

[Publié dans *La Possession en Asie du Sud. Parole, corps, territoire*, dir. Jackie Assayag & Gilles Tarabout, Paris, EHESS (coll. Puruṣārtha, n°21), 1999, pp. 313-353]

/p.313/

Gilles Tarabout

Corps possédés et signatures territoriales au Kérala

L'objet des pages qui suivent est d'apporter une réflexion sur les relations mutuelles qu'entretiennent au Kérala corps humain, société et espace vécu, en les abordant sous l'angle particulier de ces médiations que constituent les "possessions" par des Puissances invisibles.

Pour cela, l'étude procédera de la façon suivante. Des indications préliminaires préciseront les choix et les limites de ce travail, avant d'aborder brièvement le cadre terminologique dans lequel la possession est pensée au Kérala. Puis l'analyse distinguera, dans la construction sociale de la possession, les cas où celle-ci est vécue comme une affliction, et ceux où elle est définie comme une élection : deux *polarisations* opposées d'un *même* processus, qui seront étudiées séparément l'une après l'autre, avant d'être comparées en conclusion.

CADRE ET LIMITES DE L'ÉTUDE

Choix terminologiques

L'usage qui sera fait ici de quelques termes doit être précisé, et en premier lieu celui qui concerne le mot "possession", terme qui s'opposera d'abord à "chamanisme" : bien qu'admettant la pertinence des mises en garde contre tout cloisonnement étanche entre ces deux catégories, il demeure utile, conformément à une tendance dominante en anthropologie, de distinguer les notions. Au Kérala, à la différence de ce que recouvre (pour simplifier !) le terme "chamanisme", la volonté des Puissances qui interviennent est toujours dite s'imposer à celle du possédé - même dans les cas où la possession est induite quasiment "sur commande" - et aucun principe vital ne quitte le corps de ce dernier.

/p.314/

D'autre part, le critère permettant de dire que tel ou tel cas relève ou non de la possession consistera à suivre ce qu'en disent les interlocuteurs, l'existence de déclarations diverses et contradictoires faisant bien entendu partie de la réflexion à mener. A aucun moment n'interviendra un "diagnostic" extérieur, par l'observateur, de la

possession - comme "état de conscience" modifié, par exemple : en d'autres termes, la possession n'est pas analysée ici en termes de "transe", sinon l'explication suivante deviendrait incompréhensible :

Supposez qu'un homme ait des gaz intestinaux depuis 10 ou 12 ans. Les docteurs peuvent parfois déclarer, après examens répétés, que cette personne n'a aucune maladie. En de telles occasions la personne va voir un astrologue. L'astrologue détermine alors la cause du mal, en considérant la position des étoiles à la naissance de la personne. Il peut arriver que l'on découvre que la raison de la maladie, ce sont les actes fautifs du père ou du grand-père de la personne. Il faut en déduire que l'esprit impur d'un ancêtre défunt est entré dans le corps du patient. Il est également possible de déterminer quel est l'esprit qui est entré dans le corps de la personne - si c'est celui du père, du grand-père ou de quelqu'un d'autre.¹

La possession (entendue au sens précédent) ne se limite donc pas aux cas où le possédé "s'agite" et parle. En fait, de telles situations sont perçues comme étant particulières, quoique littéralement révélatrices car elles font éclater au grand jour ce qui était encore "caché" (cf. *infra*). Plus largement, la possession est conçue comme l'un des modes de relation directe avec des Puissances, comparable en partie à la façon dont celles-ci peuvent investir et occuper des objets rituels. Et la suspicion qu'il y a possession s'applique aussi bien à des afflictions physiques (dans la citation précédente, des gaz intestinaux chroniques), qu'à la ruine économique d'une famille, ou à des réactions "anormales" - telle jeune fille de bonne famille est exorcisée après qu'elle eût dévalé de nuit une pente en bicyclette. Il s'agit donc d'une catégorie beaucoup plus large que celle qui est généralement entendue par le sens commun occidental, ce qui n'est pas sans répercussion sur la façon de définir le processus lui-même. Si, dans bien des cas, il s'agit explicitement de pénétration, avec des Puissances qui s'installent à l'intérieur du corps du possédé, d'autres modes d'action sont possibles : perturbation des équilibres humoraux par le "regard" des Puissances², côtoiement et agression "physique" de la part de celles-ci, ou simple "influence" quelque peu indéterminée. Le mot "possession" rend sans doute mal compte, par conséquent, de cette diversité et de cette fluidité des conceptions. Le terme sera cependant ici maintenu, d'autant que les situations examinées correspondront précisément à ce cas particulier où il y a verbalisation attribuée à une Puissance intérieure au possédé.

Enfin, rien de distingue ici la logique de la possession attribuée à une divinité, de celle qui est attribuée, par exemple, à un mauvais mort - bien qu'elles /p.315/ puissent différer dans leurs effets. L'expression "possession démoniaque" sera par conséquent évitée en contexte hindou³, car le jugement de valeur qu'elle présuppose conduit à une incompréhension du panthéon : certes, certaines Puissances sont dites être des forces obscures, parfois extrêmement violentes et destructrices, mais toutes sont susceptibles d'être incorporées aux troupes turbulentes qui accompagnent les divinités supérieures. Trépassés, vampires et autres fantômes ne sont pas opposés aux dieux mais leur sont soumis, et procèdent ainsi, malgré leurs dérèglements, de l'ordre divin :

Au temps où ils [Śiva et la déesse Pārvati] vivaient au Kailāsam⁴,
 La Déesse vit des *pēy* et des *piśācu* ["fantômes" terrifiants]
 Et en fut infestée - hélas ! Jour cruel !
 Comme un arbre tombant à terre,
 La Déesse de l'univers s'effondre et roule.
 Les *piśācu*, pris de peur, coururent jusqu'au Seigneur [Śiva],
 Et, le voyant, lui dirent la nouvelle :
 "O Seigneur, la Déesse nous a vus,
 Ce qui a produit une sévère infestation (*piṇi*).
 Toi qui es plein d'affection, pour mettre un terme à ce mal,
 Seigneur, veuillez nous donner tes ordres !" ⁵

L'usage de deux autres termes reste encore à préciser. L'un, "Puissances", recouvre l'ensemble des catégories du panthéon. Son imprécision ne nuira pas à l'analyse actuelle, et il a pour lui le mérite de préserver la continuité observable qui lie les morts aux dieux, tout en soulignant leur dimension essentielle de forces ou de "pouvoirs". Lorsqu'il sera cependant nécessaire de préciser, les mots "dieu", "déesse", "divinité" (*dēvan*, *dēvi*, *dēvatam*) désigneront des Puissances qui, dans un contexte donné, sont jugés de niveau et de pouvoir comparativement supérieurs, et reçoivent un culte plus ou moins régulier.

L'autre terme, "paysage", désignera ici un espace socialement construit, qui ne se réduit pas à l'espace physique, sans que cela présuppose pour autant que la catégorie "paysage" soit explicitée, en tant que telle, par le discours local : il s'agit donc d'un usage analytique.

Possession institutionnelle, possession néfaste

Il existe au Kérala une très grande diversité des formes de la possession. Dans cette multiplicité, deux pôles seront ici distingués : la *possession institutionnalisée* et la *possession néfaste* - l'une et l'autre pouvant être attribuée aussi bien à des divinités qu'à des esprits. Un tel contraste simplifie cependant de façon très réductrice la diversité des situations rencontrées.

La possession institutionnelle correspond aux cas où la possession, désirée, organisée, est mise au service d'une institution (au sens large : temple, lignée, /p.316/ séances de consultation d'oracle, etc.). Mais une telle définition peut s'appliquer en fait à des réalités extrêmement variables selon les régions, les castes, les divinités, les contextes - aussi la présente étude ne retiendra, à titre d'exemple, qu'un seul type, tel qu'il se présente dans des temples de castes supérieures dans le centre du Kérala. Par ailleurs, "possession institutionnelle" et "possession néfaste" ne renvoient pas à des critères de même ordre et, à strictement parler, ne sont pas directement opposables. Il existe, par exemple, des possessions accidentelles qui ne sont pas pour autant néfastes : ainsi, peu avant de procéder à une "marche sur le feu" dans un village proche de Palghat, en 1983, une jeune femme de 25 ans (qui ne participe pas au rituel) est

brusquement possédée par la déesse et déclare que les observances requises n'ont pas été suffisamment respectées par les participants ; ceux-ci, y compris le possédé institutionnel du temple, doivent se purifier en prenant un bain dans l'étang du sanctuaire - ce qu'ils font. Il s'agit donc d'une possession non institutionnelle, mais faste et créditée d'une autorité.

Quant aux possessions néfastes, le fait d'être indésirables ne signifie pas qu'elles n'obéissent à aucune règle : leur expression est stéréotypée, et bien souvent elles sont induites dans un cadre institutionnel, où leur dynamique suit pas à pas le déroulement du rituel. Enfin, il peut arriver - mais au Kérala le fait paraît exceptionnel - qu'une possession néfaste évolue en possession institutionnelle⁶ : dans un ashram, visité en 1991 grâce à Filippo et Caroline Osella, le guru pratique des exorcismes. Pour cela, il interroge, au nom des patients, une femme médium, par la bouche de laquelle les Puissances qui affligent ces patients font connaître leur identité. La congrégation entonne alors des chants pour chasser ces intrus. Une telle procédure est peu habituelle en contexte hindou au Kérala, et porte la marque d'un certain syncrétisme (observable par ailleurs dans cet ashram) avec des pratiques chrétiennes, en particulier pentecôtistes. Mais le point remarquable, pour le présent propos, est que la médium est elle-même une ancienne victime de possession néfaste : en arrivant à l'ashram trois ans plus tôt, quatre mille esprits la possédaient, ce qui semble avoir fondé, après intervention du guru, son rôle ultérieur de médium. Cependant, il faut le répéter, les possessions néfastes au Kérala évoluent rarement ainsi. Elles ne constituent généralement pas une crise d'initiation, et sont destinées à être éliminées.

En comparant possession institutionnelle et possession néfaste, la présente contribution contraste donc deux pôles extrêmes de la construction sociale de la possession, entre lesquels existent de nombreux cas intermédiaires, parfois ambigus. Il ne s'agira donc pas tant d'analyser les diverses formes de possession observables, que de réfléchir sur la façon dont ces relations au monde divin (au sens large) peuvent être l'objet de deux valorisations largement opposées.

/p.317/

Limites de l'étude

Les informations prises en considération se rapportent à une partie seulement du Kérala, essentiellement à sa moitié sud (anciens royaumes de Cochin et du Travancore). Elles y concernent plutôt, mais sans exclusive, les castes de statut moyen et supérieur, ainsi qu'à l'occasion des musulmans et des chrétiens. En effet ceux-ci, dans cette société qui est pluri-religieuse depuis des siècles, participent en partie du même univers de représentations que les hindous lorsqu'il s'agit de la possession néfaste - comme nous le verrons dans leurs propres récits. L'observation directe sera complétée par un large recours à des informations de seconde main.

LE VOCABULAIRE DE LA POSSESSION

On distinguera trois séries de termes. Pour simplifier, chaque famille de mots (formes nominales, verbales, expressions dérivées) sera représentée par un seul exemple.

Une première série de termes fait référence à l'initiative - en tant qu'action - de la Puissance, et suggère que la possession est un envahissement. Posséder c'est "pénétrer" (*āvēśikkuka* - cf. Skt. *āvēśa*), c'est "traverser et s'unir" (*kaṭannu kūṭuka*). Dans ce vocabulaire de l'irruption, certaines expressions s'appliquent plutôt aux possessions néfastes : la possession par un *bhūtam* (catégorie générale de Puissance dangereuse, comprenant certains mauvais morts) peut se dire "trajet, traversée du Bhūta" (*bhūtasāñcāram*), ou "passage, agression du Bhūta" (*bhūtakrānti*) ; c'est aussi "être dévoré par un Bhūta" (*bhūtagrasta*). Enfin, l'un des verbes désignant le fait d'être possédé, *urayuka*, a dans d'autres contextes le sens de "coaguler, se déposer, adhérer, se fixer", ce qu'il faut rapprocher d'une forme verbale connexe, *uraykkuka*, "devenir fixe, être établi", utilisée pour l'installation d'une Puissance dans une image de culte : le possédé, lui aussi, devient le siège de la Puissance qui l'investit. A ce groupe de mots suggérant que la possession est une invasion répondent certaines appellations de l'opération d'exorcisme : cela va de l'élimination par "massage, frottement" (*uḷicil*) à une "séparation" (*vērppāṭu*), une "extirpation, expulsion" (*uccāṭanam*), voire à une "purge" (*oḷikkal*).

Une deuxième série de termes souligne plutôt l'agitation que manifeste le ou la possédé(e) - et ne s'applique donc, bien entendu, que dans de telles situations. Il peut s'agir de sa gestuelle. Etre possédé, c'est "bouger, trembler, osciller" (*īlakuka*), avec l'idée d'une instabilité, d'un relâchement comme celui que peuvent provoquer le rire ou la peur. Notons que dans le cas de la possession, le tremblement du possédé n'est autre que celui de la Puissance : c'est elle qui tremble, comme l'explique la recette magique (peu orthodoxe) suivante :

/p.318/

Remède pour faire trembler la divinité (*dēvata īlappān marunnu*). [Prendre] un sous-vêtement souillé par les règles d'une femme, de l'excrément de cochon, de l'excrément de chien, de l'excrément de chat, des cheveux, de la corne de taureau, du cuir d'antilope noire mâle, de l'urine de vache, de l'urine humaine, des deux sortes d'oignon [blanc et rouge], mélanger le tout avec du beurre clarifié, rouler [la préparation] pour faire comme une mèche. Pour une divinité qui ne tremble pas, allumer et respirer la fumée par les narines. Sans aucune exception, la divinité viendra, tremblera et parlera.⁷

Etre possédé (et donc aussi posséder), c'est encore "frissonner, trembler, se raidir" (*viṛaykkuka*), un verbe qui s'applique tant à la possession qu'à la peur, à la colère, ou au froid. C'est "danser, sauter, sautiller" (*tulluka*), d'où le substantif, très courant, *tullal*.⁸ C'est "danser" (*āṭuka, kūttuka*), et certaines possessions sont appelées *ṛṭtam*, "danse" selon la dramaturgie classique. D'autres termes font référence à un état d'excitation, et plusieurs appellations (dont, du reste, *tullal*) rapprochent possession et

colère (ou peur). L'expression *kali kayaruka* (ou *kali koḷḷuka*), par exemple, courante pour désigner une possession, s'applique aussi bien à une montée de colère. De même *kōmalu*, d'où dérive l'un des mots désignant les possédés institutionnels dans le nord du Kérala, *kōmaram*. Et *pēkkūttu*, "danse du *pē*", renvoie à la possession par un type de *bhūtam*, les *pē* (tam. *pēy*), eux-mêmes spécifiquement conçus comme rageurs. Colère et possession sont ainsi culturellement contiguës.

