les récoltes, étrangler les humains, "manger" les enfants en bas âge. Il n'agit guère de lui-même, mais plutôt comme auxiliaire d'un mantravadi, et nombre de mantravadis sont dits l'utiliser.<sup>8</sup> C'est par ailleurs une divinité "ordinairement" ambivalente pour plusieurs castes de bas statut au Kérala.

Le dieu a de nombreux sanctuaires dans toute la région. Ceux où les bardes exécutent leur chant rituel sont tenus par des familles de la caste des "récolteurs de vin de palme" (les Ilavars), en fait une caste dont beaucoup de membres sont agriculteurs, commerçants, ou travaillent dans la petite industrie. C'étaient autrefois des "intouchables", mais de statut comparativement plus élevé que celui des bardes. Ces temples familiaux particuliers sont ouverts à tous ceux qui ont besoin du dieu, soit pour se préserver de ses attaques, soit, mais les intéressés s'en défendent, pour l'utiliser contre des ennemis. Certains ont une large audience, dépassant de loin le cadre local, et sont en intense compétition les uns avec les autres pour drainer (parfois au moyen d'annonces publiées dans la presse) une clientèle qui peut se montrer fort généreuse.

Les bardes chantent devant des dessins rituels, des *maṇḍalam*, images temporaires pourvues de puissance et servant de support au culte,<sup>9</sup> qu'ils exécutent eux-mêmes au préalable sur le sol au moyen de poudres colorées ; ces dessins (au nombre de trois dans les cas observés) sont réalisés au cours de deux nuits successives. Chacun est le lieu d'un culte, dont les phases sont entrecoupées d'un chant, culte suivi d'une séance de possession oraculaire. Le dernier mandala à être exécuté, d'environ trois mètres de diamètre, est appelé "aire de la Forme" (*rūpakkaḷam*) et figure Chattan et sa mère adoptive, Kulivaka. C'est le plus important de la série. Le texte du chant qui lui correspond a été publié par la famille des bardes (Koccommon 1985, reproduit dans Choondal 1993). Il s'achève (quatrième phase du culte) par l'histoire de l'installation de Chattan dans l'une des Maisons Ilavar, la Maison Kanadi. Le héros en est l'ancêtre de cette Maison, un certain Konnan. Voyons ce récit.<sup>10</sup>

Konnan veut acquérir des pouvoirs religieux (c'est-à-dire, dans le contexte, devenir mantravadi). Il part tout d'abord en pèlerinage pour se purifier et "expier les fautes qui font brûler en enfer". Puis il se prépare à effectuer le service d'une forme terrible de la déesse Kali, Kali la Noire. Pour cela il demande conseil à une autre déesse, Nili la Noire. Assis en méditation au pied d'un jaquier sauvage, dans la forêt, il voit arriver Nili. S'étant respectueusement présenté, Konnan lui dit :

"Pour un maître religieux au moins un peu du savoir des mantras  
N'est-il pas nécessaire pour effectuer le Service ?

<sup>8</sup>. Sur Chattan au Kérala, cf. Tarabout 1992, 1993 & sous presse (inclut une bibliographie à laquelle il faut ajouter Freeman 1991 : 646-659). Evocation de son rôle au pays tamoul in Viramma & Racine 1994 : 118.

<sup>9</sup>. Cf. Brunner 1986. Les dessins qui sont ici tracés correspondent à ce que l'auteur distingue sous le nom de "*maṇḍala-image*" (pp. 14-16). La tradition de ces images est extrêmement vivace au Kérala (au moins), contrairement à l'affirmation pessimiste selon laquelle la tradition serait "bien peu vivante dans l'Inde du Sud" (p. 21).

<sup>10</sup>. La traduction s'appuie sur un travail préparatoire détaillé établi en anglais par L.S.Rajagopalan, que je remercie pour toute son aide et ses précieux commentaires.

/p.259/

La magie de l'illusion,  
 Le déguisement des apparences,  
 Et les dix-huit sortes de sorcellerie,  
 En accomplissant le service de Kali la Noire,  
 Il me les faut emporter !  
 Pour cela ne te préoccupe pas,  
 O Konnan, mon fils !  
 Pendant quarante jours en cuisant ton corps [=en le soumettant à l'ascèse]<sup>11</sup>  
 Il faut faire le Service.  
 Aussitôt dit, dans un caveau souterrain  
 Le voici emmené !  
 Les mantra-tantras<sup>12</sup> qu'il faut au fils [=Konnan]  
 Les lui voici enseignés.  
 La magie de l'illusion, le déguisement des apparences,  
 (Ce qu'il faut) pour triompher aussi en sorcellerie,  
 Les mantra-tantras de Kali la Noire,  
 Voici que tu les apprends aussitôt,  
 Konnan, ô fils !  
 Méditant assis dans le caveau souterrain,  
 L'aïeul Konnan  
 Fait les rites avec l'eau, les rites avec les mantras,  
 Toute sorte de rites.  
 Par le service avec les mantras, la Forme des mantras  
 Il la fait apparaître.  
 Le quarante et unième jour, dans l'étang  
 Lorsqu'il achève son bain,  
 La bonne mère Kali la Noire  
 Lui apparaît !  
 Au moindre appel, en un claquement de doigts,  
 La voici qui se rend visible.  
 Tout ce qu'il désirait,  
 L'aïeul l'obtient." (Kocumon 1985 : 27 sq.).

Konnan n'est pas satisfait. Il veut aussi connaître les mantra-tantras de Chattan. Après avoir à nouveau demandé conseil à Nili, il va méditer au pied d'un jaquier sauvage dans la jungle montagneuse. Ce qu'il faisait pour Kali, il le fait maintenant pour Chattan :

/p.260/

"Le temps passe rapidement,  
 Plusieurs périodes s'achèvent.

---

<sup>11</sup>. La terminologie n'est pas arbitraire : la "cuisson" du corps durant l'ascèse est une conception répandue et ancienne en Inde, qui se rattache directement aux spéculations sur le sacrifice -cf. Malamoud 1975.

<sup>12</sup>. Tantra désigne ici les techniques rituelles qui, combinées à (et incluant) l'usage des mantras, peuvent permettre d'acquérir des pouvoirs. Dans le nord de l'Inde, en Himachal Pradesh, l'expression stéréotypée "mantra-tantra" est également liée à l'obtention de pouvoirs personnels (communication personnelle D. Berti).

Voici que vieillesse et cheveux gris l'affligent !  
 Durant tout ce temps, sous des apparences multiples,  
 Voici que vient Mayattan ["Illusionniste, Magicien" = Chattan].  
 Sous l'aspect d'un éléphant sauvage, voici que sur le chemin  
 Vient Maya ["Illusion, Magie" = Chattan], le cher enfant,  
 Sous l'aspect de l'ours, du léopard noir, du chien sauvage,  
 Voici qu'il vient, Mayattan !  
 Voyant tout cela, il ne vacille pas dans son ascèse,  
 Konnan l'aïeul !" (id., 30).

Le dieu multiplie les épreuves, ordonne à Foudre, Tonnerre, Vent et Pluie d'essayer de troubler son dévot. Rien n'y fait : Konnan demeure inébranlable dans son ascèse. Chattan se montre alors à lui sous sa vraie forme :

"Voyant cela  
 Mayattan couronné d'or  
 Auprès du sage Konnan  
 Va tout droit !  
 (Avec la clarté) d'un précieux miroir, devant le sage,  
 Maya apparaîť !  
 Au premier appel, au moindre claquement de doigts,  
 Maya apparaîť !  
 Le saint aïeul Konnan,  
 Maya le prend par la main !!  
 Toutes les faveurs qu'il te faut,  
 Dis-les, mon fils.  
 Entendant cela, mains jointes il se tient  
 Konnan l'aïeul.  
 Comme dieu de lignée dans la Maison Kanadi  
 Sois assis, ô Mayattan !  
 Le peux-tu, as-tu ce qu'il faut,  
 O Konnan, mon fils,  
 Pour les rites quotidiens qui me sont dûs ?  
 Pour cela ne te préoccupe pas,  
 O Maya, cher enfant !  
 Le rite quotidien dû à Mayattan, moi,  
 Je le donnerai.  
 Et après moi ma descendance fera aussi  
 Ce qui est dû à Mayattan,  
 Le rite quotidien, la danse [=la possession oraculaire] et le chant,  
 Et elle le fera s'asseoir.  
 De l'ascète Konnan  
 Mayattan prit la main

/p.261/

Et en son milieu fit apparaître  
 Mayattan couronné d'or." (id., 31 sq.)

