

Université de Montréal

Les dialogues de la possession :  
ritualité et divinisation des ancêtres  
chez les Mavilans et les Malavettuvans

*Par*

Vincent Brillant-Giroux

Département d'anthropologie

Faculté des Arts et Sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de doctorat (PhD)  
en anthropologie

Août 2019

© Vincent Brillant-Giroux, 2019

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et doctorales

---

*Cette thèse intitulée*

**Les dialogues de la possession :  
ritualité et divinisation des ancêtres  
chez les Mavilans et les Malavettuvans**

*Présenté par*

**Vincent Brillant-Giroux**

*A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes*

**John Leavitt**

Président-rapporteur

**Karine Bates**

Directeur de recherche

**Mathieu Boisvert**

Membre du jury

**Leslie Orr**

Examineur externe

## Résumé

Qu'est-ce que la possession ajoute à la ritualité? Lorsque la possession permet de faire entendre une parole, celles des dieux ou des ancêtres qui ont autorité, et qu'elle donne la possibilité d'un dialogue avec les vivants, est-il possible qu'elle puisse participer aux dynamiques de transformations et de continuité des rituels, en vue de leur adaptation à de nouveaux contextes? Au nord du Kerala, nous avons étudié les rituels du Teyyam, des rituels de possession de l'hindouisme populaire, dans lesquels les dieux sont performés par des ritualistes de basses castes qui auront, dans certains cas, la possibilité de faire entendre le message de certains dieux critiquant les discriminations de castes. Si le rituel met en place une inversion hiérarchique, il réaffirme pourtant dans sa mise en scène les distinctions de castes, pourquoi accepte-t-on une telle situation? Comme nous le démontrerons, le Teyyam, en plus d'être un moyen de consulter les dieux, représente maintenant pour plusieurs une mémoire pouvant inspirer les luttes sociales aujourd'hui.

Les Mavilans et les Malavettuvans sont des communautés Adivasis apparentées qui pratiquent les rituels du Teyyam dans leurs villages isolés. Ils y ont cependant inclus le culte de leurs propres ancêtres divinisés, des individus récemment décédés qui se sont démarqués de leur vivant par leur leadership positif. Lors de dialogues qui prennent place dans l'espace rituel, on pourra les entendre faire valoir l'importance de maintenir la solidarité entre les membres du groupe familial, au moment où l'on observe de plus en plus la diminution de la famille élargie comme groupe de support dans la société. Ces ancêtres pourront aussi, par le dialogue, transmettre une éthique de leadership et de responsabilité aux chefs de famille actuels ou en devenir. Comme c'était le cas autrefois, on souhaite encore aujourd'hui que des ancêtres puissent continuer après la mort de faire ce qu'ils faisaient de leur vivant: servir de médiateurs avec le pouvoir et intervenir pour aider les membres de leur communauté.

Les expériences vécues avec la possession que nous avons rencontrées laissent entrevoir que les performeurs ou les fidèles peuvent influencer la parole des ancêtres et des dieux. Le paysage

intérieur des individus, leur vécu, leurs désirs, la compréhension qu'ils ont du caractère des dieux et des ancêtres, ce qu'ils souhaiteraient expérimenter, dire ou exprimer, que ce soit conscient ou non, intentionnel ou non peuvent influencer la parole qu'ils font entendre. Si l'on a parfois l'habitude de faire valoir et de cultiver le caractère inchangé d'un rituel pour établir son autorité, la possession peut permettre une souplesse dans l'articulation de la parole des dieux et des ancêtres, et donc une adaptabilité à de nouveaux enjeux sociaux. Lorsque quelque chose de nouveau ou d'inhabituel se produit lors d'un rituel, il faudra que ce soit validé, interprété, ou alors contesté, mais il peut arriver que les figures d'autorité pour en juger soient des dieux et des ancêtres, dont les possédés font entendre la parole dans l'espace rituel.

**Mots-clés** : possession, rituel, ancêtres, transmission, Mavilans, Malavettuvans, *anangu*, Teyyam, Kerala, hindouisme

## Abstract

What does possession add to rituality? When possession enables one to hear the words of gods or ancestors that have authority, when it gives the possibility of a dialogue between the living and the gods, is it possible that it could participate in the dynamics of transformations and continuity of rituals, thus enabling their adaptation to new contexts? In the north of Kerala, we studied the rituals of Teyyam, a possession ritual of popular Hinduism in which the gods are performed by ritualists from lower castes who will, in some instances have the opportunity to share the message of certain gods criticizing caste discrimination. If this ritual implements a hierarchical reversal, yet also reaffirms, in its staging, caste distinctions, why is this situation accepted? As we will demonstrate, the Teyyam ritual, in addition to being a means to consult the gods, nowadays also constitutes for many, a commemoration that can inspire social struggles.

The Mavilan and the Malavettuvan are related Adivasi communities that practise the rituals of Teyyam in their isolated villages. However, they have included in this ritual the worship of their own ancestors, recently deceased individuals who distinguished themselves during their lifetimes by their positive leadership. During the dialogues that take place in the ritual space, we can hear the ancestors argue about the importance of maintaining solidarity among the members of the family group, at a time when, more and more in society, there is a decline of the extended family as a support group. These ancestors can also, through dialogue, transmit an ethic of leadership and responsibility to the heads of the household, current or emerging. As was the case in the past, one wishes, today, that ancestors continue to do after their death what they were doing during their lifetime: act as a mediator with power and intervene to help members of their community.

The experiences that happen with possession and that we observed, suggest that the performers or the devotees may influence the words spoken by the ancestors and the gods. The inner landscape of the individuals, their experiences, their desires, their understanding of the nature of the gods and ancestors, what they would like to experiment, say or express, whether conscious or not, intentional or not, can influence the words they speak. If, sometimes, the unchanged

character of the ritual is used to argue and to establish its authority, possession may allow flexibility in the articulation of the words of the gods and ancestors, and hence adaptability to new social issues. When something new or unusual occurs during a ritual, it must then be validated, interpreted, or contested, but those that assess these changes are, sometimes, these same gods and ancestors who, in the ritual space, are speaking through the possessed.

**Keywords** : possession, ritual, ancestors, transmission, Mavilans, Malavettuvans, *anangu*, Teyyam, Kerala, hinduism

# Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	iii
Table des matières.....	v
Liste des tableaux.....	xi
Liste des figures.....	xiii
Remerciements.....	xvii
Introduction.....	1
Trois études rituelles.....	9
Le rituel du Teyyam et sa trajectoire.....	9
Les rituels de l' <i>anangu</i> chez les Mavilans et les Malavettuvans.....	11
Ancêtres, expériences et biographies : le cas Mohanan, Shriya et Madhu.....	14
Le contexte social du Kerala.....	16
Les transformations de la famille.....	20
Les communautés de basses castes en Inde et au Kerala.....	22
Les Mavilans et les Malavettuvans.....	25
1 Transformations dans les rituels, ancestralité et castes.....	31
1.1 Rituels et transformations.....	31
1.1.1 Le rituel et le social.....	37
1.1.2 Changement et préservation.....	46
1.1.3 Aspects intangibles, forme et interprétations.....	49
1.1.4 Éthique et rituel.....	53
1.2 Possession, états et agentivité.....	56
1.2.1 L'état de la possession et la ritualité.....	56
1.2.2 L'étude de la possession et les nouvelles approches.....	59
1.2.3 Conscience, contrôle et intentionnalité.....	69
1.3 Ancêtres et ritualité.....	73
1.4 Les castes et la société indienne.....	84
2 Méthodologie.....	90

2.1	Le projet de recherche et le contexte .....	90
2.2	La région parcourue et le réseau des sanctuaires.....	92
2.3	Le contexte des festivals.....	93
2.4	Observation participante et position sur le terrain.....	94
2.5	Observation et usage de la caméra .....	96
2.6	Entretiens.....	97
2.7	Le contexte des entretiens .....	98
2.8	Études de cas de terrain .....	100
2.9	L'analyse .....	101
3	Le Teyyam .....	103
3.1	Un rituel de l'hindouisme populaire.....	111
3.2	L'origine du Teyyam et l'inversion hiérarchique .....	120
3.2.1	Les théories sur l'origine .....	121
3.2.2	L'avènement du patronage .....	124
3.2.3	La rencontre de trois complexes culturels .....	125
3.2.4	Pottan Teyyam et Visnu Murti .....	126
3.2.5	Inversion hiérarchique, relations de pouvoir et castes.....	128
3.2.6	Théories sur l'inversion hiérarchique et les rapports de castes .....	132
3.3	Le déclin, le regain et les réinterprétations.....	139
3.3.1	Le déclin.....	139
3.3.2	Les expériences de réinterprétation .....	141
3.3.3	Le regain .....	142
3.4	Mémoire, forme et interprétation .....	146
3.4.1	Les identités de castes n'ont plus la même portée.....	149
3.4.2	La mémoire d'une autre époque .....	154
3.4.3	Les interprétations et la dimension religieuse.....	157
3.4.3.1	L'autorité des performeurs et le caractère religieux du rituel .....	158
3.4.3.2	Caractère religieux et transmission .....	160
3.4.3.3	L'orthopraxie, le message du Teyyam et son interprétation.....	164
3.5	Teyyam, castes et société.....	166
4	Les rituels de l' <i>anangu</i> .....	168



4.1.1	Introduction : le contexte des rituels .....	175
4.2	Le regain des pratiques : leadership, solidarité et expérience.....	177
4.2.1	Transmission d'une éthique de leadership .....	177
4.2.2	Promotion de la solidarité familiale .....	178
4.2.3	Expérience personnelle .....	179
4.3	Les rituels de l' <i>anangu</i> .....	180
4.3.1	Relation au <i>Tulu Nadu</i> .....	180
4.3.2	L' <i>anangu</i> .....	181
4.3.3	Les rôles rituels.....	183
4.3.4	Rituels funéraires .....	184
4.3.5	Kodi- <i>anangu</i> .....	185
4.3.6	Kolam- <i>anangu</i> .....	186
4.3.7	Les anciens chefs et leur chant .....	188
4.3.8	Conclusion : des rituels prenant un nouveau sens aujourd'hui.....	188
5	La manifestation de l'ancêtre .....	190
5.1	Introduction : l'étude d'un cas de terrain .....	199
5.2	Mohan, Shriya et Madhu : l'histoire d'une famille.....	201
5.2.1	Le souvenir de l'ancêtre .....	201
5.2.2	Les relations de parenté.....	202
5.2.3	Le retour de Mohan .....	206
5.2.4	Le rôle de la consultation astrologique.....	207
5.2.5	Le vœu de Mohan .....	210
5.2.6	Karim Chamundi .....	212
5.2.7	Mohan séjournait avec Karim Chamundi : maintenant il se manifeste.....	213
5.3	L'ancêtre libéré par les dieux et les états de la possession.....	214
5.3.1	Le Palathil Tharavad .....	214
5.3.2	La récupération de l'esprit de l'ancêtre auprès des dieux.....	217
5.3.3	Les états de la possession .....	222
5.3.4	Expériences qui s'amalgament dans la vie des gens.....	226
5.3.5	Possession et agentivité .....	226
5.3.6	Ancêtres et leadership .....	228

5.4	Expériences de possession et interprétation .....	229
5.4.1	Sumitha sauvée par son ancêtre et par les dieux .....	229
5.4.2	La relation avec les dieux et les ancêtres.....	231
5.4.3	Possession, interprétations et contestation .....	233
5.4.4	Ancêtres, parole et possession .....	236
5.4.5	Possession, expériences et auto-référentialité.....	241
5.4.6	Possédées par les déesses : expériences, agentivité et réinterprétation de règles 245	
5.5	Conclusion : l'élément déclencheur .....	250
6	<i>Kodi-anangu</i> : l'ancêtre revoit ses proches .....	252
6.1	Mohanan de retour chez lui après une longue absence .....	253
6.1.1	Le contexte des rituels .....	253
6.1.2	Le transfert de l' <i>anangu</i> .....	254
6.1.3	En dialogue avec Mohanan .....	257
6.2	L'accueil, le partage et la réciprocité.....	262
6.3	La transmission du sens des responsabilités.....	264
6.3.1	L'ancêtre et le leadership.....	264
6.3.2	La famille à rassembler.....	266
6.3.3	Se commettre publiquement dans l'espace rituel.....	268
6.3.4	La suite de la consultation et le jeu de la noix d'arec .....	268
6.4	Possession, jeu et agentivité .....	270
6.5	Réconcilier la famille : le cas de Babu.....	272
6.6	La contestation de l'autorité d'un <i>teyyakkaran</i> : le cas de Ramesh .....	277
6.7	La colère de l'ancêtre négligé : le cas d'un <i>anangu</i> communiste .....	281
6.8	Conclusion : le retour du défunt auprès de ses proches.....	283
7	Le kolam-anangu.....	285
7.1	L'ancêtre parmi les siens en tant que dieu.....	287
7.1.1	Dialogues près du <i>palliyara</i> .....	287
7.1.2	La consultation et les émotions .....	294
7.1.3	La transmission du leadership et les anciennes relations de castes.....	296
7.2	Conversation entre frère et sœur : négociation des règles et critique d'un modèle ...	300

7.2.1	Les possédés discutent des règles de la possession .....	300
7.2.2	Les aspects inhabituels du rituel .....	307
7.2.3	La critique d'un modèle.....	309
7.3	Les dernières rencontres et la suite .....	316
7.3.1	Rencontre avec le fils .....	316
7.3.2	La consultation de Shriya .....	320
7.3.3	La suite de l'histoire .....	321
7.4	Méprise sur les règles : l'ancêtre de Rhagavan .....	322
7.5	Chamundi et l'offrande promise .....	325
7.6	Dieux et ancêtres divinisés: correspondances et différences structurelles.....	327
7.6.1	Isolement, castes et autorité .....	329
7.6.2	Les critères de la déification.....	331
7.6.3	La nature et la puissance des teyyam .....	332
7.6.4	Les <i>kolam-anangu</i> : intermédiaires avec le pouvoir et comportement modèle ...	333
8	CONCLUSION .....	336
8.1	L'expérience de la possession .....	336
8.2	Le Teyyam, la mémoire et l'inversion hiérarchique .....	339
8.3	Les rituels de l' <i>anangu</i> : transmission d'une éthique et négociation de la parole .....	345
	Références bibliographiques.....	351
	Annexe 1 : Cartes .....	377
	Annexe 2 : Le <i>tottam</i> de <i>kodi-anangu</i> .....	378
	Annexe 3 : Le <i>tottam</i> de <i>kolam-anangu</i> .....	379
	Annexe 4 : Glossaire .....	381



## Liste des tableaux

Tableau 1. Expériences de la possession avec la parole .....	70
--	----



## Liste des figures

Figure 1. Kolam-anangu .....	3
Figure 2. Puli Chamundi .....	5
Figure 3. <i>Kudumba</i> Teyyam.....	105
Figure 4. Karim Chamundi.....	107
Figure 5. Visnu Murti.....	109
Figure 6. <i>Kodi-anangu</i> .....	169
Figure 7. <i>Kolam-anangu</i> .....	171
Figure 8. Deux <i>kolam-anangu</i> .....	173
Figure 9. Devant la déesse .....	191
Figure 10. En conversation avec la déesse.....	193
Figure 11. En préparation pour le rituel de <i>kodi-anangu</i> .....	195
Figure 12. Le <i>palliyara</i> .....	197
Figure 13. Liens de parenté : Mohanan, Shriya et Madhu.....	203





*À Valérie  
mon amoureuse  
et ma compagne de vie*



## Remerciements

Je tiens à remercier tous les gens des communautés Mavilan et Malavettuvan qui m'ont accueilli, et qui ont généreusement accepté de me partager leurs expériences. Je remercie Rajeevan, Kurian, Dinesan, Rahul et Shiju pour toute l'aide qu'ils m'ont apportée. Je voudrais aussi remercier les professeurs du département d'anthropologie de l'Université de Montréal de qui j'ai beaucoup appris au fil des ans et dont le travail exceptionnel m'a inspiré tout au long de mon parcours. J'aimerais remercier tout particulièrement ma directrice Karine Bates, et mes professeurs Deirdre Meintel, John Leavitt, de même que Mathieu Boisvert de l'UQAM. Je tiens aussi à remercier le CRSH pour le soutien financier accordé pour ce projet de doctorat, de même que pour le projet de maîtrise qui a précédé; je remercie aussi le FRQSC pour le soutien financier accordé pour mon projet de maîtrise. Merci à ma compagne Valérie pour son soutien indéfectible, pour sa confiance, et pour tous ces moments merveilleux passés ensemble.

# Introduction





Figure 1. Kolam-anangu





Figure 2. Puli Chamundi





Les rituels changent toujours même s'il arrive que l'on entretienne un discours à l'effet qu'ils soient demeurés inchangés, de façon, par exemple, à établir leur autorité en faisant valoir que leur forme ancestrale est demeurée intacte, ou à maintenir la confiance en leur efficacité en soutenant l'idée qu'une orthopraxie reproduit des procédures dont on considère qu'elles permettent de générer les effets attendus, tels que contacter les dieux ou faire descendre leur énergie et leur présence dans le corps d'un performeur spécialiste de la possession. Toutefois, il arrive que des changements se produisent en réponse à de nouveaux contextes sociaux. Qui entreprend de tels changements? Suivant quelles intentions? Qui a l'autorité de valider ou de contester un changement qui survient, ou que l'on met en œuvre, dans l'espace rituel ou dans ses coulisses? Il a maintes fois été souligné que les rituels entretiennent des liens avec le social, qu'ils peuvent être associés à des processus qui concernent la socialisation, l'ordre social, sa contestation ou sa négociation. Il faut donc comprendre que tout changement qui survient dans un rituel peut se rapporter à ces domaines, pour s'y adapter, pour générer une influence nouvelle en réponse à un contexte nouveau. Il faut toutefois comprendre, comme le souligne Rao (2006), que si autrefois certains rituels ont pu se retrouver au centre des activités sociales de certaines communautés ou de certaines sociétés, il est possible qu'à l'époque actuelle ils ne jouent plus le même rôle et que leur rapport au social se traduise différemment, qu'on y ait recours pour d'autres raisons. Comme le rappellent Moore et Meyerhold (1977), il est difficile d'évaluer avec précision les effets sociaux que peut générer un rituel de façon empirique, car trop de facteurs extérieurs à ces rituels peuvent aussi entrer en ligne de compte. Néanmoins, les gens recourent à ces rituels, les pratiquent, y participent, y assistent, ils ont sans doute des attentes personnelles, partagées ou collectives, et des expériences qui les lient et qu'ils veulent partager ou poursuivre. Cet investissement a certainement des effets qu'il est possible de connaître, et malgré les défis empiriques que posent de telles recherches, elles peuvent être entreprises afin de comprendre ce qui est vécu et partagé lors des rituels, ce qu'on y négocie, conteste ou propose. Lorsqu'un rituel qui a été élaboré en réponse à un contexte social précis continue d'être pratiqué dans un tout autre contexte, est-ce que des effets provenant d'une forme que l'on cherche à conserver pourraient générer de nouveaux effets mêmes s'ils ne sont pas recherchés?

Comme les rituels changent toujours, la question de leur changement, de ce qui fait qu'ils sont modifiés ou adaptés, a été régulièrement abordée, mais on a pu aussi en faire un sujet de recherche spécifique et développer des théories pour l'étudier plus spécifiquement. Ce que nous entendons étudier directement à ce sujet, c'est le rôle que peut jouer la possession dans la transformation des rituels. Quand un performeur est possédé par un dieu ou un ancêtre, et qu'il fait entendre la parole de ce dieu ou de cet ancêtre, qui parle? Qui influence la parole? Qu'est-ce que la possession ajoute à la ritualité? Qu'est-ce qu'elle rend possible? Qu'est-ce qu'une figure d'autorité ajoute à la possession, à l'autorité du rituel, et à sa capacité d'influencer le social? La possession permet certainement, lorsque la parole est présente, la possibilité d'un dialogue. Si les fidèles participent au dialogue, il faut penser qu'ils peuvent aussi contribuer à l'orienter. Que permet l'état de la possession, en termes de conscience, de contrôle, d'intentionnalité, d'agenda, et comment peut-on situer les variabilités à ces niveaux? Est-il possible que le performeur, malgré les balises culturelles qui entourent la possession, malgré les explications qui sont données pour expliquer et décrire les états, soit tout de même influencé par son propre vécu, par ses préoccupations, ses désirs, sa volonté d'expérimenter ou de dire? Qui parle vraiment quand un performeur fait entendre la parole d'un dieu ou d'un ancêtre? Un événement inhabituel qui survient lors d'un rituel peut créer un précédent, il devra donc être interprété sur-le-champ ou par la suite. Il pourra dans certains cas être validé ou remis en cause, et l'on pourrait même contester la parole des dieux ou des ancêtres que l'on fait entendre, ou l'authenticité de la possession. Mais que se passe-t-il quand ceux qui sont en position d'autorité pour juger de ces cas sont eux-mêmes possédés par les dieux qu'ils incarnent? Et que se passe-t-il si celui qui est possédé par une figure ancestrale et en fait entendre la parole est inexpérimenté et que la possession survient dans un contexte inhabituel? Le jugement exprimé par la parole aura-t-il alors plus de chance d'être contesté? Qu'est-ce que la possession permet dans l'espace rituel, et qu'est-ce qu'elle permet lorsqu'il est question de changements dans les rituels, et de l'établissement de l'autorité dans cet espace, alors que des balises culturelles et des règles encadrent la possession, et que ce sont des humains avec tout ce qu'ils sont qui incarnent ces dieux et ces ancêtres? Qui parle quand le dieu s'exprime?

Dans l'analyse que nous développerons, nous aurons comme principal objectif de comprendre les dynamiques de transformation dans les rituels lorsqu'il est question de possession, et que celle-ci permet un dialogue et des interactions avec les fidèles. Cet objectif principal sera poursuivi dans l'analyse des problématiques concernant des enjeux de transformation et de continuité dans les rituels que nous avons rencontrés dans trois études interreliées que nous avons réalisées lors d'une enquête ethnographique de 10 mois dans le district de Kasargod au nord du Kerala en 2016-2017. Tout d'abord, une étude a été réalisée au sujet du Teyyam, un rituel de possession de l'hindouisme populaire du nord du Kerala; puis une étude des rituels de l'*anangu* qui réfère à un culte des ancêtres que des communautés de castes tribales<sup>1</sup> ont intégré aux rituels du Teyyam; et finalement une étude de cas dans laquelle il est question des démarches entreprises et des rituels accomplis par les membres d'une famille pour achever la déification d'un de leurs ancêtres, et que nous avons appelé le cas Mohanan, Shriya et Madhu. L'étude du Teyyam fera l'objet du chapitre 4, tandis que les deux autres études seront présentées en parallèle au cours des chapitres 5, 6 et 7. L'étude des rituels de l'*anangu* sera faite au fur et à mesure que nous raconterons l'histoire du cas Mohanan, Shriya et Madhu, ce qui permettra de mesurer à quel point ces rituels peuvent mettre en relation et amalgamer les biographies des individus, de leur famille, des ancêtres et des dieux.

## Trois études rituelles

### Le rituel du Teyyam et sa trajectoire

Dans un premier temps, nous aborderons des enjeux reliés au rituel du Teyyam et nous voudrions comprendre le sens que prend ce rituel aujourd'hui, pour ceux qui le pratiquent ou y assistent, dans un contexte où l'on fait valoir une certaine orthopraxie du rituel, que l'on dit inchangé depuis des siècles, alors que le contexte social actuel est bien différent de celui prévalant à l'époque où le Teyyam s'est consolidé et a pris forme. Plusieurs des mythes des dieux et déesses du Teyyam

---

<sup>1</sup> Les castes tribales en Inde peuvent aussi être identifiées par le terme Adivasi ou la catégorie administrative Scheduled Tribes

racontent l'histoire d'individus de basses castes, intouchables ou tribales, victimes du système des castes et morts de façon violente, qui ont par la suite été divinisés. Lors des rituels, ces dieux et déesses seront performés par des hommes spécialistes de la possession appartenant à ces castes défavorisées qui pourront faire entendre un discours critiquant les discriminations entre castes devant l'ensemble de la communauté rassemblée, composée de gens de toutes castes, y compris de brahmanes qui devront, eux aussi, se prosterner devant ces dieux. Dans la dernière partie des rituels, les gens feront la file, parfois pendant des heures, pour consulter personnellement ces dieux et leur demander d'intervenir en leur faveur afin de remédier à leurs problèmes ou alors pour les remercier d'une faveur obtenue.

La forme du rituel comporte donc une inversion hiérarchique à deux niveaux, puisque c'est une personne de basse caste qui incarne les dieux, et que ces dieux sont parfois eux-mêmes d'anciens intouchables. Toutefois, il faut souligner que bien souvent les gens continuent, encore aujourd'hui, de se regrouper par castes dans l'assistance, et que les rôles tenus par les autres ritualistes sont toujours distribués en fonction des castes. Le rituel permet donc à la fois de faire entendre une critique des divisions de castes et des injustices commises en leur nom, et aussi de mettre en scène ces mêmes divisions. Si de tels rituels ont eu lieu autrefois à une époque où le système des castes était en vigueur, la situation est bien différente aujourd'hui alors que les discriminations de castes sont désormais interdites par la constitution indienne, même si dans les faits de grandes inégalités perdurent malgré tout. Si le rituel a déjà pu jouer un rôle social particulier, notamment quant à l'ordre social, son imposition et sa résistance, on peut se demander quel rôle il peut encore avoir aujourd'hui dans la mesure où l'inversion hiérarchique qu'il met en scène est toujours en vigueur. Nous voulons savoir le sens que prennent aujourd'hui ces rituels pour ceux qui les pratiquent, et les effets sociaux qu'ils peuvent générer, alors que de nos jours les rapports de pouvoir sont plutôt négociés et débattus dans l'arène démocratique, et que le rituel conserve un caractère hautement religieux. Pourquoi participer à un rituel qui, malgré tout, souligne et met en scène les divisions de castes qu'il entend dénoncer, alors qu'il existe d'autres façons de mener des luttes sociales aujourd'hui qui ne présenteraient pas de telles contradictions? Même si l'on dit que le rituel a été préservé, quels changements ont pu cependant

avoir lieu et quelles en sont les implications? Quels rapports les gens entretiennent-ils avec ce rituel, de quoi est faite l'expérience de leur participation?

Dans l'analyse que nous ferons de la trajectoire du rituel du Teyyam, de sa biographie, des projets de réinterprétation dont il a fait l'objet, puis des données que nous avons récoltées, nous ferons des constats qui nous permettront de répondre aux questions soulevées. Premièrement, nous ferons valoir que la caste n'a plus le même sens aujourd'hui, dans la mesure où une identité de caste peut être associée à une organisation politique qui défend vos intérêts, ou à l'opportunité d'avoir accès à des places réservées en éducation ou au niveau de l'emploi, si bien que si l'on combat les discriminations, les distinctions de castes n'ont plus exactement le même sens qu'elles avaient autrefois, même si encore de nos jours les inégalités socio-économiques suivent toujours en général les lignes de castes. La caste, c'est aussi une identification familiale, un rapport aux ancêtres qu'on ne renie pas. Comme nous le ferons valoir, le Teyyam en est venu à incarner dans une certaine mesure les ambiguïtés de la caste aujourd'hui. Nous démontrerons également que le Teyyam alimente une mémoire capable d'inspirer des actions dans la société, à l'extérieur des rituels, dans la mesure où il permet maintenant de faire un voyage dans le temps et de se souvenir d'une époque où les discriminations étaient terribles, ce qui rappelle l'importance de continuer à les combattre. Comme ce fut le cas par le passé, le Teyyam continue de donner lieu à des projets visant à le réinterpréter, ce qui peut engendrer des débats et des épisodes de contestation, et soulever des questions d'autorité sur la nature religieuse du rituel.

### **Les rituels de l'*anangu* chez les Mavilans et les Malavettuvans**

Ensuite, dans un second temps, nous explorerons la pratique d'un culte des ancêtres chez les communautés apparentées Mavilan et Malavettuvan, de castes tribales, associées à la catégorie administrative des Scheduled Tribes, considérées comme étant au bas de l'échelle sociale, et faisant partie des castes reconnues comme spécialistes de la possession dans le Teyyam. Si au Kerala les cultes des ancêtres, leur vénération, sont toujours présents, leur intégration dans des rituels de possession au cours desquels un performeur pourra faire entendre la parole de l'ancêtre a progressivement décliné. On mentionne notamment pour l'expliquer la tendance à dévaloriser

ces pratiques associées aux basses castes, la promotion de pratiques sanskritisées plus conformes à un hindouisme purgé de pratiques telles que la possession et les sacrifices d'animaux (Tarabout et Jaffrelot 2006; Tarabout 1997b). Dans certains cas, les cultes des ancêtres furent assimilés à des fantômes néfastes à éviter (Uchiyamada 1995), ou alors dont il faut se débarrasser (Tarabout 2006). Si la pratique du Teyyam a perduré au nord du Kerala, les pratiques associées à la possession par les ancêtres y ont pourtant décliné, sauf pour les communautés Mavilan et Malavettuvan qui ont même vu récemment un regain de ces pratiques. Il faut dire que ces communautés ont été considérées comme étant si basses dans la hiérarchie, que les performeurs qui en étaient issus n'obtenaient que très peu d'occasions de performer les dieux dans les grands festivals du Teyyam. Ils performaient donc le plus souvent entre eux, dans leurs propres colonies, comme c'est toujours le cas aujourd'hui, dans un contexte où la question des relations de castes dans les rituels se posait en d'autres termes. L'inversion hiérarchique typique du Teyyam ne peut donc y prendre le même sens lorsque ces rituels sont tenus dans ces villages isolés, en région montagneuse, loin des membres des autres communautés; et cela malgré le fait que les Mavilans et Malavettuvans soient tout de même intégrés à la société kéralaise et que leurs enfants fréquentent les écoles publiques en compagnie d'autres enfants issus de toutes castes. Nous ferons valoir que cette isolation dans laquelle ils se trouvent a pu favoriser l'intégration et le maintien d'un culte des ancêtres à leur pratique du Teyyam. Les gens de ces communautés pouvaient ajouter donc au panthéon des dieux du Teyyam des membres récemment décédés de leur propre famille. Nous avons étudié principalement deux types de rituels relatifs aux ancêtres chez ces communautés.

Tout d'abord, il y a le rituel *kodi-anangu* destiné à faire entrer l'esprit d'un mort dans la maison familiale, où il demeurera à l'avenir, et au cours duquel l'esprit du mort, par la bouche du performeur<sup>2</sup> qui l'incarne lors de la possession, pourra parler et échanger avec les membres vivants de sa famille. Il s'agit d'un type de pratique qui a été jadis plus répandu au Kerala

---

<sup>2</sup> Nous tenons à préciser que si nous employons le terme « performeur » pour désigner les spécialistes de la possession, c'est tout d'abord parce qu'un bon nombre d'entre eux recouraient fréquemment au terme anglais *performer* pour se désigner; ensuite parce qu'il y a une dimension performative évidente dans leur pratique. Il faut ajouter cependant que dans leur conception il s'agit d'une pratique éminemment religieuse, bien qu'elle puisse comporter des aspects artistiques, tels que la danse, le chant, et une certaine théâtralité.

notamment chez des populations de basses castes, mais qui, du moins pour tout le nord du Kerala, ne se retrouve plus aujourd'hui que chez les Mavilans et les Malavettuvans alors que pour une grande partie de la société du Kerala<sup>3</sup>, incluant d'autres groupes tribaux se réclamant aujourd'hui de l'hindouisme, les pratiques funéraires prévoient plutôt que les esprits des morts devront être conduits à l'océan pour recevoir la libération (*moksa*).

Dans le deuxième type de rituel, le *kolam-anangu*, qui a lieu subséquemment au premier, on procède à la divinisation de certains défunts qui se sont qualifiés pour être déifiés, ce qui implique qu'ils seront alors performés en tant que dieux lors de festivals de Teyyam en compagnie d'autres dieux, et que les membres vivants de leurs familles et de leurs communautés pourront alors avoir accès à nouveau à leur parole. Lors de notre présence sur le terrain, bon nombre de problèmes vécus par les membres de ces communautés étaient identifiés comme étant le résultat de leur négligence à pratiquer ces rituels, situations auxquelles on tâchait de remédier en reprenant leur pratique.

Nous voulons expliquer le regain de ces pratiques, comprendre le sens qu'on leur donne et les effets qu'elles génèrent en tenant compte du fait que les individus choisis pour être divinisés, hommes ou femmes, s'étaient distingués de leur vivant pour leur leadership et leur comportement modèle. Nous tiendrons compte du fait que, lors de leur performance, ces ancêtres tiennent un discours appelant à plus de solidarité dans la famille et dans la communauté, dans un contexte social où il y a présentement en Inde une tendance à la diminution de l'importance donnée à la famille étendue comme réseau de soutien<sup>4</sup>, au profit d'un groupe familial plus restreint, voire de la famille nucléaire. Comme nous le démontrerons également, ces ancêtres divinisés occupent une position qui leur permet de tisser des liens de solidarité selon un

---

<sup>3</sup> Le Kerala qui compte 33 millions d'habitants est composé à 55% d'hindous, 27% de musulmans et 18 % de chrétiens.

<sup>4</sup> Voir plus bas dans la section « Les transformation de la famille ». Prasad (2007) explique que les obligations traditionnelles de soutien aux parents et aux grands-parents sont parfois négligées de nos jours, alors que des jeunes se sentent de moins en moins concernés par la famille élargie et préfèrent investir dans leur carrière et pour augmenter leur propre niveau de vie. Devant la négligence de certains individus à pourvoir pour leurs parents devenus âgés, le gouvernement a mis en place une loi allant jusqu'à imposer une peine de prison de 3 mois aux individus qui refuseraient de s'occuper de leurs parents (Tikku 2007), cette peine a été portée à 6 mois en 2018 (Nair 2018)



mode qui se distingue et s'ajoute à ceux de matrilinearité et de patrilocalité. En comparant ces ancêtres divinisés aux dieux du Teyyam sur plusieurs plans, nous monterons également des différences qui font en sorte que les ancêtres peuvent remplir un rôle que ne pourraient remplir les dieux eux-mêmes, c'est-à-dire d'incarner et de transmettre une éthique de leadership et de responsabilité.

### **Ancêtres, expériences et biographies : le cas Mohanan, Shriya et Madhu**

Toujours au sujet de ces rituels de l'*anangu*, nous présenterons l'étude d'un cas que nous avons fait sur le terrain et que nous avons appelé le cas Mohanan, Shriya et Madhu. Ce cas raconte l'histoire des membres d'une famille qui en viendront à organiser les rituels *kodi-anangu* et *kolam-anangu* afin de diviniser leur ancêtre Mohanan, vingt ans après sa mort, un processus dans lequel seront directement impliqués les deux petit-enfants de Mohanan : Shriya et Madhu. La participation de ces derniers donnera lieu à expériences qui auront des implications déterminantes pour chacun d'eux. Lorsque Shriya commença à ressentir des malaises, il fut diagnostiqué par un astrologue qu'il s'agissait de son grand-père Mohanan qui manifestait sa présence. Il avait été de son vivant un performeur de Teyyam de grande réputation et avait fait le vœu de vivre avec les dieux après sa mort, mais voilà qu'il exprimait maintenant le souhait de rentrer à la maison auprès des membres de sa famille après des années d'exil. Mohanan avait joué un rôle de leader dans son groupe familial, et personne n'avait été en mesure de lui succéder après son décès, mais voilà qu'il désignait Madhu, son petit-fils, pour prendre la relève, pour lui transmettre ce sens des responsabilités et pour lui enseigner comment tenir ce rôle, ce que Mohanan put faire directement, dans l'espace rituel, alors qu'un spécialiste de la possession fit entendre sa parole, ce qui permit de donner lieu à des dialogues entre Madhu et son grand-père. Il fut établi que ce processus de transmission durerait trois ans au cours desquels auraient lieu d'autres rituels, après quoi Madhu devrait être en mesure de maîtriser les « pouvoirs » de Mohanan et d'assumer de jouer le nouveau rôle prévu pour lui.

L'expérience de Shriya fut d'un tout autre ordre. Après avoir connu des malaises physiques qui furent attribués à la manifestation de son grand-père Mohanan, elle connut aussi des épisodes

de possession par l'esprit de celui-ci, lors des rituels, où elle apparut « en contrôle » et en pleine maîtrise de la parole de ce dernier. Normalement, seuls les spécialistes de la possession, dûment entraînés et toujours des hommes, peuvent maîtriser la parole avec un tel niveau de contrôle, alors que les gens du public, qui peuvent eux aussi ressentir la possession, l'exprimeront généralement d'une façon désordonnée et non contrôlée, sans maîtrise de la parole. Pendant le déroulement des rituels, et lors d'autres événements qui eurent lieu dans la foulée, alors qu'elle était possédée par l'esprit de son ancêtre, Shriya put donner des directives, faire entendre des critiques ou des conseils, aux membres de sa famille, comme son grand-père l'aurait fait de son vivant, mais avec une autorité qu'on ne lui aurait jamais accordée en temps normal. Plus tard, lorsqu'elle sera possédée cette fois par l'esprit de la sœur de Mohanan, elle discutera avec lui, dans l'espace rituel, des règles rituelles de la possession par rapport à une situation inhabituelle; puis elle ira jusqu'à faire entendre des critiques dans lesquelles la sœur de Mohanan fera des reproches à ce dernier sur la manière avec laquelle il se comporte avec elle, encore une fois un type de discours que Shriya aurait difficilement pu formuler dans la vie de tous les jours. L'authenticité de sa possession fut cependant mise en doute par des membres de sa famille à plusieurs reprises, ce à quoi elle dut répondre pendant et après les rituels.

Ce cas pose donc la question des règles rituelles, de leur flexibilité, des formes de négociation que permet l'espace rituel, et demande une investigation des enjeux liés à la parole d'une divinité ou d'un ancêtre et à l'agentivité des performeurs, à la marge de manœuvre qu'ils ont lorsqu'ils font entendre cette parole en tenant compte des « états » vécus et de ce que cela permet. Ce cas pose aussi la question du monopole traditionnel de l'autorité religieuse par les hommes et la place qu'y ont les femmes alors que le souhait d'une égalité entre hommes et femmes fait partie des discours progressistes reconnus de cette société.

L'examen plus approfondi de ce cas, au niveau des membres du groupe familial, pourra faire ressortir à quel point l'ensemble des démarches et des événements qui ont mené à la divinisation de cet ancêtre, a pu permettre le développement d'interrelations faisant en sorte que la biographie d'un individu devient indissociable de celle de sa famille, de ses ancêtres et de celle des dieux, interrelations pouvant mener à des expériences interactionnelles renouvelées

périodiquement avec la tenue des rituels. On pourrait ajouter que si certaines personnes ont pu penser qu'elles avaient une condition ou un destin somme toute assez modestes, qui n'avait jamais suscité d'admiration particulière, elles découvrent alors que les dieux se préoccupent d'elles, se préoccupent de leurs problèmes personnels et leur accordent de l'importance, et sont même prêts à intervenir personnellement pour leur venir en aide. Il est même possible, tel qu'il nous le fut rapporté, qu'un homme perçoive, lors d'un rituel, l'énergie de sa mère décédée dernièrement qu'il décrit comme similaire à celle des dieux, et à la suite de quoi on devra procéder aux rituels qui mèneront à ce qu'elle soit divinisée en tant qu'ancêtre. On considérera alors qu'elle pourra continuer après la mort de faire ce qu'elle faisait de son vivant : servir d'intermédiaire et solliciter les dieux afin qu'ils interviennent pour le bienfait des membres de sa famille.

## **Le contexte social du Kerala**

L'enquête de terrain que nous avons menée a été effectuée dans l'état du Kerala en Inde, que nous allons maintenant présenter pour bien comprendre le contexte social dans lequel les rituels étudiés prennent place. Plus précisément, la recherche a été menée dans le district de Kasargod, qui est le district situé le plus au nord au Kerala. Le district de Kasargod, avec celui de Kannur, situé juste au sud, sont les deux districts du Kerala où l'on retrouve le rituel du Teyyam que nous avons étudié. Toutefois, les rituels de l'*anangu*, pratiqués par les communautés Mavilan et Malavettuvan, qui sont intégrés aux rituels du Teyyam étaient seulement présents dans le district de Kasargod où l'enquête a été menée<sup>5</sup>.

Le Kerala est considéré à bien des égards comme l'état le plus progressif de l'Inde au niveau notamment de l'alphabétisation, de l'éducation et de la condition des femmes. On y retrouve une distribution des appartenances religieuses qui diffèrent de ce que l'on retrouve ailleurs en Inde,

---

<sup>5</sup> Selon les gens rencontrés tout au long de notre enquête de terrain, les rituels de l'*anangu* n'étaient pratiqués par les Mavilans et Malavettuvan que dans le district de Kasargod où la majorité d'entre eux résident. Ceux qui vivent plus au sud dans le district de Kannur n'auraient pas conservés ces traditions. Pour ce qui est de la région plus au nord, au sud du Karnataka, les Mavilan et le Malavettuvan n'y résident pas, mais il a déjà été rapporté la pratique de rituels similaires au *kolam-anangu* par Nichter en 1977, cependant notre enquête n'a pas eu lieu dans cette région et nous ne pouvons confirmer si on y pratique toujours ce genre de tradition.

c'est-à-dire pour le Kerala : 54,73% d'hindous, 26,56% de musulmans et 18,38% de chrétiens, alors qu'à l'échelle de l'Inde les hindous forment 79,8 % de la population, les musulmans, 14,2% et les chrétiens, 2,3%<sup>6</sup>. Le fait que le Kerala fait depuis des siècles partie des routes marchandes et commerciales, notamment pour le commerce des épices, contribue à expliquer la présence importante de chrétiens et de musulmans qui s'y sont installés au fil des siècles.

Si le Kerala est aujourd'hui considéré comme l'état de plus progressiste de l'Inde grâce à ses indices élevés au niveau du développement, et aux principes d'égalités ont été mis de l'avant dans son développement, la situation fut pourtant très différente par le passé, et l'on rapporte que les rapports de castes ont pu y être assez terribles. Il est connu, par exemple, que par le passé les intouchables, considéré comme impurs et polluants, devaient toujours garder une distance d'un brahmane, et dépendamment de leur caste cette distance pouvait aller jusqu'à 64 ou 72 pieds, sinon il risquait d'être sévèrement puni (Menon, 1992, Uchiyamada 1995). À la suite de l'indépendance de l'Inde, l'état du Kerala fut constitué et fut gouverné en alternance par le Parti du Congrès du Kerala et le Parti communiste<sup>7</sup>, et des mesures très progressistes furent mises en place par les deux partis, dont une redistribution massive des terres détenues par les hautes castes vers les plus basses castes. À bien des niveaux, les indices de condition de vie du Kerala ont été et sont encore supérieurs à ceux d'autres états de l'Inde ou d'autres pays ayant des PIB similaires, ce qui fit dire à des chercheurs, comme Sen (2000), que le Kerala constituait un modèle de développement socio-économique qui pouvait être exporté ailleurs. Le statut et la condition de la femme y sont aussi plus élevés qu'ailleurs, ce qui pourrait aussi s'expliquer en partie par certaines pratiques de l'Inde du Sud selon lesquelles les jeunes femmes se marient plus tard, habituellement dans le même réseau de parenté, et à distance plus rapprochée de leur maison maternelle, faisant en sorte qu'elles puissent maintenir des liens avec leur famille naturelle (Bates 2013). Il s'agit d'un ensemble de facteurs qui auront pu contribuer, parmi d'autres, à ce que les femmes du Kerala aient, lorsque l'on compare avec d'autres états de l'Inde, une meilleure condition et davantage d'autonomie.

---

<sup>6</sup> <http://censusindia.gov.in/> consulté le 2019-08-15

<sup>7</sup> Communist Party of India (Marxist)

Il faut aussi signaler qu'un grand nombre de travailleurs natifs du Kerala travaillent dans les pays du golfe Persique et envoient de l'argent à leur famille, il s'agit d'un phénomène très important qui caractérise la société kéralaise. Comme l'ont rapporté Zachariah et Rajan (2012), les envois d'argent en provenance de pays du golfe Persique avaient été équivalents en 2008 à 31% du PIB de l'état, bien que l'ensemble de ces montants ne soit en fait reçu que par 17% des familles du Kerala. On a toutefois souligné que ces sommes considérables qui ont été envoyées vers des familles kéralaises n'ont pas généré au Kerala le développement d'activités économiques auquel on aurait pu s'attendre. On rapporte d'ailleurs que dans les années 1990, le Kerala aurait eu de la difficulté à s'adapter au contexte de la libéralisation économique (Parayil 2000; Parayil et Sreekumar 2003). Malgré les réformes entreprises pour s'ajuster à la situation, on en serait venu à voir un essoufflement du modèle kéralais (Franke et Chasin 1992, Oommen 2008). Si la population du Kerala est éduquée, on note toutefois qu'on y retrouve beaucoup de chômage, et cela dans un contexte de valorisation de la mobilité sociale. C'est d'ailleurs cette recherche de mobilité sociale qui expliquerait, selon Kumar et George (2009), qu'il y aurait eu un virage radical au début des années 2000 au niveau de la présence du secteur privé dans l'éducation. Ce déplacement vers le privé aurait fait en sorte que 80% des collèges offrant les formations pour les ingénieurs, infirmières et médecins, appartiennent maintenant au secteur privé et exigent des frais d'entrée que les moins bien nantis ne peuvent s'offrir. Kumar et George (2009) voient dans cette situation qu'ils dénoncent un déclin de l'idéal égalitaire qui était au cœur du modèle kéralais.

Nous avons souligné précédemment que les envois d'argent depuis les pays du golfe Persique n'avaient pas stimulé le développement économique autant qu'on avait espéré. Une des raisons pour l'expliquer est le fait que beaucoup de gens, comme le signalent Osella et Osella (2003), ont préféré investir en « capital symbolique », ce qui passait par des achats de produits de consommation étrangers, pour afficher un statut plus élevé, afin de répondre au fait que l'on valorisait le fait d'avoir de l'argent et de pouvoir le dépenser avec ostentation (Osella et Osella (2006). Toutefois, cette pression sociale de faire étalage de l'argent gagné, comme le précisent Osella et Osella (1999, 2000a, 2000b), représente un défi pour les jeunes hommes qui se sont enrichis pour faire une gestion responsable de leurs finances et pour se hisser au statut de chef

de famille responsable et respecté, dans un contexte où l'on valorise le rôle de l'homme pourvoyeur et soutien de famille. Dans un tel contexte, le désir de réussir professionnellement est très grand, et si les jeunes sont de plus en plus éduqués, on constaterait une hausse du chômage chez les jeunes qui détiennent des diplômes universitaires, alors qu'il y aurait de moins en moins d'emplois disponibles dans la fonction publique (Zachariah and Irudaya Rajan 2005). Il en résulte que plusieurs jeunes préfèrent vivre des envois d'argent d'un membre de sa famille qui travaille à l'étranger, plutôt que d'occuper un emploi modeste qui pourrait être associé à un bas statut (Odengaden 2009). Malgré tout, comme le souligne Sancho (2012), il y aurait beaucoup d'ambition chez les jeunes étudiants, qui valorisent le travail et la détermination dans les études pour réaliser leurs rêves. Plusieurs de ces jeunes espèrent obtenir des emplois liés à la mondialisation, et travailler par exemple à l'ONU ou dans des emplois liés aux nouvelles technologies qu'on associe à la classe moyenne<sup>8</sup>, comme travailler pour des multinationales telles Google ou dans le domaine des effets spéciaux pour le cinéma. Sancho (2012) décrivait qu'une bonne partie de ces jeunes étaient optimistes et s'investissaient dans leurs études en y mettant beaucoup d'ardeur, bien que dans les faits les chances de réussite sont loin d'être garanties pour bon nombre d'entre eux.

Si le modèle kéralais mettant de l'avant des principes d'égalité a rencontré certaines difficultés et s'est attiré les critiques dont nous avons parlé, il n'en demeure pas moins que le Kerala est toujours considéré comme l'état le plus progressiste de l'Inde, où les conditions de vie sont supérieures, selon plusieurs indices, à ce qui se retrouve dans d'autres états de l'Inde. Cependant, comme nous l'avons vu, malgré des niveaux d'éducation élevés, on retrouve beaucoup de chômage chez les jeunes diplômés, et les aspirations à la mobilité sociale engendrent une compétition pour les emplois disponibles. Il s'agit d'une situation qui n'avantage pas beaucoup les gens provenant de communautés associées aux castes tribales ou intouchables, ou Scheduled

---

<sup>8</sup> La classe moyenne indienne réfère à une classe de la société indienne ayant accès à un niveau de vie plus élevé et à un accès de bien de consommation, et elle peut être associée aux emplois liés aux nouvelles technologies (Donner et De Neve 2011) un indien sur six en ferait partie (Varma 2014). Au sujet de la classe moyenne indienne et de ce qui la caractérise, voir aussi Varma (1998), Baviskar et Ray (2011), Donner (2011),

Tribes et Scheduled Castes selon la nouvelle catégorisation, et dans lesquelles on retrouve les communautés associées à la pratique de la performance dans le Teyyam.

## Les transformations de la famille

Cette pression pour la mobilité sociale a bien entendu des répercussions sur la famille, en Inde comme au Kerala, et on a noté de plus en plus l'importance de la famille nucléaire au détriment de la famille étendue traditionnelle<sup>9</sup>. Il faut toutefois procéder à une distinction importante qui n'est pas toujours faite, c'est-à-dire entre le lieu de résidence et le réseau de support. Par exemple, un couple pourrait vivre dans une résidence avec leurs enfants, selon une configuration dite « nucléaire », et cela n'empêcherait pas qu'ils peuvent aussi soutenir financièrement d'autres membres de la famille élargie qui ne résident pas avec eux. Il s'agit donc d'une situation difficile à lire, mais on observerait, d'une façon générale, une tendance vers une diminution de l'importance donnée à famille étendue comme groupe de support et comme lieu de résidence, mais sans qu'il s'agisse d'un mouvement général observé partout et progressant de la même manière. Certains problèmes ont toutefois été relevés et ont fait les manchettes des journaux, par exemple l'annonce du gouvernement indien, en 2007, d'un projet de loi visant à sanctionner par trois mois d'emprisonnement les enfants qui ne s'occuperaient pas de leurs parents vieillissants, afin de répondre à un problème identifié<sup>10</sup>, le temps de prison a même été porté à 6 mois en 2018<sup>11</sup>. On rapporte aussi que, contrairement aux mariages arrangés<sup>12</sup> qui pouvaient autrefois mettre en place des alliances entre familles et qui venaient avec des responsabilités familiales, les époux qui auraient décidé de se marier sans l'avis de leurs parents, ou alors en négociation avec eux (Osella 2012), pourraient être moins enclin à offrir un support aux membres

---

<sup>9</sup> Pour les différentes implications de la famille nucléaire en Inde, voir Priya (2017). On remarque des changements dans les réseaux traditionnels de supports qui étaient auparavant fondé sur les liens familiaux, ce qui pose des questions sur la prise en charge des gens âgés Palriwala (1994)

<sup>10</sup> Voir l'article de journal de Tikku (2007)

<sup>11</sup> Voir l'article de journal de Nair (2018)

<sup>12</sup> L'évitement du mariage arrangé où le mariage sans l'accord des parents peut avoir certaines conséquences en matière de support familial. Par exemple Grover (2017) rapporte qu'au nord de l'Inde, en cas de problème avec son époux, il peut être plus difficile pour une femme d'obtenir le support des parents. Selon de Neve (2016), de jeunes hommes du Tamil Nadu vont parfois opter pour le mariage arrangé de façon à rester en bons termes avec la famille et pouvoir compter sur ce réseau pour améliorer leurs chances d'obtenir de bons emplois

de la famille élargie, notamment à la belle famille, pour se concentrer, entre autres, sur leur carrière professionnelle (Prasad 2007). Il faut aussi compter, comme le souligne Jong (2005, 2014) dans une étude qu'il a faite au Kerala, que la famille, contrairement à ce qu'on en dit, ne serait pas le seul groupe de soutien des gens âgés, et qu'il faudrait aussi considérer, notamment pour une communauté de basse caste qu'il a étudiée, les réseaux d'entraide qui sont cultivés à long terme avec des gens du voisinage ou du même village. Il faudrait aussi mentionner cette situation que nous avons mentionnée au Kerala selon laquelle un grand nombre d'individus travaillent dans les pays du golfe Persique et envoient régulièrement des montants d'argent aux membres de leur famille, une situation qui va plutôt dans le sens du maintien d'un réseau de soutien familial, bien qu'il soit difficile de savoir jusqu'à quel point cet argent est aussi redistribué vers des membres de la famille élargie. D'après ce qu'on nous a raconté à maintes reprises sur le terrain, au nord du Kerala, le groupe d'entraide familial aurait toujours, règle générale, un noyau fort autour des membres de la famille « rapprochée », père, mère, enfants, frères et sœurs. Il aurait toutefois tendance à diminuer quand il s'agit d'oncle, de tante ou de cousins, bien qu'à ce niveau, cela pouvait dépendre surtout de la qualité des relations entretenues, car on pouvait aussi y retrouver des rapports de solidarité et d'entraide qui soient très forts. Cela peut aussi mener parfois à des situations délicates, nous avons vu par exemple une situation où un homme appartenant à la classe moyenne avait prêté une somme très importante à un homme faisant partie de la famille élargie. Des années plus tard, devant la difficulté d'obtenir le remboursement de la somme, il y avait ambiguïté à savoir si la somme devait être considérée comme une dette à rembourser ou comme une aide financière relevant de l'entraide, et pour le remboursement de laquelle il fallait maintenant se montrer compréhensif. Si l'on rapporte que la famille élargie comme groupe de support serait en diminution d'importance, elle serait toujours présente, mais variable, négociable et basée sur la qualité des rapports entre les individus, alors que la solidarité autour de la famille « rapprochée » serait toujours très valorisée.



## **Les communautés de basses castes en Inde et au Kerala**

Après avoir examiné les conditions socio-économiques du Kerala et les questions liées aux changements qui surviennent au niveau de la famille, nous allons maintenant présenter la situation des basses castes, les castes dites intouchables (ou Dalit, Harijan) et tribales (ou Adivasi), ou selon leurs catégorisations administratives respectives, les Scheduled Castes (SC) et les Scheduled Tribes (ST). Si notre recherche a principalement été effectuée auprès de deux communautés Adivasi apparentées, les Mavilans et les Malavettuvans, nous avons aussi rencontré, pendant notre étude sur le Teyyam, des performeurs de communauté associés aux Scheduled Castes. Nous commencerons donc par présenter et discuter de la situation des communautés Scheduled Castes et Scheduled Tribes au niveau de l'Inde, du Kerala, puis du district de Kasargod où nous avons mené notre enquête ethnographique.

Nous examinerons plus en profondeur dans notre section théorique tout ce qui concerne les théories sur les castes et tous les changements dans les implications politiques et sociales qui ont marqué leur trajectoire, mais pour l'instant nous allons commencer par présenter la situation de ces communautés qui sont au centre de notre recherche. Il faut se rappeler qu'avec l'indépendance de l'Inde et l'introduction de la nouvelle constitution, il fut établi que la discrimination entre les castes ne serait plus acceptée, et des mesures juridiques furent mises en place pour les combattre. Des mesures spéciales ont donc été introduites pour réduire les inégalités de castes, dont la mise sur place d'un système de quotas pour des réservations de places en éducation et pour des emplois réservés au gouvernement. C'est à ce moment que l'on a procédé à la création des catégories Scheduled Castes et Scheduled Tribes de même que celle d'Other Backward Classes regroupant un grand nombre de communautés considérées de basses castes, mais qui sont tout de même considérées comme étant plus élevées que les Scheduled Castes et Scheduled Tribes.

Comme le rappellent Carrin et Jaffrelot (2003), ces catégories administratives correspondent à des réalités qui ne sont pas si claires. Par exemple, si on a pu identifier les tribus de l'Inde comme étant des groupes ayant vécu en marge des sociétés villageoises et agricoles, celles-ci ont tout de

même entretenu des relations avec elles, sans compter que l'on retrouve aussi des sociétés tribales organisées, et ayant de larges populations, qui ne peuvent être considérées comme marginales ou périphériques, et qui échappent donc à cette définition. Toutefois, ce que soulignent Carrin et Jaffrelot (2003), c'est que ces réformes qui suivirent l'indépendance favorisèrent la montée d'un militantisme chez ces communautés, notamment dans leurs actions politiques<sup>13</sup> et dans la création de partis les représentants. Pour rendre compte de ces mobilisations, il y eut un important courant de recherche, les *Subaltern Studies*, qui travailla à décrire le mode de vie des populations, mais aussi à rendre compte du fait qu'elles avaient conscience de leur situation injuste, ce qui les amena à s'engager dans des mouvements de contestation pour s'en affranchir (Pouchepadas, 2000). En 2012, Chatterjee, qui a grandement contribué à ce courant de recherche, publie un article dans lequel il annonce qu'après 30 ans, d'autres approches doivent être développées pour succéder à ce type de recherches. Si, comme il le dit, les *Subaltern Studies* et les ethnographies locales qu'elles ont produites ont pu aider à rendre compte, par exemple, de mouvements de révoltes de paysans endettés contre des prêteurs ou des propriétaires terriens, ce type d'études est moins adapté pour rendre compte, par exemple, d'une situation tragique où l'on assiste à des suicides de fermiers surendettés, ce qui demande une réflexion qui se situe à une autre échelle qui dépasse la localité. Chatterjee appelle donc au développement de nouvelles d'approches qui puissent rendre compte des enjeux actuels.

Pour le Kerala, comme le décrit Devika (2013), la situation des groupes Scheduled Castes et Scheduled Tribes est extrêmement précaire et plusieurs des communautés qui les composent vivent dans la grande pauvreté. Une des raisons pour l'expliquer est leur faible représentativité démographique à l'échelle de l'état, et le fait que ces catégories administratives peuvent regrouper un très grand nombre de communautés considérées comme des castes différentes, et donc parfois peu organisées entre elles. Cette position de vulnérabilité explique par exemple les échecs répétés pour plusieurs de ces communautés pour l'accès à des terres cultivables, alors que des promesses électorales et des projets mis de l'avant n'ont jamais abouti ou alors ont été en

---

<sup>13</sup> Au sujet des mobilisations de Dalits au Kerala, voir Devika (2013).

partie sabotés lors de leur réalisation (Bijoy 1999, Bijoy et Raman 2003, Sreerekha 2010, 2012). La représentativité de ces groupes est en effet assez faible, et à l'échelle de l'Inde les Scheduled Castes et Scheduled Tribes représentent respectivement 16.6% et 9.10% de la population, alors qu'au Kerala les Scheduled Castes représentent 8.10% et les Scheduled Tribes 1.45%<sup>14</sup>, pour des populations respectives de 3 039 573 (SC) et de 484 839 (ST). De plus, il faut savoir qu'au Kerala ces deux regroupements sont en fait subdivisés en de multiples castes, soit 53 pour les Scheduled Castes et 35 pour les Scheduled Tribes<sup>15</sup>, ce qui est aussi de nature à fragmenter et affaiblir la cohésion d'efforts concertés.

Notre enquête de terrain s'est déroulée dans le district de Kasargod, où il y a une population de 1 307 375<sup>16</sup> et où, ici aussi, les proportions sont différentes: 4,1% de la population du district est composée des Scheduled Castes, et 3,7% des Scheduled Tribes<sup>17</sup>, ce qui en fait, encore une fois, des groupes peu peuplés à l'échelle du district. Par contre, il faut noter que les Mavilans avec lesquels nous avons travaillé représentent 53,51% des Scheduled Tribes du district alors que les Malavettuvans en représentent 34,38 % (Thukral 2018). Ces deux communautés constituent donc la majorité des Scheduled Tribes du district où nous avons conduit notre recherche. Malgré tout, leur faible représentativité globale fait en sorte que leur poids politique reste modeste et contribue également à expliquer les difficultés qu'ils rencontrent. Il faut rappeler que lors de la grande redistribution des terres au Kerala qui est survenue dans les années 1970, ce sont surtout les castes intermédiaires qui tenaient le rôle de tenancier dans l'activité agricole qui furent les principales bénéficiaires (Komath, 2003), dont des membres de la caste des Ezhava qui représente 23% de la population du Kerala. Les simples travailleurs agricoles, associés aux communautés de Scheduled Castes et Scheduled Tribes, reçurent très peu. De plus, comme l'ajoute Komath (2003),

---

<sup>14</sup> [http://spb.kerala.gov.in/ER2017/web\\_e/ch432.php?id=41&ch=432](http://spb.kerala.gov.in/ER2017/web_e/ch432.php?id=41&ch=432), consulté le 2019-08-27

<sup>15</sup> <https://www.keralapsc.gov.in/list-scheduled-castes-kerala-state>, consulté le 2019-08-27

<sup>16</sup> <https://www.censusindia.co.in/district/kasaragod-district-kerala-588>, consulté le 2019-08-27

<sup>17</sup> <https://www.censusindia.co.in/district/kasaragod-district-kerala-588>, consulté le 2019-08-27

les communautés spécifiquement associées à la performance du Teyyam surent moins bien que d'autres utiliser les réseaux d'éducation pour améliorer leur condition.

## Les Mavilans et les Malavettuvans

Dans le cadre de cette recherche, tel qu'annoncé précédemment, nous avons étudié les rituels de l'*anangu*, des pratiques rituelles liées à un culte des ancêtres qui incluent la possession et la parole chez les Mavilans et les Malavettuvans, deux communautés distinctes, mais qui n'en auraient formé qu'une seule autrefois, bien qu'ils ne se marient plus entre eux aujourd'hui (Karipath 2005). Il s'agit de deux communautés qui ont conservé de telles traditions que l'on ne retrouve plus chez les autres communautés de basses castes de cette région, même chez celles qui sont associées à la performance du Teyyam. D'ailleurs, comme on nous l'a confirmé, les rituels de l'*anangu* que nous avons étudiés dans le district de Kasargod n'étaient pas présents chez les Mavilans habitant plus au sud dans le district de Kannur, où l'on pratique aussi le Teyyam. Notre recherche a donc porté sur les activités rituelles de ces deux communautés, les Mavilans et les Malavettuvans, tout d'abord parce qu'ils jouent un rôle différent lors des rituels, et que la présence des membres des deux communautés est donc nécessaire lors des festivals de Teyyam. Ces festivals qu'ils organisent ont d'ailleurs lieu dans des villages, qui sont aussi appelés « colonies », où vivent exclusivement des Mavilans ou des Malavettuvans. Ce sont les Mavilans qui tiennent le rôle de *teyyakkaran*, qui incarnent donc les dieux et les ancêtres, et qui se déplacent habituellement en troupes d'un sanctuaire à l'autre; tandis que les Malavettuvans jouent le rôle de *komaran*, ritualistes aussi associés à la possession, mais habituellement sans la maîtrise de la parole. Les *komaran* sont habituellement attachés à des sanctuaires précis, mais ils peuvent aussi être appelés à performer dans d'autres sanctuaires. Ces villages sont habituellement situés en régions montagneuses, souvent difficiles d'accès, ce qui les met dans une position d'isolement par rapport aux autres communautés, bien qu'aujourd'hui les habitants de ces villages peuvent trouver du travail dans d'autres villages ou à la ville, et que leurs enfants fréquentent l'école publique en compagnie de jeunes provenant de toutes communautés.

Il existe très peu de recherches traitant spécifiquement des Mavilans et des Malavettuvans, mais parmi celle-ci il faut mentionner dans le domaine de l'anthropologie les contributions de Karipath (2005), Kunhikkanan R. (2016) et Balan (2018); d'autres textes ont aussi été publiés au sujet des savoirs médicaux de ces communautés (Suresh 2007, 2010; Thomas, Jose et Thomas 2017; Babu et Anthony 2017). Les Mavilans et les Malavettuvans ont obtenu le statut de Scheduled Tribes en 2002, alors qu'ils avaient autrefois été classés dans les Scheduled Castes, ce qui leur valut à l'époque certains avantages administratifs, de même qu'une catégorisation qui leur convenait davantage. Leur origine n'est pas facile à retracer, et comme le rapporte Karipath (2005), on retrouve leur nom sous différentes appellations dans divers recensements qui ont eu lieu à diverses époques, mais il demeure difficile d'en confirmer la correspondance exacte. On sait qu'ils auraient vécu il y a très longtemps de chasse et de pêche, jusqu'à ce qu'ils soient amenés à effectuer du travail agricole pour des propriétaires terriens de hautes castes, une époque qui a souvent été décrite comme très dure. Il faut aussi mentionner que bien qu'ils parlent couramment le *malayalam* en société, la langue officielle du Kerala, les Mavilans et les Malavettuvans ont en fait une autre langue maternelle qu'ils utilisent entre eux et qu'il nomme le « *tulu* ». Il ne s'agit pourtant pas, comme plusieurs nous l'ont expliqué, de la même langue *tulu* que l'on parle aussi dans certaines régions de l'état voisin du Karnataka, qui réfèrent à un ancien royaume nommé le *Tulu Nadu*, mais d'une langue qui correspondrait à un mélange de langues régionales dont le *tulu* parlé au Karnataka, le *kannada*, et le *malayalam*. D'autres chercheurs nomment cette langue le « *markoni* » (Kunhikkanan R. 2016, Balan 2018), et postulent qu'elle a pu avoir sa propre origine dans le passé et ne devrait pas être réduite à un amalgame d'influences régionales (Balan 2018).

Lors des mariages Mavilan, on performait des chants et des danses que l'on regroupe sous le terme *mangalakali*, et qui rassemblent les principaux éléments de leur tradition orale. Selon un *teyyakkaran* Mavilan connaissant très bien ces chants, on peut notamment y retrouver certains chants soulignant les conditions très difficiles des travailleurs agricoles, dont un évoquant le fait qu'ils mouraient presque de faim, un chant que le performeur nous avait chanté avec les larmes aux yeux. Le *mangalakali* est maintenant considéré comme une forme culturelle reconnue, et nous avons pu en voir quelques morceaux lors d'un festival culturel présenté en plein air. On y

voyait entre autres des danseurs qui se grattaient frénétiquement en référence au chant qui racontait que des travailleurs subissaient les mauvais traitements de leurs patrons de hautes castes qui les attachaient pour les exposer aux morsures d'insectes. Toutefois, comme nous le verrons plus en détail dans le prochain chapitre, le chant qui accompagne les manifestations des ancêtres déifiés, et qui raconte leur histoire, réfère à la relation des leaders *moopan* et de leurs patrons en termes beaucoup moins négatifs, et même dans l'esprit d'une certaine bonne entente. Il est bien possible que ces différents chants illustrent différents aspects de ces relations de type féodal.

Dans le livre qu'il a publié en 2005, Karipath présente les résultats d'une enquête ethnographique, présentée sous forme de monographie, dans laquelle il passe en revue les différents aspects de la culture et du mode de vie des Mavilans. Pour notre recherche, nous avons pu compter sur la traduction ou le résumé des chapitres de cette monographie, en plus d'avoir rencontré le Dr. Karipath et d'avoir pu en discuter avec lui. On ne retrouve pas dans sa monographie d'information sur les rituels de l'*anangu*, car comme il nous l'a confié, ces rituels se déroulaient généralement à l'intérieur des maisons où il n'était pas admis, une situation qui a manifestement changé quelques décennies plus tard, puisque lors de notre présence sur le terrain, on a même accepté que nous filmions les rituels. On retrouve dans ce livre de nombreux détails du mode de vie des Mavilans. On y apprend qu'ils sont matrilineaires, et qu'ils vivaient traditionnellement en unités familiales de type nucléaire, où chaque famille avait sa propre maison. La communauté est divisée en clans ou *illam*, on hérite de l'*illam* de sa mère et on doit se marier avec une personne provenant d'un *illam* différent. Après le mariage, l'épouse ira vivre dans le village de son mari. Lors des mariages, les différents rôles seront attribués aux membres de la famille provenant des deux côtés, notamment les oncles maternels, mais aussi des tantes, frères et sœurs, pères et mères, une distribution des rôles permettant une participation d'un bon nombre de membres des deux familles. Le chef de la communauté parfois appelé *moopan*, mais qui pourra porter d'autres noms selon les régions, y jouera aussi un rôle important. Ce rôle de leader réfère aussi à celui de ces ancêtres déifiés (*kolam-anangu*) qui agissaient à titre d'intermédiaire avec les seigneurs propriétaires terriens, et dont le type de déification dont ils étaient l'objet autrefois se poursuit aujourd'hui, comme nous le soulignons dans notre recherche. Selon Kuhnikkannan R. (2016), ces

rôles de leader seraient de moins en moins assumés ce qui contribuerait actuellement, selon lui, à inciter des Mavilans à se convertir à d'autres courants religieux incluant des affiliations chrétiennes comme le pentecôtisme, ou des formes de l'hindouisme où l'on ne retrouve pas la possession.

Si certaines communautés Adivasis ont pu vivre de façon autonome à distance des économies villageoises intégrées et imprégnées des relations de castes, la situation des Mavilans et Malavettuvans est différente. On comprend qu'ils ont été intégrés depuis très longtemps à un mode de vie féodal, axé sur le travail agricole, et dirigé par des propriétaires terriens de hautes castes. Toute leur tradition orale, y compris le *mangalakali*, ne réfère qu'à cette époque, et l'on nous a confirmé qu'il n'y avait rien, à part quelques allusions, qui pouvait référer à un mode de vie où ils auraient vécu de façon indépendante de chasse et de pêche, comme on présume qu'ils ont vécu à un moment dans le passé. Plusieurs représentants de ces communautés que nous avons rencontrés avouaient même être déçus et désolés de ne pas avoir accès à une mémoire d'une époque antérieure à celle-là<sup>18</sup>. Ce qui pourrait aussi faire écho à ce que rapporte Balan (2018) voulant que certains Mavilans vivent avec l'impression d'avoir été dépossédés de leur passé par le système des castes. Selon lui, s'ils en sont venus aujourd'hui à s'adapter à la culture de la majorité, ce qui leur permet d'éviter une certaine marginalisation, certains auraient toutefois le sentiment de vivre en exil de leur propre culture. Des gens de la communauté interrogés par Balan (2018) étaient aussi déçus de constater que les jeunes qui fréquentent désormais l'école publique sont de plus en plus exposés et gagnés par la culture de la majorité.

Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, le faible pourcentage démographique de ces communautés contribue en partie à expliquer les difficultés qu'elles rencontrent au niveau de leur condition. Toutefois, pour les Mavilans et les Malavettuvans, dans certaines régions où leurs populations sont plus concentrées, ils peuvent bénéficier d'une représentation appréciable dans les assemblées démocratiques régionales (panchayat), ce qui, comme on nous l'a rapporté, pouvait leur permettre d'obtenir des subventions notamment pour la construction de maisons en

---

<sup>18</sup> Karipath (2005) rapporte toutefois des mythes de création en relation avec les dieux concernant ces communautés, mais elles n'offrent pas de repères historiques.

dur. Bien qu'il s'agisse généralement de modestes maisons faites de pierre latérite, leur acquisition est très appréciée et fait une bonne différence par rapport aux maisons traditionnelles faites de matières organiques, bois, feuille de cocotier, etc. Par contre, nous avons pu constater dans certains villages que nous avons visités une certaine précarité, car si certaines des maisons étaient en bonnes conditions, d'autres, bien que bâties en dur, étaient en très mauvais état, sans compter que l'accès à l'électricité pouvait y être limité avec de nombreuses pannes récurrentes. La couverture au niveau des ondes pour les téléphones portables et internet était variable, mais souvent présente, quoique nous ayons constaté que plus les villages étaient isolés et plus la couverture devenait insuffisante.

Aujourd'hui, les membres de ces communautés peuvent travailler dans différents domaines, comme la construction ou l'agriculture, certains hommes travaillent à remplir des camions de marchandises, des femmes travaillent comme infirmières ou dans l'enseignement, alors que d'autres peuvent avoir un emploi de travailleur social, ou travailler comme petits commerçants. Il s'agit d'emplois modestes, mais communs comme on en retrouve dans tout le Kerala. La nouvelle génération est plus éduquée, bien que selon le rapport socio-économique du gouvernement du Kerala que nous avons consulté<sup>19</sup>, on mentionne que seulement très peu d'entre eux atteignent les études supérieures. Un travailleur social de la communauté Malavettuvan nous avait confié que de grands progrès avaient été réalisés au fil des ans, notamment au niveau de la consommation d'alcool. Il rapportait que, contrairement à la génération des plus âgés, les jeunes de la nouvelle génération avaient été mieux sensibilisés à ce problème, et y avaient en bonne partie échappé. Toutefois, selon lui, malgré les diplômes obtenus, plusieurs ne réussiraient pas les examens d'entrée requis pour des emplois réservés au gouvernement. Il rapportait qu'il y avait beaucoup de ces emplois réservés non comblés, ce qui représentait un prochain défi pour les jeunes de la nouvelle génération qui devront améliorer leurs compétences scolaires afin de réussir ces examens d'entrée.

---

<sup>19</sup> Scheduled Tribes Development Department - Government of Kerala. 2013. "Scheduled Tribes of Kerala : Report on the Socio Economic Status."



Malgré ces difficultés, certains ne se laissent pas décourager, comme c'est le cas d'un jeune homme nommé Rajesh de la communauté Mavilan que nous avons rencontré. Rajesh souhaite devenir professeur d'anglais dans l'enseignement public, un type d'emploi très convoité, car il s'agit d'un emploi au gouvernement bien rémunéré, qui peut permettre d'accéder à la classe moyenne, à la différence des emplois de ce type que l'on trouve dans le secteur privé et qui peuvent être beaucoup moins bien rémunérés. Malgré un diplôme en études anglaises, il ne put trouver d'emploi au Kerala, mais il réussit tout de même à décrocher un emploi au nord du Karnataka, l'état voisin, où il enseigna pendant deux ans. Riche de son expérience, il est revenu au Kerala pour entreprendre cette fois une deuxième formation universitaire en enseignement, mais qu'il doit faire dans un collège réputé s'il veut avoir une chance de décrocher un emploi d'enseignement dans le secteur public. Comme il n'a pas les moyens de se payer un collège privé, il a dû postuler dans un collège public où les places sont contingentées. Il a finalement réussi à y être accepté, il s'agissait pour lui d'une nouvelle extraordinaire, car même si rien n'était garanti, ses chances s'amélioreraient grandement d'atteindre son but. Rajesh a 25 ans, et dans le plan qui s'annonce pour lui, il devra d'abord terminer ces nouvelles études, décrocher un emploi, économiser son argent pour bâtir sa maison, où son père et sa mère iront probablement vivre avec lui, avant de pouvoir commencer à penser au mariage.

En présentant le contexte socio-économique économique du Kerala, les enjeux, les luttes et les aspirations qui s'y rapportent, de même que les changements qui surviennent au niveau de la famille, et la situation parfois précaire des communautés de basses castes, nous avons voulu montrer dans quel environnement il fallait aujourd'hui situer les rituels que nous avons étudiés. Comme nous l'avons déjà mentionné en référence à Rao (2006), les rituels de ce type étaient autrefois engagés directement dans les enjeux centraux de la communauté, alors qu'aujourd'hui il est clair qu'ils se situent dans un environnement beaucoup plus large dans lequel les enjeux sociaux les plus importants ne gravitent plus nécessairement autour de ces rituels, mais où le sens qu'on leur donne, les raisons de les pratiquer, la volonté de les changer ou de les conserver peuvent provenir du rapport que l'on entretient avec la société actuelle à laquelle on essaie de répondre. Les rituels que nous avons étudiés ont ceci de particulier qu'ils mettent en scène la possession des dieux et des ancêtres, font entendre leur parole et permettent un dialogue avec

les vivants. Nous voulons donc comprendre comment la possession, la ritualité et la référence à l'ancestralité, de même que les implications actuelles des castes, entrent en ligne de compte lorsqu'il s'agit de transformation, d'adaptabilité, et de continuité de traditions rituelles dans un contexte de changement social.

## **1 Transformations dans les rituels, ancestralité et castes**

Pour mener l'analyse des rituels et de l'étude des cas que nous avons présentés en introduction, nous avons mis en place un cadre théorique qui comportera quatre parties. Dans la première partie, afin d'aborder l'étude des rituels, les changements qui s'y produisent, et leurs implications sociales, nous présenterons une approche en sept points que nous avons élaborée et qui nous servira à circonscrire les dimensions qui s'y rapportent et dont il faudra tenir compte. Le 7<sup>e</sup> point fera l'objet de la deuxième partie du cadre, il traitera de la question des états de la possession et des considérations en termes d'agentivité pour l'étude des changements dans les rituels. La troisième partie discutera des cultes des ancêtres et de leur rapport à la possession et aux rituels. Finalement, dans la quatrième partie, nous aborderons la question des castes qui sera fondamentale pour l'analyse que nous ferons du Teyyam dans le chapitre 4.

### **1.1 Rituels et transformations**

Pour analyser les situations que nous avons présentées et pour répondre aux questions qui s'y rapportent, nous aurons tout d'abord recours à un cadre théorique relevant de l'étude des rituels, de leurs transformations, des effets sociaux qu'ils peuvent générer, et qui peuvent être influencés à leur tour par l'interprétation que l'on fait de ces rituels et des éléments qui les composent. S'il est établi que les rituels changent toujours, inévitablement au fil du temps, pour diverses raisons, il n'est pas rare que l'on considère toutefois qu'ils sont demeurés inchangés, de manière à légitimer et renforcer leur autorité<sup>20</sup>. Il est de plus généralement entendu que cette prétendue fidélité à un rituel originel et ancestral, de même que les discours qui l'accompagnent, peut, dans

---

<sup>20</sup> Voir par exemple Kreinath, Hartung et Deschner (2004), Colas et Tarabout (2006), Bell (1992).

certains cas, participer à l'efficacité du rituel et contribuer à légitimer, établir, ou réaffirmer un ordre social, même si un tel effet peut s'avérer temporaire, appelant à la reprise périodique de ces rituels pour en renouveler les effets<sup>21</sup>. Nous tiendrons également compte du fait qu'un rituel peut permettre une forme de négociation et de résistance dans le cadre de luttes de pouvoir<sup>22</sup>, ce qui peut expliquer l'adaptation des règles en contexte de changement social<sup>23</sup>. Il y a bien entendu toute la question de la relation entre ce qui se joue dans l'arène du rituel et les impacts que cela peut ensuite avoir dans la société<sup>24</sup>, ce qui doit aussi être contextualisé en tenant compte que maints rituels ne jouent plus aujourd'hui un rôle aussi central dans la société comme ils ont pu le faire autrefois<sup>25</sup>. On s'entend donc en général pour admettre la nature changeante des rituels, malgré leur apparente fixité ou les discours à cet effet qui les accompagnent.

Comme relevé dans l'introduction de *Theorizing Rituals* (Kreinath, Snoek et Stausberg 2006), la définition du concept de « rituel » pose problème pour plusieurs raisons, dont le fait que ce terme soit utilisé pour désigner des phénomènes parfois très différents, ce qui ajoute au défi de la théorisation dans les études portant sur les rituels<sup>26</sup>. Les éditeurs ajoutent dans leur introduction qu'on ne peut plus aujourd'hui référer principalement à des théories englobantes ou universelles, mais plutôt à différentes approches combinées utilisant divers concepts analytiques associés aux rituels ou à différents aspects du social, et qui soient susceptibles d'éclairer les enjeux spécifiques liés à l'étude d'un rituel en particulier.<sup>27</sup> C'est dans cet esprit que l'approche théorique que nous avons mise de l'avant pour ce travail d'analyse comprendra sept points principaux abordant certaines dimensions relatives aux rituels que nous avons étudiés et aux enjeux qui s'y rapportent que nous avons relevés et que nous allons analyser plus spécifiquement. Nous chercherons à comprendre, pour les rituels étudiés, la relation entre *forme*, *effets sociaux* et *interprétations*, en

---

<sup>21</sup> Sur ces questions, voir notamment Turner (2011 [1969]), Gluckman (1971), Bloch (1989), Bell (1992).

<sup>22</sup> Pour des cas de négociation et de résistance dans les rituels, voir notamment Jean Comaroff (2002), Comaroff et Comaroff (1993), Ortner (1978), Husken et Neubert (2011) Bell (1992,1997).

<sup>23</sup> Pour les questions de changements dans les rituels en lien avec des transformations sociales, voir notamment Geertz (1973), Colas et Tarabout (2006), Bell (1997), Brosius et Hüsken (2010), Hüsken et Neubert 2011, Stewart et Strathern (2009), Pennington et Allocco (2018).

<sup>24</sup> Voir Bell (1992).

<sup>25</sup> Voir notamment Rao (2006)

<sup>26</sup> Sur la question du problème de définition pour le concept de rituel, voir aussi Goody (1977), Snoek (2006), Handelman (2006), ou Bell (1992)

<sup>27</sup> Michaels (2016) aussi considère l'ensemble des théories pouvant être potentiellement utiles.

tenant compte des aspects « intangibles » des rituels, alors que des dynamiques contraires travaillent à la fois à les changer et à les conserver, en référence à un contexte actuel de transformation sociale et à des logiques religieuses et culturelles aux résonances profondes qui perdurent à notre époque. Nous allons maintenant présenter brièvement les 7 points de l'approche que nous allons prendre pour l'étude des transformations dans les rituels, avant de les aborder plus en profondeur. Il faut noter que dans le cours de la discussion qui suivra, les points 3, 4 et 5 seront abordés ensemble dans la même section, tandis que le 7<sup>e</sup> point, tel qu'annoncé précédemment, fera l'objet à lui seul de la 2<sup>e</sup> partie de ce cadre théorique.

### **(1) Effets et rapports sociaux**

Nous travaillerons à reconnaître les « effets » des rituels étudiés, ce qui « émerge » (Schieffelin 1996, 1985) de la performance rituelle tant au niveau de l'expérience des participants qu'au niveau des rapports sociaux, des enjeux de castes, et des luttes de pouvoir qui y sont évoquées, mises en scène, ou qui prennent place lors des rituels et même dans leurs coulisses. Nous serons attentifs à la façon dont ces effets peuvent être influencés par des changements apportés aux rituels, ou par des volontés de les conserver intacts alors que le contexte social se modifie. Nous serons très prudents dans l'analyse de ces effets compte tenu des difficultés de les mesurer de façon empirique (Moore et Meyerhold 1977), et compte tenu du fait que ces rituels ont de moins en moins un rôle central dans les sociétés comme c'était davantage le cas autrefois (Rao 2006).

### **(2) Changement et préservation**

Dans la foulée de *Ritual Matters* (Boisius et Hüsken 2010), nous serons attentifs à tout ce qui concerne autant les changements que la continuité des rituels. Il s'agira pour nous de repérer et d'analyser les multiples facteurs impliqués dans les dynamiques de transformation et les volontés de conservation des rituels et leurs implications sur les dimensions sociales des rituels. Nous considérons qu'un effort de préservation d'une stabilité, même s'il ne laissera pas nécessairement de traces tangibles, peut être tout autant le lieu d'une « action motivée » que lorsqu'il est question de changements apportés ou recherchés. Nous tiendrons compte de la distinction faite

par Kreinath (2004) entre modifications et transformations, les dernières contrairement aux premières pouvant entraîner un changement dans l'« identité » que l'on confère à un rituel. Nous serons aussi attentif au fait que les efforts de changements doivent parfois être négociés, et parfois établir leur légitimité en référence au contexte social ou aux logiques rituelles et culturelles déjà en place.

### **(3) Aspects intangibles**

En ce qui a trait aux changements qui peuvent survenir dans des rituels, dans la matrice conceptuelle et théorique qu'il présente, Kreinath (2004) identifie quatre aspects des rituels (forme, sens, fonction et performance), qu'il prend dans leur sens large, et qui sont susceptibles de subir des changements. Mais il ajoute que ces changements survenus ont aussi le potentiel d'en entraîner de nouveaux au niveau des autres aspects. À cette dynamique d'interinfluence nous allons ajouter ce que nous appellerons des aspects « intangibles », qui ne sont pas nécessairement apparents lors de la tenue des rituels, mais qui n'en sont pas moins significatifs et déterminants, comme les intentions, les attentes, les objectifs de nature politique ou sociale, le désir de vivre une expérience religieuse, ou les diverses interprétations faites par les fidèles, dévots, performeurs ou spectateurs. Non seulement ces aspects « intangibles » peuvent-ils être liés entre eux et avec les aspects donnés par Kreinath (2004), mais en plus d'être objets de changements, ils peuvent également agir tant comme facteurs de changements que comme facteurs de « conservation » dans des dynamiques qui les relient aux autres aspects.

### **(4) Interprétations sur plusieurs plans**

Ensuite, nous tiendrons compte du fait que plusieurs de ces aspects « intangibles » peuvent être liés à des expériences et des interprétations qui soient personnelles ou collectives, et il s'agira alors de chercher à savoir jusqu'à quel point ils sont partagés collectivement<sup>28</sup>, ce qui pourrait influencer l'impact qu'ils pourraient avoir. Il faudra aussi penser que ces motivations, attentes,

---

<sup>28</sup> Pour la question du degré de partage de conceptions culturelles, dans un groupe, une communauté ou une société, Olivier de Sardan (2008).

objectifs et désirs donneront lieu à des interprétations qui pourront être parallèles, cumulatives (et même contradictoires et changeantes) le long de cet axe personnel/collectif.

### **(5) Forme, interprétations et processus**

La forme spécifique d'un rituel sera composée d'un ensemble d'éléments (chants, danses, gestes, discours, etc.) qui pourront avoir des significations précises en référence à des conceptions culturelles, religieuses et rituelles. La forme et le sens qu'on y donne devraient aussi participer à rendre possibles les processus ou effets relevant du rituel. À ce sujet, Terence Turner (2006) établit une étroite relation entre ces termes allant jusqu'à postuler une certaine équivalence à établir entre forme et processus<sup>29</sup>. Mais que se passe-t-il lorsque le sens donné à certains aspects de la forme est réinterprété alors que la forme reste conservée pour des raisons d'orthopraxie ou pour maintenir l'autorité d'un rituel? Jusqu'à quel point certains éléments de la forme d'un rituel peuvent être réinterprétés et jusqu'à quel point le sens premier qui est associé à une forme, et à un mythe qui y fait écho, peut poser une limite aux réinterprétations que l'on pourrait en faire, et donc possiblement aux processus que l'on voudrait changer? Lors de l'analyse, nous chercherons à comprendre comment ces réinterprétations, ou les limites posées à ces réinterprétations de la forme peuvent influencer les processus ou les effets des rituels.

### **(6) Éthique et rituel**

Le rituel est connu pour donner lieu dans certains cas à des effets de socialisation, par exemple lors de rites de passage en instituant la succession des stades de la vie<sup>30</sup>, ou alors par les comportements rituels qu'il comporte en instaurant des modes de relations entre les individus<sup>31</sup>; bien qu'il puisse également dans certains cas, au contraire, permettre des comportements aux allures subversives et aux effets cathartiques sans nécessairement modifier par la suite l'ordre

---

<sup>29</sup> Sur ces questions, voir aussi Geertz (1973), et Victor Turner (1967).

<sup>30</sup> Voir à ce sujet Van Gennep (1960).

<sup>31</sup> Voir le concept de relationalité développé par Houseman (2006a, 2006b).

social dans la réalité<sup>32</sup>. Rappaport (1999) décrit comment les rituels peuvent influencer les comportements faisant valoir que par le fait d'y assister ou d'y participer un individu se commet à ce qui a lieu lors d'un rituel, notamment aux critères qui seront établis pour indiquer ce que devrait être un bon comportement. C'est en référence à ces critères qu'un individu pourra être jugé, à l'avenir, dans ses actions quotidiennes<sup>33</sup>. Pour les rituels qui font l'objet de notre étude, nous regarderons dans quelle mesure ils indiquent des comportements éthiques ou des manières d'établir des relations de castes ou des rapports avec les dieux et les ancêtres.

### **(7) Possession, agentivité et expériences**

En relation avec les questions de changements et de continuité des rituels, nous serons attentifs à la question de la possession et de la parole d'une divinité ou d'un ancêtre qui est portée par un performeur lors d'un rituel. Dans une telle situation, l'agentivité liée à cette parole est habituellement créditée à la divinité ou à l'ancêtre, culturellement pour les fidèles qui assistent au rituel, de même qu'analytiquement pour un bon nombre de recherches<sup>34</sup>. Si la parole de la divinité du haut de son autorité a un certain impact social, c'est cette divinité qui en sera créditée. Mais que penser lorsque la divinité ou l'ancêtre tient des propos différents, des propos qui reflètent une nouvelle situation sociale, ou alors coïncident avec les préoccupations personnelles d'un performeur? Bien qu'il ne soit pas possible d'avoir directement accès à « l'état » vécu par un performeur lors de la possession, nous aborderons la possibilité que des performeurs puissent influencer le cours des choses au cours de la possession, soit de manière consciente, ou alors, suivant une hypothèse que nous développerons, selon laquelle, à la manière d'un artiste qui malgré lui et à son insu exprimera des parties intimes de lui-même à travers une œuvre qu'il interprète, un performeur engagé dans la possession d'un ancêtre ou d'une divinité pourrait, de façon non intentionnelle, exprimer une part de ses préoccupations intérieures, de ses expériences

---

<sup>32</sup> Voir sur ces questions les théories développées par Victor Turner (1969) autour des notions de structure et d'anti-structure; et Gluckman (1963) pour les rituels de rébellions.

<sup>33</sup> Sur la question de l'éthique au quotidien depuis les théories de Rappaport (1999), voir notamment Lambek (2010a, 2015).

<sup>34</sup> Voir par exemple Daniella Berti, (1999, 2001).

personnelles, influençant les propos d'un ancêtre ou d'un dieu ayant une autorité reconnue, ce qui pourrait générer un impact véritable au niveau social, collectif, ou interpersonnel.

### **1.1.1 Le rituel et le social**

L'étude des rituels est indissociable des courants théoriques qui se sont succédé en anthropologie, les rituels faisant partie des pratiques rencontrées chez les communautés, on a cherché à comprendre le rôle qu'ils y tenaient. Pour les chercheurs, essayer de définir les activités rituelles correspondait bien souvent au projet d'en nommer les effets et d'en comprendre l'utilité, du moins l'usage que les gens qui le pratiquaient entendaient en faire. S'il semble clair que bon nombre de rituels aient manifestement à voir avec des processus de socialisation et de « gestion » de l'ordre social et des relations de pouvoir qui s'y rapporte, il devient toutefois plus difficile d'établir comment le rituel réussit à faire ce que l'on dit qu'il fait, ou ce que l'on observe qu'il fait. Comme le rapportent d'ailleurs Moore et Meyerhold (1977) au sujet de l'efficacité rituelle, il faut admettre qu'elle est très difficile à rendre compte empiriquement, notamment par le fait que d'autres facteurs dans la société peuvent aussi contribuer à engendrer le type de socialisation ou de rapports sociaux que l'on attribue au rituel. Il faut aussi prendre en compte, comme le rappelait Rao (2006), que dans le contexte actuel le rituel n'est plus autant au centre des activités sociales des communautés et des sociétés qu'il l'était autrefois, même si son rapport au social demeure indéniable. En ce sens, on peut alors se demander pour des rituels comme le Teyyam, qui ont visiblement été structurés en réponse à un contexte social qui n'est plus le même aujourd'hui, ce qu'il advient du rapport que l'on entretient aujourd'hui avec lui et des effets sans doute différents de ceux d'autrefois qu'il pourrait toujours avoir dans les communautés où on le pratique. Mais quels sont ces effets et comment se produisent-ils, quels procédés permettent de les rendre possibles? Dans plusieurs cas, on a cherché à établir ce qui distinguerait le rituel et qui lui permettrait d'accomplir un type d'effets que seuls les rituels pourraient produire, ce qui pourrait correspondre, par exemple, à ce que Rappaport (1999) nomme la « forme » du rituel, constituée de ses caractéristiques « évidentes » et uniques <sup>35</sup>, ou ce que Bell (1992) nomme « ritualisation »,

---

<sup>35</sup> Rappaport (1999) définit le rituel comme étant « une performance de séquences plus ou moins invariantes de séquences d'actes formels et de discours pas entièrement encodés par les performeurs ».



qui peut faire en sorte qu'un participant incorpore, parfois même à son insu, lors des rituels, des « schèmes » de comportements qui seraient ensuite transposés dans la vie sociale. À l'opposé, Quack (2010) postule qu'il pourrait ne pas y avoir d'efficacité propre au rituel, et que ce qui le rendrait efficace serait du même ordre que ce qui pourrait être attribué à d'autres activités de la vie sociale. Il ajoute que la tendance à ritualiser proviendrait davantage d'une tendance innée, tel que décrit par Wittgenstein (1993) sans qu'aucun type d'efficacité ne doive y être associée. Sans aller jusqu'à dénier au rituel toute efficacité qui lui soit propre, comme le suggère Quack (2010), on pourrait toutefois retenir qu'un appel à la vigilance est nécessaire lorsqu'il s'agit d'attribuer aux rituels des effets qui leur seraient spécifiques, et qu'il faille envisager que même si le rituel contribue et participe à générer certains effets sociaux, d'autres facteurs peuvent aussi y contribuer de façon complémentaire.

Un autre défi qui pourra survenir dans l'étude des rituels et l'élaboration de la théorisation qui les entoure est bien entendu la difficulté qu'il y a à définir ce que l'on désigne par « rituel ». Il s'agit bien entendu d'un terme occidental, et donc marqué par certains biais, qu'on utilise pour désigner des phénomènes parfois très différents entre eux. Non seulement la définition qu'on en donne a été questionnée, mais on a même appelé à ne plus l'utiliser (Goody 1977), où alors à le remplacer par d'autres termes comme « ritualisation » (Bell 1992), ou même « *public event* » (Handelman 2006), alors que Snoek (2006) propose plutôt une définition polythétique. Il est vrai que cela n'empêchera pas que des phénomènes assez divers soient regroupés sous le terme rituel et qu'il pourra y avoir des différences importantes entre par exemple une simple prière, un mariage, un rituel de possession, ou un rituel complexe qui met en scène des situations évoquant un ordre social et les tensions qui le traversent. D'autre part, il faut reconnaître que malgré de nombreuses différences, ces phénomènes peuvent aussi partager des points en commun qu'il serait important de souligner, et que ce qu'un chercheur établirait pour un rituel en particulier pourrait aussi s'appliquer à d'autres, bien qu'à l'inverse deux rituels présentant des similitudes puissent avoir des « logiques internes » très différentes. Bref, nous postulons que l'emploi d'une définition « large », avec toutes les précautions qui s'imposent, donne probablement plus d'avantages que l'abandon du terme.

La question de la définition du rituel a, bien entendu, des conséquences au niveau de la théorisation qu'on en fait, ce que la variété des phénomènes qu'il englobe rend encore plus difficile. Dans l'introduction de *Theorizing Rituals* (2006), les éditeurs Kreinath, Snoek et Stausberg, rappellent que l'époque des grandes théories englobantes est plus ou moins révolue, et que pour l'étude des rituels il s'agit maintenant de travailler avec des concepts analytiques qui peuvent être associés à des approches en sciences sociales en général, ou à l'étude des rituels plus spécifiquement, comme ceux qui font l'objet des chapitres du livre, et auxquels ont participé plus d'une trentaine de chercheurs spécialistes du domaine. Selon les éditeurs, un chercheur devra maintenant recourir à plusieurs approches qu'il utilisera de façon combinée pour rendre compte d'un phénomène spécifique et des enjeux qu'il compte y étudier. C'est d'ailleurs dans cet esprit que nous avons proposé dans la section précédente les sept points de notre cadre théorique de départ.

Malgré le fait que la définition à donner au rituel soit manifestement difficile à circonscrire, nous présenterons tout de même certaines de ces caractéristiques régulièrement observées par des chercheurs importants dont les travaux ont marqué les études sur les rituels. Tout d'abord, on s'entend aujourd'hui pour dire que le rituel met en place un « cadre » (*frame*) en référence à Goffman (1974), c'est-à-dire que le rituel indique que ce qu'il met en scène appartient à un autre ordre de réalité, appelle à une attention différente, et par extension rend possible une prise de distance avec la réalité, permettant de la voir, de la penser, de la « recréer », et d'y agir de façon différente, avant de la réintégrer. La question est donc de savoir ce qui se produit dans cet espace différencié, ce que ce cadre permet d'accomplir, dans quelle mesure il permet d'agir sur la société, et même d'en négocier les termes.

Il y a aussi bien entendu la question de la « formalité » du rituel, soulevée par Bloch (1989) notamment au sujet de la formalisation du langage que l'on retrouve dans les rituels et qui appelle à l'établissement d'une autorité. En fait, selon lui, moins un langage est formalisé, plus il est flexible et plus il permet la discussion et le débat, c'est le niveau de langage que nous utilisons dans la vie de tous les jours. Lors d'un discours politique, le langage serait alors plus formalisé, lors d'un rituel encore plus, jusqu'à atteindre le niveau de formalité d'un chant, avec lequel,

comme le souligne Bloch, il est impossible d'argumenter. La formalisation du langage dans le rituel en ferait donc un lieu de prédilection pour établir des rapports d'autorité.

On a aussi beaucoup souligné la dimension « illocutoire » du langage dans les rituels en référence à la théorie du *speech act* d'Austin (1962), selon laquelle le langage ne sert pas seulement à transmettre une information, mais correspond aussi à une action ayant sa propre force intentionnelle et qui peut viser, par exemple, à convaincre, à promettre, à reprocher, à encourager, à faire rire, à séduire, etc. Une telle force du langage serait donc présente dans les rituels. Selon Sorensen (2006), toutefois, la force illocutoire ne serait pas suffisante pour expliquer complètement l'efficacité d'un rituel, mais elle suggère qu'un rituel est un événement qui se présente comme un acte illocutoire, appuyé par des mythes et des représentations culturelles. Selon elle, le rituel tirerait cependant une grande partie de son efficacité, en référence à Bourdieu (1975, 1982), au fait qu'une communauté assemblée accepte d'adhérer à des principes que l'on établit dans le rituel et qui se répercutent dans le social par la suite.