Alors que les termes des deux séries précédentes peuvent pour la plupart s'appliquer à l'ensemble des possessions, fastes ou néfastes, un troisième groupe de dénominations concerne plus spécifiquement les afflictions par possession, et marque l'idée d'une souffrance. Le mot le plus répandu à cet égard est sans doute *bādha*, "trouble, tourment, harcèlement par possession"⁹. Il peut dans certains contextes être équivalent à *dōṣam*, dans l'un de ses sens, en tant que maladie d'origine occulte. Mais *dōṣam* est plus vague, renvoie à l'idée de faute, tandis que *bādha* est spécifiquement lié à la possession. Une telle affliction est une "destruction" (*upadravam*), et les deux mots sont très fréquemment associés en un unique composé (*bādhopadravam*), que l'on peut rendre comme "destruction par le tourment de possession". De connotation voisine, d'autres termes développent l'idée de contrainte, d'immobilisation, voire de prostration : *pūṇuka* désigne aussi bien le fait d'être possédé que celui d'être assujetti ; *piṇi*, traduit par "infestation" dans l'épisode de Parvati affligée par la vue des *piśācu* (cf. ci-dessus), évoque les liens qui ligotent, tandis que *pīḍha* est une oppression désespérée.

Sans qu'il soit ici possible d'analyser en détail un champ sémantique dont la richesse doit néanmoins avoir transparu, quelques brèves remarques s'imposent. D'une part, la relation établie entre humains et Puissances est toujours due à l'action de ces dernières : elles adhèrent, pénètrent, siègent, agitent ou lient. D'autre /p.319/ part, possession institutionnelle et possession néfaste sont pensées selon la même terminologie tant qu'il s'agit d'évoquer le processus de la possession, ainsi que l'agitation extérieure, l'excitation qu'il peut entraîner. A cet égard, il y a totale assimilation du possédé à la Puissance qui le possède : c'est cette dernière qui frissonne, tremble, danse ou explose de colère. Ce fondement commun des représentations, sur lequel reposent les choix terminologiques exposés en préambule, n'exclue pas l'existence d'un registre spécifique pour parler du malheur par possession, dans ses effets néfastes. Il s'agit alors clairement d'un tourment : le possédé est une victime, en contraste immédiat avec les possédés institutionnels - ceux qui seront ici étudiés, par exemple, sont au contraire nommés *veliccappātu*, les "porteurs de lumière", titre qui fait allusion aux élucidations et aux bénédictions qu'ils dispensent.

Les représentations de la possession au Kérala apparaissent ainsi détaillées, complexes, comme il convient à un fait culturel essentiel qui implique toute une conception du monde, de la place qu'y occupent les humains, de leurs relations entre eux, de ce qu'ils ressentent. Nous examinerons dans un premier temps la possession néfaste, en commençant par le rapport instauré entre celle-ci et un paysage peuplé de récits.

Deux anecdotes vont permettre de se faire une première idée de la façon dont le vécu d'une personne, interprété en termes de possession, est directement mis en relation avec un paysage, que des lieux porteurs d'une histoire particulière marquent de leur sceau. Ces deux récits permettront d'établir l'épure d'un scénario-type de l'occurrence de la possession, telle qu'elle est racontée, scénario corroboré par d'autres sources.

Paysage d'événements

Les deux récits qui suivent sont extraits d'une série d'entretiens qui se sont déroulés en 1992 avec un prêtre catholique de rite syro-malabar, le père George, réputé pour son pouvoir d'exorciste (ce n'est cependant pas l'exorciste de son diocèse). Le narrateur est le prêtre lui-même, qui recourt à la catégorie psychologique (controversée) de "personnalités multiples"¹⁰. Il utilise l'hypnose pour faire s'exprimer les "personnalités secondes", avant de les exorciser par la croix : les dialogues qui en découlent, et qu'il restitue *a posteriori*, peuvent par conséquent donner une idée du monde intérieur du possédé, mais ne présupposent à aucun moment la réalité - autre que subjective - des événements qu'ils évoquent.

/p.320/

Dans le premier cas, le patient est un chrétien de 35 ans, Joseph, "un homme bien, sans mauvaises habitudes". Soupçonneux de la conduite de sa femme, Mary, il se met à boire. Ivre, à trois reprises il tente de poignarder son épouse. Ses parents finissent par l'amener, ligoté, au père George, qui le fait détacher et l'hypnotise. Ce que dit alors sous hypnose cette "deuxième personnalité" sera mis, par convention, en italiques. Le texte oral n'a fait l'objet que de corrections minimales. Voici le récit du père George :

Je le fais venir à l'intérieur et le place sous hypnose. Son nom est Joseph. En hypnose, il me dit, je lui demande qui il est. Alors il dit, *je suis Raman [nom hindou]*.

"Pourquoi posséder celui-ci ?" Il me dit, *il y a un an je me suis suicidé après avoir tué ma femme car ma femme n'était pas honnête avec moi. Elle avait une liaison illicite. Je la corrigeais, mais elle n'obéissait pas, elle ne se tenait pas bien. J'ai essayé tant de fois, je l'ai battue, je lui ai fait des remontrances, j'ai fait tout ce qui était possible, je voulais seulement la sortir de sa mauvaise vie, mais elle ne voulait pas. Aussi je l'ai tuée. Juste après l'avoir tuée, j'ai pensé, je vais être pris par la police, enfermé, et je serai torturé. Donc j'ai voulu me sauver, échapper à la torture. Je me suis suicidé. Je suis allé à la colline de Malayattur, je me suis pendu à cet arbre, et me suis suicidé.*

"Alors, pourquoi posséder celui-là ?" Il aime beaucoup sa femme. Toutes les femmes sont pareilles. Elles trompent les gens et leurs maris. Aussi, un jour ce type est passé là où je m'étais suicidé, à cet arbre où je m'étais suicidé, là, tout près. Quand le bonhomme est venu, j'ai pris la forme d'un serpent et j'ai bondi devant lui. Mais il ne s'est pas effrayé. Aussitôt, j'ai pris la forme d'une chauve-souris et me suis envolé en secouant le tronc de l'arbre. C'était juste

après le serpent, et le type a été effrayé. Immédiatement, je suis entré dans lui. Alors, je lui ai fait dire que sa femme est mauvaise, elle ne t'est pas honnête, elle ne l'est pas. [...] Je voulais qu'il tue sa femme. Mais il n'était pas prêt à ça. Aussi je l'ai emmené boire du toddy [vin de palme], ce type n'avait pas l'habitude de boire. [...] je l'ai fait boire, revenir, alors il a eu l'idée que sa femme, elle est malhonnête. Je lui ai alors demandé de tuer sa femme. Après avoir tué sa femme je voulais le pousser à se suicider."

De ce drame familial - au dénouement heureux, Joseph sera finalement réuni à Mary - retenons ici que l'irruption de la possession apparaît *dans le discours* comme soudaine, liée simultanément à une perte de contrôle de soi (la peur), à l'existence d'un mauvais mort, et à un lieu précis porteur d'une histoire. A cet arbre, selon le monde intérieur de Joseph, Raman-qui-a-tué-sa-femme s'est suicidé. Dans ce cas, de plus, la possession se présente jusqu'à l'intervention de l'exorciste comme une reproduction mimétique de la "vie de Raman". Cette dernière fonctionne donc comme un modèle pour Joseph, et l'arbre-au-suicidé est le lieu singulier présenté comme étant le point de rencontre entre ce modèle - le mauvais mort - et son émule potentiel - Joseph.

/p.321/

Un scénario comparable se retrouve dans un deuxième récit du père George. Le patient est cette fois un habitant de Bombay.

Lorsqu'il est venu ici je l'ai mis en hypnose. Il avait cette manie suicidaire et tous les autres problèmes, des problèmes psychologiques, de la nausée, pas d'appétit, et toujours cette idée de se suicider. Je l'ai mis en hypnose. Alors il m'a dit [c'est la "personnalité seconde" qui parle] : Je suis Mohammodu Abbas. J'étais un prince en Arabie Saoudite. Deux cent ans auparavant nous sommes venus faire un pique-nique en Uttar Pradesh, Uttar Pradesh en Inde. Là, par hasard, je suis tombé dans un étang et je suis mort. J'étais là. Il y a deux mois, trois mois, cet homme et quelques autres sont venus là en Uttar Pradesh, de Bombay, pour faire juste du tourisme, et sont arrivés à l'étang. Je l'ai vu, un homme bien, un bel homme, et j'ai voulu le posséder. Alors je l'ai possédé. Je veux le tuer et l'emmener en Arabie Saoudite.

Dans ces deux récits, un lien étroit entre deux types de représentation est donc établi. L'une veut rendre compte de la personne et de ses actes. L'autre interprète un paysage en le chargeant d'événements. Ces deux représentations se pensent l'une à travers l'autre par le biais du récit de possession, qui présente sensiblement, dans les deux exemples précédents, la même structure. En réduisant celle-ci à quelques propositions élémentaires, nous aurions le "scénario type" (au sens de "stéréotypé") suivant :

- il y a irruption brusque d'une Puissance ;
- cette Puissance est dangereuse ;
- elle réside dans le paysage à un endroit précis.

C'est d'ailleurs ce scénario type qui est habituellement exposé au Kérala lorsque l'on s'entretient de la possession avec des interlocuteurs :

Si quelqu'un passe en pleine nuit par un chemin isolé, alors qu'à cet endroit un homme, auparavant, s'est suicidé, et s'il est pris de peur à un endroit précis en entendant un bruit, là où l'homme s'était suicidé, il commencera à exhiber le comportement de cet homme.[...] Jusqu'à ce que le mort maléfique soit expulsé de son corps, chacun de ses actes sera en imitation de ceux de cet esprit¹¹.

Pourtant, certains discours tenus par les possédés élaborent des histoires différentes, nettement plus diversifiées, qui ne mettent pas nécessairement en jeu des Puissances dangereuses ou des lieux dits hantés. Un tel écart par rapport au scénario type défini ci-dessus est sans doute essentiel pour que les représentations de la possession néfaste "fonctionnent", c'est-à-dire pour qu'elles disposent d'un jeu suffisant face à la particularité des situations et des problèmes qui suscitent leur mise en oeuvre à deux niveaux - celui du monde intérieur de chacun, et celui de la société. L'un des facteurs conduisant à une telle latitude réside dans la façon même dont le paysage est appréhendé en termes d'habitat de Puissances.

/p.322/

Paysage de possibilités

Des lieux précis sont fréquemment associés à des Puissances censées les hanter. Tel arbre *pāla* (*Alstonia scholaris*), au bord d'une rizière, est habité par une *yakṣi*, ogresse sanguinaire qui prend les apparences trompeuses d'une belle séductrice - ce qui est le devenir posthume de nombre de jeunes filles suicidées ou décédées de mort violente. Ailleurs, deux *pāla* ont poussé là où, autrefois, ont roulé la tête et le corps d'un "serf" décapité par son maître, et sont toujours hantés par le fantôme du malheureux (Uchiyamada 1995 : 8). Dans tel *karimpana*, palmier borasse (*Borassus flabellifer*), réside *Māṭan*, esprit redoutable d'un mort tué dans une bataille. Ces blocs de granite dressés ne sont autres que les corps d'esprits maléfiques pétrifiés par des exorcistes (Gopal Panikkar 1900 : 56). Telle maison, nouvellement achetée, s'avère - à la déception de l'acquéreur - affectée par l'esprit d'une servante qui s'y était suicidée. Là, une jeune fille s'est noyée dans le puits et, devenue *yakṣi*, hante la propriété. Le croisement de Kowdiar, à Trivandrum, est le domaine d'un *bhūtam* qui provoque de nombreux accidents de circulation. Dans cette ville, en cas d'hospitalisation, évitez pour la même raison la chambre 413 du Medical College, selon le conseil d'un interlocuteur qui s'est attaché à faire le relevé des lieux hantés de la cité.

Les faits de cet ordre sont bien connus, et absolument généraux en Inde, sans qu'il soit besoin d'y insister. Ils témoignent d'un marquage du paysage par des lieux singuliers, circonscrits, habitats de Puissances nommées, auxquels une histoire - même minimale - est attachée : "lieux de mémoire", donc, où, par le moyen d'affirmations sur le passé, un espace est donné à penser. Chacun de ces endroits constitue ainsi, pour emprunter une expression de P. Dujardin (1991 : 75), un "espace de référence-

révérence" désignant "l'endroit qui a fait mal, qui fait mal encore". Mais de tels lieux n'épuisent pas pour autant la dimension invisible du paysage, car ils ne fixent qu'une fraction infime des Puissances locales. Par rapport au potentiel occulte beaucoup plus large de l'espace vécu, ils ne font guère que signer de leur empreinte le paysage, comme le ferait un sceau. Certes, ils servent de modèle à bien des récits de possession : c'est en tant que lieu singulier, comparable aux lieux hantés connus, que l'arbre-de-Raman (réel ou non) intervient dans le monde intérieur de Joseph. Ce sont donc des lieux exemplaires, témoins de ce qui est dit d'un passé, qui font que le paysage est espace de causalité pour l'interprétation du présent.

Pour autant, ces lieux ponctuels n'induisent pas nécessairement eux-mêmes les possessions néfastes. Nombre d'entre elles - peut-être la plupart - sont dites survenir dans des endroits où aucune Puissance nommée n'avait été jusqu'alors identifiée. C'est que le discours procède non seulement en désignant des lieux de mémoire, mais aussi, et surtout, en catégorisant le paysage. Ainsi les interlocuteurs insisteront sur le fait que les borasses, en général, sont la résidence préférée des *yakṣi*. Tous ces palmiers, bien entendu, ne sont pas hantés. Mais certains /p.323/ peuvent l'être : c'est une propriété générique. De même d'autres arbres, *pāla*, *cāru* (non identifié), vomiquiers, jaquiers, etc., sont, en tant que catégories, susceptibles d'abriter toutes sortes de Puissances dangereuses. Mieux vaut, par exemple, éviter de dormir en dessous, et les couper demande des précautions rituelles. Les rizières, aussi, sont particulièrement fréquentées par les *bhūtam* dès le crépuscule. On trouve également ces Puissances dans les chemins, aux carrefours, à certains rochers, dans les terrains vagues, dans la forêt, dans les espaces cultivés, au bord des étangs ou des rivières, et, bien entendu, à proximité des tombes ou des terrains de crémation. Bref, elles peuvent être absolument partout : aucun lieu n'est potentiellement vide de leur présence, et il est tentant de reprendre, avec les transpositions nécessaires, la formule de Gisèle Krauskopff (1989 : 187) : "Les dieux sont représentés comme des catégories 'paysagées' parce qu'ils sont le paysage".

Dans leur singularité, les lieux exemplaires ne font ainsi que vérifier les propriétés générales des catégories du paysage. La *yakṣi* dont la présence est reconnue dans ce *pāla*-ci atteste que "les *yakṣi* aiment bien résider dans les *pāla*". Les étangs, de même, sont des lieux où peuvent se trouver nombre de Puissances, et cela suffit. Nul besoin qu'un étang soit au préalable déclaré hanté par une Puissance précise : tous, potentiellement, présentent ce risque, et c'est cette possibilité qui fait du paysage un espace créateur d'interprétations, un cadre pour penser la possession.

Les récits de possession s'écartent donc souvent du scénario type en ce qu'ils n'impliquent pas nécessairement un lieu de mémoire, mais s'insèrent plus simplement dans les possibilités qu'ouvre la catégorisation du paysage. Ils portent, de plus, la marque des événements intimes survenus dans l'histoire particulière de chaque possédé.