La Forme de Chattan inscrite dans la paume de sa main, Konnan revient chez lui. Il installe ("asseoit") le dieu dans un sanctuaire, et accomplit les rites quotidiens. Le dieu est satisfait, et la Maison de l'aïeul continue depuis à recevoir des consultants :

"Les chagrins et les malheurs des petites gens,  
Voici que Maya les élimine définitivement.  
Dans la Maison Kanadi tu es assis,  
Cher enfant Mayattan !!!" (id., 32).

Les commentaires sur ce texte, très suggestif malgré son apparente naïveté, seront limités à l'essentiel.

En ce qui concerne le dieu, d'abord. Il est régulièrement appelé Maya (ou Mayattan, litt. "Celui qui a la *māyā*"). Le terme *māyā*, employé en Inde dès les premiers textes connus, désigne le pouvoir supérieur dont disposent par excellence les dieux pour agir, pouvoir proprement incompréhensible pour celui qui en est le témoin -d'où le sens fréquent "d'illusion". Dans certains développements philosophiques il en vient à qualifier le monde phénoménal, Illusion cosmique créée par le jeu d'un dieu suprême qui est la seule réalité (c'est généralement dans cette acception qu'il est connu en Occident). Dans nombre de contextes il faut l'entendre plus simplement comme "magie", voire "tromperie" (Gonda 1965 : chap. 6 ; Goudriaan 1978 : 1sqq.). La mythologie classique montre ainsi un dieu comme Vishnu recourant sans cesse à sa maya pour triompher de ses ennemis. La toute puissance du dieu éclate d'autant mieux qu'il lui arrive de la manifester à partir de formes qui n'inspirent (trompeusement) pas la méfiance : l'enfant Krishna, le nain Vamana, capables l'un et l'autre de prendre instantanément une ampleur cosmique. L'usage d'un tel pouvoir ne relève pas de l'éthique ordinaire : il s'agit de réussir à tout prix. C'est, typiquement, le modèle sur lequel sont pensés la nature et l'exercice du pouvoir d'un "magicien" humain : "l'identification de l'officiant à un tel dieu par le moyen d'une méditation irrésistible lui permettra d'obtenir ce qu'il désire et de subjuguier qui il désire" (Goudriaan 1978 : 82). Chattan n'est donc pas nommé Maya par /p.262/ hasard. Enfant ou gnome, portant parfois le nom de Vishnumaya ("Maya de Vishnu" -il a pris l'apparence du dieu), capable de se cacher sous l'aspect de divers animaux comme de déchaîner les éléments, il incarne par excellence ce divin pouvoir d'action victorieuse que l'homme ordinaire ne peut concevoir, mais que les mantravadis cherchent à s'approprier.

Entre son image de pollueur, voire de tueur, générale parmi les castes supérieures au moins, et celle, développée par le texte, d'un enfant tout puissant qui se joue des apparences pour assurer le bien de ses dévots, il y a par ailleurs, semble-t-il, un décalage. Plusieurs raisons peuvent en rendre compte. D'une part, la nature et la fonction du chant est de célébrer Chattan et Konnan : leurs louanges sont à l'ordre du jour. Mais cela n'explique pas la familiarité réciproque qui caractérise les rapports entre les deux protagonistes (et d'une manière générale de Konnan avec les divinités terribles qu'il invoque) : il y a là, d'autre part, une proximité qui correspond au fait que Chattan est aussi un dieu "normalement" ambivalent pour nombre de basses castes du Kérala. Celles-ci l'intègrent en bonne place dans leur panthéon, alors qu'il n'est qu'un lutin maléfique pour les hautes castes, qui le tiennent à distance. Un dernier élément, enfin, doit être pris en compte : la perspective des mantravadis est avant tout celle de l'exercice d'un pouvoir destiné à protéger leurs clients en triomphant de leurs ennemis. Comme dans le

cas de la maya divine, les moyens mis en oeuvre sont choisis pour leur efficacité, non pour leur éthique (dans la pratique le recours à des cultes violents est cependant socialement sanctionné). Chattan n'est du reste pas toujours recommandable aux yeux de celui qui le manipule - il existe des mantravadi brahmanes qui s'en servent tout en le considérant comme une divinité inférieure. Mais du fait même qu'il est une Puissance redoutée, cela suffit à ce qu'il soit honoré dès lors qu'une crise, par la façon dont elle est vécue, rend son intervention nécessaire.

Par ailleurs les rapports de pouvoir entre divinité et mantravadi sont bien dans le chant comme Asan les avait décrits, mais présentés sous une forme imagée. D'une part, Chattan apparaît à Konnan "au premier appel, en un claquement de doigts" - nous dirions "au doigt et à l'oeil". D'autre part, l'ascète témoigne constamment d'une grande /p.263/ déférence dévotionnelle envers le dieu, qui demeure une puissance divine. Chattan n'accepte de venir que lorsqu'il est assuré d'obtenir par la suite un service régulier. La relation est aussi un échange matériel : la Maison du mantravadi prospérera grâce à la clientèle venant consulter Chattan, mais celui-ci en retour doit être correctement nourri. Et nombre d'histoires dramatiques viennent attester que l'engagement de culte, une fois commencé, ne peut plus être interrompu. Le dieu est donc bien une Puissance ambivalente, manipulable avec précaution : c'est un Seigneur qui obéit à son dévot-mantravadi pour autant que celui-ci le respecte et lui donne son dû. Un opuscule hagiographique publié par l'une des branches de la Maison Kanadi y insiste :

"Chattan suivra la personne dévote partout où elle ira. Si on l'appelle il apparaîtra. Cela dépend entièrement de la concentration d'esprit, de la dévotion, de la détermination et du dévouement. Presque tous les magiciens du Kérala sont d'ardents dévots de Chattan. Chattan est un esclave pour ses dévots. Il prend forme lorsqu'on l'adore" (Chaitanya Das 1987).

Auparavant, le mantravadi se soumet donc à une ascèse. Deux aspects évoqués à ce propos par le chant rituel seront ici développés : d'une part, le corps de l'aspirant mantravadi est placé dans une situation liminale ; d'autre part, un tel seuil ne peut être franchi que par des êtres possédant une force mentale exceptionnelle. Examinons ces points.

## **Funèbre matrice**

Konnan effectue son ascèse soit au pied d'un jaquier dans la jungle montagneuse, soit dans ce qui a été rendu par "caveau souterrain". L'expression employée est *kallara pāṭālatil*, littéralement "dans le monde souterrain (*pāṭālam*) d'une caverne /chambre de pierre/ tombeau (*kallara*)". S'agissant d'une ascèse destinée à acquérir des pouvoirs, "grotte" aurait pu sembler préférable, car c'est avec la forêt et les lieux sacrés le type d'endroit idéal que recommandent des textes prescriptifs (Brunner 1975 : 426 ; Padoux 1987 : 124). D'autres éléments font pourtant privilégier, ici, le sens de "caveau", et /p.264/ pour le percevoir il faut brièvement prendre connaissance d'une autre histoire locale.

Parmi les sanctuaires où se récite le chant, l'un d'eux bénéficie d'un prestige particulier : le Gymnase Avanangattu, autrefois lieu d'entraînement au maniement des armes. L'origine du culte de Chattan dans cette Maison est racontée par Kottarattil Sankunni, auteur de plus de cent chroniques ou récits légendaires bien connus au Kérala et publiés entre 1909 et 1934. Les



maîtres d'armes en question, les Avanangattu Panikkars, appartiennent à l'élite Ilavar. Il y a longtemps, deux frères de cette Maison décident de devenir mantravadis. Ils acquièrent d'abord auprès d'un oncle les connaissances nécessaires. Mais ce savoir ne peut fructifier tant qu'une divinité ne se manifeste pas à eux. Pour cela ils accomplissent une ascèse. Ils font creuser un puits, sec bien que profond, et s'y enferment, en le faisant sceller d'une dalle de pierre. Là, assis en méditation, ils "font le service" de Ganapati et le "rendent visible" (*sēviccu pratyakṣamākki*).<sup>13</sup> Le dieu obéit alors désormais en tout aux deux frères. Mais Ganapati est une divinité respectable. Il protège, accorde ses faveurs, mais n'est guère utilisé pour agresser. La clientèle -et les gains- des frères s'en ressentent. Ils s'adressent alors à un mantravadi de plus haut statut qu'eux-mêmes, un brahmane. Celui-ci se trouve avoir "rendu visible en faisant le service" les Chattans, avec lesquels il obtient des revenus considérables mais qui sont trop vils pour sa condition. Aussi arrange-t-il avec les frères un échange : lui prendra Ganapati, eux auront les Chattans. Aucun renouvellement d'ascèse n'est indiqué dans la chronique : les partenaires s'instruisent réciproquement des usages à observer pour le Service des divinités qu'ils se passent, et cela suffit (Kottarattil Sankunni 1974 : 579).