Le rituel a en effet souvent été identifié comme un lieu privilégié où l'ordre social pouvait être établi, recréé, ou négocié, malgré les tensions qui le traversent. À cet effet, Moore et Meyerhold (1977) affirment que le recours au rituel permettrait d'établir que certains principes peuvent devenir « inquestionnables », une stratégie à laquelle on pourrait faire appel dans des contextes où les choses pourraient particulièrement être mises en doute. Si les discours qui accompagnent un rituel soulignent généralement son caractère inchangé, sa stabilité depuis des temps immémoriaux, la réalité serait bien différente et l'on sait qu'en fait les rituels changent et sont modifiés à travers le temps. Pour Bell (1992), plus que son apparente stabilité, c'est surtout la fragilité du rituel, sa nature changeante, qui en font le lieu idéal où l'ordre social et les rapports de pouvoir peuvent être débattus et négociés.

Le fait que les rituels soient très variés, et qu'ils puissent prendre place dans des contextes différents, a conduit certains chercheurs à se pencher principalement sur la logique intrinsèque d'un rituel afin de l'étudier « *in it's own right* », comme le suggère Handelman (2005a, 2005b), ou alors comme Kapferer (2004, 2006), en référence au concept de « virtualité » inspiré des

travaux de Deleuze et Guattari (1994) et de Langer (1951, 1963), en cherchant à comprendre les spécificités de sa dynamique interne. Si Pennington et Allocco (2018a) reprochent toutefois à de telles approches de négliger le rapport que le rituel peut entretenir avec le social, on pourrait toutefois penser qu'il serait possible et même souhaitable de viser à le faire, de chercher à comprendre comment les deux s'articulent, surtout dans un cas comme celui du Teyyam où la logique interne semble avoir été mise en place pour répondre à une réalité sociale qui n'est plus exactement la même aujourd'hui. Les rituels sont complexes, divers, ils opèrent souvent selon leurs propres logiques, mais leur rapport au social est indéniable et ils demeurent, comme le rappellent Kreinath, Snoek et Stausberg (2006), des mécanismes puissants impliqués dans la création des identités personnelles et collectives.

Les théories qui se sont succédé ont et qui ont tenté de définir le rituel l'ont souvent fait en identifiant les effets qu'il produisait et en proposant un modèle pour expliquer les mécanismes qui le permettaient. Toutefois, bien que plusieurs théories aient proposé des explications qui ont eu une grande influence, le constat que l'on fait aujourd'hui est que l'efficacité des rituels n'a pas encore été entièrement élucidée bien que plusieurs hypothèses intéressantes soient toujours considérées, quoique critiquées, comme il en ressort, par exemple, du volume *The Problem of Ritual Efficacy*, édité par Sax et Quack (2010). On peut toutefois penser que les diverses théories qui ont été édifiées, parfois à partir de phénomènes assez différents, ont pu dans bien des cas, chacune à leur manière, identifier certains aspects qui composent la complexité presque irréductible de cette question. En effet, il peut y avoir toute une différence de perspective lorsque vient le temps d'aborder, par exemple, des rituels aussi divers qu'un rituel de guérison, une prière, un mariage, ou un rituel offrant une arène pour la négociation des relations de pouvoir. Dans tous les cas, ce sont bien souvent les mêmes questions qui se posent : comment le rituel fonctionne-t-il ? Comment le rituel réussit-il à faire ce qu'on dit qu'il fait (Bell 1992)? Ou encore, qu'est-ce qui « émerge » d'un rituel (Schieffelin 1996 1985)

Pour aborder la question de l'efficacité des rituels, nous commencerons par présenter certaines distinctions importantes introduites par Moore et Meyerhold (1977). Tout d'abord, elles font la distinction entre, d'une part, l'efficacité doctrinale qui est donnée par les conceptions culturelles

expliquant les effets attendus du rituel, et, d'autre part, l'efficacité opérationnelle qui, elle, référerait à tout ce qui serait mesurable empiriquement, mais difficilement accessible, comme nous l'avons déjà mentionné. Elles identifient aussi cinq dimensions où peuvent se situer les enjeux d'efficacité, pouvant impliquer une réussite ou un échec : le sens explicite et général d'un rituel (*explicit purpose*) ; les symboles et les messages explicites (*explicit symbols and message*); les messages fondamentaux implicites du rituel (*implicit statements*); les relations sociales impliquées par le rituel (*social relationships affected*); puis la question de la culture et de l'ordre social (*culture vs chaos*). L'identification de ces cinq dimensions permet d'envisager que l'efficacité rituelle peut être conditionnelle à l'efficacité de plusieurs éléments cumulatifs qui doivent être pris en compte à différents niveaux.

À ces distinctions, nous en ajouterons quelques-unes. Bien qu'il faille considérer la variété des rituels et donc la variété des effets qu'ils promettent, ou qu'ils peuvent potentiellement réaliser, nous avons tout de même cru bon de les regrouper en trois grandes catégories pouvant référer à des « types » très différents d'efficacité. Il ne s'agit pas, bien entendu, de catégories étanches, bien au contraire, mais leur distinction permet de mieux appréhender la diversité des effets rapportés pour le rituel. Tout d'abord, il y aurait tout ce qui débute par l'intention d'un individu et qui peut impliquer la sollicitation d'un spécialiste ou d'une entité, par exemple : un rituel de guérison, ou une prière pour obtenir l'intervention d'une divinité en sa faveur. Ensuite, il y aurait ce qui concerne la collectivité, l'ordre social, l'espace de négociation des relations de pouvoir. Puis, tout ce qui concerne l'individu dans la société, par exemple, les rites de passages, baptêmes, mariages, etc. Il faut aussi savoir reconnaître que ces effets peuvent être associés à l'identité première d'un rituel, l'objectif officiel pour lequel on le pratique, ou alors à des raisons secondaires additionnelles, voire même, dans certains cas, à des effets afférents, qui ne sont pas visés directement, mais qui peuvent être reconnus ou non, et qui peuvent y prendre place, comme, par exemple, des dynamiques de reproduction et de résistance à un ordre social.

Parmi les théories marquantes qui ont inévitablement abordé la question des effets produits par les rituels sur les sociétés et leur organisation, on pourrait commencer par mentionner celle de Durkheim (1968 [1912]) selon qui les pratiques religieuses devaient servir ultimement à créer de

la solidarité dans une société par le partage de représentations collectives. D'autres théories ont plutôt mis de l'avant des rapports et des processus faisant état de tensions concernant l'ordre social et leur gestion par le rituel. Dans cet esprit, Gluckman (1963) présente des rituels qu'il assimile à des mises en scène de rébellions qui ne durent toutefois que le temps du rituel, avant que l'ordre social ne reprenne ses droits une fois le rituel terminé. Turner (2011[1969]) voit dans le rituel la possibilité d'un espace liminal dans lequel peut se former, le temps du rituel, une société sans classe, la *communitas*, ou même l'inversion de l'ordre social, dans un processus qui oppose la structure de la société et l'anti-structure que rend possible le rituel, ce qui pourrait générer une forme de catharsis, avant que ne survienne, encore une fois un retour à l'ordre social initial. Pour Bloch (1989), les rapports de pouvoir précèdent le rituel dont les effets, pour assurer le maintien de l'ordre social, demeurent faibles, d'où le besoin d'y recourir périodiquement. Avec Geertz (1973), les pratiques rituelles mettent en place des modèles du monde et des modèles pour s'y comporter, deux modèles qui fusionnent le temps du rituel. Orner (1978) ajoutera que les rituels sont avant tout bâtis sur des contradictions qui traversent les sociétés, qu'ils ne commencent pas avec l'exposition de grandes vérités, mais arrivent à elles, et qu'ils donnent lieu à une expérience qui contribue à créer un sens pour les acteurs qui doivent négocier avec les structures de la société. Pour Roy Rappaport (1999), le rituel est l'acte social fondamental de l'humanité, par leur participation, par leur présence, les gens s'engagent à ce qui se fait lors des rituels, ils acceptent implicitement les critères de comportements sur lesquels ils seront jugés par la suite dans la vie quotidienne, donnant ainsi au rituel une dimension morale. En 1992, Bell propose une mise à jour des théories rituelles qui, selon elle, établissent principalement des distinctions entre pensée et action que le rituel aurait pour tâche de résoudre. En référence à Bourdieu et à sa théorie de la pratique, elle met au point un modèle basé sur le concept de « ritualisation » qu'elle développe afin de rendre compte de ce qui se produit lors des rituels. Selon ce modèle, les rituels imprègnent les corps de « schèmes de comportements » qui influenceront sur les comportements par la suite. Elle considère que les gens ne sont pas toujours conscients de ces mécanismes, d'où leur efficacité, et que les rituels donnent lieu à une arène où les relations de pouvoir peuvent être négociées. Toutes ces théories ont bien entendu reçu leur lot de critiques, qui souvent ne portaient pas tant sur les effets identifiés que sur les façons de les

expliquer. Par exemple, on a pu reprocher à certaines théories de supposer une trop grande stabilité des rituels, ou un trop grand pouvoir effectif donné aux symboles, ou alors, dans le cas de Bell, trop peu d'explications pour justifier l'effet des « schèmes de comportement » (Quack 2010).

Pour ce qui concerne les théories relatives à l'efficacité rituelle qui se rapportent à la dimension de l'individu et que nous avons identifiées, soit notamment la guérison, les vœux et les prières adressées, nous pourrions référer à Sax (2010) dans l'introduction qu'il a écrite pour *The Problem of Ritual Efficacy* (2010) selon qui, tout d'abord, la question de l'efficacité des rituels a longtemps été éludée parce que l'on considérait qu'il s'agissait-là d'activités non rationnelles, ce qui explique selon lui pourquoi on les a surtout étudiés en tant que représentations. Il rappelle, en référence à Firth (2004 [1940]), que ce que nous identifions comme étant des rituels constitue avant tout, pour ceux qui les pratiquent, des « techniques » destinées à générer les résultats attendus. Concernant plus spécifiquement la guérison, il cite Kleinman (1979) qui fait valoir que l'efficacité que l'on reconnaît aux rituels de guérison pourrait provenir du fait qu'ils traitent l'aspect humain de la maladie. Une interprétation qui n'est pas sans rappeler celle de Lévi-Strauss (1958) qui disait, à propos d'un chaman qu'il avait observé, qu'il fournissait en fait à des gens un langage leur permettant de nommer et de figurer leur état, ce qui pouvait les amener à mieux vivre avec leur condition. En terminant, Sax (2010) rappelle que la question de l'efficacité rituelle peut aussi être liée à d'autres enjeux, et que le fait d'affirmer sa croyance en l'efficacité d'un rituel, ou même à notre époque au contraire, son scepticisme, pourrait révéler une stratégie d'adhésion à un ordre social et culturel reconnu.

Pour ce qui est maintenant des rituels qui mettent en relation l'individu et la société, notamment ceux qui mettent en place des rites de passage, il faudra aussi penser que même s'il peut s'agir de processus plutôt acceptés et établis, accomplissant facilement le rôle qu'on leur attribue, le rituel peut aussi ouvrir un espace où les identités sociales et les comportements qui s'y rapportent peuvent y être négociés ou expérimentés d'une façon différente. Depuis les recherches qu'elle a menées sur le rituel du *Zâr* au Soudan, Boddy (2010), décrit comment lors de rituels de possession certaines jeunes femmes étaient appelées, par la possession, à expérimenter d'autres façons

d'être, d'autres rôles sociaux que celui qui était le leur dans la vie quotidienne, qui pouvait être jugé comme oppressant. Dans une atmosphère qui pouvait aussi être ludique, elles avaient la possibilité de voir les autres et d'être vues par eux lors de ces rituels, ce qui avait pour elles avait un effet réparateur et libérateur. Selon Boddy, ces femmes étaient projetées dans un espace de confrontation et vivaient une expérience qui les transformait, et qui, selon elles, leur permettait de voir les choses autrement et se sentir mieux à propos de leur vie. Ainsi, selon la chercheuse, la possession dans ces rituels permettait d'opérer une mise en perspective salutaire face à des problèmes sociaux et culturels. Ces processus, rendus possibles par la pratique de la possession, font écho à ce cas, dont nous ferons l'étude dans les chapitres 5, 6 et 7, qui concerne l'expérience d'une femme avec la possession rituelle, mais cette fois-ci il s'agira d'un espace d'expérimentation qui n'est pas prévu culturellement, et que des circonstances inhabituelles auront rendu possible. Ces cas rappellent que la possession est rarement abordée dans les questions d'efficacité rituelle, et l'on pourrait se demander en quoi la ritualité permet la possession, et en retour, qu'est-ce que la possession peut permettre d'exceptionnel au niveau de la ritualité.

Bien des théories ont été élaborées pour expliquer les effets produits par les rituels, et comme nous l'avons indiqué une bonne part d'entre elles ont toutefois subi leur part de critiques, non pas tant en général pour les effets observés, que dans les explications données pour les expliquer et les modèles mis en place pour en rendre compte. Néanmoins, on peut dire qu'une bonne part d'entre elles ont, à leur manière, contribué à étudier différentes dimensions des rituels et les effets qu'ils produisent, et qu'en ce sens il vaut la peine de les consulter, avec bien entendu toute la vigilance requise. Cela peut être fait en prenant comme point de départ le fait que les rituels doivent être étudiés au cas par cas, en essayant de mettre leur logique interne en relation avec la société à laquelle ils s'adressent. Comme le soulignent Moore et Meyerhold (1977), il faut tenir compte du fait qu'il est difficile de mesurer les effets des rituels empiriquement, et comme le fait valoir aussi Rao (2006), il faut être conscient que les rituels ne sont plus aujourd'hui, dans bien des cas, au centre des sociétés comme ils l'étaient autrefois, qu'ils sont entourés ou remplacés, à certains niveaux, par de nouvelles institutions. Étudier les effets sociaux des rituels peut impliquer également comme le suggère Rao (2006) de savoir regarder comment l'expérience rituelle



influence et change les perceptions, et ce qu'il advient de ces perceptions lorsque le rituel se termine et que la vie reprend son cours.

### **1.1.2 Changement et préservation**

Pendant longtemps, peu d'ouvrages ont traité directement de la question des changements dans les rituels, possiblement parce qu'on en était venu à un certain consensus sur leur nature changeante et que cette dimension fut abordée à l'intérieur même d'études plus larges. Bien souvent, les rituels auront la réputation d'être demeurés inchangés au fil du temps, ce qui pourrait participer à établir leur autorité, même si dans les faits, comme le mentionne Bell (1992), c'est probablement davantage sa flexibilité, sa possibilité d'être adapté, et la place qu'il donne aux adaptations possibles qui en font le lieu tout désigné pour y négocier les relations de pouvoir liées à l'ordre social. La dimension de la négociation, prise dans son sens large au sujet d'enjeux de nature sociale, peut donc être parfois directement liée à des transformations dans les rituels (Hüsken et Neubert). Nous pourrions ajouter que les changements qui surviennent dans les rituels concernent aussi les effets qu'on leur prête, ce qui peut entraîner des modifications aux processus qu'ils mettent en place.

De plus, il est important de mentionner, en référence à *Ritual Matters* (Brosius et Hüsken 2010), qu'il est important de porter attention autant aux facteurs de changements qu'à ceux de continuité. Si certains acteurs peuvent avoir comme stratégie de modifier le rituel selon leur agenda, d'autres, au contraire, pourraient agir afin qu'il se maintienne, ce qui pourra donner lieu à des négociations de coulisses sur ces questions. Il faudra également tenir compte du fait que les intentions des acteurs et les négociations qu'ils mènent peuvent aussi concerner certains effets que l'on souhaite changer ou maintenir, en fonction par exemple de changements sociaux. Nous considérons qu'il s'agit là d'une considération fondamentale, car il n'y a manifestement pas que des forces de changements qui soient impliquées et qu'une volonté de maintenir les choses telles qu'elles sont doit être considérée comme une action « motivée » ayant des objectifs qui doivent être identifiés et pris en compte dans la mise à jour des dynamiques sociales à l'œuvre. De plus, comme l'affirment Pennington et Allocco (2018a) dans l'introduction du recueil *Ritual Innovation*

(Pennington et Allocco 2018b), il faut tenir compte que les innovations qui seront introduites dans les rituels devront trouver un équilibre entre la promotion des changements voulus et la négociation de ces changements avec ceux qui représentent l'autorité.

Les changements et les intentions qui les animent peuvent bien souvent prendre leur source dans des contextes de changement ou de bouleversement social. Dans un des premiers textes consacrés à ce sujet, Geertz (1973) a fait l'étude d'un cas relatant l'échec d'un rituel à Java dans un contexte de changement social et d'urbanisation croissante qui avait contribué à modifier le rapport des gens au rituel et posé les bases d'un conflit sur la façon dont le rituel devait être exécuté<sup>36</sup>. Bell (1997), en référence aux églises chrétiennes d'Europe, souligne que même les rituels les plus stables peuvent être modifiés progressivement à long terme en réaction à des changements sociaux, et que le sens qu'on leur donne peut changer quand les gens commencent à les aborder avec différentes préoccupations. Le contexte de la colonisation a, lui aussi, su générer des transformations dans des pratiques rituelles animées, parfois, par un esprit de résistance à l'ordre colonial comme l'ont démontré Comaroff et Comaroff (1993) ou pour tenter de s'appropriier les « forces » coloniales comme on pouvait le voir dans le film *Les maîtres fous* (1954) de Jean Rouch. Une chose est certaine, comme le rappellent Colas et Tarabout (2006a) dans *Rites hindous, transferts et transformations* (Colas et Tarabout 2006b), il faut tenir compte que les rituels sont des productions sociales qui répondent à un contexte où il peut y avoir un souci de préserver le passé, et que les dynamiques de transferts<sup>37</sup> et de transformations impliquent qu'il y a dû y avoir des interprétations successives formulées par ceux qui les pratiquent et y participent. Ils ajoutent qu'il faut donc être attentif à « l'articulation entre le rite, son histoire en train de se composer, et son interprétation » (Colas et Tarabout 2006, p. 14). Dans le même esprit, Brosius et Hüsken (2010a), dans *Ritual Matters*, (Brosius et Hüsken 2010b) inviteront, en référence à Appadurai (1986), à prendre en compte la carrière ou la biographie d'un

---

<sup>36</sup> Ce cas étudié par Geertz est aussi intéressant dans la mesure où il présente l'échec d'un rituel, ce qui a aussi été abordé par la suite par d'autres chercheurs, voir, par exemple, (Hüsken 2007a, 2007b) (Shieffelin 1996, 2007).

<sup>37</sup> Au sujet des transferts de rituels d'un contexte culturel à l'autre voir aussi Langer et al. (2006).

rituel, car les changements qui surviennent, les différentes phases de transformation et de réinvention, doivent aussi être analysés dans une perspective historique.

Le contexte social et historique peut donc contribuer à expliquer les changements qui surviennent dans les rituels, mais il faut aussi porter attention au type de changements et aux différents aspects du rituel qui peuvent y être impliqués, de même qu'aux impacts qui peuvent en résulter. Hüsken et Neubert (2011a) identifient trois dimensions où des changements peuvent se produire : tout d'abord, au niveau des relations sociales et interactionnelles; ensuite sur la question de l'orthopraxie; puis au sujet du sens et des valeurs. Nous pourrions même y ajouter les cinq facettes du rituel données plus haut par Moore et Meyerhold (1977) comme lieu où peut s'évaluer l'efficacité d'un rituel, qui pourrait aussi correspondre à des niveaux où pourraient survenir des changements. Kreinath (2004) dans le chapitre de conclusion de *The Dynamics of Changing Rituals* (Kreinath, Hartung, Deschner 2004), élabore une « matrice conceptuelle » pour l'étude des phénomènes de changements dans les rituels, pour laquelle il distingue plusieurs concepts importants auxquels nous référerons dans notre analyse. Parmi les nombreuses distinctions qu'il introduit, on en retrouve une entre ce qu'il nomme des modifications et des transformations, dont la différence se situe dans le fait que des transformations pourraient entraîner des changements au niveau de l'identité d'un rituel du point de vue des fidèles ou des participants, ce qui ne serait pas le cas des modifications, qui elles n'entraîneraient pas de telles conséquences.

Il identifie aussi quatre aspects des rituels qui sont susceptibles de subir des modifications ou des transformations, soit la forme, la performance, le sens et la fonction, des termes qu'il utilise dans leur sens large, et il ajoute qu'un changement à l'un de ces aspects peut aussi entraîner des changements aux autres aspects. Il théorise donc une dynamique d'inter-influence entre ces aspects pouvant prendre place en contexte de changements dans les rituels, et suivant laquelle, par exemple, un changement à la performance pourrait entraîner un changement au niveau de la forme, ce qui pourrait impliquer ou non des changements au niveau du sens que l'on donne au rituel, ou même à sa fonction, c'est-à-dire la raison pour laquelle on y a recourt en premier lieu. Cette dynamique d'interinfluence qu'il établit entre ces quatre aspects constitue un excellent

point d'entrée pour aborder l'analyse des changements dans un rituel, et permet d'appréhender le fait que si certains changements peuvent être le résultat d'une volonté de changer ou de conserver le rituel, d'autres changements, qui auront aussi un impact sur l'ensemble du rituel et ses effets sociaux potentiels, pourraient survenir indirectement, sans être le fruit d'aucune intention particulière, mais en réaction à de précédents changements qui, eux, étaient motivés.

### **1.1.3 Aspects intangibles, forme et interprétations**

Aux aspects distingués par Kreinath (2004) (forme, sens, performance et fonction), susceptibles de subir des changements et d'en provoquer dans une dynamique d'interinfluence, nous ajouterons comme composante de cette dynamique ce que nous avons appelé les « aspects intangibles » qui pourront, eux aussi, tour à tour influencer et être influencés. Il s'agit des interprétations qui sont faites, des expériences vécues, des intentions des participants, de leurs attentes, ce qui peut se traduire par un désir de vivre une expérience religieuse intime ou collective, de se faire reconnaître un nouveau statut social, ou d'entrer en relation avec un dieu afin de solliciter son aide, etc. Il faut donc comprendre que ces aspects intangibles, en plus d'être l'objet de changements, peuvent en générer à leur tour, et qu'ils peuvent agir autant comme facteurs de changements que comme facteurs de « conservation », dans des dynamiques qui les relient les uns aux autres, et qui peuvent avoir des impacts sur les effets générés par les rituels.

Il faut donc prendre en compte le fait que les participants et les spécialistes peuvent être guidés par des intentions qui leur sont propres dans leurs interactions avec un rituel. Par exemple, dans un cas rapporté par Rao (2003, 2006), un homme qui était parvenu à améliorer sa condition sociale et ses revenus, s'était impliqué dans l'organisation des activités d'un temple, et avait été l'instigateur de changements dans les rituels, poursuivant ainsi la reconnaissance d'une autorité en matière religieuse, qui confirmait ainsi son nouveau statut social. Dans un autre cas donné par Osella et Osella (2003), des gens de basses castes nouvellement enrichis, et aussi en quête de la reconnaissance d'un nouveau statut, s'étaient lancés dans l'organisation de festivals religieux, ce qui était autrefois l'apanage des gens de hautes castes. Cependant, leur inexpérience en la matière avait introduit des changements dans les rituels, ce qui avait toutefois été justifié par le

fait que le rituel devait avant tout servir à faire plaisir à la déesse, et qu'il pouvait y avoir différentes façons d'y arriver. Nous pourrions aussi rappeler, en référence à Comaroff et Comaroff (1993) que les rituels peuvent être considérés comme une technique pour influencer les forces du cosmos, et qu'ils ont pu être mobilisés afin de résister à la colonisation.

Dans bien des cas, les intentions, les attentes ou les objectifs poursuivis peuvent en fait répondre à des interprétations – ou des réinterprétations – que l'on fait d'un rituel dans son ensemble, de sa portée, de ce qu'il est sensé accomplir, ou même du sens qu'il crée chez les participants au sujet de la réalité depuis l'espace rituel (Ortner 1978), ce qui peut reposer sur l'interprétation que l'on fait des éléments de la forme qui le caractérise. Il s'agira alors de savoir jusqu'à quel point telles interprétations seraient personnelles ou partagées dans un groupe de participants<sup>38</sup>, et jusqu'à quel point elles pourraient ainsi avoir le potentiel de remodeler l'identité d'un rituel ou d'amorcer un débat à ce sujet, jusqu'à influencer ce que l'espace rituel peut accomplir.

La question du sens à donner au rituel ou à ses éléments a parfois été mise au centre de certains modèles consacrés à l'étude des rituels. Parmi les approches qui ont été proposées et qui se sont succédé, certaines ont pu être critiquées pour la place trop grande accordée aux symboles, à leurs significations, et surtout à la manière dont on concevait leur capacité à influencer le comportement social des communautés qui le pratiquaient. On a cherché, dans certains cas, à voir dans les rituels une grammaire dont les éléments avaient un sens cohérent transmettant un message, explorant les aspects sémiotiques des rituels et les liens aux effets du rituel sur le social<sup>39</sup>. Depuis, de nouvelles approches ont permis de mettre en relief d'autres dimensions pour rendre compte de l'action des rituels, ce qui relativise l'effet des éléments pouvant y avoir un sens symbolique. Certains chercheurs ont développé cette critique jusqu'à déclarer que même les

---

<sup>38</sup> Comme le suggère Olivier de Sardan (2008), un chercheur devra être attentif à la façon dont les interprétations culturelles sont partagées par les différents segments d'un groupe ou d'une communauté afin d'en rendre compte, et de ne pas présumer, comme ce fut fait autrefois, que les gens d'une même communauté partagent nécessairement des vues homogènes sur les choses culturelles. Pour un exemple de diversité, au niveau des conceptions religieuses par différentes communautés d'une même région pour le contexte du Kerala, voir Ayrookhuziel (1983).

<sup>39</sup> Pour une discussion sur les questions sémiotiques liées aux questions sur les rituels, voir Kreinath (2006). Pour des approches qui ont donné une dimension importante aux symboles dans les rituels, voir notamment Geertz (1973) ou Turner (1967).

actions rituelles étaient en fait dépourvues de sens (*meaningless*) (Staal 1982; Laidlaw et Humphrey 1994, 2006), en insistant sur le fait que l'action rituelle dans les gestes qui la compose n'a pas le même type d'intentionnalité que dans la vie courante (Laidlaw et Humphrey 1994, 2006). Comme le mentionne Michaels (2006) commentant ce débat, même si l'on ne peut accoler un sens à chaque élément ou geste d'un rituel, il n'en demeure pas moins que les rituels ont, bien évidemment, une signification pour ceux qui les pratiquent.

Le constat que l'on devrait tirer de ces diverses critiques, selon nous, est que si chaque élément d'un rituel n'a pas nécessairement un sens caché qu'il faut déchiffrer, il faut néanmoins savoir reconnaître les éléments dont le sens qui leur est attribué en font des composantes incontournables du rituel qui participent à la mise en place des processus qu'on y retrouve. Ainsi, des éléments très précis d'un costume, d'une liturgie, ou les gestes d'une danse, peuvent, par exemple, renvoyer à un mythe, aux thèmes ou aux épisodes qu'on y retrouve, et à l'interprétation que l'on fait de ce mythe dans la société. Les références aux mythes dans les rituels peuvent aussi être génératrices d'émotions collectives fortes lors des rituels (Leavitt 1996)<sup>40</sup>, ou alors servir de référence pour la constitution d'identités de groupes ou de castes (Sax 2002). Dans d'autres cas, certains éléments de sa forme spécifique<sup>41</sup> peuvent aussi faire référence à des principes ou à des conceptions culturelles et religieuses reconnues. Par exemple, pour le Teyyam, certaines actions rituelles peuvent faire référence au fait que l'âme (*atman*) d'une divinité, ou d'une personne décédée, peut être contenue dans une petite flamme ou une épée et transportée d'un lieu à l'autre, et que l'énergie (*śakti*) de cette divinité pourra entrer dans le corps d'un spécialiste de la possession, mais aussi se répandre et affecter les membres de l'assistance. Dans de tels cas, on ne réfère pas à une sémantique « stricte », mais à des principes et des conceptions culturelles qui sont « évoqués » par l'action rituelle. De cette façon, l'épée dans le Teyyam ne « représente » pas la divinité, mais peut la contenir comme le « racontent » les divers segments du rituel composés d'actions, d'objets chargés de signification, en référence à des mythes ou à des discours sur le

---

<sup>40</sup> Pour la question des émotions, de leur place et de leur rôle dans les rituels voir aussi Michaels et Wulf (2012) Lüddeckens (2006).

<sup>41</sup> À distinguer de l'emploi que fait Rappaport (1999) du terme « forme » pour désigner ce qui caractériserait le rituel de façon universelle.

rituel, sur la façon dont il fonctionne, ce qui contribue à établir sa « logique » interne, et l'idée que l'on se fait de son efficacité.

S'il y a des significations qui peuvent avoir été pensées et intégrées à la liturgie, il pourra également y avoir d'autres interprétations comme celles qu'on donne au rituel en général, à son identité, à la place qu'il tient dans la communauté, au message qu'il envoie au niveau des rôles sociaux ou de l'ordre social. De plus, ces interprétations pourraient varier d'un individu à l'autre, ou d'un segment de la population à l'autre, ce qui pourrait générer des attitudes ou des actions différentes dans l'espace rituel même. Concernant cette variété possible des interprétations, malgré, on le suppose, de nombreux consensus, se pose la question de la stabilité des significations préalablement prévues pour un rituel. À ce sujet, Bell (1992) fait valoir, en référence à Fernandez (1965), l'importance de considérer l'ambiguïté des symboles dans les rituels, et le fait que cette ambiguïté ferait du rituel un espace où les choses peuvent être réinterprétées et donc négociées, soulignant la nature flexible et fragile du rituel ce qui ferait en sorte qu'il puisse être adapté en fonction de changements sociaux, et donc constituer un lieu privilégié pour les négociations des rapports de pouvoir.

Cependant, il faut penser qu'il puisse aussi y avoir des limites aux réinterprétations possibles qui peuvent être faites des éléments qui constituent la forme spécifique d'un rituel. Certains éléments d'un rituel peuvent en effet avoir des significations ou des implications qui parlent d'elles-mêmes, comme le souligne Rappaport (1999) dans le fait de s'agenouiller dans un rituel. Dans le cas du Teyyam, le fait qu'un brahmane se prosterne devant un dieu intouchable incarné par un performeur intouchable, alors qu'il est attendu que ce dieu puisse faire entendre un discours qui critique le système des castes, constitue certainement un élément du rituel porteur d'un sens très fort. Même si l'on peut le réinterpréter, même s'il ne porte peut-être plus le même sens aujourd'hui dans un contexte où les discriminations de castes sont officiellement interdites dans la société, cet élément de la forme impose des limites à toute réinterprétation que l'on pourrait en faire. De la même manière, si l'on procède à la déification d'un membre d'une communauté récemment décédé, pour souligner le fait qu'il ait de son vivant exercé un leadership positif et modèle, et qu'on lui manifeste beaucoup de déférence alors qu'il tient un discours

soulignant l'importance de maintenir une solidarité dans le groupe, il va de soi que ces éléments de la forme donnent une orientation importante au rituel et au sens qu'on peut lui donner. L'on pourrait alors se questionner sur l'influence que le rituel pourrait avoir sur les leaders vivants de même que sur la relation qu'ils entretiennent avec les autres membres de la communauté. Bien entendu, les interprétations pourront différer en fonction du contexte et des expériences vécues par les gens, leurs quêtes<sup>42</sup>, le sens personnel qu'ils donnent aux symboles (Obeyesekere 1981), ce qui pourrait faire varier la signification que l'on donne au rituel, et ultimement ses effets, mais on peut penser qu'il pourrait aussi y avoir une limite à lui faire dire complètement autre chose que ce qu'il indique déjà de façon évidente. Toutefois, bien entendu, il pourrait y avoir des nuances significatives dans les diverses interprétations qu'on en fait, qu'il faudrait savoir reconnaître et relever, et qui pourraient en dire beaucoup sur la relation qu'une communauté entretient avec ce type de rituel.

#### **1.1.4 Éthique et rituel**

Tel que nous l'avons abordé dans la partie sur les effets des rituels, on a souvent souligné le rôle qu'ils pouvaient jouer dans les processus de socialisation, engendrant des débats et des théories qui se sont succédé pour expliquer comment se produisaient exactement ces processus. Dans bien des cas, il a été relevé que le rituel, en mettant en scène dans l'espace rituel des façons de se comporter, où en référant à des dieux et à leurs mythes, peut participer à établir ce que serait qu'une bonne façon de se comporter, en fonction des rôles sociaux, des stades de vie, ou même vis-à-vis d'un ordre social. Comme le relève Houseman (2006a, 2006b) en référence à la notion de « relationalité » qu'il développe, le rituel peut établir dans l'espace rituel des types de relations qui sont appelées à se poursuivre dans la vie réelle. Bien entendu, il existe aussi, à l'inverse, des rituels qui procéderont à des renversements de normes sociales aux effets cathartiques, dont l'impact, une fois le rituel terminé, ou à long terme, pourrait toutefois différer. Dans tous les cas, la question du « bon comportement » est liée à l'éthique, à la moralité, une dimension qui touche de près les rituels de déifications des ancêtres que nous avons étudiés puisque ce sont des

---

<sup>42</sup> Sur la question de la quête personnelle et la recherche du sens en contexte religieux contemporain, voir Hervieu-Léger (1999, 2001).



ancêtres reconnus pour leur bon comportement et leur leadership positif qui se qualifient pour la divinisation. On pourrait alors se demander si ces rituels pourraient, par le fait même, établir des critères de bons comportements pour les leaders qui sont toujours vivants et qui exercent une certaine autorité, voire mettre en place un modèle relationnel pour former la façon d'interagir de ces leaders avec les autres membres de leur communauté.

Roy Rappaport (1999) a mis au point un modèle théorique qui peut certainement servir de point d'entrée pour appréhender la dimension éthique dans le rituel et la façon dont elle se transpose ensuite dans les rapports sociaux à l'extérieur du rituel. Pour commencer, Rappaport réfère au concept d'acceptation, c'est-à-dire qu'il conçoit au départ qu'un individu n'aurait pas besoin de croire en tout ce qui se fait ou se dit dans le rituel, car l'acceptation qui découle de sa participation suffit à entraîner des implications. Selon lui, le rituel ne présente pas tant des façons de se comporter que des critères qui serviront à juger ultérieurement les comportements qui auront lieu dans la vraie vie. Le seul fait d'être présent indique que l'on « accepte » ce qui se déroule dans le rituel, et que par là même on se « commet » devant les autres participants, ce qui implique que l'on consent à être évalué par la suite en fonction des critères concernant les façons de se comporter en société qui proviennent du rituel. D'une certaine façon, on établit une convention devant l'ensemble d'une communauté.

Il faut cependant noter que les recherches de Rappaport ont porté sur des rituels de Papouasie-Nouvelle-Guinée qui avaient une place centrale dans les sociétés où ils se tenaient. En conséquence, le modèle théorique qu'il a développé sur l'éthique et le rituel traite peu de la question des changements rituels et sociaux qui peuvent mener à des négociations. Nous considérons toutefois que le modèle qu'il propose pourra être utile pour appréhender la question de l'éthique et des rituels dans des contextes qui seraient moins stables, ce que nous explorerons dans notre analyse. Nous recourrons également au modèle développé par Michael Lambek (2010, 2015) qui s'inscrit dans le prolongement de celui de Rappaport et qui examine comment les critères donnés dans le rituel interviennent dans les jugements que portent les gens au quotidien en fonction des différents contextes. Il ne faut pas oublier que ces rapports de tous les jours, comme le rapporte Keane (2015, 2017), donnent lieu à des interactions qui nécessitent que l'on

doive nécessairement « rendre des comptes » de ses actions auprès de gens de son entourage, ce qui entraîne des implications sur les façons de se comporter en société.

En référence à ces façons d'envisager une relation entre l'éthique et les rituels, nous essaierons de comprendre pour les rituels que nous avons étudiés les rôles différenciés que peuvent y tenir les dieux du Teyyam et les ancêtres *anangu* divinisés. Dans le cas des dieux du Teyyam, on peut remarquer qu'ils peuvent être associés à des comportements violents, destinés parfois à venger des injustices ou alors pour punir des fidèles qui les auraient négligés, des comportements qui pourraient être qualifiés de méta-éthiques (Lambek 2012), c'est-à-dire qu'ils ne seraient pas normalement permis dans la société pour des individus ordinaires<sup>43</sup>. Malgré tout, plusieurs d'entre eux critiquent le système des castes et parlent d'égalité, ce qui a certainement une portée éthique. Les *anangu* divinisés, au contraire, sont plus à même d'incarner des modèles de bon comportement pouvant servir de modèle au quotidien. Cette différence dans les implications au niveau de l'éthique, comme nous le démontrerons, peut contribuer à expliquer le regain, chez les communautés Mavilan et Malavettuvan, des rituels de l'*anangu*, parce que ces ancêtres peuvent incarner un rôle moral d'une façon que ne peuvent le faire les dieux du Teyyam.

Comme nous avons pu le voir dans cette partie, de nombreux éléments entrent en ligne de compte pour comprendre toutes les composantes que l'on doit prendre en considération lorsqu'il s'agit d'étudier les changements dans les rituels et leurs liens avec le social. Tout d'abord, il faut tenir compte du fait que les effets des rituels sont difficiles à mesurer empiriquement (Moore et Meyerhold 1977), ce qui appelle à la prudence dans ce genre d'étude. Il y a aussi le fait, comme nous l'avons mentionné, en référence à Rao (2006), que le rituel dans bien des cas n'est plus au centre de la société comme ce fut le cas autrefois, mais qu'il répond à d'autres dynamiques sociales. En ce sens, les rituels peuvent être l'objet d'interprétations, en relation avec ce que nous avons nommé des aspects intangibles, comme les intentions, le désir de vivre une expérience, ou les objectifs de nature politique ou sociale, qui pourront influencer les interprétations du sens à donner au rituel ou aux éléments qui le composent, qui peuvent toucher à la dimension éthique.

---

<sup>43</sup> Au sujet de la question morale qui survient lors d'un rituel « entre humains et non humain » voir de Sales (2019) et noter l'importance de la prise en compte des notions de réciprocité et d'échange.

Si de telles interprétations ne font pas consensus, elles pourraient devoir être négociées directement dans l'arène rituelle ou en coulisses. Pour compléter cette réflexion, nous examinerons dans la partie qui suit ce que la dimension de la possession ajoute aux questionnements sur les changements dans les rituels, ce qu'elle permet de plus, le rôle qu'elle peut jouer dans les dynamiques de transformations des rituels.

## **1.2 Possession, états et agentivité**

Nous allons maintenant aborder les questions relatives à la possession, aux états qu'on y expérimente et les questions que cela soulève au sujet de l'agentivité des possédés et leur possible influence sur les rituels et les dynamiques de changements et de conservation qu'on y retrouve. Tout d'abord, nous poserons les termes de la discussion et nous précisons les enjeux et les questions qui se posent, puis nous regarderons les idées qui ont été développées sur le sujet dans la recherche anthropologique ainsi que les nouvelles avenues empruntées récemment. Enfin, nous présenterons un cadre conceptuel que nous avons élaboré pour orienter l'analyse des enjeux soulevés.

### **1.2.1 L'état de la possession et la ritualité**

L'analyse des enjeux de ces rituels permet également d'étudier ce que la possession autorise au niveau de la ritualité, ce qu'elle ajoute à la dimension du rapport aux ancêtres et rend possible, notamment en termes de relations, de dialogues, de transmission, d'éthique, d'expérience et de participation et aussi ce que, en retour, l'ancêtre, en tant que figure d'autorité, rend possible dans ces contextes rituels de possession et en matière de débat éthique. Mais tout cela doit aussi être conjugué avec la question de l'agentivité des performeurs et des participants, et avec ce que l'état de la possession permet sur le plan de l'agentivité. La question de l'espace d'agentivité possible pour les participants possédés est d'autant plus cruciale que les ancêtres qu'ils incarnent ont une autorité, que leur parole est entendue et acceptée. Il arrive parfois, comme nous le verrons d'ailleurs dans les cas étudiés, qu'une expérience inhabituelle se produise lors d'un rituel, et que cette expérience doive être interprétée sur-le-champ par des spécialistes en position d'autorité,

mais il arrive que ces spécialistes présents incarnent les ancêtres, et les interprétations qu'ils feront alors pourraient avoir comme effet d'introduire des changements qui peuvent alors constituer des précédents susceptibles de se reproduire dans d'autres rituels. Cette question est d'autant plus importante que le rituel lui-même se voit conférer une grande autorité, et les participants se commettent à ce qui s'y fait et s'y dit, les changements dans les rituels peuvent être instigateurs de changements au niveau social, si, par exemple, un mode relationnel qui est mis en scène dans le rituel est revu et redéfini, laissant entendre que la même modification pourrait aussi être légitime dans la vie de tous les jours. Une situation inhabituelle dans un rituel porte en elle un potentiel de changement, mais l'interprétation et la validation de cette situation pourront résulter d'une négociation entre possédés et fidèles dans l'espace rituel au regard des conceptions culturelles qui soutiennent ces manifestations. Qui parle quand un ancêtre parle, qui influence cette parole? Qui négocie et authentifie les expériences qui surviennent lors des rituels? Comment définir l'état de la possession, et la part de conscience, de contrôle et d'influence qu'un individu peut manifester lors de la possession? Si, en dépit du fait que l'on souhaite conserver une tradition intacte pour des raisons de confiance en son efficacité et pour en préserver l'autorité, il s'avère que les discours changent et que des règles entourant la possession sont modifiées en écho à de nouvelles réalités sociales, est-il possible que l'état de la possession, malgré ce que l'on peut en dire culturellement, rend possible l'influence des individus possédés sur les transformations subies par une tradition rituelle? Ces questions sont d'autant plus pertinentes que, dans le Teyyam, certains performeurs racontent (Freeman 1999, Brillant-Giroux 2014) au sujet de leur expérience de la possession qu'ils la décriraient comme un état dans lequel ils seraient 50% eux-mêmes et 50% la divinité. De plus, la position de l'ancêtre par rapport aux dieux est ambiguë. Dans le Teyyam, les dieux ne peuvent manifester leur parole que dans un espace rituel hautement contrôlé par l'intermédiaire d'un homme spécialiste de la possession. Mais un ancêtre peut se manifester à travers le corps d'un membre de sa famille et exceptionnellement à l'extérieur d'un contexte rituel et parfois faire entendre sa parole. Qu'en est-il alors d'un ancêtre déifié qui sera performé comme un dieu lors d'un festival, ou lors des rituels de l'*anangu* qui concernent les ancêtres? Qu'arrive-t-il lorsqu'une femme affirme être saisie par l'esprit de son ancêtre en contexte rituel et en assume la parole, comme ce fut le cas

de Shriya dans le cas étudié? Qui validera qu'il s'agit bien de l'ancêtre? Et quand l'ancêtre incarné par une femme est lui-même considéré comme la référence en la matière, pourrait-il tout de même être contesté? Il ne faut pas perdre de vue que la possession est une performance et qu'elle doit répondre à ce que Schieffelin (1996) identifie comme la crédibilité interactionnelle, la capacité nécessaire de convaincre de la possession auprès d'une assistance, même s'il existe des conceptions culturelles qui en expliquent la possibilité, et qui impliquent que l'authenticité de la possession peut être contestée. Lors des récits qu'elle faisait de ses expériences avec la possession, Shriya utilisait régulièrement le « je » pour rendre compte de ce qui était dit et fait, elle raconte même que, devant la contestation de l'authenticité de sa possession, il lui était arrivé de se mettre à pleurer, laissant comprendre la part d'autoréférentialité qu'elle entretenait avec cette expérience. Dans quelle mesure cette part de présence lui permet-elle d'influencer ce qui se dit et ce qui se fait dans le rituel et dans quelle mesure est-elle en mesure, comme d'autres performeurs, de transformer les règles de cette tradition ?

Qui parle au moment de la possession? Qui influence la parole, pourquoi, comment, selon quel agenda? Qu'est-ce que l'état de la possession peut permettre en termes de poursuite d'un agenda pour un performeur? Bien entendu, nous sommes bien conscients qu'on ne peut avoir accès directement à ce qui se passe dans la tête d'un performeur lors de la possession, malgré tout, nous considérons qu'il est important de situer le mieux possible les expériences des possédés, dans un contexte comme celui que nous avons étudié, à partir de leurs témoignages, des observations que l'on fait, en rapport avec les balises culturelles qui sont données pour expliquer ces phénomènes de possession et en décrire les manifestations. On peut remarquer ce qui se distingue du « script » attendu d'un rituel, d'une parole attendue d'un dieu ou d'un ancêtre. On peut discerner que des changements qui sont observés dans le discours des dieux ou des ancêtres semblent concorder avec les intérêts, les préoccupations ou le vécu des individus qui expérimentent la possession, ou que les discours s'adaptent aux nouvelles réalités sociales, et l'on peut examiner les récits qui sont faits de ces expériences par ceux qui les ont vécues, en termes de subjectivité, d'autoréférentialité, d'émotions ressenties, etc. Bien entendu, l'explication culturelle de la possession pourra être racontée comme impliquant une présence entière de la divinité, ce qui fera en sorte que les performeurs seront en général peu bavards au

niveau de ce qu'ils ressentent, mais il peut arriver que certains s'ouvrent davantage, ce qui permet d'appréhender les expériences possibles. Malgré tout, nous demeurons prudents et nous ferons l'interprétation des phénomènes observés et rapportés à partir des données que nous avons, tout en étant conscients des limites imposées par la nature de ces données; nous tâcherons toutefois d'aller le plus loin possible dans leur interprétation pour éclairer les enjeux étudiés. Même si nous n'avons pas accès à la totalité de ce qui fait l'expérience d'une personne avec la possession, nous considérons qu'il est important par rapport aux questions soulevées par la recherche de fournir la meilleure interprétation possible en fonction des données disponibles.

### **1.2.2 L'étude de la possession et les nouvelles approches**

La possession, tel que le rappelle Lambek (2011), pose des questions en termes d'agentivité et d'éthique. On peut toujours se demander qui parle lorsqu'il s'agit de la possession, qui influence ce discours, qui sont les agents, les éléments d'une tradition qui définissent le tempérament d'une divinité ou d'un ancêtre ou le mode interactionnel attendu et répété, malgré des variantes. Nous avons déjà présenté le cadre conceptuel avec lequel nous réfléchissons sur ces questions, maintenant nous raccorderons les pistes analytiques qui seront empruntées avec les débats et les contributions qui ont eu lieu en anthropologie et qui permettent de contextualiser les questions qui nous guident et d'identifier les champs de recherche auxquels nous entendons également contribuer.

Le phénomène de la possession a été étudié à partir de différentes approches ce qui a permis d'aborder divers aspects du phénomène sans pour autant arriver à le circonscrire complètement<sup>44</sup>, comme en témoignent les nouvelles orientations visant à jumeler démarche ethnographique et recherche en psychologie et tel que formulé par exemple par Halloy et Naumescu (2012). La possession peut être décrite comme la manifestation d'une puissance dans un corps (Berti et Tarabout 2007), ce qui n'implique pas nécessairement un état qui pourrait être

---

<sup>44</sup> Pour des présentations générales de recherche qui ont eu lieu en anthropologie, voir Berti et Tarabout (2010), Lambek (2011) et Boddy (1994); l'introduction de Halloy et Naumescu (2012) du numéro spécial qu'ils ont édité sur l'apprentissage de la possession, présente également une revue des approches marquantes dans ce domaine de recherche.

qualifié de transe ou d'état de conscience modifié, on pourrait par exemple expliquer des problèmes de santé par l'action d'un esprit habitant et troublant son hôte, ce qui pourrait nécessiter un exorcisme pour remédier à la situation. Dans tous les cas, la question d'un état psychologique particulier qui peut se manifester lors de la possession ne doit pas être confondue avec l'institution sociale à laquelle elle se rapporte (Berti et Tarabout 2007) et, comme le soutient Lambek (2011), il faut savoir qu'une tradition peut aussi influencer la façon dont un état particulier prendra place lors de la possession.

Il faut rappeler que la possession implique bien souvent une performance, et qu'il peut y être question de crédibilité interactionnelle, c'est-à-dire qu'un spécialiste de la possession se doit de convaincre ceux à qui il s'adresse qu'il est bel et bien possédé par un esprit, sans quoi il court le risque d'être contesté. La question de l'authenticité de la possession peut aussi être un recours prévu par l'institution par lequel, par exemple, une personne qui serait insatisfaite des paroles d'une entité ou d'un esprit lors d'un rituel de possession et qui voudrait les contester pourrait alors utiliser une accusation en termes d'authenticité pour le faire valoir, ce qui met en relief la dimension interactionnelle de cette question (Berti et Tarabout 2007).

Il existe une variété de descriptions de type d'états ou de trances qui peuvent être observés, mais plus on a affaire à des spécialistes reconnus, ou institutionnels, plus l'état général peut être marqué par une forme de contrôle du corps et de la parole, ce qui peut donner lieu, dans plusieurs traditions, à une impression de théâtralité, en référence à nos traditions occidentales, où il est question notamment de jeu et où l'acteur est maître de son corps et de sa voix, bien qu'il doive dire le texte qu'il a appris et suivre les directives prévues par la mise en scène. Si, dans les traditions de possessions, il s'agit indubitablement d'un phénomène autre, impliquant la croyance, ou la certitude, de la présence d'un esprit ou d'une divinité agissant au centre du processus de la possession, il y a néanmoins lieu de se demander dans quelle mesure cette dimension de théâtralité peut être présente, sans l'y réduire. Leiris (1958) est bien connu pour avoir souligné la présence de cette dimension, et, au sujet du *Zâr*, avait dit que les expériences de possession donnaient lieu à un « théâtre vécu » par lequel les possédés avaient accès à un véritable « vestiaire de personnalités » auxquelles ils pouvaient recourir au quotidien. Cette

dimension de jeu que l'on peut observer dans certaines manifestations est indéniable, et demande nécessairement une certaine conscience de ce qui se dit et se fait au moment de la possession, et n'empêche donc pas l'expérience d'un état autre, ni le souvenir de cette expérience, bien que des cas d'amnésie, totale ou partielle, sont aussi rapportés (Lambek 2011).

Ce type d'expérience peut avoir différentes significations ou potentialités selon les contextes et les traditions, cela permet de penser que la possession puisse être apprise, et que les expériences puissent avoir une incidence dans la vie de ceux qui les pratiquent. On a souvent rapporté par ailleurs qu'une possession de type néfaste pouvait être résolue et constituer le point de départ de la carrière d'un spécialiste de la possession, d'un médium ou d'un chaman (Lewis 1971). Parfois même on découvre que l'esprit qui troublait son hôte manifestait en fait son désir d'établir une relation. Dans bien des cas, l'expérience de la possession et le développement du rapport entretenu avec les esprits ou dieux concernés sont indissociables de la biographie des individus ou de leur expérience personnelle (Crapanzano et Garrison 1977, Crapanzano 1980, Obeyesekere 1981, Nabokov 2000, Côté 2008, Lambek 2014). Ce type d'expérience d'une relation étroite et à long terme avec des esprits ou des dieux peut donc prendre place dans un type d'itinéraire permis socialement et encadré culturellement.

Il a été relevé que dans les activités de possession les possédés étaient des femmes dans une large proportion. Si Lewis (1971) avait déjà interprété cette situation en des termes qu'on a qualifiés de « fonctionnalistes » en y voyant le cas de femmes marginalisées tentant de contester une position de subordination, cette position fut par la suite critiquée pour son réductionnisme, notamment par Boddy (1994) qui a décrit l'expérience de femmes dans le *Zâr* en d'autres termes. Ces femmes tiraient, entre autres, comme nous l'avons déjà mentionné, une expérience qu'elles avaient décrite comme libératrice en ce qu'elle leur permettait d'expérimenter des façons de se comporter qui auraient pu être jugées excessives par rapport aux normes de comportement très réservé qui étaient attendues d'elles. Boddy (1994) faisait aussi valoir que les esprits qui les possédaient avaient une pertinence dans les relations de parenté, et donc d'autorité, ce qui les amenait à pouvoir tenir un rôle plus important dans cette sphère, comme l'a aussi fait valoir Lambek (1988). Le fait de pouvoir agir avec plus d'autorité qu'on nous en accorde dans la réalité



a donc des impacts dans la vie des gens concernés, même si les propos tenus et les actions faites seront crédités à l'esprit ou au dieu qui possède. Le fait de se comporter à l'image de cet esprit ou ce dieu, et, comme le souligne Boddy (2010), le fait d'être vu dans une telle situation et de voir les autres, permet de vivre une expérience qui lui a été décrite comme transformatrice. On pourrait faire valoir qu'il y a là non seulement une possibilité mise en place par une tradition très précise, ce qui peut être le cas, mais un type d'expérience susceptible d'être vécue même si une tradition ne l'a pas prévu, et c'est d'ailleurs ce que nous avons vu dans le cas de Shriya que nous avons étudié et qui se situe dans un contexte où les femmes n'ont normalement pas accès aux rôles de possédés institutionnels par l'entremise desquels la possession peut être exercée avec un certain contrôle et une certaine autorité.

Comme nous l'avons annoncé, les performances avec la possession que nous avons rencontrées sur le terrain ont pavé la voie à un questionnement sur l'état modifié de la possession, les paramètres de sa variabilité et ultimement les questions d'intentionnalité et d'agentivité qui s'y rapportent. Et la question demeure toujours la même : qui parle lorsque le possédé prend la parole et qu'est-ce qui contribue à influencer son discours quand il parle en interaction? Pour Lambek (2013), le phénomène de la possession permet d'aborder les questions concernant la définition culturelle de la personne, de ses aspects de continuité et de discontinuité qu'il analyse à partir de deux concepts qu'il présente comme des idéaux types : le *mimetic* et le *forensic*. Le *forensic* c'est ce qui correspond à une vision continue de la personne, sa cohérence et sa constance dans la durée, et ce sur quoi on peut appuyer la notion de responsabilité pour ce qui concerne les actions commises. Le *mimetic*, à l'inverse, réfère à ce qui est discontinu au niveau de l'identité de la personne, ce qui au niveau de la possession peut référer au fait qu'une personne pourra être possédée par différents esprits, ce qui pourra influencer ce qu'elle dit et fait; ceci peut aussi être retrouvé, dans une forme moins prononcée, dans les contextes autres, lors desquels une personne peut expérimenter un changement similaire, par exemple, lors d'une nouvelle situation professionnelle ou relationnelle, dans un nouveau contexte en vertu d'un certain rôle à remplir, lorsqu'une autre façon de se comporter pourra être requise. Il en ressort ensuite, selon Lambek, que ces deux concepts ne sont jamais aussi clairement départagés, et qu'il y a dans la personnalité d'une personne, de laquelle on attend de la continuité, une part de discontinuité.

De même, on retrouve une part de continuité dans la possession, par exemple le fait que les esprits doivent avoir une certaine constance dans les traits de caractère qui leur sont attribués. Une personne, tel qu'elle se définit et tel qu'elle est définie par les autres, n'est donc jamais fixe et l'on pourrait dire que le phénomène de la possession peut mettre cela en exergue. Dans un autre texte, Lambek (2014) faisait valoir que la trajectoire de vie de certains de ses répondants faisait écho aux esprits qu'ils avaient incarnés au cours de leur vie. Ce que nous pourrions dire c'est que, si la possession est un espace où une certaine discontinuité de la personne est mise de l'avant, il y aurait deux façons de penser cette discontinuité, tout d'abord, en pouvant exprimer, par le jeu de possession et dans l'espace rituel qui y est consacré, des propos et des manières d'être qui habitent la personne, mais que les normes sociales l'empêchent de manifester au quotidien; ensuite, il pourrait y avoir la possibilité d'expérimenter des choses qui sont complètement étrangères et que le possédé découvrira dans sa tête et dans son corps, pour la première fois, mais qui le marqueront et finiront par faire partie de lui. Ces deux processus pourraient aussi être vécus chez des acteurs de théâtre occidental devant interpréter différents rôles, où il y a à la fois la permission d'agir différemment dans un contexte public et aussi la nécessité de dévoiler une partie de soi-même pour donner crédibilité et sincérité à l'interprétation, ainsi que la possibilité, dans le processus, d'expérimenter en soi des émotions et des traits de caractère humains qui ne faisaient pas partie de l'expérience de l'acteur, mais qui seront maintenant connus, auront été vécus et qui pourraient, potentiellement, ressurgir dans des contextes différents de la vie courante.

Si la question de l'état qui est vécu au moment de la possession a été écartée un certain temps des recherches effectuées par les chercheurs, possiblement pour se distancier d'approches « psychiatriques », elle a fait un retour dernièrement et l'on s'engage de plus en plus directement à essayer de comprendre ce qui a été désigné par les termes de transe ou d'état de conscience modifié. Que se passe-t-il dans la tête et dans le corps d'un possédé et qu'elles en sont les implications? Plusieurs chercheurs se sont récemment lancés dans cette voie, en combinant le terrain ethnographique et d'autres approches, tels que la psychologie (Halloy et Naumescu 2012, Halloy 2012, Cohen 2008, Cohen et Barrett 2008), l'hypnose (Hell, 2008), ou en appelant à investiguer à nouveau les liens possibles entre la possession et l'inconscient (Leavitt 2010). La

contribution de Halloy (2006, 2012) permet une autre entrée dans ce champ de recherche puisqu'il a lui-même expérimenté la possession dans le cadre d'une recherche qu'il a menée sur un culte brésilien<sup>45</sup>. Dans son article de 2012, Halloy met de l'avant les deux points principaux de son étude. Dans un premier temps, il s'agissait de provoquer des émotions<sup>46</sup> fortes à l'aide d'une imagination<sup>47</sup> nourrie de la mythologie propre à ce culte; puis, à la longue, apprendre à maîtriser ces émotions et à leur donner les contours attendus pour chacun des esprits du culte. Il s'agit d'une contribution fort riche qui donne à penser que ce qu'il a étudié pour cette tradition peut aussi se retrouver dans d'autres rituels, bien qu'il faille être prudent dans toute tentative d'universalisation. Par contre, nous pensons que si l'état psychologique peut être « dirigé » dans une tradition donnant lieu à une diversité de « variations possibles », et cela même à l'intérieur de traditions qui incluent parfois des types de possessions néfastes, mal contrôlées, et institutionnelles, qui le sont davantage, on établit que le corps et l'esprit peuvent se prêter à ce genre de dichotomie, qu'ils en ont le potentiel, ce qui ouvre alors la porte à l'idée que la possession puisse être idiosyncrasique, et que cela pourrait se traduire par différents niveaux de « conscience », de contrôle, et donc d'agentivité, malgré les balises mises en place par une tradition.

Pour ce qui est de l'agentivité, il faut considérer, comme le fait valoir Laidlaw (2010), qu'elle est aussi liée à l'attribution de responsabilités, ce qui peut être affaire de conventions culturelles et sociales, comme dans le cas, par exemple, de la sorcellerie ou, à notre époque et dans nos sociétés, lorsqu'on évoque de plus en plus les épreuves d'un accusé dans son enfance pour plaider pour une réduction de peine. L'approche que propose Laidlaw (2010) permet de parer aux insuffisances d'autres théories, comme celle de l'agentivité telle que définie dans le cadre des théories de la pratique inspirée par Bourdieu, et redéveloppée, par exemple, par Ortner (2006), selon lequel l'agent fait preuve d'initiative pour s'affranchir des torts causés par une structure

---

<sup>45</sup> Pour la question de l'apprentissage de la possession en prenant compte du contexte culturel et de la dimension du genre, voir Ram (2012).

<sup>46</sup> Sur la question des émotions à prendre en compte dans la ritualité et la possession voir entre autres : Rouget (1980) Desjarlais (1992).

<sup>47</sup> Pour ce qui est de l'utilisation de l'imagination et de ses rapports à la corporalité voir aussi Csordas (1994) et ce qu'il nomme *embodied imagery*.

sociale oppressante, ce qui, selon Laidlaw, limite la portée de l'agentivité à ce genre de rapport. Par ailleurs, avec la théorie développée par Bruno Latour, quoique l'agent y soit bien souvent considéré indirectement pour sa responsabilité dans une action ou un changement survenu, l'agent peut aussi être un individu, un groupe, ou une institution. C'est d'ailleurs à ce genre d'approche que réfère Sax (2006) dans sa contribution sur l'agentivité dans les rituels dans le volume *Theorizing Rituals*<sup>48</sup>. Selon lui, le ritualiste agit selon les termes donnés par l'institution religieuse qu'il incarne, et qui doit être considérée comme l'agent. Dans un autre texte, cette fois de Laidlaw (2014), ce dernier fait valoir l'importance de considérer la liberté comme notion à prendre en compte lors qu'il est question d'éthique. Sur ce point la position de Lambek (2010, 2015) ne va pas aussi loin, s'il met davantage l'accent sur l'importance du jugement au quotidien, la phronesis, un concept qu'il reprend d'Aristote, il préférera parler du caractère « non-déterminé » de la condition humaine pour rendre compte de sa capacité à agir de façon éthique.

Pour ce qui est de l'agentivité, nous ne privilégierons aucune des théories discutées par Laidlaw et ce afin de demeurer attentifs aux façons dont elle pourrait se manifester, que ce soit dans un esprit de résistance, ou indirectement malgré soi, par l'influence d'une institution, ou alors, si on peut le concevoir, de façon intentionnelle, et ce malgré le fait qu'il faudrait étudier tout ce qui peut influencer une telle intentionnalité<sup>49</sup>. Si l'agentivité peut être « indirecte », est-ce que l'intentionnalité peut l'être aussi? Lambek (2003) a évoqué le fait qu'il y avait une dimension ironique à la possession, puisqu'on peut y deviner, parfois, une façon pour les gens de se mentir à eux-mêmes ou de se tromper eux-mêmes, certaines fois en agissant pour leur propre intérêt, bien qu'on ne puisse savoir si les gens en prennent vraiment conscience.

Dans le cadre de cette recherche, après examen des données récoltées, des conversations transcrites et des entrevues qui ont suivi, nous avons pu identifier des exemples qui donnent à penser que nous sommes en présence d'agentivité et d'intentionnalité dont l'expression n'est pas directe, mais sans être nécessairement inconsciente non plus. Nous étudierons l'agentivité en

---

<sup>48</sup> Voir aussi Engler (2010) au sujet de la non-intentionnalité quand il s'agit d'agentivité et de possession.

<sup>49</sup> Nous serons attentifs au fait qu'il y a différentes façons de conceptualiser l'agentivité (Ahern 2001) et nous spécifierons au cours de l'analyse ce à quoi nous référerons exactement en termes d'agentivité.

référence aux processus artistiques, au sens large, et à leur capacité d'exprimer le paysage intérieur, le vécu et les préoccupations d'une personne, voire ce qui pourrait être désigné comme relevant de l'inconscient, et qui pourra même échapper à l'artiste au point où un observateur qui le connaît bien pourrait, même mieux que lui, faire des liens entre l'œuvre et son histoire. Mais nous ne prenons pas le paysage intérieur, défini dans son sens large, nécessairement en tant qu'expression puisqu'il arrive, parfois, que l'être humain cherche à expérimenter ce qu'il n'est pas, ou ce qu'il aimerait être, tout autant que ce qu'il est, parfois même à son insu<sup>50</sup>.

L'autre chose que nous aimerions ajouter au sujet des états psychologiques et de transe et leur variété que l'on attribue au phénomène de possession, c'est d'établir, toujours dans l'objectif de délimiter un espace d'agentivité, volontaire ou involontaire, dans ces performances, la possibilité d'avoir en même temps plusieurs plans de concentration et d'expériences. Pour appréhender comment pourrait se configurer un pareil état d'esprit, et les possibilités qui devraient s'y rapporter, nous référerons encore une fois au jeu de l'acteur de théâtre occidental. Un acteur occidental expérimenté jouant sur une scène de théâtre, lors d'une représentation, est en mesure de ressentir et de penser à plusieurs choses à la fois, où l'une après l'autre, et ce sur une très courte période, par exemple une demi-minute. Il peut « vivre » son rôle et pleurer de vraies larmes lors d'une scène, et à la fois se rappeler les dernières directives données par le metteur en scène, par exemple, de modifier le débit de parole à cet instant ou de se tourner vers le public, et il peut même se demander si ces directives sont pertinentes pendant qu'il les exécute; il peut aussi effectuer, subtilement, un déplacement de quelques pas pour se placer dans l'éclairage, ce qu'il aurait dû faire dès le début de la scène. Il peut constater que la scène se passe bien, que la représentation semble appréciée par le public ce soir-là; ou à l'inverse, avoir l'impression que les choses se passent moins bien qu'à l'habitude, et se mettre à douter de son talent; ou alors penser aux difficultés financières qui pourraient survenir pour la troupe si le spectacle n'a pas le succès

---

<sup>50</sup> Ces réflexions et commentaires comparatifs entre les états possibles du possédé, dans toute leur variabilité, et l'art de l'acteur dans le théâtre occidental, sont soutenus par les années où l'auteur s'est consacré à une formation d'acteur à l'École Nationale de Théâtre du Canada et sur sa participation, notamment en tant qu'interprète et auteur, à plusieurs projets théâtraux dans les années qui suivirent cette formation. Cette description qui a été présentée s'appuie sur de nombreuses discussions que j'ai eu avec des acteurs de théâtre au fil des ans pendant cette formation et par la suite.

escompté; ou alors, en complicité avec sa partenaire de jeu, essayer quelque chose, revenir à une façon de jouer déjà expérimentée auparavant, plus calme, ou plus intense, en cherchant telle nuance d'émotion plutôt que telle autre, pour tenter de recréer une magie par le jeu qui pourrait être ressentie par le spectateur; il pourra même chercher du regard une personne qu'il connaît dans la salle pour essayer de percevoir si elle semble apprécier. Les larmes qu'il verse, qui ne lui viennent pas nécessairement facilement ni tous les soirs de représentation, ont peut-être été déclenchées par un souvenir tiré de sa propre existence qu'il avait planifié de se remémorer à ce moment de la pièce, et qui n'a rien à voir avec le personnage qu'il interprète; il est possible qu'il ait été emporté par les émotions contagieuses de sa partenaire de jeu ou qu'il se soit investi dans la situation que vit le personnage au point de réagir émotionnellement comme si cet état était vrai; il est possible qu'il traverse au même moment des difficultés dans sa vie personnelle qui n'ont rien à voir avec la situation du personnage, et que cela suffise à déclencher les émotions requises par la scène. Si l'émotion ne vient pas naturellement, alors il devra « faire semblant » avec le plus de sincérité possible, et avec une certaine déception de devoir en venir là, en espérant que cela provoquera l'émotion recherchée. Il pourrait même apercevoir un morceau de costume qui est tombé au sol et se dire qu'il faudra qu'il pense à le ramasser une fois la scène terminée; ou alors se rappeler au dernier moment les dernières coupures dans le texte qui ont été faites la veille. Dans tous les cas, si l'émotion est au rendez-vous, et que la complicité et le jeu étaient convaincants, il sera rassuré, et heureux de la tournure des choses ce soir-là. Il est donc possible pour un acteur de théâtre occidental bien entraîné d'avoir suffisamment de maîtrise sur son jeu pour pouvoir, au cours d'une très courte période de temps, penser à différentes choses, d'en ressentir d'autres sans que cela ne paraisse pour les spectateurs, qui l'imaginent plutôt uniquement concentré sur la situation fictive, comme ils le sont eux-mêmes probablement, à moins que... En fait, l'acteur peut, avec son esprit et ses émotions, traverser plusieurs cadres spatio-temporels : celui de la situation fictive de la pièce; celui de la situation de représentation incluant la relation avec le public; le souvenir de tout ce qui concerne le processus de création de la pièce; ses souvenirs antérieurs relatifs à sa propre vie qui pourraient l'inspirer pour trouver la « vérité » du rôle; la situation actuelle de sa vie présente et les préoccupations et les émotions qui la caractérisent en général; puis le cadre de la carrière future dans lequel il peut se projeter;

et bien entendu les scénarios de sa vie future, ce qu'elle deviendra en relation avec sa trajectoire d'acteur, etc.

Il faut bien entendu être très prudent lorsqu'il s'agit d'établir un rapprochement entre l'acteur de théâtre occidental et la possession rituelle puisqu'il s'agit de pratiques ayant des visées et des objectifs fondamentalement différents, et parce que l'acteur de théâtre n'est pas du tout dans une perspective où il croit qu'une divinité entre en lui. Il peut penser qu'un personnage l'habite, mais il sait que cela est un produit de l'imagination, il n'en douterait jamais, et il comprend que tout se joue entre lui-même et ses partenaires de jeu, l'auteur et le public. Mais, s'il y a un parallèle à faire, comme certains chercheurs l'affirment, entre la transe de possession, qui peut prendre différentes formes, et les émotions, alors il faut penser que certains points en commun sont possibles, sans présumer une équivalence parfaite et certaine.

Dans tous les cas, cette description de l'expérience de l'acteur permet d'appréhender les potentialités de l'expérience humaine en matière de performance, et d'appréhender certaines probabilités de niveau de concentration, d'expérience émotionnelle, et la possibilité de projeter sa pensée dans des cadres spatio-temporels différents. Cela permet de penser qu'il peut y avoir, lors de certaines expériences de possession, la possibilité que de telles dispositions soient possibles; par exemple, croire qu'une énergie divine est vraiment présente, ressentir des états psychologiques, physiques et émotionnels qui ne ressemblent en rien au quotidien, avoir conscience des étapes du rituel, être en mesure de chanter et danser, ajuster le tout à l'espace caractéristique du temple, parler à un fidèle en tant que divinité, discuter avec lui de ses problèmes, avoir l'impression d'être un autre et à la fois soi-même, sentir que l'on peut diriger ou non l'action ou la parole, etc. Bref, un espace où les choses peuvent prendre une direction selon les intentions qui habitent le performeur, où son paysage intérieur l'influence, parfois à son insu, et a un impact sur ce qu'il dit et ce qu'il fait, même s'il pense faire ce que la tradition attend de lui, ou si, parfois, il joue avec ses limites et évalue en continu la réception de ce qu'il fait afin de déterminer s'il peut continuer ou non.

Comme nous l'avons aussi dit précédemment, la diversité des expériences possibles, telle que suggérée par la diversité des traditions, permet de penser que, même si une tradition est orientée vers un type de présence, un type d'« état », un possédé pourrait potentiellement expérimenter des choses qui ne sont pas attendues, ou qui pourraient se rapprocher de ce que d'autres traditions proposent, encouragent, recherchent et permettent d'atteindre.

### 1.2.3 Conscience, contrôle et intentionnalité

Pour situer les expériences observées et racontées et les analyser en termes d'agentivité, nous avons élaboré un cadre nous permettant de les aborder en termes de degrés, sur des axes référant à des notions ou des positions relatives à la question des états de la possession, soit :

- conscience/inconscience
- recherche d'abandon/de contrôle
- absence/spectateur/acteur
- intention de respecter les balises culturelles ou non
- poursuite d'un agenda
- influence du paysage intérieur

Bien entendu, nous considérons qu'en dépit des balises culturelles qui peuvent non seulement expliquer mais aussi diriger les expériences, il puisse y avoir une part idiosyncrasique à cette expérience, et la variété des types d'expériences rencontrées et proposées d'une tradition à l'autre laisse entrevoir les multiples possibles au sein d'une même tradition, et penser que malgré les balises données les expériences vécues peuvent être ressenties, orientées ou dirigées différemment. Il faut savoir aussi qu'au sein d'une même tradition, il peut y avoir plusieurs « régimes » de possession en présence. Par exemple, lors d'un rituel du Teyyam, on pourra reconnaître trois types de possession, tout d'abord les *teyyakkaran*, qui incarnent les dieux, qui pourront danser, chanter et faire entendre la parole de la divinité, qui sont des professionnels de la possession et affichent un bon contrôle de leur corps et de leur voix, du moins dans certaines phases de la performance, et qui, comme preuve de la présence divine, seront appelés à exécuter



des épreuves physiques, comme de marcher sur des tisons ardents. Ensuite, il y a les *komaran*, eux aussi possédés par l'énergie de la divinité, mais sans la parole, et avec un corps généralement complètement secoué par les spasmes et les tremblements, mais avec assez de contrôle pour remplir leur rôle rituel, et, par exemple, se frapper la poitrine avec une épée sans se blesser. Enfin, il y a les gens de l'assistance qui peuvent être saisis par l'énergie de la divinité, mais dans ces cas, habituellement, le niveau de contrôle présenté sera moindre, avec par exemple des chutes au sol, spasmes et tremblements, et sans la parole. Ces trois types de possession s'appliquent lorsqu'on parle de possession par l'énergie d'une divinité; lorsqu'il s'agit d'un ancêtre, comme nous en avons déjà discuté, la démarcation peut être plus floue et il pourrait y avoir une certaine ambiguïté dans les régimes de possession selon les rôles en présence. Pour situer les états de la possession au niveau de la conscience, du contrôle et de l'intentionnalité, nous avons identifié quatre types d'expériences de la possession avec la parole :

Tableau 1. Expériences de la possession avec la parole

<i>Parole</i>	<i>inconsciente</i>	<i>surgissante</i>	<i>inspirée</i>	<i>dirigée</i>
<i>Conscience/souvenirs</i>	non	oui	oui	oui
<i>posture</i>	abandon	abandon	contrôle	contrôle
<i>Position</i> <i>(perception/action)</i>	absence	spectateur	acteur	acteur
<i>Respect des balises</i> <i>culturelles</i>	oui	oui	oui	oui/non
<i>Poursuite d'un</i> <i>agenda</i>	non	non	non	oui
<i>Influence possible du</i> <i>paysage intérieur</i>	oui	oui	oui	oui

Il faudra garder à l'esprit que les expériences vécues pourront varier, non seulement d'un régime de possession à l'autre, d'un individu à l'autre, d'un événement à l'autre, mais aussi selon les séquences rituelles ou alors selon la progression d'un individu, au fur et à mesure qu'il avance dans son apprentissage. Tout d'abord, il y a l'axe conscience/inconscience: jusqu'à quel point un possédé se rend-il compte de ce qui se passe? Ceci pourrait se traduire après coup par une amnésie totale ou partielle de ce qui s'est produit, ou alors par des souvenirs clairs, du moins en

partie. On pourrait avoir tendance à associer ces niveaux de conscience à des niveaux de contrôle, comme les différents régimes de possession que nous venons de décrire, la possession institutionnelle des dieux étant associée à un plus grand contrôle, et celle des fidèles de l'assistance à quelque chose se rapprochant plus d'actes inconscients. Malgré tout, il ne faut pas oublier que ces régimes de la possession sont aussi « prévus » et codifiés par une tradition, ce qui fait que l'on ne peut présumer d'une telle association bien qu'elle ait, comme on pourrait le penser, de fortes chances de concorder. Quand il y a « conscience », et bien que le « degré » puisse varier au cours d'une même performance, on pourrait y identifier deux postures possibles, bien qu'encore une fois on puisse aussi passer de l'une à l'autre au cours d'une même performance. Tout d'abord, il y aurait une « recherche » d'abandon ou de contrôle. Une posture visant un certain contrôle ou un contrôle complet pourrait tout à fait être compatible avec le fait de croire en l'existence des dieux et de leur pouvoir et de considérer qu'une présence divine est bel et bien présente en eux. Une posture de recherche d'abandon pourrait correspondre à ce qui serait attendu du performeur<sup>51</sup> de la part de la tradition. Celui-ci rechercherait une performance voulue comme non influencée, et qui devrait correspondre aux grandes lignes du script, au niveau de la parole et des actions, tel qu'attendu par la tradition et l'assistance des fidèles. Il en résulterait ce que nous a déjà décrit un *teyyakkaran*, c'est-à-dire une position qui ressemblerait à celle d'un « spectateur » qui entendrait la parole de la divinité s'exprimer en lui sans qu'il ait le sentiment de la contrôler, ce que nous avons appelé une « parole surgissante ».

Maintenant, pour ce qui est de la posture de recherche de contrôle, on aurait alors quelque chose de l'ordre d'une position d'acteur dans laquelle le performeur se sent en contrôle de la parole, mais il y aurait ici, selon nous, deux intentions possibles. Dans un premier cas, on rechercherait une interprétation juste de cette parole suivant la compréhension qu'aurait le performeur du caractère de la divinité, qu'il interpréterait en fonction du contexte, dans le dialogue qu'il mènerait avec les fidèles lors de la consultation, ou avec la foule pendant le rituel; nous parlerions alors d'une parole « inspirée ». Comme la tradition pourrait ne pas admettre un tel contrôle dans sa façon de définir la présence divine, il est possible que le performeur garde le secret sur sa

---

<sup>51</sup> Sur la question de l'abandon au sujet de la possession, voir le concept de *passiones* discuté par Kramer (1993).

capacité de conscience et de contrôle. Il est possible aussi qu'un performeur conscient et en contrôle et croyant aussi au pouvoir des dieux ait décidé d'orienter la parole de façon préméditée pour soutenir un agenda personnel ou de façon spontanée, en réaction à un contexte. Par exemple, un informateur d'Ashley (1993) lui avait révélé s'enquérir des événements qui avaient marqué la vie d'un village en prévision de sa performance afin d'en tenir compte dans ses discours, et pour impressionner l'auditoire. Dans un tel cas, nous pourrions parler de parole « dirigée ».

Une parole dirigée pourrait sans conteste amener certains changements au niveau du discours tenu par la divinité, du moins de façon directe, une parole inspirée pourrait aussi être un vecteur de changements, même si ce n'est pas l'intention de départ puisque des innovations pourraient surgir lors de nouveaux contextes de discussions avec les fidèles. Et il y aurait bien entendu aussi les fidèles eux-mêmes, par les propos qu'ils tiennent lors des dialogues avec les divinités, ou les problèmes qu'ils leur soumettent, qui peuvent aussi contribuer à réorienter les propos habituellement tenus par la divinité ou l'ancêtre divinisé.

Nous ajouterons aussi une autre dimension qui, à notre avis, pourrait entrer en ligne de compte et qui pourrait affecter tous les possédés, sans égard à leur niveau de conscience ou de contrôle, ou à leurs intentions, c'est-à-dire l'influence de leur paysage intérieur. À ce propos, nous entendons désigner un effet bien connu qui fait partie de toute création artistique par lequel, bien souvent, un artiste qui crée une œuvre peut en arriver à exprimer, par le processus de la création, des choses qui échappent à son intention dirigée, et qui proviennent de ce qui l'habite, de ce qu'il a vécu, de ses désirs, de ses craintes, de ses aspirations, etc., ce que nous avons désigné, de façon large, comme le paysage intérieur. Il ne s'agit pas d'inconscient à proprement parler, bien que cela puisse englober ce que l'on pourrait mettre dans cette catégorie, ce paysage intérieur incluant aussi des choses que l'individu connaît bien sûr lui-même, dont ses préoccupations, ses frustrations, ses projets, sa vision des choses, ses compréhensions personnelles ou intuitives, etc. Il ne s'agirait pas non plus nécessairement « d'expression » à proprement parler, un individu pourrait, par exemple, chercher à expérimenter des choses en contraste avec ce qu'il est, ce qu'il pense, désire, ou qui ne sont pas permises en vertu de son rôle

ou de son statut social, mais dans tous les cas ce paysage intérieur pourrait teinter, influencer, la parole de la divinité qu'il incarne, sans égard au niveau de conscience, de contrôle ou à l'intention qui l'habite. Cette influence risque, potentiellement, d'avoir un impact sur la suite des choses si elle entraîne une modification au discours habituel, d'autant plus si le possédé incarne une figure d'autorité. Conséquemment, si une telle modification ou innovation devait être jugée cohérente avec ce que l'on entend habituellement ou que l'on associe au caractère de la divinité en question, elle pourrait par la suite être reproduite, présentée, vue et entendue par d'autres performeurs ayant été témoins de cette performance.

Nous avons donc mis au point un cadre permettant de situer les performances des possédés et leur agentivité, intentionnelle ou non, et leur possibilité de générer des précédents pouvant influencer une tradition rituelle et les effets qu'elle entraîne sur les performeurs et les fidèles en présence. Ce cadre n'a pas la prétention d'expliquer la diversité des états ni de tout couvrir en ce qui les concerne, mais de baliser et de circonscrire les dimensions qui composent l'expérience de la possession des répondants que nous avons rencontrés, et dont les performances inhabituelles, qui furent contestées ou validées, portent en elles le potentiel de faire évoluer les règles entourant la pratique de la possession pour ces rituels associés à un culte des ancêtres.

### **1.3 Ancêtres et ritualité**

Nous avons abordé jusqu'à maintenant d'un point de vue théorique les enjeux reliés à l'étude des transformations dans les rituels, les dimensions que nous avons identifiées et dont nous allons tenir compte y compris la question de la possession que nous venons tout juste d'aborder. Maintenant, nous allons poursuivre notre réflexion en examinant ce que la présence d'un culte des ancêtres peut impliquer dans la ritualité, en présence de la possession, au niveau du rapport aux défunts, et dans les représentations qui concernent la vie et la mort. Les ancêtres peuvent être reliés aux enjeux de parenté, d'ordre social et même de territoire, mais le recours à un culte des ancêtres, ou à la vénération des ancêtres, peut servir de véhicule pour différents enjeux dans les sociétés où on les pratique. Qu'est-ce que le rapport aux ancêtres peut impliquer en termes de ritualité, et qu'est-ce que la possession permet au niveau relationnel quand il est question

d'ancêtres et de l'autorité qu'on leur accorde? Nous commencerons par situer notre recherche par rapport à d'autres projets de recherche anthropologique traitant des ancêtres et les nouvelles avenues qu'ils ont récemment empruntées. Puis, nous verrons les conceptions qui entourent la question des ancêtres dans l'hindouisme et comment les traditions rituelles de l'hindouisme populaire que nous avons étudiées peuvent à la fois différer et se rapprocher des conceptions courantes associées à l'hindouisme sur ces questions.

Demmer (2016) a publié récemment un livre qui rend compte de ses recherches auprès de groupes *Adivasis* du Tamil Nadu, état situé non loin de la frontière avec le Kerala<sup>52</sup>. Il a travaillé, lui aussi, sur les questions d'ancêtres, de rituels et d'éthique. Dans ces groupes, quelque temps après leur décès, les défunts pourront entrer en dialogue avec les membres vivants de leur famille par l'intermédiaire d'un chaman possédé par eux. Il se tiendra alors une intense conversation au cours de laquelle le défunt blâmera ses proches pour sa mort et les accusera de mal se comporter, en retour les membres de la famille et les proches en discuteront et parfois se défendront devant ces accusations, négociant par le fait même les termes de ce qui doit être considéré comme un bon comportement. Demmer souligne la dimension éthique de ces dialogues et pour en rendre compte appelle à l'introduction en anthropologie du concept de raison pratique engagée s'alignant notamment sur l'usage qu'en fait Taylor (1989). Les gens réfléchissent, ensemble, par le dialogue sur les questions éthiques, en débattent et leur argumentation se fonde sur une analyse raisonnée et discutée. Il s'agit d'une contribution fort importante dans ce domaine de recherche, car elle présente un modèle crédible pour appréhender comment le rituel peut mettre en place un mode de reproduction et de reformulation des vues éthiques sur le comportement et l'existence qui puisse aussi être en mesure de rendre compte des transformations subies par le rituel.

Notre recherche s'inscrit dans cette lignée, mais les rituels que nous étudions ont des caractéristiques distinctes qui ont des implications différentes. Premièrement, dans le cas du rituel de *kolam-anangu*, il s'agit d'une déification de certains individus qui ont une autorité

---

<sup>52</sup> Voir aussi Demmer (1999)

particulière et un statut de chef, statut qui est conservé dans les dialogues avec les fidèles, ce qui a comme conséquence que la discussion éthique n'a pas lieu entre gens ayant le même niveau d'autorité, mais qui, par contre, permet une discussion sur l'éthique liée au leadership et aux responsabilités qui s'y rattachent. Dans les cas étudiés, les ancêtres ont aussi été incarnés par des fidèles qui avaient peu d'expérience avec la possession et qui ont pu être contestés au niveau de l'authenticité de leur possession, ce qui introduit ainsi une variable significative au niveau des négociations dans les dialogues. Demmer établit donc qu'il faut prendre en compte la raison pratique et le jugement des gens qui discutent de problèmes éthiques dans le cadre rituel. Par notre recherche, ce que nous souhaitons ajouter à ce type d'analyse, par la prise en compte de la question de la possession, c'est l'analyse de l'état que la possession induit et son influence sur l'agentivité des participants, ce qui devrait contribuer à développer une meilleure compréhension des transformations engendrées ainsi que des situations relatives aux débats rituels et éthiques entourant ce type de possession.

Dans la recherche significative qu'il a faite sur le culte des ancêtres chez les Sora en Inde, dans l'État de l'Orissa, Vitebsky (1993) décrit des pratiques par lesquelles la possession par les défunts est omniprésente dans le quotidien, dans lequel des dialogues prennent place entre défunts et vivants. Les défunts sont tout de même décrits comme exigeants et demandant des offrandes et des prières, mais leur culte marque une relation de respect par laquelle on prend soin des ancêtres après leur décès. Cependant, des années plus tard, lors de son retour sur le terrain, il constate que la nouvelle génération plus éduquée et souhaitant éviter le fardeau de prendre soin des morts au quotidien, a délaissé ces pratiques, ce qui plonge dans l'inquiétude les gens les plus âgés qui craignent qu'il n'y ait personne pour s'occuper d'eux après leur mort (Vitebsky 2017). Cette situation pose la question de l'adaptabilité de ce type tradition au contact de nouveaux contextes sociaux et la possibilité pour ces traditions de « répondre » aux nouvelles préoccupations de gens. La tradition que nous présentons présente à l'inverse un cas d'adaptation à de nouvelles réalités, à un renouvellement de son utilité, et nous chercherons à comprendre les modalités d'une telle adaptation que nous situons, pour cette tradition, dans l'agentivité des participants, même malgré eux, à influencer le contenu des dialogues lors des rituels et la pertinence de ce qui est dit par rapport aux nouvelles préoccupations des fidèles.

Dans un numéro spécial sur l'étude des ancêtres, paru dans le *Journal of Ritual Studies* (2012), on aborde la question de l'innovation dans les rituels liés aux cultes des ancêtres. Dans les contributions présentées, il n'est pas question de possession et de dialogues, mais on aborde sérieusement les questions de continuité, de changements et d'agentivité. Dans son commentaire sur l'ensemble de la contribution, Traphagan (2012) souligne à quel point on peut y retrouver des contextes mobilisant l'agentivité, notamment pour les préoccupations de l'ordre de la famille et du lignage. Danely (2012) et Roemer (2012) ont abordé ces questions à partir de recherches effectuées dans le contexte du Japon contemporain. Danely réfère au concept de « répétition » pour aborder les dynamiques de changement et de continuité, et rappelle que des formes anciennes répétées peuvent aussi prendre un tout autre sens à une autre époque. La répétition assure un ancrage dans le passé, mais en référence au concept d'habitus développé par Bourdieu, il rappelle que la répétition amène aussi la reproduction des comportements sociaux, et il voit dans l'improvisation insérée dans les exercices de répétitions un espace où l'agentivité est possible. Cette réflexion sur le recours à l'habitus est aussi alimentée par la contribution de Roemer, qui prend place également dans le Japon contemporain, dans laquelle il revient sur les débats qui ont entouré le caractère déterminant de l'habitus et argumente pour faire valoir que malgré ce caractère déterminant qui influence les actions des individus, il y a tout de même un espace à l'intérieur des limites de l'habitus dans lequel les individus peuvent exercer leur agentivité, ce qui devra être tenu en compte pour comprendre les changements survenus dans certaines traditions. Dans sa contribution, Sayers (2012) étudie les conditions historiques qui ont mené dans l'hindouisme à l'avènement du brahmane comme intermédiaire dans les rituels des cultes des ancêtres entre les gens et les défunts. Il y fait valoir que le contexte de rivalité entre le bouddhisme et l'hindouisme et les relations de pouvoir qui s'y jouait en toile de fond ont contribué à façonner les changements qui ont été introduits.

Dans les contributions offertes par le numéro spécial, l'agentivité qui se manifesterait pour apporter des changements dans les rituels liés à la vénération des ancêtres est aussi mise en tension avec les forces sociales qui agissent pour reproduire le statu quo. Si ce que nous avons appelé le paysage intérieur peut être interpellé dans l'action rituelle pour influencer les choses et amener des innovations, il faut aussi penser que ce n'est pas acquis et que ce paysage aussi

empreint de socialisation pourrait, au contraire, contribuer à conserver ou préserver ce qui est en place. Ainsi, des changements qui seraient instigués pourraient rencontrer la résistance de l'intentionnalité d'individus impliqués à la reproduction de ce qui est en place, du moins quand on se situe dans un contexte rituel incluant possession et dialogue.

Lorsqu'il est question de transformations des rituels il faut aussi considérer les effets et les influences syncrétiques qui peuvent découler de la présence de plusieurs traditions qui peuvent être mises en compétition, ou donner lieu à des luttes de pouvoir pour détenir l'autorité de définir le champ religieux. À cet effet, à une autre époque, Sayers (2012), comme nous venons de le souligner, a identifié une bataille de cette sorte entre les tenants du bouddhisme et de l'hindouisme. Pour ce qui est du sud de l'Inde, comme nous avons pu déjà l'aborder avec Freeman pour le Teyyam, il y a eu une rencontre entre différents groupes culturels présents sur le territoire qui ont, au fil du temps, contribué à donner au Teyyam la forme qu'il a actuellement.

La question des rituels liée au culte des ancêtres a aussi été prise à partie entre les conceptions véhiculées par les brahmanes et celle des communautés de basses castes, sans compter celles de hautes castes comme celle des Nayars. Ce contexte d'influence et la lutte pour détenir l'autorité à définir les choses sont toujours pertinents pour situer les enjeux reliés aux rituels de l'*anangu* que nous avons étudiés. Aujourd'hui, comme autrefois, ce genre de tradition a été sous pression pour se réformer selon des standards d'influence brahmaniques. Il faut aussi considérer que la question des ancêtres est bien souvent liée aux conceptions de la mort et aux rituels funéraires; en effet, ils en sont bien souvent indissociables.

Dans un article qu'il a écrit sur l'ancestralité en Inde et au Kerala, Tarabout (2012) présente en contraste les conceptions de la mort et des ancêtres des hautes castes brahmaniques et celles associées aux basses castes du Kerala. Dans les deux cas, il rappelle que les conceptions sont diverses et pas toujours cohérentes entre elles, même au sein des deux modèles, qu'elles se côtoient et interagissent, et qu'il faut concevoir l'ancestralité en termes de chaînes et de cycles. Chez les hautes castes et les brahmanes, au moment de la mort le corps sera brûlé et les restes seront immergés dans une rivière ou l'océan, mais il reste le fantôme du mort, le *preta*, qui rôde



et dont il faudra s'occuper, lui donner un corps pour qu'il aille vivre ensuite dans le royaume des ancêtres, le *pitṛloka*. On constituera des boulettes de riz (*piṇḍa*) qui serviront à nourrir les membres d'une chaîne générationnelle d'ancêtres. Les trois premières boulettes seront destinées aux trois ancêtres qui ont précédés le récent défunt : le père, le grand-père et l'arrière-grand-père. Puis, la boulette de riz préparée pour ce récent défunt sera subdivisée et intégrée aux trois autres. Cet ajout dans la chaîne déplacera chacun des ancêtres, et celui situé au bout de la chaîne ira donc se fondre dans l'ensemble des autres ancêtres. Cette conceptualisation des choses par laquelle on se souvient des ancêtres individualisés jusqu'à ce qu'ils se perdent dans la mémoire, ce principe qui mène à la dépersonnalisation des ancêtres se retrouve aussi dans les rituels que nous étudions en tension également avec le souvenir que l'on a d'eux et que l'on souhaite conserver, notamment par la divinisation. Cependant, à la différence des dieux du Teyyam, les ancêtres divinisés peuvent être considérés eux aussi comme des Teyyam, mais tendent cependant à sombrer eux aussi dans l'oubli, quand ceux qui les ont connus de leur vivant ne sont plus là pour solliciter leur présence.

Pour ce qui est des conceptions brahmaniques, cette façon de concevoir les ancêtres que nous venons de décrire en côtoie aussi d'autres qui traitent de réincarnation ce qui ajoute à la complexité des rituels. À cet effet, Parry (1989) ajoute qu'à côté de cette conception que nous venons de présenter selon laquelle l'ancêtre rejoint le royaume des morts, on dira plutôt qu'après s'être défait de son corps de *preta* par la crémation, il entamera un processus devant mener à sa réincarnation. Ce qui diffère encore de la version selon laquelle après la crémation, l'âme, ou l'*atman*, devra rejoindre l'océan ou une rivière allant vers l'océan, soit un point de passage pour atteindre la *moksa*, une version couramment relatée par des gens de différentes communautés lors de notre présence sur le terrain alors que la question de la réincarnation était rarement prise en compte dans les scénarios de déification des ancêtres, même par des gens de hautes castes.

Pour les traditions des gens de basses castes, ce qui est décrit par Tarabout, c'est que la possibilité existe qu'il y ait plusieurs principes vitaux qui quittent le corps au moment de la mort, lesquels peuvent varier, par exemple : « un principe vital, un fantôme, un corbeau » (Osella 1993). En contraste avec les conceptions de hautes castes, on retrouve ici en fait le maintien d'une

proximité avec le défunt, qui sera enterré ou subira la crémation dans le jardin, le mort sera alors intronisé dans l'autel domestique, et un membre aîné de la famille pourra en être possédé à certaines occasions.

Plusieurs des éléments décrits dans cette description générale rappellent certains éléments des rituels de *kodi-anangu* et de *kolam-anangu* que nous avons étudiés. On y retrouve l'idée que les morts iront vivre dans la maison, puisqu'il pourra y avoir des événements comportant la possession de certains membres de la famille par les défunts. Par contre, dans les rituels de *l'anangu*, comme nous le verrons plus en détail, ces pratiques sont influencées par les logiques du Teyyam. Toutefois, pour le nord du Kerala, la crémation des morts serait maintenant la norme, même pour les Mavilans et les Malavettuvans. Mais plus au sud, comme le décrit Uchiyamada (1995), l'évolution de ces pratiques chez les basses castes a pu prendre une autre tournure. Il rappelle que, suite à la redistribution des terres, des Pulayas de caste intouchable qui cherchèrent à protéger leurs terres firent construire des mausolées pour les morts, afin de marquer leur territoire en l'attribuant à un lignage, ce qu'il décrit comme un acte de résistance. Il s'agit d'un autre exemple où un culte des ancêtres a subi certains changements pour répondre à un nouveau contexte social.

La question du mort qui erre comme un fantôme est aussi liée à la notion de la malemort (Tarabout, 2001), et entre les conceptions brahmaniques et celles de basses castes la valeur qu'on y donne peut varier. Uchiyamada (1995) rapporte même qu'on faisait peu de différence chez les basses castes, voire chez les plus hautes, entre un fantôme et un ancêtre. Tarabout (2006) rapporte que, à l'occasion de la rénovation de temples, des astrologues de hautes castes conseillaient de mettre fin aux cultes des ancêtres qu'ils assimilaient à des fantômes néfastes. Comme nous l'avons vu pour les hautes castes, selon le modèle brahmanique, les fantômes des morts doivent être transformés en ancêtres et envoyés dans le royaume où ils séjournent, sans quoi ils errent et ont une influence néfaste. On peut donc comprendre que toute pratique qui n'irait pas dans ce sens, mais qui entretiendrait une proximité avec les morts, ferait en sorte de les assimiler à ce caractère néfaste, et c'est pour cela qu'on aurait encouragé l'abandon de ces formes de cultes des ancêtres pour des pratiques plus brahmaniques.

Il y a donc à la rencontre de ces deux modèles une ambiguïté sur la position de l'ancêtre en tant qu'esprit de proximité, qui peut être assimilé soit aux fantômes errant de la *malemort* qui peuvent affecter les gens, et pour lesquels il faudra un exorcisme, soit à ces figures plutôt paisibles que l'on fait entrer dans la maison et qui peuvent, comme les ancêtres brahmaniques, se fondre dans une communauté d'ancêtres dépersonnalisés ou dont on a perdu le souvenir. Comme nous le verrons plus loin avec le mythe de Visnu Murti, un dieu du Teyyam, un fantôme revenu se venger peut aussi être divinisé, devenir un dieu, mais les dieux du Teyyam, à la différence des ancêtres divinisés, s'inscrivent dans la durée, ne sont pas oubliés, et certainement pas dépersonnalisés, ce qui ajoute encore à ce que peut devenir un défunt et les pouvoirs qu'il peut avoir. C'est aussi le cas de l'ancêtre divinisé *kolam-anangu* que nous avons étudié et qui est considéré et performé comme un dieu du Teyyam malgré le fait qu'il ait de nombreuses différences avec eux. Cependant, le fait qu'il soit ainsi rapproché de la figure des dieux du Teyyam lui confère une partie de leurs caractéristiques, ce qui n'est pas sans conséquence. Il faut ajouter qu'il n'obtient pas ce statut uniquement parce qu'il est un membre de la famille, mais parce qu'il s'est distingué de façon exemplaire, parce qu'il incarne, comme nous le ferons valoir, une éthique de leadership et de responsabilité. Cette façon d'obtenir un statut divin est différente des teyyam, dont, en général, on découvre la puissance divine après leur mort, après laquelle il faudra leur rendre un culte, ce qui s'inscrit aussi dans une famille de cultes régionaux ayant des traits communs, comme le souligne Blackburn (1985, 1988), et dont une des conditions de la divinisation est la mort violente. Dans ces circonstances, la mort violente, sans être une *malemort*, dénote une connotation inhabituelle dans le décès de l'individu que l'on associe et identifie à une forme de pouvoir divin. La question de la violence est d'ailleurs au centre des conceptions de la mort dans l'hindouisme, comme l'analysent Schombucher et Claus (1999) pour préciser davantage l'analyse de Blackburn (1985, 1988), que ce soit par la recherche d'une libération ou la volonté de vaincre la mort par de multiples formes d'autosacrifice qui peuvent mener à l'ascétisme; de plus, en référence à Parry (1989), la crémation elle-même peut être considérée comme un tel acte, sans compter les cas de morts violentes accidentelles ou intentionnelles qui peuvent transformer le défunt en fantôme errant. Ce qui amène Schombucher et Claus (1999) à distinguer deux pôles : d'un côté les morts naturelles et celles liées aux formes d'autosacrifice; de l'autre celles qui sont de l'ordre de la

malemort, que ce soit non volontaire, comme dans le cas d'un décès explicité comme étant causé par une attaque de sorcellerie, ou volontaire, comme dans le cas d'un suicide.