Récits de possédés

Pour accéder à ce monde intérieur des possédés, avec sa construction personnelle des rapports aux Puissances et au paysage, des récits comparables à ceux du père

George vont être ici utilisés. Les exemples seront extraits d'une thèse de psychologie soutenue en 1968 au Kérala par le Dr. Jagathambika, qui recourt également au concept de personnalités multiples et à la pratique de l'hypnose (mais la thérapie mise en oeuvre par chacun des deux praticiens diffère). Ce type de source soulève évidemment des questions d'ordre méthodologiques. Il s'agit de récits effectués sous hypnose : ils fournissent ainsi une histoire subjective de l'affection - c'est précisément ce qui est recherché - mais se limitent à cette dimension. Cela interdit, entre autre, d'en inférer que les événements qu'ils évoquent se sont "réellement" produits (sauf indication tirée des autres éléments d'information recueillis séparément par le Dr. Jagathambika). Par ailleurs, le recours à l'hypnose (et, nous le verrons, la situation même de la séance thérapeutique) fait qu'une suggestion des patients par le thérapeute, même involontaire, n'est pas à exclure. Pour ce qui est de l'analyse menée ici, qui consiste à dégager des écarts récurrents par rapport au scénario type de la possession (défini précédemment), le risque paraît cependant minime : en effet, l'auteur décrit dans l'introduction de sa thèse les conceptions "culturelles" de ses patients, et suit pour cela à la lettre les stéréotypes habituels. Si suggestion il y a eu, elle tendrait par conséquent à atténuer les écarts par rapport au scénario standard. Enfin, autre difficulté : il s'agit d'une source de seconde main, où les récits des possédés sont rapportés par les paroles d'un thérapeute. Cette limitation ne devrait pas trop obérer la présente analyse, laquelle demeure à un niveau assez général des représentations.

Une trentaine de patients sont venus consulter en milieu hospitalier le Dr. Jagathambika pour cause de possession (selon l'entourage), dans le cadre d'un programme de recherche clinique. Les compte-rendus sont plus ou moins détaillés, mais tous apportent un éclairage significatif pour la perspective développée ici. La thérapeute s'est attachée à réunir des informations sur le milieu familial de chaque patient, et à interroger celui-ci, d'une part en entretien ordinaire, d'autre part sous hypnose, en s'adressant alors aux "personnalités secondes".

Le rapport au paysage sera, pour l'exposé, notre fil directeur initial. Ce faisant, nous verrons que c'est l'ensemble du scénario type qui doit être réexaminé. Envisageons l'exemple de la catégorie "étang". Quatre des patients du Dr. Jagathambika associent leurs troubles à un bain dans un étang. Voici leur histoire, résumée à partir de ce que la praticienne a rapporté. L'orthographe des noms propres respecte celle utilisée par l'auteur.

Parvathy est une jeune femme brahmane de 18 ans. Mariée à 17 ans, elle subit plusieurs pertes de conscience peu de temps après son mariage. Les évanouissements deviennent progressivement plus fréquents, s'accompagnent de maux de crâne, de sensation de lourdeur dans la tête, et du sentiment que quelque chose remonte du bas-ventre. Chaque accès est suivi d'épuisement et d'une soif intense. Les crises s'accroissent, elle commence à parler avec la voix d'autres personnes. Lorsqu'elle vient consulter, elle est dite possédée par trois esprits.

Sous hypnose, ces trois "personnalités secondes" fournissent les détails suivants. Selon Pappa, esprit d'un catholique de 43 ans qui s'est suicidé en se

pendant pour cause de dettes, il voit un jour Parvathy alors qu'elle se baigne, la pousse et la fait tomber. Dans sa chute, elle se blesse au poignet. Pappa en profite aussitôt pour entrer dans son corps. Plus tard, l'esprit du père de Parvathy, mort de tuberculose alors qu'elle n'avait que quatre ans, vient lui rendre visite : "*Cela faisait 14 ans que je ne l'avais pas rencontrée. J'ai vu un chrétien à l'intérieur, mais je ne permettrai pas qu'il y reste. Je veux la sauver. Je dois la sauver*". Il la possède donc lui aussi, et se fait aider dans sa mission par l'esprit du beau-père de Parvathy, décédé bien avant le mariage de celle-ci. (Jagathambika 1968 : 136-143)

/p.325/

Deux des morts possédant Parvathy (le père et le beau-père) ne relèvent pas de la catégorie des mauvais morts, ni des *bhūtam* : ce sont des défunts parfaitement pacifiques, apaisés, dont le but en possédant Parvathy est de "la sauver" - la possession n'en est pas moins néfaste. Pappa, quant à lui, est un mauvais mort classique. Son entrée dans le corps de Parvathy est présentée comme un événement soudain, justifiant la présence des deux autres (surtout, semble-t-il, parce qu'il est chrétien !). Bien que le fait de parler "en tant que Pappa" ait été tardif dans l'évolution des symptômes, et que Parvathy ne cherche pas à reproduire la "vie-de-Pappa", le discours qui est tenu *a posteriori* attribue néanmoins l'ensemble des troubles de la jeune femme, depuis le début, à cette possession, qui se présente ainsi comme "initiale" mais longtemps non identifiée. Par ailleurs, l'irruption de Pappa se passe en un autre lieu que l'endroit où il s'est suicidé (il ne s'est pas noyé dans un étang, mais s'est pendu). Elle survient dans une situation où un tel événement *pouvait* se produire (un bain, une blessure), sans qu'il s'agisse pour autant d'un lieu de mémoire particulier. Trois autres exemples, plus brefs, viennent étayer cette lecture.

Sumathi est une jeune fille Nayar de 17 ans. Il y a quatre ans, alors qu'elle se baigne dans un étang chez sa tante, elle entend un bruit soudain qui l'effraie. Retournant à la maison, elle s'évanouit et reste inconsciente pendant plusieurs heures. Les pertes de conscience deviennent ensuite plus fréquentes, et elle se met à parler "en tant que Durga", esprit d'une jeune brahmane de son âge, qui s'exprime dans une autre langue, est strictement végétarienne, et ordonne aux parents de Sumathi de fournir à celle-ci les bijoux et les vêtements qu'elle désire. (*ibid.* : 151-155)

Kunjumol, 14 ans, chrétienne, a eu peur d'un serpent qui s'approchait d'elle quand elle prenait son bain. Rentrée à la maison, elle s'évanouit. Les accès deviennent fréquents, et elle commence à avoir un comportement violent, courant çà et là, frappant ceux qu'elle rencontre dans la maison, ou bien se tirant les cheveux et se mordant les mains. Lors de ces crises, elle se voit assaillie par des éléphants, des serpents et des diables. (*ibid.* : 199-202)

Jayaprakash, jeune garçon hindou de 10 ans, fils d'un commerçant, s'évanouit fréquemment, n'arrive pas à ouvrir les yeux, et sent que quelqu'un le tire et le traîne pour l'emmener. C'est en se baignant dans l'étang du temple de son pensionnat religieux qu'il a eu peur : sa jambe a heurté sous l'eau quelque chose

ressemblant à une pierre. Ses camarades lui ayant dit qu'il s'agissait peut-être d'une statue de Vivekananda¹², cela l'a terrorisé, car la toucher du pied c'est lui manquer de respect : aussi pense-t-il que c'est Vivekananda qui le tire et cherche à l'emmener. (*ibid.* : 204-208)

Dans de tels récits, les étangs (pour prendre leur exemple) n'interviennent qu'à titre de lieu à risque. S'il existe bien, par ailleurs, des histoires de *bhūtām*, de noyés, liés à certains étangs précis, ce qui importe c'est que tous les étangs sont en fait susceptibles d'être /p.326/ source de problèmes. Et c'est à ce niveau de généralité que se greffe l'histoire personnelle de chacun, avec ses idiosyncrasies et ses fantasmes qui peuvent n'avoir que très peu de rapports avec les *yakṣi* et autres *bhūtām*. De plus, les esprits qui se déclarent par la voix des possédés participent souvent du paysage local sur le seul mode de l'errance. Ils peuvent vous assaillir partout - et les catégories paysagées ne forment alors, au mieux, qu'un cadre général de référence pour penser leur rencontre.

Mathew, commerçant catholique de 35 ans, se plaint d'un sentiment d'extrême faiblesse, sauf quand il joue aux cartes avec ses amis (ce qui est devenu sa principale activité). Il y a cinq ou six ans, inspectant un soir ses champs, quelque chose le frappe à la jambe. Il la retire, et s'aperçoit qu'il a heurté une carcasse de cochon. De retour à la maison, il se met à avoir des éructations et des gaz intestinaux persistants. Puis, un jour, étendu sur son lit, il déclare être une jeune fille Nayar. C'est elle qui a provoqué l'incident de la carcasse. Elle est entrée dans le corps de Mathew en profitant de sa douleur sur le coup. Il se met à agir comme elle, parle de sa voix - tout en affirmant ne pas croire en la possession (déclaration qu'un prêtre consulté interprète comme étant une ruse du démon). (*ibid.* : 224-226)

Mathai, fermier chrétien de 50 ans, vient consulter car il boit trop et, dans un état d'inconscience, part au loin en tenant des propos incohérents. Boire le rend aussi mauvais, et il bat alors sa femme, à laquelle il ne parle plus depuis deux ans, et ses enfants. Sous hypnose, trois esprits se révèlent, dont celui de sa belle-soeur qui a autrefois cherché, croit-il, à le tuer par envoûtement (sans succès). Cette femme est morte il y a dix ans, "de vomissements", et, depuis, son esprit erre çà et là. Au cours de son errance la belle-soeur défunte rencontre Mathai alors qu'il travaillait dans son champ, et le possède. Elle est ensuite rejointe dans le corps de Mathai par sa propre mère, ainsi que par l'inefficace envoûteur venu réclamer l'argent que les deux femmes lui doivent encore. (*ibid.* : 211-217)

Gracy, jeune femme chrétienne de 18 ans, mariée, d'un milieu d'ouvriers agricoles, est pieuse, effacée. Elle change cependant parfois de comportement et, "en tant que Pathumma", vieille femme musulmane, jure, débite des obscénités, parle très fort, tutoie tout le monde, donne des ordres. "Pathumma" (pendant l'hypnose) raconte : "*Je suis morte il y a longtemps. J'avais été kidnappée par quelqu'un d'une tribu des montagnes. Il m'a élevée avec beaucoup d'affection. Nous vivions dans la montagne, et après la puberté*

j'avais des désirs sexuels intenses. Un jour, j'ai persuadé le vieux de satisfaire mon désir. Il n'était pas d'accord. Il me considérait comme sa fille. Avec beaucoup de persuasion, j'ai gagné et mon désir a été satisfait. Le vieil homme est mort après quelques jours, j'étais alors enceinte. Au moment d'accoucher, il n'y avait personne pour s'occuper de moi et de l'enfant, et je suis morte. J'ai erré alors sous forme d'esprit. Un jour, j'étais assise sur une pierre au bord de la route, Gracy revenait de l'église. Il y avait là une personne immorale qui se tenait sur le bord de la route, et lorsque Gracy l'a aperçue, elle a eu peur. Pendant qu'elle était ainsi effrayée, je l'ai remarquée, et je l'ai possédée. Je réside dans la tête de Gracy, c'est pourquoi elle a constamment des maux de crâne intenses".(ibid. : 143-151)

/p.327/

L'esprit qui possède peut enfin parfois se déplacer pour venir délibérément "s'occuper" du possédé, et ceci de fort loin. Tout se passe comme si les fantômes personnels abolissaient les distances (encore que, du coup, certains esprits doivent faire preuve d'endurance) : le paysage sert alors de scène où se produit la rencontre, mais ses caractéristiques ne sont en rien impliquées.

"J", jeune musulman de 11 ans, est dit possédé depuis deux ans, plus précisément depuis le lendemain de sa circoncision. Ce soir là, il croit voir un vieil homme perché sur le toit de sa maison ; il va néanmoins uriner dehors, mais en rentrant éprouve une vive douleur d'estomac. Il s'étend, pleure, sent l'obscurité s'avancer progressivement vers lui. Cette ombre informe prend lentement l'aspect de son grand-père paternel, Hassan, mort en Arabie Saoudite avant la naissance de "J", alors qu'il se rendait à la Mecque. Le jeune garçon se sent tiré, jeté dans la rue, et s'évanouit. Les crises se répètent, "J" est exorcisé plusieurs fois, en vain. Parfois, au cours des exorcismes, on le bat pour chasser l'esprit, mais Hassan explique l'inefficacité du procédé : *"Je n'ai pas peur de vos tortures. Si vous frappez, je me mettrai sur le côté et toute la douleur sera subie par "J"*. Il souligne aussi qu'il est venu spécialement pour "J" (depuis l'Arabie Saoudite) : *"J'aime énormément "J". Ici, on le bat. Aussi je l'ai possédé et je vais l'emmener avec moi"*. (ibid. : 52-74)

Rachel, jeune fille chrétienne de 16 ans, est elle aussi "protégée" par l'esprit de sa grand-mère paternelle. "En tant que grand-mère", elle devient irascible, donne ses ordres, en particulier à sa "belle-fille" (la mère de Rachel), qu'elle réprimande. Un jour que cette dernière apparaît peu désireuse de faire du café en pleine nuit pour "grand-mère", celle-ci dit à l'adresse de son "fils" (le père de Rachel) : *"Elle est comme ça, mon garçon ! elle ne me donnera rien !"*. Mais cette grand-mère est morte et enterrée à plus de 200 kilomètres de la maison de Rachel : il lui faut donc faire le trajet aller et retour à chaque fois pour venir la posséder. Etant un esprit, elle ne peut pas prendre l'autobus. Aussi doit-elle courir toute la distance, dans les deux sens - si bien qu'en période de possession fréquente elle a pris l'habitude de camper temporairement sous un arbre situé dans la cour de Rachel. (ibid. : 94-102)

Les exemples précédents montrent combien le scénario type de la possession est insuffisant pour rendre compte de la variété des constructions fantasmatisques opérées par les possédés. Ce n'est pas qu'il manque tout à fait de pertinence : bien des récits de possession le suivent, à commencer par les deux cas racontés par le père George. Mais, plus que contredit, ce scénario semble débordé par une fabulation individuelle qui n'apparaît que partiellement déterminée par les stéréotypes du genre. Les pages qui suivent tenteront de préciser ce point.

Par ailleurs, les récits précédents montrent que ces élaborations imaginaires complexes dépendent pour partie du caractère pluri-religieux de la société du Kérala. Hindous, chrétiens et musulmans peuvent être possédés par des esprits de toutes confessions, parfois associés. Ils n'hésitent d'ailleurs pas à s'adresser à des /p.328/ exorcistes d'une confession autre que la leur - témoin cette femme musulmane, venue consulter le père George, possédée par la déesse Bhadrakālī, laquelle jura finalement sur la croix qu'elle n'y reviendrait plus. La trace des tensions sociales existantes n'en disparaît pas pour autant, au contraire, et la perception que chaque possédé a de la société, marquée des préjugés en cours dans son milieu, sert de matrice à son panthéon personnalisé de Puissances. Ainsi, dans le monde intérieur de Parvathy, la présence d'un chrétien nécessitait que son père vienne la "sauver". Dans le cas de Gracy, la possession par une femme musulmane ne va pas non plus sans conflits :

Quand Gracy, bonne chrétienne, va à la messe, Pathumma est obligée de l'attendre à l'extérieur car, dit-elle, "*Je déteste les prêtres chrétiens et je n'aime pas prononcer des noms chrétiens. Jésus est très puissant (vois, ma bouche devient sèche quand je parle des chrétiens). Je les hais (elle crache). Je suis embêtée car je ne peux pas faire de mal à Gracy, c'est une fille pieuse. Je vis dans la moitié gauche de Gracy. J'ai peur d'aller dans son côté droit car ce côté est occupé par les Anges de Dieu*".