L'ascèse effectuée dans le puits scellé par les frères Panikkar fait ainsi songer que Konnan, qui appartient au même ensemble local de traditions orales, a accompli l'une des siennes dans un "caveau". Ceci d'autant qu'à l'heure actuelle tant la Maison Avanangattu que trois /p.265/ branches (rivales) de la Maison Kanadi ont chacune organisé la disposition de leur propre sanctuaire de façon assez particulière. A côté du temple proprement dit, où sont installées les images en métal du dieu et de divers ancêtres, existe un "puits" scellé par une dalle de pierre qui supporte quelques représentations aniconiques (en pierre également) des Chattans : dans ce puits, l'ancêtre fondateur<sup>14</sup> est supposé être enterré en état de vie suspendue, de *samādhi*. Ce caveau funéraire est lui-même appelé *samadhi*. Sur la dalle de pierre qui le surmonte ont lieu (dans ce cas précis) les sacrifices de coqs offerts au dieu.

Le terme *samādhi*, "méditation profonde", renvoie dans l'ensemble de l'Inde à l'accomplissement ascétique : s'il réussit dans ses efforts, l'ascète ne peut vraiment mourir. Son corps ne subit pas la crémation (de règle pour un grand nombre d'hindous), et, réputé imputrescible, est enterré. L'âme voyage à son gré dans les trois mondes (ciel, terre et monde souterrain), pouvant à volonté rentrer dans son enveloppe charnelle et la ranimer (Parry 1994 : 260 sq.). A la fois délivré vivant (du cycle des renaissances) et omnipotent,<sup>15</sup> l'ascète en *samadhi* veille à la protection des mortels ordinaires qui l'honorent. Sa tombe peut ainsi être à l'origine d'un sanctuaire : c'est le cas, par exemple, d'un *samadhi* visité dans le sud du Kérala, où un caveau funéraire communique avec l'extérieur par un conduit d'air "pour permettre à

<sup>13</sup>. Ganapati, dieu à tête d'éléphant, commande aux turbulents soldats du dieu Siva et écarte les obstacles, si bien qu'il est régulièrement propitié en Inde au début des cultes et de toute nouvelle entreprise. Son usage "magique" est aussi tout à fait attesté (Goudriaan 1978 : 89sq). La possibilité, par l'ascèse, d'*obliger* un dieu à se "rendre visible" est signalée par le même auteur (p.81).

<sup>14</sup>. Dans le cas des frères Panikkar, seul l'un d'eux, demeuré ascète (l'autre s'étant marié pour assurer la descendance de la Maison), est dit être enterré. N'ayant qu'un seul aïeul, deux des trois branches de la Maison Kanadi ont pour leur part un *samadhi* qu'elles reconnaissent être physiquement vide, mais empli de la puissance de l'ancêtre qu'elles y ont transférée.

<sup>15</sup>. La conception du *samadhi* qui est reprise ici correspond à une opinion répandue au Kérala. Elle concorde dans l'ensemble avec ce qu'expose J.P. Parry (1994) à propos d'ascètes de Bénarès. Le terme peut cependant prendre divers sens en Inde selon les écoles et les contextes.

l'ascète de respirer" et constitue le soubassement d'un temple de Siva. Il faut donc se représenter les samadhi des temples de Chattan, dans les Maisons Avanangattu et Kanadi, de la façon suivante : l'ascète est assis dans son caveau sous l'autel ; il y poursuit indéfiniment sa méditation, et le sommet de sa tête est surmonté des figurations divines recevant les sacrifices. Une situation très comparable est signalée dans le nord du Kérala par J.R. Freeman (1991 : /p.266/ 65sq., 74sq.) où le samadhi d'un mantravadi reçoit aussi régulièrement des sacrifices de coqs. L'ascète qui y est inhumé, selon les récits, contrôle cinq divinités dont la principale est Chattan. Il a lui-même décidé du moment d'entrer en samadhi (c'est le mode idéal) et s'y est enterré vivant.<sup>16</sup> Depuis 500 ans il y poursuit ses pratiques, et des témoins actuels affirment que de sa tombe parviennent les sons des mantras et de sa cloche ; il sort parfois à minuit se rendre aux temples voisins...

La présence permanente de tels aïeux légitime socialement un lignage (ou une filiation initiatique) de mantravadis, reconnus disposer ainsi du contrôle de divinités (la présence d'un samadhi n'est pourtant nullement une nécessité : il s'agit de cas particuliers). Ce n'est cependant pas cet aspect qui nous retiendra ici, mais un éclairage complémentaire apporté par une autre section du chant rituel déjà étudié. Il s'agit de la partie qui correspond à la première phase du culte sur "l'aire de la Forme", et qui raconte la naissance de Chattan, présenté comme un fils du dieu Siva.

Initialement, en effet, Siva se rend dans une forêt montagneuse et, au pied d'un jaquier sauvage, y tombe violemment épris d'une jeune fille d'une tribu locale, Kulivaka. Celle-ci fixe au dieu un rendez-vous pour le soir, au même endroit. L'épouse de Siva, Parvati, avertie, se substitue alors à Kulivaka. Le dieu ne se rend compte de rien, et emmène Parvati (fausse Kulivaka) dans un caveau souterrain (même terminologie que pour l'ascèse de Konnan), où le couple s'étreint. Une goutte du sperme de Siva roule sur la cuisse de Parvati. La déesse prend cette goutte et en fait un tubercule (ou un bulbe –*kilannu* désigne toute racine souterraine renflée) entouré d'une gangue, qu'elle enfonce dans la terre. Il en sort une plante grimpante. Parvati va trouver Kulivaka et lui dit de creuser à cet endroit, de déterrer le tubercule/bulbe, d'en briser la gangue. Elle y trouvera un bébé, Chattan, qu'elle devra élever jusqu'à ce qu'il ait l'âge d'accomplir sa mission -tuer un ennemi des dieux (Kocumon 1985 : 11sq.).  
/p.267/

Cette évocation de la naissance de Chattan peut être mise en relation avec un type d'imagerie répandu dans l'Inde entière à propos de l'ascèse -sans qu'il faille chercher ici l'écho d'une tradition savante spécifique. L'union de Siva et de la déesse est une image courante des cosmologies sivaïtes (et du saktisme, qui met en avant la déesse, Sakti, "Puissance") pour penser l'un des stades initiaux permettant de passer de la conscience pure, Siva suprême, à l'émanation différenciée du monde et de tous les êtres qui le peuplent, y compris les dieux. Autre image, l'univers procède d'un point minuscule, *bindu*, qui désigne aussi la goutte de sperme (dans ce contexte, du dieu suprême). Des formes de méditation ascétique<sup>17</sup> visent à remonter à ce stade originel afin de connaître un état de conscience supérieur et de s'affranchir définitivement des liens du monde phénoménal -selon les écoles, l'initié entrera dans une

<sup>16</sup>. Des yogis s'enterrent toujours aujourd'hui (temporairement) pour démontrer leurs pouvoirs -parfois "testés cliniquement", cf. Jaggi 1973.

