

Archives de sciences sociales des religions

Numéro 118 (avril - juin 2002)
Varia

André Padoux

Daniela Berti, *La Parole des dieux. Rituels de possession en Himalaya indien*

Paris, CNRS Éditions, 2001, 333 p. (bibliogr., cartes,
illustr., index)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

André Padoux, « Daniela Berti, *La Parole des dieux. Rituels de possession en Himalaya indien* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 118 | avril - juin 2002, document 118.8, mis en ligne le 14 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/index1608.html>
DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
<http://assr.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://assr.revues.org/index1608.html>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Village chrétien défavorisé qui se pense isolé dans son milieu islamique, il dit résister, mais coopère en bon voisinage, dans la limite du respect de la femme et de celle de la religion. La petite minorité grecque-orthodoxe, immigrée de date récente d'un village sunnite, et sans terre, se sent privée de la citoyenneté du village. C'est par le baptême maronite de ses enfants qu'elle sollicite son intégration au village. Mais il suppose la réalisation d'un banquet et le choix de parrains, et surtout il est refusé par le prêtre maronite (R.B. lui-même) pour des motifs « d'ordre de théologie œcuménique ». Position « purement ecclésiale » selon le prêtre, mais perçue comme une « discrimination confessionnaliste » par les orthodoxes : « Ce sont les curés qui nous divisent ! ». Le rapport musulmans/chrétiens se rejoue ici dans le rapport maronites/orthodoxes, comme l'illustre l'exemple des difficiles mariages mixtes entre chrétiens.

Le symbolisme sacramental constitue un discours explicitement religieux et implicitement sociopolitique. Les acteurs se servent des symboles sacramentels comme moyens pour réaliser leur intégration sociale. C'est cette instrumentalisation civique des sacrements chrétiens qui gêne l'A. : la religion, dit-il, devient la variable dépendante.

La conclusion travaille ces rituels comme des variantes structurelles d'un même archétype. Pâques et 'Ashurâ, comme célébration de commémoration, et le Baptême comme célébration d'incorporation, parcourent cinq thèmes : la salut, le martyr, l'espace sacré, la terre et le village. R.B. y déplore la double réduction de la société civile et de la communauté religieuse l'une à l'autre, ou la *transfiguration sacrale* de la société civile dans les rituels du symbole religieux. Il affirme en conséquence que la religion est réduite à l'appartenance sociale, plutôt qu'à la conviction personnelle. Il nomme cette disjonction entre foi et religion « désengagement théologique ». On est en présence d'une conception holistique de la société locale, groupement communautaire hiérocratique au sens de M. Weber, qui serait commune à l'Europe de l'Est, aux Balkans et au Proche-Orient. Elle offre une résistance affective forte à toute dislocation de ses deux constituantes, comme le montrent les graves déséquilibres qui secouent ces sociétés. Les théocraties de ces régions, de type totalitaire, reposent sur un nationalisme religieux, et/ou une religion nationale, dont l'archétype selon R.B. serait la hiérarchie vétéro-testamentaire.

Ce livre précis, dense, rigoureux, et cohérent dans sa méthode, élabore une donnée cen-

trale des sociétés proches-orientales. Il peut susciter trois types d'observations.

La séparation ou sécularisation qui semble marquer le point de vue de l'A. (mais pourquoi use-t-il alors en sciences sociales du concept sacré de *transfiguration*, au lieu du concept profane de *métamorphose* ?) est certes exogène à cette société holistique. Cependant bien des signes montreraient que cette structuration collective peut laisser place aujourd'hui à une individualisation des comportements plus complexe, et en tension avec cette analyse, y compris dans la société rurale. Au point que le transfert confessionnel, dans le cas du baptême, pourrait être lu à rebours comme l'indice d'une déconfessionnalisation en œuvre.