Notons que, dans ce cas, l'expression de ce conflit, où interviennent les "Anges de Dieu", est assez typiquement chrétienne, même si la bipartition symbolique du corps entre droite et gauche est, elle, beaucoup plus générale. Mais, sans contester le fait que chrétiens, musulmans et hindous puissent avoir des représentations et des vécus différents de la possession (ne serait-ce que par le rapport de celle-ci à des théologies différentes), il existe à l'évidence des influences réciproques, un véritable domaine partagé, qui autorisent - du moins pour le présent propos - le recours à leurs différents récits.

La diversité des situations auxquelles s'applique le diagnostic de possession doit de même apparaître clairement, encore que la concision adoptée soit loin de faire honneur au détail des informations rapportées par le Dr. Jagathambika. Disputes familiales, peurs sexuelles, jalousies entre enfants, exigences parentales, tous ces éléments que l'auteur prend soin de faire apparaître, et qui sont déterminants pour la compréhension des dynamiques psychologiques à l'oeuvre dans ces formes de possession néfaste¹³, n'ont pas été repris. L'étude se place en effet sur un autre plan :

celui du code culturel qui permet et donne forme aux possessions. De ce point de vue limité, il nous faut tenter d'approfondir la réflexion sur les écarts patents qui existent entre les récits précédents et le "scénario type".

/p.329/

VÉCU PERSONNEL, REPÈRES PARTAGÉS

Rappelons les trois articulations élémentaires de ce scénario type. C'est une irruption brusque. La Puissance qui possède cherche à nuire. Cela se produit dans des lieux hantés. Examinons-les dans cet ordre (les nouveaux récits présentés sont issus de la même source).

L'irruption soudaine de la possession

Plusieurs des cas précédents (Parvathy, Sumathi, Mathew) explicitent le fait que la manifestation ouverte de possession, où diverses Puissances révèlent aux yeux de tous leur présence, se présente souvent comme l'aboutissement de troubles prolongés, sans que des Puissances soient identifiées : évanouissements, maux de tête, agressivité, état de faiblesse, instabilité émotionnelle. L'éventuelle personnification de ces symptômes peut prendre un temps appréciable.

Mary, jeune fille chrétienne de 17 ans, d'une famille de journaliers agricoles, est possédée par six esprits. Ses maux commencent lorsqu'elle a 13 ans, alors qu'elle est employée chez des parents éloignés. Pendant les trois ou quatre premiers mois, elle se sent simplement fatiguée, s'évanouit fréquemment, a mal à la tête. Elle est malheureuse dans la famille où elle travaille, et tente par deux fois de se suicider. Son entourage conclut qu'elle doit être possédée, tout en affirmant simultanément qu'elle simule la maladie pour ne pas avoir à faire son travail. Dans un second temps, Mary se met effectivement à parler avec d'autres voix. (Jagathambika 1968 : 102-107)

Dans plusieurs cas, d'ailleurs, la cristallisation anthropomorphe des troubles reste inachevée, soit que la Puissance soit identifiable mais demeure extérieure, soit qu'elle ne dépasse pas le stade d'ombre informe - ce qu'il faut rapprocher de la variabilité, signalée dans l'introduction, des modes d'action des Puissances. Cette dynamique progressive, continue, parfois incomplète, de la personnification est d'ailleurs explicitement soulignée tant par le Dr. Jagathambika, qui y consacre un chapitre de sa thèse (sous l'intitulé "Intermediate Cases"), que par le père George qui l'a théorisée à sa façon (Tarabout 1999). Deux brefs exemples viendront compléter ceux qui ont été déjà exposés.

Annakutty, 16 ans, chrétienne, s'évanouit fréquemment et souffre de maux de tête chroniques. Dans un premier temps, elle voyait une chose noire s'approcher d'elle, lui causant ces névralgies. Plus tard, l'ombre est devenue

plus nette, et a fini par prendre la forme d'un homme, Appukkuttan. Lorsqu'il s'approche, il lui pique la tête et lui fait mal. (*ibid.* : 196-199)

Susy est une fillette chrétienne de 10 ans. Elle a mal à la tête et souffre de vertiges. Parfois, en état de crise, elle pose sa tête sur le sol et fait le poirier, ou bien se frappe **/p.330/** la poitrine en hurlant qu'elle est en train de mourir et qu'on l'entraîne dans un trou. Aucune personnalisation n'est effectuée. (*ibid.* : 209-210)

La possession, pensée comme phénomène brusque et invasif, apparaît ainsi comme la rationalisation, opérée *a posteriori*, d'une expérience qui s'avère souvent progressive. L'observation commune locale ne nie pas ce contraste, et les représentations de la possession y apportent leur propre réponse : les Puissances tiennent à leur anonymat, elles n'ont aucune envie d'être découvertes car, identifiées, elles seraient plus facile à chasser.

Kamala, jeune femme hindoue de 19 ans, mariée, a commencé par avoir des évanouissements répétés, des maux de tête, puis s'est mise à parler comme sa tante décédée, Laïla. Durant les crises, elle se frappe le corps, se roule par terre. Les séances d'hypnose font aussi apparaître un autre esprit pour la première fois, celui de la jeune soeur de Kamala, Bhama, morte très jeune. "Bhama" explique : *"Je suis morte à deux ans. J'avais de l'asthme, et la gale. J'ai maintenant 17 ans. Bien que je sois morte je continue à grandir. Moi et Kamala étions traitées pareil, mais comme j'étais obéissante, adroite, soumise, les parents avaient davantage d'affection pour moi. Kamala devenait de plus en plus agressive. J'aimais Kamala. Je ne serais pas venue dans le corps de Kamala si cela n'avait pas été son mauvais sort. J'ai toujours été dans ses pensées, même après ma mort. Mais le sort et la mauvaise chance ont transformé le fait qu'elle pense à moi en mon esprit maléfique. J'ai commencé à apparaître dans Kamala il y a seulement un an, bien que j'aie été en elle depuis des années. [...] Mon rôle dans la maladie de Kamala, c'est le comportement violent qu'elle montre lorsqu'elle perd conscience. Je n'ai jamais parlé, je ne me suis jamais montrée. Je suis déguisée sous forme de son comportement violent".* (*ibid.* : 77-94)

Anna, catholique de 35 ans, non mariée, est possédée par six Puissances : trois divinités violentes, dont le dieu Cāttan, ainsi que l'esprit d'un brahmane et les esprits d'un couple s'étant donné la mort par désespoir d'amour. Elle et sa famille pensent que ces Puissances ont été envoyées par sorcellerie, à la demande de certains parents mécontents d'un partage de propriété. C'est "Cāttan" qui raconte : *"Dès que je suis arrivé dans la maison d'Anna, ils ont commencé à avoir des malheurs. [...] Nous sommes venus dans cette famille avant même la naissance de la gamine [=Anna]. [...] Nous infligeons toutes sortes de maladies aux membres de la famille. Nous leur avons montré un signe de notre arrivée. Nous avons rendu malade un enfant et il est mort dans les 24 heures. Nous n'avons pas montré d'autres signes. Après la première indication, nous infligeons une maladie ou une autre aux membres de la*

*famille, et nous restions déguisés ainsi sous forme de maladie. Les gens qui nous ont envoyés avaient un but. Ils voulaient détruire cette famille. Ces gens qui nous ont envoyés sont des chrétiens, et comme ce sont des chrétiens nous avons davantage de pouvoir. Ils adorent nos idoles et nous avons acquis ainsi davantage de pouvoir. Un prêtre a tenté une fois de nous chasser et nous a demandé de montrer un signe pour le convaincre que nous étions partis [certains esprits, par ruse, prétendent s'en aller], mais nous sommes malins. Si nous montrons un signe de ce genre, notre présence sera prouvée, **lp.331/** évidente, aussi nous nous sommes tenus tranquilles. Nous sommes venus en secret et nous voudrions vivre en secret. Nous ne nous exposerons pas." (ibid. : 117-132)*

Que les Puissances "se montrent" ou non, elles sont là. C'est pourquoi les représentations de la possession néfaste ne la réduisent pas à ce qu'il est courant d'entendre par "transe", mais incluent une large palette d'infortunes, où elle devient difficile à distinguer de la notion d'affliction (cf. Uchiyamada, ce volume). Mieux, même, des troubles dépourvus de manifestation personnalisée de Puissances sont vus comme le fruit d'une tactique délibérée de la part de ces dernières. Les séances d'exorcisme visent alors au préalable à les faire se révéler au grand jour, à les identifier par un nom, à les démasquer. "Elle ne peut voir la figure" disait d'une patiente un exorciste au pays tamoul, suggérant qu'un tel aveuglement était en lui-même une condition du mal (Nabokov 1995 : 124 ; l'auteur ajoute, p.207, qu'antérieurement aux séances d'exorcisme "les peys ont rarement la hardiesse de mettre en transe leurs victimes"). L'impersonnation, dans la possession, apparaît ainsi souvent comme un produit de la situation d'exorcisme elle-même¹⁴ - ou de la situation thérapeutique, puisque pour Kamala, c'est là qu'apparaît la première fois "Bhama"¹⁵ - c'est-à-dire d'une situation où le possédé est confronté à une autorité, est soumis à un pouvoir.

Etablir après coup, par un travail particulier de la mémoire qui s'apparente à une mythisation, le point origine de cette invasion soudaine de Puissances, permet de fonder une cohérence. La possession est pensée comme une "rupture instauratrice", qui autorise une interprétation des événements ultérieurs : elle ouvre un "espace interprétatif"¹⁶. Ce qui est antérieur à cette origine affirmée est non significatif, et n'apparaît d'ailleurs pas dans les récits. Par contre, des faits ultérieurs qui seraient autrement disparates forment dès lors une série continue dans cette nouvelle perception du temps : c'est ce qui permet de les comprendre - d'avoir prise, aussi, sur eux. La reconnaissance, *a posteriori*, d'un "signe initial" est alors essentielle pour confirmer et légitimer ce processus de construction de signification, que le "sens commun" local met en oeuvre. En posant en préalable la discontinuité fondatrice d'une irruption de Puissances, le scénario type fournit donc le moyen de penser en continuité tant une diversité de troubles que leur durée. L'écart observé entre certains récits de possédés, où la personnalisation des Puissances est progressive, voire incomplète, et le scénario type, où la présence initiale de celles-ci est présumée, n'est pas donc fortuit : c'est au contraire l'indice d'un processus d'élaboration de sens qui est en cours.

Formes indécises auxquelles il faut donner un nom, symptômes disparates rendus signifiants par la reconstruction d'un événement initial : le diagnostic de

possession néfaste tente de faire rentrer dans une grille de lecture socialement reconnue quelque chose qui se vit sur un mode passablement chaotique et mal /p.332/ défini. L'entreprise de spécification que constituent, dans un premier temps, le diagnostic lui-même, et plus encore, dans un deuxième temps, d'éventuelles séances d'exorcisme, a été analysée par Michel de Certeau dans un remarquable texte (1975) qui prolonge sa classique étude des possédées de Loudun :

D'une part, chez les possédées, il y a indétermination du lieu d'où elles parlent et qui se donne toujours comme un "ailleurs" qui parle en moi. Quelque chose d'autre parle, qui reste indéterminé. D'autre part, les exorcistes ou les médecins répondent par un travail de nomination et de dénomination qui est caractéristique de la possession dans n'importe quelle société traditionnelle. L'essentiel de la thérapeutique de la possession, que ce soit en Afrique ou en Amérique du Sud, consiste à nommer, à donner un nom à ce qui se manifeste comme parlant, mais incertain et donc indissociable de troubles, de gestes et de cris. [...] D'un côté on ne sait pas qui parle ou de quoi ça parle ; de l'autre, on a un savoir qui tend à reclasser l'altérité qui se présente. (De Certeau 1975 : 251 sq.)

Dans cette perspective, la possession apparaît comme un processus de symbolisation de quelque chose qui est fondamentalement indicible, comme une tentative pour réintégrer dans le langage "le «silence» des gestes et des cris inarticulés" (*ibid.* : 268). Et le discours même que peuvent tenir les possédés n'est rendu possible que par le "lieu" que dessine le savoir commun sur la possession - sans se réduire nécessairement à la reproduction de ce dernier :

[...] le traité de démonologie (ou les interrogatoires de l'exorciste) fournit à l'avance à la possédée la condition et le lieu de son dire. [...] La parole de la possédée se constitue d'être relative au discours qui *l'attend* dans ce lieu-là, sur la scène démonologique. (*ibid.* : 253)

Cette parole, l'auteur le souligne, n'est pas sans qualités d'improvisation (un "duc de trèfle" vient ainsi s'insérer, à Loudun, parmi les noms diaboliques patentés). Ici, de même, les Puissances qui possèdent ne sont pas toujours celles que les représentations du panthéon, et le scénario type de la possession qui en découle, permettent de prévoir.

La nocivité des Puissances

Le discours habituel dans cette région attribue la possession néfaste soit à l'action de Puissances viles ou cruelles (*durmūrtti*), soit à celle de divinités faisant ainsi reconnaître leur pouvoir et qu'un culte ultérieur permet de rendre protectrices. Les unes provoqueraient du malheur par nature, les autres dans l'intention de punir ou montrer leur force, parfois "pour le bien" de leurs dévots. Le discours des possédés, lui, semble sur ce point plus éclectique. Dans /p.333/ nombre de cas présentés, les Puissances qui interviennent ne paraissent guère classables parmi celles qui sont susceptibles d'être

dangereuses. Ce sont en effet des morts de la famille, décédés dans des circonstances ordinaires, pour lesquels les rites funéraires prescrits ont été effectués, et vis-à-vis desquels aucune offense n'est "découverte". Bref, ce sont de bons morts, ceux qui, précisément, n'auraient jamais dû posséder quelqu'un de façon néfaste.

Plusieurs facteurs peuvent rendre compte de cette constatation. Déjà, tout simplement, un certain nombre des cas rapportés par le Dr. Jagathambika correspondent à des patients jeunes, parfois des enfants - peut-être moins assujettis au respect du savoir local sur ces questions. Par ailleurs, les conceptions sur ce qui se passe après la mort sont de toute façon loin d'être homogènes au Kérala. Sans même évoquer les différences considérables qui peuvent exister entre spéculations chrétiennes, musulmanes et brahmaniques, qui se côtoient dans cette société, soulignons qu'au sein même de "l'hindouisme" - contrairement à la vulgate homogénéisatrice reçue en occident - les idées sur la question sont plutôt diverses. Au Kérala, parmi certaines castes de bas statut, par exemple, la réincarnation n'a guère cours, mais plusieurs "âmes" ou "forces" survivent à la mort : dans le nord du Kérala, J.R. Freeman (1991 : 113 *sq.*) rapporte l'existence de trois d'entre elles dans certaines représentations - une force de vie quittant ce monde, un fantôme (*piśācu*), et un corbeau ; dans le centre de l'Etat, J. Thaliath (1956 : 1036) en mentionne cinq - une quitte ce monde, une demeure à la maison pour être honorée, une est un fantôme qui hante le cimetière (dans la caste considérée, les morts sont enterrés), une autre réside au bord de l'eau là où la famille a pris son bain lors des rites funéraire, la dernière se mêle aux corbeaux. Ces conceptions varient selon les milieux sociaux, et les informations fournies par le Dr. Jagathambika ne permettent guère d'aller plus loin sur ce point. Mais du moins fallait-il rappeler que les catégories de bons et de mauvais morts n'ont ni l'universalité ni la rigidité qui leur est souvent prêtée.