<sup>17</sup>. Et Siva est l'ascète par excellence.

contemplation permanente de la divinité suprême ou se fondera en elle. Cette entreprise "d'involution" s'appuie sur des techniques corporelles et mentales élaborées (le yoga, dont il existe différentes traditions) au cours desquelles l'adepte doit, entre autre, faire monter sa propre puissance depuis un centre basal où elle est lovée comme un serpent, sous les organes génitaux, jusqu'à l'apex du crâne où elle permettra la réalisation de la divinité. La montée de cette énergie (féminine) suit un axe vertical le long duquel les centres vitaux successifs sont autant de fleurs.<sup>18</sup> Le mythe de Chattan semble fournir quelques images éclatées de ces processus. La goutte de sperme de Siva devient entre les mains de la déesse le tubercule/bulbe qui contient Chattan tandis que s'en échappe, verticalement, une plante grimpante. Briser la gangue, c'est faire apparaître l'enfant divin au grand jour, réaliser le dieu. Chattan lui-même est parfois (pas dans ce récit) conçu mi-femme, mi-homme, sa moitié inférieure étant féminine, l'autre masculine : la polarité de son corps pourrait évoquer celle du processus yogique (comparer Padoux 1990 : 41 sqq.).

Pour ce qui est du "caveau", l'épisode de la naissance de Chattan en fait une chambre nuptiale où est engendré le dieu. Par sa terminologie il renvoie au "caveau" de l'ascèse de Konnan, où celui-ci obtient /p.268/ la vision de divinités, et qui est lui-même l'écho des samadhis locaux, où des aïeux sont en ultime et perpétuelle contemplation. Le "caveau" apparaît ainsi comme un lieu liminal évoquant, d'un côté, l'enterrement d'un corps humain, de l'autre, la genèse d'un pouvoir divin.<sup>19</sup> Si le passage par une mort symbolique pour obtenir un corps sacralisé est un trait extrêmement général en Inde (et ailleurs), qu'il s'agisse de la préparation du sacrificiant (dans les textes du brahmanisme) ou des spéculations sur l'ascèse, l'association entre enterrement funèbre et enfouissement germinatif est quant à elle plus particulière. Au Kérala, au moins, indépendamment de tout contexte ascétique, cette conjonction renvoie aux rites funéraires des castes de bas statut. Ceux-ci, sauf "brahmanisation" récente des usages, comportent en effet : soit l'enterrement du corps à proximité d'un bosquet sacré ou dans ce bosquet, dont le rythme de croissance spontanée témoigne du pouvoir des Puissances (dieux et esprits) qui y séjournent ; soit, s'il y a crémation, l'enfouissement d'un pot contenant cendres et débris calcinés du défunt au pied d'arbres dont les fruits sont ensuite consommés (Uchiyamada 1995). Remarquons au passage que parmi les arbres fréquemment présents dans les bosquets, ou au pied desquels les pots funéraires sont enfouis, figure le jaquier, lieu de rencontre de Siva et Kulivaka dans le chant rituel de Chattan, et lieu d'ascèse de Konnan lorsqu'il décide d'obtenir la faveur du dieu.

Elargissons la perspective. Au-delà des images particulières évoquées, la façon de se représenter au Kérala comment les mantravadis acquièrent leur pouvoir semble combiner, plus généralement, références à une ascèse inspirée de traditions tantriques savantes, et conceptions liées au culte des morts tel qu'il prédomine parmi les basses castes. Les représentations relatives au mantravadam apparaît ainsi organisées par une tension majeure entre ces deux pôles.<sup>20</sup> Cette

<sup>18</sup>. Les conceptions sont cependant loin d'être unifiées. Pour une variante (dans le milieu vishnuïte des Vaikhanasas) où les vaisseaux du corps subtil rayonnent à partir d'un bulbe, voir par exemple Colas 1988.

<sup>19</sup>. A titre de comparaison, le saint des saints d'un temple, où réside la puissance divine principale, est appelé "chambre de l'embryon" et parfois assimilé à une caverne.

<sup>20</sup>. Ceci sans préjuger de l'historique des interactions entre un tantrisme savant (mais qui à l'origine a pu trouver pour partie sa source dans des pratiques populaires, notamment de "magiciens") et les cultes des basses castes. La polarité évoquée organise également le panthéon -un point qu'il n'est pas possible de détailler ici.

tension est un facteur de la diversité des discours signalée en préambule. /p.269/ Alors que les mantravadis de très bas statut se contenteront souvent de ne mentionner que la nécessité d'être initié au mantra d'une divinité pour en obtenir le pouvoir,<sup>21</sup> l'importance et les détails d'une ascèse seront davantage élaborés parmi les castes de statut comparativement supérieur. Pour ces dernières, à l'inverse, le seul fait de rendre un culte à des ancêtres enterrés relève du mantravadam -une vision que les basses castes assument parfois, non sans ambiguïté, car elle leur reconnaît un certain pouvoir (Freeman 1991 ; Uchiyamada 1995).

Quoi qu'il en soit, l'efficacité de l'ascèse dans l'acquisition de pouvoirs n'est contestée par personne au Kérala. Mais les mantravadis la repoussent souvent dans le passé des origines, au fondement des cultes. Par la suite, il suffit de connaître les rites à effectuer, de posséder le mantra, transmis par simple initiation, et de rendre un culte au maître ou à l'ancêtre qui est au fondement de la lignée initiatique. Les mantravadis rencontrés n'étaient pas des ascètes, et il n'est pas sûr qu'ils aient eu à se soumettre, même temporairement, à une quelconque période de cette sorte. Mais le discours reste prégnant. Un mantravadi brahmane qui vivait il y a seulement quelques années est dit avoir pratiqué l'ascèse au point qu'un jour, à force d'immobilité contemplative, son corps s'est entièrement couvert de fourmis sans qu'il s'en rende compte -l'image est d'ailleurs un topos en Inde pour démontrer l'intensité d'une méditation. Autre exemple : une publicité récente pour l'un des sanctuaires Kanadi, publiée dans un journal local, rappelle de son côté que le "chef de monastère" (*maṭhādhīpati*), comme s'intitule le chef de cette branche, a développé la puissance (litt. "force de vie, de conscience" -*caitanya*) de son âme par de "sévères austérités pratiquées pendant plus d'un quart de siècle", par les "cinq purifications", et par sa "dévotion suprême". Il a obtenu ainsi la vision divine et la "splendeur ignée de l'âme" de Chattan.<sup>22</sup> Le même sanctuaire joue d'ailleurs à fond la carte de l'ascèse, et comporte un deuxième samadhi où repose le père de l'actuel "chef /p.270/ de monastère". L'opuscule hagiographique déjà cité (Chaitanya Das 1987) précise que l'oracle comme l'officiant de ce temple sont astreints à un "régime sévère", l'oracle devant en particulier réciter ses mantras et faire ses ablutions à l'eau froide à quatre heures du matin pendant dix-sept ans sans interruption... véritable ordalie selon l'auteur.

## La mise à l'épreuve

Restons donc encore au niveau de ce discours stéréotypé et quelque peu mythique tenu par les mantravadis, puisque c'est ainsi qu'ils s'expriment volontiers : c'est avant tout un discours sur les pouvoirs.

Le chant rituel plaçait Konnan dans une situation liminale. C'est aussi une épreuve dont il doit triompher. Le dieu vérifie la détermination de son dévot en tentant de lui faire peur ou de distraire son attention. Rien n'y fait, Konnan "ne vacille pas" dans son ascèse. Il s'agit, là encore, d'un lieu commun dans les évocations de ce type.<sup>23</sup> L'astrologue K.N.B.Asan met pour sa part en garde :

<sup>21</sup>. Comparer par exemple à la formation d'un exorciste du Bihar, qui repose sur la mémorisation de mantras et la possession par des divinités, sous la direction d'un maître, mais non sur l'ascèse (Sinha 1958).

<sup>22</sup>. *Eksprassu* (Trichur éd.) 18.01.1996 : 7. Je remercie L.S. Rajagopalan pour m'avoir communiqué cette coupure de presse -et bien d'autres.

"Le disciple plongé dans sa méditation réussit à propitier une divinité précise parce qu'il est capable de se concentrer sans se laisser distraire par des bruits et des visions. S'il devient nerveux, sa tentative est vouée à l'échec. S'il perd confiance lorsqu'il tente par la méditation d'entrer en contact avec la divinité qu'il a choisie, il y a de fortes chances pour qu'il succombe à la folie. Plusieurs personnes sont devenues démentes ainsi."