La nature des morts, la relation que l'on entretient avec eux, avec leur pouvoir, leur statut, tout cela peut varier selon les traditions en présence, et l'influence qu'elles ont exercée l'une sur l'autre au fil du temps. Gough (1958) a fait une étude sur le culte des morts chez les Nayars, qui avant d'avoir sanskritisé leurs pratiques, rendaient aussi un culte à leurs morts, plus précisément aux *karanavan*, les chefs de famille de leur *tharavad*, dont ils pouvaient garder la mémoire pendant de nombreuses générations. Comme les relations étaient parfois très tendues entre ces chefs et les autres membres de la famille, le *karanavan* exerçant parfois de façon très dure son autorité auprès des neveux à qui il donnait une éducation de type militaire, cela faisait en sorte que ce chef était craint après sa mort tout comme il l'était de son vivant, raison pour laquelle il fallait lui offrir un culte pour l'apaiser, le satisfaire, à la suite de quoi il pourrait exercer une influence bénéfique pour le *tharavad*. Mais il y a plus, car, à partir du moment où ils accordent un tel pouvoir à leurs ancêtres, ils devaient aussi concevoir, par extension, qu'il pouvait en être de même pour les ancêtres des intouchables qui leur étaient soumis, lesquels avaient aussi le potentiel de revenir se venger. D'une certaine manière, les croyances promouvant l'effet possiblement néfaste du pouvoir des ancêtres ont pu servir de protection pour les intouchables et autres basses castes, en restreignant, peut-être, les mauvais traitements que les Nayars pouvaient leur infliger. En effet, ceux-ci ayant peur de leurs propres ancêtres, cette peur a pu créer chez eux une crainte de la vengeance de la part des ancêtres intouchables, et modérer les mauvais traitements, du moins en théorie, car on sait à quel point il y eut de nombreux excès.

Les conceptions relatives aux ancêtres, à leur statut après la mort, leurs pouvoirs, ou leurs intentions, ne sont donc pas seulement le fait d'une doctrine religieuse, mais s'inscrivent dans des histoires bien connues et des expériences vécues par les gens, histoires qui pourront être expliquées et interprétées par des spécialistes, comme des astrologues, comme étant le résultat de l'intervention d'un fantôme errant, d'un ancêtre ou d'un dieu. Cela s'inscrit, bien entendu, dans la conception de la personne comme le décrit Freeman (1999) pour la région du Malabar où l'on pratique le Teyyam et où la divinité est située sur le même continuum que l'être humain et

où l'énergie de puissance divine que possèdent les dieux peut aussi être possédée par les humains de leur vivant, mais en plus petites quantités. Cette conception pourra expliquer les manifestations survenues au moment de leur mort, qui engendreront leur déification. Aussi, il faut considérer, comme le mentionnait également (Mariott 1976), que la personne est considérée comme « perméable », c'est-à-dire pouvant être pénétrée par ces dieux et fantômes rendant ainsi possible la possession. La question des ancêtres, quand elle se retrouve rapportée dans le paradigme du Teyyam, prend alors une autre dimension, car l'ancêtre, du moins l'ancêtre déifié, se situe sur ce continuum et partagera donc des traits communs avec les dieux du Teyyam, expliquant sans doute qu'il puisse être performé selon les mêmes modalités qu'eux lors des festivals.

Pour ajouter à cette variété de façons de concevoir la mort et la place des ancêtres, nous pourrions référer à d'autres traditions qui permettent d'entrevoir d'autres possibles dans cette relation qui peut être entretenue avec les morts. Et d'ailleurs, le rapport entretenu avec les *kolam-anangu*, ancêtres divinisés pour leurs qualités de chefs, pourrait trouver écho dans ces traits que donne Bloch (2011) pour décrire, malgré une grande variabilité existante, certains aspects des cultes des ancêtres, notamment le rôle de protecteur de l'ancêtre sur ses descendants, alors qu'il devra veiller à ce qu'ils ne se querellent pas. Il s'agit d'un rôle qui est aussi à double tranchant, car l'ancêtre peut intervenir pour punir en envoyant des maladies, bien qu'il soit possible de l'apaiser avec des sacrifices.

Pour ajouter à la définition générale à donner à ce que l'on nomme le culte des ancêtres, ou la vénération des ancêtres, dans les sociétés, nous pourrions aussi ajouter des éléments soulevés par Hill et Hageman (2016), malgré, encore une fois, la variabilité que l'on retrouve dans ces pratiques. Tout d'abord, nous retiendrons que, bien souvent, selon eux, lorsque la vénération d'un ancêtre se concrétise, il s'agira de chercher à comprendre pourquoi un groupe spécifique de défunts atteindront ce statut ou joueront ce rôle, ce statut pouvant être lié à des questions de parenté, de pouvoir, d'organisation sociale, d'identité et pouvant avoir aussi une incidence sur la façon dont on les conçoit, soit de façon personnalisée ou dépersonnalisée. Il faut ensuite étudier la façon dont ils sont honorés et soutenus, et comment ils se manifestent dans la vie de leurs

descendants, ce qui fait écho à Roemer (2012) selon qui la question des ancêtres doit aussi prendre en compte l'expérience des vivants qui établissent une relation avec eux. Roemer rappelle aussi qu'un culte des ancêtres n'est pas une religion à proprement parler, mais s'inscrit dans des systèmes plus larges. Nous considérons donc que, malgré les enjeux qui ont pu être identifiés au sujet de la question des ancêtres dans l'hindouisme, d'autant plus que l'hindouisme englobe des pratiques et croyances très diverses, il est important d'entreprendre cette analyse sans s'y restreindre, et savoir retourner aux questions de bases formulées par Hill et Hageman qui, à notre avis, s'adressent aux cultes des ancêtres de toutes les traditions.

En terminant, nous pourrions aussi évoquer l'analyse de Bloch et Astuti (2013), qui tentent de réconcilier recherche empirique en anthropologie et approches cognitives au sujet des ancêtres, pour expliquer la présence d'une position double par rapport à la mort : d'une part, les morts sont pleurés, car on considère qu'ils ont quitté ce monde, et d'autre part on considère qu'ils existent toujours à distance des vivants et peuvent être contactés. Bloch et Astuti y voit comme cause le fait que dans la vie les humains savent voir « par-delà » les individus pour les identifier à leur rôle social, soit en termes de parenté, ou alors en référence au métier exercé, etc. Il arrive que l'on aborde ou que l'on évalue une personne en fonction de son rôle et non pas de sa personnalité propre, cette capacité d'opérer une telle distinction serait à l'origine, selon lui, des conceptions contraires concernant le rapport à la mort. S'il y a là une forme de dichotomie qui est vécue et remarquée, on pourrait toutefois voir dans la possibilité, par la possession, de faire entendre la parole d'un ancêtre et de faire place à un dialogue avec les vivants qui l'ont connu, le fait de souligner un passage vers un autre état, comme dans le *kodi-anangu*, ou l'introduction de la possibilité de la récurrence d'une telle rencontre. Avec le *kolam-anangu*, cette possession permet de créer un espace où les termes de cette dichotomie sont négociés autrement, ainsi qu'une opération visant à souligner de façon encore plus forte la présence des morts autour de soi. Peut-être s'agit-il là d'une autre façon de « vaincre » la mort, la dépasser, la maîtriser, ce qui pourrait être distingué des conceptions énoncées plus haut fondées sur les principes de délivrance et de sacrifice de soi. Peut-être s'agit-il d'une façon de rendre encore plus concrète une présence sur laquelle peuvent s'édifier les termes qui régissent le social. Une présence sur laquelle s'appuient également, pourrions-nous dire en référence à Bloch et Parry (1982), des systèmes de parenté

sur lesquels peut s'édifier un ordre social. Dans les conceptions de la mort qu'ils comparent, on retrouve le même principe de cyclicité, de régénération, et de renouvellement de la vie, il ne s'agirait donc pas seulement d'expliquer la mort, mais d'établir des conceptions de la mort sur lesquelles penser la continuité de la société. Encore une fois, cela peut donner écho à l'ancêtre divinisé chez les Mavilans et les Malavettuvans, chez qui c'est la fonction de chef, structurale depuis des siècles en tant que médiateur avec le seigneur propriétaire terrien, que l'on cherche à maintenir. Il est bien possible qu'aujourd'hui encore ces communautés aient besoin de tels chefs pour défendre leurs intérêts, par exemple, dans les arènes politiques que sont les assemblées régionales, les panchayats. Reproduire l'ordre social, son maintien, ce pourrait être, dans cette situation, continuer de promouvoir ce rôle fondamental pour la cohésion de ces communautés dans un contexte où la transmission se fait plus difficilement aux nouvelles générations.

## **1.4 Les castes et la société indienne**

Nous avons présenté les trois études sur lesquelles va porter notre questionnement en lien avec des problématiques concernant la ritualité, la possession et l'ancestralité. Comme mentionné en introduction, la dimension des castes et ses implications se rapportent à plusieurs enjeux rencontrés dans l'analyse des cas présentés. Nous allons donc dans cette partie examiner les théories qui ont été développées pour appréhender le phénomène des castes, principalement dans la littérature anthropologique. S'il y a un consensus officiel aujourd'hui pour lutter contre les discriminations de castes, il faut savoir que les lignes d'inégalités continuent de suivre bien souvent ces anciennes divisions de castes qui perdurent. Si les identités de castes n'ont pas disparu comme on l'aurait souhaité, elles sont identifiées de nos jours à certaines occasions, comme des places réservées en éducation ou à des emplois au gouvernement. Elles peuvent aussi servir d'assise à des formations politiques défendant les intérêts de certaines communautés. Cet examen de la littérature sur le sujet nous permettra de comprendre comment les implications sociales des castes ont pu évoluer au fil des siècles jusqu'à aujourd'hui.

Tout d'abord, il faut rappeler que l'origine des divisions de castes trouve sa justification dans le mythe du *purusa*, l'être primordial, que l'on retrouve dans le livre religieux du Rig-Veda, dans

lequel cet être originel est démembré et donne lieu à des catégories d'humains hiérarchisées, les quatre *varṇa*, qui furent aussi associés à des types de métiers ou fonction : *brahmane* (tête/prêtres), *kshatriya* (bras/guerriers, rois), *vaishya* (jambes/agriculteurs, commerçants), et *shudra* (pieds/serviteurs). Ces catégories impliquent aussi des degrés de pureté, le *brahmane* en haut de la hiérarchie représentant la catégorie la plus pure. À ces quatre catégories, on a par la suite ajouté celle des intouchables, au bas de l'échelle. C'est donc dans ces grandes catégories générales de références que sont les *varṇa* et l'intouchabilité que seront ensuite classés un grand nombre de *jāti*, qui signifient littéralement des « espèces », mais qui correspondent aussi à des métiers et des devoirs (Herrenschmidt (1989). Nous pourrions ajouter que ce que l'on a l'habitude de désigner par le terme « caste » correspond en fait à des *jāti*. En fait, ce que nous avons l'habitude d'appeler des castes correspond à des *jāti*.

Louis Dumont (2015 [1966]) a décrit le système des castes comme étant soutenu par une idéologie religieuse basée sur les notions de pur et de l'impur, mais dans une vision trop figée et intégrée qui fut maintes fois critiquée par la suite, notamment pour avoir surtout présenté le point de vue de gens de hautes castes basé sur la vision qu'ils en avaient, et d'avoir ainsi négligé des aspects importants des rapports entre les castes. Pour Fuller (1971), une vision trop rigide comme celle de Dumont cache le fait que dans de nombreux cas les gens de très basses castes ne se rallient pas à cette idéologie et la hiérarchie qu'elle établit. De son côté, Deliège (2004) considère que Dumont a donné une importance trop grande à la dimension religieuse et qu'il a négligé de prendre en compte les formes politiques et économiques des discriminations qui caractérisent les relations de castes (Deliège 1995). En effet, il ne faut pas perdre de vue que les castes peuvent aussi correspondre à métiers intégrés dans les relations économiques villageoises. Pour Gupta (1992), la vision d'un système des castes rigide et systématisé ne peut rendre compte qu'il y aurait toujours eu malgré tout une certaine souplesse dans les relations de caste, ce qui permet d'expliquer les nouvelles implications qu'ont pu avoir les castes en contexte de modernité.

Le système des castes a aussi pris différentes configurations selon les contextes régionaux qui ont pu varier en fonction de la vie économique villageoise, et qui pouvaient donner lieu à différentes



façons de tisser des liens de solidarité entre les membres d'une même caste. Il s'agit de dynamiques de solidarité qui ont pu prendre différentes formes et qui seraient toujours opérantes dans le contexte actuel. À cet effet, Bêteille (1965) rapporte à propos de l'organisation d'un village du Tamil Nadu que les catégories de castes qu'on y retrouve suivent les divisions du travail : *Brahmane* (propriétaires terriens), *non-brahmane* (tenanciers), et *Adi-dravidas*, un groupe de basses castes (travailleurs agricoles). Bêteille explique que s'il fut un temps où ces divisions étaient structurantes, ce ne fut plus tout à fait le cas lorsque la société commença à changer, notamment en lien avec la représentativité démocratique et les possibilités d'exercer d'autres métiers à l'extérieur du village. Ces rapports bien définis d'autrefois commencèrent alors à se dissocier et les rapports de pouvoir se configurèrent en lien avec le nouveau contexte. Cet exemple démontre bien à quel point ces divisions hiérarchiques n'étaient pas nécessairement intériorisées ou acceptées, mais pouvaient reposer, dans certains contextes, sur la nécessité pour certains groupes de sécuriser un travail de subsistance.

Dans son ethnographie de la région de Coorg, au sud du Karnataka, Srinivas (1965) décrit une autre façon d'organiser les relations entre les castes, et il observe que des rapports de solidarité peuvent être identifiés à des niveaux verticaux et horizontaux. Au niveau vertical, il y a des maisonnées qui organisent le travail pour des gens de différentes castes, puis des associations de quelques-unes de ces maisonnées et des villages qui s'y rattachent en unités patriotiques rivales, les *nad*, qui rassemblent des gens de toutes castes. Puis, à un niveau horizontal, on retrouve des rapports de solidarité, mais cette fois entre gens de mêmes castes, dans des relations qui traversent ces unités territoriales. Selon Srinivas, les regroupements en *nad*, et les affrontements militaires entre eux qui peuvent survenir pourraient avoir été un moyen d'atténuer les relations de solidarité horizontales entre gens de même caste. De tels rapports de solidarité se diffusant sur une base horizontale sont aussi décrits par Mendelbaum (1970), selon qui il faut d'abord concevoir qu'il y aura des gens de même *jāti* formant un groupe de solidarité à l'intérieur d'un même village. Mais il faut aussi considérer qu'on puisse retrouver dans un même village jusqu'à une trentaine de *jāti* différentes. Et comme cette même composition se retrouve aussi dans les autres villages de la région, et que les mariages s'effectuent sur la base des *jāti* entre des gens de villages différents, les lignages de parenté créent ainsi des réseaux de solidarité intervillages, sur

la base de ces *jāti*. Toutefois, pour la question du mariage, il faut aussi prendre en compte les *gotra* qui correspondent à des divisions claniques basées sur les *varṇa* – et donc aux *jāti* qui s’y réfèrent. Un individu devra donc se marier à l’intérieur de sa *jāti*, mais il faudra toutefois que ce soit avec une personne d’un *gotra* différent (Boisvert 2013). Une autre configuration observée des rapports de castes est celle que Wiser (1958) rapporte avec sa description du *hindu jajmani system*, dans lequel on retrouve une relation entre un patron (*jajman*) et ses clients qui correspondent aux autres *jāti* du village. Il s’agit de relations qualifiées par Wiser de hiérarchiques et fondées sur des responsabilités fonctionnelles basées sur les métiers se rapportant aux *jāti* et qui impliquent des droits et devoirs dans l’esprit d’un échange de service. Cette relation patron/client n’est pas sans évoquer d’ailleurs certains aspects des organisations décrites dans d’autres contextes par Bêteille et Srinivas que nous venons de présenter. Toutefois, si Wiser avait décrit ce type de relation entre patrons et clients en termes hiérarchiques, Raheja (1988) fait valoir que le *hindu jajmani system* réfère avant tout à des rapports d’interdépendance économique et de mutualité dans lesquels la position des patrons doit être comprise en termes de centralité. Dans tous les cas, on peut penser qu’il est possible que les rapports entre les castes aient pu varier d’une localité à l’autre.

Avec la modernité, le développement économique et urbain, la configuration des relations s’est modifiée, et c’est dans ce contexte que Gupta (1992) affirme qu’il faut comprendre que castes et classes doivent être distinguées, car les nouvelles classes sociales n’ont pas remplacé les castes, mais se sont plutôt superposées à elles. La notion de classe fait référence à un niveau de richesse, mais le fait de s’enrichir et de parvenir à une mobilité sociale n’enlève pas l’appartenance de caste. Gupta (1992) fait même valoir que la solidarité de caste a même pu prendre une autre expression en contexte urbain, car elle était alors coupée des relations hiérarchisées de l’économie villageoise traditionnelle, qui impliquait pour des gens de basses castes des relations inévitables avec des membres de castes supérieures. Dans ce nouveau contexte, où les relations d’interdépendances économiques ne seront plus basées sur des dynamiques villageoises, les identités de castes, selon Gupta (2004, 2005), peuvent maintenant donner lieu à une politisation des castes, et à des manifestations d’activisme basées sur ces identités de castes. Il ne faut pas perdre de vue que les solidarités horizontales ne suivent pas seulement les lignes de castes, mais

peuvent aussi être basées sur des appartenances diverses basées par exemple sur la religion, l'éthnicité, la provenance géographique, ou la langue parlée principale. Il faut aussi tenir compte de la promotion de l'identité hindoue, l'*hindutva*, qui fut très chargée politiquement et donna lieu à des mobilisations à grande échelle et à des programmes politiques (Assayag 1997, Jaffrelot 2009), parfois accompagnés de tension et de violence (Wilkinson 2000, Williams 2011), bien qu'en contexte villageois, comme le mentionne Assayag (1995) on peut fréquemment remarquer des collaborations religieuses entre hindous et musulmans par exemple. C'est donc dans ce contexte que les mobilisations politiques alignées sur les identités de castes eurent lieu, ce qui mena à la création de partis politiques, représentant des basses castes, qui furent portés au pouvoir, ou alors à d'autres types de démarches comme celles que firent des regroupements dalits<sup>53</sup> auprès de l'ONU (Hardtman 2005).

Suite à l'indépendance de l'Inde, on créa un système de discrimination positive pour garantir des places de réservations en éducation et dans les emplois au gouvernement pour les basses castes, et l'on créa les catégories administratives suivantes, que nous avons déjà présentées : Scheduled Castes, pour désigner les castes autrefois appelées « intouchables »; les Scheduled Tribes pour les communautés *Adivasis*, les tribus de l'Inde; puis la catégorie Other Backward Classes, pour tout un groupe de basses castes. Il y eut des luttes politiques organisées pour faire augmenter les proportions de places de réservations associées à ces catégories, ce qui provoqua aussi la mobilisation des autres castes non représentées par ces catégories (Jaffrelot 2013), ainsi que le développement de stratégies de communauté pour se faire reconnaître un statut inférieur afin d'avoir accès à ces places de réservations très convoitées (Jaffrelot 2001). C'est pour rendre compte d'une telle situation que Varma (2005) explique que la démocratie en Inde n'est pas tant basée sur l'acceptation d'une égalité qui serait basée par le droit de vote, mais plutôt un moyen pour améliorer sa position dans la société, pour accéder à une mobilité sociale. C'est ainsi qu'on souhaite de plus en plus atteindre ce que l'on appelle la classe moyenne indienne, qui selon Varma (2014) tend de plus en plus à se détacher des identités de castes, pour former un groupe identitaire de plus en plus distinct. Il s'agit d'une catégorie difficile à définir, mais qui évoque un

---

<sup>53</sup> Il y eut aussi des mouvements de conversion au bouddhisme chez les Dalits (Jaoul 2012) pour sortir du système des castes.

niveau de vie plus élevé que la moyenne caractérisée notamment à un meilleur accès aux biens de consommation, et qui est difficile à définir et à comptabiliser, mais qui pourrait rassembler selon Varma (2014) environ un indien sur six. Bien que le rêve d'une mobilité sociale en vue s'atteindre la classe moyenne indienne dans un contexte d'effervescence du développement, Kamdar (2007) rappelle le défi d'augmenter le niveau de vie d'une population indienne qui compterait 800 millions d'individus vivant avec moins de deux dollars par jours.

Comme nous avons pu le voir, la caste ne peut être réduite à une place dans un système de hiérarchie, les rapports sont plus complexes et les basses castes n'ont pas nécessairement intériorisé, comme on a pu le croire, l'idée de leur infériorité en référence à l'idéologie qui soutient le système des castes. En fait, les identités de castes ont pu référer dans le passé à des groupes de solidarité, qui devaient composer avec un système d'économie villageoise axé sur l'interdépendance des métiers, et donc les castes, les *jāti*, référaient à des communautés d'appartenance dans lesquelles on se mariait et par lesquelles on pouvait aussi tisser des réseaux de relations intervillages. Ce sont ces caractéristiques des relations de castes qui ont pu prendre différentes configurations dans des contextes divers, qui ont permis, comme le souligne Gupta (1992), d'avoir de nouvelles implications alors que le contexte social changeait et que les rapports économiques basés sur les métiers se sont dissociés des logiques villageoises, notamment avec l'urbanisation. La caste, en contexte démocratique, peut donc aussi référer à des opportunités, à des moyens politiques de faire valoir ses intérêts, dans l'espoir de réaliser une mobilité sociale qui n'est pas à la portée de tous. C'est donc aussi en référence à un tel contexte que nous devons situer les rituels que nous avons étudiés et l'expérience des fidèles et des participants. Car c'est dans un tel contexte que des performeurs affichent leur caste en continuant de tenir un rôle rituel qui les associe directement à ces divisions de castes et c'est dans un tel contexte qu'il faut comprendre les implications que peut avoir aujourd'hui l'inversion rituelle dans le Teyyam. C'est aussi dans la situation actuelle où l'on valorise la mobilité sociale et l'ambition d'atteindre le niveau de vie de la classe moyenne indienne que des communautés comme les Mavilans et les Malavettuvans, dans des contextes d'isolation, tentent de réaffirmer une cohésion, une solidarité et une éthique de leadership qui tend à disparaître.

## 2 Méthodologie

### 2.1 Le projet de recherche et le contexte

Ce projet de recherche a donné lieu à une enquête ethnographique d'une durée de 10 mois en 2016-2017, dans le district de Kasargod, au nord du Kerala, où nous y avons étudié les rituels du Teyyam et les rituels de l'*anangu* qui y sont généralement intégrés. Notre méthode de recherche qualitative était basée principalement sur l'observation participante, les entretiens semi-dirigés, et l'enregistrement audio et vidéo des rituels et des discussions qui s'y déroulaient, que nous avons pu analyser par la suite à partir des transcriptions. Nous avons procédé de façon inductive pour l'analyse des données récoltées sur le terrain vers l'élaboration des modèles d'interprétations qui en découlent. Dans les études de rituels que nous avons faites, pour le rituel du Teyyam et les rituels de l'*anangu*, nous nous sommes référés à Brosius et Hüsken (2010a) qui ont fait valoir l'importance de considérer la biographie d'un rituel, c'est-à-dire de prendre en compte les différentes phases historiques, les influences et les réinventions qui ont marqué sa progression dans le temps. Nous avons donc travaillé à reconstituer, à partir des informations qui nous étaient accessibles, la trajectoire de ces rituels afin de comprendre comment les transformations survenues ont pu constituer des réponses à des changements sociaux.

En ce sens, nous avons été attentifs aux dynamiques sociales actuelles en Inde et au Kerala, et nous avons cherché à les mettre en relation avec les rituels qui étaient à l'étude. Comme nous l'avons vu en introduction, l'état du Kerala présente des caractéristiques particulières et, comparé aux autres états de l'Inde, il est reconnu pour son haut niveau d'éducation, pour la condition des femmes qui y est considérée comme étant meilleure qu'ailleurs, et pour une distribution des richesses plus équitable, et des orientations progressistes pour le contexte indien. Néanmoins, comme nous l'avons signalé, la situation n'est pas parfaite, on y retrouve un haut niveau de chômage chez les jeunes diplômés, malgré les opportunités d'emploi, alors qu'il y a de plus en plus de pression sociale pour accomplir une mobilité sociale qui n'est pas à la portée de tous. Comme nous l'avons décrit, la situation des Scheduled Tribes, à laquelle sont associées les

communautés des Mavilans et des Malavettuvans avec lesquelles nous avons travaillé, peut être particulièrement difficile dans une perspective de mobilité sociale. Nous avons oeuvré lors de notre enquête de terrain à comprendre quel sens les gens que nous avons côtoyés donnaient à leurs pratiques rituelles par rapport à ces enjeux.

Nous avons précédemment fait de la recherche de terrain dans cette région en 2013, dans le cadre de notre projet de maîtrise qui portait aussi sur le Teyyam, ce qui nous a donné une connaissance préalable du terrain avant d'entreprendre cette recherche doctorale. Nous avons alors étudié les aspirations des jeunes performeurs de la nouvelle génération et les débats chez les performeurs plus âgés au sujet de leurs compétences en regard des attentes des fidèles. Nous avons alors travaillé avec des communautés associées à la performance des festivals de Teyyam ayant lieu en contexte villageois où sont présents des gens de toutes communautés. Lors de notre recherche actuelle, comme mentionné précédemment, nous avons surtout travaillé avec les communautés Mavilan et Malavettuvan et nous avons assisté à leurs rituels, dans leurs villages, où les gens de l'assistance étaient en majorité issus de leur communauté. En parallèle, nous avons aussi mené une étude sur le Teyyam dans ses manifestations plus larges, et nous avons alors travaillé avec des gens et des performeurs d'autres communautés, ce qui a nourri l'analyse présentée dans le chapitre 4. Nous avons donc étudié le Teyyam chez les Mavilans et les Malavettuvans, mais aussi dans d'autres contextes villageois, où des performeurs de ces deux communautés ont pu être appelés à performer, mais aussi lors de festivals où ils n'étaient pas présents, et où des performeurs d'autres communautés étaient chargés d'incarner les dieux.

La rencontre du cas Mohanan, Shriya et Madhu fut un élément déclencheur sur le terrain qui nous orienta par la suite à travailler pour comprendre les enjeux qui étaient reliés aux rituels de l'*anangu*, soit un rituel par lequel on divinisait les ancêtres. Ce type de processus de divination rappelle celui qui est à l'origine du Teyyam et de la création de ses dieux, ce qui se fit il y a très longtemps, mais qui n'a plus cours aujourd'hui, alors que le panthéon de plus de 400 dieux est depuis longtemps complété. Bien entendu, comme nous allons d'ailleurs le démontrer, les ancêtres et les dieux sont très différents, et leurs critères de divinisation ne sont pas les mêmes non plus que leurs pouvoirs, et c'est ce qui explique, comme nous le ferons valoir, qu'on ait voulu

continuer ce type de culte, bien qu'il soit en déclin ailleurs au Kerala. En effet, ces ancêtres divinisés peuvent accomplir des choses et jouer un rôle que les dieux ne peuvent pas, et qui prend son sens dans le contexte du Kerala actuel. Il n'en demeure pas moins que les rituels de l'*anangu* mettent en place un processus de divinisation qui a disparu depuis longtemps dans le Teyyam, bien qu'il soit au cœur de ses mythes, et nous avons voulu comprendre pourquoi à notre époque, et contre la tendance actuelle, on assistait à un regain des activités liées à l'*anangu*.

## 2.2 La région parcourue et le réseau des sanctuaires

La recherche a donc été menée dans le district de Kasargod (voir annexe 1), que nous avons introduit précédemment, et qui est le district qui est situé le plus au nord du Kerala, comptant une population de 1 307 375 habitants<sup>54</sup>. Plus précisément, les sanctuaires que nous avons visités étaient en grande majorité situés dans la division administrative du *taluk* de Vellarikundu, un des quatre *taluk* qui divise le district. Il s'agit d'une région qui, comme dans l'ensemble des districts de Kasargod et de Kannur, est parsemée d'un grand nombre de sanctuaires de Teyyam, associés à des familles ou à des villages. Les performeurs qui incarnent les dieux, les *teyyakkaran*, sont regroupés en troupes qui sillonnent le territoire, pour aller performer dans les festivals annuels qui ont lieu dans ces sanctuaires. Nous avons donc suivi plusieurs troupes dans leur itinéraire pendant la saison du Teyyam qui va d'octobre à mai de chaque année. Il arrivait souvent que les troupes, généralement composées de 5 à 10 individus, ne comptaient pas un nombre suffisant de membres pour occuper tous les rôles requis à titre de performeurs, musiciens et assistants pour les festivals de certains sanctuaires où les performeurs de ces troupes avaient des droits héréditaires pour y performer. Ils invitaient alors des collègues qui performaient dans les régions voisines à se joindre à eux. Il pouvait s'agir, par exemple, de performeurs qui étaient des spécialistes de dieux importants que l'on retrouvait dans ce sanctuaire, ou alors des performeurs qui avaient des talents particuliers pour le chant ou comme musicien. Parfois, il pouvait s'agir aussi de collègues des territoires voisins qui avaient l'habitude de les inviter aussi en pareilles circonstances. Il arrivait aussi que des membres des familles qui étaient associés à des sanctuaires

---

<sup>54</sup> <https://kasargod.gov.in/demography/> consulté le 2019-08-27

demandent spécifiquement la présence de certains performeurs de grande réputation pour performer certains dieux. Il en résultait donc que, d'un festival villageois à l'autre, des membres de différentes troupes se côtoyaient tout au long de l'année, et c'est ainsi que nous avons aussi été mis en contact avec des membres d'autres troupes qui nous ont aussi invités à leur tour dans les festivals où ils performaient. À d'autres reprises, ce furent des gens rencontrés dans un festival qui pouvaient nous inviter dans le festival de leur village, où nous rencontrions alors des performeurs que nous croisions régulièrement. Et c'est donc ainsi que s'est créé le réseau des villages que nous avons visité. Pendant la période du terrain, nous avons donc, comme ces performeurs, sillonné le territoire de la région d'un sanctuaire à l'autre. Pour donner un ordre de grandeur du réseau que nous avons parcouru, on pourrait dire que l'axe nord/sud, de même que l'axe est/ouest étaient chacun d'environ 40 kilomètres. Au total, nous avons assisté à 22 festivals dans les villages Mavilan et Malavettuvan, dans lesquels nous avons pu observer un rituel ou plusieurs rituels de *kodi-anangu* ou de *kolam-anangu*, ou alors les deux types de rituels lors d'un même événement. Nous avons aussi assisté à 8 autres festivals de Teyyam situés dans d'autres contextes, avec des assistances composées de membres de toutes castes, en plus de rituels funéraires ou d'autres cérémonies religieuses.

### **2.3 Le contexte des festivals**

Nous allons maintenant décrire comment les choses se passaient lorsque nous allions sur les lieux d'un festival. Tout d'abord, nous recevions l'information de la part d'un performeur que nous connaissions, ou d'un individu que nous avons rencontré précédemment, qu'un festival allait avoir lieu dans un village en particulier. Il pouvait aussi s'agir d'un festival ayant lieu dans la région, et dans lequel les Mavilans et Malavettuvan n'étaient pas impliqués, où l'on nous avait également invités, ou dont nous avons entendu parler. Tous ces festivals duraient en moyenne de 24 à 48 heures, pendant lesquels on pouvait performer généralement, les uns après les autres, entre 10 et 20 dieux et déesses, et où quelques centaines de personnes pouvaient être présentes dans l'assistance. Habituellement, nous étions invités à dormir dans les mêmes huttes qui étaient mises en place pour les performeurs, où nous pouvions prendre quelques heures de sommeil, au milieu



des performeurs, parmi les accessoires et les éléments de costumes. Occasionnellement, une personne du village nous offrait une chambre dans sa maison. Pendant la durée de ces festivals, nous récoltions des données de plusieurs manières. Tout d'abord, nous filmions les rituels, et nous enregistrions les conversations durant les rituels de *l'anangu*, puis nous discutons également de façon informelle avec les gens en place, notamment avec les membres de la famille associés aux rituels de *l'anangu* présentés. Parfois, ces discussions informelles étaient enregistrées, ce qui pouvait par la suite donner lieu à des transcriptions. À d'autres moments, nous pouvions nous isoler et procéder à des entretiens semi-dirigés avec des membres de l'assistance, des membres de la famille ou de performeurs. À cette occasion, il arrivait régulièrement que plus d'une personne participait à l'entretien. Aussi, d'autres entretiens pouvaient avoir lieu après les rituels, dans les jours suivants, avec les performeurs ou les membres de la famille.

## **2.4 Observation participante et position sur le terrain**

Tout au long de ces déplacements sur le terrain, où nous allions d'un festival à l'autre et où nous côtoyions performeurs, fidèles, et membres des familles des *anangu* qui faisaient l'objet des rituels, nous pourrions dire que nous avons adopté une position commune lors de la recherche ethnographique, soit celle d'observateur participant. Comme le mentionne Martineau (2005), l'observation en situation demande au chercheur d'investir beaucoup de temps, car le réel est complexe et plusieurs de ses aspects n'apparaissent pas nécessairement de prime abord. Il faut donc être ouvert à trouver sans cesse de nouveaux éléments susceptibles de nous mener à une meilleure compréhension. Il s'agit aussi d'une situation de proximité où il est possible d'avoir accès à des informations auxquelles il serait difficile d'avoir accès autrement (Soulé 2007).

Mais ce type d'observation prolongée sur le terrain entraîne nécessairement une position par rapport aux gens côtoyés, une position qui peut avoir des implications. Gold (1958) a ainsi identifié 4 positions possibles, une typologie que nous rappellerons afin d'y situer la nôtre. Tout d'abord, selon Gold, un chercheur peut être un participant complet, et alors il opérera clandestinement, sans que les gens concernés ne le sachent; ensuite, il y a le participant observateur, qui est intégré

au groupe, comme un pair, mais on sait qu'il conduit une recherche; puis, il y a l'observateur participant, qui est intégré au groupe, mais de façon limitée; et enfin, il y aurait l'observateur complet, qui serait lui en position de recul, et ne serait pas impliqué dans l'action qu'il observe. En fait, pour les chercheurs qui font de l'observation en situation sur le terrain, la position se situe généralement entre l'observateur participant et le participant observateur, comme le remarque Bastien (2007). Selon lui, il s'agit de deux positions qui se ressemblent, mais on référerait habituellement au participant observateur, pour souligner une relation spécifique avec le terrain et les répondants dont les implications seraient déterminantes, comme une conversion religieuse, ou un engagement politique.

Comme nous l'avons spécifié d'entrée de jeu, pour notre part, la position que nous avons prise est celle d'observateur participant, mais le degré d'intégration reste à préciser. D'un côté, il est vrai que notre position de chercheur faisait qu'on nous encourageait à filmer les rituels<sup>55</sup>, ce qui faisait que nous étions parfois positionnés dans l'espace rituel, très près des performeurs incarnant les dieux, alors que les gens de l'assistance restaient en retrait. Parfois, on venait même nous chercher personnellement afin que nous filmions le rituel d'un dieu important de plus près. D'une certaine manière, on nous a manifesté qu'il était apprécié que nous nous intéressions à ces festivals et on nous encourageait dans cette tâche. Nous leur remettions aussi régulièrement des impressions des photos que nous prenions lors des festivals. Notre premier réflexe avait été de filmer à l'écart, pour ne pas interférer avec l'action rituelle, mais c'est l'encouragement des performeurs à nous en rapprocher qui fit en sorte que nous avons pris l'habitude de le faire. Sans dire que nous avons un « rôle rituel », le rôle que nous tenions, soit celui de filmer les rituels en grande proximité, était devenu en quelque sorte « intégré » à l'action rituelle « au sens large ». Par contre, nous n'étions pas un ritualiste ayant un rôle indispensable dans la tenue du rituel, et n'étions donc pas vraiment, en ce sens, intégrés aux troupes que nous avons côtoyées, notre statut demeurant celui d'un chercheur au doctorat faisant une recherche en anthropologie, qui

---

<sup>55</sup> Avant de filmer, nous obtenions le consentement des performeurs, des membres des comités de sanctuaires et des membres des familles concernés par les rituels. Nous expliquions alors que les vidéos seraient utilisées dans le cadre de la recherche de doctorat.

était invité et dont la présence était appréciée. Mentionnons aussi que le fait d'avoir suivi les activités de plusieurs troupes nous a permis d'éviter un piège identifié par Martineau (2005) au sujet de l'observation participante, soit celui de se limiter à un réseau de contacts restreint et qui risque de ne pas être représentatif de ce qui est vécu de manière générale par un plus grand ensemble d'individus. Le fait d'avoir travaillé avec différentes troupes et d'avoir rencontré les membres de diverses familles nous a en effet permis d'identifier une certaine variabilité dans les expériences vécues. En fait, nous avons cultivé deux types de proximités, soit avec des familles ou groupes de performeurs avec lesquels nous avons passé du temps prolongé, ce qui permet de créer des relations plus intimes qui peuvent être révélatrices (Das 2010, 2015); et dans d'autres cas, les rencontres avaient lieu ponctuellement et ne donnaient pas nécessairement lieu à des suivis à long terme, mais permettaient cependant d'avoir une vue plus globale des phénomènes étudiés.

## **2.5 Observation et usage de la caméra**

L'observation en situation a été une des dimensions importantes sur notre terrain, et nous l'avons pratiquée de deux manières : soit en observant les situations et en prenant des notes de terrains et aussi en utilisant la caméra pour filmer les rituels et enregistrer les conversations entre les ancêtres divinisés et les membres vivants de leur famille. L'observation en situation sans recours à la caméra que nous avons faite sur les lieux des festivals nous a parfois permis de relever des détails révélateurs de la pratique sociale que nous observions (Martineau 2005). À cet effet, nous étions attentifs, sur les lieux des festivals, aux rapports de castes, particulièrement dans les contextes où il y avait des gens de toutes castes dans l'assistance. Les observations que nous faisons au niveau des rapports de castes, ou des rapports d'autorité entre patrons, performeurs, ou autres fidèles, soulevèrent des questions que nous avons parfois abordées sur place dans des discussions informelles, ou par la suite lors d'entretiens dirigés.

Au sujet de l'utilisation de la vidéo, nous avons été conscients du fait que ce genre d'outil peut donner l'impression de tout capter, alors qu'il peut aussi avoir comme effet de restreindre les perceptions (Martineau 2005). C'est la raison aussi pour laquelle nous ne filmions pas en

permanence sur les lieux des rituels, et nous alternions l'usage de la caméra avec l'observation naturelle, les interactions avec les gens et les discussions informelles. De plus, nous étions attentifs aux événements inhabituels comme les événements de possessions spontanées, et les dialogues qui prenaient place à ce moment, ou les discussions qui s'en suivaient. Comme nous l'avons déjà mentionné, nous procédions par la suite à des transcriptions de ces dialogues qui survenaient entre les ancêtres divinisés et les membres de leurs familles que nous avons enregistrés avec notre caméra. La lecture de ces transcriptions nous a permis de bien lire les dialogues afin d'identifier de nouvelles questions qui émergeaient. Ces questions, parfois très contextuelles, pouvaient alors être discutées lors des entretiens, avec les performeurs ou les membres de la famille. Il nous arrivait aussi de leur montrer les vidéos, ou les extraits afin de recueillir leurs commentaires ou de leur demander certaines explications. L'enregistrement de ces discussions et dialogues entre les membres de la famille et leurs ancêtres déifiés permit de générer des données très importantes pour notre recherche.

## 2.6 Entretiens

Au cours de notre recherche, nous avons procédé à des entretiens, que ce soit sur les lieux des festivals, ou dans les jours suivants avec des performeurs ou des fidèles, membres des familles concernés par les ancêtres qui avaient fait l'objet des rituels<sup>56</sup>. Comme le rapporte Poupart (1993), il y eut plusieurs débats au cours du 20<sup>e</sup> siècle sur la scientificité de l'entretien, dans les recherches en sciences sociales, on a cherché à restreindre les biais possibles pour en faire des données qui puissent être fiables. Comme l'affirme Poupart (1993), bien qu'il soit louable de chercher à faire disparaître les biais ou les distorsions qui peuvent survenir lors du contexte d'un entretien, il serait toutefois utopique de penser que cela pourrait être complètement éliminé, car il y aura toujours des interactions sociales impliquées dans le processus de ces entretiens. Au sujet de la valeur à accorder aux données récoltées lors des entretiens, et des débats que cette

---

<sup>56</sup> Avant tout entretien, nous expliquions que l'entretien serait utilisé dans le cadre de la recherche de doctorat, et nous obtenions l'autorisation de l'enregistrer.

question a pu soulever, Olivier de Sardan (2008) considère qu'il y a trois types d'informations qui doivent être distinguées lors d'un entretien ayant lieu avec un répondant : premièrement, il y a des informations sur le monde, ce qu'il nomme le « réel de référence »; puis il y a des informations concernant le point de vue ou la compréhension qu'a le répondant sur le monde; enfin, il y aura nécessairement des informations à percevoir sur la situation communicationnelle de l'entretien. Il faut donc être conscient que ces trois types d'informations peuvent être saisissables lors des entretiens, et d'être vigilant pour être en mesure de les distinguer. Lors des entretiens que nous avons menés, nous avons aussi essayé de garder le tout sur le mode de la discussion, comme le suggère Olivier de Sardan (2008), un moyen de conversation qui se rapproche du quotidien, et qui évite la « structure mentale des questionnaires » (Olivier de Sardan 2008), en laissant les répondants faire les digressions qu'ils souhaitaient, et prendre le temps de raconter ce qu'ils souhaitent communiquer. Bien des fois, les questions que nous posions référaient à ce qui était raconté par le répondant, bien que nous prenions soin, au cours d'un entretien qui pouvait durer quelques heures, d'avoir discuté de tout ce qui était sur notre questionnaire. Nous avons aussi procédé à plusieurs reprises à plus d'un entretien avec une même personne, ce qui nous a permis d'approfondir davantage certains aspects de son expérience qui avaient été révélés lors d'un premier entretien.

## **2.7 Le contexte des entretiens**

Les entretiens semi-dirigés ont aussi permis de récolter des données très importantes. Nous avons réalisé 44 de ces entretiens, d'une durée moyenne entre une et trois heures, en plus d'avoir tenu de nombreuses discussions informelles, dont une vingtaine ont été enregistrées, et dont la durée pouvait aller jusqu'à 30 minutes. La majorité des entretiens ont eu lieu soit avec des performeurs, des fidèles, ou des membres des familles en lien avec les rituels de l'*anangu*. Une bonne partie des entretiens était réalisée avec une seule personne, mais souvent quelques personnes présentes y participaient aussi. Nous avons aussi conduit des entretiens avec des astrologues, des membres de comité de temple, magiciens, guérisseurs, etc., afin d'avoir accès à leurs points de vue, ou pour avoir des réponses à des questions précises relevant de leur domaine.

Dans les entretiens avec les fidèles, nous avons voulu comprendre leurs expériences, leur relation avec le rituel, avec leurs propres ancêtres. Nous voulions savoir qui étaient ces ancêtres, quelles avaient été les circonstances ayant mené à leur déification, le genre de relation qu'ils avaient eu avec les membres de leurs familles de leur vivant, et comment ils décrivaient la relation avec ces ancêtres depuis leur déification, ou depuis qu'on les avait faits entrer dans la maison familiale. Nous avons aussi posé des questions au sujet de la tradition des rituels de l'*anangu*, afin de comprendre pourquoi on les avait négligés un certain temps avant qu'il y ait un regain de ces pratiques.

Nous avons aussi questionné des fidèles et des performeurs sur leurs expériences de la possession, en général, ou en lien avec des événements auxquels nous avons assisté, nous voulions savoir comment ils racontaient et comment ils expliquaient ces expériences. Il est arrivé aussi que des gens nous racontent d'autres histoires d'*anangu* en lien avec leur histoire familiale, ou en lien avec d'autres sanctuaires que nous n'avions pas visités, et nous en profitons alors pour les questionner à ce sujet afin de mieux comprendre les relations qu'ils entretenaient avec ces histoires d'*anangu*. Dans tous les cas, nous prévoyions aussi des questions visant à comprendre le contexte socio-économique de leur vie villageoise et de leur rapport avec la société kéralaise, afin de situer leurs pratiques des rituels de l'*anangu* dans ce contexte.

Dans plusieurs cas, les entretiens ont donné lieu à ce que l'on pourrait appeler des récits de vies, mais dans le sens qu'en donne Galligani (2000), c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas d'un récit complet sur sa vie que ferait un répondant, mais plutôt la narration de certains épisodes de sa vie qu'un répondant pourrait décider de partager pour répondre aux questions de l'entretien. Et c'est ainsi que des questions que nous avons posées aux gens au sujet de leur relation avec leurs ancêtres ont pu donner lieu à de tels récits, ce qui nous a fait voir à quel point l'histoire de la vie des gens, dans plusieurs cas, était devenue indissociable dans sa narration de celle de leurs ancêtres, de l'histoire de leur famille et même de celle des dieux.

Il faut signaler que pour les transcriptions des deux chants *tottam* que nous retrouvons en annexe 2 et 3, nous avons dû procéder à plusieurs étapes de traduction. Tout d'abord, il faut savoir que

le premier chant, celui du *kodi-anangu*, est chanté par les performeurs en « ancien *tulu* ». Lors d'une séance particulière, un performeur nous a chanté ce premier chant en « ancien *tulu* », puis l'a traduit ligne par ligne en *malayalam* à un interprète qui nous l'a retraduit sur-le-champ en anglais. La séance fut enregistrée et c'est à partir de cet enregistrement que nous avons réalisé une version en français. Le deuxième chant, celui du *kolam-anangu*, est chanté en « ancien *malayalam* » et demanda des étapes de traductions similaires. Pour ce qui est de l'usage des signes diacritiques et de l'italique, dont les utilisations peuvent varier d'une publication à l'autre, nous avons tout d'abord décidé d'utiliser la mise en italique pour l'ensemble des mots en *malayalam*, *tulu*, ou d'origine sanskrite, à quelques exceptions près; mais pour ce qui est des signes diacritiques, nous les avons utilisés uniquement dans le cas de mots d'origine sanskrite pour lesquels on a généralement l'habitude d'y recourir dans les publications.

## 2.8 Études de cas de terrain

Dans le cadre de notre recherche ethnographique, nous avons procédé à des études de cas, dont celui de Mohanan, Shriya et Madhu qui nous servira d'appui pour présenter notre analyse des enjeux que nous avons relevés dans l'étude que nous avons faite des rituels de l'*anangu*. Pour précéder cette étude de cas, nous avons utilisé les mêmes outils méthodologiques de collecte de données décrits jusqu'à présent pour l'ensemble de la recherche. Plus précisément, il s'agit de « cas de terrain », tel que défini par Olivier de Sardan (2008), qui prennent racine dans une recherche ethnographique, à distinguer d'autres types d'études de cas pouvant se rapporter à d'autres disciplines dans des projets comparatifs, par exemple la comparaison entre différents régimes politiques, référant à une perspective de recherche distincte moins axée sur la collecte de données sur le terrain. Comme le précise Olivier de Sardan (2008), le « cas de terrain » est accessible pour le chercheur par les moyens habituels dont il dispose pour récolter les données empiriques, notamment les entretiens ou l'observation. Un cas de terrain peut bien entendu servir à révéler des dynamiques sociales plus larges, concernant l'étude dans laquelle il prend place, et même au-delà. C'est pour cette raison qu'il ne doit pas être pensé comme nécessairement confiné à l'étude dans laquelle il prend place, mais peut également ouvrir à

d'autres questionnements, d'autres problématiques. C'est dans cet esprit, par exemple, que l'étude du cas Mohanan, Shriya et Madhu a non seulement servi à identifier des aspects clés pour expliquer le regain des pratiques liées à l'*anangu*, mais a aussi servi à poser les bases d'une réflexion sur l'agentivité des performeurs de la possession lorsqu'il est question de transformation ou de continuité des pratiques rituelles.

## 2.9 L'analyse

Tout au long de l'enquête de terrain, au fur et à mesure que nous obtenions de nouvelles données, de nouvelles connaissances sur les phénomènes étudiés, depuis les observations, les transcriptions de dialogues, et les entretiens, nous nous référions, dans un premier temps, comme le suggère Agar (1980) aux catégories et aux concepts utilisés par les répondants eux-mêmes, que nous utilisons également dans la formulation des questions que nous leur posions durant les entretiens. Progressivement, nous distinguons, suivant Schensul et Lecompte (2013), ce qui était similaire ou différent, en tenant compte des cas négatifs ou exceptionnels, et de nouvelles catégories d'analyse ont pu émerger au cours du terrain. Puis, dans l'esprit de la *grounded theory*, comme décrite par Bernard (2006), nous avons établi des liens entre ces catégories qui émergeaient pour graduellement élaborer de premiers modèles d'interprétations, à partir des données récoltées. La prise en compte des cas négatifs, lorsque par exemple des façons de faire ou d'expliquer pouvaient varier d'une troupe à l'autre, ou d'un village à l'autre, nous a permis de constater une certaine variabilité, que nous avons ensuite cherché à comprendre, ce qui a pu révéler de nouvelles dimensions à prendre en compte, ou générer d'autres questionnements. Il s'agissait tout d'abord de nous imprégner du réel, et de façon inductive développer progressivement des modèles conceptuels plus élaborés (Pelto et Pelto 1978). Ce n'est toutefois qu'au retour du terrain, après avoir examiné à nouveau les données récoltées, que nous avons élaboré les modèles théoriques présentés dans le précédent chapitre sur la ritualité et la possession afin de rendre compte et d'interpréter les phénomènes que nous avons rencontrés sur le terrain. Au cours de cet exercice, nous avons à certains moments eu recours à l'élaboration de certaines typologies, de certaines conceptualisations, afin



d'appréhender les phénomènes observés, mais nous l'avons fait en prenant garde de ne pas substantier ce qui était à l'étude (Olivier de Sardan 2008), et avec l'intention première d'orienter et de situer l'analyse, afin de développer d'autres niveaux de compréhension.

### 3 Le Teyyam





Figure 3. *Kudumba Teyyam*





Figure 4. Karim Chamundi





Figure 5. Visnu Murti





### 3.1 Un rituel de l'hindouisme populaire

Le Teyyam est un rituel de possession de l'hindouisme populaire<sup>57</sup> pratiqué dans la région du Malabar, au nord du Kerala, que l'on pratique encore de nos jours dans une forme dont on dit qu'elle serait préservée depuis l'époque médiévale (Freeman 2013) où elle s'est constituée en réponse à un contexte social marqué par le système des castes. Une des caractéristiques que l'on y retrouve, c'est une inversion de type hiérarchique par laquelle ce sont des performeurs appartenant à des communautés associées à des castes intouchables ou tribales qui incarnent les dieux et déesses devant une assemblée villageoise composée de toutes castes. Pour des raisons d'orthopraxie liées, entre autres, à des préoccupations d'efficacité du rituel, ce type d'inversion hiérarchique est toujours en place. Cependant, de nos jours, les rapports de castes en Inde ont changé à bien des niveaux, notamment depuis l'Indépendance, et les luttes sociales se situent désormais dans l'arène démocratique. Nous voulons donc savoir pourquoi, malgré les préoccupations liées à l'orthopraxie, une telle forme a subsisté dans la mesure où, si elle a pu autrefois incarner une forme de résistance face à l'ordre établi, elle est aussi de nature à maintenir les distinctions de castes qu'elle reproduit notamment dans la distribution des rôles rituels. Quel sens donne-t-on à ces pratiques rituelles et religieuses aujourd'hui, et quels pourraient en être les effets au niveau social? Comme nous le démontrerons, de nos jours, le rituel est considéré principalement pour ses dimensions religieuses, et l'identité de caste n'a plus

---

<sup>57</sup> Par la référence que nous faisons à l'hindouisme populaire (*popular hinduism*, voir aussi *folk hinduism*), nous référons avant tout à des traditions particulières, et non pas, comme on pourrait aussi le faire, aux pratiques générales de l'hindouisme associées au quotidien des gens. Nous désignons les traditions qui se situent en marge ou en périphérie, mais qui entretiennent aussi une relation d'influence avec l'hindouisme brahmanique ou classique qui se réfère à des textes sacrés et qui est sous l'autorité de brahmanes. Selon Blackburn (1985), il faut concevoir ces traditions comme des courants qui se situent à l'intérieur même de l'hindouisme. Il en donne les caractéristiques principales, parmi celles-ci on retrouve le fait qu'il s'agit de traditions ayant un ancrage local, autant au niveau de la participation que du patronage; on les associe généralement à des castes de niveau moyen ou bas; elles peuvent avoir leurs propres textes, mais on leur accordera un statut inférieur; dans leur panthéon on retrouvera des divinités locales, de même que des fantômes et des ancêtres; présence de possession rituelle; performance orale de la divinité et dimension héroïque. Pour d'autres variantes dans la façon de définir l'hindouisme populaire, voir aussi Hildebeitel (1990).

exactement les mêmes implications aujourd'hui, et peut être considérée comme une appartenance à un groupe d'affirmation politique. Les rituels entretiennent maintenant une mémoire d'un passé où les discriminations entre les castes pouvaient être terribles, ce qui est compatible avec le maintien de sa forme qui permet une plongée dans les temps anciens, et l'entretien d'une mémoire qui permet d'inspirer des actions politiques à l'extérieur de la réalité rituelle. En référence à Rao (2006), on pourrait dire que le rituel n'est plus intégré au centre de la société, où il aurait pu agir possiblement en partie comme un régulateur social, mais qu'il est toujours pratiqué dans la société, même si elle est désormais régie par d'autres institutions, et donc en relation avec elles, selon des termes qu'il reste toutefois à comprendre et à préciser.

Dans l'introduction de ce travail, nous avons présenté le sujet de notre recherche et les principales avenues d'analyse que nous souhaitons emprunter. À cet effet, nous avons présenté un cadre théorique établissant des distinctions nécessaires à notre analyse qui se situe dans l'étude des rituels et de leurs dynamiques, notamment leurs dynamiques de changements. Comme nous l'avons mentionné, notre recherche porte principalement sur l'étude d'un culte des ancêtres, pratiqué par les communautés apparentées des Mavilans et des Malavettuvans, dont les rituels sont intégrés aux festivals du Teyyam, la principale forme de l'hindouisme populaire de cette région du nord du Kerala. La logique de ces cultes, que nous étudierons dans les chapitres 4, 5, 6 et 7, est donc imprégnée des principes culturels qui soutiennent le Teyyam avec lesquels ils doivent demeurer cohérents. Le Teyyam peut donc être considéré comme un « modèle » (Colas et Tarabout 2006) pour les rituels de ces ancêtres *anangu*, bien qu'il y ait lieu de penser qu'à l'origine, le Teyyam s'est lui-même érigé à partir de processus de déifications des ancêtres (Freeman 1991). Comprendre les dynamiques et les enjeux qui gravitent autour du Teyyam, de même que les processus de résistance et de transformation à l'œuvre aujourd'hui, nous permettrons aussi de mieux contextualiser les problématiques qui seront abordées par la suite pour les rituels de l'*anangu*. Il faut aussi ajouter que nous ferons valoir qu'une des raisons qui explique la résurgence de la déification des ancêtres chez les Mavilans et les Malavettuvans vient du fait qu'il y a, malgré des points communs indéniables, des différences fondamentales entre les dieux du Teyyam et les ancêtres déifiés *anangu*, ce qui fait en sorte que ces ancêtres peuvent, mieux que les dieux, jouer des rôles spécifiques auprès des fidèles. En vue de cette comparaison

ultérieure, cette partie consacrée au Teyyam aidera aussi à comprendre la nature de ces dieux du Teyyam et la relation que les fidèles entretiennent avec eux.

Le Teyyam, comme nous venons de le mentionner, réfère à un rituel de possession de l'hindouisme populaire pratiqué dans la région du Malabar au nord du Kerala, Inde du Sud. Le mot « teyyam » est dérivé du mot *daivam* qui signifie « dieu », et on l'utilise pour désigner plusieurs choses. Premièrement, le Teyyam désigne cette version régionale de l'hindouisme populaire qui englobe l'ensemble de ses manifestations et qui compte un panthéon de 400 divinités, et dans ce cas nous écrivons Teyyam avec la majuscule. Ensuite, on utilise le mot comme synonyme pour dieu, et l'on dira par exemple qu'un teyyam vient de faire son entrée, et dans ce cas par mesure de distinction nous écrivons le mot avec une minuscule, ou alors nous dirons un « dieu du Teyyam ». Toutefois, le mot « teyyam » fait aussi partie intégrante du nom de certains dieux, nous utiliserons donc la majuscule dans ces cas, par exemple lorsque nous référerons au dieu Pottan Teyyam. Par « teyyam » on désigne aussi le type de rituel de possession par lesquels on invoque les dieux, dont on pourrait donner les caractéristiques principales, ce qui permet aussi de dire par exemple que le prochain « teyyam » va commencer bientôt; et dans un tel cas, pour éviter toute confusion, nous dirons un « rituel du Teyyam ». De plus, il faut garder en tête que chaque dieu a son propre rituel et qu'il présente des spécificités notamment au niveau du chant, de la danse et du costume et l'on pourra dire : dans le « teyyam » de tel dieu, les choses se passent ainsi. Aussi, il faut savoir que ces rituels attribués à chaque dieu seront performés les uns à la suite des autres lors de festivals de Teyyam pouvant se dérouler sur plusieurs jours. Nous utiliserons donc :

le Teyyam	Pour désigner cette forme de l'hindouisme populaire dans sa globalité
un teyyam	pour désigner un dieu
le rituel du Teyyam	Pour référer à ce « type » de rituel et à ses caractéristiques générales

le rituel de « tel » Pour référer au rituel d'un dieu ayant ses caractéristiques propres  
dieu

un festival de Teyyam Pour désigner les événements où les rituels sont performés

Au cours de la haute saison, qui va d'octobre à juin, le Teyyam donne lieu à de grands festivals villageois annuels qui attirent plusieurs centaines, voire plusieurs milliers de spectateurs. Lors des festivals qui peuvent durer de 24 à 48 heures jusqu'à une semaine entière, l'objectif est d'invoquer, l'un après l'autre, l'ensemble des dieux et déesses présents dans un sanctuaire. Un sanctuaire de Teyyam est un espace délimité par des marques au sol ou des petits murets, dans lequel on retrouvera le *palliyara*, de chaque dieu, qui pourra ressembler à une maisonnette de deux mètres de hauteur et dans laquelle sera « entreposée » l'énergie de la divinité présente, dans une petite statue à son effigie, ou dans ses armes qui y sont déposées. Parfois, un *palliyara* peut aussi contenir l'énergie de plusieurs divinités, et parfois pour certains dieux au lieu d'un *palliyara* il pourrait y avoir tout simplement une plaque de pierre au sol. Dans un sanctuaire moyen, on pourrait retrouver la présence d'une dizaine de dieux, et les *palliyara* seraient disposés dans l'espace de façon à faire valoir la hiérarchie des dieux, suivant ce que Vadakkiniyil (2009) a défini comme des « principes *tharavadiques* ». Autrefois les dieux résidaient dans des bosquets sacrés que l'on nomme *kavu*, ce qui est encore le cas à certains endroits aujourd'hui, et alors, parfois, il faudra aller chercher l'énergie des dieux qui y résident pour les installer dans un *palliyara* d'un sanctuaire pour la durée d'un festival. Par extension, les sanctuaires sont aussi appelés parfois *kavu*, mais dans tous les cas ils doivent être distingués des temples hindous brahmaniques entourés de murs et dans lesquels il était autrefois interdit aux intouchables d'entrer, bien que parfois des festivals de Teyyam soient organisés à côté de tels temples.

Dans le Teyyam, on conçoit que l'énergie de ces dieux, *śakti*<sup>58</sup>, et leur conscience, *caitanya* (Freeman 1991), à la suite des premières étapes liturgiques du rituel, accompagnées de tambours frénétiques et qui comprennent le chant du mythe de la divinité, pourront entrer dans le corps d'un performeur, le *teyyakkaran*, qui en sera possédé. Il performera la danse de la divinité, qui pourra évoquer les principaux épisodes du mythe, avant de faire entendre la parole de la divinité et possiblement d'improviser avec l'assistance. Les costumes associés aux dieux sont très élaborés, avec des couleurs dominantes de rouge, de noir et d'orangé, et sont composés de structures qui peuvent monter dans certains cas jusqu'à une dizaine de mètres dans les airs. Ces costumes spectaculaires et hauts en couleur sont accompagnés de maquillages, dessinés avec une extrême finesse. Lors des rituels, les performeurs de castes intouchables ou tribales auront aussi, dans bien des cas, à exécuter des exploits physiques, comme la résistance à la chaleur du feu, ou le fait de danser en soutenant les lourdes structures du costume, sans boire ni uriner sur de longues périodes, parfois des nuits entières. Si ces exploits physiques servent, dans les conceptions culturelles du Teyyam, à confirmer la présence divine dans le corps des performeurs lors des rituels, il faut toutefois noter que ces exécutions peuvent générer des problèmes de santé physique à long terme,<sup>59</sup> ce qui, comme nous l'avons observé, donne lieu à des stratégies de réinterprétation du sens à donner à ces maux de la part des performeurs, et à les considérer comme un sacrifice qu'ils font pour la communauté, à laquelle ils permettent de contacter les dieux (Brillant-Giroux 2014). Une conception qui s'oppose à ce que l'on entendrait habituellement voulant qu'au contraire, ils ne devraient pas encourir de problèmes, étant protégés par la présence de l'énergie divine.

Vers la fin du rituel, il y aura le moment de la consultation au cours de laquelle les gens feront la file pour consulter la divinité, s'entretenir directement avec elle. Le fidèle pourrait alors faire des requêtes auprès de la divinité et solliciter son aide pour régler les problèmes qu'il vit, par exemple

---

<sup>58</sup> Dans d'autres conceptions présentes dans l'hindouisme la *śakti* représente l'énergie divine des déesses, notamment en référence à la déesse Durga, mais dans le Teyyam le terme *śakti* désigne de façon indifférenciée l'énergie des dieux et des déesses.

<sup>59</sup> Au sujet des problèmes de santé graves qui peut survenir pour les performeurs du Teyyam, voir Seth (2014); voir aussi le témoignage d'un performeur sur le site du *Parampara Project*, <http://paramparaproject.org/theyyam-unni-krishnan.html>, consulté le 2019-08-27

des problèmes financiers, d'emploi, de santé, familiaux, etc. Si par la suite un fidèle jugeait que la résolution de ses problèmes était attribuable à l'intervention de la divinité qu'il a sollicitée, alors il devrait la remercier avec des offrandes, ou l'organisation d'un rituel domestique, ou même en participant au financement d'un festival villageois. Dans tous les cas, le fidèle devra lui livrer un culte plus soutenu à l'avenir, et il se créera alors une forme de pacte avec la divinité. Si jamais le fidèle omettait de tels remerciements, il pourrait subir la vengeance de la divinité, par exemple sous forme de malheurs et de problèmes de santé qui pourraient même se manifester dans les générations suivantes.

Le Teyyam comporte donc un grand nombre de dieux et de déesses qui peuvent être distingués en plusieurs types, bien que ces distinctions ne soient ni officielles ni toujours très claires<sup>60</sup>. Il faut mentionner également que s'il existe une grande variété de dieux, on en vient toutefois à les associer, dans la majorité des cas, aux dieux principaux de l'hindouisme : Siva, Visnu et Kali. Tout d'abord, on retrouve un grand nombre de déesses Baghavati ou Chamundi qui ne sont pas sans évoquer Durga ou Kali dans leur forme terrible, et dont les mythes peuvent mentionner qu'elles ont terrassé un démon. Ces déesses sont souvent, mais pas toujours, associées à des villages, régions, castes, familles, ou alors à des mythes complètement originaux. D'autres dieux peuvent relever davantage de ce que l'on pourrait appeler un culte des héros, alors que d'autres évoquent des magiciens, sorciers, etc. Puis il y a une autre catégorie de dieux, parmi lesquels on compte plusieurs des dieux les plus importants et les plus populaires, composée d'anciens intouchables ou gens de basses castes qui sont morts de façon tragique et violente, dans des circonstances où le système des castes est à blâmer, et qui ont par la suite été divinisés. Les performeurs qui les incarnent lors de la possession, et qui appartiennent aussi à ces basses castes, pourront, à certains moments du rituel, faire entendre une critique du système des castes devant l'ensemble de la communauté rassemblée, composée de personnes de toutes castes. On rapporte que, bien que, le temps du rituel, des gens de hautes castes iront jusqu'à se prosterner devant le dieu incarné

---

<sup>60</sup> Pour des essais de typologies des dieux du Teyyam, voir par exemple Freeman (2003), Chandran (2006)

par une personne de basse caste, ces égards particuliers adressés indirectement aux performeurs de basse caste cesseront une fois le rituel terminé.

Si le Teyyam peut donner lieu à une certaine inversion hiérarchique, comme on peut en retrouver dans des rituels de ce type, il faut cependant noter qu'il s'agit d'une inversion qui a ses caractéristiques propres, dont le fait qu'un seul individu, situé au bas de l'échelle sociale, se retrouve symboliquement et momentanément transporté au sommet, alors que l'ensemble des gens de l'assistance, du moins traditionnellement, et encore aujourd'hui dans une grande mesure et bien qu'on ait observé un certain relâchement à cet effet (Périgaud 2008), continuent de se positionner dans l'espace rituel, ou dans l'espace prévu pour l'assistance, en fonction de leur caste, et les différents rôles rituels seront eux aussi attribués et exercés en fonction des castes. Il faut aussi souligner que l'inversion hiérarchique est d'autant plus forte lorsque non seulement le performeur, mais aussi le dieu lui-même est associé à une basse caste.

On peut donc dire que le Teyyam, dans sa forme, met en scène dans le temps rituel des forces contradictoires, antinomiques, puisque d'un côté il fournit des éléments pour soutenir la critique du système des castes, et de l'autre il continue de distribuer les rôles en fonction des castes, ce qui est de nature à réaffirmer ces distinctions et donc la hiérarchie qui s'y rapporte. Plus précisément, nous avons relevé que ces aspects antinomiques jouaient sur trois plans : celui des rôles rituels et celui des gens de basses castes divinisés, comme nous venons de le voir, mais aussi au niveau des mythes. Si, comme nous l'avons mentionné, une partie d'entre eux peuvent contenir une critique du système des castes, d'un autre côté, comme le souligne notamment Chandran (2006), plusieurs de ces mythes présentent les traces de modifications visant à atténuer leur charge, et même à réaffirmer subtilement, indirectement, ou de façon claire, l'idéologie brahmanique qui s'appuie sur la division des castes. Tout cela sans compter que d'autres dieux ont des mythes qui ne s'inscrivent pas dans une critique sociale, et peuvent même au contraire souligner au passage les prérogatives de certaines castes dominantes sur d'autres (Chandran 2006).



Dans tous les cas, il semble clair que la forme du Teyyam s'est élaborée de façon syncrétique et s'est consolidée dans un contexte de grandes tensions entre les castes pendant la période du Kerala médiéval et que le rituel a dû avoir un rôle à jouer dans la dynamique de négociation des rapports de pouvoir à cette époque, des rapports qui ont par ailleurs certainement évolué au fil du temps. Il est malgré tout difficile aujourd'hui de mesurer quels ont pu être les effets sociaux que le Teyyam a pu avoir au sein de cette société autrefois, mais il semble clair que la forme du Teyyam a été élaborée de manière à y prendre part, et il y a lieu de penser que, dans une certaine mesure, les significations à donner cette forme, à cette inversion hiérarchique, devaient être comprises et reconnues et entraîner des processus qui étaient aussi probablement remarqués et agissants. Malgré tout, il faut garder à l'esprit que cette forme, composée d'étapes liturgiques successives, était avant tout destinée à contacter les dieux, à les rendre présents, à faire entendre leur histoire et leur parole, et solliciter leur intervention pour la résolution des problèmes personnels des dévots. Bien qu'il soit difficile de reconstituer la place exacte qu'avait ce rituel dans la société autrefois, d'autant plus qu'elle a pu varier d'une époque à l'autre, ou d'une région à l'autre, il n'en demeure pas moins, comme nous venons d'en discuter, que cette forme et cette inversion indiquent que le rituel était impliqué dans des dynamiques de luttes de pouvoir en lien avec l'ordre social.

Si l'on peut penser qu'autrefois, il y a plusieurs siècles, la forme de ce type de rituel a été élaborée au fil du temps selon un processus de formation syncrétique, en développant et conservant des caractéristiques précises, de façon à répondre, on peut le concevoir, à des intentions spécifiques concernant le domaine du religieux, ou pour générer des effets sociaux qui auraient été attendus et acceptés par des communautés aux prises avec des luttes de pouvoir, il est pertinent de se demander, pour le Teyyam, à quel point les effets remarquables et attendus sont liés et tributaires de cette forme. On peut aussi se questionner sur les effets qui seraient produits par cette forme conservée dans un nouveau contexte social dans lequel la dimension des luttes politiques et sociales serait désormais prise en charge par le système démocratique.

En effet, si les inégalités de castes perdurent toujours en Inde et au Kerala, il y a tout de même de nos jours un discours idéologique très répandu et accepté qui condamne toutes

discriminations basées sur les castes, et plusieurs dispositions ont été mises en place pour les combattre. Les luttes politiques où l'on peut débattre de ces enjeux ont été prises en charge aujourd'hui par les institutions démocratiques. Alors, comment se fait-il que l'on tolère toujours que dans le Teyyam on continue d'opérer en effectuant des distinctions basées sur les castes, alors que l'on combattrait normalement dans la société l'obligation de se soumettre à de telles distinctions pouvant mener à des discriminations?

Si on commande le maintien de cette forme pour des raisons d'autorité et de confiance en l'efficacité du rituel pour contacter les dieux (Brillant-Giroux 2014) pourquoi n'a-t-on pas malgré tout trouvé le moyen de faire valoir que des changements relatifs aux distinctions de castes n'empêcheraient pas l'invocation, puis l'intervention des divinités? D'autant plus que plusieurs de ces déités critiquent ce même système des castes. Ou alors, comment a-t-on pu réinterpréter le sens et la portée à donner aux différents aspects de ce rituel de façon à ce que le maintien de telles distinctions soit accepté? Si ce sont des changements provenant du contexte social qui amènent certains acteurs à réinterpréter le rituel, suivant leurs propres objectifs, il faut aussi se demander dans quelle mesure ces réinterprétations, si elles font consensus, peuvent changer les « effets » que peut avoir le rituel sur une communauté.

Comme nous le démontrerons, ces questions pourraient trouver leur réponse notamment dans le fait que la caste ne réfère plus seulement aujourd'hui à un système d'exploitation, mais aussi dans plusieurs cas à une force politique en contexte démocratique; et aussi, suivant notre analyse, par le fait que le Teyyam, relégué dans la sphère religieuse, peut être maintenant perçu comme une mémoire permettant d'inspirer des actions à l'extérieur du rituel, dans la société. De plus, si le Teyyam demeure un espace interprétatif dans lequel les différents acteurs cherchent à l'adapter selon leurs agendas personnels ou collectifs, il n'en demeure pas moins que toute réinterprétation devra rencontrer une forme de consensus, surtout dans un contexte où l'orthopraxie est donnée comme garante de l'efficacité du rituel.

## 3.2 L'origine du Teyyam et l'inversion hiérarchique

Nous aborderons donc la trajectoire historique du Teyyam. Comme nous l'avons annoncé, nous voulons comprendre les effets des rituels du Teyyam aujourd'hui, le sens qu'on lui donne, le sens qu'il prend pour les dévots et participants, et les implications de l'inversion hiérarchique qu'il met en place dans le contexte d'aujourd'hui. Avant d'aborder cette question, nous commencerons par reconstituer la trajectoire du Teyyam, la biographie de ce rituel (Brosius et Hüsken 2010a), afin de comprendre la signification qu'on a pu lui donner dans le passé, et comment cette signification a pu être liée à des effets et à une forme, et jusqu'à quel point, à partir d'une forme « préservée », les mêmes effets pourraient se reproduire aujourd'hui, ou alors dans quelle mesure cette forme a pu constituer une limite quant aux possibilités de réinterprétation, puisque cette forme ancestrale porterait toujours en elle une signification difficile à réinterpréter et des effets qui s'y rapporteraient toujours.

Dans un premier temps, nous allons donc revoir les théories et les idées émises sur les origines du Teyyam, ses étapes de formations, puis nous présenterons le contexte d'une phase de déclin survenue au 20<sup>e</sup> siècle, suivie d'une phase de regain de ses activités, en analysant les facteurs impliqués, afin d'être en mesure de réfléchir sur la situation actuelle. Si le Teyyam a pu certainement avoir un rôle à jouer autrefois dans la gestion de certaines tensions sociales, comme nous le démontrerons, un de ses principaux effets aujourd'hui, selon nos conclusions, serait davantage de permettre l'articulation d'une mémoire qui serait instigatrice, ou inspiratrice, d'action dans la société. C'est donc aussi l'exploration de ce qui constitue cette mémoire, dont on se souvient, que nous ferons dans cette revue de la trajectoire du Teyyam.

Plusieurs idées et théories ont été mises de l'avant par différents chercheurs pour expliquer l'origine du Teyyam et nous analyserons ces différents points de vue. Il semble assez clair toutefois qu'un processus de syncrétisme ait eu lieu au fil des siècles, et la question serait de savoir pourquoi on aurait retenu certains éléments de certaines traditions plutôt que d'autres, pour en arriver à la forme emblématique actuelle du Teyyam qui le définit, et en quoi l'orientation de ce processus syncrétique a pu être influencée par un contexte social marqué par des

hiérarchies de castes et par les stratégies et les agendas des acteurs concernés. Bien entendu, il est difficile de rendre compte avec exactitude l'évolution de la forme du rituel et de son rapport à la société puisqu'il n'y a que très peu de documents historiques sur lesquels s'appuyer. En général, les chercheurs qui ont mis de l'avant des théories se sont basés avant tout sur des traditions orales, des mythes des dieux chantés lors des rituels qui rendent compte de la vie à l'époque où ils ont été composés<sup>61</sup>, et de l'analyse de la forme et des dynamiques sociales rapportées depuis le milieu du 20<sup>e</sup> siècle jusqu'à aujourd'hui. Une chose semble être certaine, le rituel servait avant tout à contacter les dieux et à les consulter, mais de nombreux éléments de sa forme rendent évidente une implication au niveau des relations de pouvoir entre les castes. Si nous ne pouvons donc pas retracer la trajectoire historique du Teyyam à cette époque, nous identifierons toutefois les balises qui permettent d'avoir une meilleure vue sur cette trajectoire.

### 3.2.1 Les théories sur l'origine

Il semble que dans l'évolution du Teyyam, il y aurait donc eu des cultes au préalable, et que différentes traditions se seraient rencontrées, auxquels se serait greffée une autre dynamique, celle de rassembler des performeurs de basses castes sous le patronage de gens de hautes castes. Certains cherchent l'origine du Teyyam avant le développement de ce patronage, qui serait installé au 16<sup>e</sup> siècle, alors que d'autres y voient plutôt le moment de sa cristallisation. Selon Kurup (1973, 1977) il faudrait retracer l'origine du Teyyam au Tamil Nadu à la période Sangam qui s'est étalée du 5<sup>e</sup> siècle avant J.-C., au 3<sup>e</sup> siècle après J.-C., puisque l'on retrouve dans la littérature de cette époque la description d'un culte des héros qui ressemble à ce que l'on retrouve dans le Teyyam. Ces rituels étaient performés par des membres de la caste « velan », que Kurup (1973, 1977) associe à ces castes de performeurs que l'on retrouve encore aujourd'hui au Kerala<sup>62</sup>. Kurup associe de telles pratiques à ce qu'il définit comme la culture « dravidienne », typique du sud de l'Inde, qui aurait par la suite été influencée par des apports venus du nord, c'est-à-dire des

---

<sup>61</sup> On pourrait aussi ajouter que les *tottam* du Teyyam seraient d'une grande utilité pour aider la reconstitution de l'histoire de la région Nord du Malabar où le Teyyam est pratiqué (Damodaran 2008)

<sup>62</sup> Il y a effectivement une caste de performeur qui porte le nom de « velan », exactement comme on les nommait dans la littérature Sangam (Hart 1975), mais il est difficile de certifier qu'il s'agit du même groupe.

influences « aryennes ». Toutefois, la grande présence de divinités féminines donne à penser à Chandran que l'origine du Teyyam ait pu être les divinités féminines d'un culte agraire. Dans tous les cas, ces divinités, en général nommées Bhagavati ou Chamundi et assimilées à Kali ou à Durga tuant le démon, ont par la suite été associées à des villages. L'hypothèse de Chandran repose sur ce calcul, mais en l'absence de sources claires, il demeure difficile de l'affirmer, et à ce compte, il existe plusieurs types des dieux et déesses en présence dans le Teyyam et il est difficile d'établir qu'une tradition plus qu'une autre ait pu servir de base pour en rassembler d'autres. Selon Dasan, (2012) il faudrait voir l'origine du Teyyam dans les pratiques de la possession des Adivasis. Dasan propose en fait une lecture très militante de l'origine du Teyyam allant jusqu'à affirmer qu'il s'agirait de traditions tribales qui auraient été appropriées par des groupes de hautes castes<sup>63</sup>. L'idée que des traditions tribales basées sur la possession aient pu avoir été très influentes dans la formation du Teyyam semble évidente, par contre, comme nous l'avons mentionné, la présence d'autres traditions associées à d'autres castes, notamment des hautes castes, sont aussi bel et bien présentes, et l'histoire de la rencontre entre ces diverses traditions à travers les temps est très difficile à reconstituer et n'est probablement pas aussi simple que l'avance Dasan. On peut penser qu'au fil des siècles des peuples et des traditions se sont rencontrées et se sont influencées mutuellement, ces rapports ont pu être marqués par des rapports de pouvoir, de l'exploitation, mais aussi, potentiellement, de l'imitation et de l'émulation, la trajectoire exacte demeurant très difficile, voire impossible, à reconstituer sur une période aussi longue en l'absence de documents précis.

On retrouve dans le Teyyam, il y a deux types de spécialistes, les *teyyakkaran* et les *velichappad* ou *komaran*. Les *teyyakkaran* forment des troupes qui circulent sur le territoire, performant aux côtés de *komaran*, du moins pour le nord du Malabar, mais, comme le spécifie Freeman (1993), ils sont très apparentés. Ce type de performeurs de la possession et le type de tradition où on les rencontre serait commun à une bonne partie de l'Inde du Sud, comme le mentionne Blackburn (1985, 1988) qui retrace des cultes similaires du Gujarat jusqu'au Sri Lanka. Par contre, l'addition d'un 2<sup>e</sup> type de performeurs, le *teyyakkaran* qui incarnera la parole de la divinité à la place du

---

<sup>63</sup> Voir aussi Balan (2018)

*velichappad*, comme on le voit encore aujourd'hui dans les régions plus au sud du Kerala, est typique du Malabar de même que de la région du sud du Karnataka, le *Tulu Nadu*, où l'on retrouve le culte des *bhūta*, sur lequel on retrouve également une importante littérature<sup>64</sup>. Il s'agit d'une forme très apparentée au Teyyam dans laquelle on retrouve aussi des costumes très extravagants et des performances contenant chant de la divinité, danse et exploits physiques. Il faut mentionner qu'avant l'instauration des frontières actuelles séparant les deux états, les rapports étaient très étroits entre le nord du Kerala et le sud du Karnataka. À cet effet, comme nous l'avons déjà mentionné, ajoutons que les communautés Mavilan et Malavettuvan dont nous étudierons les cultes des ancêtres dans la prochaine partie parlent une langue qu'ils nomment le *tulu*, associée au *Tulu Nadu*, mais qu'ils nous ont décrit comme étant en fait un mélange de langues régionales (*tulu*, *kannada* et *malayalam*) témoignant d'un passé où ils ont dû voyager entre ces deux régions<sup>65</sup>.

Il faut souligner qu'à l'époque du Kerala médiéval les rapports entre les castes étaient assez terribles, on rapporte par exemple que des intouchables devaient se tenir à l'écart de certains membres de hautes castes à des distances pouvant aller jusqu'à 64 ou même 72 pieds (Menon 1992, Uchiyamada 1995). Les rapports auraient été très violents entre les intouchables et les seigneurs Nayars. On rapporte que des Nayars pouvaient aller jusqu'à tuer des gens de basses castes s'ils osaient marcher sur la même route qu'eux<sup>66</sup>. On interdisait même à ces travailleurs agricoles de caste intouchable de porter des vêtements sur le haut du corps et les hommes ne pouvaient porter la moustache ou la barbe (Uchiyamada 1995) Un performeur de 80 ans nous a raconté que lorsqu'il était jeune il devait, s'il rencontrait une personne de haute caste (brahmane ou Nayar), mettre sa main devant sa bouche et pencher le corps par en avant en signe de soumission, un type de comportement qui n'existe plus aujourd'hui. Dans bien des cas, les divisions de castes suivaient des distinctions de métiers et étaient justifiées par l'idéologie

---

<sup>64</sup> Voir Claus (1973, 1975, 179a, 179b), Bruckner (1999, 2009), Ishii (2012, 2013) Nichter (1977)

<sup>65</sup> Cette langue parlée par les Mavilan est aussi appelée *markoni* (Kunhikkannan 2014, Balan 2018) et Balan fait valoir qu'il s'agit d'une langue ancienne à part entière

<sup>66</sup> Menon (1993) réfère à Fawcett (2004[1901]) qui écrit que Francis Bucchannan qui aurait voyagé dans la région les années 1800 aurait décrit une telle situation.

brahmane des *varṇa*, et ces communautés étaient intégrées dans des rapports économiques liés à l'agriculture, qui dans plusieurs cas pouvaient répondre à des divisions se rapportant aux rôles de propriétaires, tenanciers, et travailleurs agricoles, avec, bien entendu toutes sortes de distinctions et de variations. Il y avait donc entre ces groupes des rapports de dépendance économique, mais l'idéologie de l'ordre des castes n'y était pas aussi intégrée que Dumont (1967) l'avait décrit. Comme l'a décrit Raheja (1988), il s'agissait avant tout de l'idéologie des dominants, car les groupes de basses castes avaient en fait leurs propres visions des choses<sup>67</sup>.

### 3.2.2 L'avènement du patronage

Pour ce qui est de l'origine du Teyyam comme on le connaît aujourd'hui, qui intègre des gens de toutes castes, et qui met en scène une inversion hiérarchique rituelle, il y a un point de référence identifié qui réfère à la tradition orale. On rapporte qu'au 16<sup>e</sup> siècle, alors que c'était la dynastie des Kolathiri qui régnait dans une partie du Malabar, il y aurait eu un magicien de basse caste nommé Manakkatan Gurukkal qui aurait eu une grande réputation, au point tel que le roi l'aurait invité à sa cour. On rapporte que lors de cet événement Manakkatan Gurukkal aurait performé l'ensemble des déités du royaume au cours d'une nuit entière et que le roi aurait été tellement impressionné qu'il aurait par la suite décidé de parrainer ce genre de manifestations religieuses. Ainsi, un type de pratique associé à des basses castes, intouchables et tribales, venait de recevoir ses « lettres de noblesse » directement de la part du roi. Précisons que l'existence du magicien semble attestée, car sa tombe existe et des dévots la visitent encore. On peut donc voir dans cet événement le début du patronage de ce genre de performance par les seigneurs Nayar ainsi que le commencement d'une rencontre qui allait se développer entre les traditions des hautes et basses castes. Il faut dire que, comme les basses castes ont longtemps été exclues des temples de l'hindouisme dirigés par des brahmanes et bâtis en dur, les rituels du Teyyam sont devenus la principale référence religieuse des populations de basses castes. Dans tous les cas, il semble que le début du patronage de ces pratiques ait été le point marquant de ce qui allait donner au Teyyam sa forme particulière, incluant quant à l'inversion hiérarchique. Rappelons que les basses

---

<sup>67</sup> Voir aussi Balan (2018)

castes travaillaient comme travailleurs agricoles sur des terres possédées par des seigneurs Nayar, ce qui ajoutait à la proximité de ces deux groupes. On ne peut certifier à quel point cet événement de la tradition orale serait le déclencheur de l'élaboration du Teyyam tel qu'on le connaît, mais dans tous les cas la réalité du monde agricole était déjà basée sur une relation de patrons/travailleurs, le patronage des cultes avait donc une base pour s'ériger, et cet événement a, peut-être, pu en permettre la légitimation. À cet effet, quand nous avons interrogé des performeurs, ils évoquent plutôt l'épisode de Manakattan Gurukkal lorsqu'il est question des origines du Teyyam, c'est-à-dire le début d'une relation de patronage, un moment où un homme de basse caste a convaincu des gens de hautes castes de la valeur de ses pratiques.

### **3.2.3 La rencontre de trois complexes culturels**

Pour expliquer la formation du Teyyam, Freeman (1991) voit surtout la rencontre de trois complexes culturels. Sa perspective est donc culturelle et elle donne moins d'importance aux dynamiques de luttes de pouvoir. Pour chacun de ces trois types culturels, Freeman associe un type de dieux et une façon spécifique de concevoir l'énergie divine, la *śakti*, qui possède les performeurs. Là où Kurup avait identifié deux grandes influences, dravidienne puis aryenne, Freeman en distingue plutôt trois. Tout d'abord, il y a les brahmanes et leur vision de l'hindouisme dans laquelle on retrouve les dieux classiques de l'hindouisme et un rapport aux dieux basé sur la pureté. Chez le groupe des Nayars, associé aux rois et aux seigneurs et à la culture dravidienne, il y aurait des divinités guerrières et sanguinaires, des déesses assimilées à Kali, et des héros et des guerriers redoutables. Ensuite, Freeman identifie le groupe des intouchables, où l'on retrouve des sorciers et des magiciens, et aussi des individus victimes du système des castes, qui reviennent en tant que fantôme pour se venger. Selon Freeman, ces trois complexes seraient en présence, mais pas complètement intégrés. Freeman ne cherche pas à reconstituer la trajectoire exacte du Teyyam, mais son analyse des éléments en présence est pertinente. La thèse qu'il a écrite en 1991 demeure à ce jour un des plus importants documents de référence en la matière. Freeman cependant ne cherche pas à reconnaître une dynamique de relation de pouvoir qui serait au cœur de cette rencontre entre ces trois traditions, bien que les rapports de castes soient évidemment un thème qui traverse le Teyyam et ses mythes.



### 3.2.4 Pottan Teyyam et Visnu Murti

Avant de poursuivre sur la question de l'inversion hiérarchique rituelle propre au Teyyam, nous allons présenter le mythe de deux dieux emblématiques de cette tradition : Visnu Murti et Pottan Teyyam. L'histoire de Visnu Murti, telle que racontée dans son chant, parle de l'histoire d'un jeune homme de basse caste qui avait grimpé dans un arbre et mangeait une mangue. Une jeune femme Nayar passa près de l'arbre et le jeune homme échappa un morceau de mangue qui toucha la jeune femme en tombant. Même s'il s'agissait d'un contact indirect, cela fut tout de même considéré par le père de la jeune femme comme une offense aux règles de pureté liées aux castes. Le père de la jeune femme voulut punir le jeune homme, mais celui-ci s'enfuit plus au nord, dans la région du Karnataka, où il apprit à connaître le dieu Visnu. Des années plus tard, il décida de revenir dans la région qu'il avait quittée, mais le père de la jeune femme qui n'avait pas oublié l'offense le retrouva et le fit tuer. Par la suite, de nombreux malheurs affligèrent cette famille Nayar, et le père consulta alors un astrologue pour voir ce qu'il en était. Ce dernier lui révéla que le fantôme du jeune homme qu'il avait fait tuer était revenu pour se venger et que c'est lui qui était responsable des malheurs qui affligeaient sa famille, et qu'il fallait donc lui rendre un culte afin de l'apaiser.

Dans un premier temps, on peut remarquer que ce mythe met en relation ce que Tarabout (1999a, 1999b) a identifié comme étant les deux pôles de la possession en Asie du Sud : la possession néfaste et la possession institutionnelle. La possession néfaste fait référence, par exemple, à l'influence néfaste d'un esprit errant ou du fantôme d'un défunt, victime d'une malemort. Dans un tel cas, la victime pourrait ne démontrer aucun signe de possession, mais pourrait éprouver des problèmes de santé physique, la solution pourrait alors consister en un exorcisme, au moment duquel, par exemple, l'esprit pourrait se manifester avant de quitter le possédé. La possession institutionnelle, à l'autre bout du spectre, concerne généralement les dieux ou les ancêtres et est organisée dans des contextes régulés et encadrés par des règles, comme dans le Teyyam. Ce passage d'un statut relatif à la possession néfaste vers un autre statut qui se rapporte à la possession de type institutionnelle, se retrouve dans d'autres mythes

également, il s'agit d'une logique répandue qui peut être observée dans d'autres contextes en Inde et en Asie du Sud, avec bien entendu de nombreuses variantes.

Si, comme le mentionne Freeman (2013), les chants *tottam* sont avant tout des histoires dans lesquelles on raconte l'histoire du dieu, on peut voir que certaines, dont celles de Visnu Murti, ont une structure qui s'apparente à ce que l'on a l'habitude d'identifier comme des mythes. On pourrait même y voir ce que Lévi-Strauss (1955) avait appelé la « double torsion », c'est-à-dire qu'à un point culminant du mythe, le personnage principal devient le contraire de ce qu'il avait incarné jusqu'à présent, et à partir de ce point représentera une « fonction »<sup>68</sup>. Le jeune homme agissait ainsi comme un fantôme vengeur avant de devenir un dieu que les fidèles pourront maintenant contacter afin d'obtenir son assistance pour régler leurs problèmes, notamment ceux qui ont à voir avec les injustices qu'ils auraient subies.

Le chant du dieu Pottan Teyyam raconte l'histoire d'un homme de caste intouchable qui marchait sur une route et qui rencontra un homme nommé Sankaracharya réputé pour être un grand sage et un homme ayant de grandes connaissances. Normalement, à la vue de cette figure de haute caste, l'homme de caste intouchable aurait dû lui céder le passage, puisqu'on demandait, comme nous l'avons mentionné, le respect d'une distance pouvant aller jusqu'à 64 ou 72 pieds. Ce ne fut pas ce qui se passa et il s'ensuivit un dialogue entre les deux, dans lequel l'homme fait valoir que les castes n'ont pas lieu d'être, faisant valoir par exemple que leurs sangs sont de la même couleur. Les arguments de l'homme sont si convaincants que Sankaracharya, le grand sage, doit lui donner raison. L'histoire se termine lorsque l'homme se révèle comme étant une incarnation de Siva, possiblement une addition ultérieure à l'histoire (Chandran 2006).

Pottan Teyyam est une figure emblématique du Teyyam et lors de son rituel on y retrouve un côté clownesque, il rit à gorge déployée, improvise avec le public, et n'hésite pas à s'adresser à des gens de hautes castes dans l'assistance et à leur donner des leçons d'égalité. Lors du rituel, il y aura aussi des épreuves de résistance à la chaleur du feu, dans lesquelles Pottan s'allongera dans

---

<sup>68</sup> Pour un autre exemple de « double torsion » en contexte d'Asie du Sud, voir tel texte de Leavitt (2005). Dans les cas présentés, le chercheur remarque aussi à ce moment un déclenchement d'émotion forte dans l'assistance.

des braises ardentes. Il sera protégé des brûlures par son costume, mais l'épreuve consistera à supporter la chaleur pendant de longues séquences, ce qu'il fera en riant et parfois en résistant aux initiatives de ses assistants qui le prennent par le bras pour essayer de le relever, ce qu'ils doivent tout de même faire périodiquement, avant que Pottan n'y retourne. Dans les deux cas qui viennent d'être présentés, ceux de Visnu Murti et de Pottan Teyyam, les mythes des dieux contiennent une critique du système des castes, une critique que le dieu peut reprendre verbalement lors de son rituel alors qu'il est incarné par un performeur de basse caste qui en fait entendre la parole.

### **3.2.5 Inversion hiérarchique, relations de pouvoir et castes**

Lors des rituels du Teyyam, on retrouve donc le fait que des individus de caste intouchable ou tribale incarnent les dieux et que les gens de hautes castes se prosternent devant ces dieux. Il s'agit toutefois d'égards adressés indirectement aux performeurs de basses castes, qui ne durent que le temps du rituel, et qui cessent une fois le rituel terminé. Il s'agit d'une inversion hiérarchique, tel qu'on peut en voir dans d'autres traditions<sup>69</sup>, mais une inversion qui est typique du Teyyam, et qui doit donc être étudiée pour ce qu'elle est, selon ses propres caractéristiques.

Premièrement, il n'y a qu'un seul individu de caste intouchable ou tribale qui incarnera un dieu ou une déesse, et lors d'un festival plusieurs performeurs pourront incarner les divinités tour à tour, mais cette inversion ne concerne qu'un individu à la fois. Pour tous les autres membres de l'assistance, les considérations liées aux castes demeureront les mêmes, et cela pourra même impliquer pour les spectateurs dans l'assistance de se regrouper dans des espaces réservés à leur caste. Si cette façon de disposer l'assistance a subi un certain relâchement lors de certains festivals (Périgaud 2008), comme nous l'avons mentionné précédemment, il faut toutefois noter qu'à d'autres occasions il a été observé qu'on les respectait toujours (Vadakkiniyil 2009), ce que nous avons aussi observé sur notre terrain. De plus, les rôles rituels sont encore attribués, de nos jours, en fonction des castes, sauf au niveau du patronage de bon nombre de temples et de *kavu*

---

<sup>69</sup> Voir par exemple Gluckman (1967) et les rituels de rébellion

qui sont maintenant gérés par des comités multi-castes. Il s'agit d'une inversion hiérarchique, mais il faut admettre que ce n'est pas vraiment l'individu de caste intouchable qui est momentanément placé en haut de la hiérarchie, c'est le dieu, il y a donc là une ambiguïté qui permet probablement que les égards particuliers ne se poursuivent pas après les rituels. Par contre, dans plusieurs cas, le dieu lui-même est un individu de basse caste ou de caste intouchable qui a été autrefois divinisé, une situation qui peut venir renforcer l'idée d'une inversion de la hiérarchie, bien que cela puisse être compensé par le fait que ces dieux du Teyyam sont aussi identifiés aux dieux de l'hindouisme comme Siva, Visnu, Kali et les autres, lesquels font partie du système brahmanique dans lequel les castes sont intégrées. Malgré tout, ces dieux pourront critiquer les divisions de castes devant l'assemblée villageoise composée de toutes castes, rassemblée pour l'occasion, ce qui cette fois est de nature à renforcer l'idée d'une inversion. Mais on pourrait aussi dire qu'il pourrait y avoir des mécanismes subtils pour limiter cette parole, on sait par exemple que dans certains sanctuaires liés à des *tharavad* Nayar, il était de la prérogative des patrons de choisir lesquels des performeurs de la troupe joueraient et incarneraient tel ou tel dieu. Il est donc facile de penser que ces patrons auraient pu décider de ne pas confier la performance de certains dieux à des performeurs qui avaient l'habitude de faire entendre une critique plus sévère du système des castes, une menace qui aurait pu encourager certains performeurs à une certaine réserve, du moins en théorie. Les dieux sont bien entendu placés au-dessus des patrons, mais on rapporte (Dasan 2012) que les performeurs incarnant les dieux dans certains sanctuaires devaient au début de la performance nommer toutes les castes, selon leur ordre hiérarchique, en donnant leurs qualités et que si un performeur faisait une erreur dans sa récitation il pouvait être sévèrement réprimandé par la suite, bien qu'au moment de la récitation, la parole aurait dû être attribuée au dieu, le performeur étant à ce moment-là possédé. Il y a donc en présence des éléments qui représentent l'idée d'une inversion hiérarchique et d'autres qui l'atténuent ou la contestent. Les choses demeurent tout de même fort ambiguës, car si le performeur de basse caste incarne les dieux, le rôle des patrons, en tout temps autrefois, était tout de même tenu par des hautes castes. Les dieux sont au-dessus des patrons, mais ceux-ci demeurent au-dessus des performeurs de basses castes, à qui ils peuvent donner des directives tout au long de la durée du festival, sauf au moment où ils performent.

Pour illustrer ce type d'ambiguïté dans la relation entre patrons, performeurs et dieux, nous pourrions référer à une discussion enregistrée puis racontée par Freeman (1991). Il rapporte qu'au cours d'un festival, il y avait un performeur qui interprétait Pottan Teyyam et recevait des donations de la part des fidèles. Il faut savoir que les fidèles qui souhaitent faire des donations lors d'un festival, peuvent le faire de deux manières, soit remettre un montant d'argent au dieu lors de la consultation, somme qui sera conservée par le performeur ou partagée entre les membres de la troupe; ou alors un fidèle peut faire une donation au sanctuaire, une somme qui cette fois pourrait revenir aux patrons qui financent une bonne partie du festival. Du moins c'était le cas autrefois, aujourd'hui, un comité multicaste fera des levées de fond dans le village pour financer l'organisation du festival ainsi que la rémunération qui sera offerte aux performeurs, bien que ceux-ci recevront aussi comme nous venons de le mentionner des donations directement des fidèles. Dans la scène rapportée par Freeman, le patron Nayar avait donc demandé au performeur incarnant le dieu Pottan Teyyam de redonner au temple les montants reçus des fidèles. Il s'en suivit un échange assez vigoureux dans lequel Pottan Teyyam fit savoir au patron qu'il n'avait pas l'intention de remettre cet argent. Puis, devant l'insistance du patron, Pottan fit valoir qu'il était un dieu et qu'il était le grand responsable de la prospérité du temple et qu'il était donc dans son bon droit de conserver l'argent. L'intention du patron était de s'adresser au performeur, alors que ce dernier insistait pour répondre en tant que dieu, le débat semblait donc aussi s'articuler autour de la détermination du niveau auquel se situait la discussion. Ce conflit alerta bientôt un deuxième patron Nayar qui ne voyait pas les choses du même œil que le premier, et qui, inquiet de la tournure des événements, et craignant peut-être la colère de Pottan Teyyam, réussit à convaincre le premier patron de céder aux demandes du dieu.