En relevant au passage que l'expérience profonde de ces acteurs est celle d'un exode, de la dépossession de la terre et du village, et en signalant que les trois rituels dégagent le rôle prépondérant des clergés dans la vie civile, l'A. esquisse une connexion qu'il n'explore pas. Pourquoi cette expérience d'une dépossession réelle trouve-t-elle à s'exprimer dans les rituels symboliques de religions de l'exode ? On montrerait ainsi comment des rapports dominants/dominés s'expriment ou se contestent, mais se travaillent, par des fêtes religieuses, à liturgie cléricale, chrétiennes ou chiites.

On se prend à espérer qu'un travail de comparaison ethnographique de ce type puisse prendre prochainement en compte au Proche-Orient trois célébrations festives empruntées aux trois monothéismes (et à leurs variantes) en Méditerranée. Ce qui offrirait un terrain expérimental pour discuter la conclusion de l'auteur, et la confiance qu'il accorde aux archétypes profonds, dans le cadre d'une véritable anthropologie comparée des monothéismes.

Jean Lambert.

118.8

BERTI (Daniela).

La Parole des dieux. Rituels de possession en Himalaya indien. Paris, CNRS Éditions, 2001, 333 p. (bibliogr., cartes, illustr., index).

Il est deux façons d'exercer une influence sur la vie publique dans les villages de la vallée de Kullu, dans l'Himalaya indien, dit l'auteur en commençant. L'une est de faire partie du conseil de village, le *pañcayat*, instance délibérante administrative. L'autre est d'être le possédé, le *gur*, d'un temple de village : forme de pouvoir non officiellement reconnue, certes, mais effective et même, à sa manière, coercitive. C'est en effet par le *gur* que les divinités dont les temples parsèment la vallée s'expri-

ment et exercent leur pouvoir. Réunis pour consulter ces divinités, les villageois sont amenés à construire en un 'lieu rituel', avec l'aide du *gur*, leur analyse des événements personnels, familiaux ou locaux qui leur posent problème et ils y trouvent ainsi – ou tentent d'y trouver – une solution.

Après avoir mené une enquête pendant plusieurs années dans une quinzaine de villages de cette haute vallée de l'État d'Himachal Pradesh, D.B. présente ici une analyse attentive et éclairante des rituels locaux de possession en examinant la forme et l'expression – le langage –, les conditions sociales, ainsi que les représentations symboliques mises en jeu, révélant par-là un aspect qui reste encore essentiel de la vie de la population villageoise locale.

Dans une première partie, D.B. décrit le fonctionnement des temples auxquels sont rattachés les possédés, ainsi que les autres officiants avec lesquels ces possédés sont en relation. Ces temples, où des divinités (généralement des déesses) sont présentes, sont de ce fait des centres d'autorité où sont affirmées et sanctionnées les règles gouvernant l'action, le comportement des villageois ; l'importance de ces temples, et donc leur autorité, ne laissant pas d'ailleurs de dépendre de l'importance des propriétés foncières des divinités (qui, là comme ailleurs en Inde, sont de nos jours encore des personnes morales, des sujets de droit). Le personnel attaché aux temples comprend notamment un prêtre titulaire (*pujari*), qui s'occupe du temple, y assure le culte divin quotidien et occasionnel ou festif, exécute les sacrifices, mais n'intervient guère dans les rapports entre dévots et divinité, ce que fait le *gur*. Il y a aussi un *tanagi*, un 'sorcier', sans rôle officiel mais maître des *bhut*, c'est-à-dire des puissances surnaturelles, habituellement maléfiques, qui peut intervenir pour régler des problèmes, notamment grâce à des mantras. Il agit à cet égard sur le plan, considéré comme inférieur, de la 'magie', à la différence du *gur*, dont le lien est à la divinité.