Le mantravadi doit savoir contrôler ses peurs, et, plus généralement, ses sens et ses passions : à la différence de l'image du "sorcier" /p.271/ en Europe, ce n'est donc pas quelqu'un de haineux -mais, mercenaire de l'action occulte, il peut évidemment être engagé par un client qui l'est. Son succès dépend de la puissance (*śakti*) de son "esprit" (*manassu*), ce que les anglophones rendent parfois aussi par "force de volonté" (will-power). Il est en cela l'antithèse des victimes des puissances divines. Asan poursuit :

"Les esprits maléfiques ne peuvent guère causer de dommages à celui qui possède une grande force mentale. C'est la force mentale qui permet à quelqu'un d'acquérir la connaissance des pratiques de sorcellerie, comme d'éliminer les effets de la sorcellerie."

Il existe ainsi une homologie entre le contrôle de soi et le pouvoir sur les dieux dans les discours sur le mantravadam. Ce serait cependant faire fausse route que de croire qu'il n'est question, ici, que de "forte personnalité". La "force mentale" du mantravadi n'est pas seulement une question de résistance aux agressions occultes (bien qu'elle le soit aussi), ni d'ascendance "charismatique" sur d'autres humains, plus faibles (elle l'est également). Avant tout, il s'agit de s'assurer d'un succès. Il n'est pas aisé de subjuguier des Puissances divines, et les textes classiques comme les récits populaires insistent tous sur la nécessité d'un effort exceptionnel : il faut un esprit fort, discipliné, de la confiance en soi, du courage, de l'endurance, bref être un "héros".<sup>24</sup> Outre les dangers occultes que l'adepte doit être prêt à affronter, la persévérance est de rigueur : les mantras sont en effet répétés un très grand nombre de fois (par centaines, milliers ou centaines de milliers -cf. Padoux 1987), ce qui suppose une pratique prolongée -l'ascèse de Konnan est telle, dans le chant rituel, qu'il a le temps de vieillir ! De plus la répétition des mantras doit s'effectuer avec dévotion, l'esprit fixé sur la divinité à se concilier et sur le but à atteindre. La concentration du magicien s'effectue donc en respectant des techniques précises, qui supposent, entraînent et mettent à l'épreuve sa force de volonté, mais dont la perspective va au-delà de ce qui relève d'une description en termes "psychologiques" : la continuité entre corps, esprit et monde divin est telle qu'elle permet, précisément, d'acquérir par des exercices sur soi un contrôle sur les dieux. Asan évoque ce processus :

---

<sup>23</sup>. Dans un ouvrage qui est, de l'aveu de son compilateur, un "plaisant mélange de faits et d'imagination", un disciple récite par exemple durant plusieurs nuits le mantra de la déesse Tara afin d'acquérir des richesses : la 11e nuit, une main invisible jette violemment des pierres contre la porte du lieu où il se trouve ; la 13e nuit, une ogresse apparaît, lui arrache peau et chair et s'en repaît (il reste néanmoins imperturbable) ; la 14e nuit, la déesse, resplendissante, se fait séductrice pour le distraire (c'est l'épreuve la plus difficile). Il connaît alors le succès final et trouve un petit lingot d'or sous son oreiller, chaque matin (Shrimali 1988 : 108sq.). Notons au passage que la relation instaurée ici entre l'adepte et la déesse est celle de chastes "amoureux", non celle de maître à serviteur.

<sup>24</sup>. Cf. Brunner 1975 : 430 ; Goudriaan 1978 : 65sq., 85, 247sq.

/p.272/

"Il est obligatoire que le *māntrikan* [ici, synonyme de mantravadi] médite sur la divinité qu'il a choisie. Ce n'est pas suffisant, car il y a des règles et des instructions que le mantrikan doit respecter. Il doit compléter son ascèse pour sa divinité favorite en observant ces instructions correctement. Il ne peut commencer la pratique de la magie qu'après cela. Il doit aussi effectuer les Impositions, le Respir, et avec ces Impositions le mantrikan obtient une forme divine. Le mantrikan doit apprendre cela d'un maître qui lui impartit la connaissance de ces choses oralement. En suivant l'enseignement oral d'un maître sur les sujets mentionnés précédemment, le disciple sentira qu'une énergie divine prend forme en lui."

Une expression employée par Asan s'est avérée prêter à controverse : "avec ces Impositions le mantrikan obtient une forme divine (*dēvanāyi rūpam*)". Un ami, brahmane tamoul<sup>25</sup> fort éloigné des milieux de la magie, ne put s'empêcher de réagir à la lecture de ces déclarations : "si un être humain est changé en divinité, qu'a-t'il encore à faire sur terre ? Il devrait aller au ciel !". Selon lui, le processus est le suivant (correspondance d'août 1994) :

"L'Imposition [sanskrit *nyāsa*] est le placement (des divinités) en différents points, en particulier du corps.<sup>26</sup> [...] D'une certaine façon vous convertissez votre corps en un temple, installez la divinité choisie dans le saint des saints de votre coeur (votre esprit) et placez diverses divinités tout autour pour fortifier et protéger (comme c'est le cas dans les temples). Ces divinités gardiennes assurent votre concentration d'esprit dans la contemplation et vous commencez à réciter le mantra dans un état où vous sentez « Je suis lui, il est moi ». Vous prenez la position du dieu que vous avez installé dans votre esprit et vous méditez sur lui, vous identifiant complètement avec le dieu. C'est à cette dédication totale, à cette fusion avec la divinité...qu'Asan a fait référence [lorsqu'il dit que] le magicien devient un être divin. [...] Bref vous faites de votre corps un corps bien fortifié, avec le dieu que vous allez contempler installé dans le temple (l'esprit), et sentez que vous êtes devenu un avec lui."

Sans avoir interrogé à nouveau Asan, il est difficile de savoir s'il parlait de divinisation rituelle de l'initié ou, comme cet ami, d'iden- /p.273/tification dévotionnelle au dieu. Peu importe au fond, car c'est un trait extrêmement général, non seulement dans la méditation ascétique mais aussi au début de tout culte pour les divinités installées dans les temples, de recourir aux techniques indiquées afin que l'officiant se transforme rituellement : ce n'est en effet que lorsqu'il est devenu divinité, ou image de la divinité, qu'il peut effectuer le culte -les sivaïtes du Saivasiddhanta affirment ainsi que "seul Siva peut adorer Siva".<sup>27</sup> Dans le cas

<sup>25</sup>. Il en existe une communauté anciennement établie au Kérala.

<sup>26</sup>. L'imposition rituelle de mantras sur le corps permet de l'imprégner d'entités divines, de forces spirituelles, et donc de le diviniser, de le "cosmiser" (Padoux 1980 : 62, 68). F. Staal (1990 : 231sq.) préfère y voir l'expression d'un système de mantras plutôt qu'une projection réelle de divinités dans les parties du corps.

<sup>27</sup>. Pour les aspects textuels, cf. Brunner 1963-1977 ; 1990 ; discussion par rapport à la pratique des officiants d'un temple du pays tamoul in Fuller 1993 ; sur la généralité de ce fait, cf. Padoux 1980 (65sq.) ; 1990 (47). Le processus d'identification est d'ailleurs rituellement réalisé à plusieurs reprises au cours du culte (Padoux 1987 : 135).

particulier des mantravadis il ne faut sans doute pas exclure que ce type d'expression soit à entendre à la lettre.

D'une part, en effet, la divinisation d'êtres humains vivants -temporaire ou permanente- est chose répandue en Inde. Elle peut être dévotionnelle, et l'on rend alors un culte régulier à celui ou celle qui est considéré comme l'incarnation d'une divinité (Clémentin Ojha 1990a & b). Elle peut concerner des ascètes réputés avoir acquis des pouvoirs divins, un thème sur lequel brodent à l'envie les récits populaires, qu'il s'agisse d'anecdotes, de littérature, ou de films commerciaux.<sup>28</sup> Au Kérala certains mantravadis -c'est le cas pour les sanctuaires de Chattan mentionnés- sont susceptibles d'être régulièrement possédés par le dieu, et d'en être ainsi l'incarnation temporaire et l'oracle : ils sont clairement identifiés, dans ce contexte, à une Forme divine. Enfin le développement occasionnel de samadhis en rapport avec la pratique du mantravadam suggère bien que certains spécialistes sont réputés atteindre une conscience divine.