Cette scène rapportée par Freeman traduit bien toute l'ambiguïté de la nature des enjeux de pouvoir qui ont lieu entre le performeur et le patron. Cela fait écho à la question de l'agentivité des performeurs en relation avec l'état vécu lors de la possession, et la marge de manœuvre qu'ils pourraient avoir pour orienter ou diriger la parole de la divinité qu'ils incarnent. Dans ce cas rapporté par Freeman, il semble que le premier patron considère que, malgré la possession, le performeur est bel et bien présent et qu'il peut s'adresser à lui comme s'il avait autorité sur lui,

ce qui n'était pas du tout, semble-t-il, le point de vue du deuxième patron. Pour ce qui est du dieu, le moins que l'on puisse dire, c'est que sa prise de position concordait assez directement avec les intérêts du performeur qui l'incarnait. Bien que la notion de croyance ait été assez débattue<sup>70</sup>, force nous est d'admettre qu'il y a des individus qui sont persuadés de l'existence des dieux et de leur capacité d'intervention dans la vie des humains, et ce bien qu'il puisse y avoir des variantes dans les croyances ou, comme le suggère Passeron (1995), qu'il existe la possibilité de plusieurs régimes de croyances au sein d'une même société, et que les certitudes que les croyants peuvent entretenir au sujet du pouvoir des dieux entrent aussi en ligne de compte dans les rapports de pouvoir qui se jouent entre les divers intervenants. Comme nous l'avons démontré, la question de l'inversion hiérarchique dans le rituel du Teyyam est complexe et comporte à la fois des éléments qui sont de nature à lutter contre les inégalités des castes et à la fois des éléments qui pourraient contribuer au contraire à maintenir de telles divisions et par extension les inégalités qui en découlent. Il en ressort que le Teyyam donne lieu à une mise en tension de ces dynamiques contraires, de ces forces antinomiques qui s'opposent.

Nous avons l'avons abordé un peu plus tôt, l'apparition des relations de patronage dans le Teyyam est à retracer au 16<sup>e</sup> siècle en relation avec l'histoire de Manakattan Gurukkal au moment du règne des Kolathiri. Comme on sait qu'un bon nombre des mythes du Teyyam ne réfèrent pas à la période britannique, ou seulement dans quelques cas, on peut penser que le panthéon du Teyyam, de même que la forme que l'on connaît de nos jours, a dû s'élaborer durant les siècles qui ont suivi, en relation avec les activités de patronage par les hautes castes. On peut donc présumer que le Teyyam qui s'est institué en référence à des traditions s'appuyant sur des principes différents, et qui n'ont jamais été complètement intégrés, comme le fait valoir Freeman,

---

<sup>70</sup> La notion de croyance a été débattue en anthropologie, on a fait valoir qu'il s'agissait d'un concept occidental ayant une trajectoire qui l'associe au fait de douter (Pouillon 1993), et que l'existence des dieux ou des esprits est parfois une chose qui est tenue pour acquise, bien que les choses puissent devenir plus nuancées notamment au contact de la civilisation occidentale ou des développements qu'accompagne la modernité. Sur ces questions voir aussi Schlemmer (2003, 2009), Veyne (1983), Needham (1972), Crépeau (1997, 2005). Pour la question des croyances au nord du Kerala, voir Ayrookuzhiel (1983)

serait tout de même arrivé à un certain point de maturité et de stabilité dans ses pratiques et dans la composition de son panthéon avant l'arrivée des Britanniques.

Aujourd'hui, on entend régulièrement dire par les fidèles et les performeurs que les rituels auraient été conservés dans leur forme ancestrale. Il s'agit d'un type de discours qu'on entend également pour d'autres traditions et qui servent en général à établir l'autorité d'un rituel, ou comme nous l'avons fait valoir pour le Teyyam, la confiance en son efficacité (Brillant-Giroux 2014). Bien entendu, on sait aussi que les rituels changent toujours les discours qui affirment le contraire. Néanmoins, un tel discours peut aussi entraîner de réels efforts pour conserver une tradition rituelle dans un état qui soit le plus stable possible. Il est possible que ce désir de conservation ait été présent depuis des siècles pour le Teyyam, bien que des modifications et des transformations ont certainement pu survenir à l'insu des gens, ou sur des aspects qui, à une certaine époque, n'étaient pas considérés comme étant importants. Il n'est donc pas surprenant que certains chercheurs aient vu dans les rapports de castes que met toujours en scène le Teyyam au 20<sup>e</sup> siècle, la continuité des rapports qui dataient de l'époque médiévale. La réalité des choses est toutefois difficile à établir à cet effet, car s'il y a encore aujourd'hui des inégalités et des discriminations basées sur les castes, le système de castes rigide et implacable d'autrefois a été officiellement aboli. Cependant, il est vrai que les chercheurs ont aussi pu rencontrer sur le terrain des performeurs âgés qui leur ont décrit les rapports de castes dans le Teyyam qu'ils ont pu observer eux-mêmes du temps de leur jeunesse, ou ceux que leurs propres parents leur ont décrits, qui, comme cela a été rapporté, du moins jusqu'au milieu du 20<sup>e</sup> siècle, étaient extrêmement durs.

### **3.2.6 Théories sur l'inversion hiérarchique et les rapports de castes**

Plusieurs chercheurs ont ainsi développé des théories pour expliquer les rapports de castes dans le Teyyam et ses effets sociaux, et en sont arrivés à soutenir des idées assez différentes. Périgaud (2008) en effectue une revue et y retrace quatre façons d'en rendre compte. Tout d'abord, pour le premier type d'approche rappelant une vision marxiste elle réfère à Kurup (1973, 1977, 1986) et Komath (2003, 2006a, 2006b, 2013), selon lesquels le Teyyam aurait été avant tout un système

d'exploitation des basses castes par les hautes, qui aurait participé à les maintenir dans une position subordonnée et qui devait cesser d'être pratiqué pour endiguer cette exploitation. Voyant toutefois que l'arrêt de la pratique du Teyyam aurait privé un bon nombre de performeurs de leur gagne-pain, Kurup (1973) a souhaité la venue d'un Teyyam qui soit mis de l'avant pour ses qualités artistiques et délivrées des relations de patronage habituel. Dans son analyse, pour la deuxième approche, Périgaud présente Pallath (1995) selon qui le Teyyam aurait réussi à faire prendre conscience aux gens de basses castes du fait que le système des castes était injuste et pouvait être combattu, ce qui pourrait expliquer des conversions massives au christianisme chez les basses castes. Dans un autre texte, Pallath (2013) présente toutefois le Teyyam comme un acte de résistance et de protestation contre le système des castes. Pour la troisième façon d'aborder ces questions, Périgaud fait référence à Freeman selon lequel, comme présenté plus haut, les rapports les plus pertinents entre les castes pour le Teyyam auraient d'abord été d'ordre culturel. Puis, Périgaud propose une quatrième position en référence à Bell (1992) et à son concept d'hégémonie rédemptrice selon lequel le rituel serait avant tout une arène où les rapports de pouvoir seraient négociés. Il s'agit d'une proposition intéressante d'autant plus que l'idée d'une négociation des rapports de forces permet de rendre compte, peut-être mieux que les trois positions différentes, de ces éléments en tension que nous avons identifiés, dont certains peuvent contribuer à réaffirmer les distinctions de castes, alors que d'autres, à l'inverse, les contestent. S'il est pertinent de concevoir pour le Teyyam que le rituel permette un espace de négociation, l'idée qu'il ait un effet rédempteur mériterait toutefois d'être débattue.

Il faut aussi remettre les choses en perspective en rappelant qu'il est fort possible qu'une tradition rituelle aussi riche que celle du Teyyam ait pu être le théâtre de différentes dynamiques au fil des siècles, en plus de variations régionales et locales sur ces questions. Bref, nous pourrions faire valoir que, dans un tel contexte, les positions développées par ces chercheurs pourraient être utiles pour rendre compte de ce qui a pu composer ces dynamiques dans lesquelles le Teyyam a pu à la fois, selon les contextes : contribuer à reproduire les inégalités du système des castes; faire prendre conscience et inciter à des actions pour y échapper; contribuer à l'élaboration de pratiques communes depuis les conceptions culturelles des différents groupes en présence; et servir à mettre en place une forme d'arène où les termes de la relation entre les groupes étaient



continuellement négociés. Il est aussi possible que certaines de ces dynamiques soient plus en mesure que d'autres de rendre compte de certaines réalités dans certains contextes. Dans tous les cas, elles témoignent dans leur ensemble de la complexité du phénomène et des possibilités que peuvent permettre la configuration de ces rituels et l'inversion hiérarchique qu'on y retrouve. Elles peuvent également être utiles pour réfléchir à la situation actuelle qui a tout de même évolué en quelques décennies, en écho aux changements survenus dans la société kéralaise elle-même.

Aux quatre types de positions identifiées par Périgaud dans la littérature, nous en avons identifié trois autres que nous présenterons également afin de poursuivre cette discussion. Encore une fois, nous considérons que ces autres approches ont pu elles aussi survenir en simultanément ou témoigner de variations qui ont pu se produire. Dans tous les cas, il ne faut pas perdre de vue que ces dynamiques rituelles liées aux rapports de castes ne constituaient pas nécessairement le sens premier du rituel qui était d'abord un moyen de contacter les dieux, de les rendre présents, de faire entendre leur parole, et de les consulter. Toutefois, ces dynamiques étaient rendues possibles par les éléments de la forme du rituel, dont le fait que ce soit des performeurs de caste intouchable ou tribale qui incarnent les dieux, ce qui est peut-être le résultat d'une sélection syncrétique à travers les siècles qui a pu s'effectuer en « réponse » à un contexte social, contexte qui a bien entendu évolué avec le temps. Il faut aussi se rappeler que, même si une forme a pu être mise en place afin d'offrir une certaine réponse à une réalité, une forme que l'on maintient, par exemple pour des raisons d'orthopraxie, pourra aussi avoir des effets afférents ou rendre possible d'autres processus dans un nouveau contexte<sup>71</sup>.

Chandran (2006) défend l'idée selon laquelle les mythes de plusieurs dieux du Teyyam auraient servi de véhicule pour appuyer l'idéologie du système des castes. Par exemple, certains mythes comme celui de Pottan Teyyam auraient été modifiés et récupérés pour atténuer leur charge subversive<sup>72</sup> et même pour subtilement légitimer indirectement cette idéologie. Lorsqu'à la fin

---

<sup>71</sup> Sur la question des transferts de rituels, voir Langer et al. (2006)

<sup>72</sup> Pour ce qui est de la modification des mythes dans le Teyyam, voir Freeman (1991), Chandran (2006) et Dasan (2012).

du mythe de Pottan Teyyam l'homme intouchable se révèle être Siva, ce qui selon Chandran relèverait d'une addition antérieure, l'histoire prend une autre signification. Elle ne réfère plus à un dialogue entre un intouchable dont les arguments auraient été plus forts que ceux d'un brahmane, mais plutôt à une discussion survenue entre un brahmane et Siva, une situation qui insidieusement rétablit des références à une vision brahmanique du rapport avec le divin, qui repose également sur une reconnaissance des différences de caste. Chandran discute également du teyyam Orpalaci dont le mythe raconte une série de meurtres qu'il a commis et qui peuvent toutefois être légitimés par une logique de vendetta, une démonstration de pouvoir qui lui a valu la divinisation. Selon Chandran, le mythe rappelle subtilement, et légitime, l'usage de la violence par les Nayars. Il insiste pour dire que le Teyyam instille une idéologie par le biais des mythes, et en référence à Althusser (2008) il fait valoir que celle-ci est d'autant plus efficace et acceptée lorsqu'elle n'est pas proclamée avec insistance, ce qui pourrait provoquer une réaction de refus et de contestation. L'approche de Chandran est assez judicieuse, car elle identifie certains ressorts subtils des stratégies mises en place pour maintenir le système des castes, qui vont au-delà d'une dynamique d'imposition d'un ordre par le patronage. Cela pourrait aussi s'inscrire dans un plan pour contenir le potentiel de révolte des basses castes, en leur offrant tout de même un espace pour faire entendre leurs critiques tout en intégrant leurs dieux dans un système dont ils ont le contrôle. Il rappelle que ce qui contribuait à maintenir ce système de castes c'était aussi l'interdépendance économique de ces communautés à travers le travail agricole, géré selon un modèle féodal par les seigneurs de hautes castes qui possédaient les terres. Réduire ces rapports à des relations à sens unique d'oppression ne rend probablement pas compte de dynamiques plus complexes qui ont dû être à l'œuvre. Dans tous les cas, il est possible qu'il y ait eu des contextes où l'imposition par la force ait été prépondérante et déterminante, sans subtilité, ou alors présente en alternance ou en parallèle avec d'autres approches, mais il semble que les choses aient pu être plus complexes, du moins depuis l'étude des éléments de la forme du Teyyam comme le fait Chandran.

Menon (1993), tout comme l'a fait Pallath, considère que le Teyyam a pu amener une certaine conscientisation de l'iniquité de la situation des basses castes, mais à la différence de Pallath il voit plutôt que ce furent les patrons de hautes castes qui, ainsi exposés aux mythes du Teyyam,

devinrent plus conscientisés des abus qu'ils perpétreraient ce qui les aurait amenés à une certaine retenue par la suite. Pour Menon, le Teyyam, donne lieu à une « communauté morale ». Par les mythes des dieux qu'il met en scène, il présente devant la communauté entière composée de toutes castes les injustices commises à l'endroit des basses castes, ce qui aurait comme effet de conscientiser les membres de l'assistance et de poser une limite à l'exploitation des basses castes par les hautes. Cette idée amène une dimension intéressante, et on pourrait y reconnaître certains effets décrits par Rappaport (1999), à savoir que le fait d'être présent lors des rituels implique une « acceptation » de ce qui se passe dans l'espace rituel, des critères moraux qu'on y établit pour le comportement humain selon lesquels on serait jugé par la suite. Mais la chose devrait alors être remise en perspective, puisqu'on peut penser que les patrons de hautes castes devaient être avant tout concernés par le jugement des gens de leur caste. Il est possible alors que des gens de haute caste aient été sensibilisés aux souffrances que des membres de leur caste ont occasionnées, et qu'ils aient souhaité que cela change, ce qui aurait pu servir de pression pour que des membres de leur groupe se comportent de façon moins injuste. Mais alors, cet effort de conscientisation aurait été un combat incessant jamais complètement abouti, car le Teyyam n'a visiblement pas empêché les abus qu'il rapporte lui-même dans ses mythes. Si l'intention des basses castes était de conscientiser les hautes castes, on a pu voir avec Chandran qu'il y avait toutefois des efforts déployés de l'autre côté pour minimiser l'impact subversif de ces dieux. On peut donc penser qu'il y avait une intentionnalité de chaque côté, et que le Teyyam était beaucoup plus un espace de luttes incessantes qu'un espace de négociation dont les termes auraient fini par faire consensus, bien que la forme du rituel ait fini par se stabiliser, établissant possiblement un espace aux limites acceptables de chaque côté. Il faut aussi garder en tête que la raison première du rituel est de contacter les dieux, tout n'était donc pas mis en place seulement pour gérer des tensions sociales. Dans tous les cas, lorsque les relations de patronage furent dissoutes au cours du 20<sup>e</sup> siècle, les activités du Teyyam se poursuivirent quoiqu'elles aient diminué considérablement. Pour certains performeurs, il s'agissait aussi d'un gagne-pain, et aussi d'un privilège, de pouvoir incarner les dieux, comme le mentionne Komath (2013), bien qu'il soit très critique des relations de patronage qui ont tout de même continué.

Il y a aussi une autre dimension qui doit être prise en compte selon nous pour comprendre les dynamiques en jeu regardant ces rapports de pouvoir. Gough (1958) a écrit un texte qui aborde les cultes des ancêtres des Nayars et leurs rapports avec les communautés de basses castes à cet égard. Sa recherche a été effectuée dans une région du Kerala située plus au sud où l'on ne retrouve pas le Teyyam comme tel, mais des traditions apparentées où la possession est présente. Gough rappelle qu'à l'époque où elle a mené son enquête ethnographique chez des familles Nayars on pratiquait toujours un culte des ancêtres, dans lequel les chefs de maison, les *karanavan*, faisaient l'objet d'un culte sur plusieurs générations. À certaines occasions, ces ancêtres pouvaient faire l'objet de rituels de possession, et ce pouvait alors être des gens de basses castes qui pouvaient être mandatés pour les performeurs. Ce texte de Gough a parfois été mis de côté parce qu'on lui a reproché l'emploi de catégories conceptuelles associées à la psychologie et la psychanalyse (Uchiyamada 1995), mais nous pensons qu'il contribue à mettre en lumière, malgré tout, des aspects fondamentaux du rapport entre le Nayar et ses travailleurs agricoles de caste intouchable. Tout d'abord, Gough explique à quel point ces ancêtres Nayar pouvaient être craints par les membres vivants de leur famille. Elle rappelle que cela se passait dans un contexte où les hommes les plus âgés éduquaient les fils de leurs sœurs dans un climat martial où les relations entre les hommes pouvaient être assez dures. Ainsi, le *karanavan*, l'homme le plus âgé de la maisonnée, qui était en position d'autorité, pouvait être craint de son vivant, et cette crainte pouvait se poursuivre après son décès, car on conférait aux morts la possibilité d'intervenir dans la réalité des vivants. On leur rendait donc un culte, afin de les apaiser, et de s'assurer qu'ils utiliseraient leur influence pour le bienfait de la maison. Gough décrit une logique qui n'est pas sans rappeler la distance qui peut parfois être courte entre la possession néfaste et la possession institutionnelle, quoique, dans ce cas-ci, ce ne soit pas tant la crainte d'un fantôme qui est décrite que la projection après la mort des relations qui avaient cours du temps où le défunt était vivant. Selon Gough, le fait que les Nayars croyaient au pouvoir de leurs ancêtres décédés et leur capacité d'intervenir dans leur vie, faisait en sorte qu'ils pouvaient aussi craindre le retour des ancêtres de leurs propres travailleurs intouchables pour des raisons similaires, ce qui fait écho, comme on peut s'en souvenir, au mythe de Vishnu Murti que nous avons présenté. Nous pensons que ce type de relation aux ancêtres est donc une clé pour

comprendre les dynamiques sociales à l'œuvre dans le Teyyam. Gough rapporte que les Nayars ne l'avouaient pas facilement, mais craignaient véritablement les ancêtres des intouchables, de même que leur maîtrise de la sorcellerie. À partir du moment où les Nayars, du moins certains d'entre eux, craignent le retour ou la vengeance de ces ancêtres, il n'est pas étonnant qu'ils aient participé au patronage du Teyyam, du moins pour s'assurer de l'apaisement de ces dieux intouchables, comme ils le faisaient avec leurs propres ancêtres. Avec une telle perspective, la limite qu'il y aurait pu y avoir à l'exploitation des basses castes créée par le Teyyam ne venait peut-être pas seulement d'une conscientisation, ou d'une ritualisation des conflits, mais aussi de la peur de la vengeance de ces ancêtres, comme dans le mythe de Visnu Murti, ce qui pourrait aussi expliquer l'apparence généralement terrible de ces dieux capables autant de protéger que de punir sévèrement. Il nous apparaît qu'on ne peut donc pas considérer uniquement le rituel. Cette dimension apportée par Gough permet de constater qu'on ne peut voir dans le Teyyam uniquement un lieu d'imposition d'un ordre social ou de dissémination d'une idéologie, ou un lieu de prise de conscience ou de négociation des rapports sociaux dans l'espace rituel, bien que toutes ces approches doivent aussi être considérées, mais qu'on doit y voir aussi un lieu où l'on s'assure de l'apaisement des dieux et des ancêtres divinisés dont on peut craindre la vengeance, comme les mythes peuvent le rappeler, ce qui pourrait aussi amener des gens de hautes castes à être plus prudents dans leur façon de traiter les gens de basses castes. Toutefois, malgré ces dynamiques ayant le potentiel de restreindre les abus et d'animer une forme de résistance, il faut admettre que l'exploitation des basses castes a tout de même eu lieu, et qu'il est donc difficile de conférer au Teyyam des effets qui seraient de l'ordre de l'apaisement des rapports de castes, car la situation des castes était probablement plus trouble, plus complexe et surtout principalement vécue à l'extérieur du contexte du Teyyam.

La question de l'inversion hiérarchique, ou plutôt de ses aspects antinomiques qui suggèrent à la fois un renforcement des distinctions de castes et leur critique, fait partie intégrale de la forme du rituel que l'on cherche à maintenir aujourd'hui. Cette question sera donc au cœur de notre analyse des manifestations actuelles du rituel et des questions que nous soulèverons à cet égard. En terminant, nous reprendrons notre position de départ selon laquelle les relations de pouvoir entourant les rapports de castes dans le Teyyam ont certainement pu varier d'une époque à

l'autre, d'une région à l'autre et même d'un sanctuaire à l'autre, et, en ce sens, on se doit de considérer que les dynamiques décrites par les différents chercheurs ont pu être celles qui pourraient le mieux rendre compte de certains contextes, ou alors ont pu se retrouver de façon simultanée ou successive dans d'autres. Mais nous rappelons qu'il s'agit d'un rituel religieux dont l'objectif est de contacter les dieux et de les rendre accessibles, et que les gens croyaient, et croient toujours, au pouvoir d'intervention de ces dieux, à leur capacité de venger les opprimés, ce qui doit être pris en compte lorsqu'on y étudie des dynamiques sociales que l'on situerait au niveau des rapports de pouvoir.

### **3.3 Le déclin, le regain et les réinterprétations**

#### **3.3.1 Le déclin**

Au courant du 20<sup>e</sup> siècle, le Teyyam a connu plusieurs bouleversements importants, engendrant un déclin puis un regain de ses activités. Tout d'abord, il y eut des mesures importantes qui furent prises au Kerala pour la redistribution des terres dans les décennies qui suivirent l'indépendance de l'Inde. De nombreuses familles de hautes castes, incluant les Nayars et les brahmanes, virent donc leurs terres redistribuées et perdirent ainsi une grande partie de leur richesse, ce qui fit en sorte qu'ils ne purent continuer à être les patrons du Teyyam. Ils furent remplacés dans ce rôle par d'autres communautés, comme les Tiyyas qui avaient tenu le rôle de tenanciers des terres agricoles appartenant aux gens de hautes castes et qui furent aussi les grands bénéficiaires de ces redistributions de terres, au détriment des intouchables et des membres d'autres basses castes. Les Tiyyas s'engagèrent alors davantage dans le patronage du Teyyam (Holloman et Ashley 1983), dans les années qui suivirent la redistribution, assurant ainsi sa continuité.

À la même époque, un certain développement économique se mit aussi en place, et plusieurs performeurs décidèrent d'aller gagner leur vie autrement, avec d'autres métiers. Il faut dire que la performance du Teyyam était, pour les castes qui y étaient associées, de l'ordre du devoir de

castes <sup>73</sup> envers les dieux, il s'agissait d'une pratique extrêmement difficile, donnant lieu parfois à des problèmes de santé graves. Il y eut également des luttes pour faire augmenter la rémunération et les conditions (Holloman et Ashley 1983), mais, comme le mentionne Komath (2003), malgré tout beaucoup de gens de ces castes associées à la performance ne purent à cette époque tirer profit de l'accès à l'éducation afin de profiter d'opportunités de mobilité sociale, et la performance resta un des seuls métiers qui leur était accessible, bien qu'il y ait aussi chez eux une certaine fierté d'être les dépositaires de cette tradition. À mesure que la société changeait, que les instances gouvernementales, politiques, et démocratiques prenaient le relais, il semble que le Teyyam comme institution ait perdu, en partie, de sa pertinence, car il n'était plus au centre de la société, là où se jouent les rapports de pouvoir, ce qui avait fait dire à Gough (1958) que le Teyyam verrait un inexorable déclin. Ce qui ne s'est pas tout à fait produit, comme on a pu le constater par la suite.

On peut donc remarquer que lorsque les performeurs eurent l'occasion de gagner plus d'argent ailleurs, plusieurs n'hésitèrent pas à quitter la performance pour travailler dans d'autres domaines, il est vrai toutefois que le patronage des Nayars était alors en déclin dans les années qui suivirent la redistribution. Cette relative désaffection d'alors aura contribué à laisser entendre que si le Teyyam a pu être un lieu de dénonciation du système des castes pour en limiter la portée, plusieurs performeurs décidèrent toutefois de quitter la pratique lorsque ce fut possible, lorsque l'interdépendance économique autour du travail agricole céda la place à d'autres opportunités.

Il faut dire que les grandes réformes au Kerala qui ont suivi l'indépendance de l'Inde ont surtout été mises de l'avant par les deux partis politiques qui se sont succédé au pouvoir à partir de ce moment : le Parti communiste et le Parti du congrès du Kerala ont généré un grand nombre de réformes progressistes qui ont valu au Kerala d'être considéré comme un modèle de développement (Sen 2000) Les institutions démocratiques et politiques se sont imposées comme les véhicules où les luttes sociales pouvaient mener à de vrais changements sociaux. Si le Teyyam

---

<sup>73</sup> En fait, comme le rapporte Kurup (1973), on disait que si les intouchables associés à la performance ne faisaient plus ce devoir, les divinités seraient mécontentes et exprimeraient leur colère. Pour Kurup, il s'agit là d'une ruse des hautes castes ayant pour objectif l'asservissement des basses castes.

a pu jouer un rôle autrefois dans la gestion des rapports de castes, ce rôle est devenu désuet et inutile à partir du moment où les partis politiques ont pris le relais. On décrit donc à cette époque un certain exode des performeurs, lequel s'explique aussi par les problèmes de santé liés à la performance et à ses exigences quant aux exploits physiques requis, de même qu'à la piètre rémunération qu'on en retirait. Le Teyyam fut même considéré par certains comme un « art » en perdition, une richesse culturelle qu'il fallait soutenir et sauver du déclin, c'est pourquoi on milita pour l'amélioration de ses conditions et de sa rémunération<sup>74</sup>.

### 3.3.2 Les expériences de réinterprétation

Par la suite comme le rapporte Ashley (1993), le Teyyam fit l'objet d'une arène où l'on débattait du sens à lui donner. Il a donc été visé par des projets visant à le redéfinir, le récupérer, ou à le « recoder », selon l'expression de Ashley. Par exemple, le gourou Narayana, un réformateur religieux et social, appela à éliminer du Teyyam les sacrifices d'animaux de même que la possession qu'on y retrouve, ce qui va d'ailleurs dans le sens de plusieurs mouvements de réforme de l'hindouisme (Tarabout 1997b, Jaffrelot et Tarabout 2006). On a aussi vu l'organisation de présentations du Teyyam en dehors du contexte de patronage habituel, sur scène, sans la possession, sous forme théâtrale, ce qui n'a pas été sans générer plusieurs protestations, notamment dans un cas rapporté par Ashley et Holloman (1982) où les membres d'une communauté se seraient insurgés devant une adaptation théâtrale du mythe d'une déesse qui leur était associée<sup>75</sup>. Le Teyyam fut aussi invité à être présenté lors d'événements culturels, notamment au niveau national, ce qui contribua à faire de lui un symbole culturel du Kerala et de l'Inde (Ashley 1993, Tarabout 2005). Certains partis politiques l'ont aussi présenté sans la possession, dans des défilés ou des événements (Ashley 1993), notamment par le Parti

---

<sup>74</sup> Certains chercheurs comme Kurup et Balan Nambiar se sont impliqués dans cet effort de conscientisation de la valeur artistique et culturelle du Teyyam. Pour lire le plaidoyer de Balan Nambiar, voir l'article de journal suivant : <http://timesofindia.indiatimes.com/city/kozhikode/Plea-to-save-the-dying-art-form-of-theyyam/articleshow/25719180.cms> , consulté le 2018-08-27

<sup>75</sup> Au Kerala, plus au sud, on retrouve plusieurs formes artistiques théâtralisées où les dieux sont représentés, par exemple le théâtre Kathakali, ou le Kutiyattam (Lowthorp 2013), tous deux considérés comme héritage culturel de l'UNESCO. D'autres manifestations, comme le Mutiyettu (Pasty, 2010, 2012) est aussi considéré comme un spectacle artistique, bien que l'on considère que la présence de la déesse gardée dans sa coiffe entrera dans le corps du performeur principal. C'est dans un tel contexte qu'on a voulu amener le Teyyam vers ce genre de théâtralisation.



communiste, qui ne voyait pas d'un très bon œil ce type de manifestations religieuses (Ashley 1993, Komath 2013). Le Teyyam fut aussi présenté dans une forme adaptée sans la possession devant les touristes, et même sur les scènes artistiques à l'international (Ashley 1993, Périgaud 2008, Brillant-Giroux 2014) Comme le mentionne également Tarabout (2005), des folkloristes l'ont étudié et en ont fait la promotion en mettant de l'avant ses qualités artistiques et culturelles, et en cherchant à faire du Teyyam un « héritage de l'humanité ». Dans une nouvelle conjoncture où le Teyyam n'était plus lié à des rapports de patronage dans un contexte agricole d'interdépendance économique, le Teyyam a donc pu être l'objet de projets de réinterprétation dont plusieurs ont visé à lui retirer sa dimension religieuse, ce qui suivait les tendances des réformes de l'hindouisme en cours où la pratique de possession n'était plus nécessairement la bienvenue.

### **3.3.3 Le regain**

Si l'on a d'abord pu voir des signes du déclin inexorable du Teyyam, puis une reprise de ses activités suivant les expérimentations qui ont été rapportées, dans des formes artistiques et théâtralisées, sans la possession, en dehors du contexte habituel de patronage et en évacuant les questions relatives aux castes, dans des formules qui, a priori, auraient dû mieux convenir aux changements survenus dans la société, c'est plutôt dans sa forme villageoise, en contexte « traditionnel » et religieux avec patronage, que le rituel a connu une véritable période de regain. Koga (2003) identifie deux facteurs importants pour expliquer ce regain des activités du Teyyam qui commença dans les années 90. Tout d'abord, il y a eu le fait que des gens de basses castes ont eu l'occasion de mieux gagner leur vie, soit par un bon emploi obtenu à la suite d'un meilleur accès à l'éducation, ou alors par la possibilité d'aller travailler dans les pays du golfe persique. Une fois de retour, ces gens ont voulu s'investir dans le financement des rituels, pour renouer avec leur identité kéralaise. Mais on pourrait ajouter, en référence aux travaux d'Osella et Osella (2003) qui eurent lieu dans des régions situées plus au sud du Kerala où l'on retrouve des manifestations religieuses apparentées au Teyyam, qu'un bon nombre de ces gens de basses qui se sont enrichis, à l'étranger ou au Kerala, ont voulu aussi investir en « capital symbolique » pour établir leur nouveau statut, en participant au financement des festivals religieux, rôle

traditionnellement associé aux gens de hautes castes (Freeman 2013)<sup>76</sup>. Nous avons pu observer qu'un phénomène similaire avait lieu pour le Teyyam dans la région de Malabar. Il faut ajouter qu'Osella et Osella (2003) rapportent que, dans ces cas, l'inexpérience des nouveaux patrons avait pu mener à des innovations, ce qui contraste avec le cas du Teyyam qui est toujours présenté comme étant performé dans le respect de ses caractéristiques médiévales, comme le rapporte Freeman en 2013. En fait, comme nous l'avons fait valoir (Brillant-Giroux 2014) il y aurait dans cette exigence d'orthopraxie une volonté de préserver la capacité du rituel à rendre possible une rencontre avec les dieux, comme on le fait depuis des siècles.

La deuxième raison donnée par Koga (2003) pour expliquer le regain des activités du Teyyam réfère au fait que les gens auraient repris les cultes pour se conformer aux prescriptions des astrologues qu'ils avaient consultés. Des gens, qui avaient quelque peu délaissé les cultes pour les raisons que nous avons données, seraient allés rencontrer des astrologues pour chercher des explications aux divers problèmes qu'ils rencontraient. Ces astrologues, qui ont une grande notoriété au Kerala, leur auraient raconté que la source de leurs difficultés venait du fait qu'ils avaient négligé les dieux, et que pour remédier à la situation ils devaient reprendre les cultes et rebâtir les sanctuaires laissés à l'abandon. C'est effectivement ce qui se serait produit à l'échelle de la région du Malabar, ce qui aurait généré des réinvestissements massifs, auxquels ont certainement participé les gens nouvellement enrichis dont nous avons parlé. Et l'on rapporte que suite à ces réinvestissements dans les pratiques du Teyyam, les problèmes des dévots auraient été en bonne partie réglés, ce qui contribua à alimenter ce mouvement. Comme une bonne partie des problèmes des fidèles était de nature économique et que ce regain s'est déroulé à un moment où le Kerala était justement en plein développement économique, il est possible de penser qu'il s'agissait aussi d'un contexte favorable pour la résolution des problèmes pour lesquels on contactait les dieux auxquels l'on créditait toutefois les améliorations survenues. On pourrait aussi souligner que lorsqu'un astrologue prescrivait la reconstruction d'un sanctuaire, il allait lui-même être engagé pour en dessiner les plans, ce qui pouvait constituer une source

---

<sup>76</sup> Au sujet du regain du Teyyam, Vaddakkiniyil (2010) décrit la montée de la popularité du dieu Muthappan, ce qui s'expliquerait par le mythe du dieu qui décrit sa nature nomade et qui ferait en sorte qu'on puisse organiser ses rituels ailleurs que dans les sanctuaires traditionnels, notamment en milieu urbain.

importante de revenus supplémentaires, un facteur qui a pu les encourager à opter pour ce genre de solution, bien entendu dans un contexte où les gens avaient les capacités financières pour ce faire et étaient réceptifs à entreprendre de tels projets, et où il pouvait y avoir une forme de prestige à le faire.

Dans ce deuxième facteur amené par Koga (2003), il faut donc voir que si l'on a réinvesti dans ce type d'activité rituelle, c'était en bonne partie pour avoir accès aux dieux, pour les contacter et solliciter leur aide, puis les remercier d'une intervention positive qu'on leur attribue, ce qui correspond aussi à la raison première pour faire appel à ce genre de rituel, bien qu'il y ait pu y avoir des effets sociaux significatifs associés également à ces pratiques par le passé, comme nous l'avons également vu. Il semble donc que l'on ait valorisé une forme d'orthopraxie pour continuer à recourir à une « technique » qui avait fait ses preuves pendant des siècles et qui était associée à de bons résultats. Ce phénomène de regain a aussi été le lieu du développement d'un renouveau dans le patronage avec l'avènement de comités de temples multi-castes, et a été suivi par une acceptation de plusieurs partis politiques qui, après avoir essayé de changer le Teyyam, en sont venus à accepter que les électeurs y tenaient, et même à s'impliquer dans l'organisation de festivals, ce qui explique, par exemple, comme on nous l'a dit, que des gens appartenant au Parti communiste s'impliquent désormais sur les comités de temple, ce qui leur permet, on suppose, de se rapprocher des électeurs. Ce changement de contexte n'a pas empêché, comme le rapportait Komath (2003), de voir une continuité des rapports de castes en tension dans le Teyyam, ce qui est aussi rapporté par Dasan (2012), alors que Périgaud (2008) a observé, à l'inverse, de bonnes relations entre performeurs et patrons. Lors de notre premier terrain en 2014, nous avons pu établir que la rémunération des performeurs avait beaucoup augmenté, un changement significatif qui faisait du Teyyam un métier saisonnier pouvant se comparer à d'autres emplois courants, et pouvait même générer des gains encore plus élevés pour des performeurs de grande réputation. Cela avait eu comme effet d'encourager des jeunes à aller vers la performance en nombre suffisamment élevé pour assurer une relève, dans un contexte où plusieurs jeunes de ces communautés profitant de l'accès à l'éducation recherchaient un autre type d'emploi, notamment moins dur et moins risqué physiquement, et plus aligné sur les compétences et les salaires associés à la classe moyenne au 21<sup>e</sup> siècle, malgré les difficultés de

décrocher un tel emploi. Cette amélioration générale des conditions des performeurs a aussi été observée sur notre terrain de 2016-17, chez les communautés associées aux castes intouchables performant dans les contextes traditionnels de grands festivals villageois.

Pour toutes ces raisons mentionnées, la forme du Teyyam qui implique une inversion rituelle, une critique du système des castes par ses mythes et par la parole de ses dieux, a été préservée, de même que des relations de patronage axées sur l'autorité des patrons sur les performeurs. La forme a été préservée avant tout parce qu'elle était liée à la fonction principale des rituels du Teyyam : contacter les dieux, ce qui explique l'importance accordée à l'orthopraxie de ce rituel pour des raisons d'efficacité et d'autorité. L'investissement financier pour se faire reconnaître un plus haut statut ou pour se rapprocher de son identité au retour d'une période d'exil participe aussi à expliquer ce regain, mais ne peut pas expliquer pourquoi on a travaillé à en conserver la forme, alors que de nouvelles expérimentations auraient pu mener à des changements qui l'aurait rendu plus compatible avec la nouvelle direction que prenait la société.

Le rituel, dans sa forme actuelle et traditionnelle, comme nous l'avons fait valoir, contient à la fois des éléments qui permettent la critique des discriminations basées sur les castes, et à la fois des éléments qui peuvent contribuer à la réaffirmation de ces distinctions qui mènent à ces discriminations. Plusieurs des mythes du Teyyam dénoncent le système des castes, par contre, il faut noter le fait que plusieurs d'entre eux ont été modifiés de façon à laisser sous-entendre le rétablissement d'une idéologie qui soutient les divisions de castes, sans compter que d'autres mythes ne suivent pas ces thématiques, ou au contraire suggèrent l'affirmation des prérogatives de certaines castes. Il faut aussi rappeler que si le rituel met en scène une inversion hiérarchique par laquelle un intouchable incarne les dieux, tous les autres ritualistes exécutent des tâches en fonction de leur caste, et les gens dans l'assistance conservent leur identité de castes, il n'y a pas formation de « *communitas* » (Turner 2011 [1969])<sup>77</sup> où tous les membres de l'assistance

---

<sup>77</sup> Selon Turner (2011 [1969]), la dimension liminale propre au rituel peut générer une « *communitas* », une communauté sans classe, mais elle peut également générer une inversion hiérarchique des rôles sociaux, le temps du rituel.

auraient soudainement le même statut. La distinction des castes imprègne encore complètement tout le rituel.

Pourtant, on aurait pu penser que, suite aux expérimentations qui ont été tentées avec le Teyyam dans lesquelles les relations de castes et de patronage n'étaient plus aussi soulignées, la porte était ouverte pour des transformations qui auraient dû aussi se retrouver dans le contexte religieux. On aurait pu penser que même en contexte religieux des gens auraient pu refuser la mise en scène de cette hiérarchie des castes, ou du moins prendre des mesures pour l'atténuer. Il est vrai toutefois que les comités de patronage ont été ouverts aux membres de toutes castes. Comment expliquer cependant qu'on ait pu accepter que le rituel continue de mettre en scène les divisions de castes que l'on combat pourtant avec acharnement dans la société? Même si on valorisait une certaine orthopraxie pour des raisons d'autorité et d'efficacité, comme nous l'avons fait valoir (Brillant-Giroux 2014), pourquoi n'a-t-on pas malgré tout ouvert la porte à certaines modifications pour contrer la réaffirmation de ces distinctions? Quels sont les « effets » de cette forme « conservée » dans le contexte social actuel? Quelles significations y donne-t-on? Ou encore, comment peut-on réinterpréter les choses de manière à légitimer cette conservation de la forme?

### **3.4 Mémoire, forme et interprétation**

Nous avons revu certaines phases historiques qui composent la trajectoire du Teyyam et avons travaillé à reconstituer et déterminer, en tenant compte des interprétations données par de précédents chercheurs, les effets sociaux qu'ont pu avoir le Teyyam et ses rituels, les processus qu'il a pu mettre en place, et cela en regard des phases de déclin et de regain qu'il a connu. Nous avons vu qu'il y avait la présence d'éléments antinomiques dans le Teyyam, une dynamique double critiquant et réaffirmant les distinctions de caste, dont les impacts ont certes pu varier d'un contexte à l'autre. Il est possible que cette dynamique double qui met en tension des forces contradictoires ait exercé un rôle social important dans la société du nord du Kerala d'autrefois, et nous voulons savoir ce qu'il en est aujourd'hui.

Tout d'abord, ces éléments qui s'opposent sont intégrés à la forme, et, bien qu'on puisse vouloir réinterpréter le sens à donner à ce rituel, nous considérons qu'il y a des limites à le faire, puisque certains de ces éléments, comme le fait qu'un intouchable incarne des dieux qui sont eux-mêmes d'anciens intouchables reconnus et respectés publiquement par des gens de hautes castes, portent en eux des significations trop fortes pour être mises de côté ou ignorées.

Nous savons que la forme, le sens et le processus peuvent être reliés, mais nous savons aussi que ce lien n'est pas complètement automatique, et qu'il faut, comme nous le proposons, prendre en compte les changements du contexte, et l'agentivité des acteurs. Si l'on conçoit que les gens peuvent faire la différence entre la réalité du rituel et la réalité de la société dans laquelle ils évoluent au quotidien, il y a lieu d'explorer davantage en quels termes le Teyyam peut avoir une influence sur les communautés où on le pratique, et sur les gens qui assistent aux rituels pour des raisons qui peuvent différer. Il faut aussi considérer, comme l'a fait remarquer Rao (2006), qu'il faut envisager différemment le rôle social que peuvent avoir aujourd'hui certains rituels, comparé au rôle qu'ils ont pu tenir dans le passé. C'est ainsi qu'elle invite à étudier les rituels « dans » la société, et non plus dans une perspective où ils auraient une place centrale dans une société. Les rituels sont toujours liés à la société, mais les relations peuvent être différentes. Alors que le Teyyam a pu être autrefois un rituel qui se situait « au centre de la société », autour duquel gravitaient les enjeux les plus importants, soit le lieu où les relations de pouvoir se négociaient, s'exprimaient et se contenaient, où les processus de socialisation pouvaient prendre place, non sans négociation ou résistance, il faut penser qu'il puisse jouer un autre rôle aujourd'hui, qu'il ait une portée distincte et qu'on lui donne des significations différentes.

Nous allons donc poursuivre cette réflexion sur les impacts que peut avoir le Teyyam aujourd'hui « dans la société ». Tout d'abord, nous rappelons que nous tenons compte autant des forces ou des facteurs de changements, que de ce qui, à l'inverse, contribue à maintenir une certaine continuité, ainsi que des tensions dans lesquelles s'affrontent ces deux types de tendances. Si certains facteurs de changements peuvent être discernés, il faut aussi savoir reconnaître les facteurs qui s'y opposent, et qui peuvent contribuer à expliquer avec plus de précision les enjeux au cœur des dynamiques étudiées.

Nous allons donc démontrer de façon générale que le Teyyam aujourd'hui, son inversion hiérarchique qu'il propose, ses mythes qu'il fait entendre, et les éléments qui le composent qui, à la fois critiquent et réaffirment les distinctions de castes, sont toujours en place, mais que leurs effets ne sont plus les mêmes dans le contexte actuel. En ce sens, nous démontrerons que les dynamiques d'aujourd'hui qui traversent le Teyyam se sont ajustées et, en fait, en sont venues à incarner les ambiguïtés de la caste aujourd'hui. Si, aujourd'hui, au Kerala, les gens acceptent dans le rituel du Teyyam les distinctions de caste, alors qu'on ne pourrait les tolérer dans d'autres contextes sociaux, c'est que l'implication des identités de castes n'est plus la même, car elle peut aussi référer à un groupe d'action politique, à des occasions au niveau de l'éducation et de l'accès à l'emploi, et ce malgré le fait qu'il y ait toujours de la discrimination basée sur les castes. D'une certaine manière, les castes ont disparu du paysage de la vie quotidienne, mais dans les faits elles sont partout. Et c'est ce qui contribue à expliquer que le maintien des distinctions de castes soit toujours à l'œuvre dans de nombreux festivals que nous avons observés, et que cela ne soit pas contesté. Nous avons vu en référence à Ashley (1993) que le Teyyam avait pu devenir une arène où l'on débattait du sens à lui donner, ce qui, malgré des résistances claires de certains groupes, allait dans le sens de transformations et de réinterprétations, vers des formes théâtralisées, artistiques et culturelles. Ce que nous ferons valoir, c'est que cette arène existe toujours bel et bien, mais que les efforts visent plutôt à lui garantir ses implications religieuses, et que même dans l'idée d'une préservation de ses qualités religieuses traditionnelles, il y a tout de même un espace de réinterprétation qui peut s'inscrire dans un désir de vivre une certaine expérience religieuse. Et finalement, nous ferons valoir que la critique des discriminations de castes, le message d'égalité qu'il y a, entre autres, dans le Teyyam peut servir aujourd'hui à entretenir une mémoire susceptible d'alimenter des actions en vue de réformes dans la société. Le fait que le rituel soit présenté d'une façon dans laquelle on cherche à préserver sa forme ancestrale permet une plongée dans l'histoire, une façon de se remémorer d'où l'on vient, à quel point les choses ont été graves par le passé, et pourquoi il faut être vigilant dans l'avenir, et, dans cette perspective, non seulement les distinctions de castes ne posent-elles pas problème, mais, au contraire, elles contribuent à alimenter cette mémoire.

### **3.4.1 Les identités de castes n'ont plus la même portée**

Tout d'abord, il y a le fait qu'en Inde les castes n'ont plus aujourd'hui les mêmes implications qu'elles ont pu avoir par le passé. Le fait de les réaffirmer n'est donc plus nécessairement quelque chose contre lequel on s'insurgerait, comme ce fut le cas à une autre époque, bien que l'on continue de se battre contre toute discrimination qui serait basée sur les identités de caste. Autrefois, il y avait un « système » des castes, une organisation des rapports socio-économiques basée sur une idéologie de hiérarchisation de groupes associés à des castes. Bien entendu, un tel système n'existe plus aujourd'hui, tel que garanti par la constitution dont l'Inde s'est dotée au moment de l'indépendance, sous le leadership de Gandhi et Nehru. De plus, les discriminations basées sur les identités de castes sont aussi interdites, bien qu'elles continuent de se produire malgré tout et, bien qu'elle puisse être l'objet de telles discriminations, la caste continue d'être un élément constitutif de l'identité des gens.

On aurait pu penser que ces distinctions allaient disparaître progressivement, mais ce ne fut pas tout à fait le cas. Une des raisons qui peut être donnée pour expliquer cette situation est que l'identité de caste peut aussi donner accès de nos jours à des opportunités qui sont très recherchées. Par exemple, une telle identité peut donner accès à des places réservées en fonction des castes dans le système d'éducation ou dans les emplois au gouvernement, un type d'emploi qui comporte de nombreux avantages en plus d'être associé à la classe moyenne indienne à laquelle beaucoup aspirent. Des quotas de places sont donc réservés pour les groupes traditionnellement défavorisés, que l'on regroupe sans des catégories administratives comme les « Scheduled Castes », « Scheduled Tribes », ou « Other Backward Classes ». Ces mesures devaient être temporaires, mais elles ont fini par être jugées nécessaires à long terme, ce qui peut avoir eu comme effet de renforcer ces distinctions puisqu'une identification à une basse caste peut devenir une opportunité de bénéficier de ces réservations. On a même vu dans les dernières décennies des membres de castes très peuplées dont le niveau était plus haut, qui n'avaient pas accès à ces réservations, faire des pressions politiques afin d'y avoir accès, en allant même dans certains cas à revendiquer un statut de caste inférieur pour être admis dans les catégories administratives qui y avaient accès.



Ces exemples montrent aussi à quel point la caste en Inde en contexte démocratique peut devenir un « lobby » politique luttant auprès des partis politiques pour les intérêts de leurs membres, comme le fait d'ailleurs valoir Gupta (1992, 2004), et des partis peuvent voir dans ces communautés de castes des votes potentiels à sécuriser. Parfois, des partis politiques s'annoncent même comme les représentants de certains regroupements de castes ou castes, et ils chercheront à accéder au pouvoir grâce à des alliances conclues avec d'autres partis. Il y a actuellement en Inde une valorisation de la mobilité sociale, et l'on cherche à atteindre la classe moyenne indienne privilégiée, qui serait caractérisée notamment par un accès à un mode de vie plus élevé et à des biens de consommation associés à l'Occident. Les réservations prévues dans les emplois au gouvernement peuvent certainement être vues comme des moyens d'atteindre cette classe sociale. Ces réservations étant basées sur les identités de caste, ces dernières peuvent représenter une opportunité inestimable de pouvoir réaliser de telles aspirations<sup>78</sup>. Il faut toutefois mentionner que certains individus issus de castes défavorisées parviennent également à réussir au niveau de l'éducation et de l'emploi sans bénéficier de ces réservations, et qu'elles ne sont pas offertes à tous, si bien que ceux qui ne réussiraient pas à se qualifier pour des concours réservés à ces castes risquent de devoir se rabattre sur des emplois plus précaires, peu valorisés à notre époque, et pouvant mener à une grande pauvreté. Dans un état comme le Kerala où la réussite sociale est très valorisée, il peut devenir très difficile pour un jeune homme de se marier avant la trentaine s'il n'a pas de bons revenus, ce qui préoccupait grandement plusieurs jeunes hommes que nous avons rencontrés et qui étaient dans cette situation. Malgré tout, ces réservations sont vues comme des opportunités exceptionnelles et c'est souvent en y référant que l'on formulera des revendications pour l'amélioration de la condition d'un groupe. Nous avons rencontré un homme associé à la catégorie « Scheduled Tribes », membre d'un parti politique au Kerala, qui décrivait justement ses efforts pour faire augmenter ces quotas pour les membres de sa communauté. Un autre homme, associé à la catégorie « Scheduled Castes », racontait que l'un des défis des jeunes de sa communauté était que les pourcentages de réservations avaient été ajustés à la baisse pour favoriser les « Scheduled Tribes », dont on avait évalué qu'ils avaient plus de retard à combler. Un autre homme, qui avait travaillé une bonne

---

<sup>78</sup> Sur les aspirations des jeunes au Kerala, voir le texte de Sancho (2012)

partie de sa vie comme travailleur social auprès des populations associées aux « Scheduled Tribes », nous a confié que de grandes améliorations étaient survenues dans sa communauté, notamment une grande diminution du fléau de l'alcoolisme chez la nouvelle génération à la suite de campagnes de prévention, et qu'un des défis actuels était qu'il y avait des postes réservés non comblés dans les emplois au gouvernement, c'est-à-dire que des jeunes de ces communautés, malgré leur niveau d'éducation répondant aux critères d'embauche, ne réussissaient pas les examens d'entrée dont le niveau de difficulté était très élevé. On comprend donc dans un tel contexte à quel point une identité de castes peut être considérée comme un atout, dans un contexte où la compétition pour la mobilité sociale est féroce, et ce malgré la continuation de certaines discriminations basées sur la caste dans un contexte de volonté sociale de les éliminer.

D'autre part, les gens continuent de se marier à l'intérieur de leurs castes. Même si ces communautés ont été considérées comme de bas statut, dans bien des cas elles n'étaient pas en accord avec une telle classification ni avec l'idéologie du système des castes qui l'accompagnait, comme nous l'avons mentionné précédemment<sup>79</sup>. Nous avons rencontré plusieurs fois sur le terrain des gens qui ne reniaient pas leurs communautés, car il s'agissait aussi de leurs familles et de leurs ancêtres, une partie de leur identité, mais ils dénonçaient en revanche toute forme de discrimination entre les castes qui perdurait dans la vie quotidienne. La caste n'a donc plus la même signification aujourd'hui en Inde, et c'est ce qui explique qu'elle n'a pas disparu comme on l'avait anticipé. Aujourd'hui, une appartenance à une caste c'est aussi, potentiellement, avoir le support d'une communauté, une force politique, et des opportunités pour la mobilité sociale. Alors, si l'on réaffirme les divisions de castes dans le Teyyam, cela ne peut donc avoir la même signification qu'autrefois, bien que la mise en scène des castes que l'on retrouve toujours dans le Teyyam implique encore des rapports hiérarchiques basés sur les castes.

Nous pourrions à cet effet décrire la disposition des gens de l'assistance en fonction des castes telle que nous l'avons observée à plusieurs reprises au cours de notre enquête de terrain. Nous donnerons, pour en rendre compte, une description de ce que nous avons observé lors d'un

---

<sup>79</sup> Sur le fait que les gens de basses castes ne se reconnaissent pas un statut inférieur, voir Raheja (1988).

festival ou des *teyyakkaran* performaient devant une assemblée composée de toutes castes. Il s'agissait d'un sanctuaire géré par un comité multi-castes dans lequel on retrouvait une dizaine de dieux. L'espace rituel était assez grand, environ 30 mètres par 20 mètres, entouré de palissades et d'estrades pour les spectateurs. Les gens s'asseyaient tout autour de l'espace du sanctuaire, sur les quatre côtés, mais il y avait tout de même des « zones » réservées. Une de ces zones, d'une taille assez modeste (environ 4 mètres par 3 mètres), mais ayant une position centrale faisant face à l'action, ce qui lui donnait un statut de place d'honneur, était réservée aux brahmanes. À un moment du festival qui devait durer plus de 24 heures, trois hommes de cette caste, vêtus de leurs vêtements traditionnels distinctifs vinrent y prendre place. Les trois hommes représentaient trois générations, l'un d'entre eux aurait pu avoir plus de 60 ans, un autre était dans la quarantaine, et le plus jeune devait avoir de vingt ans. À un autre endroit, sur le côté, il y avait un espace désigné pour les Nayars, d'environ 10 mètres par 5 mètres, et bien qu'il ait beaucoup de monde ailleurs, seule une dizaine de personnes s'y étaient placées, alors que de nombreux autres membres de cette communauté s'étaient mêlés au reste de l'assistance en prenant place dans les estrades communes. Les espaces réservés ne représentaient qu'une faible proportion de tout l'espace accessible pour l'assistance, dont deux grandes estrades situées sur deux côtés, mais, malgré tout, on continuait de conserver officiellement, et d'utiliser, de tels espaces réservés. Les autres gens de l'assistance se regroupaient aussi dans des espaces selon leur caste, à l'intérieur desquels on retrouvait d'autres séparations, par exemple des zones où se regroupaient les femmes seulement, ou des hommes seulement, ou alors des couples et des familles, et tout autour de l'espace rituel il y avait des jeunes hommes et des adolescents qui s'entassaient là où il était possible de bien voir l'action. Bien qu'il n'y avait pas de démarcation aussi claire que dans les deux premiers cas d'espaces réservés pour les Nayars et les Brahmanes, il y avait toutefois une tendance claire vers le regroupement en termes de castes et de séparation hommes-femmes, qui, bien que très visible, n'était pas toutefois complètement rigide. Dans tous les cas, une telle mise en évidence des distinctions de castes va à l'encontre de ce que l'on aurait accepté dans la société, notamment à l'école, ou au sein des partis politiques. En plus, bien entendu, les rôles rituels étaient distribués en fonction des castes, et c'étaient des gens de caste intouchable qui incarnaient les dieux. Les rôles rituels tenus traditionnellement par les patrons

Nayar étaient tenus aujourd'hui par des représentants d'un comité multi-castes, mais plusieurs d'entre eux étaient tout de même des notables de hautes castes. Enfin, bien qu'il y ait un certain relâchement au niveau de la distribution des gens dans l'assistance en termes de castes, manifestement leur existence et leur place étaient rappelées, sans contestation d'aucune part, quoiqu'il soit possible que des gens de l'assistance aient volontairement décidé, en sélectionnant leur place, d'aller contre les dictats de leur caste. Il est surprenant de constater que, dans l'état du Kerala où les inégalités de castes ont été farouchement combattues dans la société par les deux principaux partis politiques, le Parti communiste<sup>80</sup> et le Parti du congrès du Kerala, on ait autant de tolérance pour de telles distinctions, alors qu'elles ne seraient jamais acceptées ailleurs dans la société. Comme nous l'avons mentionné, les gens accepteraient ces distinctions parce qu'elles n'ont plus le même impact dans la société, et bien entendu, comme nous l'avons déjà indiqué, le rituel est d'abord et avant tout, un moyen de contacter les dieux dont on doit conserver la tradition intacte pour des questions d'autorité et d'efficacité (Brillant-Giroux 2014). Il n'en demeure pas moins qu'avec le Teyyam les castes sont toutefois remises dans un contexte qui rappelle leur hiérarchie.

En fait, nous sommes arrivés à la conclusion que la mise en scène des distinctions et des hiérarchies de castes dans le Teyyam en était venue à incarner les ambiguïtés de la caste aujourd'hui. Officiellement, on condamne toutes distinctions, on met en place des programmes pour aider les castes défavorisées, même si, dans les faits, les inégalités économiques suivent encore en bonne partie les lignes de castes. Dans la société, au travail, à l'école, on fait tout pour que les castes soient invisibles, mais dans les faits elles sont partout et tous connaissent les identités de castes des gens qui les entourent, et en général on se marie encore en fonction des castes. Comme nous l'avait confié un jeune homme d'une caste de niveau intermédiaire dans la hiérarchie, s'il se mariait à l'extérieur de sa caste, on pourrait aller jusqu'à lui interdire l'accès aux temples associés à sa communauté. Bien entendu, les relations d'amitié et d'estime pourront ne pas tenir compte de la caste et cela arrive souvent, nous avons par exemple rencontré un jeune homme Mavilan qui comptait parmi ses bons amis des jeunes appartenant aux communautés

---

<sup>80</sup> CPI(M) : Communist Party of India (Marxist).

Nayar ou chrétiennes, mais on connaît les identités de castes, elles sont omniprésentes, bien que non représentées officiellement dans l'espace public. Même si une personne accède à une mobilité sociale, réussit à s'enrichir, on sait toujours de quelle caste elle est, ça ne voudra pas dire que l'on n'aura pas d'admiration pour son succès, mais on sait tout de même à quel groupe elle appartient et dans quel groupe ses enfants se marieront. Dans bien des cas, les gens seront sincèrement contre toute discrimination basée sur les castes, mais leur propre identité de castes est importante pour eux, car c'est aussi une appartenance familiale, et parfois ce peut même être une façon de s'identifier aux combats de ses ancêtres pour l'égalité. Comme ce jeune homme que nous avons rencontré qui était fier de dire qu'il venait d'une communauté associée aux intouchables et qu'il avait réussi l'exploit de réussir à devenir ingénieur. Dans sa façon de raconter son histoire, il ne reniait pas sa caste au contraire, il était solidaire de ses ancêtres qui s'étaient battus pour que lui puisse bénéficier de cette opportunité. Selon nous, le Teyyam en serait donc venu à incarner cette ambiguïté de la caste aujourd'hui au Kerala et en Inde, où l'on est contre toute discrimination basée sur la caste, mais où, dans les faits, les castes sont partout et c'est pourquoi on ne s'offusque pas qu'elles soient remises en avant-plan dans le Teyyam, même si elles le sont dans un esprit hiérarchique. Il y a une inversion hiérarchique et donc un message implicite contre le système des castes, et si l'on est contre les discriminations, on n'est pas nécessairement pour l'élimination de ces identités, même si elles ont le potentiel de réaffirmer l'ancienne hiérarchie qu'on cherche à combattre.

### **3.4.2 La mémoire d'une autre époque**

Nous en sommes donc venus à considérer que le Teyyam, en plus d'être un moyen de contacter les dieux, représentait la mémoire d'une époque passée qui pouvait inspirer des actions à notre époque. Les rituels du Teyyam remettent en scène une ancienne hiérarchie des castes alors que les gens savent que les choses ont changé à leur époque, mais cette mise en scène, qui fait écho d'ailleurs à plusieurs mythes des dieux du Teyyam, rappelle comment les choses étaient autrefois, rappelle le système contre lequel certains individus se sont érigés, ce pour quoi ils ont été divinisés. On se souvient d'une époque de grandes inégalités, ce qui permet de considérer le chemin qui a été fait et celui qui reste à faire, et cela peut devenir une inspiration pour plusieurs

pour continuer le combat contre les discriminations de castes, dans l'arène démocratique actuelle, ou au sein de partis politiques, là où les luttes sociales sont menées actuellement.

Nous pourrions donner l'exemple de Raman, un performeur dans la cinquantaine que nous avons rencontré, qui est aussi membre du parti communiste et représentant de son panchayat local, qui s'inspire du message des dieux qu'il incarne pour continuer les luttes pour l'égalité au niveau politique. Il considère toutefois que des gains considérables ont été faits et que les dieux du Teyyam ont su inspirer les luttes qui les ont rendus possibles.

« Autrefois oui, mais aujourd'hui je pense qu'il n'y a plus vraiment de discrimination entre les hautes castes et les basses castes. Nous appartenons au groupe des « Scheduled Tribes », et tout a changé maintenant, nos enfants sont éduqués. Le gouvernement met en place des programmes d'éducation, et il y a un statut égal pour tous. Autrefois, nous étions opprimés, les hautes castes contrôlaient tout, mais aujourd'hui les choses ont changé. Tout s'est amélioré grâce à l'influence des partis politiques. Pottan Teyyam aussi a amené des changements, il s'est battu pour les gens comme nous. Chaque Teyyam a sa spécialité. Kativanoor Veeran aussi était comme cela, il s'est battu pour les gens de Kodagu. Pottan Teyyam est une figure de protestation, pour créer de l'unité dans la société. »

On peut voir également que cette mémoire du Teyyam et de ses dieux ne renvoie pas seulement à une époque ancienne, mais concerne aussi l'époque contemporaine dans laquelle on considère que les dieux sont en partie responsables des progrès survenus dans la société, bien que, comme le rappelle Raman, l'action politique en ait été le principal vecteur, ce qui est généralement reconnu.

Nous pourrions aussi référer à Jithesh, un jeune étudiant au début de la vingtaine que nous avons rencontré, qui appartenait à une caste « intermédiaire », et qui était très sensible aux questions d'inégalités. Selon lui, le Teyyam rapportait des histoires d'injustice commises dans le passé, et

pas seulement en termes de caste, mais aussi au sujet d'inégalités entre hommes et femmes. Il nous réferra à cet effet au mythe de la déesse Muchilottu Bhaghavathi qui raconte l'histoire d'une jeune femme Brahmane, célibataire, qui avait de grandes connaissances et qui fut défiée par des hommes plus âgés et impressionna par les réponses qu'elle donnait à leurs questions, mais l'une des réponses donna lieu à l'insinuation qu'elle ne devait plus être vierge, à la suite de quoi elle fut excommuniée ce qui mena à son suicide. L'histoire de cette déesse faisait dire à Jithesh que les femmes autrefois étaient victimes d'inégalités ce qui perdurerait encore aujourd'hui dans la société et qui devait être combattu. Selon lui, les inégalités de castes continuaient aussi dans la société et il nous avait montré avec beaucoup d'indignation une carte d'identité d'un de ses amis sur laquelle étaient indiquées des informations sur sa caste, une façon de faire perdurer un système d'inégalité qui le scandalisait. Jithesh n'était pas un militant de premier plan ni membre d'une association politique, mais on peut voir que la mémoire du Teyyam participait à le sensibiliser à l'importance de lutter contre les injustices dans la société.

Si l'orthopraxie recherchée dans le Teyyam peut entraîner la stabilité de la forme, et même si le sens à donner à cette forme peut être réinterprété, il n'en demeure pas moins que l'inversion qu'il met en scène, conjuguée à plusieurs de ses mythes qui dénoncent les discriminations de castes, demeure porteuse d'un sens fort qu'il est difficile d'ignorer. Même si le rituel est aujourd'hui cantonné dans la sphère du religieux, et même si les changements sociaux sont aujourd'hui débattus dans l'arène politique, il y a des messages forts qui émanent du rituel qui continuent d'alimenter une mémoire qui sensibilise les gens et les encourage à prendre des actions dans la société, bien que des messages condamnant les discriminations de castes proviennent aussi d'autres sources dans la société. En référence à cette mémoire que constitue désormais le Teyyam, des gens de basses castes, par exemple, peuvent se rappeler à quel point les choses étaient inégalitaires dans le passé, et à quel point ils doivent être vigilants dans l'avenir. Mais il faut toutefois comprendre que cette mémoire, comme nous l'avons fait valoir, est afférente à la forme, et que le maintien du rituel dans cette forme ne vient pas nécessairement d'une volonté de faire entendre ce message ou de lui faire jouer un tel rôle, le maintien de la forme vient avant tout d'une volonté de contacter les dieux en employant une technique reconnue, employée depuis des siècles et qui a fait ses preuves. La relation que ces gens ont

continué de maintenir avec ces dieux, dont ils sont convaincus qu'ils peuvent intervenir en leur faveur pour régler leur problème et leur venir en aide, fait partie des raisons premières qui expliquent le regain de ces pratiques. On pourrait mentionner également la motivation de participer aux financements des rituels pour faire valoir sa réussite financière et sociale. Mais le résultat en partie indirect de ces motivations, c'est la perpétuation d'une mémoire qui a pu inciter à des actions pour le progrès social.

### **3.4.3 Les interprétations et la dimension religieuse**

Nous avons mentionné dans la description de la trajectoire que nous avons faite du Teyyam que le chercheur Ashley (1993) avait affirmé que le Teyyam était devenu une arène où l'on débattait du sens à lui donner. On avait tenté de lui enlever son caractère religieux afin d'en faire une manifestation culturelle et artistique, qui aurait pu être présentée en contexte touristique, ou alors afin de l'associer au programme de certains partis politiques. Cependant, malgré les diverses possibilités qui se dessinaient à l'époque, la période de regain de ce rituel s'est tout de même produite dans sa forme villageoise et religieuse, avec l'intention d'en respecter les règles que l'on considère comme ancestrales. Malgré cela, nous avons pu constater que le rituel donnait toujours lieu à une arène où l'on débattait du sens à lui donner, soit dans des termes similaires ou apparentés à ceux qu'avait décrits Ashley ou en lien avec d'autres enjeux, et c'est ce que nous aborderons dans cette partie. Comme nous en avons discuté dans l'introduction, les interprétations peuvent être multiples et parallèles, personnelles ou partagées, mais elles peuvent générer des débats, surtout lorsque différentes visions s'affrontent et qu'un consensus est recherché sans être atteint, et aussi quand il s'agit de faire valoir qui devrait avoir autorité, en dernière instance, pour trancher ces questions. Nous discuterons donc des enjeux interprétatifs concernant la nature religieuse du Teyyam, l'autorité des performeurs, la question de l'orthopraxie et de sa cohérence avec le message que l'on attribue au Teyyam.



### 3.4.3.1 L'autorité des performeurs et le caractère religieux du rituel

Nous avons rencontré des performeurs de grande réputation qui éprouvaient une certaine fierté d'avoir pu performer le Teyyam à l'étranger, dans des pays occidentaux, à l'occasion de projets d'échanges culturels. Bien entendu, il s'agissait d'une version « artistique » sans la présence divine, mais ces performeurs étaient malgré tout à l'aise avec la situation. Ils croyaient au pouvoir des dieux au service desquels ils se mettaient, mais considéraient que ce genre de performance ne constituait pas une offense aux dieux<sup>81</sup>. Il y avait même un certain prestige à pouvoir dire que l'on avait performé à l'étranger et plusieurs performeurs caressaient le rêve de vivre cette expérience, et de voyager dans d'autres pays pour l'occasion, ce qui était normalement tout à fait inaccessible pour eux, d'un strict point de vue financier. À l'inverse, d'autres performeurs condamnaient catégoriquement ce genre de choses et disaient que cela constituait un affront aux dieux. Un de ces performeurs s'était même fait offrir d'aller performer en Italie, mais il aurait exigé pour ce faire que le rituel y soit conduit exactement selon les règles habituelles, ce qui impliquait qu'une dizaine d'assistants doivent aussi l'accompagner, et que les gens soient renseignés et informés avant le début de la performance sur la nature du rituel auquel ils allaient assister. Le coût devenant donc beaucoup plus élevé, car il fallait maintenant payer les frais pour une dizaine de personnes de plus, on lui expliqua que le projet ne serait plus viable de cette manière, alors il préféra donner son refus, car il n'était pas prêt à faire de compromis sur ses exigences. Nous avons aussi discuté de ce sujet avec un jeune performeur d'une vingtaine d'années qui, lui, était plutôt déchiré sur la question, et qui admettait qu'il ne saurait pas trop quoi faire s'il avait une telle opportunité; d'un côté il voulait servir les dieux avec dévotion, et d'un autre la perspective de visiter d'autres pays semblait emballante et difficile à écarter, mais il savait qu'il s'exposerait à la désapprobation des performeurs plus âgés de sa troupe.

La question de savoir si c'est une bonne chose ou non de performer le Teyyam en dehors de son contexte religieux est une chose, mais il y a aussi la question de qui pourrait avoir autorité pour l'autoriser ou le défendre. Lors de notre terrain, on nous a fait part d'une nouvelle association de

---

<sup>81</sup> Périgaud (2008) a aussi rencontré des performeurs partageant cette vision des choses.

performeurs qui souhaitait obtenir une telle autorité, et qui se positionnait contre toute performance en dehors du contexte traditionnel et religieux. Mais il y a plus, on abordait aussi les choses sous l'angle des droits d'auteurs et l'on aurait voulu, par exemple contrôler la commercialisation des photos prises lors des festivals pour recevoir une partie des profits<sup>82</sup>. Un performeur nous avait d'ailleurs confié quelques années auparavant qu'on avait identifié un photographe qui aurait fait de l'argent en vendant des photos de Teyyam à l'étranger, et que des performeurs se seraient mobilisés pour y mettre un terme. Toutefois, avec l'arrivée des téléphones intelligents il est devenu à peu près impossible de contrôler la prise de photo, surtout dans une foule. Certains temples ou sanctuaires ont essayé de le faire, dans le but de vendre ensuite leur propre matériel vidéo du festival, mais il ne fut pas facile de faire respecter l'interdiction. Pour ce qui est de la performance en contexte non religieux, il n'y a pas consensus des performeurs, mais la nouvelle association de performeurs souhaitait pouvoir établir une interdiction qui soit respectée. D'un autre côté, la performance dans des contextes non religieux peut aussi être une source de revenus pour les performeurs, ce qui peut expliquer aussi pourquoi certains performeurs ne souhaitaient pas une telle interdiction.

Sumesh, une personne de notre connaissance, nous a fait part d'un événement ayant eu lieu dans ce contexte et dans lequel il fut impliqué. Sumesh est un individu qui est un grand admirateur du Teyyam, dévot et ami de plusieurs performeurs, sans être lui-même associé à la tenue des rituels. Il nous a raconté avoir un jour reçu un appel d'un performeur qui lui expliqua que dans la région où il résidait allait bientôt se dérouler le mariage d'un couple d'Européens qui avaient décidé de se marier au Kerala, et au cours duquel il devait y avoir une performance de Teyyam sans la possession, dans une forme adaptée pour l'occasion. Le performeur en question, qui était impliqué à un certain degré dans la mise sur pied de la nouvelle association, souhaitait localiser l'événement pour l'empêcher d'avoir lieu avec l'aide d'une dizaine d'autres performeurs. Finalement, afin d'empêcher que les choses tournent mal, Sumesh, qui avait une bonne idée de qui était la personne qui avait bien pu organiser cet événement, contacta un policier qu'il connaissait et à qui il faisait confiance afin de dénouer l'affaire. Le policier rencontra

---

<sup>82</sup> Pour la question des photos et des images relatives au Teyyam, voir Freeman (2013).

l'organisateur de l'événement et il fut décidé que la performance de Teyyam, prévue dans une forme artistique, n'aurait pas lieu. Cet épisode donne un aperçu des débats qui ont cours en ce moment chez les performeurs du Teyyam, au sujet non seulement de la nature religieuse du Teyyam, mais aussi au niveau de l'autorité à décider les paramètres du rituel, non seulement entre les performeurs eux-mêmes, mais aussi dans les rapports de patronage. Normalement, les patrons ou les membres du comité du temple ou du sanctuaire, sont ceux qui engagent les performeurs pour venir y performer, et ils ont autorité dans bien des domaines, et les termes de la performance, tout comme la rémunération, seront négociés entre les deux parties. Cette initiative démontre donc une volonté des performeurs de revendiquer une autorité sur le Teyyam, qui pourrait être l'équivalent d'un droit d'auteur et qui leur conférerait une autorité qui pourrait surpasser celle de certains patrons, du moins sur certains aspects des performances. Dans tous les cas, tout projet de réinterprétation doit aussi trouver consensus, et seul l'avenir nous dira qu'elles seront les positions qui prévaudront à ce sujet.

#### 3.4.3.2 Caractère religieux et transmission

Nous avons pu voir comment l'identité religieuse du rituel avait pu être débattue entre performeurs, mais il faut ajouter qu'un débat similaire se déroule aussi au niveau des fidèles ou des gens de l'assistance. Comme nous l'avions annoncé d'emblée, nous avons décidé d'aborder la question des transformations des rituels sans négliger aussi ce qui fait qu'on souhaite les conserver intacts, ce pour quoi il faut être attentif au contexte et aux objectifs des acteurs concernés. La question de la dimension religieuse du rituel touche aussi à la continuité du rituel, car elle est associée à son regain et, comme nous avons pu le voir dans la trajectoire du Teyyam, vouloir changer ce caractère religieux pourrait donc avoir des effets au niveau de la relation que l'on entretient avec le rituel et avec les dieux. Si la continuité du rituel repose aussi sur cette relation forte que les fidèles ont avec les dieux qu'ils souhaitent contacter, on comprend alors que la transmission de cette dévotion vers les nouvelles générations prend son importance, d'autant plus dans un contexte où circule un discours voulant que, bien que les dieux existent, la possession lors des rituels est, elle, vue comme de la superstition.

Nous avons assisté à un festival qui se tenait dans un sanctuaire appartenant à une famille Mavilan, mais contrairement à ce que l'on rencontre régulièrement pour les Mavilans, ce dernier n'était pas situé dans une région reculée et difficile d'accès. Les membres de cette famille avaient décidé d'organiser un festival après des années de hiatus. Celui qui était en charge dans le passé était mort depuis plusieurs années et personne n'avait pris la relève. Cette fois, on allait aussi procéder à la divinisation de cet ancêtre pour marquer la reprise des activités rituelles. Pour organiser un tel événement, et en plus de faire rénover le sanctuaire, les membres de la famille avaient pu bénéficier de l'appui de gens d'autres communautés qui s'étaient impliqués et les avaient aidés à former un comité et à lever des fonds chez les familles vivant dans les environs. Mais bien vite, les membres du comité prirent de plus en plus le contrôle, ce qui causa certaines frictions. Tout d'abord, la première journée de festival fut consacrée uniquement à la présentation de spectacles d'ordre culturel, et la deuxième au festival de Teyyam. Certains membres de la famille, bien qu'ils furent très contents de l'aide et du support apporté, trouvèrent tout de même qu'une trop grande partie des ressources avait été investie dans la partie du spectacle culturel de la première journée, où il y avait eu des chants et des danses de type Bollywood et traditionnelles, sans rapport avec le Teyyam. Mais il y avait là, également, une volonté de transformer ce genre d'événement, de lui donner justement un caractère moins religieux, et c'est ce que reprochaient certains membres de la famille. Dans tous les cas, il y eut beaucoup de gens dans l'assistance lors de la journée consacrée au Teyyam, des gens de toutes communautés, ce qui est plutôt rare dans les sanctuaires Mavilan.

À cette occasion, nous avons pu nous entretenir à cette occasion avec un jeune homme, fin vingtaine, d'une caste « intermédiaire » qui était professeur d'anglais et membre du comité organisateur, dont les préoccupations étaient différentes. Pour lui, la dimension religieuse était très importante et ce qu'il faisait valoir c'est qu'au-dessus des dieux du Teyyam, il y avait les dieux de la trinité hindoue Siva-Visnu-Kali, auxquels se rapportaient tous les dieux du Teyyam qui n'en étaient que des manifestations. Cette vision est, en effet, une façon courante de voir les choses à propos du Teyyam, mais c'était une vision dont il faisait personnellement la promotion, et qui pouvait réconcilier différentes visions. Personnellement, il avait l'habitude de se référer en priorité aux dieux classiques de l'hindouisme, mais il admettait donc leur manifestation dans les

performances du Teyyam, là où d'autres auraient pu en douter ou y voir une forme de superstition. Ceci étant dit, sa principale préoccupation se situait au niveau de la croyance des jeunes en la puissance des dieux et, selon son estimation, seulement environ 30% des jeunes étaient vraiment croyants et engagés avec les dieux alors que les autres avaient été davantage exposés à la modernité et n'accordaient plus une si grande importance aux dieux.

On nous avait déjà dit que si les gens plus âgés croyaient plus facilement à l'existence des dieux, la situation n'était pas la même chez les jeunes de la nouvelle génération qui avait besoin de preuves pour être convaincue. Mais de quel genre de preuve? Nous présenterons deux témoignages de jeunes hommes qui ne se voyaient pas vraiment comme pratiquants jusqu'à ce qu'une expérience vienne changer leur perspective. Le premier cas est celui d'Anil, un jeune homme dans la mi-vingtaine de basse caste, qui était aussi professeur d'anglais et qui avait visité un jour un temple très célèbre où l'on performe quotidiennement, devant des centaines de fidèles, le teyyam Muthappan, un dieu très populaire à notre époque<sup>83</sup>. Anil raconte qu'il s'était déjà par le passé rendu sur les lieux de ce temple pour y rencontrer le dieu, mais qu'à la toute dernière minute il n'avait pas osé y entrer. Plusieurs mois plus tard, il s'y était rendu à nouveau, et il avait cette fois rencontré, lors de la consultation, le dieu qui lui avait dit de cesser de ruiner sa vie et de se prendre en main, et qui avait aussi fait référence au fait qu'il était déjà venu au temple par le passé, mais qu'il n'avait pas osé entrer. Anil nous a confié qu'il avait été très surpris par cette conversation, car s'il n'avait pas osé entrer dans le temple la première fois, comment le dieu avait-il fait pour le savoir? Il ajouta que le portrait que le dieu avait fait de lui correspondait à la réalité. Cette rencontre eut un effet bénéfique sur lui, il cessa ses mauvaises habitudes et se consacra à ses études dans lesquelles il finit par avoir du succès, ce qui le mena vers un emploi de professeur.

L'autre cas que nous voudrions présenter est celui d'Arjun, autre jeune homme dans la vingtaine, mais de haute caste cette fois. Il nous a raconté qu'il avait l'habitude de participer aux activités religieuses, mais sans que la dévotion soit vraiment importante pour lui. Il nous a raconté

---

<sup>83</sup> Au sujet de phénomène Muthappan, voir Vadakkiniyil 2010

comment sa relation avec les dieux changea. Un matin, il était allé prier la déesse familiale, ce qu'il faisait parfois, mais pas de façon assidue. Cette journée-là, il voyagea avec sa mobylette et eut un accident. Un camion le frappa à l'épaule, il s'en sortit toutefois sans trop de dégâts alors que l'aventure aurait pu être beaucoup plus grave. Arjun raconta qu'il rentra chez lui et qu'il ne parla à personne de cet accident. Quelques jours plus tard, il y assistait à une consultation astrologique au sanctuaire familial, et après avoir fait ses calculs, l'astrologue déclara à Arjun que celui-ci avait eu un accident et qu'il avait été sauvé parce qu'il avait prié la déesse qui lui avait donné sa protection. Arjun fut très surpris que l'on soit en mesure de parler d'un événement qu'il n'avait pourtant confié à personne, ce qu'il attribua au pouvoir de la déesse et ce qui le convainquit de lui vouer un culte plus soutenu à l'avenir.

Ces deux cas que nous avons rapportés montrent des situations étonnantes dans lesquelles le pouvoir des dieux est montré comme responsable de changements positifs et qui auront convaincu les dévots du pouvoir des dieux. Dans les deux cas, nous pourrions rapporter leur expérience à ce que nous avons déjà nommé les interprétations de concordances de faits (Brillant-Giroux 2014). C'est-à-dire que devant ce genre de situation qui pourrait s'expliquer par une intercession divine, l'individu concerné doit interpréter si les situations qu'il a vécues peuvent être le résultat de l'intervention des dieux, de coïncidences ou d'autres causes. Nous retrouvons souvent ce genre de situation lorsque des gens font des demandes personnelles aux dieux, comme de les aider à trouver un emploi ou de régler des situations familiales, et si, par la suite, leur situation se réglait, ils devraient alors se demander si les dieux y sont pour quelque chose, et dans l'affirmative leur faire des offrandes, ce qui pourrait les amener à entretenir un culte plus soutenu et à long terme avec la divinité en question. En général, on peut penser que plus une personne se sera investie dans une pratique religieuse, plus il y aura de chances qu'elle l'interprète comme une intervention divine; ceci étant dit, dans les cas relatés plus haut, bien que ces jeunes hommes se soient définis comme étant plus ou moins pratiquants, la question de l'interprétation de la concordance de faits se posait toute de même, et, comme ils étaient exposés à ces rituels et à des gens très dévots dans leur entourage, leur interprétation a penché vers une intervention divine.

Ce que l'on pourrait aussi constater, c'est qu'en présence d'une certaine vision de la modernité, ce type de croyances, surtout celles qui impliquent la possession, peuvent être remises en cause et être considérées comme de la superstition, mais il se trouve que c'est davantage l'expérience personnelle, du moins dans les cas rapportés, qui aura servi d'événement charnière afin de convaincre du contraire. Nous avons aussi rencontré des gens qui croyaient aux dieux de l'hindouisme et qui étaient très sceptiques quant à la possession, de même qu'un jeune homme de la communauté des Mavilans qui se disait à 99% athée, laissant tout de même la porte entre ouverte pour qu'une telle expérience se produise dans sa vie. Comme le mentionne aussi Sax (2010), le fait de se déclarer croyant ou non en relation avec un culte ou une tradition précise, et ce qu'on en dit aux autres, peut parfois être une question d'adhérer ou non officiellement à ce qui est considéré comme la bonne norme, socialement parlant.

#### 3.4.3.3 L'orthopraxie, le message du Teyyam et son interprétation

Comme nous l'avons précédemment vu, la question du sens à donner au Teyyam donne lieu à des interprétations et des divergences de position qui peuvent mener à des débats. Parfois, la question des interprétations peut être reliée à l'expérience personnelle, et l'explication devient alors une question d'ordre intime. Dans la situation que nous allons présenter, et qui fait référence à une de nos recherches précédentes (Brillant-Giroux 2014), il est question d'interprétations personnelles, mais qui prennent une dimension collective, voire générationnelle. Comme nous le verrons, une interprétation, lorsqu'elle est mise de l'avant, peut être contestée si d'autres gens concernés ne partagent pas le même point de vue, surtout s'il est question d'orthopraxie, qui est une des conditions sur laquelle les fidèles basent leur confiance en l'efficacité des rituels.

Tout d'abord, avant de poursuivre, il faut mentionner que la condition des performeurs s'est améliorée, au niveau notamment de la rémunération et du statut accordé au performeur, ce qui a eu pour effet d'attirer des jeunes dans la pratique de la performance, quoiqu'il y en ait qui ont opté pour d'autres métiers (Brillant-Giroux 2014). Dans un tel contexte, des performeurs pouvaient se montrer fiers de leur appartenance à une communauté associée à la performance,

de cette opportunité dont ils héritaient qui, en plus de leur permettre de gagner leur vie, leur permettait d'incarner les dieux (Brillant-Giroux 2014). Cette situation avait évolué par rapport à la situation bien différente décrite par Kurup (1973, 1977) quelques décennies plus tôt et dans laquelle les jeunes choisissaient de ne pas s'engager dans cette voie, notamment à cause des conditions difficiles liées à la performance et de la piètre rémunération.

C'est donc dans ce contexte que nous avons identifié un débat sur la compétence des jeunes performeurs. Ce qui ressortait de l'étude, c'était que l'interprétation que l'on pouvait faire du message pour l'égalité que l'on attribuait au Teyyam pouvait mener à des positions différentes quant à la manière d'envisager la performance des rituels. Ce qui était au cœur du litige, c'était l'importance à donner aux exigences prévues par les rituels, dont les exploits physiques, qui, telle la résistance à la chaleur du feu, sont reconnues comme pouvant générer à long terme chez les performeurs certains graves problèmes de santé. Pour plusieurs des performeurs plus âgés, ils interprétaient cette situation comme un sacrifice de leur santé qu'ils faisaient pour aider les gens de toutes communautés à avoir accès aux dieux, et ils considéraient que ces exigences devaient être maintenues. Ils militaient cependant, en retour, pour une reconnaissance de leurs services rendus, ce qui aurait pu donner lieu à une meilleure rémunération, ou à un système de pension offert par le gouvernement pour les performeurs retraités. Du côté des jeunes, ce qui ressortit de l'étude, c'était le fait que le message du Teyyam pour l'égalité, qui devait impliquer, selon eux, que des gens de leur caste puissent désormais vivre dans de meilleures conditions, ne pouvait être compatible avec le fait de développer de tels de problèmes de santé. Ils cherchaient plutôt à éviter certaines exigences, à amoindrir certains exploits physiques, ou à se spécialiser dans les performances de certains dieux dont les rituels étaient moins exigeants physiquement. Ou alors, comme certains souhaitaient le faire, ils cherchaient à combiner la performance du Teyyam avec un autre emploi qui pourrait leur donner accès à la classe moyenne. Certains de ces jeunes investissaient donc beaucoup de temps dans leur éducation et prenaient du retard dans leur maîtrise de la performance, si bien qu'ils n'étaient pas prêts à performer des rituels exigeants alors que c'était attendu des performeurs d'expérience. Le problème soulevé par les plus âgés tenait au fait que la grande exigence des rituels faisait partie des attentes des fidèles, car ces exploits physiques servaient à confirmer à leurs yeux que la présence divine était bien présente



dans le corps des performeurs. Ces performeurs plus âgés craignaient qu'en l'absence de ces démonstrations physiques impressionnantes, les fidèles puissent en venir à douter de la présence divine et donc de l'efficacité de ces rituels, ou alors s'en désintéresser et reporter leur dévotion sur d'autres formes de l'hindouisme. Il faut tout de même ajouter que nous avons aussi rencontré sur le terrain des performeurs plus âgés qui se disaient satisfaits du développement des jeunes ainsi que des jeunes prêts à tous les sacrifices comme l'étaient les performeurs plus âgés qu'ils prenaient comme modèles. Cependant, on pouvait voir que le débat concernait à la base la façon que l'on avait d'interpréter le message d'égalité du Teyyam, et la façon dont cela devait se traduire au niveau de la performance. Si les plus âgés y voyaient un sacrifice de soi qui aurait dû être reconnu par la société, les plus jeunes souhaitaient que la performance puisse contribuer à l'amélioration de leurs conditions. Une des réponses cruciales soulevées par ce débat concerne les attentes des fidèles, notamment des fidèles de la nouvelle génération, dont on a dit qu'ils avaient besoin de preuves pour les convaincre de s'engager dans une relation à long terme avec les dieux.

### **3.5 Teyyam, castes et société**

On pourrait dire que le Teyyam, tel qu'on le pratique aujourd'hui, dans un nouveau contexte, avec toutefois le respect de sa forme traditionnelle et de l'inversion hiérarchique qu'elle met en place, pour des raisons d'orthopraxie, d'autorité et d'efficacité, continue d'exercer certains effets en lien avec la question des castes. Les éléments de la forme qui à la fois critiquent et réaffirment les divisions de castes font toujours partie du rituel, même si la raison première de son existence est de contacter les dieux, de recevoir leur assistance et de les remercier. Le Teyyam exerce toujours une influence dans la vie des fidèles et de ceux qui le pratiquent, mais elle est d'un autre ordre, dans un nouveau contexte où les luttes pour l'égalité se jouent maintenant dans l'arène démocratique. Toutefois, par le message d'égalité qu'il fait entendre, le Teyyam incarne maintenant une mémoire qui rappelle les injustices du passé, ce qui continue d'inspirer des fidèles et des performeurs dans les actions qu'ils mènent dans la société.

D'une certaine manière, comme nous l'avons également fait valoir, le Teyyam en vient aujourd'hui à refléter les ambiguïtés de la caste que l'on peut observer. S'il y a d'une part, un discours qui condamne toutes discriminations puisque les castes demeurent une source de réelles discriminations et de réelles injustices, d'autre part, les distinctions de castes sont toujours là, car elles peuvent mener à des opportunités, des places de réservation en éducation ou des emplois au gouvernement. Les identifications de caste réfèrent aussi à des ancêtres auxquels on s'identifie, ainsi qu'à une communauté et une famille qu'on ne renie pas, au sein desquelles on se marie et dont on souhaite continuer les combats en réussissant à améliorer ses conditions dans la société, l'objectif ultime étant l'atteinte de la classe moyenne.

Le Teyyam, comme tout rituel, est en relation avec la société dans laquelle on le pratique, et s'il n'est plus aujourd'hui le lieu où les enjeux les plus saillants sont exposés, négociés, ou contestés, il demeure en relation avec la société, ce qui pourra donner lieu à des projets pour le redéfinir, lui conférer un nouveau sens qui soit cohérent avec les transformations qui ont eu lieu dans la société, mais ces interprétations peuvent mener à des débats, où l'interprétation des choses est liée aux expériences personnelles des fidèles et des performeurs, et peut toucher à des aspects fondamentaux des rituels où se pose la question du consensus.

## 4 Les rituels de l'*anangu*



Figure 6. Kodi-anangu





Figure 7. *Kolam-anangu*





Figure 8. Deux *kolam-anangu*





### 4.1.1 Introduction : le contexte des rituels

Les rituels de l'*anangu* sont liés à un culte des ancêtres que l'on retrouve chez les communautés Mavilan et Malavettuvan au nord du Kerala, dans le district de Kasargod. Nous allons commencer par présenter le contexte dans lequel ils prennent place, dans des villages plutôt isolés, alors que des rituels de ce type sont plutôt en recul ailleurs au Kerala. Ensuite, nous annoncerons les facteurs que nous avons identifiés au cours de cette recherche pour expliquer le regain de ces pratiques. Puis, nous présenterons chacun des deux rituels, nous en ferons la description et discuterons de ses principaux éléments.

Tout d'abord, il faut comprendre que ces rituels prennent place dans les festivals villageois du Teyyam, qui ont lieu dans les villages où vivent ces communautés, et que leur intégration à ces festivals fait en sorte qu'ils sont nécessairement imprégnés ou influencés par les principes et les conceptions culturelles associées au Teyyam. Il faut aussi considérer qu'à la différence des festivals traditionnels du Teyyam dans lesquels des performeurs associés à des castes intouchables ou tribales incarnent les dieux devant une assemblée de toutes castes, un bon nombre de festivals où performent les Mavilans et les Malavettuvans ont lieu dans leurs propres villages, leurs propres « colonies », d'une façon isolée, en l'absence de gens d'autres communautés ou castes. Les rituels du Teyyam qu'on y performe ressemblent en tout point à ceux que l'on retrouve dans les festivals habituels, et il n'y aurait que très peu de différences entre, par exemple, le rituel d'un dieu comme Visnu Murti lorsqu'il serait performé en contexte habituel ou chez l'une ou l'autre de ces deux communautés, tant au niveau du costume, de la danse ou du chant. Et c'est ce qui explique que les performeurs de ces deux communautés puissent aussi être appelés occasionnellement à performer dans des festivals présentés devant des gens de toutes castes.

Cette relative isolation aura des effets. Le premier impact relève du sens à donner à l'inversion hiérarchique que l'on retrouve dans le Teyyam qui n'aura plus exactement la même portée, puisque les gens de hautes castes ne seront pas présents pour entendre les dieux dénoncer

devant l'ensemble de la communauté les discriminations basées sur les castes qui sévissent encore aujourd'hui, suivant la dynamique décrite dans la partie précédente. Ce qui n'empêche pas que certaines dynamiques de relations hiérarchiques entre performeurs et patrons puissent tout de même avoir lieu, car selon le festival, les patrons pourront être Mavilan ou Malavettuvan, et comme les Mavilans sont considérés un peu plus haut dans la hiérarchie sociale, nous pourrions retrouver une situation où les patrons seraient de castes plus basses que les performeurs, une façon de « ré-inverser » l'inversion hiérarchique typique du Teyyam, ce qui peut entraîner des enjeux d'autorité, notamment quand vient le temps d'interpréter certaines situations rituelles assujetties à des règles. Pour le second impact, il faut considérer que cette isolation relative aura permis aux membres de ces communautés de faire également certaines choses différemment, et ce à l'abri des critiques qu'ils auraient pu recevoir de gens d'autres communautés, dont des spécialistes de castes plus hautes. C'est ainsi que nous avons constaté que les membres de ces communautés procédaient à la divinisation de certains de leurs défunts, ceux qui s'étaient notamment distingués de leur vivant par leur leadership modèle, et que ces ancêtres déifiés, ou *kolam-anangu*, élevés au niveau de Teyyam, étaient performés aux côtés des autres dieux lors des festivals, ces performances demeurent cependant distinctes sous plusieurs aspects.

Si au Kerala, dans la société en général, on a conservé certaines pratiques concernant les ancêtres, en ce qui implique notamment d'honorer leur mémoire avec des offrandes lors d'événements prévus à cet effet, on observe un net déclin pour ce qui a trait à la performance de ces ancêtres par la possession, et ce même chez les basses castes, castes intouchables et tribales où de telles pratiques existaient autrefois. Cela serait dû notamment à une certaine sanskritisation ou brahmanisation des pratiques en cours, au nom de laquelle on recommande de cesser les pratiques de possession par les ancêtres, que l'on assimile à des fantômes pouvant avoir une influence néfaste (Tarabout 2006, Uchiyamada 1995). Dans le nord du Kerala où nous avons fait notre recherche, seulement deux communautés, les Mavilans et les Malavettuvans, avaient conservé de tels rituels, mais pour celles-ci on pouvait même parler d'un regain de ces pratiques. Dans les deux cas, il s'agissait de communautés associées à la pratique du Teyyam et disposant donc d'une certaine autonomie pour entretenir de telles traditions.

## **4.2 Le regain des pratiques : leadership, solidarité et expérience**

Nous avons voulu comprendre pourquoi il y avait un tel regain allant à contre-courant des tendances observées, et à quoi répondaient de telles pratiques, ce qu'elles permettaient d'accomplir aux yeux de ceux qui les pratiquent et dans les faits. Nous avons distingué trois grands facteurs contribuant à expliquer cette continuité et ce regain : la transmission d'une éthique de leadership et de responsabilité; la promotion de la solidarité collective; et l'expérience personnelle vécue par les fidèles. Nous commencerons par présenter brièvement chacun de ces facteurs dans ce chapitre, mais ils feront l'objet d'une démonstration plus soutenue dans les chapitres subséquents qui sera appuyée par les données récoltées sur le terrain qui y seront présentées et analysées.

### **4.2.1 Transmission d'une éthique de leadership**

Tout d'abord, par la déification d'ancêtres s'étant distingués de leur vivant par leur leadership, et par leur possession rituelle au cours de laquelle ils peuvent dialoguer avec des membres vivants de leur famille et de leur communauté, ces rituels permettent la continuation de la transmission d'une éthique de leadership et de continuité. On pourrait aussi parler d'une éthique de la déification puisque les critères par lesquels on se qualifie pour devenir un dieu sont aussi ceux par lesquels on reconnaît les qualités de leadership positif d'un vivant. Ce qui est différent des raisons qui ont mené à la déification de certains dieux du Teyyam dont certains, comme nous l'avons vu, sont avant tout des victimes d'injustices ayant le pouvoir de se venger. Comme nous le démontrerons, à la différence des dieux du Teyyam, ces ancêtres défiés peuvent incarner des « modèles » de chef d'une façon que les dieux du Teyyam ne peuvent pas. Ce sont avant tout des « médiateurs » avec le pouvoir, avec les dieux, avec les seigneurs de hautes castes d'autrefois, ou dans les contextes politiques actuels, et dont on souhaite qu'ils continuent de faire après la mort ce qu'ils faisaient de leur vivant, c'est-à-dire d'œuvrer pour le bienfait de leur communauté. Les rituels de possession par lesquelles ces ancêtres sont incarnés permettent un contexte interactionnel dans lequel ancêtres et vivants peuvent aussi négocier publiquement la façon dont

on doit se comporter collectivement. Tout cela intervient en contexte rituel où, par leur présence, les participants se commettent publiquement à ce qui est dit et fait (Rappaport 1999), et aussi dans un contexte social où, comme le rapporte Kunhikkannan R. (2016) un manque de leaders chez les Mavilans contribuerait à expliquer des conversions récentes à d'autres affiliations religieuses. Comme nous le verrons dans les exemples ethnographiques présentés, le retour d'un ancêtre qui sera divinisé aura pour effet d'encourager des individus à s'impliquer au niveau du leadership auprès des membres de leur famille, et la situation rituelle permettra de voir comment, par la discussion et le dialogue, l'ancêtre travaillera à transmettre et à inculquer l'importance de prendre en charge de telles responsabilités et la manière d'exercer un tel rôle, ce qui n'ira pas sans débats et négociations.

#### **4.2.2 Promotion de la solidarité familiale**

Ensuite, parmi les raisons que nous avons identifiées et qui expliquent le regain de cette pratique, il y a aussi le fait que ces ancêtres déifiés font entendre un discours faisant la promotion de la solidarité entre les membres de la famille en plus de participer à des résolutions de conflits. Cela prend un sens particulier dans le contexte actuel où l'on voit, au Kerala et en Inde, de plus en plus la famille élargie comme groupe de support perdre de son importance, au profit de la famille nucléaire. Cet ancêtre divinisé est donc en bonne position pour faire entendre ce message de solidarité et en discuter de façon interactionnelle avec les membres vivants de sa famille dans le cadre rituel, puisqu'il détient une autorité morale et qu'il s'est distingué en œuvrant pour le bien-être de la famille et de la communauté. Il faudrait ajouter qu'il occupe une position particulière, car elle n'est pas prévue dans la structure familiale matrilineaire ni dans le contexte patrilocal, il s'agit d'un individu divinisé pour ses mérites et non pour sa position dans la structure familiale, ce qui l'amène à créer d'autres liens, de types directs et indirects, cognatiques, qui lui permettent de tisser un réseau de solidarité qui se superpose à ceux générés par la matrilinearité et la patrilocalité.