Le rôle et l'importance du *gur* tient à ce que par lui la divinité se manifeste aux hommes et exprime par le langage ses pensées ou ses projets, cependant que grâce à ce même *gur*, avec qui ils dialoguent, les villageois exposent leurs problèmes et entendent la réponse de la divinité. Celle-ci, dans son temple, n'a qu'un seul possédé officiel. Le *gur*, que des signes d'élection divine désignent pour se voir confier ce rôle, est initié au cours d'une cérémonie qui est un rite funéraire où il vit une mort et une résurrection symboliques. Il est dès lors astreint à suivre une règle de vie particulière visant notamment à préserver sa pureté. Il ne doit

jamais couper ses cheveux, car c'est par eux que la puissance (*śakti*) divine entre dans son corps. Il lui faut être toujours disponible. Officiant toute sa vie, il sera remplacé à sa mort. Cette charge n'est pas héréditaire bien qu'il y ait une tendance à la formation de lignées (*khāndāni*) de *gur*. Elle n'est pas non plus liée à la caste : seule importe, dit-on, la pureté de l'âme (*ātman*) du *gur* et, très certainement, sa personnalité.

La possession, que désigne le terme *ubhr* (qui évoque le tremblement du possédé) ou *kheul* (jeu), se produit essentiellement lors de la consultation de la divinité (*deopūchnā*), à qui on s'adresse pour résoudre quelque problème. Elle se déroule selon un scénario stéréotypé (qui inclut d'ailleurs des techniques de vérification de la présence effective du dieu ou de la déesse). Ce formalisme pose évidemment la question de l'authenticité de la possession, à quoi il faut sans doute répondre que, même si elle est jouée, la possession n'en est pas moins vécue par le possédé. C'est ainsi d'ailleurs qu'elle est comprise par les participants et, quant au *gur*, comme le remarque l'A. dans une citation en note (p. 113), « Il n'y a là nulle duplicité, ou simulation, mais bien plutôt l'expression de l'essence théâtrale, paradoxale, de la possession ».

Dans la deuxième partie de l'ouvrage, « Catégories », D.B. décrit d'abord le panthéon dont elle souligne la fluidité, ainsi que la complexité car il comprend les divinités 'panindiennes', auxquelles s'adresse un rituel brahmanique exécuté par les *purohit* (chapelains brahmanes des grandes familles), aussi bien que les divinités locales qui, elles-mêmes, ont entre elles des relations complexes, leurs 'compétences' étant différentes. Elles sont parfois en concurrence, le critère essentiel qui les différencie étant en fait d'ordre territorial, le territoire où s'inscrit cette compétence pouvant lui-même s'étendre ou se réduire selon les contextes (p. 145). C'est avec ces déités-là que s'instaure, par le moyen du *gur*, le dialogue ritualisé de la consultation, le *deopūchnā*.

Le rite de possession, explique D.B., est simple : le *gur* s'assied, incarne le dieu (ou la déesse) avec des gestes codifiés. Il en récite l'histoire, puis il répond aux questions. Pour être simples, ces actes rituels n'en sont pas moins importants car ils permettent à la divinité d'être présente dans le possédé et à celui-ci de parler pour elle – ce qu'il fait dans un langage particulier, différent du langage ordinaire. Un dialogue s'instaure cependant ainsi entre la divinité et le consultant. Les cas soumis au *gur* (D.B. en a suivi plus d'une centaine) concernent toujours une maladie, un symptôme ou un

trouble, d'origine supposée surnaturelle auquel le possédé proposera une solution – qui est parfois efficace (notamment dans les troubles d'origine psychologique ou psycho-somatique). Il peut s'agir aussi de maux physiques, pour lesquels le *gur* aura recours à des traitements du corps. Le sacrifice d'un animal peut parfois être proposé. Dans tous ces cas, le *gur* agit non seulement sur le corps, le patient ou plaignant, mais aussi sur les relations entre les membres des familles concernées. Il peut même être consulté à propos de querelles inter-villageoises. « La 'crise de possession', écrit D.B. (p. 201), apparaît ainsi comme une expression codifiée et prévue de problèmes d'origines diverses (...) que les villageois ramènent à une même cause ». Procédure thérapeutique, la consultation du *gur* est ainsi une façon de communiquer, d'exprimer visuellement un problème et par là de contribuer à y trouver une solution généralement acceptée.