D'autre part, le fait que l'acquisition de pouvoirs, objet de tous les efforts du mantravadi et de l'épreuve à laquelle il se soumet, repose /p.274/ sur une transformation divine de sa personne est affirmé par les sources textuelles classiques : s'étant rendu maître de la Maya, comme le sont les dieux, "le magicien agit comme dieu. Il déploie une création en propre [...] il doit assumer une conscience cosmique, ou du moins divine" (Goudriaan 1978 : 248sq.). La possibilité d'obtenir une telle conscience est directement liée à la possibilité de "réaliser" un mantra, c'est-à-dire réaliser l'union entre sa propre conscience et celle -divine- qui se manifeste sous la forme du mantra.<sup>29</sup>

Dans ces textes, se vouer "au service" d'un mantra, c'est donc chercher à le "réaliser", à le "maîtriser" (Brunner 1975 : 418), ce qui peut se comprendre alors d'une double façon : l'adepte est "absorbé" et "possédé" par le mantra (Padoux 1990 : 393) ; il fait sienne "la Puissance qu'il représente" et en dispose "à son gré" (Brunner 1975 : 421). Notre héros Konnan, serviteur et maître de Chattan, incarne de façon imagée ces conceptions. Tel est bien le but de son ascèse pendant des années : la mise à l'épreuve de sa force mentale est l'étape initiatique qui, surmontée, témoigne de ce que le mantra a été effectivement "réalisé". Le dieu se manifeste alors non plus de façon antagoniste, mais "sous son vrai jour", et incorpore même sa forme dans la main de Konnan, qui pourra désormais l'appeler "en un claquement de doigts". Se vouer au service du mantra de Chattan, c'est faire sien le dieu, au sens fort.

Ces représentations du pouvoir des mantravadis sont à comparer, pour terminer, avec celles que développent d'autres spécialistes religieux du Kérala, les *tantri*, "ceux du tantra". Les tantris constituent l'élite des brahmanes Namputiri du Kérala, la caste locale de plus haut statut. Autant dire que leurs conceptions relèvent d'une tradition lettrée, sanskrite, qui combine références aux textes tantriques et aux textes védiques. Leur intervention est essentielle dans cette région de l'Inde à l'existence même des temples et au déroulement des cultes, car ce sont

---

<sup>28</sup>. Un ascète indique ainsi que "puisque'il a fusionné avec le Tout Puissant, il n'a pas d'âge spécifique" et affirme avoir des disciples vieux de 2000 ou 3000 ans (Jaer 1994). L'ouvrage de fiction déjà cité exalte les pouvoirs attribués aux ascètes -hypnose, bilocation, lévitation, capacité à entrer dans d'autres corps ou à ressusciter un mort, missiles magiques dévastateurs, pouvoir de créer des mondes. Ces êtres puissants ne sont cependant pas de tout repos, aucun ne veut céder le pas à l'autre, et le livre débute par un savoureux récit de bataille magique pour assurer la présidence d'une conférence qui les réunit (Shrimali 1988 : 22sq.).

<sup>29</sup>. Cf. Gonda 1963 : 280 ; Brunner 1975 : 419 ; Padoux 1990 : 392, 396sq.

eux qui assurent l'installation et la consécration des divinités dans les sanctuaires (tous ceux des hautes castes au moins),<sup>30</sup> qui exécutent les rites spéciaux des fêtes, et qui procèdent au renouvellement éventuel de la puissance des images divines.

Temples et images du culte, tout comme les corps humains, peuvent en effet être affectés par des souillures, des rites incorrects, l'action de fantômes, etc., qui en font diminuer la puissance. De telles affections retentissent sur le bien-être de leurs patrons, si bien que les tantris, thérapeutes de sanctuaires si l'on peut dire, sont parfois appelés lorsque des clients attribuent leurs difficultés à la colère d'une divinité ou à un culte insuffisamment développé : leur action rituelle écarte les obstacles et ramène la prospérité. Aussi leur sphère d'activité n'est-elle pas aussi différente de celle des mantravadis qu'il n'y paraît. D'ailleurs les rites d'apaisement peuvent ne comporter que des oblations dans un feu sacrificiel, sans consécration ou reconsécration de sanctuaire, rites dont les tantris sont les grands spécialistes mais que bien d'autres officiants effectuent, en particulier des mantravadis. Le rapprochement paraîtra d'autant moins arbitraire si l'on sait que certains tantris peuvent être les autorités spirituelles suprêmes des mantravadis d'une région (Freeman 1991 : 646sq.).

### L'incandescence intérieure

Seule sera évoquée ici la partie du discours des tantris qui rend compte de l'installation d'une puissance divine dans une effigie destinée au culte. Dans son principe, cette installation repose sur la capacité du tantri à "créer l'éclat dans l'idole en transférant dans celle-ci l'incandescence qui est en lui" (C.S. Narayanan, *Indian Express*, éd. de Cochin, 4.2.1982). La possibilité et le déroulement d'une telle opération doivent se comprendre dans le cadre des conceptions portant sur les "corps" des humains et des dieux. Écoutons un tantri réputé du centre du Kérala, K.P.C. Anujan Bhattattiripad, qui a récemment /p.276/ édité un traité local de référence sur la question, le *tantrasamuccayam*.<sup>31</sup> Ce qui suit est tiré de deux entretiens (avril 1991 et 1994).

Le divin, insiste-t-il en préambule, est à la fois unique et sans forme. Ses manifestations sous l'aspect de différentes divinités sont multiples et impliquent, à ce niveau, des distinctions de noms et d'attributs -mais les divinités restent invisibles. Ce sont les limitations humaines qui obligent à fixer une puissance divine dans un support matériel pour l'y vénérer. Mais ce "corps" n'est qu'un contenant, dont la forme est une distorsion de la réalité divine -toujours au-delà des formes. L'officiant doit garder ce fait à l'esprit, et visualiser dieu ou déesse, quels qu'ils soient, sous sa forme véritable d'un petit *liṅgam*<sup>32</sup> de flamme, non sous l'aspect extérieur de l'idole. Une divinité possède donc trois sortes (niveaux) possibles de corps : un corps ultime (*paraśarīram*), en tant que parcelle du "corps cosmique" ; un corps subtil (*sūkṣmaśarīram*), le lingam de flamme ; un corps grossier (*sthūlaśarīram*), sa forme visible.

<sup>30</sup>. Sauf, bien entendu, pour les effigies de culte considérées comme une manifestation "spontanée" de la divinité -auquel cas il n'est nul besoin d'y insuffler une présence divine.

<sup>31</sup>. L'édition (en malayalam) est parue en trois volumes de 1990 à 1992 (Kunnamkulam, Pancamgam Press). Présentation de ce traité in Unni 1989.

<sup>32</sup>. Litt. "phallus", "marque", le signe et le support de culte aniconique du dieu Siva (ou d'autres divinités se rattachant à lui).



Dans chaque être humain existe également un petit lingam de flamme, grand comme un pouce, situé dans "l'esprit" (*manassu*), au milieu de la poitrine -il est différent de "l'intellect" (*buddhi*). L'univers lui-même est conçu comme l'expansion d'un point igné minuscule (=bindu=semen). Il existe donc un rapport d'homothétie entre les ensembles formés respectivement par ce point et l'univers manifesté, la puissance divine et son idole, l'incandescence intérieure et le corps "grossier" de l'homme. Les techniques utilisées par les tantris reposent sur cette homothétie.<sup>33</sup> Les rites portant sur l'idole et le lieu de son installation ne nous retiendront pas ici.<sup>34</sup> Voici par contre les /p.277/ grandes lignes de ce qu'expose Bhattattiripad à propos du processus intérieur concernant le tantri lui-même.

Une phase préparatoire, essentielle, consiste à transformer son propre corps -cette phase doit d'ailleurs être exécutée par tout officiant avant le culte à la divinité, et consiste en "l'adoration du soi" (*ātmārādhana pūja*). Par là, le tantri réalise le divin en lui et devient une "puissance omnipotente", selon les termes de Bhattattiripad, grâce à la perfection du système rituel en tant que système. Il commence par dissoudre, au moyen de mantras, les "éléments" de son propre corps, afin de purifier celui-ci. Il procède alors à une véritable cosmogénèse mentale et mantrique, puis se "reconstruit" un corps au moyen de multiples Impositions qui projettent et fixent, par l'intermédiaire de mantras, la réalité mystique de l'univers sur ses membres et ses organes, des pieds à la tête<sup>35</sup> : les 5 Fonctions (*kalā* -6 pour Siva) ; les 35 Réalités (*tattva* -36 pour Siva) ; les Eléments et les Mondes ; les 51 Lettres (de l'alphabet sanskrit, qui a donné les textes des Vedas, dont l'énergie a engendré l'Univers) ; les Unités (des mantras) ; enfin les Mantras des divinités gardiennes et de la divinité principale choisie, mantras qui sont leurs Formes même. Le corps de l'officiant ainsi construit est donc devenu un corps parfait, peuplé de divinités pour lesquelles il est un temple. C'est un diagramme vivant, un corps-univers.