Il faut noter également que la coexistence, et la partielle interpénétration, de l'islam, du christianisme et de "l'hindouisme" multiplie les systèmes de référence disponibles, et tend par conséquent à rendre floues leurs limites. De plus, les Puissances qui possèdent renvoient à autre chose qu'une unique logique de rapports de force occultes au sein d'un panthéon. Elles constituent également, de façon transparente, un théâtre social imaginaire, expriment un vécu personnel de la société. Bons ou mauvais, les morts de toutes castes et de toutes confessions envahissent la scène car, à un titre ou à un autre, tous sont porteurs d'une altérité que le possédé, à l'issue du processus de personnalisation, peut revendiquer.

Quoi qu'il en soit, des morts tout à fait pacifiques sont donc là et parlent par la bouche du possédé. Mieux, ils ne cessent de proclamer leurs bonnes intentions. Ce pèlerin de La Mecque veut emmener son petit-fils pour qu'il ne soit plus battu /p.334/ à la maison. Ce brahmane orthodoxe veut sauver sa fille des griffes d'un esprit chrétien. Beaucoup disent être là pour "protéger" leur hôte et ne souhaitent que son bonheur. La possession n'en est pas moins jugée néfaste, car la sollicitude de ces défunts n'en est pas moins associée à une multiplicité de troubles - leur identification s'opérant souvent à la suite de ces troubles. Le recours à de telles figures, hors des répertoires habituels des Puissances dangereuses, semble alors devoir être lié, là encore, à cet écart irréductible qui sépare un vécu personnel d'un "savoir démonologique". On le sait, certains cas de

possession - en particulier lorsqu'il y a impersonation et verbalisation - entraînent une redéfinition des rapports familiaux et sociaux du possédé, ne serait-ce qu'en le constituant comme point focal des préoccupations de ses proches. Dans de tels cas, il est clair que, dans le monde intérieur du possédé, certains bons morts peuvent offrir des voix aussi retentissantes que les mauvais. Le mal-être que le possédé éprouve trouve alors son expression à travers ces porte-parole, dont des caractéristiques fréquentes sont de se dire protecteurs et de pouvoir s'imposer aux autres avec une autorité suffisante - ce sont souvent des parents défunts. "Grand-mère", par exemple, peut se permettre de se faire servir du café au milieu de la nuit et de lancer une flèche sarcastique à l'adresse de sa "belle-fille" - la propre mère de la possédée (cas de Rachel). L'autorité des bons morts, dans ces formes de possession, a la même capacité que la violence des mauvais pour instaurer, au moins le temps de la possession, d'autres relations familiales et sociales que celles qui sont habituelles - en mettant à profit "l'espace de jeu" engendré par le processus de dénomination lui-même, avec, au centre, "le nom ; autour, une série de postures, de mimiques ou d'équivalents verbaux" (de Certeau 1975 : 266). Encore faut-il que les autres acceptent d'y jouer leur rôle. A ce sujet, l'histoire de Bose mérite d'être contée.

Bose, étudiant hindou de bas statut, 16 ans, est soumis à très forte pression de la part de son père pour qu'il réussisse dans ses études. Toute erreur ou échec lui vaut d'être battu, et il finit par détester étudier. Il vient consulter la psychologue pour des troubles (évanouissements, maux de crâne, douleurs à la poitrine) subsistant après une ancienne possession, dont l'histoire est la suivante. Un jour (à l'époque il a 14 ans), il tombe de bicyclette. Le lendemain, en rêve, il voit un ancien ami, mort noyé quelque temps auparavant. L'ami le roue de coups et lui dit qu'ainsi il ne pourra plus jamais étudier. Le garçon se réveille terrorisé, sent son corps endolori (après la chute de vélo), croit que c'est dû aux coups de son ami. Il le dit à sa famille. Non seulement personne ne le croit, mais il a droit en plus à une raclée. Quelques jours après, il déclare s'appeler Jésus-Christ. Sa manière d'être et sa façon de parler sont alors tellement différentes de celles qui lui sont habituelles que, cette fois, sa famille accepte le fait. Jésus annonce alors à chaque apparition le moment où il reviendra, et les proches de Bose s'organisent pour l'accueillir convenablement, achètent et brûlent des bougies [un signe religieux spécifiquement chrétien]. La mère a des doutes : "Si tu es Jésus, pourquoi ne fais-tu rien pour ces pauvres gens ?" Mais tous les autres membres de la famille **/p.335/** adorent Jésus quand il vient. Il les fait se prosterner devant lui, leur donne des ordres - comme se faire préparer du café par un oncle respecté. Les apparitions se faisant de plus en plus fréquentes, on finit cependant par décider de l'exorciser. Jésus disparaît de Bose après trois jours de prières...dans une église. (Jagathambika 1968 : 107-116)

Les lieux hantés

Les lieux où est censée se produire l'irruption des Puissances ne sont, dans aucun des exemples rapportés par le Dr. Jagathambika (lorsque l'information est précisée), des lieux préalablement connus pour être hantés. Même si, dans d'autres cas, de tels lieux sont dits être à l'origine de possessions, nombre de ces dernières semblent par conséquent se passer fort bien d'une telle référence. Au mieux, dans ce que nous avons vu, certaines catégories du paysage servent-elles de "lieux à risque" - comme il existe des moments à risque, le soir par exemple, et des circonstances à risque, comme uriner dehors. Pour s'en tenir aux catégories du paysage, celles-ci apparaissent comme des stéréotypes facilitant la reconstruction de l'irruption de la possession. Les étangs sont réputés être fréquentés par des Puissances. Qu'une peur subite, vecteur bien connu des Puissances, survienne au bord d'un étang, ce sera là une circonstance qui, dans la dynamique de l'identification des Puissances, aura de fortes chances d'être désignée comme étant l'événement instaurateur de la possession. Ce savoir commun est un véritable trope, et peut apparaître comme élément narratif indépendant dans les récits de possédés.

Daisy, fillette chrétienne de 13 ans, est dite possédée par Kunjamma, "laquelle" explique : *"J'ai été assassinée par Raman. Je m'en suis vengée en le poussant dans un étang pendant qu'il prenait son bain, et il est mort aussi. Il est avec moi maintenant."* (*ibid.*: 230-232)

L'activité des esprits aux abords des étangs est tellement acquise que, parfois, le récit des possédés réinterprète un incident réel advenu ailleurs, afin de le rendre conforme au modèle admis. Rappelons-nous le cas de Parvathy. Le récit de l'irruption de la possession tel qu'il est fait par "Pappa" affirme que ce dernier l'a poussée alors qu'elle prenait son bain, et fait tomber, la blessant au poignet. Le récit de la famille de Parvathy est différent : elle aurait perdu conscience une première fois en tombant dans un fossé, et se serait alors blessée au poignet. Chute et blessure n'ont donc rien à voir avec le fait de prendre un bain (sinon bien involontaire pour la malheureuse), et ce n'est que par un travail de ré-élaboration intérieure que Parvathy, par la voix de Pappa, peut rapporter ensuite sa possession au stéréotype de la possession-survenant-au-bain.

/p.336/

Signatures territoriales, espace d'interprétation, pulsions

Nous sommes conduits à reconnaître dans les discours sur le rapport entre possession néfaste et paysage l'existence d'une structure à trois niveaux interdépendants. Premier niveau : il existe des lieux précis identifiés comme hantés. Ces lieux exemplaires fournissent aussi, souvent, des récits exemplaires. Ce faisant, ils "signent" en quelque sorte l'espace local, le marquent du sceau individualisé des Puissances qui y résident, le pourvoient d'un passé. Cependant, les possessions observées n'y renvoient que rarement.

Deuxième niveau : ces lieux singuliers ne sont que les actualisations particulières, voire les paradigmes, d'une catégorisation beaucoup plus générale du paysage en termes d'habitat de Puissances. La multiplicité et la diversité des possessions s'appréhende essentiellement au plan de cette catégorisation, qui organise un espace interprétatif. Pour autant, les récits des possédés ne se réduisent pas à la reproduction pure et simple des stéréotypes. Il existe une variabilité importante et des "inventions" fréquentes, quelque peu hétéroclites, par rapport au cadre de référence dessiné par la catégorisation du paysage et par le scénario standard qui lui est généralement associé.

Troisième niveau : dans ces formes particulières de la possession où il y a impersonnation et verbalisation, le monde intérieur, pulsionnel, du possédé trouve à s'exprimer du fait même des possibilités qu'ouvre le cadre interprétatif posé par les catégories et les stéréotypes. Mais pour le faire sien, il doit le réinterpréter, et le déborde. Ce sont des fantômes bien personnels qui viennent occuper le paysage, alors que les conditions de leur énonciation sont posées par des représentations socialement partagées qui ne sont, elles, que schématiques. Le discours de la possession, comme les "croyances" aux fantômes et la définition d'un panthéon, n'est pas une réalité figée, hors du temps et des contextes particuliers de son expression - et l'on ne peut que chercher à s'inspirer du programme tracé par J.-C. Schmitt dans son étude sur les revenants au Moyen Age :

Pour rendre compte de la faculté qu'on les vivants d'imaginer et de raconter le retour des morts, il fallait cesser de prétendre qu'il existe, dans les cultures traditionnelles comme celle du Moyen Age, une "croyance aux revenants" immuable, donnée *a priori*, distincte des sujets de l'énonciation et allant de soi. Il était plus utile de s'interroger sur les modalités de l'énoncé du croire, sur la manière dont la croyance n'est jamais donnée, mais toujours en train de se forger et de se transformer (Schmitt 1994 : 251).

Il nous faut maintenant examiner la possession institutionnalisée, qui témoigne d'un rapport au corps et à l'espace bien différent.

/p.337/

POSSÉDÉS INSTITUTIONNELS : L'EXEMPLE DES VELICHAPPADS, "PORTEURS DE LUMIÈRE"

Il existe au Kérala, rappelons-le, de multiples formes de possession institutionnelle. C'est l'une d'elles seulement qui sera ici présentée, où les possédés sont appelés velichappads (*veliccappāṭu*), les "porteurs de lumière". Il s'agit d'un type de possession fréquent dans le Centre et une partie du Sud du Kérala - et que l'on rencontre également dans le Nord de l'Etat en association avec d'autres formes de possession plus théâtralisées (Freeman 1991). Plus au sud, il est moins habituel de trouver des velichappads, mais autrefois, dit-on, ils y étaient également répandus. Par ailleurs, il existe des variations importantes dans les caractéristiques de cet office non seulement selon les régions, mais aussi selon les castes. La présente étude ne retiendra que les seuls velichappads du Centre du Kérala officiant dans des sanctuaires patronnés par les

castes de haut statut, et ce qui en sera dit ne concernera que ceux-ci. Il sont eux-mêmes alors, très généralement des Nāyars (autrefois, caste de "paysans-guerriers", de statut local comparativement élevé). L'observation a porté sur une douzaine de tels sanctuaires, dont une dizaine situés dans la région s'étendant entre Trichur et Palghat.

Ces possédés parlent en tant que divinité, et le titre de velichappad fait allusion au fait qu'ils "élucident". Ils bénissent les fidèles, répondent aux questions qui leur sont posées, ou donnent leurs ordres - le vocabulaire désignant ces paroles (improprement qualifiées "d'oracles"), *arul* ("commande, grâce, bénédiction"), *kalpana* ("commande, ordre") souligne que le possédé est investi de l'autorité d'un Seigneur. Parler n'est cependant qu'une partie de son activité. Plus largement, il est la divinité en action, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du sanctuaire, sans avoir forcément à prononcer quoi que ce soit. C'est dans cette dimension de divinité agissante, dont la parole n'est qu'un aspect, que les velichappads nous retiendront.

Dans la région et au niveau de société considérés, les velichappads sont attachés le plus souvent à une catégorie de sanctuaires appelés *kāvu* (litt. "bosquet"). Les *kavu* sont consacrés à la Déesse dans ses formes guerrières, à des dieux "chasseurs", ou aux divinités-serpents (dans ce dernier cas, il n'y a pas de velichappad). De tels sanctuaires sont aussi bien familiaux que gérés par un "trust" ou administrés par l'Etat, et peuvent être de dimension et d'importance très variables. Il se situent tous néanmoins à un niveau intermédiaire (dans l'organisation des cultes) entre les temples présidés par une divinité "pure" et sereine du panthéon brahmanique, qui sont dépourvus de possédé institutionnel, et les cultes domestiques où, à l'heure actuelle et pour ce qui est du moins des castes de haut statut, la possession institutionnalisée est devenue rare¹⁷. L'office de velichappad correspond ainsi, d'une part, à certains types de divinités, "guerrières" /p.338/ (pour simplifier), d'autre part, à une spécialisation des tâches religieuses. Le velichappad n'est pas l'officiant principal du service divin, quoiqu'il puisse accomplir, hors possession, des cultes secondaires. Il n'est pas non plus l'administrateur ni le propriétaire du sanctuaire. Ce type de distinction dans les fonctions et les pouvoirs liés au temple, où la délégation de la possession implique une subordination relative de celle-ci¹⁸, caractérise cependant plutôt les sanctuaires patronnés par les hautes castes, dans la région considérée, et non les cultes observés parmi les castes de bas statut.

L'activité d'un velichappad

Prenons l'exemple d'un sanctuaire proche de Cochin, Kalampu Kavu. Ce *kāvu* est consacré à la Déesse dans sa forme guerrière, Bhadrakālī. Autrefois, dit-on, c'était un sanctuaire appartenant à trois Maisons brahmanes. Il est maintenant administré par un "trust" qui contrôle quelques autres temples des environs, et qui est représenté localement par un "manager" Nāyar. La souveraineté de la déesse s'étend sur plusieurs localités et sur de nombreuses castes différentes (Tarabout 1986).

Le velichappad de ce temple est un Nāyar, attaché au sanctuaire (il n'officie dans aucun autre), où il incarne la Déesse (et aucune autre divinité). La charge n'est pas, ici, héréditaire. Le candidat doit, en principe, prouver par un miracle qu'il est bien l'élu de la déesse. L'information n'a pas permis de préciser ce qu'il en a été pour le velichappad

actuel. Selon les interlocuteurs rencontrés, les preuves caractéristiques en pareil cas peuvent consister à faire le tour du temple avec de l'huile bouillante (ou bien avec du camphre allumé) dans la main, sans être brûlé, ou à montrer dans la paume le sceau de la déesse - des pustules de variole - et les faire disparaître. Une fois désigné, le velichappad conserve sa charge jusqu'à sa mort.

Cheveux longs dénoués, portant autour des reins un tissu de soie rouge, une ceinture métallique de clochettes et de grelots, il tient à la main l'épée à grelots de la déesse ainsi que ses anneaux de cheville métalliques, remplis de grenaille sonore. Possédé, il se tient toujours debout (à la différence d'autres formes de possession institutionnelle) et manifeste une grande agitation : cris rauques, sautaillement incessant sur la pointe des pieds (un mouvement caractéristique de l'agitation "dansée" appelée *tullal*), interrompu seulement lors de brusques charges au pas de course. Lors de paroxysmes, il se frappe et se cisaille le front et le sommet du crâne avec son épée, faisant couler son sang sur son visage, et frappe et entaille aussi la charpente du toit du sanctuaire.