Dans une dernière partie (« Stratégies »), DB décrit quatre cas, qu'elle a suivis, de *deopūchnā*, montrant comment se construit le processus explicatif de la situation : possession d'une jeune femme par un *bhūt* (en réalité, en difficulté dans la famille de son mari), ou cas d'un homme qui serait possédé par une sorcière. Chaque fois, le *gur*, exorcisant le patient, s'efforce de résoudre le problème sans le nommer expressément mais sans hésiter (dans le deuxième cas) à condamner celui qui est venu en plaignant, mais qu'il pense être responsable d'un comportement agressif. Une autre situation est celle d'un conflit entre deux villages ayant causé, pense-t-on, la colère des dieux et dès lors une grave sécheresse, circonstance où l'on voit s'instaurer un long dialogue entre dieux (les *gurs*) et les villageois (qui parfois contestent la parole divine) pour arriver finalement à une solution acceptable par tous les intéressés. Dans un dernier cas, les villageois mettent en doute les suggestions du *gur*. On voit dans tous ces cas le point auquel la possession, dans cette vallée himalayenne, reste malgré l'évolution socio-économique récente, intégrée dans la vie quotidienne des habitants et insérée dans la dynamique des relations sociales. Il y a là un phénomène très intéressant, bien saisi dans cet excellent ouvrage (que complètent utilement illustrations, index et glossaire).

André Padoux.

118.9

BOISVERT (Mathieu), éd.

Un monde de religions, tome 2, Les traditions juive, chrétienne et musulmane. Sainte-Foy,

Presses de l'Université du Québec, 1999, 230 p. (bibliogr., illustr., cartes).

Quatre auteurs se partagent la présentation des trois monothéismes. Jack Lightstone pour le judaïsme, Gérard Rochais et Marie Gratton pour le christianisme, Jean-René Milot pour l'islam, que Frédéric Castel complète par un rapide aperçu cartographique.

La série *Un monde de religions* échoue dans son intention comparée, car il s'agit dans ce tome 2 d'un survol très classique, quasi-apologétique, du christianisme et de l'islam (origine et évolution historique), exposant pratiquement le point de vue des communautés elles-mêmes sans distance critique ni comparatisme.

Mais il est précédé d'une présentation à mon sens rare du judaïsme, exceptionnelle dans un rapide ouvrage de vulgarisation, très précisément écrite et attentivement traduite en français, dont la « problématique générale » (pp. 7-12) vaut pour toute tradition.

Jack Lightstone définit une religion comme un système de récits (mythes), servant à définir la réalité et à former des identités, récits rappelés et revécus par des rituels et sanctionnés par des enseignements et des lois. Comment les humains créent-ils et soutiennent-ils de la sorte les « mondes » qu'ils habitent, en tant que créations sociales ?

« Le judaïsme est la culture religieuse associée au peuple juif » : tautologie profonde qui signifie que récits sacrés, rituels et coutumes ont inculqué la perception d'une réalité nommée *peuple juif*, comportant le sentiment d'une origine commune et partagée, ainsi que la conscience de constituer une même communauté depuis 3 500 ans. Mais cette vision est celle des *partis vainqueurs* qui émergent au cours de l'histoire des judaïsmes rivaux. Nous devons nous défaire de l'idée d'un unique judaïsme développé sur 3 500 ans, et considérer que les récits sont des « histoires » créant des identités et authentifiant des « mondes » (ce que signifie « mythes »), construction de mondes qui seront vécus comme vrais par les communautés adhérant à tel mode de tradition : judaïsme (ou christianisme ou islam).

Il y a deux moments historiques qui ont vu une forme particulière de judaïsme atteindre un succès auquel n'ont pas résisté les traces des rivaux. Ce type de judaïsme est devenu la base de tout schisme ultérieur : 1) la religion de *l'État cité-Temple de Jérusalem et de Judée des Ve et IV^e siècles avant notre ère*, produite par les prêtres qui dominaient ce très bref État de la partie sud de la Palestine jusqu'en 70 de notre ère. 2) Le judaïsme du *mouvement rabbinique de la Terre d'Israël et de la plaine*