La deuxième partie des opérations concerne alors seulement le tantri, et n'est plus commune avec ce que pratique généralement l'officiant ordinaire. Rompu à la méditation, il a su faire s'épanouir son incandescence intérieure jusqu'au sommet du crâne. Dans son corps rendu rituellement parfait, il fait remonter le *jīvātman* (littéralement « l'âme vitale ») à l'apex de sa tête, puis l'expulse par la narine droite dans de l'eau purifiée contenue dans une conque consacrée. C'est ce qu'il verse sur l'idole. La vie divine contenue dans celle-ci n'est donc autre que celle de l'officiant -qui la récupère ensuite en partie (certains disent qu'il en reprend les 16/17e, mais Bhattattiripad pense que le processus, indiscutable, n'est pas vraiment quantifiable). D'autres opérations se succèdent : il y a, entre autre, transfert du /p.278/ Souffle dans l'idole, ainsi que des Sens (afin que la présence divine puisse percevoir les hommages qui lui sont rendus). Un nouveau transfert "d'âme vitale" vient renforcer le premier.

La divinité adorée dans les temples doit ainsi être vue, dans cette perspective savante (les dévots n'en sont pas nécessairement conscients), comme la jonction d'une image matérielle, simple contenant destiné à fixer la pensée des adorateurs, et d'une présence divine qui l'habite et qui a d'abord été réalisée intérieurement par un spécialiste : la puissance attribuée à la représentation concrète d'une divinité n'est autre que la projection de celle qu'a développée le

<sup>33</sup>. Le principe d'une correspondance macrocosme-microcosme est très général dans les spéculations indiennes, et évidemment au cœur des réflexions et des pratiques tantriques -cf. par exemple Goudriaan (1978 : 56) ; Padoux (1980 : 62 ; 1990 : xi). Les homologues entre corps humain et temple sont détaillées dans de nombreux travaux -pour le Kérala voir Madhavan 1988 ; Appukuttan Nair 1988.

<sup>34</sup>. Pour d'autres traditions que celles du Kérala, voir par exemple Colas 1986 ; 1989 ; Barazer-Billoret 1995.

<sup>35</sup>. Détail de ce processus à partir de sources textuelles dans Padoux (1990 : 332sq.).

tantri dans son corps-univers. Il s'agit donc là aussi d'une certaine forme de "contrôle" sur le divin, même si la nécessité d'une "grâce" divine est dans ce cas simultanément affirmée. Comparons-la brièvement, pour conclure, à celle qui a été vue à propos des mantravadis.

### **Dieux intimes, dieux familiers**

Mantravadis et tantris évoluent visiblement au sein d'un ensemble commun de références religieuses. Tous doivent rituellement se transformer afin de "réaliser" le divin avant de le manipuler dans le monde extérieur. Ce processus implique le passage de l'officiant par une forme de retour à un état originel de non-différenciation : déconstruction rituelle du corps du tantri (pour chaque rituel), involution de l'ascèse (qui, sous sa forme savante, est basée sur des conceptions identiques à celles du tantri), ou, dans le style imagé du chant rituel, enterrement dans une tombe-matrice comparable à ces samadhis où un aïeul fondateur médite indéfiniment. Les techniques auxquelles ont recours ces spécialistes sont largement les mêmes, et sont centrées sur la maîtrise de mantras-divinités. Cependant, le sens conféré à cette "réalisation du divin", et les conséquences qui en résultent quant aux formes d'action sur le monde, ne sont pas exactement les mêmes dans l'un ou l'autre cas.

Le tantri fait s'épanouir une puissance qui est en lui avant de la projeter à l'extérieur. Certes, la divinité préexiste dans sa forme suprême, le tantri ne "l'invente" pas. Il joue en fait sur des rapports /p.279/ complexes d'identité et de différenciation entre le divin et sa propre "âme vitale" afin que celle-ci puisse alimenter la vie de l'idole. Pour Konnan, au contraire, le dieu semble venir de l'extérieur, comme une récompense des efforts de son dévot, qu'il bénit en se marquant dans son corps. Bien plus, dans ce cas, le mantravadi et ses descendants verront Chattan s'incarner régulièrement en eux, venir prendre possession de leur corps -un mouvement pour ainsi dire inverse de celui qu'effectue le tantri. Quant aux mantravadis ne recourant pas à la transe de possession, comme Asan, ils présentent eux aussi la première vision de la divinité sur le mode d'une "apparition". Les tantris semblent donc développer, dans leur discours sur la réalisation du divin, la dimension de l'expérience intime, alors que les mantravadis en parlent davantage en termes de rapports familiers. Pour rendre compte de cette nuance, deux éléments viennent à l'esprit.

D'une part, au sein même des conceptions tantriques textuelles, si l'acquisition de pouvoirs va en principe de pair avec la recherche de la délivrance, dans la pratique une distinction est opérée entre celui dont le but ultime est cette apogée spirituelle et celui qui se préoccupe avant tout d'utiliser ses pouvoirs dans ce monde-ci afin d'en jouir. Les textes sanskrits du Saivasiddhanta étudiés par H. Brunner, par exemple, prévoient des initiations et des modes d'autorité, au sein de cette tradition, qui diffèrent selon que l'adepte choisit l'une ou l'autre voie (Brunner 1975). Si leurs conceptions du divin sont évidemment les mêmes, celui qui développe ses pouvoirs dans un but pratique privilégiera le Service de formes différenciées de la divinité, alors que les maîtres de l'autre voie, hiérarchiquement supérieurs, chercheront à réaliser le Siva suprême. Les comparaisons entre ce type de spéculations, qui selon H. Brunner ne recourent déjà pas la réalité tamoule actuelle en ce qui concerne la recherche des pouvoirs, et celles qui ont été décrites dans les pages précédentes doivent nécessairement être prudentes. Une homologie peut cependant être mise en avant. Les tantris ne sont certes pas dits rechercher *a*

*priori* la délivrance, mais ce sont les maîtres suprêmes de la science rituelle tantrique (dans son application aux temples), capables d'insuffler durablement une vie divine à des supports extérieurs à partir de leur "incandescence" propre. Les mantravadis, malgré d'éventuelles références ponctuelles aux samadhis, se définissent avant tout par leur activité à /p.280/ but mondain, immédiat, et n'ont recours pour cela qu'à des puissances différenciées qu'ils ont réussi à s'approprier. Ce contraste recoupe ici aussi une hiérarchie socio-religieuse, admise par les mantravadis eux-mêmes : en cela, ils semblent adopter la vision des tantris (mais cette hiérarchisation découle bien entendu aussi de ce que la référence aux Puissances du monde de la forêt, domaine des tribus et des "intouchables", est à la fois essentielle en termes de Pouvoirs, et socialement infériorisante).

D'autre part, le lien -voire l'osmose- entre cultes des basses castes et pratiques des mantravadis introduit chez ces derniers des représentations de la mort et du divin étrangères à celles professées par les tantris. Défunts et divinités sont inextricablement mêlés dans ces cultes, et s'il est possible d'avoir une relation familière, voire familiale, avec des morts divinisés, d'être possédés par eux, ces rapports sont pensés sur le mode d'une "rencontre", non sur celui de l'extériorisation d'une réalité spirituelle intime. L'ensemble des relations au monde divin s'en trouve vraisemblablement affecté. A l'inverse les tantris, comme l'ensemble des brahmanes, effectuent des rituels qui effacent la trace physique des corps, et fusionnent après trois générations les esprits des défunts à une masse anonyme et indifférenciée de mânes (Malamoud 1982 ; Parry 1994). En attente d'une nouvelle naissance, ils ne sont pas pour autant joints aux dieux. Les cultes aux puissances divines sont ainsi pour l'essentiel distincts de ce qui concerne les morts ordinaires, qui perdent (rituellement) eux-mêmes bientôt toute identité, ce qui s'accorde avec une possible perception du divin comme réalité à la fois intime et universelle.