La possession débute lorsque, à des moments bien définis du déroulement des cérémonies du temple, il se recueille devant l'image de la Déesse installée dans la cella centrale, mais à l'extérieur de celle-ci (seul l'officiant brahmane est habilité à y pénétrer). Possédé, il parcourt à plusieurs reprises l'espace intérieur du sanctuaire, entre le saint des saints et le porche d'entrée, effectue des circumambulations du bâtiment, donne sa bénédiction aux dévots qui viennent lui rendre hommage. Selon les circonstances, la bénédiction consistera en projections de cendres consacrées sur le fidèle, qui dépose alors fréquemment une pièce de petite monnaie sur le plat de l'épée à titre d'honoraire rituel. Ou bien ce seront quelques mots brefs, assurant de la protection de la Déesse.

Au cours du cycle annuel des fêtes de ce temple, le velichappad doit accompagner, et parfois mener, diverses processions en dehors du terrain du sanctuaire. Il est ainsi à la tête d'un groupe de dévots qui, lors d'une fête, forment une troupe turbulente assimilée à l'armée des *bhūtam* de la déesse. Menant cette troupe, il parcourt à plusieurs reprises le trajet séparant le sanctuaire des rizières voisines. Au cours de la même période, il accompagne, sans être possédé mais en portant l'épée et les insignes de la déesse, une procession où c'est une effigie mobile de Bhadrakālī qui est paradée à dos d'éléphant. Dans ces deux types de procession, le velichappad ne profère ni bénédiction ni "commande" divine, mais agit plutôt comme chef d'armée. Puis, au cours des cérémonies finales de la même fête, il se rend, possédé, dans la maison d'un dévot payant un rite votif particulier. Là, il y danse longuement son *tullal*, et y énonce des "commandes" et des bénédictions prolongées à l'adresse du dévot et des membres de sa famille, qu'il assure de sa protection. Par ailleurs, à un autre moment de l'année (mais cela n'a pu être observé), il accompagnerait l'effigie mobile de la déesse dans ses trajets pour collecter les dons en grains offerts par les dévots de son domaine - cela prendrait une semaine.

Par rapport à cet exemple, les variations sont nombreuses mais portent sur des détails. La tenue des velichappads - toujours des hommes - peut changer selon la

divinité concernée et la localité, en particulier en ce qui concerne la couleur et la disposition des tissus portés. La plupart mettent aux chevilles les lourds anneaux métalliques remplis de grenaille. Tous ont à la main, lorsqu'ils sont possédés, l'arme de la divinité - mais il en existe plusieurs formes possibles. La façon de procéder aux bénédictions diffère aussi selon chacun. Au-delà de ces variantes mineures, les velichappads ont cependant tous sensiblement le même type d'activité que ce qui vient d'être décrit. La différence la plus notable, pour le présent propos, est sans doute le fait que, dans la plupart des autres cas, non seulement le possédé est attaché à un seul temple et incarne une seule divinité, mais, de plus, sa charge est héréditaire. Tout au moins la déesse choisit-elle régulièrement dans une, voire deux familles, toujours les mêmes, car celles-ci auraient un lien spécial, unique, avec la divinité :

/p.340/

La famille de Madhavan [un velichappad] est liée depuis des siècles à ce temple, petit mais important, un lien si antique qu'il participe des récits moitié mythiques moitié historiques qui entourent la puissante déesse. (Seth 1995 : 124)

Le fait est quasi général et illustre un paradoxe inhérent, par définition, à toute institutionnalisation de la possession : l'irruption affirmée d'une Puissance, par la volonté de celle-ci, s'inscrit dans la continuité et les limites d'une institution. Il vaut la peine d'y regarder de plus près.

Choix divin, choix humain

Comme pour tout rôle institutionnel, celui du velichappad est susceptible d'être contesté : c'est un enjeu. En 1983, lors de la fête de la bourgade de Nenmara, un homme portant tous les signes distinctifs habituels d'un velichappad mène les processions de dévots du quartier Nāyar, et accompagne l'effigie mobile de la déesse de ce quartier pour la collecte annuelle des dons de grain. A mes questions, cependant, durant la procession même, mes interlocuteurs Nāyar répondent qu'autrefois il y avait bien un velichappad, mais que son pouvoir s'est affaibli. Actuellement, il n'y en a pas. L'homme que, un peu étonné, je leur montre fait seulement office de velichappad, et voudrait bien se faire reconnaître pleinement comme tel. Mais son élection divine n'est pas vraiment admise. Il faut, insistent-ils, qu'un velichappad accomplisse des actes extraordinaires.

Une telle ambiguïté, où un groupe social laisse quelqu'un agir "comme" velichappad sans pour autant considérer qu'il l'est, montre qu'un consensus est requis pour que l'institutionnalisation de la possession soit possible. Celle-ci dépend alors de nombreux facteurs, où intervient, entre autre, l'influence des jeux "politiques" locaux. A Nenmara, les informations recueillies n'ont pas permis d'aller plus loin dans l'analyse de la situation observée. Mais dans l'exemple qu'elle rapporte, P. Seth (1995 : 128) met explicitement en cause les rapports de force entre notables du sanctuaire dans la sélection d'un nouveau velichappad. La scène se passe en 1980, et le héros en est Madhavan, neveu utérin du velichappad de l'époque (la succession, dans ce cas, étant

matrilinéaire) :

Il avait une vingtaine d'années et à cet âge, déjà, Madhavan prenait son avenir au sérieux, vivant avec son oncle et lui servant d'assistant, se préparant pour le moment où il deviendrait le prochain *velichapadu*. Il eut un avant-goût de ce qui l'attendait en 1980 lorsque Krishnankutty [son oncle] se sentit trop faible pour participer aux épuisantes collectes des *para* [mesure de grains]. Avec le *pattu* [soie rouge] et l'*aramani* [ceinture métallique à grelots] reposant sur l'épaule, pour montrer que sa présence n'était que symbolique, Madhavan remplaça son oncle. Peu de ceux qui virent son attitude pleine de dignité doutaient que sa vocation se réaliserait un jour, tant par ses qualités personnelles que par droit de succession. Mais le sort en décida autrement /p.341/ car, lorsque Krishnankutty mourut, le *val*, épée de son office, fut conféré non pas à Madhavan, mais à son jeune frère, Unnikrishnan. Que le choix - résultat de jeux politiques dans le temple car Krishnankutty m'avait dit à plusieurs reprises que Madhavan était son héritier - ait été juste ou non, l'effet sur Madhavan fut immédiat. Il coupa très court ses longs cheveux [un signe distinctif des *velichappads*] et se referma sur lui-même, refusant d'assister à l'initiation d'Unnikrishnan". (Seth 1995 : 12)

C'est seulement à la mort de ce dernier, en 1994, que Madhavan est nommé *velichappad* à son tour. Si, par conséquent, les représentations de la possession institutionnelle mettent en avant l'action d'une volonté divine dans la désignation à vie d'un *velichappad*, la "reconnaissance" d'une telle élection par le groupe social concerné, c'est-à-dire le processus concret de sa nomination, est un enjeu qui n'est pas sans susciter des passions. Cette tension entre l'affirmation d'un choix divin et la dynamique sociale de la nomination se résout de plusieurs façons.

L'une, qui transparait des fait précédents, est qu'il existe plusieurs degrés dans la présence de la divinité : l'office de *velichappad* ne se réalise pas sur le mode du tout ou rien. Parmi les fonctions qu'il assure, on s'en souvient, figurent la participation à de multiples processions ou leur direction. Nombre de ces processions, en particulier la collecte des dons de grain, peuvent dans la pratique être effectuées par délégation - parfois ce sont des enfants qui les accomplissent en remplacement de leur aîné épuisé par les cérémonies de la nuit précédente. Dans de telles expéditions, il n'y a pas lieu d'être dit possédé. Néanmoins, une telle délégation ne s'effectue pas au profit de n'importe qui, et le seul fait de pouvoir prendre et porter les armes de la divinité est considéré comme étant déjà la preuve d'une faveur divine : tout imprudent qui n'en bénéficierait pas et toucherait néanmoins ces objets serait détruit par le pouvoir qui en irradie - l'épée consacrée, notamment, étant l'un des corps de la divinité elle-même, "le véritable représentant" de celle-ci même lorsqu'elle est tenue par le *velichappad* (Kerala Varma Thampuran 1936 : 83). Manifester l'agitation du *tullal*, par contre, révèle une présence divine plus intense, et prononcer des "commandes", *a fortiori*, témoigne d'une possession pleine et entière. Il est du reste courant qu'un *velichappad* alterne ces phases (simple port des insignes, *tullal*, énonciations) durant son activité cérémonielle. C'est une telle conception de la présence divine comme graduée¹⁹ qui autorise un compromis

comme celui qui a été noté pour Nenmara - une représentation de la possession institutionnelle qui n'est pas sans parallèle avec la variation dans les modes d'action qui a été signalée dans le cas de la possession néfaste.

La tension entre choix divin et choix humains se manifeste également dans le doute tenace qui entoure la possession : le possédé est-il vraiment possédé ? L'éventualité d'une simulation est toujours présente, et fait que l'adhésion des témoins à la "vérité" du velichappad n'est pas dépourvue d'ambiguïtés, de paradoxes ou de contradictions, comme le montre l'histoire suivante. A Chittur, /p.342/ autrefois, un velichappad avait la réputation de manquer de sincérité, bref de faire "du théâtre", provoquant ainsi la désaffection d'une partie des fidèles. Un notable, Ramacca Menon, vrai dévot, se désole de voir ainsi ternie la gloire de la Déesse. Il refuse un jour d'assister à la possession du velichappad, et celui-ci décide d'aller le chercher :

"A mi-chemin, tous deux se virent et le velichappad interrogea : "Lorsque je demande à mon fils de venir, il n'en a pas envie ?". A cela Ramacca Menon répondit : "Si c'est Devi qui m'appelle, à tout moment, en tout lieu, je suis prêt à venir. J'ai seulement dit que si c'est Camu [nom du velichappad] qui appelle, ce n'est pas mon idée de venir. Comme il feint le tremblement, la confiance et la dévotion pour Devi diminuent chez les gens. Et Devi reste ainsi sans rien savoir de cela. Aussi cet homme, ici, ne fait rien marcher bien, et c'est une grande souffrance". Alors le velichappad proféra : "Tout cela je le sais parfaitement ! Mon fils ne doit pas éprouver la moindre douleur ! Cette souffrance, je vais immédiatement la faire cesser !" Tous ensemble se dirigèrent alors vers le temple. Là, brusquement, le tremblement du velichappad cessa et [celui-ci] s'effondra sur place. Des hommes le soulevèrent et le portèrent chez lui. A l'instant où ils atteignaient la maison, il commença à avoir de la fièvre. En trois jours, son corps entier se couvrit de pustules de variole. Le septième jour il était mort" (Kottarattil Sankunni 1974 : 845).

Sans remettre en question le principe de la possession, ce qui est en jeu est la réalité du phénomène pour ce possédé-ci, à tel moment précis. Même à ce stade, la situation créée par la possession institutionnelle ouvre, comme dans le cas de la possession néfaste, un "espace de jeu", dont un éventuel "sceptique" ne peut guère refuser les règles : c'est un univers de discours - dont les assertions peuvent être contredites sans invalider les catégories qui l'organisent. Dans l'anecdote précédente, c'est bien à la Déesse que s'adresse, à travers le velichappad qui l'interpelle, le dévot dénonçant respectueusement la simulation de ce dernier. Le discours sur la possession, notamment quant à ses formes institutionnelles, prévoit donc la possibilité de sa non validité, mais uniquement à propos d'occurrences dont le caractère nécessairement ponctuel conforte, *a contrario*, la force de cette communication entre hommes et dieux. C'est pourquoi tout velichappad doit constamment faire la preuve de sa possession et, surtout s'il prononce des "commandes", démontrer à tous que c'est bien la divinité qui agit et parle à ce moment précis. La clairvoyance qui peut lui être attribuée est évidemment l'un des premiers critères - il doit connaître ce qu'il ignorerait, dit-on, s'il n'était pas possédé. Ce sont aussi les qualités miraculeuses de son corps possédé qui

permettent régulièrement d'établir la réalité de la présence divine. Déjà, pour prouver qu'il est l'élu de la divinité, il doit (en principe) surmonter une ordalie initiale. Ensuite, son corps, régulièrement soumis à des observances rituelles, doit exhiber durant la possession des pouvoirs suprahumains. Il se cisaille le front et fait ruis- /p.343/ seler son sang²⁰ sans témoigner d'une quelconque douleur. Il manifeste une endurance physique inaltérable, sans jamais s'épuiser au cours des cérémonies et des longues processions, ce que seule une force divine est dite pouvoir expliquer. On lui attribuait, autrefois au moins, des guérisons miraculeuses : c'est en léchant les pustules de variole, dit-on, que les possédés d'antan de la Déesse - elle-même pourvoyeuse de la maladie - en guérissaient instantanément les malades. Bref, en paroles ou en actes, c'est la réalisation d'un "impossible" (humain) qui prouve la possession²¹.

Enfin, troisième aspect de la tension entre la revendication d'une élection divine et les contraintes institutionnelles, il existe, du point de vue des représentations locales, un système de sécurité : le rituel. La possession des velichappad est rituellement construite, et le possédé se voit investi du pouvoir divin selon des procédures très comparables à celles qui installent la présence divine dans l'effigie du temple. Lors de l'investiture de Madhavan (Seth 1995 : 129 *sq.*), le prêtre brahmane spécialiste de la consécration des temples et des effigies, le *tantri*, différent de l'officiant ordinaire, effectue d'abord un culte qui installe la Déesse dans l'épée destinée au possédé. Puis il consacre le velichappad lui-même, en versant notamment sur lui le contenu "sanglant" (une imitation de sang) d'un pot préalablement chargé de la présence divine, avant que le possédé ne reçoive l'épée. De plus, la puissance divine de l'effigie et celle du possédé sont renouvelées simultanément une fois par an, au jour anniversaire de la consécration du temple, par un culte effectué, là encore, par le *tantri*. - l'opération accomplie tant sur l'effigie que sur le velichappad consistant à réactiver leur éclat divin. La nature et la force de cette présence dans l'effigie, selon les conceptions savantes locales et pour ce qui est des temples consacrés par les *tantri*, n'étant autre que celle que lui a insufflée ce spécialiste (à l'exception des images dites d'origine divine), la réalité de la présence divine dans le velichappad se présente largement, elle aussi, comme étant le produit de l'intervention rituelle de cet officiant.

Plusieurs pratiques permettent par conséquent d'articuler ensemble les deux niveaux, divin et humain, dont se réclame l'institution du velichappad. D'une part, nombre d'activités de cet office peuvent être accomplies par quelqu'un qui n'est pas dit possédé, mais qui bénéficie cependant d'une certaine faveur divine. D'autre part, la possession doit continuellement manifester l'évidence de sa nature surhumaine. Enfin, le pouvoir attribué à un velichappad - l'élaboration de son corps utopique - est en partie le fait d'un culte qui l'installe en lui puis, périodiquement, le renouvelle, comme c'est le cas pour le pouvoir d'une effigie²². Le préambule l'indiquait, il est exceptionnel au Kérala que la possession néfaste évolue en possession institutionnelle. L'une n'est pas le vivier de l'autre. Si le velichappad est supposé avoir des dispositions personnelles qui le désignent comme un élu /p.344/ de la divinité, c'est en quelque sorte au même titre que le matériau de l'effigie répond, lui aussi, à certaines spécifications. Mais la capacité à être institutionnellement la divinité dépend (ici) de l'activité rituelle qui lui est

appliquée.