### 4.2.3 Expérience personnelle

Troisièmement, il y a la question de l'expérience personnelle, et le fait qu'à travers cette relation entretenue avec ces ancêtres, et les processus qui amèneront à leur déification, certaines manifestations identifiées comme étant l'expression de leur volonté d'être ainsi déifiés peuvent donner lieu à des expériences personnelles et collectives marquantes, qui peuvent s'inscrire dans la biographie d'un individu, l'histoire de sa famille et ses relations avec les dieux. Les implications de la participation des gens en contexte rituel et interactionnel en relation avec leur ancêtre et les membres de leur famille peuvent devenir à ce point significatives que, par la suite, une personne ne pourra plus raconter sa vie sans devoir faire allusion aux événements et aux expériences personnelles qui ont entouré la déification de son ancêtre. Nous présenterons à cet effet le cas de Mohanan, Shriya et Madhu, ce qui nous permettra de voir de façon concrète dans quelle mesure toutes les démarches devant mener à la divinisation de l'ancêtre Mohanan auront un impact dans la vie des gens les plus impliqués dans le processus, soit Madhu désigné par Mohanan pour jouer un rôle de leader dans sa famille et assumer les responsabilités que ce rôle accompagne, et Shriya. Pour Shriya, les expériences de possession par l'esprit de Mohanan et de Madhavi, la sœur de celui-ci, lui permettront d'assumer un rôle d'autorité d'une façon que l'on n'aurait pas généralement acceptée de la part d'une femme. De plus, en étant possédée par Madhavi, Shriya aura la possibilité de critiquer publiquement la façon dont Madhavi est traitée par Mohanan lui-même, alors incarné par un autre performeur. L'ensemble de ces expériences aura d'importantes répercussions chez les membres de cette famille, et l'on peut comprendre que c'est aussi la richesse de ce genre d'histoires que l'on raconte et qui circulent qui contribuent sans doute à garder ces traditions en vie et à intéresser d'autres gens à s'investir dans des démarches similaires.

## 4.3 Les rituels de l'*anangu*

### 4.3.1 Relation au *Tulu Nadu*

Les Mavilans et les Malavettuvans ont un lien d'appartenance avec le *Tulu Nadu*, une ancienne région culturelle qui fut divisée lors du tracé de la frontière entre le Karnataka au nord et le Kerala au sud, ce qui se reflète au niveau de leur langue parlée. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, ils parlent une langue qu'il nomme *tulu*, mais qui est, selon eux, tout de même éloigné du *tulu* typique que l'on retrouve au sud du Karnataka, et qui pourrait être décrit selon eux comme un mélange de *tulu*, *kannada* et *malayalam*, bien qu'on ait aussi fait valoir qu'il pourrait s'agir d'une langue ancienne qui ait sa propre origine (Kunhikkanan R. 2016, Balan 2018). Cette relation avec le *Tulu Nadu* se répercute aussi dans leurs pratiques religieuses, car plusieurs des *teyyam* qu'ils performent dans leurs festivals ont des *tottam* qui sont chantés en *tulu*, comme on le voit dans le sud du Karnataka dans le culte des *bhūta*, qui partage beaucoup de similitudes avec le *Teyyam*. Parmi les dieux du *Teyyam* que les Mavilans et les Malavettuvans performent, on peut y retrouver certains des dieux les plus connus, soit notamment Visnu Murti et Pottan *Teyyam*, que nous avons présentés dans la partie précédente. Ils performent aussi une douzaine de *Teyyam tulu* que l'on performe régulièrement. Parmi eux, il faudrait mentionner la figure de Kapalathi, habituellement performée au début des festivals, qui correspond à trois déesses sœurs reconnues pour leur bienveillance, que l'on performe parfois l'une à la suite de l'autre, où en une seule fois et alors le performeur sera investi de l'énergie des trois. Le leader d'un des villages que nous avons visités, et qui était représentant au *panchayat* local, l'avait même comparé à Mère Thérèse. Le rituel, comme le costume est assez simple, comme pour l'*anangu*. Comme le mentionnait aussi Balan (2018), c'est une déesse principale et emblématique des Mavilans.

Le culte des *bhūta* a déjà donné lieu à plusieurs recherches faites par des anthropologues, parmi lesquels sont pourrais mentionner Claus (1973, 1975, 1979a, 1979b), Bruckner (1999, 2009) et Ishii (2012, 2013). Nichter (1977) y décrit d'ailleurs un phénomène de déification des ancêtres très près de ceux que nous avons étudiés, dans lesquels un ancêtre pouvait être déifié afin de s'en faire un allier puissant. Il raconte qu'un individu avait décidé de donner le statut de *bhūta* à

un de ses jeunes frères décédé alors qu'il était vierge. Il y avait, selon ses dires, des esprits malfaisants qui faisaient du trouble dans la maison familiale, qui répondaient aux mauvaises intentions d'autres membres de la famille. Le fait que son jeune frère devienne un *bhūta* aurait donc comme effet de lui donner un pouvoir supérieur qui pourrait régler ces problèmes générés par les esprits et aussi de faire peur à ces membres de la famille aux intentions malveillantes. De plus, en tant que *bhūta*, il deviendrait le chef de tous les ancêtres de la maison et aurait donc un ascendant sur eux. Dans cette description on voit l'individu en question est d'abord en quête d'un allié puissant afin de régler les problèmes auxquels il fait face, une dimension que nous avons retrouvée dans certains cas de déification d'ancêtres chez les Mavilans et les Malavettuvans, bien que chez eux, c'était avant tout des leaders qui s'étaient démarqués de leur vivant pour leur leadership positif qui se qualifiaient pour une telle déification. Comme nous allons le démontrer dans cette partie, les circonstances et les objectifs permettant de procéder à ce genre de déification ont aussi pu varier avec les époques et les préoccupations différentes qu'elles ont pu entraîner.

### 4.3.2 L'anangu

Dans les rituels que nous avons étudiés, le premier, le rituel de *kodi-anangu*, vise à faire entrer l'âme des défunts, l'*anangu*, dans la maison où il séjournera à l'avenir, et le deuxième, le rituel de *kolam-anangu*, est un rituel dans lequel l'ancêtre décédé est performé en tant que dieu du Teyyam. Dans ces processus, l'*anangu* conserve les traits de la personnalité du défunt, ce qui permet sa personnification lors des rituels de possession. D'ailleurs, les Mavilans et les Malavettuvans que nous avons côtoyés utilisaient généralement le terme *anangu* comme un synonyme « d'ancêtre », qu'il s'agisse d'un ancêtre déifié ou non, pour référer à une personne décédée identifiable, qu'ils avaient parfois connue de leur vivant. Dans cette définition des choses, l'*anangu* est une « âme » qui a retenu ses traits de personnalité et les conservera, ce qui diffère du terme *atman*, fréquemment utilisé dans l'hindouisme, qui, lui, réfère à une définition de l'âme qui ultimement ira se fondre après la mort dans l'immensité de l'univers, le *brahman*.



Malgré tout, lors des explications qu'ils donnaient, il arrivait aussi aux gens de ces communautés d'utiliser le terme *atman* pour désigner l'*anangu*, malgré la différence que nous avons signalée. Cela fait écho à ce que décrit Nichter (1977) selon qui ces communautés, à force de côtoyer au fil des siècles des gens de hautes castes, emploient parfois les mêmes termes qu'eux, mais pour désigner des réalités différentes qui correspondent à leurs conceptions. À cet effet, on pourrait souligner que Balan (2018) discute du sens à donner au terme *anangu*, et en donne une signification différente de celle que nous avons recueillie. Des membres de la communauté Mavilan lui ont expliqué que l'*anangu* correspond à l'âme telle qu'elle se manifeste au moment de la performance du Teyyam, ce qui correspond aussi à l'âme qui quitte le corps au moment de la mort pour rejoindre l'infini. Pour désigner cet infini, ils recouraient au terme *maya*, qui signifie habituellement *illusion* dans les conceptions de l'hindouisme. La relation qui est décrite ici entre l'*anangu* et la *maya* (pour désigner l'infini) n'est pas sans rappeler celle qui lie l'*atman* et le *brahman* dans les conceptions habituelles de l'hindouisme. Par contre, dans ce qui est décrit par Balan, l'*anangu* est aussi ce qui se manifeste lors du Teyyam, ce qui nous éloigne du rapprochement que nous venons tout juste de suggérer. Ces communautés de hautes et basses castes qui se sont côtoyées depuis des siècles ont visiblement été influencées par les conceptions des autres. Cependant, dans la recherche que nous avons menée, nous avons pu constater qu'à la différence du reste de la société de la région du nord du Kerala, y compris les autres communautés associées aux catégories Scheduled Castes et Scheduled Tribes, les Mavilans et les Malavettuvans avaient conservé des rituels de déifications de leurs ancêtres pour lesquels on concevait que les esprits des morts, les *anangu*, conservaient leurs traits de personnalité, rendant ainsi possible leur incarnation par la possession et le dialogue avec les vivants.

Avant de poursuivre, nous rappellerons quelques précisions par rapport à notre utilisation des termes que nous venons de décrire. Selon l'usage qu'en faisaient nos répondants sur le terrain, on pourrait dire que le terme *anangu* réfère à trois significations : c'est une âme, c'est un ancêtre, et c'est aussi un ancêtre divinisé. Ce terme, dans l'usage qu'en faisaient nos répondants, désigne tout d'abord l'esprit du défunt, dans le sens d'une âme immatérielle qui s'échappe du corps après la mort et qui peut voyager et entrer en contact avec les vivants, mais cette âme est dépositaire de la personnalité du défunt. Toutefois, comme nous l'avons mentionné, Balan (2018) affirme

que l'on peut concevoir que l'*anangu* ira se fondre dans l'univers après la mort, ce qui a différentes implications et semble moins compatible avec le fait d'amener les défunts à vivre avec les vivants dans la maison familiale. Dans tous les cas, le terme *anangu* désigne aussi un ancêtre, un individu qui a vécu, qui a sa place dans la lignée familiale, et dont on se souvient, sans souligner sa nature immatérielle. L'expression *kodi-anangu*, quant à elle, pourrait se traduire par « premier-*anangu* » et sert à désigner le rituel par lequel on installe les défunts dans leur maison familiale. Ensuite, pour ce qui est du terme « kolam », il est utilisé dans le Teyyam pour désigner un dieu « en costume » lors d'un festival. Alors, par extension, l'expression « *kolam-anangu* » désigne un *anangu* qui serait personnifié en tant que dieu en costume lors d'un festival. Ensuite, le *kolam-anangu* désigne aussi le rituel dans lequel l'ancêtre divinisé (le *kolam-anangu*) sera lui-même performé. De plus, le terme *anangu* peut aussi servir dans l'usage courant à désigner les ancêtres divinisés qui sont malgré tout des *anangu*, bien qu'on aurait pu aussi utiliser l'expression *kolam-anangu* pour se référer à eux. Étant donné la polysémie de ces termes, nous utiliserons parfois des termes de la langue française (âme, esprit, défunt, ancêtre, ou ancêtre divinisé) pour remettre en relief ce dont on parle dans des contextes précis, afin d'éviter toute confusion.

### 4.3.3 Les rôles rituels

Comme nous l'avons mentionné en introduction, Les Mavilans et les Malavettuvans n'auraient formé qu'une seule communauté par le passé (Karipath 2005), et c'est possiblement cette proximité qui explique qu'ils continuent de performer ensemble lors des mêmes festivals de Teyyam qui ont lieu dans leurs villages où sont tenus les rituels de l'*anangu*. En fait, les performeurs de ces deux communautés tiennent des rôles rituels différents, bien qu'ils soient tous deux liés à la possession : les Mavilans tiennent le rôle de *teyyakkaran* et sont les performeurs des dieux du Teyyam et des ancêtres *anangu*, tandis que les Malavettuvans, qui tiennent le rôle de *komaran* auquel on peut aussi référer par « *velichappad* », seront possédés par l'énergie de la divinité, mais n'en feront entendre pas la parole. Cette séparation des rôles reflète celle que l'on retrouve dans le Teyyam où, habituellement, le rôle de *teyyakkaran* sera tenu par des gens de communautés spécifiques associées aux catégories Scheduled Castes ou Scheduled Tribes, alors que le rôle de *komaran* reviendra aux Tiyys, associés à la catégorie Other

Backward Classes (OBC). Dans les festivals de Teyyam habituels, les *komaran* proviennent donc de castes identifiées comme plus élevées que les *teyyakkaran*, qui eux porteront des costumes souvent imposants et très élaborés artistiquement et seront responsables d'incarner et de faire entendre la parole de la divinité. Toutefois, chez les Mavilans et les Malavettuvans, c'est l'inverse qui se produit, puisque les Mavilans sont considérés plus haut dans la hiérarchie des castes que les Malavettuvans, bien qu'ils soient dans les deux cas identifiés à la catégorie Scheduled Tribes.

Il faut ajouter que les *teyyakkaran* forment des troupes généralement composées d'une dizaine d'individus et se déplacent d'un sanctuaire à l'autre sur un territoire donné où ils ont hérité de droits à performer, tandis que les *komaran* sont habituellement attachés aux activités d'un sanctuaire précis. Si les *teyyakkaran* incarnent les dieux et font entendre la parole de la divinité, ce qui n'est pas le cas des *komaran*, mais ceux-ci sont tout de même possédés par l'énergie de la divinité à des moments du rituel, où ils entreront dans un état qui pourrait être qualifié de transe au cours duquel ils se frapperont la poitrine avec une épée, mais avec assez de contrôle pour éviter de se blesser. Plus au sud, dans des rituels apparentés au Teyyam, il n'y a pas de *teyyakkaran*, et c'est le *velichappad*<sup>84</sup>, équivalent du *komaran*, qui est le ritualiste principal, associé à un sanctuaire précis, et responsable de la parole de la divinité. Parmi les autres rôles rituels, on retrouve le rôle de *karmi*, qui sera responsable de plusieurs actions rituelles de type liturgique au cours des rituels, le rôle des musiciens qui joueront du tambour *chenda*, de même les divers rôles d'assistants qui travaillent aux bons déroulements des rituels et à la fabrication sur place des éléments de costumes à partir de feuille de cocotier. Ces rôles additionnels sont habituellement tenus par des performeurs *teyyakkaran* ou *komaran* à différents moments d'un rituel qui pourrait durer de 24 à 48 heures.

#### 4.3.4 Rituels funéraires

Si, comme le rapporte Karipath (2005), le corps des défunts était autrefois enterré, ce n'est plus vraiment le cas de nos jours. Pour les Mavilans et les Malavettuvans que nous avons rencontrés,

---

<sup>84</sup> Au sujet des *velichappad*, voir Tarabout (1986,1999,) Aubert (2004), et Seth (1995).

les procédures funéraires, dans leurs grandes lignes étaient les suivantes: suite à un décès, le corps du défunt était brûlé et ses cendres étaient dispersées dans une rivière ou alors sur le territoire, mais on considérait que l'âme allait continuer de rôder dans les parages. Douze jours après le décès, une cérémonie rituelle avait lieu au cours de laquelle les gens de la communauté allaient se baigner à la rivière, à la suite de laquelle un des membres de la famille pouvait être possédé par l'esprit du défunt qui, de ce fait, pouvait alors communiquer avec les autres membres de sa famille. Par la suite, on considérait que l'esprit du défunt allait continuer à errer dans la forêt pour une période de trois ans à la suite de laquelle, il pourrait être réintégré avec les autres ancêtres dans la maison familiale, selon le rituel post-funéraire de *kodi-anangu*. Il faut noter cependant que ce ne sont pas toutes les âmes errantes qui seraient admises, par exemple celles des gens décédés à un âge trop jeune, ou morts de façon violente ou irrégulière (tel un suicide), étaient laissées à elles-mêmes et continueraient à errer sur le territoire, ce qui pouvait, comme on peut se l'imaginer, générer certains troubles.

#### **4.3.5 Kodi-anangu**

Le premier rituel effectuant le retour de l'esprit des défunts dans la maison familiale, que l'on nomme *kodi-anangu*, est généralement effectué à l'occasion des festivals annuels et villageois du Teyyam. Au cours de ces festivals, on performera, les uns après les autres, les rituels typiques d'un bon nombre de dieux, entre 10 et 15 en moyenne. Ces festivals peuvent durer de 12 à 48 heures, et à un certain moment, à l'aube, on procédera au rituel de *kodi-anangu*, au cours duquel on fera en sorte d'amener l'âme (*anangu*) de gens décédés et en état d'errance depuis quelques années, afin qu'ils entrent et demeurent pour toujours à l'intérieur de la maison familiale. Un performeur désigné est donc placé en attente, avec le maquillage et les éléments de costumes appropriés, puis le *tottam* (voir annexe 2), soit le chant associé au rituel, sera chanté, après quoi le performeur, au moment où l'âme du défunt entre en lui, soutenu par des membres de la famille, entrera dans la maison, et ira s'asseoir au centre de la pièce. Il sera bientôt rejoint par les membres de la famille du défunt qu'il performe, et un dialogue s'ensuivra. Après quoi l'âme quittera le corps du performeur et séjournera pour toujours dans la maison familiale. Le rituel de *kodi-anangu* s'effectue selon ces grandes lignes du rituel et nous présenterons par la suite un cas

spécifique pour lequel nous donnerons une description plus détaillée. Ce rituel est une étape obligée pour la déification d'un ancêtre, le rituel final de divinisation étant le *kolam-anangu*, dont nous parlerons plus loin.

Le fait de faire entrer dans une maison l'âme d'un défunt ayant erré quelques années après son décès correspond à un scénario que l'on peut retrouver chez diverses communautés de l'Asie de l'Est et du Sud-Est, et qui peut donner lieu à toutes sortes de variantes locales et régionales qui n'impliquent toutefois pas nécessairement la possession. Dans ce cas-ci, ce qu'il faut retenir, c'est que le rituel s'inscrit dans la logique culturelle des rituels du Teyyam, et que, lorsqu'il est pratiqué, un performeur incarnera le défunt physiquement et par la parole et pourra engager directement un dialogue avec les membres vivants de la famille. De plus, à ce moment l'âme du mort, l'*anangu*, aura aussi, dans une certaine mesure, les caractéristiques de la *śakti* des dieux. Nous avons observé au total plus d'une vingtaine de festivals où il y avait la performance de l'un ou l'autre des rituels *kodi-anangu* ou *kolam-anangu*, ou des deux l'un à la suite de l'autre. Malgré certaines variations on pourrait dire que le contenu typique des conversations qu'on y retrouve est le suivant: bien souvent, le défunt commencera par raconter les difficultés des dernières années d'errance dans la forêt, puis il se réjouit de retrouver ses proches, ce qui sera accompagné de discussions très terre à terre, au cours desquelles on donne à boire et à manger au mort. Souvent, le défunt réclamera la présence de certains membres de sa famille avec lesquels il pourra s'entretenir jusqu'à la conclusion du rituel, lorsque l'âme quittera le corps du performeur.

#### **4.3.6 Kolam-anangu**

Le deuxième rituel post-funéraire, le rituel de *kolam-anangu*, est un rituel de déification d'un ancêtre qui met en scène sa performance suivant les mêmes modalités rituelles que pour les autres dieux du Teyyam. Cet ancêtre déifié fera par la suite partie du panthéon de ce temple local et sera performé tous les ans avec les autres dieux, bien que, comme nous le démontrerons, ses pouvoirs et sa « fonction » seront différents. En fait, le rituel de *kolam-anangu* suit tout à fait le modèle d'un rituel de Teyyam typique, par lequel on invoque la présence d'une divinité dans le corps d'un performeur qui pourra en faire entendre la parole. Cependant, à la différence des

rituels de Teyyam habituels dans lesquels chaque dieu aura son rituel « original » (chant, danse, costume, maquillage, etc.), le rituel de *kolam-anangu* sert de plateforme pour la performance de ces ancêtres en tant que dieux nouvellement intronisés en utilisant le même rituel pour chaque ancêtre divinisé, bien que le chant *tottam* (voir annexe 3) sera adapté avec l'ajout d'informations relatives à cet ancêtre.

Étant donné que le Teyyam compterait près de 400 dieux, il va de soi que la création de nouveaux dieux est survenue régulièrement dans le passé, d'ailleurs l'histoire d'un bon nombre d'entre eux réfère justement à des individus qui auraient été déifiés après leur mort. Freeman (1991) estime que le Teyyam, dans sa façon d'introniser de nouveaux dieux, se rapproche d'un culte des ancêtres, et qu'il suppose un continuum entre les dieux et les humains qui ferait en sorte que certains humains pourraient posséder une certaine dose d'énergie divine qui serait révélée par des prouesses hors du commun de leur vivant et qui conduirait à ce qu'un culte leur soit voué après leur mort. Comme nous le verrons les critères de déification des dieux du Teyyam et ceux des *kolam-anangu* diffèrent et font écho à des « responsabilités » et des pouvoirs qui ne sont pas les mêmes. Il faut tout d'abord souligner que si le Teyyam ne produit plus de nouveaux dieux depuis très longtemps (très peu réfèrent même à la période britannique, ce qui indiquerait que la majorité aurait donc été instaurée avant cette période)<sup>85</sup>, avec le *kolam-anangu*, au contraire, il y a, encore aujourd'hui, une continuité dans le processus de création de nouveaux dieux, bien que ces ancêtres déifiés diffèrent des autres dieux du Teyyam sous plusieurs aspects. Les dieux du Teyyam réfèrent souvent à des individus morts de façon violente, de façon injuste et dans des circonstances où le système des castes est à blâmer, et ce, même si on les a, par la suite, assimilés à des dieux de l'hindouisme classique ou brahmanique. Par contre, du côté des ancêtres *anangu* déifiés, comme notre recherche nous a permis de l'établir, il s'agit généralement de leaders qui ont travaillé au profit de leur communauté, et qu'on souhaite pouvoir continuer à consulter.

---

<sup>85</sup> Il y a toutefois eu, dans la période récente, plusieurs cas de reconstruction de temples et donc de réinstallation de divinités, mais il s'agissait de divinités déjà existantes dans le « panthéon » du Teyyam.

### 4.3.7 Les anciens chefs et leur chant

Comme nous le démontrerons dans ce travail, ces ancêtres déifiés *anangu* s'inscrivent dans la lignée de leaders (*moopan*) qui servaient de médiateurs entre leurs communautés et les seigneurs, propriétaires terriens de hautes castes, qui les employaient sur leurs terres agricoles, ou alors de médiateurs religieux avec les dieux. D'ailleurs, le *tottam* qui est chanté lors du rituel du *kolam-anangu* décrit le voyage que fait le *moopan* pour rencontrer son seigneur et la rencontre qui s'ensuit (voir annexe 3). Aujourd'hui, ces leaders peuvent également représenter leurs communautés dans les panchayats, assemblées locales. Ces leaders déifiés lors des rituels, alors qu'ils sont incarnés par des performeurs, font la promotion de l'importance des liens familiaux alors qu'à l'heure actuelle on voit de plus en plus la prédominance des familles nucléaires, entraînant l'affaiblissement de la famille élargie comme soutien. D'une certaine manière, comme nous le présenterons, ils incarnent une éthique de responsabilité et de leadership, des principes plus difficiles à incarner par les dieux du Teyyam. Tout cela contribuerait à expliquer non seulement une continuité de ces rituels, mais aussi leur regain alors que des rituels similaires auraient dû disparaître du paysage depuis longtemps dans la vague de la modernité. Il faudrait ajouter que, contrairement à d'autres groupes tribaux ou de basses castes qui performent dans des festivals devant des assistances regroupant des gens de toutes castes, les Mavilans et Malavettuvans, considérés trop bas dans la hiérarchie des castes, ne sont habituellement pas autorisés à performer dans de tels événements, et en conséquence, performant plutôt entre eux dans des festivals où assistent des gens de leur communauté. Cette isolation a certainement pu contribuer à faire en sorte qu'ils aient pu conserver ces rituels à l'abri des regards critiques.

### 4.3.8 Conclusion : des rituels prenant un nouveau sens aujourd'hui.

Les Mavilans et les Malavettuvans ont donc intégré la pratique des rituels de l'*anangu* dans les festivals du Teyyam qu'ils organisent dans leurs propres villages. Si le rituel de *kodi-anangu* correspond à une pratique ancienne non brahmanique dans laquelle les défunts sont appelés à rejoindre les vivants dans leurs maisons, le *kolam-anangu* implique la déification d'un défunt qui

pourra par la suite être performé en tant que dieu aux côtés d'autres Teyyam dans les festivals villageois annuels. Toutefois, ce type de divinisation repose sur des critères qui sont donnés par les Mavilans et les Malavettuvans, et ce sont ces critères qui doivent être considérés pour comprendre la portée de ces pratiques, car il s'agit de critères de divinisation bien différents de ceux qui ont été par le passé ceux qui ont mené à la divinisation des dieux du Teyyam. Les *kolam-anangu* sont des ancêtres divinisés qui proviennent d'une tradition selon laquelle on divinisait les anciens leaders *moopan* qui servaient autrefois d'intermédiaires entre les communautés Mavilan ou Malavettuvan et les seigneurs propriétaires terrain de hautes castes. Ces anciens leaders étaient également des chefs de famille qui jouaient des rôles importants lors de cérémonies marquant la vie sociale, liées à la naissance, au mariage et à la mort, en plus de tenir des rôles religieux faisant d'eux également des intermédiaires avec les divinités. Il s'agissait donc d'intermédiaires avec le pouvoir qui intercédait en faveur des membres de leur famille et de leur communauté. Leur divinisation permettait de penser qu'ils étaient toujours accessibles après leur mort et qu'ils pourraient continuer à jouer le même rôle auprès des vivants. La continuité et le regain de telles pratiques chez ces communautés sont donc liés à ce que ce type divinisation et les critères qui s'y rattachent permettent et impliquent, un type de divinisation dont on pense qu'elle est encore plus que jamais utile aujourd'hui.



## **5 La manifestation de l'ancêtre**



Figure 9. Devant la déesse





Figure 10. En conversation avec la déesse





Figure 11. En préparation pour le rituel de *kodi-anangu*





Figure 12. Le *palliyara*





## 5.1 Introduction : l'étude d'un cas de terrain

Ce chapitre est le premier d'une série de trois dans lequel nous allons présenter notre analyse des rituels de *l'anangu* tout en racontant les épisodes du cas Mohanan, Shriya et Madhu. Le chapitre 5 décrira les étapes et les démarches qui ont mené à l'organisation des rituels de *l'anangu* et au projet de divinisation de l'ancêtre; le chapitre 6 décrira la tenue du rituel de *kodi-anangu* tel qu'il s'est déroulé lors du cas observé; puis, le chapitre 7 présentera le rituel de *kolam-anangu* dans lequel l'ancêtre fut performé en tant que dieu. Dans chacune de ces trois parties de l'histoire qui sera racontée, nous poursuivrons notre analyse en prenant appui sur les données que nous présenterons, soit, notamment, des transcriptions d'entrevues, des résumés de certains passages de ces entrevues, des transcriptions de dialogues survenus lors de ces rituels, ainsi que des descriptions des événements captés sur vidéo. En prenant appui sur ces données, nous travaillerons à la démonstration des idées principales de notre analyse. Par exemple, certaines transcriptions qui seront présentées pour rendre compte de certains événements se rapportant aux rituels de *l'anangu* pourront servir de support à la fois pour montrer la relation que les membres de la famille entretiennent avec ces rituels et avec leurs ancêtres, et à la fois pour rendre compte d'expériences vécues avec la possession et la négociation de ses règles dans l'espace rituel.

Dans l'analyse de ce cas, nous poursuivrons donc plusieurs questionnements que nous avons abordés en introduction. Tout d'abord, il y a tout ce qui concerne directement les rituels de *l'anangu*, les rapports entretenus avec les membres de la famille et leurs ancêtres ainsi que le regain de telles pratiques. Nous démontrerons notamment que la déification de ces ancêtres, suivant des critères de leadership positif, permettra, par la possession rituelle, de donner lieu à des dialogues dans l'espace rituel quant à la transmission d'une éthique de leadership et de responsabilité, ainsi que relativement à la transmission de valeurs de solidarité familiale. Dans une plus large mesure, nous pourrons rendre compte du fait que ces ancêtres divinisés sont des médiateurs avec le pouvoir et qu'on les divinise afin qu'ils puissent continuer de faire ce qu'ils

faisaient de leur vivant : aider les membres de leurs familles et de leur communauté. De plus, nous démontrerons que ces ancêtres divinisés sont en mesure d'incarner un modèle de comportement éthique que les dieux du Teyyam ne pourraient incarner.

Ensuite, tout au long de ces trois chapitres, nous poursuivrons également un questionnement sur la possession, ses états et ses expériences, de même que la négociation des règles rituelles par les possédés eux-mêmes. Nous démontrerons que la possession peut être influencée par le vécu des performeurs, ce qui les habite, et que cela peut influencer la parole des ancêtres et des dieux qu'ils incarnent. Les performeurs sont donc en mesure d'influencer les discours qu'ils font entendre et, dans la mesure où cette parole qu'ils partagent est une parole d'autorité reconnue, ils sont aussi à même d'influer sur les dialogues qui ont lieu pendant le rituel avec les fidèles et les membres de la famille et qui portent sur des sujets sensibles de la vie sociale. La possession, malgré l'encadrement de conceptions culturelles, et d'explications culturelles au sujet de ses états vécus, peut être influencée par les performeurs, qu'ils en soient conscients ou non, et qu'ils en aient l'intention ou non, ce qui lui donne une souplesse permettant une adaptation du discours des dieux et des ancêtres aux nouvelles réalités sociales. Si l'on considère qu'un rituel est demeuré inchangé, et si l'on travaille à le préserver afin de faire valoir son autorité et son efficacité, alors, la possession rituelle où il y a contrôle de la parole d'une figure ayant autorité introduit la possibilité d'une adaptation en vue de renouveler sa pertinence et son utilité lorsque le contexte social change et que des enjeux nouveaux émergent.

Enfin, en suivant le déroulement des épisodes qui se sont succédé dans le cas Mohanan, Shriya et Madhu que nous rapportons, et les expériences personnelles et collectives auxquelles ils ont donné lieu, nous sommes en mesure de mieux comprendre que les processus et les démarches qui surviennent en vue de la tenue des rituels de l'*anangu*, de même que les expériences qui sont vécues dans l'espace rituel lui-même, s'inscrivent progressivement dans l'histoire des membres de la famille impliqués dans la tenue de ces rituels. D'une certaine manière, en suivant pas à pas l'histoire de Shriya de Madhu et des autres membres de leur famille en vue de la divinisation de leur ancêtre Mohanan, on comprend mieux à quel point les expériences vécues et les engagements qui sont pris vont marquer leur propre histoire. Au fur et à mesure qu'avance la

présentation de ce cas nous pouvons appréhender comment la biographie de ces individus se mêle ainsi à celle des autres membres de leur famille, de leurs ancêtres et de celle des dieux. La continuité de cette tradition rituelle s'explique aussi en partie par le fait qu'elle peut être le lieu où des relations durables menant à des expériences renouvelées se tissent à long terme.

## **5.2 Mohanan, Shriya et Madhu : l'histoire d'une famille**

### **5.2.1 Le souvenir de l'ancêtre**

Shriya est une jeune femme mariée, dans la mi-trentaine, mère de trois jeunes enfants. Elle a eu successivement divers emplois manuels liés à l'agriculture ou la construction, tout comme son mari, et souhaitait, à l'époque, commencer une formation pour devenir infirmière. Elle vit dans un village Mavilan, celui de son mari, avec qui elle s'est installée après son mariage, à proximité des membres de la famille de celui-ci. Les autres membres de sa famille matrilinéaire vivent donc dispersés dans d'autres villages de la région, mais elle entretient de très bonnes relations avec plusieurs d'entre eux, comme sa mère, sa sœur Sumitha, son cousin Madhu, les sœurs de sa mère et leurs enfants, ses cousins et cousines, de même que les femmes et les maris de ces derniers, qu'elle a l'habitude de retrouver à diverses occasions familiales ou religieuses.

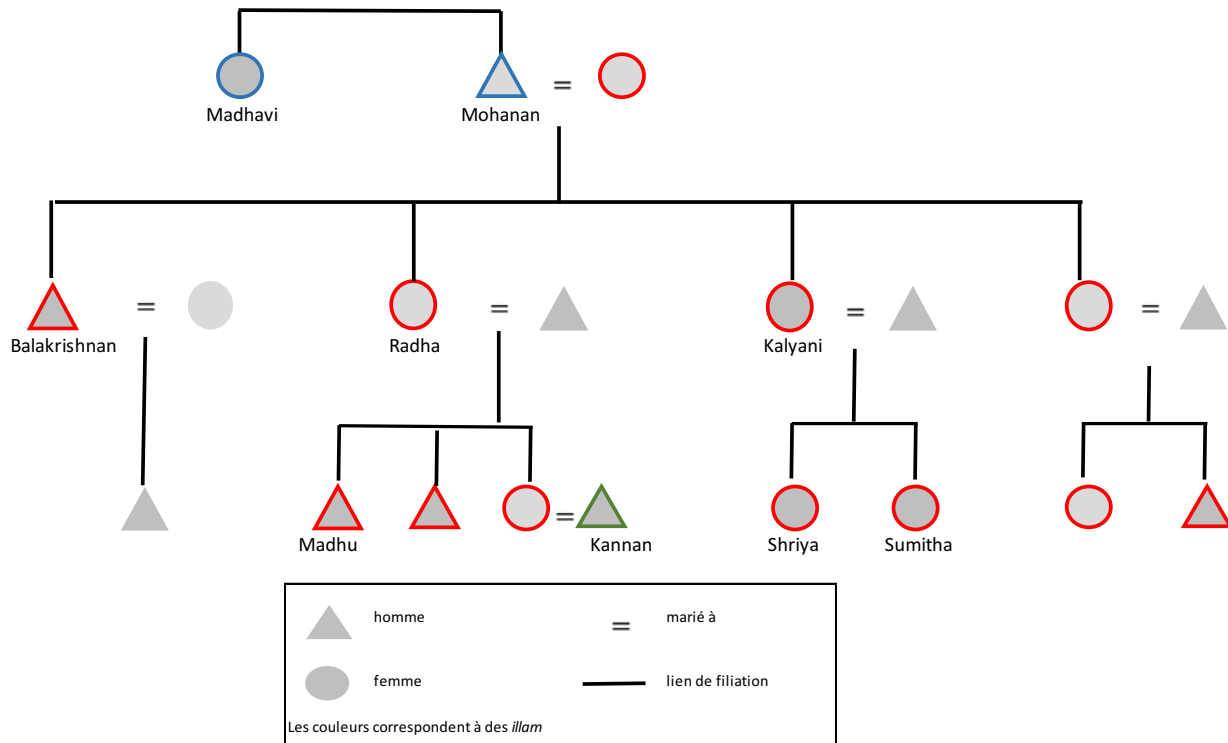
Shriya rapporte que lorsqu'elle était jeune, son père, qui est aujourd'hui décédé, avait l'habitude de l'emmener dans les temples hindous dirigés par les brahmanes. C'était surtout ces lieux de cultes qu'elle avait fréquentés dans son enfance, bien qu'elle connût aussi les festivals du Teyyam auxquels assistaient et participaient les membres de sa communauté. D'ailleurs, son grand-père Mohanan, le père de sa mère, l'avait eue en grande affection quand elle était petite. Il s'agissait d'un *teyyakkaran* de très grande réputation, très respecté dans sa famille auprès de laquelle il avait assumé un rôle de leader, en aidant et supportant ses membres, par exemple en partageant avec eux certaines ressources qu'il se faisait offrir, en tant que performeur, lors de différents festivals, ou alors en priant les dieux, avec lesquels il entretenait une relation très forte, pour qu'ils interviennent en leur faveur. Mohanan avait aussi une grande affection et une grande estime pour son neveu Madhu. Son fils, Balakrishnan, devint aussi *teyyakkaran*, mais il avait, dès

son plus jeune âge, démontré un penchant pour l'alcool et un sens des responsabilités très peu développé, si bien que le grand-père avait déjà communiqué de son vivant le souhait de transmettre aussi ses connaissances à Madhu, son petit-fils, qu'il voyait comme son propre héritier. Il n'eut cependant pas tout à fait le temps de s'y consacrer, puisqu'il décéda il y a environ une vingtaine d'années, alors que Madhu, aujourd'hui dans la mi-trentaine, était encore jeune, et d'ailleurs, jusqu'à présent, Madhu ne s'était pas dirigé vers les activités religieuses. De plus, Mohanan a marqué le souvenir des membres de sa troupe de *teyyakkaran*, qui se souviennent toujours de lui, dont un jeune *teyyakkaran* qui le considère encore aujourd'hui comme son gourou.

### 5.2.2 Les relations de parenté

Fait important à noter, selon les implications du système matrilineaire de parenté de ces communautés, un individu, homme ou femme, hérite de l'identité de clan de sa mère, c'est-à-dire qu'il appartient au même lignage matrilineaire qu'elle, au même *illam*. Lorsqu'un individu, homme ou femme, se marie, il devra se marier à l'extérieur de son *illam*, avec une personne d'un *illam* différent du sien. Pour en revenir à l'histoire de Mohanan, Shriya et Madhu, il faut donc comprendre que les enfants du grand-père Mohanan, soit son fils Balakrishnan et ses trois filles (dont font partie les mères de Shriya et Madhu), ont hérité de l'*illam* de leur mère, l'épouse du grand-père Mohanan. Appelons-le, pour les fins de la discussion *illam* A (couleur rouge dans la figure 1). Les filles de Mohanan n'ont donc pas hérité de l'*illam* de leur père Mohanan, qui a hérité de l'*illam* de sa mère. Donc les trois filles de Mohanan, de même que son fils Balakrishnan, Shriya sa petite-fille et Madhu (cousin par le biais d'une des sœurs de la mère de Shriya), ont tous hérité de l'*illam* A, lequel est différent de celui du grand-père Mohanan.

Figure 13. Liens de parenté : Mohanan, Shriya et Madhu



Malgré tout, comme nous le verrons plus en détail, ces gens ont tout de même des liens familiaux communs et se considèrent comme étant apparentés, malgré un *illam* différent. Comme nous le démonterons, la figure de l'*anangu* déifié participe à renforcer ces liens entre individus apparentés qui ne suivent pas les lignes matrilineaires directes, et qui ne se rapportent pas non plus à ceux se réfèrent au groupe formé par la patrilocalité. Étant donné que ce sont les épouses qui changent de village après le mariage, les hommes se retrouvent à vivre, par la force des choses, du moins traditionnellement, dans le même village, et donc à proximité de leur père, les frères de leur père, leur grand-père paternel, leurs fils, leurs frères, et les fils de leurs frères, etc. Bien que ce réseau de relations apparentées patrilocales ne soit pas donné comme aussi

fondamental que les *illam* matrilineaire, ils sont néanmoins à la base d'une forme de liens de parenté et de solidarité, consolidés par l'habitation dans un même village. De l'autre côté, l'*illam* qui est transmis par les femmes, dont les filles iront vivre dans le village de leur mari, permet de créer un réseau matrilineaire qui tisse une toile de relations sur le territoire dans toute la région et contribue à relier les villages entre eux par des liens de parenté matrilineaire.

Si la matrilinearité, en contexte de patrilocalité, génère des liens de descendance d'une lignée matrilineaire et tisse son réseau sur le territoire, la patrilocalité fait en sorte de créer une solidarité entre les hommes apparentés vivants dans le même village. Par contre, il faut ajouter que si les individus, hommes et femmes, héritent de l'*illam* de leur mère, et que les femmes vont vivre dans le village de leur mari, on constate que forcément, frères et sœurs ne vivront pas dans le même village une fois mariés. Traditionnellement, pour les *teyyakkaran*, les droits de performer se transmettent dans un même *illam*, donc d'oncle maternel à neveu qui ne vivent cependant pas dans le même village. La transmission de ces droits de performer et des techniques de performance se fait donc entre individus (oncles maternels et neveux) vivant dans des villages différents, une autre façon de renforcer des liens de parenté et de solidarité sur le territoire. Il faudrait ajouter que les choses ont commencé à changer, notamment avec l'influence britannique, et que certains *teyyakkaran* insistent maintenant pour transmettre leurs droits à leurs fils, ce qui n'est pas sans créer certaines tensions<sup>86</sup>.

Ce qu'il faut maintenant comprendre, dans le cadre de l'étude du cas de Shriya, c'est que, malgré le fait que Mohanan soit le grand-père de Shriya et de Madhu, le grand-père et ses petits-enfants ne sont reliés, dans les faits, ni par la lignée matrilineaire, ni même par une descendance patrilinéaire, ni par une solidarité qui viendrait du fait qu'ils vivaient dans le même village. Malgré tout, il existe tout de même des liens de descendance puisque Mohanan est le grand-père maternel de Shriya et Madhu, mais la configuration du système de parenté dans la région fait en sorte que ces liens ne sont pas spécialement renforcés, et qu'il n'y ait pas une nécessité particulière de les entretenir. Malgré ce contexte, il s'est avéré que Mohanan a, malgré tout,

---

<sup>86</sup> Voir par exemple Vichina (2011).

entretenu d'excellents rapports avec ses petits-enfants de son vivant. Premièrement, il faut savoir que Mohanan aurait dû avoir une relation privilégiée avec ses neveux, les enfants de ses sœurs, qui auraient été du même *illam* que lui, et à qui, traditionnellement, il aurait dû transmettre ses droits de performer en tant que *teyyakkaran*. Toutefois, Mohanan n'eut qu'une sœur qui n'eut pas d'enfant, elle vécut à proximité de Mohanan et de son épouse et développa des liens avec leurs enfants qu'elle traita comme les siens. Dans une telle situation, Mohanan n'avait donc aucune descendance s'inscrivant dans son *illam*, et c'est sans doute pourquoi il légua ses droits de performer à son fils, ce qu'il aurait probablement pu faire de toute façon, ces règles commençant à changer comme nous l'avons mentionné. Et c'est sans doute pourquoi il développa aussi des liens assez forts avec les enfants de ses filles, bien qu'elles vivaient dans un village différent, celui de leur mari, et qu'il envisagea de transmettre ses connaissances à Madhu pour qu'il devienne un jour un leader dans la famille.

Si ce type de liens dans cette situation a été développé, il s'agit du même type de rapprochements que l'*anangu* déifié permet de renforcer. L'*anangu* déifié n'occupe pas une place récurrente dans un arbre généalogique, c'est un individu exceptionnel qui s'est démarqué par son leadership et qui, de ce fait, sera élevé au rang de dieu, qui pourra ainsi continuer d'intervenir en faveur des vivants après sa mort, continuer de faire, en quelque sorte, le même travail qu'il faisait de son vivant. Le fait que cet individu ait été un leader familial, communautaire ou villageois, aura comme effet de renforcer tous les liens de solidarité familiale moins prononcés qu'il aurait pu entretenir de son vivant, faisant de lui, ce que l'on pourrait appeler un ancêtre cognatique, c'est-à-dire un ancêtre auquel se rapportent tous les gens ayant un lien de parenté même indirect avec lui. C'est pourquoi un *anangu*, au début d'un rituel de *kolam-anangu* où il est performé en tant que Teyyam, commence généralement par demander où sont ses enfants, les membres de sa parenté élargie, ce qui normalement inclut jusqu'à une centaine de personnes. C'est ce qui fait que ses petits-enfants peuvent se rapporter à lui, de même que les maris et femmes de ses petits-enfants dont les liens sont beaucoup moins directs, et c'est ainsi que Kannan, le mari d'une des petites-filles du grand-père a une relation très forte avec Mohanan. Autrement dit, un *anangu* déifié tisse un troisième réseau de solidarité entre les membres de sa parenté, qui se superpose au réseau matrilineaire, et au groupe patrilineaire rassemblé par la patrilocalité. D'un côté, un



seul individu rassemble autour de lui un grand nombre de gens, mais cela est compensé par le fait que ces ancêtres déifiés sont rares dans les familles. Évidemment, plus les liens familiaux seront proches, plus ils seront forts avec l'*anangu*; de même plus l'*anangu* était influent, plus de gens continueront à se rapporter à lui, évidemment, ce nombre pourra diminuer après quelques générations, lorsque nombre de gens qui l'avaient connu de leur vivant seront décédés à leur tour. Entre temps, de nouveaux *anangu* déifiés rassembleront à leur tour leur réseau.

### 5.2.3 Le retour de Mohanan

Une vingtaine d'années après la mort de Mohanan, Shriya commença à ressentir des troubles physiques. Elle consulta en premier lieu des médecins qui ne trouvèrent pas la cause de son mal, à la suite de quoi elle consultât un astrologue. Il fut alors découvert que c'était en fait le grand-père Mohanan, qui souhaitait rentrer chez lui, après une vingtaine d'années d'absence, et qui manifestait ce désir en troublant Shriya avec qui il avait eu une relation d'affection de son vivant. Il avait été donc établi qu'il fallait organiser un rituel de *kodi-anangu*, suivi d'un *kolam-anangu*, pour installer le grand-père dans sa maison, et lui donner le statut divin qu'il méritait. Bien entendu, organiser de tels rituels implique des dépenses importantes pour des gens ayant des revenus très modestes, comme rémunérer la troupe de performeurs et offrir la nourriture à tous les participants et les gens de l'assistance, sans compter les honoraires de l'astrologue. L'astrologue révéla aussi que, si le grand-père avait choisi d'entrer d'abord en contact avec Shriya pour indiquer attirer l'attention sur sa situation, il souhaitait toutefois transférer son pouvoir à Madhu son petit-fils. Dans un premier temps, Madhu, qui n'avait pas vraiment d'expérience tant dans les rôles rituels qu'au niveau de la possession, devrait donc apprendre le rôle de *karmi*, c'est-à-dire d'officiant rituel responsable d'un ensemble de rites liturgiques au cours des rituels, dans un sanctuaire. Le rôle de *karmi*, bien qu'impliquant d'être possédé par moment, se distingue de celui des spécialistes de la possession, comme le *teyyakkaran* ou le *komaran*, et est souvent, dans les faits, pris en charge par un *teyyakkaran* ou un *komaran*. Dans le cas présent, ce qui était prévu, c'était qu'après les rituels visant à diviniser le grand-père, un festival de Teyyam serait organisé pendant trois années consécutives au sanctuaire du village, au cours desquels le grand-père serait performé parmi les autres Teyyam. Ainsi, progressivement, Madhu pourrait donc apprendre le

rôle de *karmi* et maîtriser de plus en plus le pouvoir du grand-père, ce qui devrait être atteint après la troisième année. Évidemment, l'organisation de ces festivals impliquant des coûts très élevés, il faudrait être en mesure de rassembler l'argent nécessaire et, dans un premier temps, il fallait d'abord commencer par organiser les rituels de l'*anangu* pour le grand-père.

#### **5.2.4 Le rôle de la consultation astrologique**

On peut remarquer au passage le rôle central joué par un astrologue dans le déploiement de cette histoire, depuis l'interprétation des maux physiques de Shriya, les intentions du grand-père, et jusqu'à la mise au point d'un programme d'activités rituelles à mettre au point sur une période de trois années. Les astrologues bénéficient en effet d'une grande crédibilité et bon nombre de gens les consultent quand ils cherchent des réponses à des problèmes ou des maux. Comme nous l'avions déjà mentionné précédemment, en référence à Koga (2003), les interventions des astrologues ont contribué au regain des activités du Teyyam après un certain déclin, ceux-ci expliquant les problèmes des gens par une diminution des cultes rendus aux dieux, et proposant la reprise de ces cultes, la rénovation d'anciens temples et la construction de nouveaux, parmi les moyens à mettre en œuvre pour régler les problèmes identifiés. Tarabout (2006) a étudié notamment les *dēvaprāśnam*, des consultations astrologiques menées au sujet d'un temple ou d'un sanctuaire, et a identifié que les changements que l'on prescrivait, prenaient appui sur l'histoire passée du temple que l'on redécouvrait dans la consultation astrologique, et qui servait de point de référence pour établir les actions futures. Lors des *dēvaprāśnam*, on pouvait recommander, par exemple, de cesser le culte d'un ancêtre, assimilé à un fantôme, ajouter des divinités jadis présentes, ou même instaurer une nouvelle divinité principale. Les solutions présentées avaient toutefois tendance à impliquer une plus grande brahmanisation des pratiques, un type de processus qui a été reconnu pour avoir participé au recul des cultes des ancêtres impliquant la possession au Kerala (Tarabout, 2006).

D'une certaine manière, on peut affirmer que la consultation astrologique qui eut lieu dans le cas présent semble correspondre à ce que nous venons de décrire et qui se produit à grande échelle au Kerala, sans brahmanisation puisque, cette fois, on recommande la reprise d'un culte des

ancêtres impliquant la possession, en plus de l'organisation de festivals de Teyyam sur trois années. De plus, on peut voir à quel point les intentions du grand-père Mohanan, telles que rapportées par l'astrologue, sont de nature à avoir des implications dans la vie des gens concernés directement, comme Shriya et Madhu, de même que sur les membres de leurs familles qui devront aussi contribuer, afin de rendre possible la tenue des événements prescrits. Il faut aussi souligner que l'astrologue consulté par Shriya et Madhu était de caste Mavilan. Si les astrologues sont habituellement de hautes castes, et sont aussi consultés par les Mavilans et Malavettuvan, il y a néanmoins certains astrologues qui sont de caste Mavilan et Malavettuvan. Nous en avons rencontré quelques-uns, dont celui qui avait conseillé Shriya et Madhu, et ils nous ont montré comment ils procédaient. Leur technique était différente de celles d'astrologues de hautes castes, et reposait en bonne partie sur la lecture de la disposition de grains de riz sur une planche résultant de certaines manipulations, et même, pour l'un entre eux, du positionnement des grains par rapport à des planètes, représentées par de petits objets et disposées sur la planche. Par exemple, l'astrologue soumettait à une divinité le problème que l'on souhaitait résoudre, ou une question à laquelle on souhaitait la réponse, puis procédait à la manipulation des grains de riz et l'astrologue en interprétait ensuite la réponse qui pouvait parfois prendre la forme d'un « oui » ou d'un « non » à la question demandée. L'astrologue pouvait aussi poser des questions directement à ceux venus le consulter afin d'orienter la composition des questions qu'il poserait ensuite à la divinité. Ce type de procédure pouvait ainsi être répété plusieurs fois jusqu'à ce que l'on ait un ensemble de réponses permettant d'offrir une lecture élaborée d'une situation. On considérait toutefois que les résultats obtenus provenaient de calculs effectués depuis le positionnement des grains de riz, un type de calcul différent de ceux des astrologues de hautes castes. On peut toutefois observer que la méthode de ces astrologues de caste Mavilan et Malavettuvan prenait en compte les réponses données par les consultants à des questions élaborées par l'astrologue lui-même, qui devaient ensuite lire les réponses dans les dispositions des grains de riz, laissant entrevoir que les calculs effectués n'étaient pas indépendants de l'intervention, de l'interprétation, ou de l'« intuition » de l'astrologue. D'ailleurs, dans le cas des *dēvapraśnam*, il a aussi été décrit par Tarabout (2006) que le résultat de la consultation astrologique est aussi le produit d'une discussion entre experts en présence des calculs et de leurs

interprétations possibles. L'autorité de ces astrologues est telle que, comme le rapporte Tarabout (2006), certains jugements rendus par la cour concernant des enjeux de nature religieuse ont été appuyés par des résultats de *dēvaprāśnam* sensés exprimer la position de la divinité sur ce qui était en cause.

On peut certainement penser que le fait que les Mavilans et les Malavettuvans aient accès à des astrologues de leur communauté a pu jouer un rôle dans le regain de la pratique des rituels de l'*anangu* que nous avons observé, et le cas dont nous faisons la présentation en est un bon exemple. Il y a aussi d'autres mouvements en présence qui ne vont pas dans ce sens, comme nous l'avons mentionné précédemment notamment, en référence à Kunhikkannan R. (2016), quant au fait qu'il y ait aussi des conversions qui s'effectuent vers d'autres traditions religieuses, voire qu'un certain désintérêt pour ces pratiques soit observé chez certains jeunes. Cela n'empêche pas l'inverse d'exister aussi et, comme nous avons pu l'observer, à ce qu'un engagement important de plusieurs d'entre eux envers ces traditions se manifeste. Dans le cas étudié, on peut d'ailleurs constater que Shriya et Madhu, qui n'avaient jamais vraiment été impliqués dans ce type d'activité religieuse ont commencé à s'y investir profondément à la mi-trentaine, et que cette expérience a pris une place importante dans leur vie. Pour revenir aux astrologues, nous avons aussi entendu dire en relation avec d'autres cas, que certains astrologues de hautes castes, lorsqu'ils étaient contactés par des gens des castes Mavilan ou Malavettuvan, pouvaient adapter leurs recommandations aux pratiques quelque peu différentes de ces communautés, et ne pas hésiter à les référer à des magiciens de leur communauté (des *teyyakkaran* ou des *komaran* aussi versés dans le *mantravadam*) pour obtenir des réponses à leurs questions ou pour procéder à des interventions. Il s'agit d'une façon de faire, qui, encore une fois, permettait d'orienter les Mavilans et les Malavettuvans, vers leurs pratiques traditionnelles, plutôt que se faire conseiller des interventions qui iraient dans le sens des pratiques de hautes castes qui sont disséminées aujourd'hui de façon générale dans la société chez les hindous.

Les magiciens auxquels les Mavilans et les Malavettuvans qui sont ainsi recommandés sont, en général, des *teyyakkaran* ou des *komaran* adeptes de *mantravadam*, la sorcellerie locale. Ils peuvent être spécialisés dans les exorcismes, la guérison et même l'astrologie, et peuvent être

consultés pour toutes sortes d'intervention. Ils ont aussi une réputation à défendre; ainsi, lors d'une entrevue, un *teyyakkaran* magicien nous avait raconté un événement lors duquel, à l'occasion d'un festival de Teyyam, il avait été défié par un autre magicien de caste Malavettuvan. Ce deuxième magicien aurait dit au premier qu'il ne le considérait pas comme un bon *teyyakkaran*, et que lorsqu'au cours du rituel il lui remettrait l'épée de la divinité, il ne croyait pas qu'il serait affecté par l'énergie de la divinité que le premier magicien ne saurait pas déployer avec intensité. Puis, lors du rituel, au moment désigné, lorsque le premier magicien donna l'épée au deuxième, contrairement à ce qu'il avait anticipé, le deuxième magicien entra en transe saisi par l'énergie de la divinité, et, peu après, toucha les pieds du premier magicien et s'excusa d'avoir sous-estimé ses pouvoirs. Nous avons eu par la suite l'occasion de faire une entrevue avec le deuxième magicien qui confirma ce qui avait été raconté par le premier. Il faut comprendre que les recommandations de ces spécialistes peuvent toujours être remises en cause, et l'on rapporte aussi que certaines personnes, malgré les frais encourus, consultent parfois un deuxième ou même un troisième astrologue pour avoir accès à une autre opinion, ou pour confirmer les résultats donnés par un précédent.

### **5.2.5 Le vœu de Mohanan**

On peut maintenant se demander pour quelles raisons les membres de cette famille avaient attendu si longtemps avant d'organiser les rituels pour le défunt Mohanan qu'ils tenaient en grande estime. Habituellement, pour ce genre de retard ou de négligence, on évoque souvent le fait que les rituels sont très onéreux, ou alors que les défunts ne causent pas de problèmes. On pourrait aussi spéculer que le fait que ces pratiques soient parfois mal vues dans la société et associées à de la superstition ait pu retenir certaines personnes d'y recourir, jusqu'à ce qu'un astrologue leur conseille de les organiser. Mais pour le cas de Mohanan, il y avait une autre raison en jeu : il avait fait le vœu de son vivant d'aller vivre avec les dieux après sa mort, et c'est d'ailleurs là que l'on croyait qu'il avait séjourné depuis son décès, avant qu'il ne manifeste le désir d'être installé dans la maison familiale. Plus précisément, il avait fait vœu d'aller vivre après sa mort avec la déesse Karim Chamundi, comme l'avait fait, dans le mythe de la déesse, le Mappila

Teyyam, le dieu que Mohanan avait l'habitude d'incarner lors du festival du Palathil Tharavad<sup>87</sup>. Nous avons dit à plusieurs reprises que les Mavilans performaient généralement entre eux bien qu'il y ait tout de même certaines exceptions. Parmi ces exceptions, il y a notamment le festival de Teyyam annuel organisé par le Palathil Tharavad, la maison de la famille Palathil, une ancienne famille Nayar de la région, où seuls des Mavilans sont appelés à performer. Pour l'expliquer, on raconte que l'énergie des dieux y est si forte que, si la performance avait été prise en charge par des performeurs d'autres communautés, de celles que l'on retrouve en général dans ce genre de festival, l'énergie des dieux aurait été trop grande et serait devenue incontrôlable.

Dans tous les cas, il y avait un certain prestige pour un Mavilan de performer lors de ce festival, et Mohanan faisait partie des performeurs de grande réputation qui avaient l'opportunité d'y participer. Il avait l'habitude d'y performer un dieu particulier, un des rares Teyyam « musulmans » que l'on retrouve dans le panthéon du Teyyam, que l'on nommait simplement ici le « Mappila Teyyam » (le Teyyam musulman), un rôle dont le fils de Mohanan avait d'ailleurs hérité après sa mort. Il faut souligner que si le Mappila Teyyam réfère à un homme musulman qui fut divinisé après sa mort, toute la logique de sa performance repose sur les conceptions culturelles de Teyyam<sup>88</sup>. En fait, comme c'est le cas pour plusieurs divinités du Teyyam, on a reconnu après sa mort qu'il avait une certaine énergie divine en lui, et le fait qu'il soit un homme musulman ne change rien à cette possibilité. Il faut comprendre aussi que l'histoire spécifique de ce dieu particulier est liée à celle de Karim Chamundi, l'une des déesses les plus importantes chez les Mavilans; le *tottam*, le chant d'invocation de cette déesse, est en langue *tulu*, comme c'est le cas pour une douzaine de divinités associées aux Mavilans, de même qu'à la communauté Koppalan. Cette communauté en est une de performeurs de la région associée à la catégorie « *scheduled tribes* », mais qui ne compte pas dans ses pratiques les rituels de kodi *anangu* et *kolam-anangu* que nous avons étudiés. Nous allons donc présenter le mythe de Karim Chamundi,

---

<sup>87</sup> pseudonyme

<sup>88</sup> Au sujet des relations entre musulmans et hindous et de leurs participations rituelles, voir notamment Assayag (1995)

puis nous discuterons de son caractère terrible, et de son utilité possible, avant de reprendre l'histoire de Mohanan.

### **5.2.6 Karim Chamundi**

Nous regarderons maintenant l'histoire de la déesse Karim Chamundi, une autre déesse très importante chez les Mavilans. On raconte qu'un couple de musulmans, une femme enceinte sur le point d'accoucher et son mari, étaient en route pour rencontrer une sage-femme, un rôle généralement tenu par des femmes de basse caste. Comme nous l'avons mentionné, il y a une forte présence musulmane au Kerala, et il faut savoir qu'à l'époque où se déroule cette histoire, bien que les musulmans n'étaient pas intégrés au système des castes, ils étaient toutefois d'un statut supérieur aux gens de basse caste comme les Mavilans. Finalement, le couple rencontra sur le chemin une femme de caste tribale prête à les aider, mais elle demanda à l'homme d'attendre là pendant qu'elle emmènerait sa femme avec elle pour procéder à l'accouchement. Comme le temps passait, l'homme décida d'aller voir comment les choses allaient, il aperçut une cabane dans la forêt, s'y rendit, ouvrit la porte et aperçut un spectacle horrible. La femme tribale était en fait la déesse Karim Chamundi et elle était en train de dévorer le bébé naissant dans le ventre de la mère. L'homme attaqua donc Karim Chamundi, la frappa et la blessa au dos, après quoi elle se mit à ramper au sol, ce qui est d'ailleurs reproduit dans les mouvements de danse chorégraphiés de son rituel. Finalement, Karim Chamundi tuera l'homme, puis lui redonnera la vie, un statut divin, et en fera son compagnon. Dans une autre histoire concernant les mêmes protagonistes, l'homme musulman rencontra Karim Chamundi alors qu'il allait à la pêche, encore une fois il y eut affrontement puis, comme dans la version précédente, l'homme fut tué et ramené à la vie par Karim Chamundi qui en fit son compagnon. Il s'agit en effet d'une déesse assez terrible, et, lors de sa performance dans les festivals du Teyyam, elle pourra se faire offrir un poulet vivant, ou plusieurs, auquel elle sectionnera la tête avec ses dents, puis, une fois la tête arrachée, sucera le sang du poulet en tenant son cou entre ses dents, pendant qu'il bat encore des ailes de façon frénétique. Parfois, on peut même aller jusqu'à lui offrir une chèvre qui subira le même traitement.

Karim Chamundi est une déesse très importante chez les Mavilans, les Malavettuvans, et d'autres communautés appartenant à la catégorie des *Scheduled Castes*. On peut se demander pourquoi ces communautés rendent un culte public à une déesse aussi terrible, et on pourrait poser l'hypothèse que c'est parce qu'il s'agit justement d'une entité assez puissante pour les protéger, capable d'affronter des gens de haute caste. Il est vrai que bon nombre de Teyyam ont aussi un aspect assez terrible et ce pourrait aussi être en partie pour la même raison. À cet effet, nous pourrions référer aux propos que rapportent Claus d'un de ses répondants à l'effet qu'un *bhūta*, l'équivalent d'un Teyyam au Karnataka, peut être comparé à un chien de garde, c'est-à-dire qu'il doit faire suffisamment peur pour être pris au sérieux et vous protéger, bien qu'en contrepartie il puisse aussi vous mordre à l'occasion... Cela ne semble pas étranger non plus à ce qui est décrit de certains Teyyam selon lesquels ils peuvent se venger cruellement si certains de leurs dévots ne posent pas les gestes de gratitude requis suite à des prières exaucées. Ici, il faudrait aussi évoquer à nouveau le texte de Gough (1958), au sujet du culte des ancêtres chez les Nayars, dans lequel elle rapporte que les gens de hautes castes étaient assez discrets sur le fait qu'ils entretenaient une certaine peur des dieux et déesses des basses castes, de même que leur compétence en sorcellerie (*mantravadam*).

Pour en revenir à Karim Chamundi, il faut ajouter que malgré son aspect terrible, elle est aussi assimilée, comme plusieurs déesses, à la figure de la mère, Amma, ce qui peut aussi expliquer l'attachement porté à cette déesse en dépit de son caractère terrible décrit dans le mythe. C'est aussi le cas d'autres déesses « Baghavati » ou « Chamundi », comme il y en a beaucoup dans le Teyyam, qui sont parfois associées à des familles ou à des régions dont elles sont les protectrices, et dont les mythes impliquent parfois la mise à mort d'un démon, ce qui rappelle le mythe de la déesse Durga. Dans ces cas aussi, malgré l'aspect terrible de la déesse dans les représentations qu'on en fait, la déesse est associée à la figure de la mère, Amma.

### **5.2.7 Mohanan séjournait avec Karim Chamundi : maintenant il se manifeste**

Comme nous l'avons spécifié, le grand-père Mohanan était un performeur réputé qui avait l'habitude de performer le Mappila Teyyam au Palathil Tharavad, une occasion prestigieuse, et



qui avait souhaité aller vivre avec Karim Chamundi après sa mort, de la même manière que le Mappila Teyyam l'avait fait dans le mythe. Plus précisément, il séjournait dans un *kavu*, un bosquet sacré associé au Palathil Tharavad, en compagnie d'autres divinités. En prévision du festival on allait, pour certaines divinités, chercher leur énergie dans ce bosquet, alors que pour d'autres on y allait dans un temple à proximité, pour finalement toutes les installer dans le sanctuaire du Palathil Tharavad le temps du festival, avant de les retourner à leur lieu de résidence habituel. Ceci n'empêche pas ces dieux et déesses d'avoir leur énergie, leur présence, installée dans plusieurs temples, sanctuaires et *kavu* de la région et donc, de pouvoir être performés en de multiples sanctuaires pendant la saison du Teyyam.

C'est donc dans ce *kavu* que séjournait Mohanan depuis son décès, en compagnie de Karim Chamundi, jusqu'à ce que récemment, il se soit manifesté auprès de Shriya, sa petite-fille, pour faire attirer l'attention sur le fait qu'après une vingtaine d'années passées là-bas, il désirait maintenant rentrer chez lui et se rapprocher des membres de sa famille. Pour donner suite aux conseils de l'astrologue, et comme Madhu avait réussi à rassembler les ressources pour financer les rituels, les cousins Shriya et Madhu devaient donc se rendre au festival annuel du Palathil Tharavad afin d'y rencontrer les dieux pour leur demander qu'ils relâchent leur grand-père, qu'ils acceptent de le laisser revenir à la maison afin que se tiennent, le lendemain, les rituels de *kodi-anangu* et de *kolam-anangu*. C'est lors de notre présence à ce festival que nous avons rencontré, pour la première fois, Shriya et Madhu, ce qui nous permet de connaître leur histoire et d'assister aux déroulements des événements.

## **5.3 L'ancêtre libéré par les dieux et les états de la possession**

### **5.3.1 Le Palathil Tharavad**

Nous allons maintenant présenter le Palathil Tharavad<sup>89</sup> et son festival annuel pour bien contextualiser les événements qui s'y sont produits et qui se rapportent au cas étudié. Ce festival

---

<sup>89</sup> Pseudonyme, pouvant se traduire comme « la maison de la famille Palathil »

s'inscrit dans la tradition du Teyyam que nous avons décrite dans la partie précédente, il s'agit toutefois d'un festival qui a lieu dans un *tharavad*, c'est-à-dire devant une maison traditionnelle Nayar qui a son sanctuaire attitré. On y retrouve une dizaine de divinités, et comme nous l'avons déjà mentionné, ce sont des performeurs exclusivement Mavilan qui performent les dieux dans ce *tharavad*. Aujourd'hui, les festivals du Teyyam ont, généralement, lieu dans des sanctuaires administrés par des comités, ou alors devant des temples brahmaniques, comme nous l'avons indiqué. Cependant, de nos jours, il reste encore des festivals qui se déroulent dans la cour des anciennes maisons Nayar, comme on le faisait autrefois, avant que ces familles ne perdent leurs terres, et une bonne partie de leurs richesses, lors de la grande redistribution des terres qui eut lieu au Kerala il y a une cinquantaine d'années.

Selon des membres actuels de la famille Palathil, l'arrivée de la famille dans la région remonte à plus de 800 ans, alors qu'un roi d'une région plus au sud aurait mandaté cette famille de caste Nayar (Nambiar) de s'installer plus au nord, dans la région actuelle, pour en administrer les activités agricoles. Diverses communautés, dont des communautés Mavilan et Malavettuvan seraient venues avec eux, pour travailler, ce qui pourrait aussi contribuer à expliquer leur présence comme performeurs attitrés lors du festival annuel du *tharavad*. On rapporte aussi que les membres de cette famille auraient entretenu de très bons rapports avec les communautés musulmanes des environs, ce qui pourrait aussi expliquer la présence d'un teyyam musulman parmi les dieux de ce sanctuaire <sup>90</sup>.

Comme ce fut le cas depuis des siècles, et même si la société a bien changé depuis, le festival annuel de Teyyam de la famille Palathil a toujours lieu, et des gens de toutes castes des villages environnants viennent assister à ce festival qui se déroule sur une période d'environ 48 heures. Les membres de la famille Palathil se rassembleront pour l'événement et vivront dans la vieille maison familiale pour la durée de l'événement. Il s'agit d'une maison de type *tharavad* typique, à deux étages, symbole du prestige, de la richesse et du pouvoir des seigneurs Nayar d'autrefois, qui aurait été rebâtie il y a environ un siècle. On nous a raconté qu'au moment où se préparait la

---

<sup>90</sup> Il existe peu de dieux semblables, et ils sont généralement performés par des performeurs de très basses castes, comme les Mavilans, et dans tous les cas, aucune référence, au niveau doctrinaire à l'islam n'est invoquée.

grande redistribution des terres, il y a une cinquantaine d'années, le *karanavan*, le chef de la famille, titre revenant à l'homme le plus âgé, dut céder l'entièreté des terres familiales, comme cela s'est fait à grande échelle au Kerala dans ces années. Cela eut comme conséquence que le patronage des festivals du Teyyam par les Nayars cessa par la même occasion. Par contre, comme cela se produisit dans d'autres cas qui nous furent rapportés, suivant des problèmes de tout ordre (santé, familiaux, économiques) et suivant la suggestion d'astrologues, cette famille décida de reprendre la tenue des festivals, et ce bien que les activités des festivals soient maintenant gérées par un comité et non plus seulement par les membres de leur famille; ceci aurait eu tout de même pour effet de satisfaire les dieux et de mettre fin aux maux qu'ils envoyaient aux membres de la famille comme châtiment pour la négligence dont ils faisaient preuve à leur endroit.

Aujourd'hui, les membres de cette famille, excepté quelques-uns d'entre eux, ne vivent plus dans la vieille demeure familiale. Plusieurs d'entre eux travaillent dans différents domaines, certains ont de bons emplois au gouvernement, l'un d'eux, par exemple, travaillait dans une banque à Bangalore, et les plus jeunes, généralement, poursuivent leurs études. Cette année, le « sponsor » officiel du festival était un homme de la famille dans la jeune trentaine qui venait tout juste de se trouver un bon emploi dans un hôtel de Bangalore. Sa mère avait demandé aux dieux du *tharavad* d'aider son fils à trouver un emploi, et comme il avait décroché cet emploi, elle en avait déduit que l'action des dieux en était responsable et qu'il fallait maintenant les remercier. Cela expliquait pourquoi le jeune homme avait tenu un rôle officiel plus important et contribué financièrement de façon plus importante pour le festival de cette année. Les dieux associés à ce *tharavad*, comme nous l'avons mentionné, ne « résident » pas dans la maison, excepté la déesse Nazagot Baghavati<sup>91</sup> associée à la famille, mais un peu plus loin, dans un *kavu*, soit un bosquet sacré, situé à une bonne demi-heure de distance de marche pour certains, ou alors dans un temple brahmanique à proximité pour d'autres. Pour l'occasion, un ritualiste ira chercher l'énergie (*śakti*) de ces divinités dans le *kavu* puis dans le temple à proximité pour les apporter dans le sanctuaire mis en place devant la maison pour la tenue du festival. La plupart des membres de la famille regarderont le festival depuis le perron de la maison, alors que certains

---

<sup>91</sup> pseudonyme

d'entre eux auront un rôle rituel de patron à jouer à divers moments du festival, le *karanavan* étant officiellement la personne responsable de la bonne tenue de l'événement. Les gens de l'assistance, composée de toutes les communautés, environ 200 personnes dont une bonne partie habite les environs, sont rassemblés autour de l'espace rituel devant la maison, qui peut mesurer environ 30 mètres sur 30 mètres et où auront lieu les performances rituelles des dieux. On nous a confié que l'année précédente il y avait encore plus de gens dans l'assistance, mais qu'un événement de mauvais augure était survenu, un performeur épuisé n'avait pas été en mesure de compléter sa performance, ce qui aurait fait en sorte qu'un bon nombre de gens avaient préféré ne pas y assister l'année suivante. Parmi les divinités que l'on retrouve au Palathil Tharavad, il y a tout d'abord Akko Chamundi, la déesse régionale qui était déjà présente au moment de l'arrivée de la famille plusieurs siècles plus tôt; il y a la déesse attirée à la famille, Nazagot Baghavati, qu'ils ont amenée avec eux lorsqu'ils se sont installés; on y retrouve aussi Visnu Murti, Karim Chamundi et le Mappila Teyyam, de même que quelques autres Teyyam.

### **5.3.2 La récupération de l'esprit de l'ancêtre auprès des dieux**

Nous présenterons maintenant les épisodes qui se sont produits lors du festival du Palathil Tharavad et qui se rapportent au cas étudié, celui de la déification de Mohanan. Suite aux directives données par l'astrologue, Madhu, Shriya et d'autres membres de la famille se sont rendus au festival annuel du Palathil Tharavad pour demander aux dieux qu'ils leur remettent l'esprit de leur grand-père, afin qu'ils l'emportent avec eux et procèdent le lendemain aux rituels *kodi-anangu* et *kolam-anangu*. Lors des rituels du Teyyam, une fois les épisodes chantés et dansés terminés, les gens font la file pour consulter la divinité, lui demander son aide pour régler des problèmes auxquels ils font face, tels que, par exemple : trouver un emploi, problèmes financiers, tomber enceinte, etc. Si le dévot juge par la suite que la divinité est intervenue en sa faveur (ce qui n'est pas garanti), alors il devra lui donner un culte plus soutenu à l'avenir, et aussi financer un rituel pour la remercier. Ces consultations peuvent s'étaler sur plusieurs heures, car plusieurs centaines de personnes de l'assistance peuvent vouloir parler avec la divinité.

Comme cela se fait, au cours du festival, les membres de la famille ont fait la file avec les autres dévots pour pouvoir adresser leur requête aux trois principales déités présentes : Karim Chamundi, Visnu Murti et Akko Chamundi. À chacune des trois occasions, Shriya fut possédée par l'esprit de son grand-père Mohanan qui s'adressa donc lui-même directement aux dieux pour leur demander de le laisser partir. Shriya avait déjà vécu quelques épisodes de possession de l'esprit de son grand-père lors de rencontres familiales qui eurent lieu un peu avant le festival, et nous y reviendrons, mais lors du festival, c'était la première fois que cela survenait lors d'un événement public de ce genre. Elle était alors dans un état de transe, ou de possession, mais elle gardait un certain contrôle qui lui permettait de faire entendre la parole de son ancêtre. Elle haletait, son corps semblait souffrant, elle pleurait, et semblait à certains moments sur le point de perdre connaissance, elle était soutenue par Madhu qui l'accompagnait. Habituellement, ce sont les performeurs spécialistes de la possession qui font entendre la parole des divinités, et qui vivent l'expérience de la possession avec une certaine maîtrise; en général, lorsque des gens de l'assistance sont saisis par l'énergie d'un dieu qui émane d'un performeur lors d'un festival, les choses se manifestent différemment, et en contraste n'apparaissent pas maîtrisées. Parfois, les possédés se roulent au sol de façon désarticulée, les yeux fermés, ou alors restent debout, mais sont toujours sur le point de perdre l'équilibre, et normalement ils ne pourront faire entendre la parole de la divinité. Ces possessions, qui sont habituellement de courtes durées, rappellent, lors des festivals, la puissance des dieux et leur capacité à influencer les humains.

Dans le cas de Shriya, les choses sont particulièrement différentes puisqu'elle fait entendre la parole de son ancêtre; notons qu'il s'agit toutefois d'un ancêtre, et non d'un dieu, ce qui rend les choses possibles. En effet, on considère qu'il faut recourir à un rituel très complexe reposant sur un grand nombre d'étapes liturgique pour que l'énergie d'une divinité puisse faire irruption dans le corps d'un homme spécialiste de la possession, entraîné et préparé. Mais pour ce qui est des ancêtres, on peut concevoir que leur esprit puisse posséder un individu en l'absence de procédures rituelles, ce qui rend possible la possession de Shriya, mais la maîtrise de la parole demeure quand même inhabituelle. Il faut dire que la « maîtrise » de la possession n'est pas complète non plus dans son cas lors de cet événement puisque, comme nous l'avons décrit, son corps semblait constamment lutter pour garder le contrôle et délivrer la parole. Toutefois,

comme nous le décrivons un peu plus loin, lors d'autres épisodes de possession, elle parvint à une maîtrise physique se rapprochant des performances données par les spécialistes. L'expérience de Shriya avec la possession sera vue et analysée au fur et à mesure que nous avançons dans le déroulement de la déification de Mohanan.

Cette présence de Shriya a suscité une certaine curiosité lors du festival, et bientôt certaines personnes se sont mises à discuter de son histoire entre elles. Elle consulta les dieux à trois reprises, et pour deux d'entre elles, nous avons pu capter les images et les conversations, qui furent par la suite retranscrites. Nous devons admettre qu'à première vue, nous avons l'impression de voir une femme prise par des souffrances personnelles, demandant de l'aide aux dieux afin vaincre ses problèmes. Elle pleurait à chaudes larmes, suppliait, elle semblait lutter pour ne pas perdre connaissance, comme si elle était traversée par des mouvements intérieurs qu'elle ne contrôlait pas. Elle était soutenue par des membres de sa famille, comme si sans ce soutien elle aurait pu perdre l'équilibre. Pourtant, à la fin d'un des deux entretiens, après avoir bu le contenu d'une noix de coco, elle perdit connaissance « à la seconde près », donnant l'impression que, malgré un état qui semblait la submerger véritablement, elle demeurait en mesure de respecter les codes applicables aux actions à performer relativement à cet état. À un autre moment, alors qu'elle joint les mains pour prier la déesse d'accepter la demande, ses mains tremblent d'une façon qui semble amplifiée, mais, en effet, le tremblement cesse subitement lorsqu'elle change de position corporelle. Néanmoins, si elle semble appliquer les codes à certains moments, elle paraît habitée par un état très fort qui la submerge et exacerbe ses émotions. Cela n'est pas sans rappeler le type d'état qui affecte les *komaran* lors de la possession et qui est caractérisé par de forts tremblements qui peuvent sembler amplifiés, et donne une impression de perte de contrôle, mais qui ne les empêche pas d'effectuer les actions rituelles qu'on attend d'eux. On pourrait d'ailleurs se demander dans leur cas si les tremblements, qui peuvent donner l'impression d'être amplifiés volontairement, ne servent pas à déclencher l'état recherché. Ce n'est que par la suite que nous apprîmes qu'il s'agissait de possession, et que Shriya, en fait, était possédée par l'esprit de son grand-père décédé il y a une vingtaine d'années, mais à ce moment, il n'y avait rien dans son aspect physique, dans sa voix, qui évoquait le calme et l'autorité de

Mohanan, qu'elle incarna aussi à d'autres occasions. Voici un extrait de la conversation qu'elle eut avec la déesse Karim Chamundi :

Shriya/Mohanan            Mère, je veux repartir avec mes enfants, je vais partir avec mes enfants. Je te demande pardon pour tout ce qui pourrait survenir par ma faute.

Karim Chamundi            Oh, mon enfant, cette relation ne fait que commencer, je vais continuer ma route avec toi. Continuer avec toi.

Shriya/ Mohanan            Oui...

Karim Chamundi            Tu peux continuer...

Mappila Teyyam            [*performé par Balakrishnan, le fils de Mohanan, s'adressant à lui*] Tu peux quitter ce *tharavad* avec eux.

Karim Chamundi            Oh mon cher...

Shriya/ Mohanan            Je crois en toi, mes prières sont toujours avec toi, mon fils aussi prie avec toi.

*[À ce moment, Shriya/Mohanan boit le contenu d'une noix de coco, puis perd connaissance, après quoi on l'amène à distance.]*

Cet extrait de la discussion qui eut lieu entre Shriya/Mohanan et Karim Chamundi rappelle les grandes lignes de l'histoire du cas raconté. Karim Chamundi acquiesce à la demande de Mohanan et l'autorise à retourner auprès des siens. On fait aussi référence à cette relation particulière qui lie Mohanan à Karim Chamundi, au fait que leur relation pourra se poursuivre même s'il ira désormais vivre dans sa maison familiale. Le Mappila Teyyam aussi participe à la discussion, ce dieu qui fut jadis incarné par Mohanan lui-même, et aujourd'hui par son fils, et avec qui Mohanan a partagé un destin en partie similaire. On peut remarquer que leur relation, comme celle qui lie habituellement les fidèles aux dieux du Teyyam est basée sur un pacte qui implique engagement et fidélité. Karim Chamundi sera là pour aider Mohanan et celui-ci continuera de lui adresser des prières. Ce type de relation s'établit en général entre un fidèle et un dieu, suite à une prière exaucée; parfois un fidèle aura pu solliciter différents dieux avant qu'on réponde à ses prières à la suite de quoi un pacte semblable peut se former. Par contre, si un fidèle négligeait de remercier un dieu en lui rendant un culte, ce dernier pourrait se venger, ou lui causer des problèmes, ce qu'un astrologue pourrait découvrir lors d'une consultation. Comme nous le verrons plus loin, le type de relation qui est entretenue avec un ancêtre, bien que différent, recoupera la relation avec les dieux à plusieurs niveaux. Par exemple, l'allégeance d'un ancêtre déifié envers les membres de sa famille est donnée dès le départ, alors qu'avec une divinité la relation se formera si une divinité s'engage à intervenir pour un fidèle, mais dans les deux cas le fait de négliger la relation peut générer des problèmes.



### 5.3.3 Les états de la possession

Nous avons amorcé une réflexion sur la possession à partir l'expérience de Shriya, et nous la poursuivrons tout au long de l'analyse de ce cas. Pour l'instant, nous pourrions ajouter sur la question des « états » vécus de la possession, qu'il va de soi que nous ne pouvons savoir ce qui se passe exactement dans la tête d'une personne que l'on dit possédée, ce qui n'empêche pas qu'il soit possible de reconnaître qu'un individu n'est pas dans un état habituel, peu importe les termes utilisés pour décrire cet état. Des « états » se rapportant à ce que l'on désigne habituellement par des termes comme « transe », « possession » ou « états de conscience modifiés » sont bel et bien observés et décrits par les observateurs locaux, et par ceux qui les expérimentent. Toutefois, malgré les critères qui sont établis culturellement pour désigner un « état » qui soit légitime ou authentique, et non pas feint, il demeure possible que ces expériences, par la façon dont elles peuvent être vécues de l'intérieur, puissent varier d'un performeur à l'autre, d'un individu à l'autre, ou même d'un événement rituel à l'autre. Il faut donc prendre en compte une variabilité possible de l'expérience de la possession au niveau de la conscience, du contrôle et de l'intentionnalité, ce qui pourrait avoir une incidence au niveau de l'agentivité des performeurs, tel que discuté à la section 1.2 de notre cadre théorique. Pour situer cette variabilité possible, nous avons élaboré les catégories correspondant à quatre types d'expérience avec la possession lorsque la parole est impliquée : parole inconsciente, surgissante, inspirée et dirigée, tel que démontré dans la section 1.2.3, et tel que présenté dans le tableau 1 à la page 70. C'est ainsi que l'expérience de Shriya doit être regardée pour ce qu'elle est en soi, bien qu'il faille savoir la situer par rapport à ce qui est décrit culturellement et localement pour expliquer le phénomène de la possession, lequel pourrait différer d'une région à l'autre de l'Inde<sup>92</sup>.

En ce qui concerne le Teyyam, les performeurs apparaissent plutôt « en contrôle », ils chantent et dansent, leurs performances sont très théâtralisées, formalisées, bien qu'il puisse y avoir des moments plus « frénétiques », ou des moments d'improvisation avec le public, dont des

---

<sup>92</sup> Voir par exemple *la possession en Asie du Sud* (Assayag et Tarabout 1999) dont les contributions explorent différentes représentations de la possession en Asie du Sud.

dialogues avec les membres de l'assistance, comme lors de la consultation. Malgré ce « contrôle » apparent, on peut toutefois remarquer chez les performeurs, dans l'expression du regard, ou dans la façon de se comporter, de parler, une intensité particulière, quelque chose de différent qui évoque, parfois de façon subtile, un « état » qui serait différent, ou du moins c'est ce qui est démontré ou suggéré lors de la performance. Il faut aussi mentionner un fait intéressant qui sera d'ailleurs une des clefs permettant de situer l'expérience de Shriya et d'orienter notre discussion sur l'agentivité et la possession. Certains performeurs du Teyyam, nous ont décrit leur état lors de la performance en affirmant qu'ils étaient en ce moment 50% eux-mêmes et 50% la divinité, comme certains performeurs l'ont aussi confié à Freeman (1999). Certains performeurs nous ont dit qu'il y avait, malgré tout, certains moments, généralement lors de l'arrivée de la présence divine dans leur corps, où ils disaient être possédés pas la divinité à 100%, mais cela pouvait ne durer que quelques secondes. Comme le rapporte aussi Freeman (1993), et comme des répondants nous l'ont aussi confié, l'état de la possession pour le Teyyam pourrait être décrit comme un état d'hyperacuité, qu'on ne pourrait décrire simplement comme le remplacement d'une subjectivité par une autre (Ishii 2013)<sup>93</sup>. Si ce sont les façons de concevoir culturellement la possession dans le Teyyam lorsqu'il est question de l'incarnation des dieux, on peut se demander ce qu'il en est pour les ancêtres, du moins avant qu'ils ne soient déifiés. Lorsque Shriya fut possédée au Palathil Tharavad, elle était possédée par un ancêtre, qui devait aussi être considéré comme un esprit, un fantôme, ce qui normalement ne se produit pas avec le type de contrôle qu'elle affichait, avec une maîtrise de la parole, du moins pour une non-spécialiste. Il semble que si certaines règles sont clairement définies, certaines situations inhabituelles ou moins fréquentes peuvent être l'objet d'interprétations. Si quelque chose d'inhabituel survient lors de la performance, comme lorsque Shriya expérimente la possession avec la maîtrise de la parole, comme si elle était un spécialiste de la possession, il ne s'agira plus seulement d'interpréter, mais d'accepter ou de contester ce qui survient lors du rituel de façon évidente.

---

<sup>93</sup> Un performeur de Teyyam que nous avons rencontré nous avait expliqué que la présence divine donnait aussi au performeur des pouvoirs de perception surnaturelle et de divination lui permettant voir les problèmes des gens et de donner des solutions.

Malgré les explications culturelles, il est possible comme nous l'avons vu, que l'expérience et le « vécu » soient différents d'un individu à l'autre. Un autre genre de possession que l'on peut voir lors des festivals et que nous avons déjà évoquée, est une forme de transe dans laquelle une personne se met à trembler, et, dans cet état peut parfois se jeter au sol ou s'avancer dans l'espace rituel, ce qui sera interprété comme la venue de l'énergie de la divinité dans son corps. De façon générale dans les festivals chez les Mavilans et les Malavettuvans, le performeur incarnant le dieu essaie de faire basculer dans la possession les gens présents dans l'espace rituel (*karmi*, *komaran*, assistants, ou membres d'une famille associés à la gestion du sanctuaire), en leur mettant une main sur le front et en essayant de leur transmettre l'énergie de la divinité. Lorsque cela fonctionne, par exemple pour quelques individus sur une dizaine lors de la performance d'un même dieu, l'individu sera pris de tremblements et se déplacera en vacillant, mais malgré un état qui semble « incontrôlé », généralement, aucune chute, ou accident ne se produira, même quand le possédé semble y échapper de peu, tremblant, titubant, une épée brandie à la main. Parfois ce possédé pourra aller marcher dans des braises à la suite du performeur qui incarne le dieu. Dans d'autres cas, le corps est moins en contrôle et des ritualistes interviennent pour le maîtriser, afin d'éviter tout accident. Habituellement, ces possédés rituels ne pourront pas faire entendre la parole de la divinité, bien que nous ayons vu un *komaran* de grande réputation « attraper », lors d'un festival, l'esprit d'un *anangu* errant et se mettre à parler, attirant ainsi une partie de la foule autour de lui; il faut noter que, comme dans le cas de Shriya, il s'agissait d'un ancêtre, non d'une divinité. Ceci étant dit, ce même *komaran* ayant une grande « facilité » avec la parole, nous a confié avoir déjà fait entendre la parole d'un dieu; dans les faits, il s'agit d'une situation inhabituelle et assez rare, du moins au nord du Kerala. En effet, dans la partie centrale du Kerala, plus au sud, le *velichappad*, qui est l'équivalent du *komaran* dans des rituels similaires (ou il n'y a cependant pas de *teyyakkaran*), est aussi le performeur principal, et est donc celui qui est responsable de faire entendre la parole de la divinité. Dans tous les cas, il faut rappeler, que la seule façon de faire entendre la parole d'une divinité, de la faire descendre dans le corps d'un performeur, c'est dans le cadre de ces rituels hautement liturgiques, où des procédures très précises sont mises en place pour amener cette présence, et où seul un

professionnel entraîné pourra réussir à contenir en lui la puissance de cette énergie, la contrôler, et en faire entendre la parole sans subir de dommage.

Dans d'autres régions de l'Inde, on peut rencontrer des situations et des règles explicatives de la possession qui soient différentes. Par exemple, au Karnataka, comme le rapporte Carrin (1999a, 1999b), mais aussi ailleurs en Inde (Schombucher 1994, 1999, Trawick 1997), il pourra y avoir des « médiums » autoproclamés, des hommes et des femmes réputés localement comme ayant le pouvoir d'être possédés par une déesse, un dieu, ou une personne décédée. Une telle personne pourra tenir un petit sanctuaire et développer une clientèle. Cependant, ce genre d'initiatives, situées en dehors des cultes officiels, n'a pas vraiment cours dans le nord du Kerala, où s'impose plutôt, lorsqu'il est question de possession, le modèle du Teyyam où les spécialistes de la possession ne peuvent être que des hommes. Selon les données que nous avons collectées, une femme de cette région du Malabar ne pourrait donc pas développer un petit culte local autour d'une entité par laquelle elle pourrait faire entendre la parole de la divinité qui la possède, comme on pourrait le voir ailleurs en Inde.

Dans le cas de Shriya, la façon dont elle avait manifesté la possession était difficile à situer par rapport à la tradition du Teyyam, dominante dans la région pour tout ce qui se rapporte à la possession, d'une part parce qu'il s'agissait d'un ancêtre et non d'un dieu, et qu'elle était en mesure d'en faire entendre la parole, comme seul un performeur expérimenté et homme aurait pu le faire normalement. Son expérience de la possession avec la maîtrise de la parole était aussi différente de certaines formes de la possession néfaste, dans laquelle une personne pourrait agir de façon normale, mais qu'il soit diagnostiqué qu'elle soit sous l'influence d'un esprit qui lui cause des maux, et qu'un exorcisme soit nécessaire pour l'en délivrer. Il est vrai, par contre, que dans les premiers temps où Shriya aurait été troublée par la présence de son ancêtre, son expérience aurait pu alors être rapprochée du scénario de la possession néfaste. Il faudrait que lors d'un l'exorcisme, dans certaines traditions, ou régions, l'esprit pourrait s'exprimer alors par la bouche de la possédée, mais encore une fois, il s'agit d'un type de variante qui se distingue de l'expérience de Shriya, qui semble expérimenter la possession comme les spécialistes de sa région ont l'habitude de le faire.

### **5.3.4 Expériences qui s'amalgament dans la vie des gens**

Nous allons donc continuer d'analyser ce cas et les épisodes qui ont mené jusqu'à cette scène qui s'est déroulée lors du festival et qui a, le lendemain, donné lieu aux deux rituels qui sont étudiés dans ce travail. Il est important d'entrer dans les détails de cette histoire, dans sa complexité, parce cela permet de montrer la place que peuvent prendre de tels événements dans la vie et dans l'imaginaire des personnes concernées. Ces traditions et les expériences qu'elles comportent ne font pas que répondre à des croyances et des pratiques, mais s'amalgament à la vie de ces gens jusqu'à s'inscrire dans leur biographie, jusqu'à ce qu'une personne comme Shriya ne puisse plus raconter sa propre histoire sans devoir raconter les événements qui la lient à son grand-père Mohanan. De plus, l'étude de ce cas permet de poser les bases d'une réflexion sur la continuité et les changements de cette tradition rituelle, les adaptations qu'on y retrouve, les règles qu'on y négocie, et les expériences qui y sont vécues. Pour expliquer la poursuite de nos jours de la déification des ancêtres chez les Mavilans et les Malavettuvans, dans un contexte ambiant qui appellerait plutôt au contraire, il faut nécessairement tenir compte, parmi certes un ensemble de facteurs du fait que les histoires qui gravitent autour de ces processus de déification sont intégrées à la vie des gens qui sont parents de ces ancêtres, et qu'elles peuvent prendre des allures romanesques de nature à passionner ces gens, et à propulser leur vie dans un univers fantastique, dans lequel ils auront à jouer un rôle important en relation avec des divinités puissantes avec lesquelles ils nouent des relations à long terme. Ainsi, une personne ayant un destin plutôt simple voit sa vie prendre les dimensions d'un mythe et s'imbriquer avec celles des dieux et déesses les plus puissants et les plus en vue de sa région et de sa communauté.

### **5.3.5 Possession et agentivité**

Comme nous l'avons déjà annoncé, ce cas nous permettra non seulement de réfléchir au phénomène de la possession, mais aussi à la question de l'agentivité qui peut survenir lorsqu'il est question de possession et de parole des dieux. Quand il est question de la possession, il est difficile d'établir l'agentivité derrière la parole que l'on fait entendre, d'autant plus que l'expérience et les états d'un possédé peuvent varier au sein d'une même tradition. Dans le cas

du Teyyam, ce qui est particulier et qui ouvre la porte à ce genre de réflexion, c'est l'idée qu'un performeur est 50% lui-même, et 50% la divinité, que ses sens et ses perceptions sont plus « aiguisés » qu'à la normale, ou qu'il ait même des « pouvoirs » surnaturels. Un *komaran* nous avait confié qu'il avait des visions, que c'était exactement comme un film qu'il voyait dans sa tête à propos du passé, du présent et du futur. Quand le possédé parle, qui parle? D'où viennent ses propos? Il y a habituellement un type de discours typique d'une divinité, mais il y aura sans cesse des variations, et les performeurs ne mettent pas toujours l'emphase sur les mêmes choses. Jusqu'à quel point le performeur, dans l'état qui l'habite, dirige ou s'abandonne au moment de discourir? Fait-il consciemment entendre ce que les conventions demandent, ou alors essaie-t-il consciemment d'orienter le discours en fonction de son propre agenda, ou d'une vision qu'il veut promouvoir? S'abandonne-t-il plutôt complètement à un état qui s'empare de lui, cède-t-il en fait aux conventions qui l'orientent, ou à sa propre intuition guidée par sa compréhension personnelle? Et lui-même, secrètement, qu'en pense-t-il? Il devra dire que la divinité ou l'ancêtre s'est exprimé par sa voix, il ne pourra dire autre chose, mais qu'en sait-il lui-même? S'il « s'abandonne » au jeu en toute sincérité, n'est-il pas possible que son interprétation de la parole de la divinité soit influencée, tel un artiste, par son univers intérieur, son vécu, sa vision du monde et des choses? Est-il possible que même malgré eux, en interprétant la parole d'êtres ayant une grande autorité, ces possédés puissent avoir une influence sur leur communauté, sur les changements qui traversent celles-ci? Ou alors, jusqu'à quel point la possession peut-elle être au centre d'une aventure personnelle, d'une quête, d'un désir de participer à la construction d'une histoire qui nous met personnellement au centre d'une relation avec une divinité que l'on admire et qui nous donne plus d'importance qu'on ne nous en accorde dans la vie de tous les jours? Lorsque nous avons présenté à Shriya les images captées au Palathil Tharavad au moment où, possédée par l'esprit de Mohanan, elle s'adressait aux dieux, elle sourit et versa quelques larmes, que voulaient dire ces larmes? L'expérience de la possession étant nouvelle dans la vie de Shriya, le fait qu'elle soit en « apprentissage » et qu'elle n'en connaisse pas toutes les règles rituelles et culturelles, le fait qu'elle puisse transgresser certaines règles sans le remarquer, ce qui pourra, par ailleurs, lui valoir certaines critiques, font de son histoire un cas très riche pour aborder les questions de possession et d'agentivité.

### 5.3.6 Ancêtres et leadership

Même s'il était décédé depuis longtemps, et même s'il n'était pas encore installé à la maison, plusieurs membres de la famille avaient l'habitude de prier Mohanan pour qu'il les aide dans les difficultés qu'ils rencontraient, qu'il intercède auprès des dieux en leur faveur, comme il le faisait de son vivant. Dans une prochaine étape de cette analyse, nous ferons la comparaison plus détaillée entre les dieux du Teyyam et les ancêtres *anangu*, car, même si l'on dit de ces ancêtres déifiés qu'ils sont devenus des Teyyam il y a des différences. Pour l'instant, nous rappellerons que les ancêtres déifiés ont souvent été des leaders dans leur famille et leur communauté, et l'on pourrait dire, dans une certaine mesure, qu'une fois devenus des dieux, ou avant même de l'être comme dans le cas de Mohanan, on s'attend de ces leaders qu'ils puissent continuer d'exercer leur leadership. Autrefois, le type de leadership qui était reconnu, et auquel réfère le *tottam* du *kolam-anangu*, c'était celui par lequel le chef *moopan* servait d'intermédiaire entre les membres de sa communauté et les seigneurs propriétaires terriens. Dans plusieurs cas, ils étaient aussi des leaders religieux (*Komaran*, *Teyyakkaran*, magiciens) et servaient donc d'intermédiaires avec les dieux. On pourrait donc dire que les ancêtres déifiés d'aujourd'hui proviennent d'une tradition où l'on déifiait des leaders qui s'étaient distingués en tant que « médiateurs avec le pouvoir », et que l'on souhaitait qu'ils continuent ce travail après leur mort. On nous a d'ailleurs mentionné régulièrement que chez les Mavilans on priait toujours les ancêtres en premier pour que ceux-ci intercèdent auprès des dieux en leur faveur. D'ailleurs, à cet effet, Kannan, le mari une des petites-filles de Mohanan, nous a révélé que Mohanan était très sensible sur cette question, et qu'il pouvait se mettre en colère si l'on contactait les dieux directement, sans passer par lui. Par contre, il s'engageait à intervenir dès que ce serait nécessaire. Nous pourrions raconter à cet effet un épisode qui est survenu dans la vie de Sumitha, la sœur de Shriya, plusieurs années auparavant. Encore une fois, comme dans le cas de Shriya, il s'agit d'événements qui ont marqué de sa vie, et dans laquelle la présence des dieux s'imisce et fait désormais partie du récit qu'elle pourrait en faire.