Les deux personnages religieusement "surpuissants" du Kérala, le mantravadi et le tantris, se disent donc capables de manipuler des Puissances dont ils sont néanmoins les dévots. Si les techniques sont homologues, les perspectives sont cependant contrastées. Le mantravadi entretient un rapport presque physique avec un dieu dont l'origine demeure hors de lui. Le tantris semble agir quant à lui davantage en fonction d'une réflexion sur la nature illusoire des différences divines. Les mantravadis, en quête d'un pouvoir mondain qui dépasse leur condition ordinaire, surtout s'ils sont de bas statut, donnent des /p.281/ ordres à des dieux. Les tantris, brahmanes qu'autrefois les autres castes devaient considérer comme des "dieux sur terre", rendent le divin qui est en eux accessible aux humains.

### Références :

- ALPER, Harvey P. (éd.), 1987 : *Understanding Mantras*. State University of New York Press.
- APPUKUTTAN NAIR, D., 1988 : Śiva Temple Worship in Kerala. In S.S. JANAKI (éd.), *Śiva Temple and Temple Rituals*. Madras, The Kuppaswami Sastri Research Institute.
- BARAZER-BILLORET, Marie-Luce, 1995 : L'installation des *liṅga* et images dans les temples selon les *āgama* śivaïtes. *Bulletin d'Etudes Indiennes* 11-12.
- BRUNNER, Hélène, 1963-68-77 : *Somaśambhupaddhati* -3 vols parus. Pondichéry, Publications de l'Institut Français d'Indologie, n° 25 (I, II & III).

- BRUNNER, Hélène, 1975 : Le *Sādhaka*, personnage oublié du Śivaïsme du Sud. *Journal Asiatique*, CCLXIII, 3-4.
- BRUNNER, Hélène, 1986 : *Maṇḍala* et *Yantra* dans le Śivaïsme āgamique. Définition, description, usage rituel. In A. PADOUX (éd.), *Mantras et diagrammes rituels dans l'Hindouisme*. Paris, Editions du CNRS.
- CHAITHANYA DAS, 1987 : *Kanadi Madam. Ancient Traditional Centre for Chathan Cult*. Peringottukara, l'auteur/ Kshetrarangam Publications.
- CLEMENTIN-OJHA, Catherine, 1990a : *La divinité conquise. Carrière d'une sainte*. Nanterre, Société d'ethnologie.  
/p.282/
- CLEMENTIN-OJHA, Catherine, 1990b : Image animée, image vivante. L'image du culte hindou. In A. PADOUX (éd.), *L'image divine. Culte et méditation dans l'Hindouisme*. Paris, Editions du CNRS.
- CHOONDAL, Chummar, 1993 : *Nāṭōṭi viruttam*. Kannur, Samskrithi Publications.
- COLAS, Gérard, 1986 : *Le temple selon Marīci. Extraits de la Marīci-saṃhitā étudiés, édités et traduits*. Pondichéry, Publications de l'Institut Français d'Indologie, n°71.
- COLAS, Gérard, 1988 : Le yoga de l'officiant Vaikhanasa. *Journal Asiatique*, CCLXXVI, 3-4.
- COLAS, Gérard, 1989 : L'instauration de la puissance divine dans l'image du temple en Inde du Sud. *Revue de l'Histoire des Religions*, CCVI-2.
- FREEMAN, John Richardson, 1991 : *Purity and violence : Sacred power in the Teyyam worship of Malabar*. University of Pennsylvania, Thèse de Ph.D.
- FULLER, Christopher J., 1993 : "Only Śiva can worship Śiva" : Ritual mistakes and their correction in a south Indian temple. *Contributions to Indian Sociology (n.s.)* 27-2.
- GONDA, J., 1963 : The Indian Mantra. *Oriens* 16 (réimpression 1975 in *Selected Studies*, vol. IV, Leiden, E.J. Brill).
- GONDA, J., 1965 : *Change and Continuity in Indian Religion*. La Haye, Mouton & co.
- GOUDRIAAN, Teun, 1978 : *Mâyâ Divine and Human. A study of magic and its religious foundations in Sanskrit texts, with particular attention to a fragment on Visnu's Mâyâ preserved in Bali*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- JAER, Oyvind, 1994 : Pilgrimage as a Source of Knowledge : the Kumbh Mela of Prayag Raj 1989. *The Eastern Anthropologist*, 47-1.  
/p.283/
- JAGGI, O.P., 1973 : *Yogic and Tantric Medicine*. Delhi, Atma Ram & Sons.
- KOCCUMON, Ayyankolpatti Krsnan, 1985 : *Bhagavān cāttan svāmiyuṭe rūpakkaḷam pāṭṭu*. L'auteur.
- KOTTARATTIL SANKUNNI, 1974 : *Aitiyamāla*. Kottayam, Kottarattil Sankunni Memorial Committee (1ère éd. 1909-1934).
- MADHAVAN, P., 1988 : The Hindu Temple. In K.P.C. BHATTATHIRIPAD (éd.), *Tantra Vidya Peedham Souvenir 1988*. Alwaye, Tantra Vidya Peedham.
- MALAMOUD, Charles, 1975 : Cuire le monde. *Purusartha n°1*. (repris dans *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris, La Découverte, 1989).
- MALAMOUD, Charles, 1982 : Les morts sans visage. Remarques sur l'idéologie funéraire dans le brāhmanisme. In *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Paris, Cambridge University press & Editions de la MSH.
- PADOUX, André, 1978-80-87 : Contributions à l'étude du Mantraśāstra -I, II & III. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, tomes LXV, LXVII & LXXVI.

- PADOUX, André, 1990 : *Vâc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. State University of New York Press (traduction révisée et augmentée de la thèse de l'auteur *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Paris 1964).
- PADOUX, André, 1994 : Concerning *Mantradoṣa*. Some Light on the Nature of Mantras. In P.S. FILLIOZAT, S.P. NARANG & C.P. BHATT (éds.), *Pandit N.R. Bhatt Felicitation Volume*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- PARRY, Jonathan P., 1994 : *Death in Banaras*. Cambridge University Press.
- SHRIMALI, Narayandutta, 1988 : *The Power of Tantra*. Delhi, Hind Pocket Books.  
/p.284/
- SIAUVE, Suzanne, 1978 : *Aṣṭādaśabhedanirṇaya. Explication des dix-huit différences (entre les deux branches de l'Ecole de Rāmānuja) de Śrī Vātsya Raṅganātha*. Pondichéry, Publications de l'Institut Français d'Indologie, n°58.
- SINHA, Surajit, 1958 : Training of a Bhumij Medicine-Man. *Man in India*, 38-2.
- STAAL, Frits, 1990 : *Rules Without Meaning. Ritual, Mantras and the Human Sciences*. New York, Peter Lang (Toronto Studies in Religion).
- TARABOUT, Gilles, 1992 : Quand les dieux s'emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala. In V. BOUILLIER & G. TOFFIN (éds.), *Classer les dieux ? Des panthéons en Asie du Sud*. Paris, Editions de l'EHESS, coll. Purusartha, n°15.
- TARABOUT, Gilles, 1993 : Violence et non-violence magiques. La sorcellerie au Kérala. In D. VIDAL, G. TARABOUT & E. MEYER, *Violences et non-violences en Inde*. Paris, Editions de l'EHESS, n°16.
- TARABOUT, Gilles, sous presse : "Swāmi was like that" : "Folkness" and Hierarchy in Central Kerala. In H. BRÜCKNER & E. SCHOEMBUCHER (éds.), *Folk Religion Reconsidered*. Delhi, Manohar. / finalement non publié/
- UCHIYAMADA, Yasushi, 1995 : *Sacred grove (Kaavu) : Ancestral land of "landless agricultural labourers" in Kerala, India*. Londres, London School of Economics and Political Science (thèse de Ph.D. non publiée).
- UNNI, N.P., 1989 : *Tantrasamuccaya. A General Introduction*. Trivandrum, University of Kerala.
- VIRAMMA & RACINE, Josiane et Jean-Luc, 1994 : *Une vie paria. Le rire des asservis. Pays tamoul, Inde du Sud*. Paris, Plon (coll. Terre Humaine).