Le rapprochement entre velichappad et effigie du temple s'impose d'autant plus que tous deux sont des corps matériels, "solides", de la divinité, comme le suggère une proximité sémantique. L'un des termes désignant le fait d'être possédé, *urayuka*, signifie également, rappelons-le, "cailler, coaguler, se solidifier", d'où *uraccal*, la possession, *uraccil*, la coagulation du lait, et *uraykkuka*, devenir fixe (dans le cas notamment de l'installation d'une divinité dans un sanctuaire). Cette image d'une coagulation se retrouve aussi dans la désignation courante des effigies de culte, et plus généralement de toute figure visible du divin : *mūrṭti*, "forme solide", forme locale du sanskrit *mūrti* dont la racine verbale *mūrch* signifie "se solidifier, coaguler" (Colas1986 : 91). Le parallèle peut s'étendre, du reste, au temple dans son ensemble, lui aussi considéré comme un corps de la divinité. A cet égard, le fait que le velichappad de Kalampu Kavu frappe de son épée alternativement son front et la charpente du sanctuaire traduit dans les gestes ce qui est un discours explicite mais plutôt savant. Et les temples, comme les humains, peuvent être affligés du "tourment de possession" (*bādha*) par des *bhūtam*. Dans le cadre de cette homologie, la relation du velichappad au paysage qu'il parcourt découle pour partie de celle qu'entretient le temple à l'espace où il est situé.

Le temple et l'espace

De même que le possédé est dit choisi par la divinité, de même le sanctuaire se présente comme un lieu élu par celle-ci, soit qu'elle y ait pris directement forme en se matérialisant comme effigie "existant de soi-même" (*svayambhū*), soit, plus souvent, qu'elle indique par divers signes le site qu'elle a choisi pour s'y faire installer. Un dévot rentre de pèlerinage et, pour une quelconque raison - uriner, se reposer, prendre un bain - pose un instant son ombrelle. Impossible ensuite de la reprendre, elle est fixée au sol. C'est, bien entendu, la divinité du lieu de pèlerinage qui a accompagné le dévot, sans que celui-ci s'en aperçoive : elle empêche l'ombrelle d'être retirée, désignant ainsi le lieu où un culte doit lui être établi. Ailleurs, c'est une statuette, ou un pot à ablutions qui semblent s'enraciner une fois posés, témoignant de la volonté divine. Là, une travailleuse agricole coupe de l'herbe, sa faucille heurte une pierre, et voici la pierre qui saigne. Ou encore, la divinité apparaît en rêve à des notables, et leur indique où l'on peut trouver son effigie (enfouie dans la terre, abandonnée au fond d'un étang, etc.), et quels aménagements doivent être apportés à son sanctuaire. Les dieux ne cessent de fournir les indications nécessaires à leur installation, et le velichappad se trouve /p.345/ parfois directement associé à ces figures récurrentes du discours mythique. L'ancêtre de Madhavan, premier de sa Maison à être velichappad, était un dévot de la Déesse qui, dit-on, avait pour habitude de s'asseoir pieusement à l'endroit exact où, autrefois, celle-ci avait immobilisé l'ombrelle du fondateur du culte (Seth 1995 : 125) : le récit associe directement, dans ce cas, corps élu et lieu élu.

La création d'un nouveau lieu de culte n'est pas pour autant nécessairement accompagnée à l'heure actuelle de toutes ces merveilles. Mais après quelques années, celles-ci ne tardent pas à faire surface, à titre rétroactif. Car au cas où les dévots ignoreraient l'histoire mythique du temple, la divinité, elle, la connaît, et le plus simple

est de la lui demander. Cela s'effectue au cours de séances de divination astrologique appelées *dēvaprasnam*, "question à la divinité". Elles sont spécifiquement organisées pour résoudre les problèmes liés au fonctionnement d'un temple, et révèlent à cette occasion le passé inconnu du lieu de culte. Dans tel temple consacré à une divinité masculine, on découvre ainsi soudainement qu'une déesse avait pour habitude de venir régulièrement - il faut alors, bien entendu, lui consacrer un sanctuaire. Autre exemple. Sous le titre "Un temple sur le point de s'effondrer", un article de presse (*Indian Express*, Cochin, 2 avril 1982) évoque les projets de rénovation d'un ancien temple. Outre la réfection des bâtiments, une effigie de la déesse sera installée dans le saint des saints, alors qu'auparavant n'y existait qu'une plaque de pierre. L'article évoque le processus ayant abouti à ces décisions :

Etonnés par les pouvoirs divins associés à ce vieux temple, les habitants du lieu organisèrent un "devaprasnam". Trois astrologues réputés y participèrent. Le devaprasnam révéla que le temple avait été construit il y a plus de 1500 ans par un yogi effectuant là son ascèse - c'était alors une forêt dense et sombre - et qu'il y réalisa la déesse Karthiyini. Plus tard le temple fut détruit par des opérations militaires.

Le *dēvaprasnam* transmet la volonté divine pour tout ce qui touche à son temple : travaux d'embellissement à réaliser, chapelles secondaires à édifier, cultes à accomplir, tracé des processions à modifier, etc. La procédure est actuellement systématique au Kérala, au moins dans la moitié sud de l'Etat, si bien qu'il faut sans doute se demander si ce canal d'expression de la parole divine ne s'est pas développé, dans les domaines qui touchent à la vie du temple, aux dépens de celui que constituent les velichappads, moins nombreux qu'autrefois dans la région considérée, et en tout cas moins loquaces sur ces sujets que les séances divinatoires.

Un jour ou l'autre, donc, les temples finissent par devenir des lieux élus par les divinités - dont l'identité se modifie et se complète au fur et à mesure des divinations. Le processus de construction de la mémoire que cela implique n'est d'ailleurs pas sans rappeler la détermination *a posteriori* de la "rupture /p.346/ instauratrice" présumée dans le cas des possessions néfastes. Les signes indiquant la présence des Puissances, que ce soit dans des sanctuaires ou des corps humains, sont "découverts" après coup par une interprétation fondant là les conditions reconnues des décisions et des actions ultérieures. Une fois encore, ce qui est mis en place est un univers de discours, par rapport auquel les contestations éventuelles peuvent effectuer des mises en cause ponctuelles (tel astrologue ne serait pas compétent), sans disqualifier le processus en tant que tel - la Cour de justice de Cochin s'est, par exemple, récemment appuyée sur les résultats d'un *dēvaprasnam* pour rendre un verdict. Ce faisant, la mythisation de l'histoire du temple contribue à placer celui-ci hors de ses déterminations historiques et sociales - un effacement qui permet aux rapports de force sociaux de s'exprimer sans s'explicitier. Intérêts ou désirs divergents, luttes de pouvoir entre notables ou groupes sociaux, sont occultés au profit d'un récit édifiant dans lequel une divinité guide ses dévots. Par là, "l'action est comme extraite du temps historique, et les acteurs

déconnectés des réseaux sociaux dans lesquels ils s'inscrivaient et qui donnaient sens à leur action" (Micoud 1991 : 58), engendrant une "extériorité utopique". Or, décontextualisé de l'histoire et de la société, le temple l'est également du paysage, avec lequel il entretient des rapports complexes, voire paradoxaux.

D'une part, à l'origine, on le dit être une partie même du terroir : la pierre qui saigne, l'ombrelle enracinée, désignent un lieu singulier de la localité. Mais ce dernier devient, aussitôt, un lieu d'exception, et tout le développement du temple en tant qu'institution vise à le circonscrire en l'entourant d'enceintes et en en réglementant l'accès. Le sanctuaire se constitue comme un hors-lieu du paysage, alors même qu'il en émerge. De ce fait, il n'engendre pas de catégorisation de l'espace sur le mode de l'exemplarité, comme c'était le cas des "lieux de mémoire" évoqués en début de cette étude.

D'autre part, la clôture du temple délimite un espace intérieur complexe, où sont reconduites les principales catégories d'un espace "sauvage" (forêt, étang, l'édifice principal étant parfois lui-même assimilé à une montagne), et où se répète à plusieurs niveaux concentriques successifs une opposition de base entre centre et marges (Tarabout 1990). Dans cet espace intérieur prolifèrent nombre de Puissances subordonnées, y compris des *bhūtām*, dont la présence concourt à réaffirmer dans l'ordre hiérarchisé du temple les catégories hors-du-temple. Le sanctuaire est donc à la fois clos, ponctuel (à l'échelle du paysage), central, et simultanément image (ordonnée) de l'espace total, hiérarchisation de ses catégories.

Enfin, le temple est également le foyer d'une souveraineté, d'extension variable. Si certaines divinités installées dans un temple ont un rayonnement régional, voire "universel", beaucoup voient leur pouvoir circonscrit à un groupe social ou à un territoire précis. Dans sa biographie, le leader communiste EMS Namboodiripad (1976 : 5) évoque les dieux et les déesses de son enfance :

/p.347/

Ces dieux et ces déesses ont aussi des liens entre eux. Leurs domaines d'autorité sont même géographiquement et territorialement définis.

Notre maison familiale est placée sous la juridiction de la déesse de "Thirumaandhaankunnu". [...] En passant juste sur l'autre rive de la rivière qui coule près de la maison, nous sommes dans le territoire d'un dieu différent. La divinité principale des gens, là, est Vettekaran.

Cette spécialisation territoriale est poussée au point que "partout où il y a quelque propriété familiale, nous avons un temple et une divinité" (*ibid.* : 4 - l'auteur appartenait à une Maison détentrice de droits supérieurs sur la terre).

Bref, le temple apparaît, dans les représentations concernant son rapport à l'espace, à la fois comme un lieu élu dans le terroir (duquel il est alors abstrait), comme un centre ponctuel incorporant l'espace global (en l'ordonnant), et comme le siège d'une souveraineté sur un territoire en relation avec un réseau d'autres sanctuaires. Le contraste entre le sort de la divinité, installée dans le sanctuaire au coeur de son domaine, et celui des *bhūtām*, est immédiat : soit ces derniers errent sans fin, soit, au mieux, ils résident à certains endroits, mais sans jamais disposer pour autant d'un

territoire (leur différence d'avec les divinités est ainsi, en quelque sorte, d'ordre "politique"), et sans que ces lieux hantés soient mis hors du paysage - au contraire, ils participent de la catégorisation de celui-ci. Voyons les implications qui en découlent pour le velichappad.

Le corps victorieux

Le velichappad, en tant que corps humain de la divinité, est un élément du fonctionnement du temple et en partage certaines caractéristiques - ne serait-ce que le processus de construction rituelle d'un corps utopique. Il a cependant sa propre spécificité, celle précisément d'être humain et de pouvoir par conséquent directement parler et agir. Par rapport à l'espace même du temple, il se trouve dans une position particulière : il ne pénètre pas dans la *cella* centrale²³, et se trouve ainsi à un premier niveau de "marge" par rapport à celle-ci, mais incarne la divinité dans le reste du sanctuaire et à l'extérieur de ses enceintes. Sans jamais être donc lui-même au "centre" du sanctuaire, il permet à la divinité d'en traverser les limites successives sous une forme visible, en jouant constamment sur le passage entre intérieur et extérieur du temple. Lui-même, d'ailleurs, est une "frontière" vivante, puisqu'il conjoint l'humain (en particulier dans ses déterminations de caste, partiellement maintenues) et le divin, une nature double, ambiguë, équivalente au plan de son corps à la conjonction qu'il opère entre le dedans et le dehors du temple. Et alors que celui-ci s'inscrit dans le paysage comme un Centre, le velichappad, lui, véritable sceau mobile de la divinité, s'approprie de façon répétée l'espace sur le mode de la trajectoire, en le marquant de sa trace.

/p.348/

Ces parcours où, toujours, il est armé de l'épée divine, et où, souvent, il mène des troupes de dévot identifiées à l'armée des *bhūtām*, accompagné ou non des notables et de l'effigie divine mobile, constituent des équipées guerrières et conquérantes. Dans l'un des sanctuaires observés, significativement, le velichappad menait loin du temple une procession de dévots, afin d'aller couper une branche de l'arbre *pāla* - où résident habituellement toutes sortes de Puissances dangereuses - et assurer par là, après un culte approprié, la prospérité de l'ensemble des récoltes dans la juridiction de la divinité. Ailleurs, il conduit la troupe des fidèles dans la reconstitution, année après année, de la guerre mythique triomphale qui a opposé la déesse à un roi voisin. A travers les chemins, les rues, par la collecte des dons, les bénédictions aux dévots, le velichappad, forme active du divin, brandissant l'épée divine (et "animé" par cette arme), se porte au devant de ses fidèles, recueille leurs hommages, et les assure de sa protection dans les lieux mêmes où ils résident. Par ses actes, il réaffirme périodiquement la suprématie victorieuse de la divinité dans son territoire, et renouvelle les liens qui la lient à ses dévots. Le corps du velichappad, devenu corps miraculeux lors de la possession, est dans sa relation à l'espace un corps victorieux, l'expression guerrière d'une souveraineté. Cette souveraineté se pense en termes de réseau divin partiellement hiérarchisé, dont les relations réciproques entre divinités sont manifestées, entre autre, par les velichappads eux-mêmes : ils se rendent visite, participent ensemble à certaines cérémonies, selon les rapports de parenté ou de subordination qui sont censés lier entre eux dieux et déesses.

Madhavan, velichappad d'une déesse, est ainsi accompagné au cours de son intronisation par les velichappads de quatre déesses - les trois soeurs et la mère de la première - venant de temples voisins ; il les retrouvera à bien d'autres occasions, et se fait guider au début par le velichappad de la mère de sa propre déesse (Seth 1995 : 130).

CONCLUSION

La présente étude s'est attachée à aborder la possession, néfaste ou institutionnelle, comme le fruit d'élaborations menées tant sous l'angle de la personne que de la société. Ce qui est instauré est un univers de discours, dont les termes organisent toute prise de position, et qui procède par décontextualisation des acteurs sociaux : même dans la possession néfaste, sauf lorsqu'elle est dite résulter d'un acte de sorcellerie, les tensions familiales et sociales vécues sur le moment ne s'expriment qu'indirectement. Cet univers de discours, ou cet "espace de jeu" qu'autorise le recours à une altérité, nécessite que soit identifié un événement fondateur (l'irruption d'une Puissance), reconnu comme tel pour le sens qu'il confère. Pour reprendre ce que L. Marin (1991 : 120) écrivait dans un autre contexte, /p.349/ "il n'y a d'événement que pris, construit, ou inventé par une théâtralité. C'est un dispositif de représentation qui l'institue comme tel". Ce dispositif de représentation, dans le cas de la possession, permet de penser conjointement et explicitement le corps et l'espace, par la médiation d'une présence invisible. Or, selon qu'il s'applique à un vécu personnel ou familial, ou à un rôle institutionnel, le détail des représentations diffère considérablement.