## 5.4 Expériences de possession et interprétation

### 5.4.1 Sumitha sauvée par son ancêtre et par les dieux

Alors qu'elle était plus jeune, avant son mariage, Sumitha, la sœur de Shriya, avait commencé une liaison amoureuse avec un jeune homme. Lui aussi était Mavilan, de la même caste qu'elle, mais la mère du jeune homme s'opposait féroce­ment à cette relation, dans un contexte où, comme c'est souvent encore le cas aujourd'hui, les mariages sont habituellement arrangés par les parents. Au moment où elle vivait cette difficile situation, elle sentait qu'elle était en réel danger, car elle était constamment en état de crise, perturbée, et ne pouvait plus travailler dans cet état. Elle alla donc voir un astrologue qui identifia qu'un acte de sorcellerie avait été lancé contre elle, qu'on cherchait à la tuer, la détruire, mais l'astrologue ajouta que son grand-père Mohanan l'avait protégée en bloquant l'action de la sorcellerie. Il lui conseilla de prier son grand-père afin qu'il intervienne auprès des dieux pour la sauver. À la même époque, lors d'un festival, elle serait allée consulter le dieu Visnu Murti à qui elle aurait confié ce qu'elle traversait, puis au même moment elle aurait senti la présence d'une déesse en elle et aurait dit à Visnu Murti, sous l'influence de cette déesse, qu'elle sentait le sang qui coule et qu'elle ferait disparaître ceux qui avaient eu recours à la sorcellerie. Puis, Visnu Murti lui aurait dit qu'elle n'avait plus à s'inquiéter, car il était le protecteur de cette région et qu'il la protégerait. Peu de temps après, le père du jeune homme, identifié comme celui qui aurait commandé l'acte de sorcellerie, fut retrouvé pendu.

On peut donc comprendre que c'est le grand-père Mohanan qui aurait protégé Sumitha dans un premier temps contre l'acte de sorcellerie, puis Visnu Murti se serait aussi engagé à la protéger pendant la consultation alors qu'au même moment Sumitha entra en possession et qu'une déesse prononça des paroles funestes par sa bouche, annonçant qu'elle ferait disparaître les coupables et annonçant un dénouement dramatique à cette histoire. Il faut aussi souligner que ce fut aussi la première fois que Sumitha expérimenta la possession par une présence divine, expérience qui se répéta par la suite, dans la foulée des événements que nous avons commencé à raconter.



Il s'agit donc du récit que Shriya nous a fait des événements vécus par sa sœur Sumitha. Bien entendu, nous nous intéressons à ce récit dans la mesure où il nous permet de comprendre la place qui est donnée à ces dieux dans les événements vécus par les gens dans leur propre vie. C'est le rapport aux dieux et la façon dont ils s'immiscent dans la biographie des gens depuis les récits qu'ils en font qui est l'objet de notre analyse. Bien que le contexte soit ici bien différent, nous savons, depuis les recherches de Favret-Saada (1977) que la présence réelle de sorciers n'est pas essentielle à l'entretien de croyances en leur intervention; comme mentionné, dans la région où se déroule notre recherche il existe des sorciers *mantravadi* auto-proclamés, bien souvent des *komaran* ou des *teyyakkaran*, qui sont généralement sollicités pour régler des problèmes.

Malgré tout, il semble clair que l'astrologue a pu jouer un rôle déterminant en identifiant l'acte de sorcellerie dès le départ. Bien entendu, depuis une position analytique, il est impossible de déterminer ce qui s'est vraiment passé, dans quelle mesure les événements tragiques qui sont survenus à ce moment auraient pu être le fruit d'une coïncidence, le père du jeune homme aurait pu, par exemple, avoir d'autres raisons de se suicider, ou alors d'autres personnes auraient pu avoir intérêt à déguiser sa mort en suicide, etc. Dans tous les cas, ce récit rend compte de l'interprétation de ces événements qu'en a fait Sumitha, la façon dont tous les acteurs ont participé à « construire » cette réalité, celle qu'elle a aussi interprétée, communiquée à différents acteurs et à des proches qui ont accepté cette interprétation et ont participé à la développer. Dans tous les cas, ces événements et l'interprétation qui en a été faite, ont pu cristalliser pour Sumitha, Shriya et leurs proches, la puissance des dieux, leur capacité d'intervention, et le rôle salvateur joué par le grand-père pour sauver la vie de sa petite-fille à cette occasion. Ces événements ont possiblement aussi préparé ces jeunes femmes à vivre plus tard d'autres expériences avec les dieux.

Pour faire suite à cette histoire tragique qu'a vécu Sumitha, nous pourrions présenter ce que l'on nous avait décrit au sujet des pouvoirs de Visnu Murti, et qui encore une fois souligne le caractère terrible des dieux, qui peuvent à la fois défendre et attaquer au profit du fidèle qui le demande, démontrant le côté dangereux de ces dieux qui savent se faire craindre. On nous a rapporté qu'il était possible de demander à Visnu Murti de se débarrasser des ennemis d'un fidèle qui en ferait

la demande. Visnu Murti remettrait par la suite l'âme de cet ennemi décédé, contenue dans la flamme d'une mèche allumée lors d'un festival subséquent. Toutefois, on raconte que si Visnu Murti découvrait que le demandeur était en fait celui qui était à blâmer dans le conflit, et que l'ennemi désigné n'aurait pas mérité la mort, alors Visnu Murti pourrait se retourner contre le demandeur. Encore une fois, cet exemple rappelle la nature dangereuse de certains Teyyam, et que leur pouvoir peut servir les fidèles, mais que si ceux-ci se montrent ingrats ou déloyaux envers eux, ils pourraient se venger. Cela n'est pas sans rappeler les événements qui, dans le mythe du dieu, ont mené à la déification de Visnu Murti : une victime d'injustice, tuée injustement par un seigneur de haute caste, revenu le hanter pour se faire justice. On pourrait facilement imaginer que ce genre d'histoire ait pu faire réfléchir certaines fois les gens de haute caste avant de maltraiter les gens de basses castes.

#### **5.4.2 La relation avec les dieux et les ancêtres**

Cela nous ramène aux différences qu'il y a entre les dieux et les ancêtres dont la façon de protéger ne va pas jusqu'aux mêmes extrêmes, leurs pouvoirs n'étant pas aussi forts, bien que les ancêtres peuvent aussi intercéder auprès des dieux afin qu'ils agissent en faveur des membres de leurs familles. Dans le cas des dieux, on pourrait dire que les comportements parfois cruels et terribles évoquent cette dimension « méta-éthique » dont parle Lambek (2012) puisqu'ils peuvent se comporter d'une façon qui ne serait pas acceptable pour les gens dans la vraie vie. D'une certaine manière, comme nous le verrons plus avant, les ancêtres peuvent être des modèles éthiques d'une façon que les dieux ne peuvent l'être, ce qui pourrait aussi contribuer à expliquer la continuité et le retour de ce culte des ancêtres chez ces communautés. Ces ancêtres déifiés répondent à quelque chose que l'on attend. Les dieux sont impitoyables et exigeants, lointains, il n'y a jamais de garantie qu'ils interviendront pour vous, leur allégeance n'est jamais complètement acquise; tandis que les ancêtres sont là pour vous, ils ne vous laisseront jamais tomber, dans la mesure où vous leur faites des offrandes régulièrement. Il s'agit d'offrandes de nourriture qui ne sont pas de grand coût, contrairement à ce que demandent les Teyyam qui exigent l'organisation d'événements annuels très coûteux, sans compter ce qu'il faut ajouter individuellement pour remercier des services rendus. Comme le disait un *anangu* déifié aux

membres de sa famille lors d'un autre cas que nous avons observé : « Je suis toujours ici, je n'agirai jamais mal avec vous. Vous me donnerez des offrandes quand il le faut, et je ferai tout ce que je peux pour vous aider à vaincre la tristesse et la douleur ».

Les fidèles en viennent donc à considérer que certains événements se produisant dans leur vie sont le résultat de l'action de leurs ancêtres et des dieux qui sont intervenus en leur faveur, ce qui participe au développement de la relation qu'ils entretiennent avec eux et alimente la confiance selon laquelle ils pourront continuer à intervenir en leur faveur à l'avenir. Ce type de croyance, de certitude, ou de confiance repose en bonne partie sur ce que nous avons appelé des interprétations de concordances de faits (Brillant-Giroux 2014). C'est-à-dire que si, par exemple, un fidèle demande à un dieu de l'aider à trouver un emploi, et que quelque temps après il décroche cet emploi espéré, le fidèle devra alors se demander s'il s'agit d'une coïncidence ou d'une intervention divine, il devra interpréter cette concordance de faits. Nous avons fait valoir que, plus l'expérience de la consultation avec un performeur ou la force de sa performance aura été impressionnante, ou la conversation convaincante<sup>94</sup>, ou alors plus une personne se sera investie à long terme dans une relation avec un dieu ou un culte, plus il y aura de chances que cette personne interprète cette concordance de faits comme une intervention divine (Brillant-Giroux 2014).

À cet effet, on pourrait revenir à l'histoire de Sumitha qui était bouleversée par la situation difficile qu'elle vivait et dont elle ressentait des symptômes physiques. Un astrologue lui explique qu'elle est la proie d'une attaque de sorcellerie, et que son grand-père la protège. Lors d'une consultation avec le dieu Visnu Murti où elle confie ses problèmes, elle ressent ce qu'elle décrit comme la présence d'une déesse en elle, puis elle décrit qu'elle a ressenti en elle la présence d'une déesse et qu'elle s'est entendu dire au dieu qu'elle s'occuperait de faire disparaître les coupables. À toutes ces étapes, Sumitha a dû se demander s'il y avait concordance de faits entre les faits survenus et les interprétations qu'on lui a suggérés, ou qu'elle a elle-même mises au point

---

<sup>94</sup> Certains performeurs peuvent ainsi développer plus que d'autres la capacité de canaliser l'énergie des divinités à une haute intensité, et développent ainsi une grande réputation à cet effet auprès des dévots, voir par exemple Nichter (1977), Brillant-Giroux (2014). Certains peuvent même développer une grande réputation pour régler les problèmes des dévots (Brillant-Giroux 2014).

intuitivement. Est-ce que les troubles physiques et psychologiques venaient bien d'une attaque de sorcellerie? Sa vie était-elle en danger? Était-elle vraiment protégée par son grand-père et Visnu Murti. Ce qu'elle a interprété comme étant la présence d'une déesse en elle affirmant qu'elle comptait agir pour punir le coupable, était-ce vraiment une déesse, ou alors un état psychologique très prenant et bouleversant qui l'a amené à réagir, ressentir, et dire des choses de cette manière? Le père du jeune homme s'est pendu, est-ce vraiment l'action de la déesse? Comment interpréter ces concordances de faits? Comme nous l'avons mentionné, plus une personne s'investit dans les pratiques religieuses, plus elle base ses interprétations sur les principes et les conceptions culturelles sur lesquelles ils s'érigent, plus les acteurs rencontrés, astrologues et performeurs, auront été convaincants, et plus il y aura de chances qu'elle interprète les choses selon des représentations culturelles admettant l'action des dieux, dans un contexte où de plus en plus on considère que ce genre de manifestations ne sont que des superstitions. Bien entendu, l'adhérence à ce système de croyances aura pu orienter et participer à provoquer cet état qu'elle assimile à la présence d'en déesse en elle, mais cela n'empêche pas qu'elle aura dû, à chaque étape de ce qu'elle a vécu, interpréter les concordances de faits qui sont survenues. Évidemment, lorsqu'il s'agit de souhaits exaucés, la réputation vengeresse des dieux étant ce qu'elle est, on peut penser que dans tous les cas, les fidèles préfèrent les remercier, plutôt que de risquer qu'ils leur infligent un châtement pour ingratitude.

### **5.4.3 Possession, interprétations et contestation**

Comme nous l'avons mentionné, lors du festival du Palathil Tharavad, Shriya a dialogué avec les dieux alors qu'elle était possédée par l'esprit de Mohanan. La première fois, ce fut avec Karim Chamundi, comme nous l'avons vu dans la transcription, la seconde fois, avec Visnu Murti, puis avec Akko Chamundi, la déesse attitrée à la région. Après que Shriya se soit à nouveau évanouie à la fin du dialogue, la déesse Akko Chamundi a remis à Madhu l'âme du grand-père, contenue dans la flamme d'une mèche allumée sur une feuille de bananier, pour qu'il l'emporte dans leur village, et que le lendemain on procède aux rituels pour le faire entrer dans la maison, puis le diviniser. Ayant récupéré l'âme de Mohanan, le petit groupe de Mavilan, une douzaine de personnes, partirent sur-le-champ d'un pas rapide, pour aller déposer l'âme du grand-père en

sécurité dans le *palliyara*, petit temple en forme de maisonnette d'un mètre et demi de hauteur, situé à côté de la maison, pour que tout soit prêt afin que le rituel *kodi-anangu* puisse avoir lieu le lendemain à l'aube. Au départ de la famille, nous avons demandé de l'aide pour rejoindre le village; des jeunes rencontrés lors du festival se consultèrent pour nous aider à rejoindre la colonie où aurait lieu les rituels le lendemain, et l'un d'eux nous conduisit le soir même jusqu'à la colonie des Mavilans. Là-bas, on nous trouva une place pour dormir afin que nous puissions être prêts à assister au rituel, dès l'aube.

Avant de poursuivre, il nous apparaît qu'il faut regarder de plus près d'autres éléments de l'histoire qui se sont passés dans les mois qui ont précédé le festival du Palathil Tharavad, alors que la famille de Mohanan planifiait l'organisation des rituels. À deux reprises, Shriya raconte avoir été possédée par l'esprit de Mohanan, et dans les deux cas, l'authenticité de la possession fut contestée par des membres de sa famille.

En prévision de la tenue annoncée des rituels de l'*anangu*, les membres de la famille s'étaient réunis pour faire des offrandes à Mohanan et honorer sa mémoire. Shriya nous raconta qu'à cette occasion elle ressentit la présence de son grand-père et se mit à parler comme lui, mais elle ajouta que certains des membres de sa famille, dont sa mère, ne furent pas convaincus, ce qui la décontenança, à la suite de quoi elle se mit à pleurer, ce qui mit fin à l'épisode de possession. Pourtant, sa mère avait l'habitude d'entrer dans des états que l'on pourrait qualifier de trances lors d'événements, mais il faut spécifier que cela se faisait sans la maîtrise de la parole, à la différence de ce qui se produisait dans le cas de sa fille. Voici un extrait de la narration que Shriya nous a faite de cet événement, nous avons remarqué une utilisation répétée de « je » dans sa façon de raconter les événements:

« Je parlais de façon très fâchée contre les gens qui disaient ou faisaient des choses que notre grand-père détestait, et pour lesquelles il se mettait en colère, comme lorsqu'on faisait les choses dans le désordre, ou de la mauvaise manière. Mais les membres de la famille ne prirent pas mes mots sérieusement, donc ils pensaient que je jouais, que je faisais semblant, alors que je parlais en tant que

grand-père, alors je devins en colère lorsque je dis à ma mère de se tenir devant moi et elle se tint dans la direction opposée. Puis, je me suis senti triste et me mis à pleurer parce que ma mère considérait que c'était moi qui lui parlais en tant que sa fille, alors que je lui parlais en tant que grand-père à ce moment. Tous les gens de la famille étaient là, sauf mon oncle, le jour même ma sœur s'évanouit. »

Comme on peut le voir dans la transcription, Shriya considérait que c'était le grand-père qui parlait à travers elle, mais on peut voir à quel point l'utilisation répétée du « je » dans sa description des événements laisse voir à quel point elle se voyait aux commandes de la situation, et y réfère comme si c'était elle qui agissait. Ultimement, lorsque sa mère lui a signifié qu'elle ne croyait pas à l'authenticité de la possession, ce n'est pas le grand-père qui s'est fâché, mais bien Shriya qui s'est mise à pleurer comme elle le décrit elle-même. Comme nous en avons déjà discuté, pour le Teyyam, certains performeurs nous ont confié que lorsqu'ils performaient les dieux, ils sentaient qu'ils étaient 50% eux-mêmes et 50% la divinité. Cela implique que le performeur est conscient de ce qui se passe, et que sa subjectivité ne disparaît pas complètement (Ishii 2013, Boddy 2010), et c'est bien ce qui semble se passer pour Shriya qui, faut-il le rappeler, n'était pas familière avec ces états de possession. Son recours au « je » pour raconter les événements vont dans ce sens, alors qu'elle aurait pu raconter les mêmes événements en disant par exemple : « le grand-père a dit », ou « j'ai entendu le grand-père dire... », etc. Lorsqu'on a refusé de croire en l'authenticité de sa performance, elle s'est sentie personnellement attaquée, alors qu'on aurait pu penser que c'est plutôt le grand père Mohanan qui aurait dû l'être. Il fait aussi comprendre que Shriya n'est pas familière avec ces états ni avec les rituels de la possession du Teyyam; elle est, d'une certaine manière, « en apprentissage »<sup>95</sup>, mais sans aucun mentor avec qui discuter de ce qu'elle vit. Les performeurs peuvent probablement discuter de leurs expériences entre eux, même s'ils n'en parleront pas nécessairement au grand public. Shriya avait pu observer la possession, mais elle n'avait pu recevoir les confidences d'un performeur pour l'orienter. Des membres de sa famille avaient déjà expérimenté des états de transe suite à la

---

<sup>95</sup> Voir Learning Possession, Halloy et Naumescu (2010).

présence d'une énergie divine, mais cela se faisait sans le contrôle de la parole contrairement à Shriya, ce que normalement seuls des spécialistes de la possession, hommes, peuvent accomplir. On voit aussi comment elle semble avoir passé de la colère aux pleurs, de l'émotion du grand-père à la sienne propre, ce qui semble très inhabituel et qu'on ne pourrait voir chez un spécialiste qui aurait été habitué à maîtriser la parole d'un ancêtre ou d'une divinité. Bien entendu, pour cet événement, nous devons compter sur le récit qu'en a fait Shriya, mais nous en avons filmés d'autres que nous aborderons un peu plus tard, mais déjà on peut dire, qu'à la différence de ce que nous avons vu lors du Palathil Tharavad, où elle semblait en proie à des émotions qui la submergeaient, et en lutte pour ne pas perdre connaissance, dans ces épisodes, elle apparaît très calme et autoritaire, sans doute à l'image du grand-père qu'elle incarnait, et que ce contrôle a pu déranger alors que seuls des spécialistes auraient dû l'afficher, et surtout pas une dilettante, femme de surcroît. En regardant de près la narration qu'elle fait de cet épisode, on peut penser que c'était dans un état similaire qu'elle devait être lorsqu'elle dit qu'elle s'est fâchée contre des gens qui ne faisaient pas les choses comme le grand-père l'aurait aimé.

#### **5.4.4 Ancêtres, parole et possession**

Nous avons dit que le fait que Shriya avait été en état de possession tout en étant capable de faire entendre la parole de Mohanan, alors qu'elle n'était pas une spécialiste, était très inhabituel, mais nous avons rencontré sur le terrain deux autres cas qui ont certaines similitudes, et nous les examinerons avant de décrire les autres expériences de Shriya. Ces deux cas ont été observés et filmés, et ont été commentés par la suite dans des entrevues avec les personnes concernées. Nous avons en effet assisté à deux autres cas de femmes possédées par des *anangu*, mais dans les deux cas, les choses étaient survenues lors d'un festival, et non pas en marge, comme ce fut le cas de l'expérience de Shriya que nous venons tout juste de décrire. Nous tenons cependant à préciser que Shriya nous a bien expliqué que c'est habituellement lors de ces rencontres familiales qu'elle sentait l'énergie de son grand-père et basculait dans la possession. Néanmoins, pour ces deux autres cas, il s'agissait aussi de la présence d'un ancêtre, et non d'une divinité, car comme nous l'avons mentionné précédemment, pour que des divinités puissent se manifester dans le corps d'individus, il faut avoir recours à des techniques rituelles élaborées, et à un performeur

entraîné, sans quoi la chose ne serait pas possible, bien que l'expérience de Sumitha, qui raconte avoir vécu la possession d'une déesse qui s'engagea à la venger, pourrait constituer une exception à cette règle. Nous présenterons d'ailleurs un peu plus loin, un autre événement présentant une exception de même nature. Dans tous les cas, et nous y reviendrons, nous pensons que c'est ce qui ressort des expériences de Shriya, c'est-à-dire que si une chose plus inhabituelle se produit en termes de possession, il faudra qu'elle ne soit pas complètement en désaccord avec ce que l'on retrouve habituellement, que l'exception puisse tout de même démontrer une certaine cohérence par rapport aux règles et aux conceptions habituelles, et c'est sans doute à cette cohérence que pourraient être mesurés les risques qu'une possession soit contestée.

Dans le premier cas, il y avait eu au préalable un conflit entre un performeur vedette et les membres d'une famille qui organisait un festival sur le sanctuaire adjacent à la maison familiale. L'année précédente, le performeur en question avait abusé de l'alcool sur les lieux du festival et avait mal géré l'organisation des rituels dont il avait été mis en charge. L'année suivante, on avait donc décidé de confier l'organisation au jeune frère de cet homme. Le performeur vedette n'avait pas apprécié ce choix et avait décidé de ne pas participer au festival, mais il était tout de même venu sur place pour y assister en tant que spectateur. Les événements se sont produits avant le début du festival, alors que peu de gens du public étaient arrivés, et que les performeurs se préparaient. Une femme dans la soixantaine, membre de la famille associée au festival, fit irruption dans le sanctuaire, possédée par un de ses ancêtres, un *anangu* déifié qui serait performé plus tard dans le rituel. Elle se mit à parler avec véhémence et haranguer avec colère le performeur vedette devant tout le monde, lui reprochant sa décision d'avoir décidé de ne pas performer.

La femme, Kalyani, possédée par son ancêtre, s'avança donc vers Kunikannan, le performeur vedette. Kalyani, qui fait entendre la voix de son ancêtre *anangu*, exhorte Kunikannan avec beaucoup de véhémence à ne pas faire de problèmes lors du festival : « Kunikannan! Ne fais pas de problèmes chez moi, ne joue pas avec moi dans mon *tharavad!* ». Babu, un *komaran* dans la



trentaine<sup>96</sup>, membre de la famille et fils de Kalyani, s'avance et harangue aussi Kunnikkanan dans les mêmes termes : « Ne joue pas avec nous! Je vais t'apprendre si tu te joues de nous! ». Kalyani, haletante et toujours possédée, repousse Babu montrant qu'elle souhaite elle-même s'occuper de la situation, et s'adresse à nouveau à Kunnikkanan : « Ne te joue pas de nous dans mon *tharavad*, je vais t'apprendre! Mes enfants ont travaillé très fort pour organiser cela! Kunnikkanan, je vais t'apprendre, je vais t'apprendre! ». Par la suite, certaines personnes tentent de clamer le jeu, certains voudraient qu'elle se taise, d'autres qu'on la laisse terminer, mais elle leur dit de se taire. Kunnikkanan, lui réplique : « Qu'est-ce que je t'ai fait! ». En incarnant ainsi l'ancêtre, Kalyani exerce une autorité qu'on ne lui aurait probablement pas accordée autrement. Elle continue : « Vous croyez que je ne suis pas ici, mais moi et Karim Chamundi Amma sommes toujours présents! » Ici, Babu explique pour les autres : « D'accord, ma mère a dit ce qu'elle avait en tête, tout devrait bien se terminer ». Ici, le commentaire de Babu est difficile à interpréter, il semble indiquer qu'il s'agit, du moins en partie, de sa mère qui parle, peut-être pour minimiser les menaces qui sont proférées, mais il est difficile de le confirmer. Elle poursuit : « Oui, tout se terminera bien ». Puis, s'adressant à Kunnikkanan, elle réfère au fait qu'il avait trop bu l'année d'avant : « Rien ne t'arrivera, rien n'arrivera aux mains et aux jambes de mes enfants, pourquoi as-tu bu avant de performer ma Karim Chamundi Amma?! ». Ici, on pourrait interpréter que l'ancêtre affirme tout de même à Kunnikkanan qu'il le considère comme un de ses enfants, et qu'il continuera de le protéger. Il lui demande ensuite pourquoi il a bu avant de performer Karim Chamundi, non seulement l'ancêtre lui reproche son irresponsabilité, mais l'ancêtre lui rappelle possiblement aussi qu'il a risqué de subir la colère de la déesse par ce geste, ce qui donne un autre sens au début de la réplique, où l'ancêtre lui dit qu'il ne lui arrivera rien. L'ancêtre semble signifier qu'il le protégera de la colère possible de Karim Chamundi, même s'il est en colère contre ses agissements.

Puis on amène Kalyani devant le *palliyara* et les choses se calment, bien que la respiration de Kalyani soit toujours agitée. Puis on se met à chercher un enfant, à l'appeler à voix haute, les gens se déplacent vers la maison. À l'intérieur, un enfant est tombé dans un état qui semble être un

---

<sup>96</sup> Mentionner la menace proférée dans le prochain dialogue.

état de transe et on s'occupe de lui. Il s'agit d'un jeune garçon de 10 ans, le fils Babu, et sa grand-mère, Kalyani, s'occupe maintenant de lui. Il est assis au sol, calme, mais sa respiration est rapide et profonde, il semble avoir un malaise. Après une quinzaine de minutes, il reviendra à la normale. Il aurait été affecté lui aussi par l'énergie de l'ancêtre. Nous avons eu l'occasion de nous entretenir avec lui et avec ses parents par la suite, il a raconté ne pas savoir exactement ce qui s'était passé, mais qu'il avait déjà expérimenté la même chose lors d'un festival l'année précédente. Il est possible qu'à force d'être exposé à ce genre de manifestation, il ait pu être capable de reproduire par une sorte de mimétisme ce qu'il voyait chez les autres, et ainsi atteindre le genre d'état que les performeurs, son père et sa grand-mère ont l'habitude d'atteindre. Dans tous les cas, la possession du jeune garçon aura certainement pu contribuer à convaincre que la possession de sa grand-mère était authentique et non pas feinte, et que la présence de l'ancêtre était bien réelle.

Dans le second cas, où il y avait aussi la maîtrise de la parole d'une ancêtre, cela s'est déroulé cette fois, pendant un festival, peu après les rituels de kodi et *kolam-anangu*. Une jeune femme de 16 ans, Shanti, fut possédée par l'esprit de son frère jumeau décédé une dizaine d'années auparavant. Celui-ci se plaignait qu'on le laissait à l'extérieur et demandait une place pour lui aussi dans les maisons ce qui est, comme nous l'avons déjà indiqué, contre indiqué lorsqu'il s'agit de jeunes adolescents. La jeune femme avait les yeux clos, peinant à tenir debout, et elle était retenue par des gens, qui l'empêchaient aussi de se débattre; elle se mit à parler quand elle fut amenée directement devant un performeur.

Le Teyyam s'est avancé près de la jeune femme, soutenue par quelques personnes, alors qu'une trentaine de personnes s'attroupent autour d'elle. Le Teyyam a demandé à Shanti : « En cette belle occasion, qu'elle est la chose qui ne va pas, que se passe-t-il? ». Shanti était possédée par l'*anangu*, elle avait les yeux clos, le visage crispé, elle se débattait, mais on la maîtrisait. Elle répond au performeur, d'une voix fâchée : « Vous avez ajouté mon père et ma grand-mère, mais je suis toujours à l'extérieur, n'est-ce pas? Qui est avec moi, maintenant, qui est avec moi? ». Puis le Teyyam demande : « Qui es-tu ? » et Shanti répondit : « Mon beau-père et ma belle-mère! ». Cette réponse jette émoi et incompréhension sur la foule. Le Teyyam poursuit : « Avez-vous pris

soin d'eux, les avez-vous ajoutés dans la maison ? ». La réplique suivante de Shanti semble aider tout le monde à comprendre : « Vous les avez admis tous les deux à l'intérieur et moi je suis seul à l'extérieur ! ». À ce moment, les gens discutent : « un enfant est là », « c'est son jeune frère », « mais on ne peut pas ajouter une jeune personne ». Puis on s'adresse à Shanti, à l'*anangu* qui la possède : « Maintenant tu peux partir », « Nous allons t'aider, maintenant tu peux partir ». Le Teyyam lui donne à boire et elle se calme, puis on lance : « Que tout le monde se déplace, elle a besoin d'air ». Puis le Teyyam termine en disant : « Vous avez déjà ici quelques gourous, ils ont été ajoutés par vous, maintenant vous pouvez lui donner aussi de la nourriture pour le satisfaire. Un autre Teyyam se chargera de régler le problème ». On s'occupe d'elle, puis la consultation avec le Teyyam reprend son cours. Le Teyyam semble indiquer qu'ils pourront donner de la nourriture en offrande au fantôme du jeune garçon comme on le fait aux autres ancêtres.

Le jeune garçon est mort trop jeune et ne peut être admis dans la maison, il est seul, séparé de ses proches. Il a saisi l'occasion du rassemblement pour parler par la bouche de sa sœur vivante et de faire entendre sa plainte. Le Teyyam ajoute qu'un autre dieu devra régler le problème. En fait, on aurait pu confier à un magicien le soin de l'attraper puis de l'envoyer à l'océan pour qu'il reçoive la *moksa*, la libération, selon la tradition brahmanique locale, mais il fut plutôt décidé qu'on laisserait tout simplement aller comme il l'était, en espérant que le jeune *anangu* errant ne se manifesterait plus par la suite.

Dans ces deux cas, celui de Kalyani et de Shanti, il s'agit de possession par des ancêtres et non par des dieux, et les choses se sont produites sur les lieux d'un festival, et ne s'inscrivent pas dans une récurrence de possession par le même ancêtre en dehors des rituels comme ce fut le cas de Shriya. Par contre dans les deux cas, on a pu faire entendre la parole de l'*anangu*, quoique Kalyani semblait plus en maîtrise que Shanti. Ces deux cas rappellent que ce genre de cas, où des femmes sont possédées et peuvent faire entendre une parole, bien qu'inhabituels, sont possibles, et dans les deux cas, la possession n'a pas été contestée directement, mais on était en présence de performeurs sur les lieux d'un festival où l'on croit que la présence des dieux et des ancêtres est plus forte qu'à l'habitude, rendant plus plausible ce genre de manifestation. Par contre, il semble que le fils de Kalyani ait tenté de minimiser l'importance de la déclaration de l'ancêtre qui

menaçait Kunikannan, en laissant sous-entendre que c'était sa mère qui disait ce qu'elle avait en tête, peut-être pour éviter qu'un conflit plus grand ne se produise. Toutefois, la possession spontanée de son jeune fils au même moment eut probablement l'effet de confirmer la présence de l'ancêtre. Dans le cas de Shriya, elle a affirmé sentir que la présence de son ancêtre était plus forte lors des rassemblements familiaux, et elle n'a jamais eu d'expérience de la possession en dehors de ce genre de rassemblement. Dans l'épisode que nous avons présenté précédemment, lorsque l'authenticité de la possession de Shriya fut contestée par sa mère, il s'agissait d'un rassemblement familial, c'était donc les membres de la famille entre eux qui pouvaient interpréter les choses au moment où elles se passaient; il n'y avait pas la présence de performeurs ayant autorité sur eux pour légitimer et expliquer ce qui se passait. Une autre différence avec les deux autres situations est que par ces possessions répétées lors des réunions familiales, Shriya laisse présager qu'elles continueront à se produire régulièrement dans le futur, et qu'en incarnant le grand-père, elle pourra continuer à parler avec autorité, donner des directives, et blâmer ceux qui ne feraient pas les choses de la bonne manière; il est possible que ce soit la possibilité que ces épisodes se reproduisent régulièrement qui ait pu agacer, notamment pour des hommes qui n'ont pas l'habitude de se faire dire quoi faire, de cette manière, par une femme. Certains ont-ils pu se demander si elle ne profitait pas de l'occasion pour ce faire, alors qu'autrement cela ne serait pas arrivé?

#### **5.4.5 Possession, expériences et auto-référentialité**

Lors de la deuxième rencontre familiale où l'authenticité de la possession de Shriya fut contestée, toujours avant la tenue du festival du Palathil Tharavad, comme la fois précédente, elle s'était mise à parler comme Mohanan l'aurait fait. Puis, alors que tous les membres de la famille étaient réunis autour d'elle, le jeune frère de Madhu qui était en état d'ébriété la confronta directement, lui demandant pourquoi c'était toujours elle qui était possédée par l'esprit de Mohanan. Voici le récit que fit Shriya de cette situation lors d'une entrevue.

« Madhu a un jeune frère et il a l'habitude de boire. Lors d'une occasion, il était en état d'ébriété alors que j'avais la présence du grand-père en moi. Je

m'adressai alors à tous ceux qui étaient présents, et je leur dis que s'il y en avait parmi eux qui avaient des choses à dire, qu'ils pouvaient le faire. Puis le jeune frère me répondit à ce moment : 'Pourquoi est-ce toujours Shriya qui reçoit la présence du grand-père, il y a beaucoup de gens dans notre famille, mais pourquoi toujours Shriya? '. Au même moment la fille d'une de mes tantes perdit connaissance, elle était à l'intérieur de la maison à ce moment. Alors en tant que grand-père, je lui dis : 'Est-ce que tu veux encore défier ton grand-père? C'est assez!'. Puis, il vint toucher les pieds de son grand-père pour se faire pardonner. »

Shriya raconta donc avec un certain sourire que la perte de connaissance de la jeune fille, avait surpris tout le monde et avait confirmé la présence du grand-père, à la suite de quoi le jeune homme n'avait eu le choix que de reconnaître que c'était bien le grand-père qui se manifestait en elle. Cette confirmation par la possession d'une tierce personne n'est pas sans rappeler ce qui s'était produit dans le cas de Kalyani. Cette fois, contrairement à la première fois, la contestation avait donné lieu à une confirmation en prévision de la scène qui allait se dérouler plus tard au Palathil Tharavad. Il faut ajouter que si certaines personnes ont contesté l'authenticité de la possession de Shriya, Madhu, son cousin, qui joue un rôle important dans cette histoire, lui l'a toujours soutenue. Il faut dire que selon l'astrologue, c'est lui qui dans trois années devrait hériter du pouvoir de Mohanan, même si dans les faits on ne sait pas exactement comment il se manifestera, car Madhu n'a démontré aucune disposition pour la possession jusqu'à maintenant.

Cette mise à l'épreuve à laquelle a été soumise Shriya rappelle que la possession, même si elle est encadrée par des conceptions et des représentations culturelles intégrées dans des pratiques et croyances, demeure une performance, et on peut en contester l'authenticité, sans contester la possibilité qu'elle se produise, bien que, de nos jours, dans le contexte kéralais et indien on puisse aussi en douter et parler de superstition. Cela réfère à ce que Schieffelin (1996) a appelé la crédibilité interactionnelle, la maîtrise que peut avoir un performeur de tous les aspects d'une performance, sa capacité de convaincre qu'il est bel et bien habité par un esprit, qu'il ne feint pas la possession. Dans le cas qu'il présente, survenu lors d'un rituel en Papouasie Nouvelle-Guinée,

un médium fut jeté en dehors de la séance au profit d'un autre qui avait su mieux convaincre son auditoire avec sa performance qu'il était possédé par les esprits. Cela faisait dire à Shieffelin (1996) qu'il y avait dans la performance de la possession une part de risque. Il ajoutait que le type de rituel qu'il avait observé était moins formel, institutionnel, que ce que l'on pouvait retrouver ailleurs, mais que selon lui cette dimension était toujours présente. Habituellement, dans le Teyyam, lors des rituels, il y a quantité d'étapes liturgiques qui viennent expliquer, ou « raconter », la venue de la divinité dans le corps du performeur, mais dans un cas comme celui-ci, à l'extérieur de tout rituel, on peut penser que la crédibilité interactionnelle est encore plus cruciale, car tout le dispositif rituel, considéré comme une « technique » pour l'avènement de la possession, ne peut compenser pour ce qui pourrait être une performance jugée moins convaincante.

Nous ajouterons que lors de cette entrevue que nous avons réalisée avec Shriya à propos de cet événement, elle eût un certain plaisir, et elle a même ri un peu avec ce qui nous est apparu comme une sorte de fierté, quand elle a rapporté qu'elle avait grondé le jeune homme qui l'avait défiée, et qu'il avait dû venir toucher ses pieds et reconnaître l'authenticité de sa possession. Bien qu'elle incarnait le grand-père Mohanan à ce moment, et que c'était donc lui qui parlait à travers elle, dans sa façon de raconter les choses, d'utiliser le « je » de façon répétée, on peut voir que Shriya s'approprie une part de la performance, et qu'elle se réjouit personnellement de son succès, plutôt que, par exemple, évoquer les événements avec un certain retrait, d'expliquer ce qui s'est passé comme si elle avait été une spectatrice, rapportant ce que Mohanan aurait dit et fait. En fait, elle raconte les choses comme si c'était elle qui avait agi. Bien entendu, elle demeurait convaincue de la présence de cet ancêtre en elle, mais cela n'empêchait pas une forme d'autoréférentialité dans l'expérience de la possession, comme le rapporte Boddy (2010) au sujet de l'expérience de ses répondantes. Dans les rituels du *Zâr* dans la région sud du Soudan, des jeunes femmes possédées par des esprits ou des ancêtres, pouvaient agir et parler comme eux le temps du rituel, c'est-à-dire d'une façon plus extravertie, expressive, et même outrancière, qui ne leur serait pas permise en temps normal, alors que dans la vie en tant que jeune femme elles se devaient d'afficher une certaine réserve. Par la possession, elles pouvaient expérimenter d'autres états d'être, et cela avait un effet positif sur elles, les aidait à supporter les difficultés du

quotidien. Le fait d'être vues dans de telles circonstances et de voir les autres agir d'une façon complètement différente ajoutait à l'impact de l'expérience.

D'une certaine manière, on pourrait extrapoler que Shriya, tout comme les jeunes femmes rencontrées par Boddy (2010), expérimentait d'autres façons d'être qui n'auraient pas été permises dans un autre contexte, par exemple donner des directives à des hommes de sa famille avec autorité, même si ces comportements étaient attribués à son grand-père. Il est fort probable que c'était aussi ce qui dérangeait certains membres de la famille. Non seulement on pouvait la soupçonner de feindre la possession, mais aussi d'en profiter pour avoir un comportement qui n'était pas permis au quotidien, et l'accusation de manque d'authenticité pouvait aussi être une tentative de faire cesser cet état, qui commençaient à s'établir dans la durée.

Par contre, dans le contexte décrit par Boddy (2010), il s'agissait de rituels acceptés socialement, alors que dans les épisodes vécus par Shriya, il y avait une dimension plus improvisée, ce qui probablement, on peut le penser, la rendait plus vulnérable à la critique. Il semble aussi que ce principe auquel réfèrent des performeurs du Teyyam, selon lequel ils étaient moitié eux-mêmes et moitié la divinité, pourrait aussi être une façon de rendre compte de l'expérience de Shriya. Il y aurait à la fois la présence de la subjectivité du grand-père et la sienne, comme si la subjectivité de son grand-père venait « teinter » la sienne, ce qui peut aussi faire penser au jeu de l'acteur, bien qu'il n'y ait pas dans le cas de l'acteur la croyance en une « entité » autre en lui. Cela différerait aussi de ce qu'a décrit Ishii pour le culte des *bhūta* ou la subjectivité du performeur n'est pas remplacée, mais reste présente alors que c'est une autre conscience qui agit. Dans tous les cas, on pourrait sans doute penser qu'il puisse y avoir une dimension idiosyncrasique à la possession, même si elle est bien décrite et balisée culturellement, et même si un performeur souhaite expérimenter les choses comme le font ceux qu'il observe, il est possible que les expériences varient, de même que les degrés de contrôle, d'abandon à une forme d'intuition, de conscience des événements, ou de désir de s'abandonner complètement jusqu'à perdre le souvenir des événements. La dimension personnelle de l'expérience peut sans doute jouer sur les possibilités d'une agentivité, notamment lorsqu'il y a la parole d'une divinité ou d'un ancêtre en cause. L'expérience personnelle peut sans doute aussi servir à évaluer celle des autres, que l'on

rapproche ou que l'on éloigne de la sienne propre, ce qui peut ouvrir la porte au jugement sur l'authenticité de la possession.

#### **5.4.6 Possédées par les déesses : expériences, agentivité et réinterprétation de règles**

Un autre événement s'est produit avant la tenue des rituels *kodi-anangu* et *kolam-anangu*. En fait, il s'est produit la veille de ces rituels quand le groupe familial est revenu du Palathil Tharavad avec la petite mèche enflammée contenant l'âme du grand-père qui fut placée dans le *palliyara* situé à côté de la maison. Je n'ai pu assister à la scène, car au même moment j'étais avec la famille qui avait été prête à m'accueillir pour la nuit, mais lors d'une entrevue subséquente Shriya m'a raconté ce qui s'est passé. Shriya était alors dans la maison familiale avec d'autres femmes de sa famille, sa sœur Sumitha et deux de ses cousines. Encore une fois, l'esprit du grand-père entra en elle, mais il se passa alors quelque chose de très inattendu et de très inhabituel : trois autres femmes, sa sœur Sumitha et deux de ses cousines reçurent en elles l'énergie d'une des trois divinités qui avaient parlé au Grand-père au Palathil Tharavad : Akko Chamundi, Karim Chamundi, et Visnu Murti. Shriya expliqua que ce fait exceptionnel avait été rendu possible par la présence de grand-père qui était familier avec ces divinités. Voici un extrait du récit que Shriya a fait des événements :

« Elles se comportaient comme des teyyam, l'une d'elles se comportait comme Karim Chamundi au niveau du corps. Mais Karim Chamundi n'était pas prête à quitter son corps à cause d'offrandes qu'on ne lui avait pas offertes. Alors j'ai dit : 'Que veux-tu?'. Puis j'ai dit à ma tante : 'Qu'est que tu peux faire ou donner à la déesse'. On a répondu : 'Nous allons donner de l'huile pour allumer la lampe'. Mais le teyyam a dit : 'Ce n'est pas assez'. Alors j'ai demandé : 'Veux-tu un poulet' ? Et le teyyam a dit : 'J'ai besoin d'un poulet', et ma tante accepta de donner un poulet, alors le teyyam quitta le corps de ma cousine ».



Il faut souligner plusieurs choses au sujet de cette scène. Tout d'abord, elle s'est déroulée dans une maison ce soir-là, et non pas au moment où des rituels avaient cours. Ensuite, c'était la première fois que ces femmes vivaient ce genre de possession, excepté pour Sumitha qui avait déjà été possédée par une déesse lors de sa rencontre avec Visnu Murti. Lors de cette scène, une des trois femmes possédées par Karim Chamundi a aussi fait entendre la parole de cette divinité, ce qui est très inhabituel. Pourtant, comme nous l'avons mentionné, les Teyyam ne sont pas censés pouvoir entrer dans le corps d'un individu et parler par sa bouche à l'extérieur des rituels prévus à cet effet. Et lorsque cela se produit, en contexte rituel, ce sont des hommes spécialistes de la possession seulement qui peuvent faire entendre leur parole. Les choses sont pourtant différentes pour les ancêtres *anangu* dont la présence répond à d'autres règles, ce qui rend plus acceptable que le grand-père s'exprime à travers Shriya, ou à travers Kalyani et Shanti, tel que décrit précédemment. Pour expliquer qu'une scène aussi exceptionnelle se soit produite, Shriya, comme nous l'avons dit, avait expliqué que c'était la présence de son grand-père et de son affinité avec ces divinités qui permettait cette situation. On pourrait aussi penser que cette expérience de Shriya avec son grand-père a pu aussi, d'une certaine manière, contribuer à « inspirer » ou « donner la permission » aux autres femmes de vivre quelque chose de similaire, tout comme on pourrait aussi penser que l'expérience précédente de Sumitha, qui avait énormément impressionné Shriya à l'époque, a pu aussi contribuer à diriger Shriya vers ce genre d'expérience avec la possession. Madhu, qui était aussi sur les lieux, mais pas dans la maison au moment où les possessions se sont produites, croit plutôt que l'énergie des divinités, qui avait été amplifiée par le festival du Palathil Tharavad, a pu faire en sorte que ces énergies puissent suivre le cortège qui ramenait l'âme du grand-père jusqu'au village. Il ajoute que comme personne dans la famille n'avait l'expérience requise pour gérer ces présences divines, le grand-père avait donc possédé Shriya pour gérer la situation. Il faut rappeler que s'il y a plusieurs sceptiques dans la famille, Madhu n'est pas de ceux-là, et il reconnaît l'authenticité de la présence du Mohanan quand il se manifeste à travers Shriya. Il croit aussi, comme l'astrologue l'a déclaré, que d'ici trois ans il sera celui qui devrait recevoir le pouvoir du grand-père, ce pourquoi il doit apprendre à devenir un *karmi*, bien qu'il ne soit pas en mesure d'expliquer pour l'instant en quoi cela consistera, ou

comment se manifestera ce pouvoir du grand-père à travers lui. Il faut rappeler que Madhu n'a jamais eu d'expérience avec la possession.

Madhu amène un point très important quand il dit qu'étant donné leur manque d'expérience, le grand-père s'est manifesté à travers Shriya pour gérer la situation avec la présence des trois divinités qui avaient possédé les trois femmes. Le fait que les membres de la famille aient très peu d'expérience pour comprendre et interpréter ce genre de manifestations ouvre la porte à ce qu'ils fassent des interprétations qui soient différentes de ce que des performeurs ou des astrologues, spécialistes de ce genre de manifestations, auraient pu en dire. Ils doivent interpréter et gérer des événements, qu'ils décrivent comme exceptionnels, en cohérence avec ce qu'ils savent, et les règles qu'ils connaissent. Il faut souligner que cette scène où trois femmes ont été possédées par trois divinités a eu lieu alors qu'il n'y avait que des femmes dans la maison, ce sont donc elles, entre elles, qui ont interprété la situation. Une fois cette histoire établie, puis annoncée, les autres membres de la famille, en l'absence de spécialistes, devront décider s'ils acceptent ou non l'existence de cet événement, ou alors, comme Madhu, ils pourront en donner une autre explication sans nier ce qui est rapporté. Dans tous les cas, comme il s'agit de dieux réputés comme étant très puissants et très dangereux, on peut comprendre que certaines personnes préfèrent ne prendre aucun risque et ne pas contester leur présence, sans, peut-être, en être vraiment sûrs, ou sans qu'un spécialiste compétent ait donné son avis. Nous pouvons voir aussi, en relation avec cette scène, comment les règles peuvent être négociées, surtout quand vient le temps d'expliquer un événement inhabituel pour lequel les réponses ne sont pas déjà établies ou connues par les gens en présence. Les règles peuvent donc être négociées, mais doivent demeurer cohérentes aux yeux des gens concernés, et bien entendu il faut considérer que ce qui a été accepté une première fois peut avoir le potentiel de devenir un précédent qui pourra se répéter. Il faut aussi apprécier la confiance et l'autorité de la performance, le « contrôle » de Shriya, qui, dans cette scène, n'a pas seulement fait entendre la parole de Mohanan, elle a aussi rendu possible la gestion d'une situation difficile qui demandait une négociation directe avec les dieux. Cette fois, sa performance fut jugée convaincante par les personnes en présence, comme ce fut le cas plus tôt dans la journée lors du festival au Palathil Taravad. Dans un contexte où la possession se rapporte au Teyyam qui comporte des rituels très

élaborés, et fait référence à toutes sortes de règles, on peut concevoir qu'en l'absence de performeurs qui sont familiers avec ces règles, les gens qui les connaissent moins auront à interpréter les choses sur-le-champ, au meilleur de leurs connaissances, où alors suivant leur propre compréhension, leurs propres émotions, ou leurs propres désirs.

Comme nous en avons déjà discuté, il ne nous est pas possible d'établir avec exactitude le niveau de conscience de Shriya pendant la possession, l'engagement de son intentionnalité, et jusqu'à quel point on peut lui attribuer, au cas par cas, une agentivité dans les actions posées ou les paroles qui sont dites lors de la possession. En fait d'agentivité et de rituels, Sax (2006) confère avant tout aux institutions rituelles l'agentivité de ce qui se produit. En effet, les institutions rituelles, comme le Teyyam, ont des règles qui encadrent beaucoup de choses et qui orientent une bonne part de ce qui peut se produire lors d'un rituel; en effet, même les discours des divinités sont balisés, bien que les performeurs pourront improviser avec le public pendant les rituels et au moment de la consultation. Malgré tout, nous considérons qu'on ne peut s'arrêter là lorsqu'il s'agit d'agentivité, de possession, et de parole de la divinité, beaucoup trop d'indices permettent de voir que les performeurs peuvent avoir un espace d'intervention. La question est d'autant plus importante que l'on accorde une grande autorité à cette parole divine qu'elle est écoutée, respectée, à moins d'être contestée. Bien qu'il puisse aussi y avoir des moyens de la contrôler.

Dans le cas de Shriya, une chose est certaine, l'expérience de la possession par l'esprit de son grand-père lui permet d'assumer une position d'autorité envers les hommes de sa famille, position qu'on ne lui aurait jamais accordée autrement. Jusqu'à quel point est-ce aussi une situation qu'elle a souhaitée, consciemment ou non, expérimenter et qu'elle souhaite poursuivre? Quels changements de telles situations rituelles pourraient-elles engendrer dans les relations de tous les jours, par la suite? Si elle ne formule pas consciemment cette volonté de faire arriver ces choses dans les rituels, est-il possible que les positions qui l'habitent finissent malgré tout par « s'exprimer », voire malgré elle, lors d'un épisode de possession? Il s'agit d'une idée que nous défendrons dans ce travail. Comme un artiste qui, parfois, exprime à son insu dans une œuvre d'art des préoccupations qui le traverse, nous pensons que quelque chose de similaire

peut survenir dans le cas de la possession, ce qui confère nécessairement au performeur une part d'agentivité dans les propos et les actes tenus lors de la possession, dans le cadre d'une tradition rituelle, balisée par ses propres règles. Mais comme ces rituels ont une grande autorité et que les comportements qu'ils mettent en scène peuvent avoir une incidence sur les comportements au quotidien, l'agentivité d'un performeur lors d'un rituel pourrait avoir des effets sociaux qui dépassent le rituel, du moins un tel potentiel est-il présent. Pour ce qui est de Shriya, elle a toujours répété qu'elle était bien traitée par son mari et n'a pas formulé de critique contre lui, mise à part une mention qu'il abusait parfois de l'alcool, alors qu'elle l'avait fait, par exemple, au sujet des membres de sa famille qui avaient remis en cause l'authenticité de sa possession. Elle dira même qu'elle avait le soutien de son mari et de sa famille dans tout ce qui entoure ces événements. Par contre, les rapports entre les hommes et les femmes sont régis par des normes établies, malgré le fait qu'il y ait beaucoup de représentations allant dans le sens de l'émancipation des femmes dans les médias et le cinéma du Kerala, et ce, bien que l'on dénonce aussi une certaine stéréotypisation de l'image de la femme qui maintiendrait malgré tout certains traits associés à son rôle traditionnel. Par exemple, lors d'une entrevue que nous avons avec elle, on nous avait fait asseoir à une table, mais Shriya était restée assise sur un petit tabouret près du sol, bien que nous l'ayons invitée à s'asseoir aussi à table. Par la suite, on nous a expliqué que, comme au même moment son mari était assis au sol en train d'ouvrir des noix de coco, elle n'avait pas le droit d'être assise plus haut que lui, ce qui explique qu'elle ne s'était pas assise à table sur une chaise pour l'entrevue. Il faut dire que son mari n'avait pas été présent lors de ses épisodes de possession. Quand il s'agissait de réunions familiales, elle y allait seule, ou avec ses enfants, et pour tous les événements relatifs au festival du Palathil Tharavad et aux rituels qui suivirent, son mari n'avait pas été présent, puisqu'il était plutôt allé participer à un grand pèlerinage régional. Il est donc possible que les tensions entre un rôle traditionnel pour la femme ou son dépassement, tensions qui existent dans la société kéralaise, et la position critique que Shriya pourrait avoir au fond d'elle-même, aient pu se manifester ou s'exprimer dans son rapport à l'expérience de la possession. Les prochains épisodes que nous décrivons nous permettront de soutenir encore plus cette possibilité.

## 5.5 Conclusion : l'élément déclencheur

Le retour de Mohanan, qui fut ressenti par Shriya et confirmé par un astrologue, fut un élément déclencheur. Un plan fut alors mis au point : il fallait récupérer l'esprit de l'ancêtre auprès des dieux, en vue de procéder par la suite aux rituels de l'*anangu*. En prenant la responsabilité d'organiser ces démarches, Madhu commença à entamer un processus qui devait l'amener à devenir un leader familial. Shriya de son côté commença à expérimenter la possession, ce qu'elle n'avait jamais fait auparavant. Si, au départ, elle avait surtout ressenti des troubles physiques, par la suite elle fut capable de faire entendre la parole de son grand-père, sur les lieux d'un festival, en dialogue avec les dieux, puis en contrôle et avec autorité devant les membres de sa famille. Dans cette région où l'on pratique le Teyyam, seuls des hommes spécialistes de la possession peuvent incarner les dieux dans l'espace rituel. On considère que l'énergie de ces divinités est si forte que seul un spécialiste entraîné et préparé peut soutenir une telle puissance, chanter et danser en contrôle, et faire entendre la parole de cette divinité. Dans un tel contexte, une femme qui expérimenterait la possession le ferait normalement de la façon habituellement attendue dans le cas de possession spontanée survenant lors des festivals du Teyyam, soit avec très peu de contrôle et sans la maîtrise de la parole. Dans d'autres contextes de l'Inde, une femme pourrait être reconnue comme médium, être spécialiste de la possession d'une divinité ou d'esprit de défunts, d'ancêtres, avoir un sanctuaire et développer une clientèle de fidèles, mais une telle chose ne s'observe pas dans cette région du nord du Kerala où le Teyyam a le monopole des manifestations de la possession. Mais qu'advient-il de la possession par les ancêtres, dont les manifestations ont presque disparu des contextes rituels? Ce sont des êtres moins puissants qui peuvent posséder à l'extérieur du contexte du Teyyam, mais quel niveau de contrôle du corps et de la parole cela devrait-il entraîner? Shriya incarne son ancêtre à l'extérieur des contextes familiaux, avec un contrôle et une maîtrise de la parole comparable aux performeurs les plus chevronnés, et il s'agit d'un cas inhabituel. Mais un tel cas doit être interprété, confirmé ou contesté, et l'absence de règles face à une expérience inhabituelle crée une situation inédite qui peut générer un précédent, et un précédent peut se reproduire, et ainsi entraîner d'autres personnes à suivre la même voie. La confirmation de la présence de l'esprit du grand-père a été

faite par l'astrologue, la capacité de Shriya à en faire entendre la parole a été confirmée lors de son passage au Palathil Tharavad, car les dieux, incarnés par des performeurs, ont accepté de dialoguer avec elle. Maintenant, par ses épisodes de possession répétés à l'extérieur des rituels, lors de réunions familiales, alors qu'elle incarne le grand-père et parle aux autres avec autorité comme son grand-père aurait pu le faire autrefois, il y a autre chose qui est proposé et qui pourrait aussi devenir un précédent, mais cette fois-ci des membres de la famille s'y opposent. Un précédent, s'il est accepté, peut générer d'autres expériences similaires. L'expérience de Sumitha, il y a quelques années, bien qu'il s'agisse avant tout d'une expérience personnelle avec la déesse, avait impressionné Shriya et a sans doute aussi participé à paver la voie à ce qui a suivi. De la même manière les expériences de Shriya semblent avoir donné la permission à d'autres femmes de sa famille d'expérimenter la possession par des divinités et ce, à l'extérieur du contexte rituel, ce qui ne devrait pas pouvoir survenir, mais qui, en l'absence de spécialistes qui auraient pu confirmer ou contester, a été interprété par les personnes en présence, et a ainsi créé un précédent qu'elles ont confirmé entre elles. Les interprétations des expériences de possession peuvent donc donner lieu à des précédents qui devront être interprétés, et ces interprétations peuvent devoir être négociées directement dans l'espace rituel. Le retour de Mohanan fut un élément déclencheur, et il fut décidé que Madhu développerait un leadership personnel afin de rassembler les membres de sa famille et de les amener à plus de solidarité. Mais si on avait accepté que Shriya puisse être régulièrement possédée par le grand-père, n'aurait-elle pas pu, grâce à la possession, remplir le même rôle à long terme auprès des membres de la famille? Est-ce que ça ne pourrait pas être aussi cette proposition qui fut contestée par des membres de la famille?

## 6 *Kodi-anangu* : l'ancêtre revoit ses proches

Le rituel de *kodi-anangu* est un rituel par lequel on fait entrer l'*anangu*, l'âme d'un défunt, dans la maison qu'il a occupée de son vivant, quelques années après son décès. Pendant cette période d'attente, on considère qu'il aura erré dans la forêt dans des conditions difficiles, en attendant de revenir chez lui. Lors du rituel de *kodi-anangu*, ce sera un performeur *teyyakkaran* qui sera possédé par cet *anangu*, avant d'entrer dans la maison où les membres vivants de sa famille se rassembleront autour de lui. Ce défunt qui est de retour chez lui après quelques années d'errance sera accueilli par les siens qui lui offriront alors à boire et à manger. Il engagera un dialogue avec eux dans lequel il raconte les années difficiles qu'il vient de passer, et prendra des nouvelles des membres de sa famille avant qu'un dialogue ne s'installe avec eux. Parfois, les retrouvailles pourront être très émotives et donneront lieu à des discussions où l'on se remémore le passé; d'autres fois, le moment sera plus solennel et marqué par des moments de silence; où alors, comme dans le cas de Mohanan, l'*anangu* s'engagera dans des dialogues qui sont plutôt du ressort de l'ancêtre déifié où il sera question de leadership et de valeurs familiales.

Comme le rituel de *kodi-anangu* que nous présenterons dans ce chapitre est celui de Mohanan, les dialogues seront influencés par la personnalité de ce dernier et par le fait qu'il sera bientôt performé en tant qu'ancêtre divinisé. Il ne s'agit donc pas d'un *kodi-anangu* régulier et nous reviendrons dans le courant du texte sur les distinctions à faire à ce sujet. Comme nous le verrons dans la transcription d'un dialogue survenu lors du rituel, Mohanan dans ses discours donne des leçons de leadership, et encourage la solidarité familiale, des thèmes qui seront abordés et développés dans ce chapitre. En appui aux transcriptions qui seront présentées, nous réfléchirons également sur le rôle des performeurs et de leur agentivité, et sur la part de « jeu » qui intervient dans les dialogues. Vers la fin du chapitre, nous présenterons trois autres cas avec lesquels nous poursuivrons la discussion sur les thèmes abordés : le leadership, la famille, l'agentivité des performeurs, et la relation aux ancêtres. Toutefois, ces trois cas ne réfèrent pas directement à des rituels de *kodi-anangu*, mais ils seront utiles pour poursuivre les discussions commencées depuis l'analyse du rituel de *kodi-anangu* de Mohanan. Dans un premier temps, nous verrons le cas de Babu, dans lequel un ancêtre divinisé lors d'un *kolam-anangu* travaillera à résoudre un

conflit de famille; ensuite, nous présenterons le cas de Ramesh, un *teyyakkaran* dont l'autorité sera contestée; puis le cas d'un *anangu* communiste dont le culte est en difficulté pour des raisons financières. Finalement, nous rappellerons que les thèmes qui seront discutés dans ce chapitre continueront aussi d'être abordés dans le prochain chapitre qui présentera une analyse du rituel de *kolam-anangu* de Mohanan.

## 6.1 Mohanan de retour chez lui après une longue absence

### 6.1.1 Le contexte des rituels

Le lendemain, vers 5 heures du matin, on entendit des tambours pour annoncer aux alentours que les rituels se tiendraient ce jour-là. Dans un premier temps, il y aurait le rituel de *kodi-anangu* pour installer l'âme du défunt à l'intérieur de la maison, et par la suite on procéderait avec le rituel de déification *kolam-anangu*. L'ensemble de l'événement fut d'une durée d'environ 5 heures, ce qui inclut les deux rituels d'une durée d'environ de deux heures chacun, et le reste du temps fut utilisé pour des préparatifs entre. On peut estimer que pour les deux rituels, la majeure partie du temps fut consacré à la consultation, la partie de la discussion entre les gens et leurs ancêtres. Suivant la structure classique du Teyyam, il y eut donc au départ le chant d'invocation (*tottam*), accompagné de tambours frénétiques; la venue de la présence divine dans le corps du performeur; une partie dansée à laquelle peuvent s'ajouter, parfois, selon les Teyyam, des exploits physiques ; suivie généralement une période et d'interactions avec l'assistance; puis, la consultation où les fidèles vont pouvoir d'adresser un à un à la divinité; et finalement une dernière partie dansée suivie du départ de l'esprit de la divinité.

Dans bien des cas, lors de grands festivals, la partie de la consultation peut durer plusieurs heures, soit tant qu'il y aura des gens en file pour consulter la divinité, et souvent on enchaînera avec le prochain Teyyam même si la consultation avec le précédent n'est pas terminée. Toutefois, lors d'un festival où il y aurait par exemple jusqu'à 15 ou 20 teyyam, ce sont surtout les divinités principales qui attireront autant de fidèles. Habituellement, les rituels de l'*anangu* chez les Mavilans seront intégrés à de tels festivals villageois, mais dans ce cas-ci, la tenue des deux rituels



avait été prévue en « extension » de celui du Palathil Tharavad, en un lieu différent. Parfois, lors d'un festival, il pourrait aussi y avoir plusieurs *kodi-anangu* performés un à la suite de l'autre, pour des gens décédés qui ne seraient toutefois jamais déifiés par la suite. Il se pourrait aussi que, dans un sanctuaire on performe quelques ancêtres déifiés depuis longtemps, qu'on les fasse tous les uns après les autres ou alors seulement quelques-uns d'entre eux. D'autres fois, on peut commencer avec un *kodi-anangu* et il sera alors prévu de faire le *kolam-anangu* l'année suivante. Dans ce cas-ci, toutefois, comme nous l'avons annoncé, on avait plutôt prévu de tout faire lors d'un même événement et d'enchaîner les deux.

Il faut répéter que de tels événements coûtent très cher à organiser, en effet, il faut payer les performeurs et fournir la nourriture pour tous ceux qui viendraient assister, ce qui fait que dans certains sanctuaires on ne parvient pas à financer des festivals chaque année, parfois malgré les recommandations des astrologues. Dans le cas actuel, l'astrologue avait prescrit les deux rituels, *kodi-anangu* et *kolam-anangu*, mais avait aussi demandé qu'on organise un festival dans le même sanctuaire pour les trois années subséquentes, lors duquel serait performé la dizaine de divinités qui s'y trouvaient, un fardeau financier qui pesait très lourd. Madhu était celui qui avait pris en charge de recueillir les dons afin de financer ce premier événement, mais il faudrait qu'il se charge aussi des suivants. Ce fardeau financier peut-être assez important et, comme l'ont laissé entendre certains répondants, cela peut contribuer dans certains cas à faire que les gens négligent de les organiser, ou alors les remettent d'année en année. Nous avons rencontré des gens qui n'osaient même plus consulter les astrologues, craignant ne pas être en mesure d'assumer financièrement les rituels qu'on risquait de leur demander d'organiser.

### **6.1.2 Le transfert de l'*anangu***

Quand tout le monde fut prêt, on se mit en place pour commencer le rituel de *kodi-anangu*. Devant la maison, faisant face à la porte ouverte, était assis le performeur principal avec d'autres performeurs et musiciens autour de lui, de même que des membres de la famille. Un peu plus loin, en retrait, à proximité du *palliyara* situé tout juste à côté de la maison, se tenait un autre groupe parmi lequel il y avait Shriya et Madhu. Les deux groupes tentaient de synchroniser leur

action, pour commencer ensemble au bon moment, puis Madhu et Shriya allèrent se placer devant le *palliyara*. Madhu alluma une mèche qu'il plaça sur une feuille de bananier qu'il tenait dans ses mains, à ce moment l'âme du grand-père quitta le *palliyara*, où il avait passé la nuit, et se retrouva dans la petite flamme tout juste allumée, comme ce fut le cas la veille, prêt à être déplacé à nouveau. Ils firent le tour du *palliyara*, puis retournèrent se placer à la vue de l'autre groupe, devant la maison. À ce moment, Shriya devint possédée par l'esprit du grand-père et commença à donner des directives, puis un performeur très âgé et très expérimenté vint la rejoindre pour décider des prochaines étapes et de la bonne manière de procéder. Il y eut une discussion animée, puis le performeur retourna de l'autre côté pour lancer le départ. À ce moment, l'âme du grand-père était à la fois dans la petite flamme et dans le corps de Shriya, mais elle devait être prochainement transférée dans le corps du performeur. Shriya était donc possédée par l'esprit de Mohanan, tout en restant en plein contrôle, sans manifester de symptôme typique de la possession, ressemblant plutôt à une personne qui n'aurait pas été possédée, ce qui était très différent de ce que nous avons observé au Palathil Taravad, où elle était beaucoup plus agitée. Toutefois, ce niveau de contrôle devait probablement correspondre aux scènes précédentes qu'elle avait décrites et où l'authenticité de sa possession avait été contestée. En effet, sa façon de se comporter faisait écho à ce qu'elle avait décrit où, possédée par Mohanan, elle se mettait à parler comme lui avec autorité, et en se fâchant quand les choses n'étaient pas bien exécutées. Elle paraissait en parfait contrôle de la situation, il n'y avait pas de tremblements ni de signes de transe dans sa tenue physique. Il s'agit d'un type de possession que l'on retrouve généralement chez les performeurs expérimentés lors de la période de consultation. Ces performeurs sont capables d'atteindre un haut niveau d'intensité lors du rituel, cependant certains d'entre eux peuvent toutefois devenir beaucoup plus calmes lors de la consultation, bien qu'on puisse tout de même apercevoir une intensité particulière dans l'œil, et un changement subtil dans le maintien corporel et la voix indiquant ou évoquant un état qui serait différent.

Il s'agit d'une façon d'expérimenter la possession qui est très différente de ce que l'on peut voir chez les gens dans l'assistance d'un festival quand ils basculent dans un état que l'on pourrait qualifier de transe, du moins depuis une observation extérieure. Cet état est généralement marqué par un manque de contrôle, des mouvements désordonnés, un corps secoué de spasmes

et de tremblements, ce qui contraste avec le contrôle des *teyyakkaran*. Les *komaran*, il est vrai, auront le corps complètement secoué par les tremblements, eux aussi ne parleront pas, mais ils auront malgré tout un certain contrôle qui fera que même s'ils titubent en brandissant une épée à la main, ils ne tomberont pas dans leurs déplacements, effectueront les rites faisant partie de la liturgie du rituel, et quand ils se frapperont avec l'épée du dieu sur la poitrine, le coup sera amorti subtilement pour qu'il n'y ait pas de blessures, ce qui apparaît demander une certaine maîtrise de soi. Le cas de Shriya est ici plus difficile à situer et son état très près d'un état que l'on qualifiera de « normal » sans amplification physique ou vocale, contraste avec les possessions habituelles des *teyyakkaran*, des *komaran*, où des gens de l'assistance, et se rapprocherait plutôt de l'état de certains *teyyakkaran* au moment de la consultation. Comme on peut le revoir sur la vidéo, Shriya n'a aucune caractéristique du comportement physique habituel que l'on associe généralement à une forme de transe, tant qu'à première vue on n'aurait pas pu deviner quelle était à ce moment possédée, bien qu'elle parle avec impatience et autorité comme Mohanan l'aurait fait, une façon de se comporter qui est fort différente de son comportement habituel, qui est plus réservé.

Pendant ce temps, on chantait le *tottam* et on jouait du tambour à un rythme frénétique. Le performeur commença alors à donner des signes du commencement de la possession, il était assis sur un banc, mais de plus en plus son corps s'agitait avec intensité. Il avait un costume sobre, mais tout son corps était maquillé de blanc, il portait des éléments de costumes orangés et rouges typiques des costumes du Teyyam. Puis il se leva, soutenu de chaque côté par un des hommes de la famille, et dansa en direction des quatre points cardinaux. À ce moment, en l'espace d'une quinzaine de secondes l'intensité monta à son niveau maximum. Comme le performeur résistait, les deux hommes le poussèrent vers la porte ouverte, mais celui-ci s'agrippa au cadre de toutes ses forces pour résister. Au même moment quatre femmes de la famille se jetèrent au sol et se mirent à se débattre et à crier avec une intensité maximale, pour chacune d'entre elles il fallut au moins deux personnes pour parvenir à les maîtriser. Alors Madhu se fraya un chemin et entra dans la maison, suivi de Shriya avec la flamme contenant l'âme du grand-père. Par la fenêtre, nous pouvions apercevoir Shriya, les bras ouverts, qui tournoyait, puis nous l'avons perdue de vue. Finalement, le performeur fit irruption dans la maison et alla s'asseoir au centre de la pièce

principale d'environ 3 mètres sur 6 mètres devant le petit autel domestique intérieur; une vingtaine de personnes pénétrèrent à sa suite à l'intérieur, de façon chaotique, à travers les cris et une apparente confusion. Les femmes en transe furent amenées dans les chambres et couchées au sol, où leurs cris et leurs plaintes se transformèrent pour certaines d'entre elles en sanglots. L'une d'elles apparut à l'intérieur, en état de transe, hyperventilant, tremblant, les yeux exorbités, et regardant la scène; il s'agissait de Sumitha, la jeune sœur de Shriya, qui prétendit par la suite avoir été possédée à ce moment même par la déesse Akko Chamundi. Puis le calme revient peu à peu. Nous devons admettre que lorsque nous avons assisté à cet événement, la première impression que nous avons eue était que quelque chose ne se passait pas comme prévu, qu'une panique générale s'était installée, et que le performeur, par la suite, avait travaillé à reprendre en main la situation. Dans les faits, rien d'anormal ne s'était produit, aucun problème rituel n'était survenu, mais le niveau d'intensité et d'expressivité ne ressemblait en rien à ce que l'on observe habituellement dans les festivals du Teyyam, où les choses apparaissent orchestrées, chorégraphiées, et en contrôle, malgré les espaces d'improvisation avec l'assistance. Nous en reparlerons plus loin, mais Sumitha, qui avait été possédée la veille par la déesse Akko Chamundi, considéra que ce fut encore le cas lors du début du rituel, ce qui, selon certaines personnes que nous avons interrogées, n'était pas possible, puisque c'était plutôt l'énergie du grand-père, seule, qui avait tout généré. On remarque qu'il y a encore une fois plusieurs interprétations différentes en circulation. Les gens se clamèrent peu à peu et on se rassembla autour du performeur qui incarnait maintenant le grand-père. Nous avons aperçu du coin de l'œil Shriya qui s'était mêlée aux autres et qui regardait la scène avec attention, redevenue elle-même.

### **6.1.3 En dialogue avec Mohanan**

Alors qu'on s'empresse autour du performeur incarnant Mohanan pour lui donner à boire et de la nourriture. Puis dans une certaine cacophonie, on entend les gens qui se donnent des directives: « Que tout le monde soit prêt à donner de la nourriture! »; « Préparez la nourriture... »; « Pour commencer donner de l'eau à boire à l'*anangu* ! » ; « Donnez de la bière, toddy ou brandy, un peu... ». Puis l'*anangu*, le grand-père Mohanan se met à parler.

Mohanan : J'ai passé tant de jours, dehors, à l'extérieur. Où sont mes enfants? Vous avez commis tellement d'erreurs lorsque j'étais au Palathil Tharavad... Il s'est passé tellement d'années avant que vous puissiez me voir, combien d'années? Mais aujourd'hui je suis heureux, car vous m'offrez à boire. Où sont mes autres enfants? Que tout le monde prenne un siège, asseyez-vous, je vais régler vos problèmes. Mes chers enfants sont venus ici. Où est mon fils, où est-il allé? Il aurait dû prendre en charge tout l'événement!

Madhu : Où est notre oncle, allez le chercher!

Mohanan : Où sont mes enfants de Kamballur? Et mes enfants d'Eleri? Sont-ils arrivés?

Un homme : Oui, tout le monde est ici maintenant.

Mohanan : Donc tous mes enfants sont venus ?

Un homme : Oui, oui

Mohanan : De Pettikind? Et de Poyil? Les avez-vous avisés?

Madhu : Oui, tout le monde est ici maintenant

Mohanan : À mon époque, quand nous performions le Teyyam, nous devions jeûner pendant un mois, pouvez-vous le faire aujourd'hui?

Un homme : Oh non, ils ne peuvent pas le faire, c'est la nouvelle génération

Mohanan : Où est Balakrishnan?

Balakrishnan : Je suis ici

L'oncle Krishnan : Ces années passées, tu as vécu dans la forêt, mais maintenant nous t'avons ramené ici. Alors maintenant, continue, tu dois nous aider à régler tous nos problèmes, continue.

Mohanan : D'accord, mais vous devez commencer par vous confier à moi.

L'oncle Krishnan : Oui, allez-y confiez lui vos problèmes, parlez.

Mohanan : Soyez rassurés, je suis décédé il y a plusieurs années, mais aujourd'hui je suis heureux! Lorsque je performais au Palathil Tharavad, je le faisais pour la gratitude de Akko Chamundy Amma, je marchais devant les gens et personne ne m'évitait parce que j'étais un subalterne! Je souhaite que tout le monde le sache! Mais la nouvelle génération ne sait plus rien...

Un oncle : Oui, en effet certains d'entre eux sont comme cela...

(...)

Mohanan : Comprenez que je suis ici, que je serai avec vous quand vous aurez besoin de moi. Continuellement, je cours dans toutes les directions pour joindre chacun de vous comme une chaîne. J'ai arrêté de courir hier, vous le savez. J'ai arrêté de courir et vous êtes maintenant ensemble et unis. J'ai commencé à courir il y a longtemps. Lorsqu'un d'entre vous allait d'un côté, un autre allait de l'autre, vous ne vous entraïdiez pas! À partir de maintenant, cette situation va changer. Un *anangu* est déjà dans cette maison, si les enfants pensent à ceux qui sont les plus âgés, tous les problèmes seront réglés. Alors vous devez mieux agir à l'avenir. Je ne négligerai personne ici. J'ai vécu avec l'intention de revenir dans cette maison. J'ai aussi montré les difficultés que j'ai vécues à mes enfants. Mais nous n'avons pas besoin de parler de toutes ces choses, vous savez que la

nouvelle génération n'est plus intéressée par tout cela. Ils ne savent pas ce qui est à gauche et ce qui est à droite, alors les plus âgés doivent guider leurs enfants. Je sais que vous ne pouvez le faire comme moi, mais faites de votre mieux.

Un membre de la famille Que chacun lui donne de la nourriture.

Mohanan : Quelqu'un a quelque chose à dire?

Kannan : (le mari d'une des petites-filles de Mohanan) Oui, je veux dire quelque chose. Je ne sais pas si mes enfants le savent... Mes enfants sont aussi membres de cette famille. Alors, pourquoi as-tu laissé arriver tous ces problèmes, ces difficultés? J'ai aussi essayé le premier de t'établir ici, combien de fois ai-je essayé de t'emmener ici...

Mohanan : Écoute! C'est la raison pour laquelle ce n'est pas arrivé! Ça ne peut pas arriver si tu es seul! Les autres doivent se joindre à toi.

Kannan : Non, non... même après que je leur ai parlé de toi, ils n'ont rien voulu faire...

Mohanan : Les gens qui sont ici doivent commencer par coopérer avec toi. Ces gens ont été pourtant capables de s'assembler pour cet événement. Pour commencer, tu dois leur dire : j'ai des problèmes, et vous devez m'aider à les résoudre.

Kannan : Oui, mais j'avais déjà essayé d'en parler à tout le monde, lorsque j'avais organisé un repas, pourtant...

Mohanan : Oui... aujourd'hui, tu m'as offert de la nourriture, mais tout juste après t'être servi toi-même! Quand je performais au Palathil Tharavad, je servais les Teyyam, mais aujourd'hui quelle est la situation? Aujourd'hui, vous ne

pensez qu'à vous en premier et ensuite vous prenez soin des Teyyam...  
Alors maintenant, parle-moi de tes problèmes.

Kannan : S'il m'arrive quoi que ce soit, je viendrai te voir dans cette maison.

Mohanan : Quel est ton problème?

Kannan : N'as-tu pas remarqué mes enfants, combien de fois tu les as mis en danger?  
Même à moi, tu m'as causé des problèmes.

Mohanan : Quand nous servons de la nourriture à ceux qui font la file, nous devons nous assurer de nourrir tout le monde!

Kannan : Mais... ce n'est pas comme cela...

Mohanan : Écoutez-moi, je vais résoudre vos problèmes. Premièrement, vous devez parler de vos problèmes aux autres, et vous rassembler et organiser des événements où vous me ferez des offrandes à moi et à Chamundi Amma<sup>97</sup>. Vous devez avoir du plaisir à vous rassembler de cette manière.

Kannan : Mais c'est justement ce que je fais ici!

Mohanan : Alors comment expliques-tu que tu n'aies pas de bons résultats?

Kannan : Pourquoi...

Mohanan : Maintenant, je vais le faire, je vais régler tes problèmes, car je suis maintenant très heureux. Tu veux savoir pourquoi je n'ai pas répondu à tes requêtes, parce que personne n'avait besoin de moi. Personne ne pensait à moi au moment des repas. Vous m'avez laissé dans la forêt n'est-ce pas?

---

<sup>97</sup> Déesse régionale



Mais maintenant, je suis très heureux! Alors maintenant, moi et Chamundi Amma allons nous occuper de tes problèmes, pas seulement les tiens, mais ceux de tout le monde! (...) Alors maintenant, je vais parler de tes problèmes à mes Teyyam, à ma Chamundi Amma. Maintenant, tu dois parler aux gens de cette maison et leur dire que tous doivent coopérer, tu dois les mener d'une bonne manière, c'est la tâche que je donne aux plus âgés.

## 6.2 L'accueil, le partage et la réciprocité

Ce dialogue eut lieu dès le début de la consultation, il est très riche, car on y retrouve un bon nombre d'aspects typiques de ces rituels, de même que des éléments moins habituels, qui sont révélateurs de la relation que ces gens entretiennent avec leurs ancêtres et du rôle qu'ils jouent auprès d'eux. Tout d'abord, il faut souligner que bien qu'il s'agisse d'un rituel de *kodi-anangu*, nous avons ici un cas où l'*anangu* sera divinisé, notamment parce qu'on se souvient de lui comme d'un homme qui a exercé un leadership apprécié pendant sa vie, et que l'on souhaite qu'il puisse continuer de le faire après sa mort. Alors dès le début de cette conversation, l'*anangu* tient un discours qui va dans ce sens. Il nous apparaît que ce discours est le type de discours que l'on entendrait plutôt lors d'un *kolam-anangu*; examinons néanmoins les éléments qui sont caractéristiques des rituels *kodi-anangu* que l'on retrouve dans cette séquence.

Tout d'abord, comme il le fait habituellement, l'*anangu* se plaint d'avoir passé plusieurs années difficiles en forêt, éloigné des siens. Même dans le cas de Mohanan, qui aurait pourtant vécu avec les dieux, on y fait tout de même allusion. Ensuite, l'*anangu* demande où sont ses proches, il demande à les voir, puis il exprime sa joie de les retrouver après une longue absence. Bien souvent on assiste à des retrouvailles assez émotives, certains vont jusqu'à pleurer. On donnera ensuite à boire et à manger à l'*anangu*. On amènera habituellement une grande assiette de nourriture. Chaque fois qu'un membre de la famille vient consulter l'*anangu*, il prend de la

nourriture dans l'assiette pleine et en met dans celle de l'*anangu*, plus la séance avance plus l'assiette de l'*anangu* se remplit. Quand le rituel est terminé, les gens mangeront cette nourriture qu'ils avaient placée dans l'assiette de l'*anangu*. D'une certaine manière, les gens donnent à l'*anangu* qui leur redonnera par la suite en fin de rituel. Cela fait écho aux offrandes de nourriture qui sont données aux ancêtres lors de certains événements familiaux ou à certains performeurs, avant ou après une performance. On mettra alors un peu de nourriture dans une assiette qu'on déposera près d'un arbre, il s'agit d'une offrande à la lignée d'ancêtres, et, vers la fin du repas, les gens consommeront cette nourriture qui avait d'abord été offerte aux ancêtres. Cette offrande de nourriture dans le rituel de *kodi-anangu* rappelle bien entendu la puja <sup>98</sup>, mais l'explication qu'on en donne revêt une signification quelque peu différente. Tout d'abord, on insiste pour dire que l'on donne de la nourriture à l'ancêtre parce qu'il a faim et qu'il y a longtemps qu'il n'a pas mangé, habituellement on lui servira aussi le type de breuvage qu'il appréciait de son vivant. Mais il y a plus, car, comme nous l'avons souligné, à la fin du rituel, l'*anangu* redonne la nourriture aux membres de la famille qui la lui avait offerte. Voici ce qu'on nous a indiqué quant à cette habitude, pour rendre compte de cet échange de nourriture :

« Donner de la nourriture est un signe de joie. Premièrement, nous en donnons à l'*anangu* qui nous en redonnera en retour. Cela veut dire que l'*anangu* a besoin de tous, et que tous sont égaux à ses yeux, et qu'il a besoin de la coopération de tous. Lorsqu'il redonnera de la nourriture, il dira que la prochaine année se passera bien parce qu'il demandera à ses Teyyam de veiller sur eux. »

Dans cette explication qui nous a été fournie, on voit que la réciprocité de cet échange de nourriture a aussi une autre portée, que cette réciprocité réaffirmée est basée sur le fait que tous doivent être considérés comme égaux entre eux, et coopérer, en échange de quoi l'*anangu* s'engagera à intervenir auprès des dieux en leur faveur. On pourrait aussi ajouter que ces

---

<sup>98</sup> Selon Babb (1975) après savoir fait une offrande aux dieux (puja), on en mangera les restes (*prasad*), ce qui peut être interprété comme l'affirmation de la position hiérarchique plus élevées des dieux.

offrandes faites aux ancêtres peuvent aussi référer au principe de sacrifice tel que l'avait expliqué Robertson-Smith (1969), selon lequel les sacrifices que l'on fait aux dieux s'inscrivent dans le prolongement de la logique selon laquelle de leur vivant au moment des repas, chaque individu avait droit à sa part, et qu'une fois décédé on continue de donner au défunt la part qu'il recevait de son vivant. Puis, lorsque dans certaines traditions des ancêtres seront considérés avec le temps comme des dieux plus importants, cette part qu'on leur remet devient plus importante et l'on parlera alors de sacrifices d'animaux offerts en leur honneur. D'une certaine manière, on donne aux morts comme on leur donnait de leur vivant, c'est la même relation qui se poursuit après la mort. Il y a lieu de penser que la part de nourriture offerte régulièrement aux ancêtres pourrait aussi correspondre à cette logique.

## **6.3 La transmission du sens des responsabilités**

### **6.3.1 L'ancêtre et le leadership**

Plusieurs éléments du discours du grand-père soulignent son leadership au niveau religieux et social, ses efforts et son engagement pour encourager la solidarité entre les membres vivants de sa famille. Cet aspect du discours est plutôt typique des *kolam-anangu*, mais peut aussi se retrouver dans les *kodi-anangu*, surtout quand il s'agit d'un *anangu* qui sera divinisé. D'ailleurs, comme nous l'avons mentionné d'entrée de jeu, le chant utilisé pour les *kolam-anangu* réfère à la relation et la réaffirmation de l'entente entre le seigneur propriétaire du terrain et le *moopan*, le chef Mavilan, souvent aussi un leader religieux, leader de la communauté, qui sera divinisé après sa mort. Les *moopan* ont été les premiers leaders divinisés, et ils l'ont été pour des critères liés à ce leadership positif. Des siècles plus tard, c'est la même tradition qui continue, et le grand-père l'incarne bien, quoique depuis ce temps, les enjeux les plus préoccupants ne sont plus les mêmes. Si aujourd'hui l'*anangu* se préoccupe d'un manque de solidarité et de coopération de même qu'un désintérêt pour ces traditions chez les jeunes de la nouvelle génération, autrefois, comme on nous l'a rapporté, c'était surtout des enjeux se rapportant aux défis de la vie agricole qui étaient soulevés lors de ces conversations.

Parmi les affirmations qui sont faites par le grand-père et qui soulignent aussi son leadership, certaines sont typiques, comme son engagement à aider à régler les problèmes des membres de sa famille en intercédant en leur faveur auprès des dieux. En effet, l'*anangu* réitère qu'il est près des dieux, que ceux-ci ont son écoute et qu'il peut solliciter leur aide. Mais il y a plus, comme il en ressort dans le dialogue qu'il a avec Kannan, le grand-père prend le temps de lui enseigner comment devenir un chef responsable, sachant rassembler les gens autour de lui pour qu'ils s'entraident. Alors que Kannan veut blâmer les autres, Mohanan l'encourage plutôt à mieux se comporter, à développer ses qualités de chef et à en assumer les responsabilités, à moins penser à lui-même et à agir davantage pour le bien de la famille.

Au cours de ce dialogue, Kannan fait à l'*anangu* un reproche que nous avons entendu à plusieurs reprises dans ce genre de discussion, c'est-à-dire de ne pas avoir assez bien protégé les membres de la famille, de ne pas être suffisamment intervenu pour améliorer leur condition, car leur situation est difficile et il est de la responsabilité de l'*anangu* de travailler à la rendre meilleure. Kannan plaide pour dire qu'il a fait sa part, mais n'a pas reçu ce qu'il aurait dû. Il dit qu'il a tout fait pour organiser ces rituels par le passé, mais que d'autres ne l'ont pas supporté, et que le grand-père aurait dû lui en être tout de même reconnaissant et aurait dû l'aider davantage à travers les épreuves qu'il a traversées. En réponse à ces doléances, en terminant, Mohanan explique pourquoi il a négligé Kannan et d'autres membres de la famille, parce qu'eux-mêmes l'avaient oublié et avaient négligé de faire les rituels qui le ramènerait dans sa maison auprès d'eux pour les aider.

Cette scène illustre bien le type de rapport que les gens entretiennent avec leurs ancêtres divinisés, qui à la fois partage des traits avec la relation de réciprocité qu'ils entretiennent avec les Teyyam et à la fois s'en distingue. Les Teyyam peuvent vous aider, vous protéger, mais si vous les négligez, ils peuvent aussi se retourner contre vous et vous envoyer des problèmes. Il semble donc que la même logique puisse aussi s'appliquer à un autre niveau dans la relation avec l'ancêtre. Par contre, il n'y a rien qui oblige un Teyyam d'agir pour un fidèle, celui-ci peut solliciter un Teyyam pour intervenir en sa faveur, et s'il juge par la suite que le Teyyam s'est manifesté comme il l'avait demandé, il devra lui vouer un culte plus soutenu à l'avenir, lui faire des

offrandes, et possiblement participer à financer un de ses rituels. Le rapport à l'ancêtre est somme toute différent, parce qu'il y a un lien familial qui les lie et qui ne pourra jamais disparaître, une allégeance, une responsabilité mutuelle qui ne se sera jamais effacée. Ainsi on pourra faire des reproches à un ancêtre comme Kannan le fait, mais jamais on ne pourrait se comporter de la sorte avec les Teyyam qui sont beaucoup plus puissants et pourraient avoir moins de scrupules à se retourner contre vous. Il faudrait ajouter au sujet de Kannan qu'il prenait très au sérieux le culte qu'il vouait à son ancêtre et le priait régulièrement; il nous a d'ailleurs confié que Mohanan pouvait devenir jaloux si on priait les dieux sans passer par lui, les accusations de Kannan envers son ancêtre s'appuyaient donc sur de vraies attentes qui avaient été déçues.

### 6.3.2 La famille à rassembler

Comme nous avons pu le voir, le grand-père profitera de cette conversation pour faire à Kannan une leçon de leadership, lui reprochant de vouloir tout faire lui-même pour son propre compte, plutôt que d'avoir su rassembler l'ensemble de la famille. Mais ce que les propos de l'*anangu* soulignent, et que le témoignage de Kannan réaffirme également, c'est qu'il y a un effectivement un manque de solidarité dans la famille, les deux le reconnaissent, bien que Madhu ait tout de même réussi là où Kannan avait échoué, en organisant les rituels. Ce constat sur le manque de solidarité a été régulièrement rapporté dans ce genre de consultation, il s'agit d'ailleurs d'un point crucial, pour la continuité de cette tradition, puisque l'organisation des festivals où sont tenus ces rituels dépend bien souvent de la contribution des membres de la famille, y compris financière. Il faut voir que le relâchement des liens familiaux, la perte d'importance du réseau familial comme groupe de support, est une tendance qui, de nos jours, est de plus en plus remarquée en Inde<sup>99</sup>. Les liens de solidarité se concentrent de plus en plus autour de la famille nucléaire et des parents rapprochés, et cette tendance se ferait aussi sentir chez ces communautés, ce qui par le fait même réduirait le réseau de proches sur lesquels un individu pouvait traditionnellement compter en cas de grande difficulté. L'*anangu* met donc l'emphasis sur le fait qu'il a été négligé, et cela est récurrent dans ce genre de dialogue, comme si l'*anangu* en venait à représenter la famille, et que

---

<sup>99</sup> Voir la section de l'introduction : *Les transformations de la famille*

la négligence de l'ancêtre entraînerait nécessairement l'affaiblissement de l'entraide et de la coopération entre les membres de la famille. Toutefois, on pourrait aussi ajouter que, paradoxalement, l'organisation de tels festivals et rituels qui sont sensés apporter plus prospérité, sont aussi très coûteux financièrement, et la négligence à les tenir en temps opportun peut aussi s'expliquer de ce fait.

Le discours de Mohanan semble aussi faire allusion au fait que les jeunes de la nouvelle génération perdent de plus en plus contact avec les traditions de l'*anangu*, ce qu'il déplore, et c'est pourquoi il encourage les plus âgés à assurer la mémoire collective en transmettant ces traditions aux plus jeunes. Transmettre ces traditions, c'est aussi maintenir des relations fortes avec les ancêtres, eux-mêmes susceptibles, lors de tels rituels, de raffermir les liens collectifs élargis. D'autant plus que, comme nous l'avons décrit plus tôt, l'*anangu* déifié instaure des liens de parenté qui s'ajoutent à ceux établis par matrilinearité et par patrilocalité. Il rassemble des gens en un réseau différent, mais parallèle, ce qui explique que Kannan soit impliqué dans ce groupe familial, et dans le culte de Mohanan, alors qu'il n'est lui-même qu'un parent indirect, soit le mari de la petite fille du grand-père. En fait, comme nous l'avons expliqué plus haut, le grand-père n'a pas de descendants par la filiation matrilineaire parce que son unique sœur n'a pas eu d'enfants. Une bonne partie du groupe familial qui est étroitement lié au grand-père appartient au clan matrilineaire de sa femme qui a transmis ces traditions à ses enfants, dont les filles ont pu ensuite les transmettre à leurs propres enfants, c'est-à-dire les petits-fils et petites-filles de Mohanan, dont l'une d'elles a marié Kannan. Les femmes allant vivre dans les villages de leur mari, une bonne partie des gens qui se rapportent à Mohanan vivent dans des villages séparés. Même si ces liens de parenté sont indirects en termes de matrilinearité, Mohanan considère tous ces gens comme ses enfants et leur demande de s'entraider et de coopérer. La tenue d'événements comme celui-ci, ou de festivals où Mohanan sera performé à l'avenir, permettent de rassembler tous ces gens autour d'une tradition ancienne et commune. Aussi, selon la tradition, une fois par mois, et lors de certaines fêtes, on offre officiellement des offrandes aux ancêtres, ce qui peut aussi donner lieu à de tels rassemblements. D'ailleurs, plus loin au cours du rituel, Mohanan le rappellera, et demandera à ce que tous les jeunes de la nouvelle génération soient rassemblés chaque mois pour faire de telles offrandes.

### **6.3.3 Se commettre publiquement dans l'espace rituel**

Il faut aussi garder en tête que ce dialogue prend place dans un contexte rituel et que cela a des implications, incluant le fait que le tout se passe devant la présence des membres de la famille. Comme le fait valoir Rapaport (1999), lors d'un rituel, les individus, par leur présence, se commettent à ce qui est dit. Être présent lors d'un rituel c'est d'accepter ce qu'on y fait, ce qu'on y dit, les critères de comportement que l'on fait valoir, devant les autres, et une telle chose à un impact sur les individus. Un tel processus peut aussi permettre d'établir ce qui est un bon comportement, devant une communauté assemblée qui l'accepte. Les critiques qui ont été faites à Kannan, sur le fait qu'il pensait trop à lui-même et qu'il devrait travailler davantage à rassembler les gens autour de lui, en s'intéressant à leurs problèmes et en essayant de les aider, ont été faites en contexte rituel, devant les membres de sa famille et de sa communauté par un ancêtre respecté et ayant autorité. Kannan a dû reconnaître devant tout le monde qu'il devait faire les choses autrement à l'avenir. La figure de l'*anangu* ne fait pas seulement entendre un discours décrivant ce que devrait être un leadership positif, par la ritualité, et par l'interaction qui a lieu dans la ritualité, elle permet de faire en sorte que des individus se commettent publiquement à se comporter d'une certaine manière, ici en s'engageant à coopérer avec les autres membres de la famille et à oeuvrer à promouvoir cette coopération. Il faut ajouter, suivant Lambek (2010, 2015), que ces critères qui sont établis lors des rituels, sont aussi ceux auxquels les gens référeront lorsqu'ils devront juger d'une situation pour savoir comment s'y comporter dans leurs actions quotidiennes. Pourtant, tout cela n'empêchera pas Kannan d'être l'un des détracteurs principaux de Shriya et de son expérience de la possession, alors que Madhu en fut un ardent défenseur, en dépit du fait que sa propre femme faisait partie du groupe des trois femmes qui affirmèrent avoir été possédées par les trois divinités.

### **6.3.4 La suite de la consultation et le jeu de la noix d'arec**

Nous avons présenté un extrait de la conversation que Mohanan a eu avec les membres de sa famille au moment où il s'est mis à leur adresser la parole, que nous avons analysé pour y sonder de plus près des enjeux concernant le leadership, la solidarité du groupe familial, et le rôle des

performeurs dans la transmission de cette tradition. Nous allons maintenant continuer en résumant ce qui s'est passé par la suite, jusqu'à la fin du rituel. La consultation qui avait commencé avec Kannan s'est ensuite poursuivie et chacun des membres de la famille, de tous les âges, à tour de rôle, après avoir donné un peu de nourriture à Mohanan lui ont confié leurs requêtes qui pouvaient concerner des problèmes de tout ordre, santé, économique ou familiaux, et dont on souhaitait la résolution. Parfois les gens étaient très motifs et pleuraient en racontant leurs difficultés. À chaque fois, Mohanan, par ses paroles, essayait de supporter, de reconforter, de donner confiance, et il s'engageait à contacter les dieux pour aider à la résolution des problèmes. Comme il l'avait fait avec Kannan, il adressa aussi des reproches à certaines personnes au sujet de leur manque d'implication et les incita à se comporter différemment à l'avenir. Il répéta aussi à plusieurs reprises, comme il l'avait fait jusqu'à maintenant, l'importance pour la famille de rester unie et de se rencontrer périodiquement pour faire des offrandes. Comme à d'autres occasions, si certaines personnes se confiaient facilement, d'autres étaient moins enclines à le faire, peut-être par pudeur, car tous entendaient ce qu'ils avaient à dire. Possiblement pour aider à délier les langues, le performeur eut recours à un procédé que nous avons observé lors de tous les rituels, celui du lancer de la noix d'arec.

Comme le font aussi les Teyyam dans les festivals Mavilan, les ancêtres, au moment de la consultation, vont prendre une noix d'arec et la faire tourner, elle retombera ensuite sur le sol en pointant dans une direction. La direction indiquée indiquera que la situation d'une personne, d'une famille ou d'un sanctuaire va bien ou mal. Si elle va mal, alors l'ancêtre ou le Teyyam demandera à la personne ou aux personnes concernées de quoi il s'agit, on devra alors évoquer une situation problématique qui n'avait pas été racontée jusque-là. On relancera ainsi la noix jusqu'à ce que le résultat soit positif, indiquant que tous les problèmes ont donc été divulgués et discutés. Comme à chaque lancer il y a une chance sur deux que le résultat soit positif ou négatif, on pourrait dire qu'en moyenne, quand on utilise la noix, ce qu'on ne fait pas à chaque fois, il y aurait une chance sur deux pour que le résultat soit négatif. Dans certains cas, le résultat négatif peut donc évidemment sortir plusieurs fois d'affilée avant d'être finalement positif, ce qui pourra susciter la colère de l'ancêtre ou du dieu qui demandera alors à ses fidèles pourquoi ils cherchent à lui cacher toutes ces choses. Il faut aussi ajouter que le jeu de la noix d'arec peut aussi être utilisé



pour connaître l'avis d'une divinité sur un sujet, la direction indiquera alors « oui » ou « non ». Il est possible aussi que la divinité elle-même, alors qu'elle est incarnée par un performeur, décide d'utiliser ses pouvoirs « d'astrologie » et de procéder au lancer de la noix d'arec pour connaître la vérité sur une chose, le résultat sera alors « vrai » ou « faux ».

Lors de la consultation qui suivit le rituel, Mohanan eut recours à la noix d'arec à quelques reprises, et, comme il se devait, la noix d'arec est justement tombée dans la mauvaise direction. Cela est arrivé pour une femme, et le grand-père l'a donc questionnée pour en connaître la raison; après hésitation, celle-ci donna l'explication suivante : « Grand-père, ici, je dois dire que... Ici les gens ne collaborent pas les uns avec les autres... Quand je suis venue ici après mon mariage, alors que tous étaient rassemblés, j'ai dit que souhaitais qu'un Teyyam soit organisé, mais personne n'a écouté ». Il n'en fallait pas plus pour que Mohanan réitère l'importance de la collaboration, et pour blâmer certains hommes de ne pas avoir su saisir cette occasion et de lui avoir caché cet événement. Dans tous les cas, on peut voir à quel point le jeu de la noix d'arec peut servir d'outil déclencheur pour provoquer des aveux, des confidences de façon à mettre au jour certains problèmes qui peuvent donc être abordés par la suite et parfois résolus dans l'espace rituel.

Finalement, après plus d'une heure de consultation, de confession, de réconfort et d'engagement, alors que l'assiette du grand-père était maintenant pleine de toute la nourriture que ses enfants lui avaient remise, on entendit à nouveau les tambours. Peu de temps après, l'esprit du grand-père quitta le corps du performeur au moment où celui-ci sortit de la maison, ce qui marqua la fin du rituel.

## **6.4 Possession, jeu et agentivité**

En tant qu'ancien leader qui avait su rassembler les autres autour de lui et les soutenir quand c'était nécessaire, il semble bien que Mohanan avait su mériter de son vivant le respect qu'on lui témoigne encore aujourd'hui vingt ans après sa mort, alors qu'on réfère à lui, encore aujourd'hui,

comme d'un modèle de leadership. Bien entendu, Mohanan était interprété par un *teyyakkaran* et le discours qu'il avait fait entendre relevait aussi de ce que performeur avait l'habitude de faire valoir lorsqu'il performait un *kodi-anangu* ou un *kolam-anangu*. Il faut dire que ce performeur avait fait preuve d'un excellent sens de la répartie lors de cette scène, à tel point qu'à la lecture on pourrait presque y voir une situation théâtrale, notamment quand Kannan insiste passionnément pour faire valoir l'impossibilité à rassembler les gens; les plaintes que Kannan faisait semblaient très sincères et il était assez émotif quand il les faisait, l'ambiance n'était pas du tout à la comédie, même si la situation pourrait presque, avec un peu de recul et sans le visuel, le devenir. D'ailleurs, lorsque nous avons regardé par la suite le vidéo avec le performeur principal, celui-ci n'avait pu s'empêcher de rire d'une situation dont il se souvenait, celle où il avait reproché à Kannan de lui avoir donné de la nourriture après s'être servi lui-même en premier. Cela démontre que ces performeurs, malgré leur grande dévotion, et la place centrale qu'ils donnent aux dieux dans leur vie, sont tout de même conscients lorsqu'ils agissent lors de la performance. Il semble que leur expérience de la possession, malgré leur certitude quant à la présence d'une divinité ou de l'esprit d'un ancêtre en eux, n'empêche pas une part de « jeu ». D'ailleurs on peut aussi comprendre à quel point le recours à un outil comme le jeu de la noix d'arec pourrait potentiellement aider un performeur à orienter le cours de la discussion en provoquant certaines confidences. Et l'on pourrait ajouter que le sens de la répartie du grand-père dans le dialogue était compatible avec l'état perceptible du performeur qui semblait en contrôle, et non pas dans un état que l'on aurait pu qualifier à l'observation d'une « transe », comme l'état qu'on a pu percevoir au moment où l'ancêtre est entré en lui et où tout son corps semblait animé d'une intensité maximale, tout comme les femmes qui basculèrent aussi au même moment dans un état similaire, mais avec beaucoup moins de contrôle. C'est d'ailleurs ce qui était sans doute si surprenant, voire dérangeant avec Shriya pour les membres de sa famille, c'est qu'elle semblait en mesure de « jouer », comme le font les performeurs expérimentés, et c'est sans doute ce qui l'a rendu aussi vulnérable à la critique sur sa possession. Bien que dans d'autres régions de l'Inde de nombreuses femmes médiums deviennent possédées par des divinités, des esprits et des ancêtres, et il ne s'agit pas du tout de circonstances exceptionnelles, bien au contraire; par contre,

ici, au nord du Kerala, les règles de la possession proviennent du Teyyam où ce type de possession permettant le contrôle de la parole est l'affaire des hommes qui en sont les spécialistes.

Ce que ce dialogue permet aussi de continuer la réflexion que nous avons commencée au sujet de l'agentivité possible des performeurs qui auraient un certain contrôle sur ce qu'ils disent, bien que le contenu du discours soit fortement balisé par la tradition. Mais justement, cette tradition, ce discours de l'*anangu* s'est adapté aux nouvelles réalités sociales, et les performeurs sont sans doute bien placés pour avoir participé à ces modifications, que ce soit de façon volontaire, préméditée, ou alors inconsciemment, comme nous l'avons pensé dans le cas de Shriya. Il est possible que ces performeurs en viennent à teinter, par leurs propres préoccupations, leur propre vécu, le discours des ancêtres qu'ils incarnent, sans compter que les modifications introduites par un performeurs pourront être vues et entendues par d'autres, ce qui pourrait influencer de futures performances. Cela pourrait aussi expliquer, comme nous l'avons observé, que malgré un bon nombre de points en commun, le discours de l'*anangu* puisse varier en partie d'un performeur à l'autre ou d'une troupe de performeurs à l'autre, des variations qui seraient toujours susceptibles de se répandre, d'autant plus que si les troupes ont des territoires attirés, il y a, comme nous l'avons indiqué, constamment des membres d'autres troupes qui sont invités lors d'un festival pour compléter les effectifs. En fait, on peut aussi dire que si l'envergure de ce réseau est susceptible d'aider à la diffusion des variations, elle peut aussi, au contraire, agir comme vecteur pour uniformiser les pratiques.

## **6.5 Réconcilier la famille : le cas de Babu**

Nous avons pu voir au cours du dialogue que nous avons présenté, extrait du rituel de *kodi-anangu* de Mohanan, qu'il était question d'encourager la solidarité familiale. Si dans le dialogue cela prenait plutôt la forme de la transmission d'un enseignement sur fond de discussion animée et de débat, notamment avec Kannan, dans le cas de Babu, pour lequel nous présenterons maintenant un extrait de dialogue, l'ancêtre divinisé essaie plutôt de résoudre un conflit survenu entre les membres de sa famille, un autre rôle que peut jouer ce genre d'ancêtre. Comme nous le verrons, malgré l'autorité qu'il exerce, la résolution des conflits qui menace la solidarité du

groupe familial n'est pas nécessairement une chose facile, bien que son statut particulier et le respect qu'on lui accorde le placent dans une position privilégiée pour agir dans une telle situation. Car malgré tout, même s'il porte le même type de costume que les dieux, et qu'il est performé comme eux dans un festival de Teyyam, les gens s'adressent à lui d'une façon beaucoup plus familière, et peuvent même débattre avec lui, comme nous l'avons vu entre Mohanan et Kannan, un type de scène qui ne serait pas possible en présence des dieux qu'on n'oserait jamais contredire de cette manière.

Il faut toutefois rappeler que cet extrait provient d'un rituel de *kolam-anangu*, survenu dans un festival annuel de Teyyam dans un village Mavilan, où était performé un ancêtre qu'avaient connu les gens présents, mais qui avait été divinisé depuis plusieurs années. Nous pourrions voir aussi dans ce cas le recours au jeu de la noix d'arec qui sera utilisé pour susciter les confidences des membres de la famille présents. Dans l'extrait qui suit, l'*anangu*, un ancêtre déifié, venait tout juste de tourner la noix d'arec, indiquant que quelque chose n'allait pas, il demanda qu'on lui explique, mais les gens restaient silencieux, puis un homme, Babu, décida de passer aux aveux :

Babu                    Mon problème est que personne ne coopère ici. Il y a même des gens ne sont pas venus chez moi pour assister au mariage de ma fille.

*Kolam-anangu*            (*s'adressant aux autres*) : Pourquoi? Pourquoi n'êtes-vous pas allés?

L'oncle                Ce n'est rien, ils ne sont pas en bons termes, mais tout vient de lui (*Babu*).

*Kolam-anangu*            Pourquoi? Pourquoi l'avez-vous évité? Je comprends son problème.

L'oncle                Non, ce n'est pas cela, nous ne l'avons pas évité.

Rajani *(une femme, parente de Babu)* Le problème est qu'il n'est pas coopératif avec nous, il ne nous a pas aidés quand nous avons planifié ce festival.

*Kolam-anangu* *(À Babu)* Pourquoi? Pourquoi n'as-tu pas coopéré avec eux?

Rajani Il a d'autres problèmes, il n'est pas heureux avec nous, il est jaloux de nous.

*Kolam-anangu* Pourquoi?

Rajani Cher ancêtre, il a des problèmes personnels, il est jaloux.

*Kolam-anangu* Quoi? De quoi s'agit-il? Je veux savoir maintenant!

Un homme Son fils va et vient, mais il ne vient jamais ici.

*Kolam-anangu* Pourquoi? Pourquoi agissez-vous tous ainsi?

Rajani Oh, ce n'est rien, tout est à cause de sa jalousie. Alors, cher ancêtre vous devriez faire une bonne intervention pour régler son problème.

*Kolam-anangu* Je connais tous les tours de magie, alors ne jouez pas avec moi. Ne provoquez pas ma puissance.

Rajani Ancêtre, tu dois régler ce problème.

*Kolam-  
anangu*           Soyez sans crainte, si vous avez des problèmes familiaux, je vais vous aider, je vais vous unir comme les maillons d'une chaîne. Ce sont mes enfants, ma famille. Il y a des problèmes dans la famille. Ma Karim Chamundi et mes Teyyam vont régler tous vos problèmes.

*(il tourne à nouveau la noix d'arec qui tombe dans la mauvaise direction)*

Vous me cachez des choses, vous êtes blessés à l'intérieur... Ne jouez pas avec moi.

Un homme       Ce n'est rien, c'est à propos de choses personnelles.

*Kolam-  
anangu*           Pourquoi agir comme cela! Ne jouez pas devant moi. Est-ce que vous voulez revoir mes Teyyam ici dans l'avenir?

Des membres   Oui, oui, nous avons besoin d'eux.  
de la famille

Rajani           Tu devrais bannir ces gens qui ne coopèrent pas avec nous !

*Kolam-  
anangu*           QUOI! C'est ce que tu souhaites! *(il indique de son bâton qu'il pourrait faire brûler la maison)*

Un homme       Ne fais pas cela, montre-leur la bonne voie...

*(l'anangu fait tourner la noix d'arec, mais elle tombe encore une fois dans la mauvaise direction)*

*Kolam-anangu* Ce n'est pas bon... Comment osez-vous... ce n'est pas bon... Je vais lui enseigner, mais arrêter de me dire ce que je devrais faire. Est-ce que vous voulez me revoir dans les prochaines années?

*(Après avoir prié pour eux, l'anangu fait tourner à nouveau la noix d'arec, mais elle tombe une fois de plus dans la mauvaise direction)*

*Kolam-anangu* Vous jouez tous en face de moi, mais vous êtes tous blessés à l'intérieur...

Un jeune homme Vous tous, ne faites qu'une chose, touchez ses pieds et donnez-lui la noix d'arec comme une offrande, de là arrivera la solution.

Rajani Nous sommes tous ici, maintenant tout le monde est ici, c'est assez pour nous, nous sommes heureux.

*Kolam-anangu* D'accord, dans les prochaines années ces gens n'auront plus ces problèmes. Ma Karim Chamundi et mon Panchuruli vont vous aider.

*(l'anangu fait encore tourner la noix d'arec, elle ne tombe pas tout à fait dans la bonne direction, mais presque. L'anangu n'est pas satisfait, alors il prie ses teyyam et la fait tourner à nouveau. Cette fois elle tombe dans la bonne direction et tous se déclarent heureux du résultat.)*

Cette scène qui provient d'un autre rituel que nous avons observé et filmé montre bien le rôle que peut jouer l'ancêtre déifié dans la résolution de conflits familiaux qui menacent l'unité de la famille et la collaboration. Nous ne savons pas si les problèmes identifiés ont vraiment été réglés à la suite de cette intervention, mais, à tout le moins, des gens qui s'évitaient depuis longtemps ont dû se rencontrer devant leur ancêtre, à l'occasion de sa performance, et les problèmes ont

pu être discutés directement avec les personnes concernées ou en leur présence. On peut voir aussi comme l'usage de la noix d'arec a pu servir d'outil pour encourager les gens à discuter ouvertement et publiquement des problèmes qu'ils auraient probablement préféré ne pas aborder. Il faudrait ajouter que la noix d'arec est lancée avec une certaine vélocité et tourne un grand nombre de fois sur elle-même avant de s'arrêter, ce qui empêche visiblement toute manipulation du résultat par le performeur. On peut aussi remarquer, encore une fois ici, que la question des problèmes familiaux n'est pas seulement une composante du discours de l'*anangu*, c'est aussi un enjeu qui est rapporté par les gens eux-mêmes, ce qui pourra sans doute contribuer à ce que les discours futurs de ces ancêtres tiennent en compte ces préoccupations. Si nous avons identifié la possible manifestation de l'agentivité des performeurs, il faudra donc aussi être attentif à l'agentivité des gens qui viennent le consulter et qui, eux aussi, peuvent avoir ultimement un impact sur les changements dans ces rituels et à leur adaptation pour répondre à de nouvelles situations issues de changements sociaux. On peut certes penser que de tout temps il y a eu des conflits dans les familles, mais comme les gens étaient plus interdépendants autrefois, ils devaient sans doute trouver, malgré tout, un moyen de continuer de vivre ensemble, alors qu'aujourd'hui il est possible de décider de ne plus se voir tout simplement, ce qui pourra avoir comme effet de diminuer le réseau de gens sur lesquels une personne en difficulté pourra compter. Les ancêtres, comme nous avons pu le constater, interviennent dans ces rituels pour essayer de restaurer une telle solidarité.

## **6.6 La contestation de l'autorité d'un *teyyakkaran*: le cas de Ramesh**

La question du leadership peut aussi soulever des problèmes d'un autre ordre, car dans certains contextes, encore aujourd'hui, l'autorité peut être accordée d'emblée à l'homme le plus âgé d'un groupe. Il pourra donc y avoir des problèmes si celui qui est désigné en vertu de son âge n'est pas vraiment intéressé à assumer ces responsabilités, comme Blakrishnan, le fils de Mohanan, ou alors s'il n'a pas les qualités attendues, ne se comporte pas d'une façon adéquate, ou ne sait pas faire l'unanimité autour de lui, ce qui peut entraîner des contestations, et empêcher d'autres individus, peut-être plus aptes et bien intentionnés, à jouer ce rôle. Bien entendu,



dépendamment des contextes, le fait d'être plus âgé ne détermine pas tout, mais cela peut être un facteur pris en compte lorsqu'il est question de leadership dans ces communautés, et bien des contre-exemples pourraient être donnés.

Il peut toutefois arriver que cela pose problème, comme nous l'avons observé dans une troupe de *teyyakkaran* Mavilan que nous avons suivie. Krishnan, la personne qui était en position d'autorité, était un performeur très âgé, de plus de 80 ans, qui ne pouvait plus performer, mais pouvait toujours chanter les *tottam*. Il était consulté constamment lorsqu'il y avait des décisions à prendre, vu sa grande expérience, et on lui vouait un grand respect. Dans cette même troupe, il y avait un autre performeur, Ramesh, le plus âgé après Krishnan, dans la cinquantaine, toujours en âge de performer, et qui, malgré son âge, ne recevait pas d'égards particuliers. Il n'en revendiquait pas non plus, et ne semblait pas nécessairement souhaiter jouer un rôle de plus grande envergure dans la troupe. Kunhiraman, un autre performeur du même groupe dans la mi-trentaine, était très dynamique et recevait les conseils du performeur le plus âgé. Kunhinaman s'investissait beaucoup dans l'organisation des activités de la troupe, et était aussi un performeur apprécié des autres membres de la troupe, et qui, malgré son jeune âge, entraînait déjà la relève. Sous son influence, certains performeurs avaient commencé à apprendre la performance alors qu'ils étaient pourtant dans la vingtaine ou la trentaine avancée.

Un jour, alors que la troupe se préparait pour un festival, il s'est trouvé que Ramesh était fortement intoxiqué par l'alcool, et il fut sévèrement blâmé pour son comportement, certains membres du groupe allant jusqu'à suggérer qu'il ne devrait pas performer. Il y eut dans un premier temps un premier conflit verbal, sans sa présence, entre un jeune performeur qui le défendait et d'autres qui souhaitaient qu'il ne performe pas. Dans un deuxième temps Ramesh fut confronté directement. Alors qu'il était d'un naturel plutôt tranquille, il répondit aux attaques qu'on lui faisait avec beaucoup de véhémence, en revendiquant son statut d'aîné et en affirmant que ce serait lui qui serait en charge un jour en vertu de ce statut. Il y eut donc un conflit verbal assez violent entre Ramesh et trois autres performeurs. Ceux-ci menacèrent même de ne pas performer si Ramesh se produisait au festival. Il faut dire que ces trois performeurs n'étaient pas des membres directs de la troupe dont les membres principaux vivaient tous dans le même

village. Il s'agissait par contre de performeurs qu'on avait l'habitude d'inviter fréquemment et qui faisaient donc presque partie de la troupe. En fait, le conflit éclata entre des gens qui n'étaient ni du même village, ni de la même troupe, et qui avaient possiblement moins besoin d'entretenir de bons rapports puisqu'ils se côtoyaient moins fréquemment. L'altercation verbale fut tout de même assez violente, et les autres n'intervinrent pas. Ramesh ne s'en laissa pas imposer et se défendit avec vigueur, son orgueil semblait s'être réveillé et il n'était pas prêt à céder. Certains attribuèrent cette attitude à l'alcool et essayèrent de diminuer l'importance du conflit.

Finalement, tous durent se mettre en route pour se rendre au festival. Ramesh ne fut pas en mesure de performer au début du festival, c'est même un des patrons du sanctuaire qui demanda son exclusion après avoir constaté son état, mais comme le festival durait plus 36 heures, il eut le temps de dégriser et fut en bonne forme pour se charger de la performance d'une déesse très importante du sanctuaire. Après le festival, de retour dans le village, sans les membres invités de la troupe, les tensions continuèrent, et avec peut-être une certaine envie de s'imposer ou de se revancher contre ses détracteurs, Ramesh se mis à donner des ordres à d'autres performeurs avec une certaine arrogance, à leur demander de ranger des choses qui traînaient, et à effectuer diverses tâches. Certains ignorèrent ces directives, mais d'autres décidèrent de faire les tâches rapidement pour éviter que les choses ne dégénèrent, alors que d'autres encore leur disaient au contraire de l'ignorer, compte tenu de l'impression que tout cela n'était pas dans la nature habituelle de Ramesh et que bientôt les choses reviendraient à la normale, ce qui fut effectivement le cas.

Fait intéressant, c'est que ni Krishnan, le performeur le plus âgé, ni Kuhniraman le jeune performeur très dynamique, n'intervinrent dans cette situation. Quant à Kuhniraman, il lui aurait été difficile d'intervenir contre un membre de sa troupe plus âgé que lui, car il aurait transgressé ce principe de seniorité, bien que dans les faits nous ne savons pas exactement ce qui expliqua son retrait du conflit. Les choses rentrèrent dans l'ordre, mais cet événement rappela à tous que lorsque Krishnan, le performeur le plus âgé ne serait plus là, Ramesh serait le plus âgé et, de ce fait, le leader du groupe, du moins une personne dont les avis devraient être respectés. Pour l'instant, Kuhniraman, qui était très près de Krishnan, assumait avec ce dernier le leadership de

la troupe, et l'on peut penser que Kuhniraman réussirait éventuellement à trouver un bon terrain d'entente avec Ramesh, et peut-être que sa retenue relativement aux événements relatés ci-dessus pourraient aussi s'expliquer de cette manière.

Bien entendu, ces relations sont assez complexes, et il s'agit d'individus qui sont liés et qui partagent le même quotidien depuis longtemps et pour encore très longtemps, nous ne pouvons savoir si nous avons mis à jour tous les enjeux sous-jacents relatifs à ce conflit et à la façon dont chacun s'est positionné, mais ce cas met tout de même en lumière les conflits qui peuvent survenir lorsque la séniorité est associée à l'autorité, et que la personne la plus âgée n'est pas en mesure d'assumer des responsabilités de chef, où alors n'a pas les qualités ou l'intérêt pour jouer ce rôle, comme ce fut le cas de Ramesh ou de Balakrishnan le fils de Mohanan. Dans tous les cas, on peut voir que les choses peuvent aussi être négociées et adaptées, et des individus souhaiter jouer un rôle au niveau du leadership, comme Kuhniraman, peuvent trouver un moyen de prendre en charge certaines responsabilités.

Un autre fait très intéressant à mentionner, c'est que Kuhniraman est aussi le *teyyakkaran* qui performa le grand-père Mohanan dans le rituel de *kodi-anangu* que nous avons présenté. Kuhniraman est donc bien aux faits de tous les défis qui accompagnent un rôle de leader, un rôle qu'il essaie lui-même d'assumer malgré son jeune âge. Nous pourrions ajouter que, lorsqu'il performe un ancêtre comme Mohanan, il a alors l'autorité nécessaire pour faire valoir une vision de ce que devrait être un bon leader, il est en position de pouvoir, ce qui lui permet, par exemple de tenir tête directement à Kannan dans le rituel, et d'argumenter avec lui, alors qu'il n'aurait sans doute pas eu le statut nécessaire dans la réalité pour le confronter de cette manière, devant tous les membres de sa famille. Et il reste que ce discours est aussi entendu par les autres membres de la troupe, et qu'eux aussi, d'une certaine manière, par leur présence, se commettent à respecter la parole de l'ancêtre. Si Kuhniraman ne pouvait confronter directement Ramesh, il pouvait sans doute lui faire entendre ce qu'il pensait par le biais des ancêtres qu'il incarnait.

## 6.7 La colère de l'ancêtre négligé : le cas d'un *anangu* communiste

Nous avons vu que l'organisation des rituels de l'*anangu* n'était pas chose facile et qu'il fallait rallier beaucoup de monde afin de ramasser l'argent nécessaire pour les financer. D'autant plus qu'ils doivent aussi être performés dans le cadre de festivals de Teyyam comme l'exigent souvent les astrologues, festivals qui sont très coûteux à organiser. Dans le cas de Mohanan, les rituels de l'*anangu* ont été pensés comme survenant en marge du festival du Palathil Tharavad, ce qui explique qu'ils ne firent pas directement partie d'un festival ayant lieu dans le sanctuaire d'un village Mavilan, un festival que les membres de la famille n'auraient pas eu les moyens d'organiser cette année, mais qui, nous a-t-on dit, est prévu pour l'année suivante. Comme nous l'avons vu dans le dialogue, Kannan n'avait pas, à son grand regret, réussi par le passé à convaincre les gens d'organiser les rituels pour Mohanan, et il fallut que convergent les expériences vécues par Shriya, les interprétations de l'astrologue, et l'implication de Madhu, pour que tout se mette en place et que les gens acceptent de se rassembler et de contribuer pour rendre l'événement possible.

Le fardeau financier qui accompagne l'organisation de ces rituels doit sans doute être pris en considération pour expliquer la négligence à entretenir ces cultes, comme nous le verrons dans le cas que nous allons présenter. Il s'agit des faits entourant la difficulté d'entretenir le culte d'un héros communiste, déifié en tant qu'*anangu*, et qui nous furent rapportés lors d'une entrevue avec les membres d'une famille qui avaient alors décidé d'en prendre la charge. Après la mort de ce héros, des gens de sa famille s'occupèrent d'en organiser le culte dans son village natal, faire les offrandes, et s'assurer qu'il soit performé lors de festivals. Puis ce fut d'autres personnes de la famille qui l'emmenèrent dans leur village et s'en occupèrent pendant une dizaine d'années; lorsqu'ils devinrent trop âgés pour s'en occuper et le financer, ils cherchèrent quelqu'un pour prendre la relève. Une femme d'un autre village se montra volontaire, malgré le fait qu'elle n'était pas très riche, et l'esprit de cet *anangu* déifié fut déménagé dans sa cour arrière et placé dans un petit *palliyara* de fortune en très piteux état. Elle crut qu'il amènerait la bonne fortune dans sa famille.

Elle raconte que les premières années, c'est un homme, membre de sa famille, qui s'était investi tous les jours pour aller y allumer des lampions, et prendre soin de l'ancêtre. Il s'agissait d'un homme ayant des problèmes d'alcool, et ces problèmes disparurent peu après qu'il se soit investi dans ces activités rituelles, ce que l'on attribua au pouvoir de l'ancêtre. Toutefois, un astrologue établit qu'ils devaient tout de même organiser un festival où devrait être performé le héros communiste. On organisa donc une collecte de fonds dans la famille et dans les environs pour ramasser la somme nécessaire, mais un autre membre de la famille se sauva avec l'argent. La planification du festival fut donc annulée, et le découragement amena les organisateurs à annuler le projet de festival. L'homme qui avait l'habitude de s'occuper quotidiennement de l'ancêtre cessa aussi de le faire par désabusement bien qu'il ne recommença pas à boire. Par la suite, tel qu'on nous l'a raconté, les signes du mécontentement de l'ancêtre s'accumulèrent. À huit reprises, on aperçut un serpent cobra devant la maison, et à sept reprises on réussit à le tuer avec des pierres. Les membres de la famille étaient convaincus qu'ils s'agissaient d'une manifestation de l'ancêtre mécontent, mais ne savaient que faire puisqu'ils n'avaient pas assez d'argent pour organiser le festival, et qu'ils craignaient qu'en consultant un astrologue les solutions proposées soient encore plus coûteuses. Faut de moyens financiers, ils étaient donc sans solution et demeuraient très inquiets pour la suite des choses.

En plus de démontrer à quel point le maintien d'un culte peut devenir un fardeau financier, ce cas de l'*anangu* communiste permet aussi d'observer plusieurs choses. Premièrement, il illustre le fait qu'une famille a voulu prendre en charge le culte d'un *anangu* en vue de s'en faire un allié puissant, alors que ce n'était pas un parent direct et que cela ne relevait pas nécessairement d'une responsabilité qui leur revenait. Prendre en charge un *anangu* n'est donc pas seulement vu ici comme un traitement de respect à donner aux défunts puisque ces ancêtres divinisés ont des pouvoirs et des relations avec les dieux et la protection de tels alliés est recherchée. Ce cas rappelle aussi que l'on considère que ces ancêtres peuvent manifester leur mécontentement en cas de négligence. Même s'il s'agit d'anciens leaders respectés, on peut voir qu'ils ne tolèrent pas bien la négligence de culte, et qu'à cet égard on peut les rapprocher des dieux du Teyyam. Ensuite, on a pu voir que le fait de s'investir quotidiennement dans les activités du culte aura permis à un individu de régler des problèmes personnels, bien qu'il ait décidé par la suite de cesser l'entretien

du culte. On pourrait même se demander si l'abandon du culte par cet homme, qui en avait pourtant tiré des bénéfices, ne pourrait pas avoir pour effet d'attirer l'attention générale sur la négligence de cet ancêtre, et d'encourager des gens à investir financièrement dans le culte. Du moins, l'avenir nous dira ce qu'il adviendra du culte de ce héros du mouvement communiste.

Ce cas d'un *anangu* communiste peut sembler contradictoire en soi si l'on pense que les tenants de la doctrine communiste au Kerala n'ont pas l'habitude de faire la promotion de tels cultes, au contraire. Des performeurs en costume de Teyyam, mais sans la possession, ont même été mis en scène lors de défilés politiques, pour leur donner une autre orientation. Et c'est peut-être aussi ce qui explique en partie la négligence dont a fait l'objet cet *anangu* communiste. Malgré tout, de nombreux fidèles et des performeurs que nous avons rencontrés s'alignaient sur le parti communiste, comme quoi pour eux le combat pour l'égalité et la croyance aux dieux n'étaient pas des choses incompatibles. En fait, comme nous l'avons vu, le message d'égalité qui est donné par plusieurs dieux du Teyyam a des résonances importantes sur les performeurs et les fidèles. Aujourd'hui, comme on nous l'a rapporté, à la différence de ce qu'on observait il y a plusieurs années, on retrouve désormais des membres du parti communiste dans les comités de temples et de sanctuaires.

## **6.8 Conclusion : le retour du défunt auprès de ses proches**

Dans ce chapitre, nous avons présenté le rituel de *kodi-anangu* qui consiste à faire entrer dans la maison familiale un défunt dont on conçoit que son esprit erre dans la forêt depuis son décès jusqu'au moment où il reviendra chez lui pour de bon. Un performeur *teyyakkaran* incarnera par la possession le défunt ce qui pourra donner lieu à un dialogue avec les membres vivants de sa famille. Il s'agit d'un type de rituels que les Mavilans et les Malavettuvans pratiquent, mais qu'on ne retrouve pas chez d'autres communautés de cette région du nord du Kerala. Toutefois, il faut tenir compte dans l'exemple que nous avons présenté, soit celui du rituel de *kodi-anangu* de Mohanan, que nous avons affaire à un ancêtre qui est sur le point d'être déifié et d'être performé en tant que Teyyam, ce qui contribua sans doute à influencer son discours en mettant notamment l'accent sur la transmission du leadership. Il s'agit d'un type d'intervention beaucoup plus

engagée et active comme c'est le cas habituellement avec les *kolam-anangu*, comme nous avons pu le voir avec le cas de Babu. Mais il s'agit de dialogues très riches qui ont pu servir d'appui pour comprendre, notamment, le rôle que jouent ces ancêtres déifiés dans leur famille.

Nous rappellerons donc que dans d'autres rituels *kodi-anangu*, les conversations étaient parfois beaucoup plus simples, les gens échangeaient sur les moments du passé, et se souhaitaient bonne chance pour l'avenir, mais il n'y avait pas nécessairement de consultation destinée à régler les problèmes comme nous avons pu le voir dans le rituel de Mohanan. En général, l'*anangu* qui entre dans la maison commence par réclamer les membres de sa famille, et se déclare heureux quand il se rend compte qu'ils sont présents. On lui donne à manger et à boire, et il explique qu'il a beaucoup souffert dans la forêt ces dernières années, loin des siens, qu'il les remercie de l'avoir fait enfin entrer dans la maison. Un à un les gens parleront à l'*anangu* en lui donnant un peu de nourriture, que celui-ci leur remettra à la fin. Les gens qui ont connu le défunt pourront s'adresser à lui à tour de rôle, dans l'Esprit de la consultation, après lui avoir servi à manger, pour s'informer de son état, et donner des nouvelles, ce qui pourra donner lieu parfois à des retrouvailles fortes en émotions. Parfois, l'*anangu* pourra donner quelques conseils, comme d'encourager les gens à ne pas faire les mêmes erreurs que lui, il pourra aussi s'excuser, pardonner, remercier. Parfois les gens pourront lui confier leurs problèmes et il s'engagera alors à les aider, il pourra aussi appeler l'importance de la solidarité familiale dans ces discussions. Parfois, les gens seront très émotifs, beaucoup de choses sont dites, parfois le moment sera plus solennel avec des moments de silence. Dans tous les cas, ce rituel a lieu à l'aube au moment où le soleil se lève.

## 7 Le kolam-anangu

Après que le rituel de *kodi-anangu* de Mohanan ait été terminé, on commença à faire les préparatifs en vue du rituel de *kolam-anangu* qui commença près d'une heure plus tard. Le performeur ajouta des éléments à son costume dont une coiffe (*onkaram*) qui s'élève à deux pieds dans les airs, semblable à celles que portent certains teyyam. Dans ce rituel, Mohanan sera performé en tant que dieu, en tant que teyyam. Il ne s'agit toutefois pas d'un rituel qui présente une liturgie qui « raconterait » une transformation, ou alors un « passage » comme dans le *kodi-anangu*. Par ce rituel, Mohanan sera performé en tant que dieu pour la première fois. Il s'agit exactement du même rituel qui sera utilisé pour lui à l'avenir lors de futurs festivals annuels. En fait, à la différence des dieux et déesses qui ont des rituels qui leurs sont propres, le rituel de *kolam-anangu* est identique pour tous les *anangu* déifiés, mis à part quelques modifications personnalisées qui sont faites au chant d'incantation. Le rituel comptera donc les séquences rituelles qui sont caractéristiques des rituels du Teyyam, que nous avons déjà présentées.

Le rituel sera performé devant le *palliyara* sur le côté de la maison, comme on l'aurait fait pour un dieu du Teyyam, et à la fin, comme c'est toujours le cas lorsqu'il s'agit d'un dieu du Teyyam, on procédera à une consultation, et les membres de la famille auront donc l'occasion de discuter avec leur ancêtre, mais cette fois-ci il se présentera à eux en tant que teyyam. Pour rendre compte de ce moment, nous présenterons un extrait du dialogue dans lequel Mohanan s'entretient tout d'abord avec un homme Nayar du voisinage, puis avec des membres de sa famille, et nous analyserons le type de relation qui se met en place lors de ces conversations.

Lors des rituels du Teyyam, au moment de la consultation, il n'est pas rare que les dieux se déplacent pour visiter les maisons du voisinage pour les bénir et pour dialoguer avec les résidents; lors du rituel de *kolam-anangu*, c'est ce que fera Mohanan qui entrera dans sa propre maison pour la bénir et donner la bénédiction aux membres de sa famille qui l'auront suivi. Pendant ce temps, on préparera un autre rituel, le rituel de *kodi-anangu* de Madhavi, la sœur de Mohanan, qui, elle aussi, fera son entrée dans la maison familiale après de longues années d'absence, ce qui donnera l'occasion au frère et à la sœur de se rencontrer et de dialoguer, quoique l'on considère



qu'ils sont restés en contact l'un et l'autre après leur mort. Toutefois, mentionnons que contrairement à Mohanan, Madhavi n'a pas été divinisée par la suite.

Pendant qu'un deuxième performeur se préparait pour le rituel, un fait inusité survint : Shriya devint possédée par l'esprit Madhavi et engagea la conversation avec Mohanan. Dans le premier dialogue que nous rapporterons, ils discuteront des règles rituelles régissant la possession pour le rituel et débattront de la bonne marche à suivre dans ces circonstances inhabituelles avec d'autres gens en présence. Dans le deuxième dialogue, Madhavi, toujours incarnée par Shriya, reprochera à Mohanan son comportement, elle lui reprochera d'avoir l'habitude de lui parler avec colère, puis de lui demander son aide par la suite. Après avoir elle-même été possédée par l'esprit de Mohanan et l'avoir incarné avec son tempérament quelquefois impatient et autoritaire, Shriya, par le biais de la possession par Madhavi, pourra cette fois formuler une critique à l'endroit de Mohanan, qui est considéré, rappelons-le, comme un modèle dans la famille. Par la suite, nous présenterons un extrait de la conversation qui eut lieu entre Madhavi, incarnée cette fois par un *teyyakkaran*, Mohanan et son fils Balakrishnan, qui n'avait pas été en mesure de remplacer son père au niveau du leadership dans la famille, ce qui avait mené Mohanan à désigner, selon l'astrologue consulté, Madhu, son petit-fils, pour s'affirmer dans ce rôle.

Puis, comme nous l'avons fait dans le chapitre précédent, nous présenterons deux cas à partir desquels nous poursuivrons les questionnements abordés précédemment dans le chapitre. Premièrement, nous verrons une situation où l'on débattrait de l'identité d'un *kolam-anangu* en cours de performance, alors que les membres de la troupe considéraient qu'il s'agissait d'un ancêtre « dépersonnalisé », englobant tous les autres, et qu'un homme s'attendait plutôt à assister au rituel de son propre ancêtre. Dans le deuxième cas, nous présenterons une histoire de famille qui culmina avec la remise par un *kolam-anangu*, lors d'un rituel, d'un cadeau promis à une déesse qu'il n'avait pu lui remettre de son vivant, puisqu'il avait été volé à l'époque par un membre de sa famille. En terminant, nous procéderons à une analyse comparative entre dieux du Teyyam et *kolam-anangu*. Après en avoir montré les correspondances, nous identifierons ce qui les distingue et qui fait en sorte que le *kolam-anangu* est en mesure de jouer un rôle que ne

peuvent jouer les dieux du Teyyam, ce qui contribue à expliquer la continuité de la pratique des rituels de l'*anangu*.

## 7.1 L'ancêtre parmi les siens en tant que dieu

### 7.1.1 Dialogues près du *palliyara*

Nous commencerons par analyser un extrait de la consultation qui eut lieu à l'extérieur de la maison tout près du *palliyara*, entre Mohanan et des membres de sa famille qui seront venus le consulter à nouveau, en tant que Teyyam cette fois. Rappelons que lors des étapes rituelles précédentes, au moment où il était prévu que l'esprit du grand-père entrerait dans le corps du *teyyakkaran*, plusieurs femmes qui étaient alors dans la maison basculèrent dans une transe de possession très expressive, comme cela s'était produit plus tôt pour le rituel de *kodi-anangu*. Quelque temps après, lorsque ce fut le temps de la consultation, elles avaient eu le temps de se calmer, mais elles étaient toujours traversées par des émotions fortes comme des pleurs, qui nous sont apparus comme étant dans le « prolongement » de l'état de transe dans lequel elles avaient basculé un peu plus tôt.

Mohanan : Est-ce que mes enfants sont arrivés? Mes enfants doivent venir ici, c'est le moment.

Un membre de la famille : Venez tous ici.

Mohanan : [À Damodaran] Viens ici.

Madhu : [À un jeune homme] Va les chercher tous, maman et tous les autres.

Mohanan : [À Damodaran] Où étais-tu?

*[Un membre de la famille fait remarquer que Damodaran ne parle pas tulu, et que Mohanan doit s'adresser à lui en malayalam. En fait, Damodaran, est un homme âgé de caste Nayar, un employé aujourd'hui retraité du gouvernement qui s'est établi il y a longtemps avec sa famille tout près de la colonie des Mavilans. On peut donc en déduire qu'il a dû connaître Mohanan de son vivant.]*

Mohanan : *[à Damodaran]* Tout est dans le jugement des dieux, n'est-ce pas? Approche-toi. Nous avons commencé à vivre dans ce monde, et nous avons aimé plus que le ciel et la terre n'est-ce pas? Et aujourd'hui, je donnerai ma bénédiction. As-tu commis des fautes? As-tu négligé de prier?

Damodaran Non, non...

Mohanan : J'ai joué le rôle de victime et de protecteur, comme les dieux.

Damodaran Oui, oui...

Mohanan : *[S'adressant à tous]* Maintenant, je suis un Teyyam. J'ai donné beaucoup de bonnes choses à toi et à mes enfants, n'est-ce pas? En cette occasion, j'ai la chance de vous voir tous. Et cela c'est grâce à vous tous qui avez joué un grand rôle pour que ce soit possible. Il s'agit d'une journée sans pareil. Avez-vous rencontré des problèmes? Est-ce que vous savez qui je suis? Est-ce que vous me reconnaissez?

Damodaran *Kavukaran... [Ce terme désigne celui qui est responsable d'un « kavu », un bosquet sacré où résident les dieux]*

Un oncle *Kavukaran...*

Mohanan : Je ne suis pas seulement un *Kavukaran*, j'ai aussi marché avec Chamundi Amma. Et c'est pourquoi j'ai aussi vécu là-bas (*dans le kavu*), je ne suis pas seulement un *kavukaran*, je suis aussi un héritier de cet endroit. Je pourrai vous protéger sans problème. Quelque chose est arrivé dans la famille, car vous avez des problèmes. Maintenant, nous allons discuter de ces problèmes, chers enfants. Où est ma fille aînée, Karichi? [*À Karichi*] Oh ma chère, je vais prendre soin de toi... Aujourd'hui, vous m'avez installé ici, mais j'ai dormi dans la forêt pendant tellement d'années.

Karichi : Oui, nous en sommes tous tristes.

Mohanan : Mais cette douleur s'est arrêtée aujourd'hui, n'est-ce pas?

Karichi : Oui, maintenant c'est terminé.

Mohanan : Tu dois le dire avec plus de joie.

Karichi : Oui, maintenant, c'est terminé, nous l'avions promis une centaine de fois, maintenant nous sommes heureux.

Mohanan : Maintenant, vous avez la chance de pouvoir me voir, et je pourrai ainsi vous apporter de la chance.

Karichi : [*Elle touche les pieds du Grand-père*] Ici, nous devons terminer une offrande demandée par ma sœur, nous allons le faire.

Mohanan : De quoi parlez-vous?

Karichi : Quand mon enfant a souffert à cause de son dos, alors nous...

Mohanan : OÙ est ton enfant?

Karichi : Je veux dire : ma sœur Radha, elle est ici, ma jeune sœur.

Mohanan : Oh, mes enfants, mes yeux ne voient plus clair...

Karichi : Je prie pour que tu sauves mon enfant.

Mohanan : *[Parlant à Radha – qui est aussi sa propre fille]* Regarde l'amour que ta sœur a pour toi, est-ce que tu le vois? Est-ce que tu l'aimes aussi autant ? Où ton fils est-il allé aujourd'hui? Ta sœur t'aime tellement, j'espère que toi aussi tu l'aimes autant. Si un jour tu tombes quelque part, ta sœur restera avec toi, et tu dois le faire savoir aux autres, et aussi l'enseigner à tes enfants. N'as-tu pas un jeune fils? Je crois qu'il sera le prochain à s'occuper de tout cela *[Il évoque le fait que c'est à Madhu, son fils, de prendre le leadership du groupe familial]*. As-tu compris ce que j'ai dit? *[La sœur touche les pieds de Mohanan et s'en retourne]*

Mohanan : *[À Sumitha]* Chère enfant, que t'est-il arrivé? Qu'est-il arrivé à mon enfant?

Sumitha : Ma tristesse n'est pas terminée.

Mohanan : Ta tristesse n'est donc pas terminée? À partir de maintenant, je serai avec toi quand tu penseras à moi. Tu n'as qu'à me dire : « Grand-père, j'ai des problèmes » et je serai avec toi. Je vais parler à ma Chamundi. Aujourd'hui, je suis très content de vous, mes yeux sont remplis de larmes, mais mes larmes ne tomberont jamais. Votre joie est ma joie. *[Elle touche ses pieds]* Chère enfant, ne pleure plus. Ne suis-je pas aujourd'hui avec vous à la maison? Ne verse plus de larmes.

*[Quelques minutes plus tard, Mohanan appelle Madhu]*

Un homme *[un homme parle de Madhu au Grand-père]* On peut dire qu'il y a beaucoup de gens ici aujourd'hui, mais c'est lui qui a pris en charge toute l'organisation.

Mohanan : *[À Damodaran]* Mon cher udayon *[udayon est un terme qui désignait autrefois les seigneurs de hautes castes]*, tu as continué à parler de moi pendant toutes ces années, n'est-ce pas? *[À Madhu]* As-tu donné de l'importance aux mots de l'udayon?

Madhu J'ai donné de l'importance à ses mots, mais j'ai essayé de travailler par moi-même. Je ne pouvais réussir que si seulement tous se joignaient à moi.

Mohanan : Tu dois parler à chacun d'entre eux.

Kannan Personne n'est prêt à accepter ses mots.

Mohanan : Alors c'est pourquoi j'ai envoyé ces problèmes et ces maladies.

Kannan : Si une personne vient ici, l'autre ne viendra pas, c'est comme cela que les choses se passent ici.

Mohanan : Je connais la façon de les traiter, je sais qu'ils vont accepter si je montre la voie, je sais cela.

Une femme : Mais ne leur cause pas de problèmes...

Mohanan : Je sais cela, je ne vais jamais leur causer de problèmes, je ne ferai pas cela à mes enfants. Seulement une petite punition pour qu'on se souvienne

de moi. J'ai donc envoyé de petites punitions de façon à ce que tous se joignent ici, et même mon udayon est venu. Je suis heureux maintenant. Qu'on donne du lait de coco à mon udayon pour éteindre sa soif. Tout le monde sait que j'ai erré pendant de longues années. Certains ont voulu me défier, la plupart étant mes enfants. [À *Kannan*] Voilà, donne ce lait de coco à mon udayon, suivant la loi d'autrefois, n'est-ce pas?

Madhu : Oui, oui...

Mohanan : Selon cette loi, le jour suivant mon retour ici, je dois donner ceci à mon udayon. Pendant tellement d'années, je n'en ai pas donné, mais aujourd'hui je suis heureux de le faire. [À *Kannan*] Maintenant, nous pouvons parler. Es-tu heureux maintenant? As-tu quelque chose à dire?

Kannan : Non, rien de plus, les choses vont continuer de bien aller de cette manière dans les prochaines années.

Mohanan : Les choses vont continuer de se passer, mes enfants seront rassemblés comme les maillons d'un collier. [À *Madhu*] Et en plus, mon udayon est aussi avec toi. Il ne te laissera jamais seul. Mon udayon est avec toi, pour parler, comme guide, pour tout. Ne l'oublie pas, d'accord? Donnez encore un peu de lait de coco. [À *Kannan*] Ces gens m'ont nourri pendant toutes ces années, je ne l'oublierai pas, je ne pourrai jamais l'oublier. Ils m'ont aidé, alors je vais les aider en retour, c'est la vieille loi que je connais, je n'en connais pas de nouvelle. Aujourd'hui, de nombreux enfants utilisent le curry pour se faire un point entre les sourcils, mais ils n'ont pas de dévotion. Autrefois, nous n'avions pas de curry. Quand je performais au Palathil Tharavad, je ne mettais pas de curry. Mais

aujourd'hui tous ces jeunes mettent du curry, mais ils n'ont pas de dévotion à l'intérieur.

Plusieurs éléments du dialogue de cette scène qui marque le début de la consultation de ce rituel de *kolam-anangu* font ressortir encore une fois des aspects du rôle de l'*anangu* déifié et de sa relation avec les membres de sa famille au niveau de l'entraide et du leadership. Au cours du dialogue, Mohanan confirme explicitement qu'il est de retour en tant que Teyyam. Il dira même qu'au cours de sa vie, il aura joué le rôle de victime et de protecteur, ce qui fait écho aux mythes de plusieurs dieux du Teyyam. Il se déclare heureux de revoir les membres de sa famille et les remercie d'avoir rendu possible cette occasion de les revoir. Il répète qu'il a vécu près des dieux, qu'il a de bonnes relations avec eux et il confirme qu'il sera ainsi en mesure de protéger les membres de la famille et de les aider à régler leurs problèmes. On se souviendra que la situation de Mohanan est somme toute assez exceptionnelle puisqu'il a séjourné avec Karim Chamundi et les dieux dans leur *kavu* jusqu'à maintenant, bien qu'il mentionne avoir aussi vécu dans la forêt, une situation difficile qui est habituellement le lot des *anangu* avant qu'ils ne soient ramenés dans leur maison.

Bien que Mohanan confirme qu'il est maintenant un Teyyam, que le rituel de *kolam-anangu* a permis de rendre présent son esprit, sa conscience (*caitanyam*), dans le corps d'un *teyyakkaran*, selon la logique du Teyyam et les étapes rituelles prévues à cet effet, il n'en demeure pas moins qu'il y a des différences importantes à noter entre les dieux et les ancêtres, quoique ces ancêtres déifiés se situent le long du continuum qui relie les humains aux dieux<sup>100</sup>. Tout d'abord, comme nous l'avons vu précédemment, les dieux ont beaucoup plus de pouvoirs et sont plus puissants que les *kolam-anangu* qui eux sont, avant tout des intermédiaires auprès de ces dieux, et même, pourrions-nous dire, des intermédiaires auprès des représentants du pouvoir en général. La relation qui les relie avec les fidèles est aussi quelque peu différente, et l'on peut voir dans le

---

<sup>100</sup> Tel que décrit par Freeman (1991)



dialogue que l'*anangu* déifié a une responsabilité envers les membres de sa famille et que les liens qui les unissent sont durables. En effet, même si un ancêtre est négligé et qu'en réponse il diminue l'aide qu'il pourrait apporter, où alors, comme on le mentionne dans le dialogue, qu'il envoie même certains maux ou punitions pour signifier son mécontentement, il s'agit d'une relation qui pourra toujours être rétablie si les membres de la famille, même après une longue pause, recommençaient à célébrer sa mémoire et lui rendre hommage. La relation avec les dieux est quelque peu différente, en ce qu'elle s'établit, comme nous l'avons déjà mentionné, après à des prières exaucées à la suite desquelles les fidèles doivent remercier les dieux qui les aident; il se formera alors un pacte où le fidèle s'investira davantage dans le culte du dieu qui lui sera venu en aide. Mais au départ, la relation est moins intime et il n'y a pas d'obligation d'intervenir pour le dieu, de là, sans doute, l'intérêt d'avoir des ancêtres qui intercèdent auprès d'eux en votre faveur. Lorsque l'on demande une faveur à un dieu la première fois, il n'y a jamais de garantie de succès, et s'il n'y a pas de réponse positive, on pourra en approcher un autre, alors que si l'on juge qu'un dieu est intervenu en notre faveur, il faudra le remercier convenablement, sinon, il pourrait se venger, et affecter même les générations suivantes. Les dieux peuvent être donc être plus distants et plus cruels, tandis que l'ancêtre, même s'il considère qu'il a été négligé, ne laissera pas tomber les siens définitivement, et s'il envoie des maux ou des troubles, ce sera plutôt pour attirer l'attention sur la situation pour qu'elle se règle et non pas pour affecter négativement et à long terme les membres de la famille.

### **7.1.2 La consultation et les émotions**

Une partie du dialogue présenté met en scène cette relation que le grand-père a avec ses enfants, et comment il intervient auprès de ses filles Karichi et Radha, de même que sa petite fille Sumitha. Encore une fois, comme il l'avait fait un peu avant, au moment de la consultation dans le rituel de *kodi-anangu*, le grand-père écoute les problèmes des membres de sa famille qui se confient à lui, il aime entendre que sa fille aînée s'occupe de sa jeune sœur, et souligne cette générosité. Il ne faut pas oublier aussi que les autres membres de la famille assistent et écoutent cette scène, au cours de laquelle Mohanan cite et félicite cet exemple de solidarité. On peut voir que Mohanan prend le temps d'écouter, de reconforter ses filles venues le consulter, une intervention destinée

à les aider à traverser les épreuves rencontrées et à continuer de se soutenir entre elles pour y arriver, une façon de renforcer les liens familiaux hors famille nucléaire.

Comme nous l'avons indiqué, au moment de rencontrer le grand-père plusieurs femmes, dont celle à qui il a parlé dans l'extrait ci-dessus, étaient au bord des larmes ou pleuraient au moment de lui confier leurs problèmes. Il faut dire que lorsque l'esprit du grand-père est arrivé dans le corps du performeur, comme lors du rituel de *kodi-anangu* un peu plus tôt, plusieurs d'entre elles ont basculé dans la possession, dans un état que l'on pourrait qualifier de transe, dans lequel elles se sont mises à se débattre et à crier. Cette fois encore, les cris s'étaient progressivement transformés en plaintes et en pleurs, pour certaines on pouvait aussi distinguer de la rage, de la douleur, ou de la colère. Il semble que ces émotions se soient ensuite transformées en tristesse ou en pleurs plus contenus au moment de la consultation. Bien qu'il y ait un épisode de possession, suivi ensuite par une consultation avec le dieu, il semblait clair qu'il y avait une continuité, du moins d'ordre émotionnel, entre les deux moments, et les « états » associés qui auraient dû être distincts étaient visiblement reliés, comme si la charge émotionnelle des problèmes qui les hantaient avait pu s'exprimer de façon cathartique dans un premier temps, et que dans un deuxième temps, une fois les émotions libérées, elles avaient pu mettre des mots sur ce qu'elles vivaient, raconter leur détresse et recevoir du support et des conseils. Bien entendu, les émotions sont toujours orientées culturellement et peuvent prendre des significations différentes selon les contextes culturels, il peut donc être difficile pour un chercheur venu d'ailleurs de les interpréter et d'en saisir toutes les subtilités, néanmoins, les émotions humaines ont aussi des dimensions communes, et il demeure possible, suivant Leavitt (1996), d'en appréhender l'analyse comme s'il s'agissait d'une traduction, qui ne sera peut-être pas parfaite, mais qui pourra sans doute contribuer à appréhender les émotions observées. Pour nous, et malgré les limites de notre position d'observateur dans cette scène, il semblait clair qu'il y avait continuité d'un état émotionnel vers un état désigné comme en étant un de possession, qui ressemblait à ce que l'on a l'habitude d'appeler une transe, mais qui était émotionnellement chargé, avec des cris et des plaintes, un état empreint de tristesse et de peine, qui accompagnait des confidences et une demande d'aide. Notons que ce continuum émotionnel que nous avons observé ne se retrouve pas dans les performances de spécialistes. Nous avons observé chez les

hommes qui ne sont pas des spécialistes qu'ils auront plutôt tendance à faire ce que font les *komaran*, c'est-à-dire se mettre à trembler frénétiquement de tout leur corps, jusqu'à tituber, ce qui semble provoquer un état d'une grande intensité, et qui se termine généralement chez ces fidèles par un épuisement complet, comme s'ils perdaient connaissance, au bout de quelques minutes. Cet état semble moins axé sur la libération d'émotion, et n'est généralement pas accompagné d'expression vocale. Il y est toutefois possible de penser qu'il y ait derrière cette intensité extatique une forme d'émotion qui s'exprime également, mais le lien apparaît moins clair qu'avec l'expérience des femmes. L'expérience de la possession de Shriya échappe aussi à ce que nous avons observé chez les femmes, excepté lors de sa présence au Palathil Tharavad alors qu'au moment de la consultation c'était toujours le grand-père qui parlait, malgré ses larmes. À cette occasion Shriya se mettra aussi à pleurer, vers la fin de la consultation, lorsqu'elle confiera ses propres problèmes à Madhavi, la sœur du grand-père, cependant l'expression de cette émotion, à ce moment-là, ne semblait pas continuer les expériences de la possession qui avaient eu lieu plus tôt dans la journée. Il semble donc que, bien qu'il y ait une façon de définir la possession dans cette région alors que le Teyyam est la référence principale en la matière, il puisse aussi y avoir une variabilité dans l'expérience de la possession chez les fidèles, et que cela pourrait provenir du fait que ce sont les hommes qui sont les spécialistes de la possession, et que, dès lors, l'expérience des femmes échappe peut-être davantage à une codification plus rigide, permettant ainsi des variations dans l'expression de leur possession qui ne semblent pas se retrouver dans la possession chez les dévots hommes.

### **7.1.3 La transmission du leadership et les anciennes relations de castes**

Pendant la cérémonie, on a pu remarquer qu'un homme de caste Nayar était aussi présent sur les lieux, et que Mohanan semblait l'avoir en haute estime. Il s'adressait à lui en utilisant le terme *udayon* qui réfère à un seigneur de haute caste d'autrefois. Nous avons en effet remarqué que dans certaines colonies tribales on peut, à l'occasion, retrouver quelques maisons où se sont installés des gens d'autres castes, mais on nous a dit qu'aujourd'hui ce n'est plus permis pour de nouveaux arrivants, car ces communautés tribales n'ont plus le droit de vendre des lopins de terre de leurs colonies à des gens d'autres communautés, comme ils ont pu le faire autrefois. Dans ce

cas présent, il s'agit d'un employé du gouvernement de caste Nayar aujourd'hui à la retraite, qui s'était établi là depuis longtemps avec sa famille. Bien que ces rituels ne faisaient pas partie d'un festival de grande ampleur, lors duquel toutes les communautés se retrouvent, cet homme s'est tout de même présenté devant le grand-père, comme il l'aurait fait avec n'importe quel autre Teyyam, un fait assez inusité. Il a d'ailleurs eu l'honneur d'être le premier à le consulter, comme cela aurait pu avoir lieu dans d'autres festivals, probablement en vertu de sa haute caste. On nous a dit que de plus en plus de gens d'autres communautés viennent assister aux festivals que les tribaux organisent entre eux dans leurs villages, ce qui ne se faisait pas autrefois, bien qu'il soit rare qu'on leur donne une place d'honneur comme dans ce cas-ci<sup>101</sup>. Aussi, cela confirme que cet homme, d'une autre caste, accepte qu'un ancêtre Mavilan puisse être déifié et performé comme un Teyyam, ce qu'on ne retrouve plus dans les pratiques de la grande majorité des communautés aujourd'hui, et que les astrologues n'acceptent que pour les Mavilans et les Malavettuvans. Comme nous l'avons mentionné, il est fort probable que cet homme, Damodaran, ait connu Mohanan de son vivant, puisqu'ils ont vécu tous les deux dans le même village et que leurs maisons sont à proximité, ce qui pourrait justifier la présence de Damodaran lors de la consultation.

Dans le dialogue, Mohanan s'adresse aussi à Damodaran en tant qu'*udayon*, en tant que seigneur de haute caste. En introduisant le terme *udayon* pour s'adresser à lui, Mohanan réfère aux relations féodales entre le seigneur et le *moopan* qui sont décrites dans le *tottam* du *kolam-anangu* dans lequel les deux se rencontrent, échangent des présents, une façon de reconfirmer leur entente. Mohanan y fait aussi référence lorsqu'il offre du lait de coco à Damodaran évoquant les coutumes anciennes. Comme nous l'avons vu précédemment, bien que les relations entre seigneurs et travailleurs agricoles ont souvent été décrites en termes d'exploitation, ce *tottam* relate plutôt une relation de respect entre le seigneur et le chef *moopan* qui jouait le rôle d'intermédiaire entre le seigneur et les autres travailleurs agricoles. Visiblement, Mohanan tient

---

<sup>101</sup> D'ailleurs, Karipath (2005), auteur d'une monographie sur les Mavilans, rendant compte d'une enquête de terrain réalisée en 1984, nous a confié qu'on ne l'avait jamais laissé entrer dans une maison lors de rituels de *kodi-anangu* et qu'il n'avait donc pas pu les étudier. Quelques décennies plus tard, on nous a laissé entrer dans une maison lors d'un tel rituel, il y a donc plus de souplesse à ce niveau.

Damodaran en haute estime, et va jusqu'à affirmer à Madhu qu'il peut compter sur lui s'il a besoin d'aide, comme s'il voulait aussi encourager Madhu à développer des relations de confiance avec des membres de communautés extérieures, dans la tradition de ces leaders d'autrefois qui furent divinisés. Cette évocation des temps anciens est quand même surprenante, car depuis la grande redistribution des terres, les relations féodales ne sont plus en vigueur et les communautés de basses castes qui y ont été assujetties en sont maintenant affranchies, et sont généralement demeuré très critiques de cette époque. D'un autre côté, on peut aussi penser que dans la société actuelle, ces colonies ont besoin plus que jamais d'intermédiaires avec le pouvoir pour défendre les intérêts de leur communauté. Comme nous l'avons fait valoir, c'est probablement ce qui rend l'enseignement de ces leaders d'autrefois toujours utile aujourd'hui. Dans tous les cas, lors de ce dialogue, même s'il rappelle les anciennes relations de castes, Mohanan établit dans l'espace rituel une inversion hiérarchique puisque c'est maintenant lui le Mavilan qui est en position d'autorité et qui traite avec bienveillance une personne de haute caste qui lui donne du respect en retour. C'est sans doute aussi la leçon que Mohanan souhaite donner à Madhu : savoir se faire respecter des gens qui pourraient être vus comme placés plus haut dans l'échelle sociale.

Mohanan encourage ainsi Madhu à persévérer, à prendre plus de responsabilités, et à développer ses qualités de leader. Nous avons pu voir également dans un extrait de dialogue précédent que Kannan, après avoir exprimé sa propre impuissance à rassembler la famille, affirmait maintenant qu'on ne reconnaissait pas encore le leadership de Madhu. Il n'est pas impossible qu'il y ait pu avoir dans ce commentaire un peu de dépit de la part de Kannan, mais ce qu'il dit n'est pas contredit par Mohanan ni Madhu, laissant entendre que Madhu doit en effet continuer de développer ses qualités de leader pour obtenir la reconnaissance des gens voulant qu'il puisse être digne de confiance dans ce rôle. Il faut se rappeler que, dès le départ, tel que formulé par l'astrologue Mavilan qui avait été consulté, une fois la déification de Mohanan complétée, un festival de Teyyam devra être organisé pendant trois années successives au cours desquelles Madhu devra apprendre le rôle de *karmi*. D'ici là, Mohanan devrait continuer à se manifester dans le corps de Shriya pour aider Madhu lors de ces rituels, comme nous l'avons vu pour le rituel de *kodi-anangu*, mais par la suite Madhu devrait recevoir et maîtriser le « pouvoir » du grand-père. Il semble donc que, depuis le départ, un processus a été mis en place pour transmettre le

leadership du grand-père à Madhu, devant l'incapacité de Balakrishnan, le fils de Mohanan, de prendre en charge les responsabilités de leadership. Si nous avons beaucoup réfléchi jusqu'à maintenant sur l'agentivité des performeurs, il y aurait certainement lieu aussi de regarder le rôle de l'astrologue, qui avait eu comme mandat au départ d'expliquer les malaises que ressentait Shriya, et dont les explications ont été à l'origine du déclenchement du processus qui devrait mener Madhu à prendre les responsabilités de leader dans sa famille. Le dialogue entre Mohanan et Madhu dans l'extrait ci-dessus permet de mettre en lumière le processus de transmission de leadership en cours.

Cette responsabilité de leadership aurait donc dû revenir, comme nous venons de le mentionner, à Balakrishnan puisqu'il était l'homme le plus âgé du groupe familial, mais celui-ci n'était pas intéressé à prendre de telles responsabilités, comme son père l'avait déjà remarqué de son vivant. Il faut dire que son penchant pour l'alcool avait contribué à en faire, au fil des ans, une personne peu fiable. D'ailleurs, de son propre aveu, il avait oublié d'apporter deux poulets en cadeau à Karim Chamundi, lors du festival du Palathil Tharavad, ce qui avait semé l'inquiétude chez les membres de la famille, car cela aurait pu avoir de graves conséquences, puisqu'on les avait déjà promis à la déesse. Finalement, alertés par la situation, des membres du Palathil Tharavad fournirent les deux poulets manquants, ce qui permit à la famille de transmettre l'offrande comme prévu à Karim Chamundi. À la différence de Balakrishnan, Madhu est une personne plus fiable, et appréciée dans la communauté, mais ce n'était pas une personne qui avait cherché à se mettre en avant-plan, ou à jouer un rôle prépondérant, bien qu'il soit physiquement grand et imposant. Il était peu éduqué, parlait peu, de plus il avait subi une blessure à une jambe qui le faisait toujours souffrir et l'empêchait de travailler, mais c'est une personne qui avait la réputation d'être un bon père, d'être honnête, et qui n'avait pas de problèmes avec l'alcool. D'ailleurs, Shriya avait pu compter sur son soutien dès le début de cette histoire. Il n'avait jamais manifesté le désir de jouer un rôle de leader, mais en l'absence d'un tel leader, et bien que Kannan ait toutefois tenté certaines initiatives, il semble que le retour du grand-père ait eu comme effet de faire prendre conscience à Madhu, dans la mi-trentaine, de l'importance de s'investir davantage dans un tel rôle. On pourra dire que le retour du grand-père aura eu un véritable impact dans ce groupe familial.

## 7.2 Conversation entre frère et sœur : négociation des règles et critique d'un modèle

### 7.2.1 Les possédés discutent des règles de la possession

Dans ce rituel, lorsque la consultation sera terminée à l'extérieur avec les différents membres de la famille, le grand-père, en tant que Teyyam, ira visiter sa propre maison pour la bénir. En effet, il arrive parfois que les Teyyam, pendant ou après la consultation, visitent les maisons du voisinage pour les bénir. Le grand-père entre donc dans sa maison, mais sans qu'il y ait cette fois de déploiement d'intensité particulière. Après avoir adressé ses bénédictions aux membres de la famille qui s'y trouvaient, il s'assoit sur un petit tabouret à l'intérieur, avec sa haute coiffe et son bâton, en attendant le début d'un autre rituel de *kodi-anangu*, destiné cette fois à faire entrer dans la maison l'esprit de sa propre sœur, Madhavi. Au moment où commence l'extrait de la transcription présentée plus bas, le grand-père attend toujours, assis à l'intérieur, un deuxième performeur, qui devra incarner Madhavi, lequel tarde à arriver. Mais en attendant son arrivée, Shriya sera alors possédée par l'esprit de la sœur, et discutera avec Mohanan, en attendant le début du rituel où l'esprit de Madhavi devrait quitter le corps de Shriya pour entrer dans celui du deuxième performeur au moment où il entrera dans la maison. Fait assez intéressant, pendant cette attente, on discute des règles et des procédures du rituel à venir. Par exemple, on se demande si le grand-père devrait sortir ou non de la maison pour laisser entrer le performeur qui incarnera la sœur en premier. On se demande aussi si le transfert de l'esprit de la sœur, du corps de Shriya vers celui du deuxième performeur, doit se faire avant que celui-ci n'entre dans la maison ou après. Mais il y a plus, car Shriya, lors d'un second dialogue, alors qu'elle incarne la sœur Madhavi, profitera de cette attente pour adresser des reproches à son frère Mohanan, notamment sur le fait qu'il aurait l'habitude de lui parler avec colère. Par la performance de la possession, Shriya fera donc entendre une critique des rapports d'autorité que peuvent avoir les hommes sur les femmes dans leur communauté, devant les membres de sa famille. Pendant cet échange, Shriya demeure très calme et ne montre aucun des signes physiques typiques de la transe ou de la possession, contrairement à ce qu'elle avait démontré lors du Palathil Tharavad,

et semble être davantage dans l'esprit démontré lorsqu'elle avait incarné le grand-père et avait donné des directives aux autres, tout juste avant le début du rituel de *kodi-anangu*, un peu plus tôt dans la journée. Le performeur qui incarne le grand-père est lui aussi assez calme, mais sa voix et ses gestes apparaissent tout de même amplifiés. Après la présentation d'un extrait du dialogue entre le frère et la sœur, nous reviendrons sur le rôle de Shriya, et nous réfléchirons aux questions soulevées par son expérience au sujet de l'agentivité des performeurs dans ce genre de performance de la possession, quand ils maîtrisent et font entendre la parole de l'ancêtre qui les possède.

Madhavi                    Pourquoi le *teyyakkaran* ne vient-il pas? Il doit venir me rejoindre à  
[Shriya] :                    l'intérieur. Pourquoi est-il en retard?

Madhu :                    Dites-lui de venir ici.

Madhavi :                    [S'adressant à Mohanan] Pourquoi ne te tiens-tu pas debout? Comment le  
*teyyakkaran* peut-il entrer si tu es assis?

Un membre de la    Grand-père, comment devons-nous procéder maintenant?  
famille :

Madhu :                    Non pas comme cela, l'*anangu* [l'esprit de Madhavi, la sœur, qui possède  
*Shriya*] devra être transféré quand l'autre [le performeur] sera arrivé.

Une femme :            Il n'y a rien à faire de plus, seulement le dire est suffisant.

Madhavi :                    Non, ce ne sera pas assez.

Mohanan :                    [À Madhavi] Parle-moi, je suis ici.



Madhavi : Je suis ici, envoie-moi là [*dans le corps du 2<sup>e</sup> performeur, à l'extérieur de la maison*].

Mohanan : Quoi?

Madhavi : Transfère-moi là.

Une femme : Je pense que ce n'est pas encore le moment.

Madhu : Non, ce n'est pas comme cela, ils doivent parler d'abord, et ensuite nous voulons envoyer son esprit dans le corps du *teyyakkaran*.

*[Ils attendent que le performeur soit prêt]*

Mohanan : Il viendra seulement après moi, ma sœur viendra seulement quand j'aurai terminé ma performance.

Madhu : Pour l'instant, il [*l'autre performeur, à l'extérieur de la maison*] n'a pas terminé de se maquiller.

Madhavi : Alors dans ce cas, pourquoi m'avez-vous fait venir trop tôt?

Mohanan : Reste-là et attends.

Madhavi : D'accord, je vais attendre ici.

Mohanan : Oui, attends ici

Madhavi : Est-ce que je peux m'asseoir?

Mohanan : Oui tu peux t'asseoir. [*Shriya/Madhavi s'assoit près de Mohanan, au sol, alors que celui-ci reste assis sur son petit tabouret*]. Je suis le frère de ma sœur. Après mon kolam [*après ma performance*], ma sœur viendra ici, tu partiras à ce moment.

[*Ici, le performeur/Mohanan semble s'adresser à Shriya plutôt qu'à Madhavi, et lui indiquer qu'elle devra quitter pièce quand le transfert d'esprit sera fait.*]

Madhavi : Mais moi aussi je voudrais être là avec toi.

[*Ici Madhavi/Shriya semble référer au fait qu'il est prévu que le grand-père sortira bientôt de la maison, et qu'à ce moment-là seulement le 2<sup>e</sup> performeur pourrait entrer et recevoir l'esprit de la sœur, ce qui implique que le frère et la sœur ne seront pas présents ensemble dans la maison. Alors, Madhavi/Shriya exprime le souhait que le frère et la sœur restent ensemble dans la maison lorsque le 2<sup>e</sup> performeur arrivera, et c'est éventuellement ce qui va se produire. ]*

Mohanan : C'est la règle, tu dois sortir avec moi, quand le kolam de ma sœur [*le performeur qui aura le costume de la soeur*] arrivera ici. [*Encore une fois, le performeur/Mohanan semble donner des directives à Shriya plutôt qu'à Madhavi*]

[*Mohanan se lève*]

Mohanan : Préparez les tambours.

Un membre de la famille : Je t'écoute.

Madhu : Oui, c'est ce que nous avons planifié, nous allons donc être bientôt prêts à transférer cet *anangu* [*Madhavi*] dans ce *kolam* [*Le costume de la sœur que porte le 2<sup>e</sup> performeur costumé*]

Kannan : Il [*le 2<sup>e</sup> performeur*] ne pourra pas entrer si le Teyyam [*Mohanan*] est toujours à l'intérieur.

Madhavi : Je vais donc aller avec lui [*le 2<sup>e</sup> performeur*] quand il entrera à l'intérieur.

Mohanan : Ma sœur [*Madhavi*] sortira du corps de mon enfant [*Shriya, sa petite fille*] quand le *kolam* de ma sœur [*le 2<sup>e</sup> performeur*] arrivera à l'intérieur.

Madhavi : Mais elle [*le 2<sup>e</sup> performeur*] ne peut entrer tant que tu es là.

Mohanan : D'accord, je vais sortir. [*Il affirme son intention, mais ne sort pas*]

Un membre de la famille : Madhu! Le Teyyam [*Mohanan*] peut rester là. Nous essayons d'appeler la sœur, ici à l'intérieur.

*[Ici, le membre de la famille ne semble pas avoir compris que Madhavi est déjà dans le corps de Shriya, à l'intérieur de la maison. Mohanan/le performeur semble rappeler les faits dans la réponse qui suit]*

Mohanan : Ma sœur va sortir du corps de mon enfant [*Shriya, sa petite-fille*] après que ma sœur [*le 2<sup>e</sup> performeur*] sera arrivée ici [*à l'intérieur*]. Dites-lui d'entrer, si je reste ici cela pourra vous causer des problèmes.

*[Ici il semble y avoir un débat à savoir si l'esprit de Madhavi doit quitter le corps de Shriya et rejoindre celui du 2<sup>e</sup> performeur avant qu'il n'entre dans la maison, ou après son entrée, puisque l'esprit est déjà dans le corps de Shriya qui est déjà à l'intérieur de la maison. Tout comme il semble aussi y*

*avoir un débat à savoir si Mohanan doit sortir de la maison pour laisser la sœur entrer.]*

Une femme : [À *Mohanan*] Alors, tu peux t'asseoir ici.

Madhavi : Oui, assois-toi ici, tu n'auras pas besoin de sortir et de rentrer à nouveau par la suite.

Un jeune homme : Le Teyyam [*Mohanan*] peut s'asseoir ici, ensuite nous appelons l'*anangu* [*Madhavi*] à l'intérieur, alors le frère et la sœur pourront se parler face à face. Madhu! Le Teyyam doit s'asseoir là. Après, ils pourront parler face à face.

Une femme : Prenez une chaise. Mon fils, donne-moi une chaise.

Kannan : Mon cher fils, donne-moi ceci.

Un jeune garçon : Père, est-ce suffisant?

Mohanan : [À *Madhavi/Shriya*] Tu es ma sœur, sais-tu comment j'ai été fier d'incarner les dieux au Palathil Tharavad? Sais-tu ce que Chamundi Amma m'a dit? Si je prends bien soin de mes enfants *aidharan* [*de sa lignée matrilinéaire*], où que j'aille les gens viendront toucher mes pieds. Sais-tu cela? C'est donc pour cela que tous ces gens sont venus ici.

Madhavi : Tous doivent être présents.

Mohanan : Ils arriveront rapidement.

Madhavi : Certains ont refusé de venir, il nous faudra les emmener ici.

Mohanan : Je vais les amener ici, je vais le faire...

Madhavi : Donc, je devrai te suivre partout où tu iras?

Grand-père : Sœur, suis-moi, j'irai le premier.

Balakrishnan : [À Madhu] As-tu préparé le riz?

Madhu : Oui, nous avons fait du riz en surplus.

Balakrishnan : Mets la feuille ici.

Kannan : Oui, oui.

[La discussion se poursuit entre les membres de la famille au sujet de diverses préparations]

Dans cet extrait, on peut voir à quel point les règles rituelles peuvent être discutées, adaptées aux situations nouvelles ou inhabituelles, et comment cela peut être négocié entre diverses personnes pouvant avoir une lecture différente des choses et proposer des façons de faire en conséquence. Normalement, lors d'un rituel de *kodi-anangu*, il n'y a pas de Teyyam déjà présent et le chant d'invocation devrait faire descendre l'esprit de l'*anangu* dans le corps du *teyyakkaran*, après quoi il entrera dans la maison.

Dans le premier *kodi-anangu* que nous avons présenté, il s'agissait déjà d'une situation exceptionnelle, puisque Madhu tenait déjà l'esprit du grand-père dans une petite flamme, comme on le lui avait remis au Palathil Tharavad, et Shriya était déjà possédée par l'esprit du

grand-père et menait les discussions avec d'autres performeurs pour déterminer la marche à suivre en ce début de rituel. Malgré tout, ces aspects inhabituels restaient en accord avec des principes issus du Teyyam qui encadrent la possession, comme la possibilité pour l'énergie d'un dieu, et, par extension, celle d'un ancêtre, de se retrouver simultanément dans différents médiums, matériels ou corps physiques, et d'être transférée d'un à l'autre; le fait que cette énergie peut aussi contenir la conscience de la divinité ce qui pourra faire en sorte qu'un spécialiste pourra faire entendre la parole de la divinité, alors que dans l'assistance des gens ou d'autres ritualistes pourraient, eux aussi, recevoir cette énergie qui se diffuse et entrer dans un état de possession. Toutefois, la parole d'une divinité est normalement assumée par un spécialiste, un performeur homme, alors que dans ce cas-ci Shriya, une femme a été en mesure de faire entendre la parole de Mohanan. Il s'agit dans ce cas d'un ancêtre, ce qui rendait la chose possible, puisque les performeurs sur place l'avaient accepté, mais contestable parce qu'inhabituel, ce qui avait ouvert la porte à des critiques en provenance des membres de la famille de Shriya. Par contre, ce qui était assez inusité, c'était que lors du *kodi-anangu*, Shriya, en plus d'incarner l'ancêtre Mohanan et de faire entendre sa parole, une situation déjà inhabituelle en soi, était aussi celle qui négociait avec les performeurs la façon dont le rituel allait se dérouler, dont les actions allaient être coordonnées pour assurer le transfert de l'esprit de Mohanan, dans ces circonstances exceptionnelles. Il faut dire que la figure de Mohanan lui donnait l'autorité nécessaire pour s'imposer dans cette négociation. Il apparaît donc que dans ces rituels, des procédures inhabituelles peuvent donc survenir, mais les termes doivent en être négociés et justifiés de façon cohérente avec les principes et les règles déjà établis dans la tradition.

### **7.2.2 Les aspects inhabituels du rituel**

Lors de ce deuxième rituel de *kodi-anangu*, visant à faire entrer Madhavi, la sœur de Mohanan, à son tour à l'intérieur de la maison, il se passa trois choses inhabituelles : premièrement, le fait qu'un Teyyam, Mohanan, soit déjà à l'intérieur de la maison; deuxièmement, que l'esprit, ou l'âme, de Madhavi soit déjà dans la maison; et troisièmement, qu'elle soit dans de corps de Shriya, une non-spécialiste de la possession, et que Shriya soit mesure de faire entendre sa parole. La procédure habituelle devait donc être ajustée, tout en demeurant cohérente avec les principes

normaux et les connaissances culturelles qui encadrent généralement ce genre de rituel, et ce qu'il est habituellement possible pour une âme de faire dans un tel contexte, en termes de possession, de parole, de transfert, de procédures, et d'effets sur les autres, etc.

Il est toutefois certain, comme nous l'avons déjà précisé, que l'esprit d'un Teyyam, d'une divinité, n'aurait pas pu posséder Shriya à ce moment, puisque ce genre de transfert demande des rituels très sophistiqués, mais on peut concevoir que l'âme d'un ancêtre puisse toutefois échapper à cette règle, car l'on sait que certaines de ces âmes sont errantes et peuvent affecter des gens à l'extérieur des rituels. Bien entendu, comme nous l'avons vu précédemment, certaines femmes, selon ce qu'elles avaient rapporté de leur expérience, avaient été possédées la veille par des divinités, alors que Shriya, possédée par l'esprit du grand-père avait dû gérer la situation. Il s'agissait en effet d'une situation qui défiait les règles, mais en l'absence d'un *teyyakkaran* ou d'un spécialiste pour interpréter les choses autrement, c'est donc l'interprétation des gens sur place qui avait prévalu, malgré leur manque avoué de connaissances en la matière, et, possiblement, grâce à cela.

Bien qu'il puisse y avoir des négociations d'interprétation concernant la possession, il faut considérer qu'on ne peut peut-être pas toujours contester si facilement ce qui survient et la première interprétation qui en est faite est acceptée, surtout si elle a l'assentiment général. Si, lorsque soudainement Shriya agit comme si elle était manifestement possédée par l'esprit de Madhavi, et se met à parler comme elle, la situation est acceptée par les personnes présentes, alors pour pouvoir interpréter les choses autrement, si, par exemple, on jugeait que la situation n'était pas possible parce que non cohérente, il aurait fallu contester directement l'authenticité de la possession, comme l'ont fait d'ailleurs des membres de la famille de Shriya dans un autre contexte, mais cela n'est jamais sans conséquence. Dans le cas présent, une telle dénonciation, au moment où l'on allait procéder, aurait pu faire en sorte que les choses aient pu mal tourner. Aussi, dans un cas comme celui-ci, comme il s'agissait d'un ancêtre *anangu*, on ne pouvait avancer avec certitude que la situation présentée n'était pas possible. Dans tous les cas, le performeur qui incarnait Mohanan a accepté la situation et a même engagé le dialogue avec elle. Nous nous sommes même demandé si cette situation exceptionnelle n'avait pas incité le performeur à rester

à l'intérieur de la maison, malgré le fait qu'il aurait normalement dû sortir, pour s'assurer qu'il contrôlait la situation afin que les choses demeurent cohérentes. Il s'agit toutefois d'une supposition, bien entendu. On peut donc dire que la situation était jugée exceptionnelle, mais pas problématique, et qu'il fallait seulement ajuster les procédures à cette nouvelle situation pour être certain que tout se passe bien, ce qui impliqua toutefois des négociations avec les gens présents qui pouvaient eux aussi avoir leur propre interprétation de la bonne marche à suivre dans ces circonstances. Néanmoins, il faut tout de même comprendre qu'au bout de ce processus de négociation, des circonstances exceptionnelles peuvent donc ainsi être « normalisées », ce qui ouvre donc la porte à ce qu'elles se reproduisent dans le futur. C'est donc aussi la possibilité de telles conséquences qui sont négociées dans un contexte comme celui-ci, on crée un précédent qui pourrait se reproduire. Parmi les choses exceptionnelles qui ont possiblement été normalisées, il y a la reconnaissance de la capacité de Shriya d'être en mesure de faire entendre la parole des ancêtres, avec un grand calme et une maîtrise complète, comme seuls, normalement, des performeurs expérimentés devraient pouvoir le faire.

### **7.2.3 La critique d'un modèle**

Alors que cette situation d'attente se poursuivait, un dialogue très intéressant prend place entre Madhavi incarnée par Shriya et Mohanan, dans lequel Madhavi reproche à Mohanan sa façon de se comporter à son endroit. Elle formule ainsi par le fait même une critique des rapports entre hommes et femmes dans sa communauté, alors que des membres de sa famille sont présents et peuvent suivre ce qui se dit.

Madhavi :           Es-tu heureux maintenant?

Mohanan :           Je suis très heureux, tout le monde est heureux.

Madhavi            Tout le monde a pu venir, tout le monde. Ils conduisent bien les choses, mieux que nous aurions pensé.



Mohanan : Oui, ils mènent bien les choses, mieux que ce que nous avions prévu. C'est ce dont nous avons besoin.

Madhavi Nous n'avions pas cru que les choses allaient aussi bien se passer, cela continuera dans l'avenir.

Mohanan : Mais ce n'est pas tout d'en parler à nos enfants, nous devons aussi parler à nos teyyams (dieux) de tout cela, afin que cela continue avec la même bonne attitude.

Madhavi Tu es une personne très méfiante. Tu m'emmènes avec toi, mais souvent tu me parles durement, avec colère.

Mohanan : Oui, je te parle durement, je le fais régulièrement, mais c'est parce que j'ai besoin de ton aide.

Madhavi Comment puis-je t'aider si tu me parles ainsi avec colère?

Mohanan : Peu importe, nous sommes frères et sœurs. Je ne suis rien sans toi et tu n'es rien sans moi.

Madhavi Alors tu vas continuer à l'avenir de me parler avec colère et de me demander mon aide ensuite?

Mohanan : Nous avons toujours été comme cela dans le passé, n'est-ce pas? Je t'ai souvent parlé avec colère.

Madhavi Oui, mais ensuite tu me demandes mon aide.

Mohanan : Ça suffit, les teyyams parlent aussi de cette manière. Nous resterons toujours ensemble.

Madhavi Est-ce que les teyyams te disent de me parler de cette manière?

Mohanan : Toi aussi tu me parles avec colère.

Madhavi Je ne t'ai pas parlé avec colère, mais j'ai répliqué quand toi tu l'as fait.

Mohanan : Peu importe ce qui arrive, nous sommes comme les maillons d'une même chaîne. Mais aujourd'hui les gens se quittent lorsqu'ils se mettent en colère entre eux. Mais nous ne sommes pas comme cela, nous revenons ensemble rapidement. Alors ces gens doivent penser comme nous, et nous devons leur enseigner.

Madhavi S'ils se disputent et se quittent, souvent ils ne reviendront pas ensemble. S'ils partent maintenant, ils reviendront seulement l'année suivante. Et nous ne savons même pas s'ils reviendront ou pas. Nous ne sommes pas comme cela. Aujourd'hui, certains ne sont pas venus pour ce genre de raison.

Mohanan : Nous devons les emmener ici l'année prochaine.

Madhavi Tellement de gens ne sont pas venus. Je ne pensais pas que tu m'emmènerais ici.

Mohanan : Comment aurai-je pu venir ici sans toi?

Madhavi Peut-être aurais-tu été triste si je n'avais pas été là?

Mohanan : Je sais, si j'étais venu ici sans toi, tu m'aurais manqué. C'est pourquoi je t'ai emmené avec moi. Si tu as un problème, c'est aussi mon problème.

*[Les tambours se mettent alors à retentir, signe que le 2<sup>e</sup> performeur fera bientôt son entrée et que l'esprit de Madhavi lui sera bientôt transféré. Les gens se bousculent pour les derniers préparatifs. Madhu demande à Mohanan de le guider parce qu'il ne sait pas quoi faire dans les étapes qui s'en viennent. Mohanan lui donne alors des directives. Dès que le 2<sup>e</sup> performeur fait irruption dans la pièce, Shriya perd connaissance « à la seconde près » dans les bras de Madhu et d'un autre membre de la famille, comme on l'anticipait. L'âme de Madhavi a bien été transférée, alors on emmène Shriya dans une chambre adjacente au moment où le 2<sup>e</sup> performeur qui incarne maintenant Madhavi prend place à côté de Mohanan.]*

Ce dialogue entre Madhavi et Mohanan nous permet de poursuivre notre discussion sur l'apport personnel des performeurs à l'expérience de la possession quand la parole est en cause. Bien entendu, il s'agit d'une conversation entre un frère une sœur qui ont vécu il y a longtemps, et qui avaient une relation très forte qui s'est poursuivie après la mort, et qui se poursuivra maintenant dans la maison où ils ont vécu de leur vivant. La relation frère/sœur est mise de l'avant dans certains teyyam *tulu*, comme celui de Panjuruli que performent les Mavilans, que l'on retrouve aussi au Karnataka où ce type de relation fait également partie du culte des *bhūta*. L'importance de ce type de relation peut aussi s'expliquer par le contexte matrilineaire, dans lequel un homme devrait jouer un rôle très important auprès des enfants de sa sœur, car ils appartiennent tous au même clan familial, le même *illam* pour les Mavilans. Évidemment, on a certainement pris en compte des éléments biographiques provenant de leurs vies respectives et l'on a raconté que Madhavi n'avait pas eu d'enfant et avait vécu une bonne partie de sa vie dans

la même maison que Mohanan, où elle s'était investie auprès des enfants de son frère, lesquels s'en souviennent encore aujourd'hui.

La première partie du dialogue entre Madhavi et Mohanan, présenté dans l'extrait précédent, avait donné lieu à une discussion sur les règles rituelles, ce qui faisait écho à un contexte rituel inhabituel où les procédures étaient négociées, mais on ne peut s'empêcher de voir un parallèle avec l'expérience de possession précédente de Shriya dans laquelle elle incarnait le grand-père et où elle était encore impliquée dans une discussion au sujet des règles rituelles. Il faudrait aussi mentionner que Shriya elle-même était, à ce moment-là, en processus d'apprentissage et de questionnement au niveau de l'expérience de la possession. Dans le deuxième extrait, cette fois alors qu'elle incarne Madhavi, la discussion avec son frère est orientée sur une critique qu'elle lui adresse sur le fait que son frère lui parle parfois de façon colérique, ne la traite pas bien, mais sollicite son aide par la suite. Une façon de se comporter que Mohanan essaie de justifier, en disant que les teyyam aussi se comportent de cette manière, où alors qu'il s'agit d'un comportement répandu, et que le vrai problème c'est que les gens ne savent pas se réconcilier à la suite de dispute, laissant sous-entendre que ce genre de dispute fait partie des choses qui surviennent dans la vie quotidienne. Cette critique adressée par Madhavi/Shriya à son frère/grand-père résonne comme une critique d'un comportement répandu, dans un contexte où un homme a traditionnellement une certaine autorité sur sa femme. En fait, on peut supputer que cette critique que fait entendre Madhavi sur ce type de relation pourrait rejoindre des préoccupations personnelles de Shriya sur le sujet. Sans dire qu'elle a vécu quelque chose de semblable, elle l'a peut-être observé autour d'elle, d'ailleurs nous avons constaté que son oncle Balakrishnan était capable de répondre assez sèchement à certaines de ses sœurs, même en public. Il faut aussi mentionner que si Shriya, alors qu'elle incarne Madhavi, discutera d'abord de règles rituelles, puis des reproches qu'elle adressera à son frère sur la façon dont il la traite, le 2<sup>e</sup> performeur qui incarnera Madhavi par la suite abordera des sujets très différents, et se concentrera sur le dialogue avec les membres de la famille et les conseils pour la résolution des problèmes et le réconfort en évacuant complètement la question de la façon dont Mohanan s'adresse à Madhavi. Les conversations que Madhavi et Mohanan eurent par la suite n'aborderont donc pas les sujets soulevés au départ par Shriya, alors qu'au moment où ces

discussions avaient lieu le 2e performeur était à l'extérieur et n'avait pas pu les entendre. Lors d'une des premières rencontres que nous avons eues avec Shriya elle nous avait confié dans le cours de la conversation, simplement et sans l'associer à une critique, qu'elle était plutôt timide dans la vie, ce qui concordait aussi selon elle à ce que l'on attend habituellement d'une femme. Une chose semble certaine toutefois, le type de critique qu'elle fait entendre alors qu'elle est possédée par l'esprit de Madhavi fait probablement partie du genre de celles qu'elle ne se serait pas sentie autorisée de faire entendre dans la vie de tous les jours, mais que le contexte de la possession rendait possible. De la même manière, le fait de pouvoir incarner son grand-père, de donner des directives et de tenir tête à des hommes, avec autorité et même impatience, comme son grand-père le faisait, ne lui aurait certainement pas été autorisé hors du contexte de la possession. Bien entendu, comme nous l'avons mentionné, on ne peut savoir ce qui l'habitait au moment de cette expérience, et c'est pourquoi nous restons très prudents dans l'interprétation que nous faisons de son expérience, mais nous prenons tout de même le temps de relever plusieurs éléments qui tendent à démontrer que l'expérience de la possession de Shriya, la performance qu'elle a donnée, dans un contexte où l'on peut concevoir qu'une personne possédée est à moitié elle-même et à moitié la divinité ou l'ancêtre qui la possède, reflète une part de ses préoccupations, de son vécu, de sa propre expérience de vie. Et il ne faut pas perdre de vue qu'en contexte rituel, ce qui est dit peut prendre une importance particulière, surtout si la personne qui parle a de l'autorité, alors que cette parole est entendue collectivement, que par sa présence lors du rituel on accepte ce qui s'y dit, ce qui, comme le fait valoir Rappaport (1999), contribue à établir des critères éthiques pour le comportement dans la vie quotidienne.

Les expériences de Shriya que nous essayons de comprendre et dont nous essayons d'établir la portée dans le contexte où elles prennent place pourraient faire écho à ce que décrit Boddy (2010) au sujet de l'expérience de femmes dans le rituel du *Zâr*, au Soudan du Sud, bien qu'il s'agisse ici d'un type d'expériences acceptées socialement, et non d'un cas plutôt inhabituel comme celui de Shriya qui peut être plus facilement sujet à la contestation. Boddy (2010) y a décrit comment l'expérience de la possession, dans ce type de rituel, pouvait permettre à des jeunes femmes de se comporter d'une façon différente que ce qui est attendu d'elle dans la vraie vie et où on leur demande une grande réserve. Elles pouvaient donc expérimenter d'autre façon

d'être, des façons de se comporter attribuées aux esprits qui auraient pu être qualifiées parfois d'insolentes, de grivoises, ou de grotesques. Ces femmes lui ont confié que le fait de voir et d'être vues par les autres avait un effet positif sur elles, était une dimension importante de cette expérience et que cela contribuait à rendre leur vie plus facile à vivre. Par contre, dans ces cas il s'agissait de rituels acceptés socialement, prévus et balisés pour ce genre de manifestations. Dans le cas de Shriya, il s'agit d'autre chose, il est possible malgré tout que l'espace rituel qu'elle a occupé ait pu lui permettre de vivre une expérience qui puisse être comparable, puisqu'elle aura pu y faire et dire des choses qu'elle n'aurait probablement pas été autorisée à faire et à dire dans la vraie vie, comme d'avoir pu expérimenter de donner des ordres à des hommes, avec autorité, puis, par la suite, de négocier les règles du rituel de l'*anangu* et de pouvoir formuler publiquement des critiques envers le comportement d'un ancêtre, lui-même considéré comme un modèle de leadership. On peut aussi penser que c'est cette façon de se comporter qui a possiblement soulevé une remise en cause de l'authenticité de la possession, lors de rassemblements familiaux, et non lors de rituels où il y avait présence de performeurs qui, eux, avaient alors l'autorité d'accepter ou d'expliquer autrement l'expérience de Shriya. On doit aussi se demander dans quelle mesure ces expériences constitueront un précédent qui pourra se répéter et si les critiques qu'elle a formulées, les façons de prendre la parole et de se comporter en contexte rituel, auront des effets dans sa propre vie ou celle de son entourage, ou si elles permettront des expériences similaires pour d'autres membres de la famille ou du village.

Bien entendu, on ne peut prédire comment les choses vont évoluer, mais on peut tout de même regarder les possibilités qui découlent de ce qui a été expérimenté. Comme nous avons pu le voir, plusieurs règles ont été négociées dans ces extraits concernant la bonne tenue de rituels, pour établir ce qui était possible ou non, accepté ou contestable, pour la situation présente, et il y aurait lieu de penser que ce qu'on y a négocié, notamment la place des femmes dans l'expérience de la possession, où ce que l'on a essayé d'y établir, comme la transmission d'un leadership, c'est-à-dire des changements, des innovations ou des transformations dans les rituels, doit être situé en fonction des changements qui traversent aussi la société.

## 7.3 Les dernières rencontres et la suite

### 7.3.1 Rencontre avec le fils

Nous revenons maintenant à notre analyse du rituel de *kolam-anangu* pour le cas de Mohanan, Shriya et Madhu. Le prochain extrait concernera une discussion qui eut lieu vers la fin du rituel à l'intérieur de la maison au moment de la consultation entre Mohanan, son fils Balakrishnan, et Madhavi alors qu'elle était incarnée par le 2<sup>e</sup> performeur. Comme on le sait, Balakrishnan, qui est âgé d'une soixantaine d'années, est réputé pour ne pas avoir le sens des responsabilités et pour abuser de l'alcool, alors qu'il aurait pu agir en tant que leader de ce groupe familial. Comme nous l'avons vu dès le départ, il s'agit d'un rôle qu'a toutefois tenté de jouer Kannan, mais sans le succès escompté. Puis, les événements entourant le retour de Mohanan et les rituels à organiser auront amené Madhu à s'investir dans un tel rôle et à rassembler les membres de sa famille pour l'organisation, le financement et la tenue des rituels. Il faut noter que, selon une règle établie, un fils ne peut être le *teyyakkaran* qui incarnera son propre père, c'est pourquoi même si Balakrishnan est un performeur expérimenté, et que c'est lui qui performe le Mappila Teyyam au Palathil Tharavad, où il a pris la relève de son père, il ne pouvait pas être celui qui incarnerait son père lors de cet événement. Le respect de cette règle fit donc en sorte de permettre au père et au fils de discuter ensemble, après avoir passé vingt ans sans le faire. La discussion fut très sobre et se déroula calmement, sur le ton de la confiance.

Madhavi : Oh, mon enfant, pourquoi ne peux-tu pas marcher de façon plus droite.

Balakrishnan : J'ai toujours été comme cela.

Madhavi : Pourquoi ta santé est-elle si détériorée?

Balakrishnan : J'ai toujours été comme cela, même dans mes jeunes années.

Madhavi : C'est pourquoi je dis que tu ne sais rien.

Balakrishnan : Tout le monde est venu aujourd'hui. Mes enfants sont venus, beaux-fils et les fils d'Othan sont aussi là... Maintenant tout le monde est ici, vous avez parlé de tout... Maintenant si les gens deviennent trop fatigués, ou s'ils ont des problèmes...

Mohanan : Nous allons vous protéger sans fatigue. Devant Chamundi Amma, tu dois allumer une flamme, et amener tout le monde ensemble.

Balakrishnan : Oui, lorsque tu seras sorti de la maison.

Madhavi : Maintenant, nous avons cessé d'errer parce que nos enfants nous ont donné une place ici. Ils nous ont donné une place pour qu'on les protège et que l'on s'occupe d'eux.

Mohanan : Avant, nous avons erré, mais maintenant nous avons une place dans notre maison. Nous allons rester ici en paix. Si tu as des problèmes, parle-nous et nous en parlerons à Chamundi Amma.

Madhavi : Si les problèmes viennent à toi comme une montagne, nous allons les pulvériser, d'accord? Nous allons amener la joie dans notre maison, d'accord?

Balakrishnan : C'est ce dont nous avons besoin. Maintenant tout le monde est ici, mais après tous les gens vont partir...



Madhavi : Nous savons tout cela, tu n'as pas besoin de nous dire ces choses. Nous savons cela, tu n'as pas besoin de le dire.

Balakrishnan : Tous les Teyyam doivent venir ici, comme Kamballor Amma, Vazhakatt Amma, Akko Chamundi.

Mohanam : Sois sans craintes, nous ferons cela, ne t'en fait pas, Kamballor potti, Vazhakatt Amma, Akko Chamundi.

Balakrishnan : Si des problèmes surviennent...

Mohanam : Tu es l'héritier, c'est toi qui performes désormais au Palathil Tharavad.

Balakrishnan : Voici mon beau-fils qui arrive.

Madhavi : As-tu pris soin de mes enfants?

Balakrishnan : Oui, je l'ai fait.

Madhavi : Les as-tu traités également?

Balakrishnan : Oui...

[...]

Madhavi : Quand il y aura un banquet pour les Teyyam, on nous donnera notre part.

Balakrishnan : Oui

Madhavi : Maintenant, tu nous as amenés ici.

Balakrishnan : Oui, ajouté ici.

Mohanan : N'as-tu pas besoin de joie?

Balakrishnan : Cette joie est suffisante.

Ce dialogue entre Madhavi, Mohanan et Balakrishnan fut très sobre, sans emphase et les choses furent dites assez simplement. Madhavi n'a pas eu d'enfant et qui a vécu chez son frère et s'est investie auprès de ses enfants à lui qu'elle considère comme les siens, elle a donc très bien connu Balakrishnan. Même si personne ne se fait plus d'illusion sur la nature de Balakrishnan, on l'encourage tout de même à donner ce qu'il est en mesure de donner pour la famille. On souligne qu'il est l'héritier de Mohanan au Palathil Tharavad, et à ce niveau on peut dire que Balakrishnan est devenu un *teyyakkaran* accompli. Cette scène donne l'impression de contenir bien des non-dits, on ne sait pas comment était la relation entre Balakrishnan et son père Mohanan, mais en tant que *teyyakkaran* Balakrishnan aurait été en bonne position pour organiser les rituels devant mener à la déification de son père, ce qui n'a pourtant pas été fait. Est-il possible que la négligence observée parfois au niveau de la tenue de ces rituels puisse aussi s'expliquer par le fait qu'il y ait des personnes avec lesquelles on préfère ne plus avoir à vivre au quotidien?

Pour terminer sur l'histoire de Balakrishnan, nous rapporterons les dernières choses que nous avons apprises à son sujet par la suite, après notre départ du terrain. Dans l'année qui suivit, Balakrishnan est décédé, mais il y a un débat dans la famille sur la cause du décès. Officiellement, il a été retrouvé pendu et se serait donc suicidé, mais certains membres de la famille croient plutôt qu'il pourrait s'agir d'un conflit qui aurait mal tourné et qui aurait été déguisé en suicide. Et cela aura des conséquences pour la suite des choses, car si Balakrishnan s'est bel et bien suicidé, on ne pourra pas faire de rituel de *kodi-anangu* pour lui et il ne pourra pas être admis dans la maison familiale avec ses autres parents défunts. On pourra toutefois faire capturer son

esprit par un magicien et l'amener vers l'océan pour qu'il obtienne la *moksa*. Des astrologues ont été consultés par les membres de la famille et les avis diffèrent. Selon les astrologues consultés, il s'agirait toutefois d'un suicide. On a dit aussi que pour l'instant son esprit serait à proximité d'un de ses neveux avec lequel il avait une bonne relation en attendant la suite. Une femme de la famille aurait consulté un astrologue par elle-même et on lui aurait dit que l'esprit de Balakrishnan errait et qu'il pourrait avoir une influence néfaste, ce qu'elle aurait gardé pour elle. Mais cela finit par se savoir et elle fut blâmée de ne pas avoir partagé cette information. Pour l'instant, les avis et les interprétations diffèrent, jusqu'à ce qu'une décision soit prise pour la suite des choses.