Dans un cas, en effet, il s'agit d'expliquer du malheur et d'agir sur lui - l'enjeu essentiel étant de démasquer des Puissances qui cherchent à se dissimuler. Dans l'autre, à l'inverse, le nom divin est ce qui est donné d'avance, et la problématique de la possession devient alors celle de sa vérité, dont il faut fournir régulièrement la preuve. Dans la possession néfaste, la parole éventuelle des possédés fait surgir des fantômes bien personnels, mais elle le fait dans le registre de l'aveu, comme la reconnaissance d'une évidence ; dans la possession institutionnelle, le possédé incarne selon un code précis une divinité précise, mais lorsque celle-ci parle, sa parole est volontiers métaphorique, et par là quelque peu mystérieuse. Néfaste, la possession permet de penser des vécus (ce qui peut donner lieu à des actes) ; institutionnelle, elle est avant tout un mode de l'agir au nom d'une unité de culte (ce qui peut inclure l'interprétation du vécu des dévots). Au corps souffrant de l'un répond le corps miraculeux de l'autre. L'un est une véritable arène, où peuvent se dérouler des scènes voire des luttes intérieures ; l'autre est un foyer d'où irradie une puissance souveraine. Le rapport à l'espace, enfin, diffère : la possession néfaste renvoie à une catégorisation générale de l'espace, elle-même "signée" par des lieux de mémoire exemplaires, tandis que la possession institutionnelle fait passer à un paysage réticulé de territoires, où les parcours du possédé inscrivent périodiquement des empreintes et des liens.

Cependant, plutôt que d'accumuler les oppositions, qui apparaissent en partie comme les artefacts produits par la sélection de deux types de possession contrastés et ne peuvent, pour cette raison, rendre compte de la diversité des formes observables,

mieux vaut tenter de saisir la dynamique de leur élaboration au sein des représentations générales de la possession. L'hypothèse avancée est que les différences énumérées tiennent, pour l'essentiel, à une variation dans le rapport qu'entretient le possédé avec les personnes et les institutions mettant en oeuvre le dispositif de représentation de la possession - soit autant de "lieux de pouvoir" : sens commun (disposant de l'autorité que confère l'évidence), situation d'exorcisme (où le possédé est soumis à un pouvoir explicite), unités de culte (institutions de pouvoir). La diversité possible des rapports à ces lieux - la seule catégorie des unités de culte impliquant une variance considérable - engendre une multiplicité de formes de possession, dont les deux exemples abordés dans les pages précédentes sont comme des cas limites. A chaque fois, la réalité sociale de ces lieux d'énonciation et de pouvoir disparaît derrière l'irruption affirmée de **/p.350/** Puissances, ce qui suggère à la fois qu'il s'agit sans doute là d'une condition d'efficacité du dispositif de représentation lui-même, et que, *a fortiori*, de telles représentations ne sont pas à prendre comme un donné mais comme une élaboration constamment renouvelée. Ce qui implique, à son tour, de chercher à réinsérer ces représentations dans des processus sociohistoriques, une tâche rarement entreprise dans ce domaine, en général, et qui, en Inde, à l'exception de très rares travaux²⁴, reste entièrement à mener.*

Notes

* Je tiens à remercier tous mes amis et collègues qui ont bien voulu me communiquer leurs remarques sur une première version de ce texte : J. Assayag, D. Berti, A. Bouchy, V. Bouillier, H. Brückner, C. Clémentin-Ojha, G. Colas, A. Padoux, D. Vidal.

¹ Selon un astrologue de Trivandrum, K.N.B. Asan, rencontré en 1991. Je remercie N. Rajasekharan et M. Sivasankaran Nair pour leur aide indispensable à la réalisation et à la compréhension de cet entretien.

² Dans le souci d'alléger la présente contribution, les références bibliographiques seront très réduites. Sur la question particulière de l'action par le regard de certaines Puissances, voir cependant, pour Sri Lanka, l'excellente discussion de David Scott (1990, 1991), qui conteste l'adéquation du terme "possession" et des conceptions du corps qui en découlent. Les représentations de l'action occulte au Kérala me paraissent cependant inclure la possibilité d'une pénétration effective de la Puissance à l'intérieur du possédé, sans que cela soit effectivement exclusif d'autres modes d'action.

³ Le label "hindou" a été l'objet, on le sait, d'examens critiques récents. Son emploi est ici de pure commodité, et ne préjuge ni de sa genèse ni des enjeux qu'il implique.

⁴ Tous les termes translittérés en italiques suivront ici l'orthographe du *malayālam*, la langue du Kérala., quelle que puisse être leur origine.

⁵ Extrait d'un chant consacré aux *piśācu* (Vasudevanpillai 1993 : .214) dans le cadre des danses masquées du *paṭayaṇi* (sur ces danses, cf. Tarabout 1986). On y vérifie l'importance de la vision comme facteur "d'infestation" par des Puissances, conformément à ce que souligne D. Scott. La traduction s'appuie sur un mot à mot préparé en anglais par L.S. Rajagopalan, que je remercie pour son aide et sa patience décidément infatigables.

⁶ Le constat ne vaut pas forcément pour l'ensemble de l'Inde, comme le montrent d'ailleurs plusieurs des contributions au présent volume. Dans le pays tamoul voisin, plusieurs cas de médiums ayant eu une affliction initiatrice sont rapportés par I. Nabokov (1995), et le recrutement des *jōgamma* et *jōgappa* au Karnataka (Assayag 1992) peut se fonder sur des maux antérieurs (également Claus 1975 pour le culte de Siri au pays Tulu). Le fait reste généralement celui d'individus particuliers : il n'existe pas à proprement parler **/p.351/** de confréries de possédés (à la différence, par exemple, de ce qui s'observe en Afrique) - encore que les possédés décrits par Assayag ou Claus puissent se déplacer en groupes.

⁷ Manuscrit du nord du Kérala, sans titre, appartenant à l'astrologue Shri Karian Narayanan, et aimablement communiqué par Wayne Ashley, que je remercie. Mot à mot en anglais préparé par L.S. Rajagopalan. Cette recette "transgressive" (des normes de pureté) ne représente en aucun cas les pratiques habituelles de la possession, mais montre à quel point les représentations dans ce domaine peuvent être diverses.

⁸ Depuis le XVIII^e siècle, des récits dansés de mythes puraniques portent également le nom de *tullal*.

⁹ Un cas d'emploi plus générique de *bādha*, appliqué à une possession volontaire, est cependant fourni par Uchiyamada, ici même, mais à ma connaissance il est isolé, comme le confirme par ailleurs J.R. Freeman pour le nord du Kérala (communication personnelle).

¹⁰ Sur l'histoire critique de cette catégorie diagnostique dans la théorie et la pratique psychiatriques aux Etats-Unis, voir en particulier Kenny (1986), ainsi que Mulhern (1994) qui montre comment, à la suite d'un curieux syncrétisme freudo-chrétien, les "*multiple personality disorders*" (MPD) donnent parfois lieu à une "psychodémonologie" contemporaine impliquant une fabulation exacerbée sur les cultes sataniques et autres conspirations.

¹¹ Entretien avec K.N.B. Asan, 1991 (cf. *supra*, note 1).

¹² Réformateur et propagandiste religieux, fondateur de la Ramakrishna Mission, qui est considéré en Inde comme un saint homme.

¹³ Rappelons, et soulignons, que nous sommes ici dans le cas particulier des possessions néfastes où le possédé explicite, notamment par des verbalisations, la présence supposée de Puissances.

¹⁴ Comparer Talamonti 1998.

¹⁵ La théorie de la/les "personnalité(s) multiple(s)" fait face à une dynamique comparable. Selon une étude de R.P. Kluft, citée in Mulhern (1994 : 276), 80% des "multiples" contemporains ignoreraient l'existence de leurs doubles inconscients avant traitement. Et nombre d'entre eux produiraient alors générations après générations de personnalités (*ibid.* : 278). Du point de vue méthodologique, pour la présente étude, l'induction de l'impersonation par la situation thérapeutique ne crée pas d'obstacle à l'analyse, mais l'influence éventuelle des conceptions propres au thérapeute pourrait en constituer un - rappelons cependant que, dans le cas présent, cette influence tendrait vraisemblablement à réduire et non à creuser l'écart par rapport au scénario type.

¹⁶ Terminologie et problématique inspirées - très librement - de réflexions de M. de Certeau (1987).

¹⁷ Exception faite des cultes aux divinités serpents, où ce ne sont cependant pas des velichappads qui interviennent.

¹⁸ La délégation de la possession comme expression d'un lien hiérarchique, dans le cas d'une société du Népal, a été soulignée par G. Krauskopff (1989 ; cf. en particulier p.146).

¹⁹ Une gradation qui n'est pas sans rappeler celle qui est affirmée dans le contexte de certains théâtres rituels en Inde (cf. par exemple Emigh 1984), et qui semble directement liée au fait de porter une figuration, ou les insignes, de la divinité.

/p.352/

²⁰Un fait qui, avec d'autres, suggère une dimension sacrificielle de la possession institutionnelle.

²¹ D'autres possédés institutionnels fournissent des "preuves" spectaculaires, comme se coucher sur un monticule de braises en riant aux éclats (Poṭṭan *teyyam*, dans le nord du Kérala). Certains, par contre, ont une activité plus sobre, comme celui de Cāttan, dans la région de Trichur, qui effectue, assis, des rotations du buste pendant des heures - ce n'en est pas moins explicitement présenté comme un miracle.

²² Le rapprochement entre culte de la *pūja* et possession fait par ailleurs l'objet d'un traitement élaboré par J.R. Freeman (1991 : 324 *sq.*), et est évoqué par I. Nabokov (1995 : 28).

²³ A la différence des velichappads de plus bas statut décrits par J.R. Freeman pour le nord du Kérala (1991 : 321).

²⁴ Par exemple Stanley 1988 (brève comparaison entre "autrefois" et "aujourd'hui") et Wagle 1995 (analyse de cas datant des XVIIIe-XIXe siècles), tous deux sur le Maharashtra.

Bibliographie

- ASSAYAG, J. (1992), *La colère de la déesse décapitée. Traditions, cultes et pouvoir dans le sud de l'Inde*. Paris, CNRS éditions.
- CERTEAU, M. de (1975), "Le langage altéré. La parole de la possédée", in M. de CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, pp.249-273.
- CERTEAU, M. de (1987), "La rupture instauratrice", in M. de CERTEAU, *La faiblesse de croire*. Paris, Editions du Seuil, pp.183-226.
- CLAUS, P.J. (1975), "The Siri Myth and Ritual : A Mass Possession Cult of South India", *Ethnology* 14, pp.47-58.
- COLAS, G. (1986), "La vision de la divinité dans les diagrammes selon le vishnouisme vaikhānasa", in A. PADOUX (éd.), *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*. Paris, Editions du CNRS, pp.83-97.
- DUJARDIN, P. (1991), "La mémoire édifiante. La chapelle expiatoire des Brotteaux à Lyon", in A. MICOUD (éd.), *Des Hauts-Lieux. La construction sociale de l'exemplarité*. Paris, Editions du CNRS, pp.65-76.
- EMIGH, J. (1984), "Dealing with the Demonic : Strategies for Containment in Hindu Iconography and Performance", *Asian Theatre Journal*, 1-1, pp.21-39.
- FREEMAN, J.R. (1991), *Purity and Violence : Sacred power in the Teyyam worship of Malabar*. University of Pennsylvania (thèse de Ph.D.).
- GOPAL PANIKKAR, T.K. (1900), *Malabar and its Folk*. Réimpression Asian Educational Services, New-Delhi (1983).
- JAGATHAMBIKA, R. (1968), *A Case Study of Multiple Personality or Possession-syndrome. Its aetiology and treatment*. University of Kerala (thèse de Ph. D.).
- KENNY, M.G. (1986), *The Passion of Ansel Bourne. Multiple Personality in American Culture*. Washington, Smithsonian Institution Press.
- /p.353/**
- KERALA VARMA THAMPURAN (1936), "Kālī Cult in Kerala", *Bulletin of the Sri Rama Varma Research Institute*, n°4, pp.77-97.
- KOTTARATTIL SANKUNNI (1974), *Aitihyamāla*. Kottayam, Kottarattil Sankunni Memorial Committee.
- KRAUSKOPFF, G. (1989), *Maîtres et possédés. Les rites et l'ordre social chez les Tharu (Népal)*. Paris, Editions du CNRS.
- MARIN, L. (1991), "Le lieu du pouvoir à Versailles", in A. MICOUD (éd.), *Des Hauts-Lieux. La construction sociale de l'exemplarité*. Paris, Editions du CNRS, pp.117-132.
- MICOUD, A. (1991), "Les lieux exemplaires : des lieux pour faire croire à de nouveaux espaces", in A. MICOUD (éd.), *Des Hauts-Lieux. La construction sociale de l'exemplarité*. Paris, Editions du CNRS, pp.53-63.
- MULHERN, S. (1994), "Satanism, Ritual Abuse, and Multiple Personality Disorder : A Sociohistorical Perspective", *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, vol.XLII, n°4, pp.265-287.

- NABOKOV, I. (1995), "Who Are You ?" : Spirit Discourse in a Tamil World. Berkely, University of California (thèse de Ph.D.).
- NAMBOODIRIPAD, E.M.S. (1976), *How I Became a Communist*. Trivandrum, Chinta Publishers (traduction du malayalam par P.K. Nair).
- SCHMITT, J.-C. (1994), *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. Paris, Gallimard.
- SCOTT, D.A. (1990), *Yaktovil : The Cultural Poetics of a Minor Sinhala Practice*. New School of Social Research (thèse de Ph.D.).
- SCOTT, D.A. (1991), "The Cultural Poetics of Eyesight in Sri Lanka : Composure, Vulnerability, and the Sinhala Concept of *diṣṭiya*", *Dialectical Anthropology*, 16, pp.85-102.
- SETH, P. (1995), "The Initiation of a Temple Velichapadu", *India International Centre Quaterly*, vol.22, n°2-3, pp.115-131.
- STANLEY, J.M. (1988), Gods, Ghosts, and Possession, in E. ZELLIOTT & M. BERNSTEN (éd.), *The Experience of Hinduism. Essays on Religion in Maharashtra*. New York, State University, pp.26-59.
- TALAMONTI, A. (1998), "La produzione rituale della possessione e del ruolo di posseduta nell'esorcismo cattolico", in V. Lanternari & M.-L. Ciminelli (éds), *Medicina, magia, religione, valori*, vol.2. Napoli, Liguori Editore.
- TARABOUT, G. (1986), *Sacrifier et donner à voir en pays malabar. Les fêtes de temple au Kérala (Inde du Sud) : étude anthropologique*. Paris, EFEO (vol.147).
- TARABOUT, G. (1990), "Sacrifice et renoncement dans les mythes de fondation de tempels au Kérala", in M. DÉTIENNE (éd.), *Tracés de fondation*. Louvain-Paris, Peeters-EPHE, pp.211-232.
- TARABOUT, G. (1999), "«Psycho-Religious Therapy» in Kerala, as a form of interaction between local traditions and (perceived) scientific discourses, in M. Carrin (éd.), *Managing Distress. Possession and Therapeutic Cults in South Asia*. Delhi, Manohar.
- THALIATH, J. (1956), "Notes on Some Pulaya Customs and Beliefs", *Anthropos*, 51, pp.1029-1054.
- /p.354/**
- UCHIYAMADA, Y. (1995), *Sacred Grove (Kaavu) : Ancestral Land of "Landless Agricultural Labourers" in Kerala, India*. London, L.S.E. (thèse de Ph.D.).
- VASUDEVANPILLA, K. (1993), *Paṭēni (madhyatiruvitāmkūrile paṭēnikku oru ādipāṭham)*. Thiruvananthapuram The State Institute of Languages.
- WAGLE, N.K. (1995), "On Relations Amongst *Bhūts*, Gods, and Men : Aspects of Folk Religion and Law in Pre-British Maharashtra", in G.D. SONTHEIMER (éd.), *Folk Culture, Folk Religion and Oral Traditions as a Component in Maharashtrian Culture*. Delhi, Manohar, pp.181-220.

[résumé + abstract, non reproduits; fin p.355]