### **7.3.2 La consultation de Shriya**

Après cette rencontre entre Mohanan, Madhavi et Balakrishnan, la consultation se poursuit, et ce sera le tour de Shriya de venir consulter Mohanan et Madhavi. Elle racontera dans les larmes qu'elle a rencontré un problème avec un de ses enfants et qu'elle a demandé de l'aide à Chamundi Amma. Madhavi lui assure alors qu'elle s'occupera de l'aider. Mohanan s'adresse ensuite à Madhavi et lui rappelle qu'elle a occupé le corps de Shriya plus tôt, et que celle-ci en serait encore affectée, il lui demande donc de quitter complètement le corps de Shriya. Madhavi lui demande ensuite où est son mari, et Shriya explique qu'il n'a pas pu venir, en fait il était allé faire un pèlerinage religieux de plusieurs semaines. Voyant que le frère et la sœur n'aiment pas le fait qu'il soit absent, Shriya défend son mari en les priant de ne pas lui faire de mal, elle insiste sur le fait qu'il est un bon mari et qu'il la traite bien, qu'il prend soin d'elle et leurs enfants comme de l'or. Puis, Mohanan réaffirme qu'il va l'aider à régler tous ses problèmes, et lui recommande de faire des offrandes ce soir même à Chamundi Amma.

Peu de temps après cette discussion, la consultation se termine, les tambours recommencent à retentir, et les *teyyakkaran* qui incarnaient Mohanan et Madhavi sortent de la maison au moment où les esprits les quittent. Les rituels sont terminés, et les *teyyakkaran* commencent à enlever les costumes et les maquillages. Peu après, on nous sollicita pour faire des photos de familles. Un peu à l'écart, j'ai pu apercevoir Shriya seule un moment, un sourire radieux sur le visage, une

grande joie avait maintenant remplacé les larmes qu'elle avait versées lors de la consultation avec ses deux ancêtres.

### 7.3.3 La suite de l'histoire

Après notre départ du terrain, comme nous l'avons mentionné, nous sommes restés en contact avec quelques membres de la famille ce qui nous a permis d'être mis au courant des nouveaux développements concernant cette famille, et c'est ainsi que nous avons été informés de la fin tragique de Balakrishnan. L'année suivante, comme prescrit par l'astrologue, il y eut un festival de Teyyam dans le même village dont l'organisation a été prise en charge par Madhu. On nous a raconté ce qui s'est produit lors de cet événement et on nous a fait parvenir des photos du festival. Sur l'une d'elles, on peut y voir qu'une chaise avait été placée à proximité du *palliyara* où Shriya était assise. À un autre moment, on voit que Shriya vient de basculer dans la possession, puis, par la suite, on la voit debout donner la bénédiction à certaines de ses tantes. Un peu plus tard, on la voit à l'intérieur de la maison avec un teyyam, et pour savoir quel esprit la possède à ce moment on utilise le lancer de la noix d'arec, et il fut déterminé que c'était l'esprit de Madhavi qui avait pris place en elle. Suite à ces événements, Shriya a raconté que certains membres de sa famille ont continué à remettre en question ses expériences avec la possession. Comme l'avait annoncé l'astrologue dès le départ, d'ici trois ans, Madhu maîtriserait le pouvoir de Mohanan, alors il ne serait plus nécessaire qu'elle soit possédée par lui, et que d'ici là ses manifestations à travers elle devraient aller en diminuant. À un certain moment, elle a souhaité que tout cela arrête. Malgré tout, elle a le soutien de son mari et des membres de sa belle-famille. Il a été décidé par un astrologue qu'elle devait donc prévenir les prochaines possessions et pour ce faire elle devait porter un bracelet destiné à l'en protéger, mais elle a fini par l'enlever. Elle a dit qu'elle ne se fiait plus aux astrologues et qu'elle préférerait maintenant se fier à elle-même pour s'orienter dans cette situation. Il y eut encore un festival l'année d'après, mais cette fois on demanda à Shriya de rester dans la maison au moment du *kolam-anangu* de Mohanan pour limiter sa participation. Elle pense que la réaction de certains membres de sa famille vient du fait qu'elle est une femme et que si elle était un homme elle serait applaudie pour ses expériences de possession avec Mohanan. D'autres membres de la famille souhaiteraient aussi que cela cesse

pour la protéger, pour que l'opposition contre elle ne prenne pas plus d'ampleur. Madhu aurait continué à s'impliquer dans les affaires familiales, et un jour Sumitha l'aurait contacté pour lui faire part de ses problèmes, il aurait alors contacté Mohanan mentalement pour qu'il intervienne.

L'étude de ce cas très riche nous aura permis de constater à quel point cette tradition de déification des ancêtres s'intègre à la biographie des gens et à l'histoire de leur famille, l'impact qu'elle a dans leurs vies, ce qui aide à mieux comprendre et à mieux situer le regain de ce type de pratiques alors que des pratiques équivalentes sont en phase de déclin depuis longtemps dans la société du Kerala. Dans la prochaine partie, nous approfondirons l'analyse des principaux thèmes qui sont ressortis de ce cas et des autres que nous avons étudiés, nous aborderons donc plus en détail les questions relatives à la continuité de cette tradition, aux distinctions fondamentales entre les dieux et les ancêtres, au leadership et à l'éthique, à la possession et à l'agentivité.

#### **7.4 Méprise sur les règles : l'ancêtre de Rhagavan**

La question des règles, de leur interprétation, de leur négociation, et des changements qui peuvent s'établir dans les rituels, est donc indissociable de l'expérience des gens, de l'interprétation qu'ils en font, de leur vision, de leurs attentes, de même que des expériences qu'ils souhaitent vivre et pour lesquelles ils sont prêts à négocier. Nous présenterons maintenant un autre cas qui donna lieu à de telles négociations.

Cet autre cas que nous allons présenter implique une troupe qui avait l'habitude de faire les choses différemment, comme nous l'avions observé lors d'un festival précédent. Les membres de la troupe avaient alors procédé à la performance d'un rituel de *kolam-anangu*, mais avec la conception que le performeur ne serait pas investi de l'esprit d'un seul *anangu*, mais aurait en lui l'ensemble des âmes des ancêtres d'une maisonnée. C'était d'ailleurs ce que nous avait confirmé une vieille dame membre de la famille. Habituellement, dans les festivals où d'autres troupes étaient présentes, on présentait plutôt plusieurs rituels de *kolam-anangu*, les uns après les autres, où à divers moments du festival, pour chacun des ancêtres déifiés, ou alors on en choisissait dès le départ quelques-uns d'entre eux qui seraient performés cette année. Dans

d'autres cas, on n'en performait qu'un, le principal, une personne qui comme le grand-père avait laissé une forte impression auprès des gens de son entourage de son vivant. Mais dans tous les cas, et comme on le fait pour les dieux, il n'y avait qu'un seul esprit à la fois dans le corps d'un seul *teyyakkaran*. Par contre, il est vrai qu'à propos de la déesse Kapalathi, on nous avait dit qu'il s'agissait en fait de trois sœurs, et que bien souvent on n'en performait qu'une seule, mais on nous avait aussi déjà dit que l'énergie des trois pouvait aussi être présente dans le corps du même performeur. Le principe existait donc déjà, mais appliqué à un cas d'exception, et il semblait y avoir divers points de vue sur le sujet.

Donc, les membres de cette troupe de cette troupe avaient développé l'habitude de performer le rituel de *kolam-anangu* dans l'esprit d'une seule figure ancestrale qui engloberait toutes les autres. Il est possible que cette manière de faire soit le résultat d'une certaine influence de pratiques et de croyances plus sanskritisées, où les ancêtres peuvent être vus comme des figures plus dépersonnalisées, moins associées à des individus identifiables. Mais tout cela n'empêchait pas les membres de cette troupe de procéder aussi à des *kolam-anangu* pour un seul ancêtre déifié, et à des rituels de *kodi-anangu*, sans compter que quelques membres de la troupe nous avaient même confié qu'ils seraient eux-mêmes divinisés après leur mort.

Par la suite nous avons assisté à un autre festival où cette façon de faire fut contestée par Raghavan, un membre de la famille associée au sanctuaire. Il s'agissait d'un chef de famille Malavettuvan, qui se décrivait comme un *karanavan*. Raghavan ne vivait pas lui-même dans le village où était le sanctuaire, mais des membres de sa lignée matrilinéaire y vivaient, c'est pourquoi il était tout de même la personne responsable. Avant le début des rituels, nous avons eu l'occasion de discuter des circonstances qui avaient mené à l'organisation du festival. Il nous expliqua que les villageois avaient négligé pendant des années de prendre soin du sanctuaire du village, et qu'un jour on aperçut un serpent cobra sur les lieux du sanctuaire. On consultât alors un astrologue pour connaître la cause de cette présence et celui-ci révéla que ce sont les ancêtres négligés qui se manifestaient pour signaler qu'ils souhaitaient une place dans leur maison, un type de scénario que nous avons déjà vu à plusieurs reprises. Le sanctuaire fut donc rénové, puis on organisa ce festival où il devait y avoir à l'aube quatre *kodi-anangu*, suivis plus tard dans le festival

d'un rituel de *kolam-anangu* par lequel un des ancêtres de Raghavan, qu'il avait personnellement connu et à qui il vouait une grande estime, allait être déifié et performé comme Teyyam.

Raghavan, nous raconta aussi que, la soirée précédente, la veille du festival, les membres de la famille s'étaient rassemblés près du sanctuaire et qu'il y avait alors eu une séance de possession collective par les ancêtres qui n'avait pas été prévue, un événement rare, et qui avait constitué une expérience très forte pour les participants. Il s'agit d'un phénomène peu rencontré de nos jours, mais que Dasan (2012) rapporte pour d'autres populations tribales du Kerala, et qui faisait penser à ce que nous avons assisté au début du *kodi-anangu* de Mohanan, bien que dans ce cas-ci il s'agissait d'un contexte rituel. Il n'en demeure pas moins que cette expérience avait été vécue entre les membres de la famille, et sans spécialistes pour l'interpréter ou la diriger, ce qui démontrait l'existence d'une certaine indépendance pour expérimenter et interpréter les expériences de possession.

Le festival a donc débuté comme prévu en début de soirée, il devait durer toute la nuit et à l'aube on devait procéder aux rituels de *kodi-anangu*. Les premiers Teyyam furent performés, puis ce fut le tour du *kolam-anangu* que la troupe avait prévu de présenter sous sa forme « englobante » ou « dépersonnalisée », mais, bien que Raghavan cru alors qu'il s'agissait de son ancêtre, il voulut tout de même s'en assurer et demanda à des membres de la troupe de le lui confirmer. On lui dit alors que ce ne pouvait pas être l'ancêtre dont il parlait puisqu'on devait préalablement pratiquer le rituel de *kodi-anangu*, qui devait avoir lieu à l'aube, pour lui. Raghavan demanda alors des explications et bientôt plusieurs performeurs se joignirent à la discussion. On lui expliqua que le *kolam-anangu* qui était performé représentait un ensemble d'ancêtres et Raghavan insatisfait des explications qu'on lui donnait monta le ton et demanda de qui il s'agissait, car il n'y avait présentement aucun ancêtre déifié associé au sanctuaire, puisque l'ancêtre qui allait bientôt l'être en serait le premier. Les performeurs réalisèrent la confusion et finirent par s'excuser de l'erreur qui avait été commise. Raghavan accepta les explications, puis le rituel se poursuivit et on passa ensuite au prochain Teyyam.

Ce que nous pouvons voir avec ce cas, c'est qu'une innovation pratiquée et mise de l'avant par une troupe de performeurs fut difficilement acceptée par un fidèle qui avait sa propre compréhension des choses, même si les performeurs étaient les spécialistes, le fidèle Raghavan avait ses propres expériences et son propre point de vue sur les choses. Avec cette nouvelle façon de performer le *kolam-anangu*, on enlevait la possibilité de s'entretenir directement avec un ancêtre identifié avec lequel on aurait pu avoir une discussion personnelle, comme le souhaitait d'ailleurs Raghavan avec son propre ancêtre. On peut donc observer avec ce cas que même si des spécialistes ont plus de connaissances au sujet des règles des rituels, et donc une certaine autorité, les changements qu'ils pourraient proposer doivent aussi recevoir l'approbation des fidèles concernés, qui ont aussi leur compréhension des choses, leurs expériences, et possiblement leur propre désir de vivre certaines expériences avec ces rituels. D'une certaine manière, comme nous en avons discuté en introduction, il faut savoir que des volontés de changer les choses peuvent rencontrer des volontés de les conserver intactes, et que l'agentivité des acteurs en présence devra être considérée dans les deux cas. Nous ne savons pas si cette nouvelle façon de performer le *kolam-anangu* se répandra effectivement dans la pratique, mais la réaction de Raghavan donne une bonne idée des résistances qui pourraient être rencontrées.

## **7.5 Chamundi et l'offrande promise**

Comme nous avons pu le voir, les règles entourant les rituels de possession peuvent être négociées, et des agents avec différents points de vue et des agendas différents y participeront. Il y a plus, car il ne faut pas perdre de vue que la négociation intervient aussi dans l'élaboration de l'interprétation qui lie une histoire familiale à des troubles ou à des problèmes identifiés par des fidèles, puis aux actions rituelles prescrites et vécues. Ces histoires familiales impliquent des relations avec les dieux, et l'élaboration de ces histoires sera le fruit du travail collectif de plusieurs acteurs : membres de la famille, astrologues et performeurs. Si les points de vue diffèrent, un consensus devra être trouvé, ou alors une interprétation devra l'emporter sur les autres. Si les spécialistes ont une certaine autorité, les individus ont aussi leurs propres expériences qu'ils se sentent en mesure d'interpréter par eux-mêmes. Nous avons entendu parler



de cas où les membres d'une famille avaient visité plusieurs astrologues pour obtenir une deuxième ou une troisième opinion sur des événements dont ils cherchaient à comprendre le sens. Le cas de Mohanan, Shriya et Madhu, est un excellent exemple de ces interprétations négociées à plusieurs. Avant de conclure sur ce cas, nous en présenterons un autre qui aussi rend compte de ce type de négociation pour interpréter des événements à partir d'une biographie familiale marquée par la relation avec les dieux.

Il s'agit d'une histoire qui nous a été rapportée par un membre éloigné de la famille concernée, et par le performeur qui performa le *kolam-anangu* relié à ce cas, lequel avait, selon eux, beaucoup impressionné dans la région. Il s'agissait de l'histoire d'un homme, Kumaran, décrit comme un *moopan* qui était décédé plusieurs années auparavant. Quelque temps avant sa mort, Kumaran avait fait acheter un plastron de cuivre pour la déesse Chamundi, un élément de costume destiné à sa performance lors des festivals qui seraient tenus dans le sanctuaire familial. À l'époque, il avait voulu le lui remettre en personne lors du festival annuel, mais il avait été volé. Quelque temps après, il décéda, et à la suite de son décès on négligea d'organiser les festivals, et on rapporte que des malheurs commencèrent à s'abattre sur la famille. Par exemple, un jeune homme qui avait des troubles mentaux fut retrouvé mort dans la forêt, et une jeune femme décéda également sans que l'on puisse en établir la cause. Lors d'une consultation, un astrologue de haute caste découvrit que ces drames étaient reliés et que le plastron volé en était la cause. Même si la jeune femme n'avait rien fait de mal qui eut pu justifier son décès, cette malédiction qui se répercutait maintenant dans la lignée en était responsable selon le constat de l'astrologue. Afin de renverser cette situation, les membres de la famille se rassemblèrent pour organiser un festival de Teyyam, ce qui n'avait pas été fait depuis très longtemps, au cours duquel ils devaient remettre à la déesse Chamundi le plastron de cuivre qu'on lui avait promis, et qu'on avait omis de faire, ce qui aurait déclenché sa colère. C'est donc le performeur que nous avons interrogé qui performa le *kolam-anangu* de Kumaran nouvellement déifié, et qui devait alors remettre à la déesse le plastron promis au cours du rituel. Mais au moment où cela devait se produire, un jeune homme dans l'assistance, le fils d'un *komaran*, qui, on se rappellera, a aussi la faculté de ressentir la possession et d'entrer en transe lors des festivals, bascula alors dans un état de possession fort intense et perturba le moment de la remise du plastron de cuivre. Il alla vers le *palliyara* et exhorta

tout le monde à prier; comme l'esprit ne quittait pas le jeune homme, il fallut l'intervention d'un performeur expérimenté qui, par une prière, réussit à calmer le jeune homme. Ce jeune homme nous avait déjà confié que, par le passé, il était arrivé que l'on conteste ses épisodes de possession qui survenaient fréquemment lors des festivals, mais ici ce ne fut visiblement pas le cas puisque l'on découvrit alors qu'il venait d'être possédé par le neveu de Kumaran décédé lui aussi, ce qui révéla par le fait même qu'il était celui qui avait volé le plastron à l'époque.

Encore une fois, dans ce cas rapporté, on peut remarquer la présence d'éléments constitutifs d'autres cas présentés précédemment : des problèmes pour lesquels on consulte un astrologue; la cause des problèmes ayant une dimension familiale alors que l'action des dieux est aussi en cause; une solution qui passe par la reprise des festivals et par la divinisation d'un ancêtre que l'on avait négligé; une expérience de possession survenue lors du rituel qui sera interprété en cohérence avec l'histoire que l'on raconte et la résolution d'un vol. Un ancien leader décédé et non remplacé aura mené à une situation de négligence, et son retour en tant que *kolam-anangu*, en tant qu'ancêtre déifié, amènera les membres de la famille à coopérer collectivement pour l'organisation d'un festival. Encore une fois, plusieurs intervenants auront participé aux interprétations successives qui donneront une cohérence aux événements survenus. Il en ressortira que la biographie des individus morts ou vivants fait partie intégrante de l'histoire de la famille, de l'historique de leur relation avec les dieux, et que les expériences de possession qui sont vécues par leurs membres sont interprétées à partir de ces biographies, de cette histoire familiale et de ces relations avec les dieux.

## **7.6 Dieux et ancêtres divinisés: correspondances et différences structurelles**

Si les ancêtres divinisés par un *kolam-anangu* sont considérés comme des Teyyam, des dieux, il y a toutefois des différences importantes entre les deux qui font en sorte que ces ancêtres sont en mesure de jouer un rôle que les dieux ne peuvent pas, c'est-à-dire de transmettre une éthique de leadership et de responsabilité et de faire valoir, lors des dialogues qui surviennent dans l'espace

rituel, l'importance de la solidarité entre les membres du groupe familial. Cependant, il y a aussi suffisamment de points en commun pour que ces ancêtres puissent demeurer cohérents par rapport à la logique du Teyyam, et justifier qu'on ait pu les y intégrer, ce qui a certainement pu contribuer à la continuité et au regain de cette pratique. Le fait que ces communautés organisent, entre elles et de façon isolée, les festivals du Teyyam dans lesquels elles insèrent les rituels de l'*anangu* a sans doute contribué à leur conférer une certaine autonomie pour faire les choses autrement, à l'abri des regards et des critiques, surtout lorsqu'on place ces rituels dans un contexte où ce type de culte des ancêtres, du moins lorsqu'il est associé à la possession d'un ancêtre personnalisé et identifié, est en déclin au Kerala, à cause, notamment, d'une certaine pression sociale pour une sanskritisation ou une brahmanisation des pratiques. Il y a donc entre les dieux du Teyyam et les ancêtres divinisés par un *kolam-anangu* des points en commun, des correspondances et des différences structurelles et relationnelles qui ont été nécessaires pour légitimer la présence de ces ancêtres et leur permettre de jouer un rôle spécifique différent des autres dieux tout en s'assurant que leur présence reste cohérente avec la logique et les principes propres au Teyyam.

Il y a donc plusieurs choses qui rapprochent ces dieux du Teyyam et les ancêtres *kolam-anangu* divinisés, et qui proviennent du fait que ces ancêtres sont intégrés dans les festivals du Teyyam et se rapportent à un bon nombre de conceptions culturelles et de principes à la base de cette tradition. Tout d'abord, nous pourrions rappeler, en référence à Freeman (1991), que le Teyyam en relation aux mythes de plusieurs de ses dieux doit être rapproché de l'esprit d'un culte des ancêtres, puisque plusieurs des mythes de ses dieux réfèrent à des gens qui auraient d'abord existé et qui ont été divinisés par la suite. Freeman (1991) voit qu'on y conçoit un continuum entre les humains et les dieux et que ce qui les sépare doit être estimé en termes de degrés, car l'énergie divine, la *śakti*, qui est à la fois dangereuse et transmutable, qui peut être transposée dans des objets et dans des corps, peut aussi se retrouver chez les humains en quantité plus faible, et c'est d'ailleurs ce qui peut se révéler après la mort d'un individu, surtout s'il aura su accomplir des choses impressionnantes de son vivant, ce qui pourra éventuellement mener à sa divinisation. C'est cette énergie puissante qui pourra descendre dans le corps d'un spécialiste qui recevra en lui aussi cette fois, le *caitanya*, la conscience de la divinité permettant la parole et la

consultation avec les fidèles. Suivant la même logique, l'énergie d'un *kolam-anangu* pourra aussi posséder un spécialiste qui, dans ce contexte aussi, pourra dialoguer avec les fidèles pour entendre leurs requêtes leurs problèmes et s'engager à les aider, bien que ses pouvoirs soient moindres et que son rôle soit davantage celui d'un intermédiaire entre les dieux et les membres de sa famille. Tout comme les rituels des dieux du Teyyam, ceux des *kolam-anangu* sont donc, eux aussi, régis par une exigence d'orthopraxie vue comme une garantie d'efficacité des rituels, et laissant peu de marge de manœuvre pour les modifier, bien qu'un espace de négociation existe tout de même, comme nous avons pu le voir dans le cas de Mohanan, Shriya et Madhu.

### 7.6.1 Isolement, castes et autorité

Malgré tout, on retrouve de nombreuses différences entre les dieux du Teyyam et les *kolam-anangu*, et ce, à plusieurs niveaux : critères de déification, rapport aux pouvoirs de l'ordre social, type de relations avec les fidèles, pouvoirs d'intervention, préoccupations, discours, etc. Tout d'abord, tel que mentionné précédemment, il y a la question du contexte et de l'isolement relatif de ces communautés qui pratiquent ces rituels de l'*anangu*. Alors que les festivals du Teyyam ont lieu dans des festivals villageois qui rassemblent les gens de toutes castes des environs, dans le cas des Mavilans et des Malavettuvans les festivals de Teyyam qu'ils organisent ont lieu à l'écart et peu de gens d'autres communautés viennent y assister. Pourtant, une bonne partie des dieux performés lors de leurs festivals sont, à quelques exceptions près, les mêmes que dans les festivals habituels et sont performés de la même façon : mêmes *tottam*, mêmes costumes, mêmes danses, etc. Il y a certes quelques différences dans l'exécution de certains détails, mais les grandes ressemblances pointent vers une forme d'émulation de ces festivals villageois lors desquels des *teyyakkaran* de communautés associées à des castes intouchables et parfois tribales performent pour le grand public. La grande différence, telle que mentionnée précédemment, étant que pendant un festival se tenant chez les Mavilans et les Malavettuvans, ceux-ci ne performent qu'entre eux, et qu'on y retrouve l'ajout de la performance des rituels de *kodi-anangu* et de *kolam-anangu*, qu'ils insèrent dans de longs festivals qui peuvent durer de 24 à 48 heures d'affilée. Cette situation d'exception et l'isolement relatif dans laquelle elle se passe ont certainement contribué à éviter certaines critiques par rapport à ce type de divinisation des

ancêtres. On peut facilement penser que, sans cet isolement relatif, des gens appartenant à des communautés de hautes castes auraient pu questionner, par exemple, qu'une grand-mère Mavilan récemment décédée puisse être divinisée et performée aux côtés d'autres dieux que l'on assimile à Visnu, Siva ou Kali. Un autre facteur ayant certainement contribué au maintien et au regain de ces pratiques réside sûrement dans le fait que, tel que mentionné précédemment, plusieurs astrologues de la région, tous de hautes castes, ont d'une certaine manière accepté, voire encouragé, ces pratiques, ou, au minimum n'ont pas travaillé directement à leur abandon. Comme nous l'avons expliqué, ces astrologues pouvaient, par exemple, identifier par leurs calculs la présence d'un ancêtre insatisfait dont l'âme errante générerait des problèmes, puis orienter les gens venus les consulter vers un rituel *anangu* ou référer le cas à un magicien Mavilan ou Malavettuvan qui, par la suite, les orienterait vers la tenue des rituels de l'*anangu*.

Le fait qu'ils performent généralement entre eux a des incidences également sur les relations de patronage et les termes de l'habituelle inversion hiérarchique en sont donc changés. Habituellement, dans le Teyyam, les rôles rituels sont distribués en fonction des castes, et autrefois des gens de hautes castes, bien souvent des Nayars, tenaient les rôles de patrons. Suite aux réformes qui causèrent les redistributions des terres, les Nayars qui perdirent une bonne part de leur richesse dans ce processus délaissèrent ce rôle de patron, et furent, dans bien des cas, remplacés par des comités multi-castes, composés parfois de gens s'étant nouvellement enrichis et souhaitant une reconnaissance de leur nouveau statut. Toutefois, les performeurs ont continué de provenir de castes attirées à la performance faisant partie des plus basses de la société, intouchables ou tribales, maintenant ainsi, malgré tout, une forme d'inversion hiérarchique. Par contre, dans les festivals organisés chez les Mavilans et Malavettuvan, ces derniers peuvent être à la fois patrons et performeurs, ce qui change complètement les rapports liés à l'inversion rituelle, même si les rapports entre patrons et performeurs demeurent les mêmes en termes de rôles rituels. Il demeure quand même, malgré ces changements, certaines implications d'ordre hiérarchique, puisque dans l'ordre des castes, les Mavilans sont considérés comme supérieurs aux Malavettuvans. De ces changements résultaient certaines situations où les performeurs pouvaient être de caste plus élevée que leurs patrons et où on retrouvait des *teyyakkaran* de caste plus haute que les *komaran*, ce qui est habituellement l'inverse dans le Teyyam; ces

situations hiérarchiques pouvaient avoir certaines incidences au niveau de l'autorité des individus lors des négociations survenues dans le cadre de l'organisation et de la tenue des rituels. Dans tous les cas cependant, il n'y avait aucun spécialiste de hautes castes qui aurait détenu, de ce fait, une certaine autorité pour influencer sur ces négociations.

### 7.6.2 Les critères de la déification

Une des différences les plus importantes entre les dieux du Teyyam et les *kolam-anangu* se situe au niveau des critères de déification. Tout d'abord, et tel que mentionné précédemment, on ne procède plus à de nouvelles déifications chez les dieux du Teyyam depuis très longtemps, le panthéon des dieux, qui en compterait jusqu'à 400, aurait été probablement complété en bonne partie depuis plusieurs siècles, notamment si on se fie au fait que très peu des mythes de ces dieux semblent référer à la période coloniale britannique. Encore aujourd'hui, comme le souligne Freeman (2013), les rituels du Teyyam sont organisés avec le souci de préserver leurs caractéristiques ancrées dans leur passé médiéval. La chose est cependant différente pour les ancêtres déifiés *kolam-anangu* dont on continue, encore aujourd'hui, la divinisation, quoique ces ancêtres divinisés puissent tomber dans l'oubli après quelques générations. En effet, le *tottam* qu'on utilise pour les invoquer est un chant standard auquel on ajoute quelques informations concernant l'ancêtre comme son nom, le lieu de sa naissance, celui où il a vécu, les villages et temples croisés pour se rendre jusqu'à son seigneur, etc. Les faits particuliers se rapportant à leur vécu sont racontés par ceux qui les ont connus de leur vivant et qui peuvent le raconter. Il s'agit donc d'une déification « personnalisée », mais éphémère, et sans cesse renouvelée par la déification d'ancêtres plus récents. Les dieux du Teyyam, à la différence des *kolam-anangu*, reçoivent un culte continu qui, dans bien des cas, aura traversé les siècles, et ce, malgré un certain déclin des pratiques au cours du 20<sup>e</sup> siècle, déclin qui aurait engendré l'oubli de certains dieux pour lesquels, et quoique leur culte ait été repris par la suite, on considère qu'un certain nombre d'éléments contenus dans les rituels auraient été perdus. Pour ce qui est des *kolam-anangu*, encore aujourd'hui, des gens à la vie exemplaire peuvent donc continuer de se qualifier pour la divinisation; un *teyyakkaran* avec lequel nous avons discuté, avait même estimé à cet effet qu'environ 50% de leur population se qualifiait pour le kodi *anangu*, alors que 5% seulement

pourrait accéder à la divinisation et devenir des *kolam-anangu*. Plusieurs performeurs avaient d'ailleurs estimé qu'ils deviendraient des *kolam-anangu*, une motivation sans doute à bien se comporter et à satisfaire de leur vivant les critères permettant une divinisation, et sans doute une motivation à œuvrer pour la continuité de la pratique de ces rituels de l'*anangu*.

### 7.6.3 La nature et la puissance des teyyam

Pour les Teyyam, comme nous l'avons décrit dans la première partie, on pourrait reconnaître plusieurs types de dieux, certains peuvent être considérés comme des divinités régionales, familiales; d'autres relèveraient d'une forme de culte des héros<sup>102</sup> et, selon Freeman (1991), ils se rapporteraient à trois complexes culturels en présence (Brahmane, Nayar, intouchable). Nous avons aussi identifié qu'un certain nombre d'entre eux, parmi les plus populaires, réfèrent à des individus de basses castes victimes du système des castes et décédés dans des circonstances violentes, qui ont été déifiés après leur mort, et dont l'histoire, le mythe, porte un message de critique du système des castes. Les mythes de ces dieux révèlent qu'ils peuvent avoir parfois des comportements terribles, notamment lorsqu'il s'agit de venger une injustice ou de punir des comportements qu'ils jugent ingrats à leur égard. Plusieurs de ces dieux ont en fait été divinisés parce qu'ils ont accompli des faits extraordinaires de leur vivant, ce qui a permis de découvrir après qu'il y avait une part élevée de *śakti* en eux, une énergie divine caractérisée avant tout par sa puissance. Bien qu'ils puissent agir en vue de venger une injustice, le comportement de ces dieux pourrait être qualifié de méta-éthique (Lambek, 2012), c'est-à-dire qu'ils peuvent se comporter d'une manière qui ne serait pas acceptée de la part d'un individu. Ce sont des dieux qui sont à la fois protecteurs, mais qui peuvent punir et se montrer assez terribles, et ne peuvent donc pas incarner des modèles éthiques de comportement comme peuvent le faire les *kolam-anangu*. Si la déification de certains dieux du Teyyam réfère à la vengeance d'injustice, ou à un message critiquant les abus du système des castes, ce qui se rapporte évidemment à la dimension éthique, le comportement de ces dieux, notamment par les actions terribles dont ils sont

---

<sup>102</sup> Pour les différents types de divinités dans le Teyyam, voir Freeman (2003), Chandran (2006)

capables, fait en sorte qu'ils ne peuvent incarner tout à fait des modèles de comportement que pourraient suivre les dévots.

#### **7.6.4 Les *kolam-anangu* : intermédiaires avec le pouvoir et comportement modèle**

Pour ce qui est des *kolam-anangu*, c'est au contraire leur bon comportement et leurs accomplissements au niveau du leadership au profit de leur famille et de leur communauté qui seront pris en compte pour établir les critères de déification. Il s'agit d'individus qui auront su incarner de leur vivant ce que nous avons appelé une éthique de leadership et de responsabilité. Il s'agit d'une tradition qui pourra contribuer à transmettre cette éthique d'une génération à l'autre et qui encouragera certains individus à prendre des responsabilités, à assumer un rôle de leader et à se conformer à cette éthique afin de mériter la divinisation, la possibilité d'être performé en tant que Teyyam après leur mort. Au sujet de la déification pour les *kolam-anangu*, il faudrait ajouter qu'il ne s'agit pas tant de mérite que du fait que des membres de la famille voudront qu'un membre de leur famille s'étant distingué pour son leadership soit de nouveau accessible dans l'avenir pour leur venir en aide, leur donner des conseils, intercéder auprès des dieux en leur faveur, bref qu'il continue de faire après la mort ce qu'il faisait de son vivant. En ce sens, à la différence des dieux du Teyyam, les *kolam-anangu* sont avant tout des négociateurs avec le pouvoir et cela remonte aux tous débuts de cette tradition, comme on peut le voir dans le chant *tottam* qui leur est dédié (voir annexe 3). Le rôle du chef *moopan* était alors de négocier avec le seigneur au nom des membres de sa communauté, c'était aussi bien souvent un spécialiste religieux en contact avec les dieux, et il pouvait en tant que chef de famille jouer un rôle lors de cérémonies, telles que des mariages. Aujourd'hui, de tels leaders pourraient aussi jouer un rôle important de représentant dans les assemblées régionales panchayat, soit un rôle qui pourrait être vu comme celui d'un intermédiaire avec le pouvoir, dans l'arène démocratique cette fois. En fait, on pourrait dire qu'il s'agit de leaders pouvant cumuler plusieurs rôles et s'illustrer dans les domaines politique, religieux et familial. Si les dieux du Teyyam peuvent incarner le pouvoir qui maintient l'ordre social ou alors au contraire le critiquer sévèrement et



publiquement et en punir les abus, les *kolam-anangu*, au contraire, sont des négociateurs avec le pouvoir, avec lequel ils négocient pour le profit des membres de la famille ou de leur communauté.

Cette position d'intermédiaire est aussi à la mesure des pouvoirs que l'on attribue au *kolam-anangu* et qui sont moindres que ceux que l'on reconnaît aux dieux. Cet état prend sa source dans la nature même de ces ancêtres qui se situent quelque part, à mi-chemin, le long d'un continuum entre les humains et les dieux, ce qui fait qu'on peut les rapprocher des fantômes des défunts, et ce qui explique que des individus normaux puissent en être possédés et faire entendre leur parole à l'extérieur des rituels du Teyyam. Une telle chose ne serait pas possible au sujet des dieux, car leur énergie est trop forte, il faut recourir à un rituel à la liturgie très complexe, rendu par des spécialistes, pour mettre en place tous les éléments requis pour rendre possible la descente d'une divinité dans le corps d'un performeur, entraîné et capable de supporter une telle charge.

Si les dieux ont le pouvoir d'intervenir directement dans la vie des fidèles pour régler les problèmes pour lesquels on les a consultés, les *kolam-anangu* n'ont généralement pas un tel pouvoir, mais ils pourront travailler à convaincre un dieu d'intervenir en faveur d'un membre de sa famille. Cela illustre le fait que, pour des fidèles, l'allégeance d'un *kolam-anangu* sera toujours acquise, ce qui n'est pas toujours le cas avec les dieux qui peuvent ignorer la requête d'un dévot. Un ancêtre négligé, de son côté, pourra revenir troubler des membres de sa famille pour attirer l'attention sur le fait qu'on ne s'occupe pas de lui, mais une fois que les membres de la famille se remettent à l'honorer, ils pourront compter. Pour ce qui est des dieux, à la mesure de leur pouvoir, les punitions pour offrandes et culte non rendus suite à une intervention faite à la demande des fidèles pourraient donner lieu à des punitions beaucoup plus dramatiques et se répercutant sur plusieurs générations. Même si on leur rend hommage, leurs interventions favorables ne sont jamais complètement garanties, ce qui fait que devant le silence d'un dieu, on peut alors en approcher un autre. Cette inconstance justifie aussi le rôle du *kolam-anangu* qui pourra intervenir auprès d'un dieu pour le convaincre d'intervenir en faveur d'un membre de sa famille. Le *kolam-anangu* est donc un leader familial qui, lors des rituels, non seulement fera entendre un discours faisant la promotion de la solidarité et de l'entraide entre les membres de

la famille, mais qui pourra intervenir directement pour régler des conflits qui surviennent entre eux, et aussi pour conseiller ou orienter des individus par le dialogue, notamment sur la manière d'exercer leur leadership. Il s'agit d'un rôle d'autant plus pertinent que l'on assiste de plus en plus à la perte d'influence de la famille élargie comme groupe de support dans la société kéralaise au profit d'une solidarité concentrée autour d'un noyau de proches plus restreint. De plus, comme nous l'avons fait valoir, il crée autour de lui, en multipliant les relations indirectes, un réseau de solidarité qui se superpose à ceux de la matrilinearité et aux relations de solidarité engendrées par la patrilocalité.

Le *kolam-anangu* a donc à la fois des points communs et des différences avec les dieux, et ces deux aspects, en apparence contradictoire, ont en fait pu constituer des facteurs pour expliquer sa continuité. Les points en commun ont pu faire en sorte de l'intégrer aux festivals de Teyyam qui sont très populaires, et de fournir un contexte public pour leur performance aux côtés d'autres dieux du Teyyam. Les différences, quant à elles, font la démonstration que le *kolam-anangu* peut jouer un rôle que ne pourraient pas remplir les divinités du Teyyam, ce qui concourt à expliquer pourquoi on a voulu continuer de diviniser ces ancêtres. En tant qu'anciens et leaders modèles ces ancêtres peuvent incarner et transmettre une éthique de leadership et de responsabilité, ce que les dieux, de par leur nature « méta-éthique », sont en moins bonne position de faire. Le *kolam-anangu* peut donc continuer de faire après la mort ce qu'il faisait de son vivant pour le profit des membres de sa famille et de sa communauté, c'est-à-dire d'agir comme un intermédiaire avec le pouvoir, et comme un allié qu'on a connu, dont on se souvient, auquel on a confiance et dont l'allégeance est à sa famille et sa communauté.

## 8 CONCLUSION

### 8.1 L'expérience de la possession

Dans l'analyse que nous avons menée tout au long de ce travail, nous avons poursuivi l'objectif d'approfondir la compréhension du phénomène rituel, des dynamiques qui le transforment et des liens étroits qu'il entretient avec le social et les processus de socialisation, lorsqu'il comporte la dimension de la possession et la maîtrise d'une parole faisant autorité, soulevant de ce fait des questions sur l'agentivité des performeurs impliqués et sur ce que l'état vécu de la possession, balisé par une tradition culturelle, peut entraîner comme changement au discours véhiculé par la possession et à la réponse que peut donner une tradition rituelle à de nouveaux enjeux sociaux.

Qu'est-ce que la possession ajoute à la ritualité, qu'est-ce qu'elle permet à la ritualité d'accomplir de plus que ce qu'elle peut déjà accomplir? Comme nous l'avons vu à partir des rituels que nous avons étudiés, elle peut rendre possible un dialogue entre des vivants et des défunts, lequel pourra, le temps du rituel, permettre à des gens d'avoir accès à nouveau à la parole d'une personne qu'ils ont estimée, et en qui ils ont eu confiance, pour les aider à traverser certaines épreuves. Cette personne décédée, avec laquelle on souhaitait pouvoir continuer de prendre contact périodiquement, pourra alors continuer de faire après la mort ce qu'elle faisait de son vivant : dialoguer avec ses proches pour les soutenir et s'engager à intervenir pour eux auprès des représentants du pouvoir et des dieux.

Si la ritualité peut permettre l'établissement de critères moraux pour le comportement, puisque par notre présence et notre participation on se commet publiquement aux critères qui sont donnés par l'action rituelle (Rappaport 1999), qu'est-ce que le dialogue avec les possédés ajoute à la ritualité et à sa dimension morale? La possession y ajoute certainement une dimension interactionnelle, où les rapports d'autorité peuvent être négociés et où les critères de bons comportements peuvent être discutés, négociés et redéfinis; où une pratique rituelle, porteuse d'une parole d'autorité, peut être adaptée pour répondre à de nouvelles réalités.

Si quelque chose d'inhabituel se produit au cours d'un rituel et en change le cours, en ajoutant des éléments au discours que l'on entend habituellement, ou en proposant une nouvelle façon de se comporter dans un rôle rituel, il faudra alors que l'innovation soit reconnue et interprétée, validée ou contestée. Tout ce qui est nouveau devra être interprété, car un précédent, s'il est accepté, pourra être répété à l'avenir. Mais que se passe-t-il quand ceux qui sont en position d'autorité pour juger des cas inhabituels sont eux-mêmes les possédés? Que se passe-t-il quand des gens peu expérimentés avec la possession font les choses différemment, alors que la divinité ou l'ancêtre par lequel ils sont possédés représente aussi la figure d'autorité principale en présence?

Comme nous l'avons fait valoir, bien qu'il puisse y avoir une pratique rituelle que l'on souhaite préserver pour des raisons d'autorité et d'efficacité, il est possible que les choses se modifient malgré tout, et que les performeurs incarnant les dieux y soient pour quelque chose, même si, culturellement, on pourrait ne pas l'admettre. Comment se fait-il que les discours de certaines figures d'autorité lors de la possession s'adaptent aux changements sociaux, ou alors s'alignent avec les intérêts, les préoccupations ou les désirs que l'on connaît des performeurs?

Pour aborder ces questions, nous avons présenté un cadre d'analyse pour situer les états de possession autour de quatre figures idéales-typiques, pour rendre compte des variantes possibles au niveau de l'expérience au sujet des dimensions de conscience, de contrôle et d'intentionnalité. La première est celle du possédé dont l'état de transe ferait en sorte qu'il n'aurait pas conscience de ce qui se produit, ce qui pourrait se traduire par une amnésie rituelle, bien qu'il puisse néanmoins être en mesure de faire entendre la parole de la divinité. Ensuite, il y a le possédé qui est conscient et se souvient, mais qui vit les choses et entend la parole qui sort de sa bouche comme s'il était spectateur, il se souvient, mais ne considère pas que c'est lui qui a agi. La troisième figure est celle du possédé conscient et qui agit, comme un acteur, mais avec le souci d'interpréter la parole et de mener les interactions de façon fidèle à ce qui est attendu par la tradition. Et finalement, il y a le possédé conscient des choses lorsqu'il agit, qui dirige la parole et les interactions en prenant une distance avec ce qui est habituellement attendu, ce qui pourrait servir un agenda personnel ou collectif, ou contenir une intention de modifier une pratique

établie. Dans tous les cas, il faut appréhender que ces quatre figures demeurent compatibles avec la certitude pour le performeur de la présence d'une entité agissante dans son corps. Un même performeur pourrait aussi expérimenter les quatre cas de figure décrits lors de différents événements, voire lors d'un seul. Une tradition peut aussi orienter la possession vers un type d'état qui favorise un plus grand contrôle ou non, ce qui pourra orienter l'expérience du possédé, mais sans limiter complètement les possibilités des états expérimentés, même si ceux-ci seront expliqués culturellement. Il faut aussi tenir compte que les expériences de la possession ne sont pas seulement le lot des spécialistes de la possession, que des fidèles peuvent aussi être des agents et vivre de telles expériences et que ces quatre figures identifiées peuvent aussi servir à situer leurs expériences.

De plus, nous avons fait valoir, à propos de ces quatre figures, que même si les niveaux de conscience, de contrôle, et de volonté d'agir peuvent varier, il y a toujours la possibilité que le paysage intérieur des performeurs influence les dialogues et les interactions qui surviennent lors de la possession. Cela signifie qu'il sera toujours possible que le vécu de ces individus qui pratiquent la performance de la possession, leurs préoccupations personnelles, leurs désirs, leurs craintes, leurs expériences de vie, leur compréhension du caractère d'une divinité, de même que le type d'expérience qu'ils pourraient souhaiter vivre lors de la possession, ou le type de transgression qu'ils aimeraient expérimenter par rapport à eux-mêmes, que cela soit conscient ou non, ce que nous rassemblons dans l'expression « paysage intérieur », aura le potentiel d'influencer ce qui sera dit et ce qui sera fait au moment de la possession, et donc d'engendrer des précédents qui pourraient être reproduits par la suite.

Les questions de ritualité et de possession, d'état et d'agentivité, sont aussi liées à la dimension de l'autorité, de qui détient le privilège de faire entendre une parole ayant autorité, et de qui aura le pouvoir, en cohérence avec les balises culturelles qui encadrent et limitent les possibilités, de valider ou de contester ce qui survient dans l'espace rituel, d'écouter les demandes d'un fidèle et d'y répondre publiquement, d'être à la fois juge et guide, pourvoyeur de solution et d'espoir.

L'état de la possession permet au paysage intérieur d'un individu d'orienter, dans un environnement balisé, la parole de la divinité, le dialogue qu'elle entreprendra avec les fidèles, et, comme le paysage intérieur du performeur peut influencer ce qui est dit et fait par la divinité, que le performeur en ait conscience ou non, alors il est possible que ce qui provient du paysage intérieur du performeur soit validé par le fait que ce qui est dit et fait soit attribué au dieu ou à l'ancêtre dont on respecte l'autorité.

Et c'est ce rapport qui s'établit entre le paysage intérieur du performeur et l'autorité du dieu ou de l'ancêtre qui pourrait faire en sorte, notamment, qu'une tradition rituelle, qui génère des effets sociaux, qui met en place des processus de socialisation, et qui établit de bons comportements, par les relations mises en espace dans la ritualité, puisse être adaptée en réponse à de nouveaux contextes sociaux. Et c'est ce qui pourrait aussi expliquer, par exemple, que les rituels liés à des cultes des ancêtres que nous avons étudiés ont rencontré des périodes de résurgence, alors que l'on avait plutôt observé le déclin généralisé de pratiques similaires.

## **8.2 Le Teyyam, la mémoire et l'inversion hiérarchique**

Dans un premier temps, sur ces questions de changements et de continuités dans les rituels, et des liens qu'ils entretiennent avec la société, nous avons abordé le rituel du Teyyam. Nous avons analysé sa trajectoire pour comprendre le sens, la portée et le rôle social qu'il a pu avoir par le passé puisqu'il est toujours pratiqué aujourd'hui d'une façon que l'on cherche à préserver, avec une forme spécifique qui met en espace une inversion hiérarchique, dont on pourrait même dire qu'elle est double, car non seulement ce sont des gens de communautés associées aux basses castes qui incarnent les dieux devant une assemblée composée de gens de toutes castes, mais il arrive aussi que les dieux eux-mêmes soient des gens de basses castes qui ont été autrefois divinisés. Il faut cependant souligner que cette inversion lors des rituels ne concerne qu'une personne, le performeur qui incarne les dieux, et que toutes les autres personnes présentes conserveront leur identité de caste pour déterminer leur place dans l'assistance ou le rôle rituel qu'elles joueront. D'une certaine manière, on peut considérer que cette inversion est accompagnée, en parallèle, d'une réaffirmation.

Si l'on peut comprendre qu'une telle inversion a pu avoir lieu à une époque où le système des castes et les fortes discriminations qu'il soutenait étaient au centre de la société, on peut se demander quels effets pourraient aujourd'hui découler de cette forme conservée, puisque cette volonté de conservation est légitimée pour d'autres raisons, notamment religieuses, et reliée à l'orthopraxie : on souhaite contacter les dieux, leur communiquer nos requêtes et nos questions, et l'on veut compter pour ce faire sur une « technique » dont on considère qu'elle a fait ses preuves depuis des temps immémoriaux. Jusqu'à quel point, la forme, l'interprétation qu'on en fait, le sens qu'on lui donne, sont liés aux processus ou aux effets d'un rituel? Que se passe-t-il quand les choses sont réinterprétées en fonction d'un nouveau contexte, mais que des éléments de cette forme, comme l'inversion hiérarchique dans le Teyyam, avec des implications au niveau du sens aussi marquées, posent une limite à la réinterprétation qu'on pourrait en faire?

Si aujourd'hui, en contexte démocratique, les discriminations de castes sont dénoncées et combattues dans la société, pourquoi accepterait-on, malgré tout, de rappeler dans l'espace rituel les distinctions de castes, qui peuvent servir de base à des discriminations, alors qu'on ne l'accepterait pas dans d'autres contextes de la société? Les choses ont-elles été réinterprétées de façon à les rendre acceptables, quel sens y donne-t-on aujourd'hui? On a dit du Teyyam qu'il avait pu servir à permettre une prise de conscience par rapport à ces abus, et possiblement les limiter, mais on a aussi dit qu'il a servi à opprimer les basses castes, à maintenir un système de discriminations, ou à distiller une idéologie manœuvrant pour faire contrepoids à son message pour l'égalité<sup>103</sup>. Ou alors, étant donné que des gens de hautes castes croyaient aussi aux pouvoirs de leurs propres ancêtres, et à leur capacité d'intervenir dans le monde des vivants après leur mort, il est possible qu'ils aient pu aussi craindre les manifestations des ancêtres des gens de basses castes qu'ils côtoyaient et qu'ils ne traitaient pas toujours bien, ce qui pourrait expliquer qu'ils aient été impliqués dans leurs cultes, pour les apaiser, pour éviter leur vengeance. Il est difficile de reconstituer ce qui a pu se produire en l'absence de sources historiques pour le vérifier avec précision, mais, comme nous l'avons fait valoir, on peut considérer qu'il est possible que

---

<sup>103</sup> Voir les différentes théories présentées à ce sujet dans la section 3.2.5 *Théorie sur l'inversion hiérarchique et les rapports de castes*

toutes ces implications concernant l'inversion hiérarchique et les rapports de castes aient pu prendre place à différents moments, dans différents contextes, à différents degrés, sur une période de cinq siècles. Par la suite, au 20<sup>e</sup> siècle, on a rapporté un déclin de la pratique du Teyyam dû notamment à un désengagement au niveau du patronage, suivant une phase de redistribution des terres; puis il y eut une période d'expérimentation où le Teyyam fut présenté sans la possession et sans les relations de patronage traditionnel, dans des contextes culturels, artistiques, politiques ou touristiques. Alors qu'on aurait pu penser que ces nouveaux contextes auraient pu mieux convenir à la nouvelle réalité, c'est pourtant dans son contexte villageois et traditionnel qu'il connut un regain. Mais pourquoi avoir continué de tolérer dans l'espace rituel la mise en scène des distinctions de castes que l'on condamne dans la société? Pourquoi avoir accepté cette orthopraxie, pourquoi ne pas avoir modifié cette technique d'invocation des dieux, en modifiant ses règles, d'autant plus qu'il existe actuellement des courants de transformation de l'hindouisme?

Pour comprendre la situation actuelle du Teyyam, la relation entre la forme que l'on souhaite conserver, le sens qu'on y donne et les effets qu'elle peut produire, nous avons premièrement fait valoir qu'une des raisons pour laquelle on y accepte les distinctions de castes, c'est tout d'abord parce que la caste n'a plus la même signification à notre époque. En effet, de nos jours, en contexte démocratique, elle peut, par exemple, être à la base d'organisations politiques qui défendent les intérêts d'une caste, ou alors donner accès à des places en éducation ou à des emplois au gouvernement. La caste réfère aussi à une communauté, à une identité. Elle est liée à une famille et à des ancêtres, dont on souhaite honorer la mémoire, et peut-être même poursuivre des luttes pour l'égalité en leur nom. Plutôt que de rejeter la caste au niveau identitaire, on se battra en fait pour la fin des discriminations, d'autant plus que ce groupe est utile dans l'arène démocratique où convergent maintenant les luttes sociales.

D'une certaine manière, comme nous l'avons avancé, c'est comme si le Teyyam en était venu à incarner toute l'ambiguïté que représente la caste aujourd'hui. Ouvertement, toute discrimination en son nom sera dénoncée, et l'on essaie de faire disparaître, dans les institutions et les espaces publics, tout ce qui pourrait rappeler des distinctions pouvant générer des



discriminations. On rend la caste invisible dans le paysage social, mais dans les faits elle est omniprésente, les gens connaissent les appartenances des uns et des autres, les partis politiques en tiennent compte, et une caste de bas statut peut donner accès à des quotas en éducation et dans les emplois au gouvernement, ce qui est très recherché, et peut même être vu comme un vecteur permettant d'atteindre la classe moyenne indienne. La caste peut donc aussi générer des possibilités de mobilité sociale et l'on se bat pour l'augmentation des opportunités qui y sont liées et non pas pour sa disparition en termes identitaires. Et c'est sans doute pourquoi on accepte qu'elle soit rappelée dans le rituel, parce qu'elle n'a jamais vraiment complètement disparu dans les autres sphères, et bien que les divisions en termes de richesses et d'inégalité aient toujours tendance à suivre ces divisions.

Le Teyyam en est donc venu, en plus d'être une façon de contacter les dieux pour leur support, à incarner une mémoire, une mémoire capable d'inspirer, aujourd'hui, des actions, comme elle l'a fait par le passé. C'est une façon de voyager dans le temps, de se souvenir d'où l'on vient, d'une époque criblée d'inégalités, parfois insoutenables. D'une certaine manière, le Teyyam est devenu pour certains une source d'inspiration pour agir dans la société, même si l'on sait que ce n'est pas dans l'espace rituel que l'on peut intervenir directement, puisqu'il y a pour ce faire d'autres institutions et d'autres arènes. Il s'agit toujours d'un lieu où des gens de communautés associés aux castes intouchables ou tribales incarnent les dieux et font entendre leur parole, parole qui a autorité et est entendue par des gens de toutes castes présents lors des rituels.

Si le Teyyam a pu faire l'objet de projets de réinterprétations par le passé (Ashley 1993, Tarabout 2005a), nous avons pu observer que l'on débattait toujours du sens à lui donner, mais que les débats pouvaient s'articuler autour d'enjeux différents. Tout d'abord, nous avons rapporté qu'il y avait eu récemment la création d'une organisation représentant des performeurs du Teyyam qui s'est donné le mandat de veiller à ce que le rituel soit uniquement performé en contexte villageois, religieux et traditionnel. Si autrefois on avait pu voir dans la participation à des événements culturels et artistiques une façon d'obtenir une rémunération intéressante et d'échapper aux relations de patronage traditionnelles, on pourrait maintenant voir dans les nouvelles revendications de cette organisation une volonté de préserver le caractère religieux du

Teyyam, et aussi d'établir l'autorité des performeurs sur le Teyyam pour en contrôler la destinée, comme s'ils en revendiquaient les droits d'auteurs. Une position qui n'allait pas sans débat chez les performeurs eux-mêmes.

L'expérience religieuse, le rapport aux dieux, la possibilité qu'offre la possession d'un dialogue entre les fidèles et les dieux, un espace où les problèmes peuvent être discutés, et où les dieux peuvent s'engager à intervenir en faveur des fidèles, tout cela semble faire partie de ce que l'on souhaite conserver, même si cela va à l'encontre des transformations de l'hindouisme, où l'on assiste, en général, à un retrait de la possession et des sacrifices d'animaux (Tarabout et Jaffrelot 2006). Une chose est certaine, les dialogues avec les dieux au cours desquels des pactes se nouent à long terme peuvent constituer des expériences qui peuvent être marquantes au niveau des émotions vécues. Si l'on dit parfois que les jeunes ont tendance à moins s'investir dans ces relations avec les dieux, nous en avons tout de même rencontré qui nous ont raconté les circonstances qui les avaient amenés à s'y investir de façon plus intensive. Un jeune homme nous avait raconté que lors d'une consultation, un dieu, qui était alors incarné par un performeur dans l'espace rituel, lui avait dit des choses sur lui-même dans lesquelles il s'était reconnu, le dieu lui avait aussi dit de changer son attitude, car il était en train de gâcher sa vie. Ce jeune homme nous a raconté que ces commentaires avaient eu un impact décisif sur lui, et que par la suite il avait travaillé plus fort dans ses études jusqu'à ce qu'il parvienne à réussir à obtenir un poste de professeur d'anglais. Ce cas rappelle que le dialogue avec les dieux par la possession d'un performeur en contexte rituel peut avoir un impact dans la vie des gens qui les consultent et que c'est pour beaucoup de gens la raison pour laquelle ils souhaitent s'investir dans ces cultes.

C'est aussi la préservation de ce type de relation entre les fidèles et les dieux qui pourrait constituer une limite aux réinterprétations que l'on pourrait formuler du rituel, ou aux transformations que l'on voudrait mettre en place, et c'est au sujet de ces enjeux que nous avons repérés, lors d'une recherche précédente, les termes d'un débat entre performeurs de différentes générations. Dans un contexte où les conditions des performeurs se sont améliorées, et dans lequel on peut maintenant y gagner sa vie, parfois de façon modeste, mais comparable à d'autres métiers courants, des performeurs des différentes générations se disaient inspirés par le

message d'égalité qui émane du Teyyam, et qu'ils étaient fiers de contribuer à faire entendre. Mais nous avons toutefois remarqué que les jeunes et les plus âgés pouvaient avoir une façon différente d'interpréter les choses, ce qui n'était pas sans conséquence. Chez les plus âgés, on exécutait les exploits physiques prescrits lors des rituels et devant prouver la présence divine, ce qui pouvait toutefois amener des problèmes physiques graves, mais on considérait ces conséquences néfastes comme un sacrifice de soi nécessaire, effectué au bénéfice de la communauté et pour lequel on cherchait à obtenir une reconnaissance. Chez les plus jeunes, si plusieurs voyaient les choses comme leurs aînés, pour d'autres, le fait de risquer d'avoir de graves problèmes de santé ne pouvait être cohérent avec le message d'égalité du Teyyam qui, pour eux, devait impliquer que les performeurs de basses castes comme eux puissent aujourd'hui améliorer leur condition, et donc, dans ces cas, on pouvait constater des tentatives afin d'amoindrir les exploits physiques ayant des effets potentiellement néfastes sur leur santé et d'autres exigences reliées à la performance. Dans d'autres cas, les jeunes donnaient priorité aux études dans l'objectif d'obtenir un bon emploi et de performer à temps partiel, ce qui leur laissait moins de temps pour développer leurs compétences. Les exploits physiques hors de l'ordinaire servent à faire la preuve de la présence divine, et, plus la performance est impressionnante, plus l'on croira que la présence divine y est forte, et en conséquence, certains performeurs développent une grande réputation auprès des fidèles. Le fait que certains jeunes performeurs aient tendance à éviter ces exploits, ou alors à ne pas être prêts à les accomplir, inquiétait certains performeurs plus âgés qui craignaient que les fidèles puissent en venir à perdre confiance en l'efficacité des rituels, à leur capacité de faire descendre l'énergie des dieux dans le corps des performeurs, et à rendre possible une communication avec les dieux et leur assistance.

Kreinath (2004), dans la matrice conceptuelle qu'il donne pour analyser les changements dans les rituels, explique qu'il faut concevoir que des changements peuvent survenir au niveau des quatre aspects suivants des rituels : la structure, la fonction, le sens et la performance. Il ajoute qu'un changement à un de ces aspects peut en entraîner à un autre. À cette dynamique d'interinfluence, nous avons ajouté ce que nous avons appelé les aspects intangibles, par exemple, les interprétations qui peuvent être faites par les fidèles, les performeurs où les spectateurs, les intentions, les agendas de nature politique ou sociale, ou même le désir de vivre une expérience

religieuse. Parfois, ces aspects peuvent relever principalement du domaine personnel, mais ils peuvent aussi être partagés et diffusés. Ces aspects intangibles peuvent aussi apporter des changements au niveau des quatre aspects identifiés par Kreinath (2004). Si certaines modifications peuvent être sans conséquence du point de vue des gens, il est possible qu'au contraire des transformations soient considérées comme des changements à l'identité du rituel, ce qui peut avoir d'autres conséquences. À travers l'étude que nous avons faite des rituels du Teyyam et de l'*anangu*, nous avons constaté qu'une des choses qui est constamment en jeu est le fait que les gens interprètent et réinterprètent les termes des rituels, ce qui peut occasionner des changements dans la composition des rituels et les débats qu'ils soulèvent. Les contestations, ou les affirmations d'autorité pour confirmer ou rejeter ce qui engendre des transformations, se produisent quand, de l'avis de certains, l'identité même du rituel est en jeu, où alors la perspective de sa continuité.

### **8.3 Les rituels de l'*anangu* : transmission d'une éthique et négociation de la parole**

Dans la recherche ethnographique que nous avons faite au sujet des rituels de l'*anangu* chez les communautés Mavilan et Malavettuvan, nous avons aussi étudié ce que la possession peut rendre possible au niveau de la transformation des rituels dans les contextes où elle est associée avec la parole d'un ancêtre qui a une autorité reconnue. Alors que les cultes des ancêtres impliquant la possession et les dialogues entre les défunts et les vivants ont disparu des pratiques de la région, excepté chez ses deux communautés, nous avons voulu comprendre quels étaient les critères de divinisation par lesquels certains défunts pouvaient être considérés comme des dieux du Teyyam lors des festivals, bien qu'ils aient, malgré tout, des caractéristiques distinctes significatives. À cet effet, nous avons voulu comprendre, dans ce contexte, ce que l'instauration d'une relation interactionnelle à long terme comprenant des dialogues dans la ritualité avec des ancêtres divinisés, avec ses potentielles références à la famille et à la parenté, rendait possible, à la différence des relations qui s'établissent avec les dieux qui sont d'une autre nature.

Dans le premier rituel étudié, le rituel de *kodi-anangu*, il s'agit d'un rituel qui prend des allures de rites de passage, par lequel l'esprit du défunt, l'*anangu*, après avoir erré pendant quelques années en forêt sera introduit dans la maison familiale où il résidera à l'avenir. Lors du rituel, grâce à la possession, les vivants pourront s'entretenir et dialoguer dans la ritualité avec le défunt avant son installation définitive dans la maison. Il s'agit d'un type spécifique de rituel postfunéraire qu'on retrouve uniquement chez ces deux communautés de la région alors que chez les autres communautés de basses castes, on s'est progressivement rallié aux idées brahmaniques et aux pratiques qui y sont associées et qui impliquent notamment la libération, la *moksa*. Ce que le rituel de *kodi-anangu* permet de mettre en place, c'est l'idée de la proximité des défunts, leur présence, la possibilité de leur parler, ce qui pose les balises pour permettre une relation dans la ritualité avec les défunts qui seront ensuite divinisés. Dans le rituel de *kolam-anangu*, cette fois, l'ancêtre auquel on a accordé un statut sera performé en tant que dieu du Teyyam, un rituel qui pourra par la suite être répété annuellement dans un festival du Teyyam où l'ancêtre aura sa place aux côtés des autres dieux du Teyyam.

Qui sont ces défunts qui se qualifieront pour la divinisation? Le *tottam*, le chant de cet ancêtre divinisé qui permet sa présence lors des rituels, réfère au voyage qu'a entrepris, plusieurs siècles plus tôt, un ancien chef de ces communautés, dont il était le représentant, pour aller rencontrer le seigneur propriétaire terrien avec lequel ces communautés sont liées dans une relation de type féodale. Bien qu'on ait décrit que ces communautés ont pu être, par le passé, traitées de façon terrible par les patrons de hautes castes, le chant raconte plutôt une rencontre cordiale dans l'esprit du renouvellement d'une entente. Ces anciens chefs qui furent divinisés par les leurs étaient donc des intermédiaires avec le pouvoir, des médiateurs pour le profit des membres de leurs communautés; ils étaient aussi des spécialistes des affaires religieuses et jouaient le rôle d'intermédiaires auprès des dieux; c'était aussi des chefs de famille qui occupaient des rôles importants dans la vie familiale. Il s'agissait donc de chefs exemplaires aux qualités appréciées dont on souhaitait continuer de recevoir l'assistance, même après leurs décès, ce qui était possible grâce à la possession dans l'espace rituel, où ils pouvaient s'engager à continuer de faire, après leur mort, ce qu'ils faisaient de leur vivant, soit aider les membres de leur famille et de leur communauté, et servir d'intermédiaire auprès des dieux pour solliciter leur aide et leur

intervention. Encore de nos jours, les gens qui se qualifient pour la divinisation, homme ou femme, sont des gens dont on considère qu'ils ont exercé un leadership positif de leur vivant et qu'ils se sont dévoués pour leur famille ou leur communauté.

Par l'examen des dialogues survenus lors des rituels entre ces ancêtres divinisés et les membres vivants de leurs familles, nous avons pu démontrer que ces ancêtres divinisés permettaient la transmission de ce que nous avons appelé une éthique de leadership et de responsabilité, à des gens dont on souhaitait qu'ils jouent un tel rôle ou qui le jouent déjà. Dans leurs discours, ces ancêtres mettaient aussi un accent important sur la conservation de l'unité familiale, ils pouvaient même, dans l'espace rituel, travailler à résoudre des conflits familiaux en présence des gens concernés. Ils encourageaient les membres du groupe familial à se regrouper régulièrement et à transmettre ces valeurs aux jeunes. Dans un contexte où l'on observe un recul de la famille étendue comme groupe de support au profit de la famille nucléaire ou « rapprochée », cet ancêtre appelait à conserver les réseaux plus élargis de soutien familial. Ces réseaux de solidarité familiale s'établissaient traditionnellement à partir des clans matrilineaires, ou alors de patrilocalité qui rassemblent dans le même village un groupe de gens apparentés. Ce que nous avons aussi découvert, c'est que l'ancêtre déifié, le *kolam-anangu*, permet d'introduire un mode supplémentaire d'organisation de la solidarité, car il ne tient pas une place définie structurellement à l'avance dans le système de parenté, il s'agit d'un individu qui rassemble autour de lui, encore après sa mort, des gens ayant entretenu des rapports avec lui de son vivant qui dépassent les relations matrilineaires et patrilocales, mais qui s'inscrivent dans des rapports de solidarité à long terme. C'est donc aussi ce type de groupe de solidarité élargi qu'il encourage à maintenir dans ses discours.

Le *kolam-anangu* est donc rapproché, même s'il s'en distingue, des dieux du Teyyam lors de sa divinisation. Bien entendu, ses pouvoirs sont beaucoup moins étendus que ceux des dieux, et il agira surtout pour solliciter l'aide de ces dieux afin qu'ils interviennent en faveur des membres de sa famille et de sa communauté. Si plusieurs dieux du Teyyam font entendre un message d'égalité et peuvent dénoncer publiquement dans l'espace rituel les discriminations de castes, et qu'ils peuvent devenir de puissants alliés des fidèles, on dit aussi qu'ils peuvent punir en cas de

négligence et parfois se venger d'une façon terrible, ce qui peut parfois avoir des répercussions sur plusieurs générations. On peut donc dire que les ancêtres divinisés, les *kolam-anangu*, peuvent incarner un modèle de bon comportement, un modèle de leadership, d'une façon que ne peuvent les dieux, ce qui pourrait aussi contribuer à expliquer pourquoi on continue aujourd'hui, à contre-courant de ce que l'on observe dans la société actuellement, à diviniser ces ancêtres dans ces communautés.

Nous avons étudié le cas d'une famille dont certains membres se mirent en quête d'organiser la tenue des rituels devant mener à la divinisation de leur grand-père décédé. Il fut établi que les troubles vécus par Shriya étaient le résultat de la manifestation de son défunt grand-père Mohanan qui souhaitait revenir dans la maison familiale, se rapprocher des membres de sa famille, notamment afin de transmettre et d'enseigner à son petit-fils Madhu le rôle de chef de famille. Shriya fut à plusieurs reprises possédée par l'esprit de son grand-père dont elle fit entendre la parole avec maîtrise et contrôle, d'une façon que seuls des spécialistes de la possession, toujours des hommes, ont l'habitude de le faire. Elle put alors, par la possession, s'adresser aux membres de sa famille avec une autorité qu'on ne lui aurait jamais accordée dans la réalité, bien qu'elle ait été alors attribuée à son grand-père. Cela amena toutefois des épisodes de contestation de l'authenticité de la possession de la part des membres de sa famille auxquels elle dut répondre, parfois même pendant les épisodes de possession. Lors d'une autre occasion, elle fut possédée par la sœur de son grand-père, ce qui fut l'occasion pour elle de critiquer publiquement le comportement de celui-ci. Si les règles entourant la possession par les dieux du Teyyam sont bien définies, celles qui entourent la possession par les ancêtres le sont moins, ce qui permit à Shriya de vivre une série d'expériences inhabituelles, mais dont la cohérence avec les règles du Teyyam pu être défendue. À certains moments, les règles rituelles entourant la possession furent même l'objet de débat entre les possédés eux-mêmes. Ce cas rappelle à quel point, malgré les règles et les conceptions culturelles qui entourent la possession, celles-ci ne parviennent pas nécessairement à encadrer toute la complexité d'une expérience personnelle avec la possession, non plus que l'état qui l'accompagne, ou la possibilité, comme nous l'avons établi, que le paysage intérieur d'un individu, son vécu, ses désirs, ce qu'il souhaite dire, ce qu'il souhaite expérimenter, qu'il en soit conscient ou non, qu'il en ait l'intention ou non, puisse

influencer la parole qu'il fait entendre. Quand il s'agit de la parole d'un ancêtre ayant autorité, la parole peut avoir une influence sur la collectivité rassemblée autour de lui.

Pour établir l'autorité d'un rituel, on a l'habitude d'en affirmer le caractère ancestral, préservé, pour signifier qu'il s'agit d'une technique qui a fait ses preuves par le passé et que l'on peut donc continuer d'y faire confiance aujourd'hui. Même si la possession est balisée par des explications et des règles culturelles, il n'en demeure pas moins que ce sont des êtres humains qui incarnent les dieux et les ancêtres et que ce sont eux qui font entendre leur parole d'autorité. La possession, du moins la pratique de la possession intégrée aux rituels, où l'on fait entendre une parole d'autorité qui peut entrer en dialogue avec les vivants, représente donc la possibilité, malgré la rigidité souhaitée du rituel, d'une adaptabilité du rituel aux nouvelles réalités sociales vécues par une collectivité, et elle a le potentiel de permettre aux discours des dieux et des ancêtres de s'adapter aux nouvelles réalités rencontrées par la collectivité, ce qui contribue certainement à expliquer le maintien, et même la résurgence contre toute attente, de pratiques rituelles de la possession.





## Références bibliographiques

- Agar, Michael. 1980. *The Professional Stranger: An Informal Introduction to Ethnography*. New York: Academic Press.
- Ahearn, Laura M. 2001. « Language and Agency ». *Annual Review of Anthropology*. 30: 109-37.
- Althusser, Louis. 2008. *Ideology and Ideological State Apparatuses*.
- Appadurai, Arjun. 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ashley, Wayne. 1993. « Recodings, Ritual, Theatre, and Political Display in Kerala State, South India ». Thèse non publiée, New York University.
- Ashley, Wayne, et Holloman, Regina. 1982. « From Ritual to Theatre in Kerala ». *The Drama Review: TDR* 26 (2): 59-72.
- Assayag, Jackie. 1995. *Au confluent de deux rivières: musulmans et hindous dans le sud de l'Inde*. Paris: Presses de l'Ecole française d'Extrême-Orient.
- . 1997. « Action rituelle ou réaction politique?: l'invention des processions du nationalisme hindou dans les années 1980 en Inde ». *Annales. Paris*.
- Assayag, Jackie, et Gilles Tarabout. 1999. *La possession en Asie du Sud: parole, corps, territoire*. Paris: Éd. de l'EHESS.
- Astuti, Rita, et Maurice Bloch. 2013. « Are Ancestors Dead? » Dans *A Companion to the Anthropology of Religion*, édité par Janice Patricia Boddy et Michael Lambek, p.103-117.
- Aubert, Laurent, et Ravi Gopalan Nair. 2004. *Les feux de la déesse: rituels villageois du Kerala (Inde du Sud)*. Lausanne (Suisse): Payot-Lausanne.
- Austin, J. L. 1962. *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press.

- Ayrookuzhiel, A. M. Abraham. 1983. *The Sacred in Popular Hinduism: An Empirical Study in Chirakkal, North Malabar*. Madras: Published for the Christian Institute for the Study of Religion and Society, Bangalore, by Christian Literature Society.
- Babb, Lawrence A. 1975. *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*. New York: Columbia University Press.
- Babu, Anish V B, et V T Antony. 2017. « A Study on Indigenous Herbal Remedies Practiced by Tribes of Kasargod District, Kerala ». *Advances in Biology & BioMedicine* 4 (1).
- Balan, Binesh. 2018. « Religion and Rituals Among the Tulu Mavilans of Southern India ». Master's thesis, United Kingdom: University of Sussex.
- Bates, Karine. 2013. « L'Inde au féminin ». Dans *L'Inde et ses avatars pluralités d'une puissance*, édité par Christophe Jaffrelot, Mathieu Boisvert, Serge Granger, et Karine Bates. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal : DL 2013, cop. 2013.
- Baviskar, Amita, et Raka Ray. 2011. *Elite and Everyman: The Cultural Politics of the Indian Middle Classes*. New Delhi: Routledge.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- . 1997. *Ritual: perspectives and dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bernard, H. Russell. 2006. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. New York [etc.]: Altamira.
- Berti, Daniela. 1999. « Un dieu maître chanteur: La résolution d'un conflit villageois ». Dans *La possession en Asie du Sud: parole, corps, territoire*. Collection Purusartha 21. Paris: Éd. de l'EHESS.
- . 2001. *La parole des dieux: rituels de possession en Himalaya*. Paris: CNRS.
- Berti, Daniela, et Gilles Tarabout. 2010. « Possession ». Dans *Dictionnaire des faits religieux*, édité par Régine Azria et Danièle Hervieu-Léger. Paris: Presses universitaires de France.

- Béteille, André. 1965. *Caste, Class, and Power: Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*. Berkeley: University of California Press.
- Bijoy, C R. 1999. « Adivasis Betrayed: Adivasi Land Rights in Kerala ». *Econpoliweek Economic and Political Weekly* 34 (22): 1329-35.
- Bijoy, C. R, et K. R Raman. 2003. « Muthanga: The Real Story - Adivasi Movement to Recover Land ». *Economic and Political Weekly* 38 (20): 1975-82.
- Blackburn, Stuart H. 1985. « Death and Deification: Folk Cults in Hinduism ». *History of Religions* 24 (3): 255-74.
- . 1988. *Singing of Birth and Death: Texts in Performance*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bloch, Maurice. 1989. *Ritual, History, and Power: Selected Papers in Anthropology*. London; Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press.
- . 2011. « Ancestors ». Dans *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, édité par Alan Barnard et Jonathan Spencer, 2<sup>e</sup> édition, 54. London: Routledge.
- Bloch, Maurice, et Jonathan Parry. 1982. « Introduction: Death and the Regeneration of Life ». Dans *Death and the Regeneration of Life*, édité par Maurice Bloch et Jonathan Parry, p.1-44. New York, N.Y.; Melbourne, Australia: Cambridge University Press.
- Boddy, Janice. 1994. « Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality ». *Annual Review of Anthropology* 23: 407-34.
- . 2010. « The Work of Zâr: Women and Spirit Possession in Northern Sudan ». Dans *The Problem Of Ritual Efficacy*, édité par Johannes Quack et Johannes Quack. Oxford University Press, USA.
- Boisvert, Mathieu. 2013. « L'hindouisme contemporain ». Dans *L'Inde et ses Avatars: Pluralités d'une puissance*, édité par Serge Granger, Christophe Jaffrelot, Karine Bates, et Mathieu Boisvert, 307-18. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.

- Bourdieu, Pierre. 1975. « Le langage autorisé. Note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 1: 183-90.
- . 1982. « Les rites comme actes d'institution ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 43: 58-63.
- Brillant-Giroux, Vincent. 2014. « Aspirations de la relève et nécessité de convaincre dans le culte du Teyyam ». Mémoire, Université de Montréal.
- Brosius, Christiane, et Ute Hüsken. 2010a. « Change and Stability of Rituals. An Introduction ». Dans *Ritual Matters: Dynamic Dimensions in Practice*, édité par Christiane Brosius et Ute Hüsken. New Delhi: Routledge.
- . 2010b. *Ritual Matters: Dynamic Dimensions in Practice*. New Delhi: Routledge.
- Brückner, Heidrun. 1999. « Narrated and Dramatized Death in Tulu Culture ». Dans *Ways of Dying: Death and Its Meanings in South Asia*, édité par Elisabeth Schömbucher et Claus Peter Zoller. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.
- . 2009. *On an Auspicious Day, at Dawn -: Studies in Tulu Culture and Oral Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . 2012. « Gods Going Wild? Enacting Loss of Control in Tulu Possession Rituals: A Photographic Case Study ». Dans *Emotions in Rituals and Performances*, édité par Axel Michaels et Christoph Wulf. South Asian and European Perspectives on Rituals and Performativity. London, New York: Routledge.
- Carrin, Marine. 1999a. « Les multiples bouches de la vérité: la possession des médiums au Karnataka ». Dans *La possession en Asie du Sud: parole, corps, territoire*. Collection Purusartha 21. Paris: Éd. de l'EHESS.
- . 1999b. *Managing Distress: Possession and Therapeutic Cults in South Asia*. New Delhi: Manohar.

- Carrin, Marine, et Christophe Jaffrelot. 2003. « Introduction ». Dans *Tribus et basses castes: résistance et autonomie dans la société indienne*, édité par Marine Carrin et Christophe Jaffrelot. Purusartha 23. Paris: Ecole des hautes études en sciences sociales.
- Chandran, T. V. 2006. *Ritual as Ideology: Text and Context in Teyyam*. New Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts : D.K. Printworld.
- Chatterjee, Partha. 2012. « After Subaltern Studies ». *Economic and Political Weekly* 47 (35): 44-49.
- Claus, Peter J. 1973. « Possession, Protection and Punishment as Attributes of the Deities in a South Indian Village ». *Man in India* 53: 231-42.
- . 1975. « The Siri Myth and Ritual: A Mass Possession Cult of South India ». *Ethnology* 14 (1): 47-58..
- . 1979a. « Mayndala: A Legend and Possession Cult of Tulunad ». *Asiastud Asian Folklore Studies* 38 (2): 95-129.
- . 1979b. « Spirit Possession and Spirit Mediumship from the Perspective of Tulu Oral Traditions ». *Cult Med Psych Culture, Medicine and Psychiatry : An International Journal of Comparative Cross-Cultural Research* 3 (1): 29-52.
- Colas, Gérard, et Gilles Tarabout. 2006a. « Introduction ». Dans *Rites hindous, transferts et transformations*, édité par Gérard Colas et Gilles Tarabout. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- . 2006b. *Rites hindous, transferts et transformations*. Paris: EHESS. Ecoles des hautes études en sciences sociales.
- Comaroff, Jean. 2002. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People*. Chicago [u.a.: Univ. of Chicago Press.
- Comaroff, Jean, et John L Comaroff, éd. 1993. *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

- Côté, Daniel. 2008. « Les rites de possession chez les Gaddis du Dhaulādihār, Himachal Pradesh, Inde: spiritualité, guérison, société. » Montréal: Université de Montréal.
- Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami, Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Crapanzano, Vincent, et Vivian Garrison. 1977. *Case Studies in Spirit Possession*. Contemporary Religious Movements. New York ; Wiley, Toronto.
- Crépeau, Robert. 1997. « Le chamane croit-il vraiment à ses manipulations et à leurs fondements intellectuels? » *Recherches Amériendiennes au Québec* XXVII (3-4).
- . 2005. *Croire et croyances d’hier à aujourd’hui*. Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal Érudit. <http://id.erudit.org/iderudit/012522ar>.
- Csordas, Thomas J. 1994. *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- Damodaran, M P. 2008. « Teyyam Is the Best Tool for Reconstructing the History of North Malabar ». *Anthropologist* 10 (4): 283-87.
- Das, Veena. 2010. « Engaging the Life of the Other: Love and Everyday Life ». Dans *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press.
- . 2015. « What Does Ordinary Ethics Look Like? » Dans *Four Lectures on Ethics: Anthropological Perspectives*, édité par Michael Lambek, Veena Das, Webb Keane, et Didier Fassin. Chicago: Hau Books.
- Dasan, Mannarakkal. 2012. *Theyyam : Patronage, Appropriation and Interpolation*. Kannur University.
- De Neve G. 2016. « The Economies of Love: Love Marriage, Kin Support, and Aspiration in a South Indian Garment City ». *Mod. Asian Stud. Modern Asian Studies* 50 (4): 1220-49.
- Deleuze, Gilles, et Félix Guattari. 1994. *What Is Philosophy?* Traduit par Hugh Tomlinson et Graham Burchell. Verso. London.
- Deliège, Robert. 1995. *Les intouchables en Inde: des castes d’exclus*. Paris: Imago.

———. 2004. *Les castes en Inde aujourd'hui*. Presses universitaires de France.

Demmer, Ulrich. 1999. « How to Make the Spirit of the Dead Happy: The Rhetoric of Words and Deeds in a Jenu Kurumba Death Ritual ». Dans *Ways of Dying: Death and Its Meanings in South Asia*, édité par Elisabeth Schömbucher et Claus Peter Zoller. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.

———. 2017. *Towards Another Reason: Identity Politics and Ethical Worlds in South India*.

Desjarlais, Robert R. 1992. *Body and Emotion : The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Series in Contemporary Ethnography. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Devika, J. 2013a. « Contemporary Dalit Assertions in Kerala: Governmental Categories vs Identity Politics? » *History and Sociology of South Asia* 7 (1): 1-17.

———. 2013b. « Contemporary Dalit Assertions in Kerala: Governmental Categories vs Identity Politics? » *History and Sociology of South Asia* 7 (1): 1-17.

Donner, Henrike. 2011. *Being Middle-Class in India: A Way of Life*. London; New York: Routledge.

Donner, Henrike, et Geert De Neve. 2011. « Introduction ». Dans *Being Middle-Class in India: A Way of Life*. London; New York: Routledge.

Drèze, Jean, et Amartya Sen. 1995. *India, Economic Development and Social Opportunity*. Delhi: Oxford University Press.

Dumont, Louis. 2015. *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.

Durkheim, Émile. 1968. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système tolémique en Australie*. 5e éd.. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris: Presses universitaires de France.

Engler S. 2010. « Ritual Theory and Attitudes to Agency in Brazilian Spirit Possession ». *Method Theory Study Relig. Method and Theory in the Study of Religion* 21 (4): 460-92.



- Fawcett, F. 2004. *Nayars of Malabar*. New Delhi: Asian educational services.
- Fernandez, James W. 1965. « Symbolic Consensus in a Fang Reformativ Cult ». *American Anthropologist*. 67: 902-29.
- Firth, Raymond. 2004. *The Work of the Gods in Tikopia*. Oxford, UK: Berg.
- Franke, Richard W, et Barbara H Chasin. 1992. *Kerala, Development through Radical Reform*. New Delhi: Promilla in collaboration with the Institute for Food and Development Policy, San Francisco.
- Freeman, John. 1991. « Purity and Violence: Sacred Power in the Teyyam Worship of Malabar ». Thesis (Ph. D.), University of Pennsylvania.
- . 1993. « Performing Possession: Ritual and Consciousness in the Teyyam Complex of Northern Kerala ». Dans *Flags of Fame: Studies in South Asian Folk Culture*, édité par Heidrun Brückner, Lothar Lutze, et Aditya Malik. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.
- . 1999. « Dynamics of the person in the worship and sorcery of Malabar ». Dans *La possession en Asie du Sud : Parole, Corps, Territoire*. Purusartha 21. Paris: Éd. de l'EHESS.
- . 2003. « The Teyyam Tradition of Kerala ». Dans *The Blackwell Companion to Hinduism*, édité par Gavin D Flood. Malden, MA: Blackwell Pub.
- . 2013. « Arresting Possession : Spirit Mediums in the Multimedia of Malabar ». Dans *South Asian Festivals on the Move*, édité par Ute Hüsken et Axel Michaels. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Galligani, Stéphanie. 2000. « De l'entretien au récit de vie ». *Écartés d'identité*, n° 92: 21-24.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Gennep, Arnold van. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gluckman, Max. 1971. *Order and Rebellion in Tribal Africa*.
- Goffman, Erving. 1974. *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Doubleday.

- Gold, Raymond L. 1958. « Roles in Sociological Field Observations ». *Socialforces Social Forces* 36 (3): 217-23.
- Goody, Jack. 1977. « Against "Ritual": Loosely Structure Thoughts on a Loosely Defined Topic ». Dans *Secular Ritual*, édité par Sally F Moore et Barbara G Myerhoff. Assen: Van Gorcum.
- Gough, Eleanor Kathleen. 1958. « Cults of the Dead among the Nayars ». *Journal of American Folklore* 71 (281).
- Grover, Shalini. 2017. *Marriage, Love, Caste and Kinship Support: Lived Experiences of the Urban Poor in India*. Taylor & Francis.
- Gupta, Dipankar. 1992. « Hierarchy and Difference: An Introduction ». Dans *Social Stratification*, édité par Dipankar Gupta. Delhi; New York: Oxford University Press.
- . 2004. « Introduction: The Certitudes of Caste: When Identity Trumps Hierarchy ». Dans *Caste in Question : Identity or Hierarchy?*, édité par Dipankar Gupta. Contributions to Indian Sociology. Occasional Studies ; 12. New Delhi ; Thousand Oaks, Calif: Sage Publications.
- . 2005. « Caste and Politics: Identity over System ». *Annual Review of Anthropology* 34: 409-27.
- Halloy, Arnaud. 2006. « Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique ». Dans *Corps, performance, religion: études anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, édité par Joël Noret et Pierre Petit. Paris: Publibook.com.
- . 2012. « Gods in the Flesh: Learning Emotions in the Xangô Possession Cult (Brazil) ». *Ethnos Ethnos* 77 (2): 177-202.
- Halloy, Arnaud, et Vlad Naumescu. 2012. « Learning Spirit Possession: An Introduction ». *Ethnos* 77 (2): 155-76.
- Handelman, Don. 2005a. « Epilogue: Toing and Froing the Social ». Dans *Ritual in Its Own Right*, édité par Don Handelman et Galina Lindquist. New York: Berghahn Books.

- . 2005b. « Introduction: Why Ritual in Its Own Right? How So? » Dans *Ritual in Its Own Right*, édité par Don Handelman et Galina Lindquist. New York: Berghahn Books.
- . 2006. « Conceptual Alternatives to “Ritual” ». Dans *Theorizing rituals*, édité par Jens Kreinath, Jan Snoek, et Michael Stausberg. *Studies in the history of religions* 114. Leiden; Boston: Brill.
- Hardtmann, Eva-Maria. 2005. « Les Dalits indiens sont soudainement partout!: La création de nouveaux réseaux internationaux alternatifs ». *Anthropologie et Sociétés* 29 (3): 97.
- Hart, George L. 1975. *The Poems of Ancient Tamil: Their Milieu and Their Sanskrit Counterparts*. Berkeley: University of California Press.
- Herrenschmidt, Olivier. 1989. *Les meilleurs dieux sont hindous*. Lausanne, Suisse: Age d’homme.
- Hervieu-Leger, Danièle. 2001. « Quelques paradoxes de la modernité religieuse Crise de l’universel, planétarisation culturelle et renforcements communautaires ». *Futuribles - Paris-*, n° 260: 99-110.
- . *Le Pèlerin et le converti: la religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Hill, Erica, et Jon B Hageman. 2016. « Leveraging the Dead. The Ethnography of Ancestors ». Dans *The Archaeology of Ancestors: Death, Memory, and Veneration*, édité par Patricia Ann McAnany, Erica Hill, et Jon B Hageman. Gainesville: University Press of Florida.
- Hill, Erica, Jon B Hageman, et Patricia Ann McAnany. 2016. *The Archaeology of Ancestors: Death, Memory, and Veneration*.
- Hiltebeitel, Alf. 1990. *Criminal Gods and Demon Devotees: Essays on the Guardians of Popular Hinduism*. New Delhi: Manohar.
- Holloman, Regina E., et Wayne Ashley. 1983. « Cast and Cult in Kerala ». *South Asian Anthropologist* 4 (2).
- Houseman, M. 2006. « Relationality ». *Studies in the History of Religions* 114: 413-28.

- Houseman, Michael. 2006. « Relationality ». Dans *Theorizing rituals*, édité par Jens Kreinath, Jan Snoek, et Michael Stausberg. Studies in the history of religions 114. Leiden; Boston: Brill.
- Humphrey, Caroline, et James Alexander Laidlaw. 1994. *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Oxford: Clarendon Press.
- Hüsken, Ute. 2007a. « Ritual Dynamics and Ritual Failure ». Dans *When Rituals Go Wrong Mistakes, Failure and the Dynamics of Ritual*, édité par Ute Hüsken. Leiden; Biggleswade: Brill.
- . 2007b. *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*. Leiden: Brill.
- Hüsken, Ute, et Frank Neubert. 2011. « Introduction ». Dans *Negotiating Rites*, édité par Ute Hüsken et Frank Neubert. Oxford University Press.
- . 2011. *Negotiating Rites*. Oxford University Press.
- Ishii, Miho. 2012. « Acting with things self-poesis, actuality, and contingency in the formation of divine worlds » *HAU: Journal of Ethnographic Theory*. 2 (2): 371-88.
- . 2013. « Playing with Perspectives: Spirit Possession, Mimesis, and Permeability in the Buuta Ritual in South India ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (4): 795-812.
- Jaffrelot, Christophe. 2001. « L'identité changeante des jats de l'Inde du nord: kshatriya, kisan ou "backwards" ? » Dans *La question identitaire en Asie du sud*, édité par Jean-Luc Racine. Collection Puruṣārtha 22. Paris: Editions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- . 2002. « Les nationalistes hindous face à la mobilisation des basses castes ». Dans *Tribus et basses castes: résistance et autonomie dans la société indienne*, édité par Marine Carrin et Christophe Jaffrelot. Puruṣārtha 23. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- . 2009. « The Hindu Nationalist Reinterpretation of Pilgrimage in India: The Limits of Yatra Politics ». *Nations and Nationalism* 15 (1): 1-19.

- . 2013. « Les grandes tendances sociales ». Dans *L'Inde et ses avatars pluralités d'une puissance*, édité par Christophe Jaffrelot, Mathieu Boisvert, Serge Granger, et Karine Bates. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal : DL 2013, cop. 2013.
- Jaoul, Nicolas. 2012. « Militantisme dalit et bouddhisme ambedkariste en Uttar Pradesh. Une trajectoire politique ». Dans *Politique et religions en Asie du Sud: le sécularisme dans tous ses états?*, édité par Christophe Jaffrelot et Aminah Mohammad-Arif. Collection Puruṣārtha 30. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- Jong, Willemijn de. 2005. « Anthropological perspectives on social security: multiple relations of kinship and citizenship ». *Exploring social (in-) securities in Asia*, 10.
- . 2014. « Aging and Social (In)Security in Kerala: Rethinking Research Topics and Tools ». Dans . Univ. of Basel: s.n.
- Kamdar, Mira. 2007. *Planet India: How the Fastest-Growing Democracy Is Transforming America and the World*. New York: Scribner.
- Kapferer, B. 2006. « Virtuality ». *Studies in the History of Religions*. 114: 671-86.
- Kapferer, Bruce. 2004. « Ritual Dynamics and Virtual Practice: Beyond Representation and Meaning ». *Social Analysis: The International Journal of Social and Cultural Practice* 48 (2): 35-54.
- Karipath, R.C. 2005. *Malayile Mavilanmar*. Kerala Sahitya Academy. Thrishur.
- Keane, Webb. 2015. « Varieties of Ethical Stance ». Dans *Four Lectures on Ethics: Anthropological Perspectives*, édité par Michael Lambek, Veena Das, Didier Fassin, et Webb Keane. Chicago: Hau Books.
- . 2017. *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*. Princeton University Press.
- Kleinman, Arthur. 1979. « Why do indigenous practitioners successfully heal? » *Social Science & Medicine. Part B: Medical Anthropology*, Special Issue: Parallel Medical Systems: Papers from a Workshop on « The Healing Process », 13 (1): 7-26. [https://doi.org/10.1016/0160-7987\(79\)90014-0](https://doi.org/10.1016/0160-7987(79)90014-0).

- Koga, Mayuri. 2003. « The Politics of Ritual and Art in Kerala: Controversies Concerning the Staging of Teyyam ». *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies*, n° 15: 54-79.
- Komath, Rajesh. 2003. « Social and Economic Mobility of a Traditional Social Group: Case Study of Theyyam Performing Community of North Kerala ». Unpublished M. Phil. Dissertation, Thiruvananthapuram: Center fo Development Studies.
- . 2006a. « Straddling Two Worlds—That of God and lower caste ». *Rajesh Komath's Blog* (blog). <http://rajeshkomath.blogspot.ca/>.
- . 2006b. « Teyyam and its Alienation ». *Rajesh Komath's Blog* (blog). <http://rajeshkomath.blogspot.ca/>.
- . 2013. « Political Economy of the “Theyyam” ». Kottayam: Mahatma Gandhi University.
- Kramer, Fritz. 1993. *The Red Fez: Art and Spirit Possession in Africa*. London; New York: Verso.
- Kreinath, Jens. 2004. « Theoretical Afterthoughts ». Dans *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Context*, édité par Jens Kreinath, Constance Hartung, et Annette Deschner. New York: Peter Lang.
- Kreinath, Jens, Constance Hartung, et Annette Deschner, éd. 2004. *The Dynamics of Changing Rituals: The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Context*. New York: Lang.
- Kreinath, Jens, Jan Snoek, et Michael Stausberg. 2006. *Theorizing Rituals*. Studies in the History of Religions 114. Leiden; Boston: Brill.
- Kumar, N Ajith, et K K George. 2009. « Kerala's Education System: From Inclusion to Exclusion? » *Economic and Political Weekly*. 44 (41): 55.
- Kunhikkannan, R. 2016. « Religious Conversions Among the Mavilan Tribe in Kasargod District ». M.Phil. dissertation, Kannur: Kannur University.

- Kurup, K. K. N. 1973. *The Cult of Teyyam and Hero Worship in Kerala*. Calcutta: Indian Publications.
- . 1977. *Aryan and Dravidian Elements in Malabar Folklore: A Case Study of Rā mavilliam Kaḷakam*. Trivandrum: Kerala Historical Society.
- . 1986. *Teyyam: A Ritual Dance of Kerala*. Trivandrum: Department of Public Relations, Government of Kerala.
- Laidlaw, James. 2010. « Agency and Responsibility: Perhaps You Can Have Too Much of a Good Thing ». Dans *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, édité par Michael Lambek. New York: Fordham University Press.
- . 2014. *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*.
- Laidlaw, James, et Caroline Humphrey. 2006. « Action ». Dans *Theorizing Rituals*, édité par Jens Kreinath, Jan Snoek, et Michael Stausberg. *Studies in the History of Religions* 114. Leiden; Boston: Brill.
- Lambek, Michael. 1988. « Spirit Possession, Spirit Succession: Aspects of Social Continuity among Malagasy Speakers in Mayotte ». *American Ethnologist*. 15 (4): 710-31.
- . 2003. « Rheumatic Irony: Questions of Agency and Self-Deception as Refracted through the Art of Living with Spirits ». *Irony and Illness. Social Analysis.*, 40-59.
- . 2010a. « Introduction ». Dans *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, édité par Michael Lambek. New York: Fordham University Press.
- , éd. 2010b. *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*. New York: Fordham University Press.
- . 2011. « Possession ». Dans *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, édité par Alan Barnard et Jonathan Spencer, 2 edition. London: Routledge.
- . 2012. « Religion and Morality ». Dans *A Companion to Moral Anthropology*, édité par Didier Fassin, 339-58. John Wiley & Sons, Ltd..

- . 2013. « The Continuous and Discontinuous Person: Two Dimensions of Ethical Life ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 19 (4): 837-58.
- . 2014. « The Interpretation of Lives or Life as Interpretation: Cohabiting with Spirits in the Malagasy World. » *American Ethnologist*. 41 (3): 491-503.
- . 2015. *The Ethical Condition: Essays on Action, Person, and Value*. Chicago: University of Chicago Press.
- Langer, Robert, Dorothea Lüddeckens, Kerstin Radde, et Jan Snoek. 2006. « Transfer of Ritual ». *Ritualstudies Journal of Ritual Studies* 20 (1): 1-10.
- Langer, Susanne Katherina. 1951. *Philosophy in a New Key*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- . 1963. *Feeling and Form*. London: Routledge & Kegan Paul Limited.
- Leavitt, John. 1996. « Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions ». *American Ethnologist* 23 (3): 514-39.
- . 2005. « Les structuralismes et les mythes ». *Anthropologie et Sociétés* 29 (2): 45.
- . 2010. « Une voix royale ? : La possession dans la fondation des théories de l'inconscient ». *Anthropologie et Sociétés* 34 (3): 41-67.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958a. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- . 1958b. « La structure des mythes ». Dans *Anthropologie structurale*, édité par Claude Lévi-Strauss, 227-55. Paris: Plon.
- Lowthorp, Leah. 2013. « The Translation of Kutiyattam into National and World Heritage on the Festival Stage: Some Identity Implications ». Dans *South Asian festivals on the move*, édité par Ute Hüsken et Axel Michaels, 193-226. Wiesbaden: Harrasowitz.
- Lüddeckens, Dorothea. 2006. « Emotion ». Dans *Theorizing rituals*, édité par Jens Kreinath, Jan Snoek, et Michael Stausberg. *Studies in the history of religions* 114. Leiden; Boston: Brill.



- Marriott, McKim. 1976. « Hindu Transactions: Diversity Without Dualism ». Dans *Transaction and Meaning: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*, édité par Bruce Kapferer. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- Martineau, Stéphane. 2005. « L'observation en situation : enjeux, possibilités et limites. L'instrumentation dans la collecte des données : choix et pertinence ». Dans, édité par C. Royer, J. Moreau, et F. Guillemette, 5-17. Hors-Série numéro 2.
- Menon, Dilip M. 1992. « Conjunctural Community Communism in Malabar, 1934-1948 ». *Economic and Political Weekly* 27 (1).
- . 1993. « The Moral Community of the Teyyattam: Popular Culture in Late Colonial Malabar ». *Studies in History* 9 (2): 187-217.
- . 1994. *Caste, Nationalism, and Communism in South India: Malabar, 1900-1948*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press.
- Michaels, Axel. 2006. « Ritual and Meaning ». Dans *Theorizing rituals*, édité par Jens Kreinath, Jan Snoek, et Michael Stausberg. *Studies in the history of religions* 114. Leiden; Boston: Brill.
- . 2016. *Homo Ritualis: Hindu Ritual and Its Significance for Ritual Theory*.
- Michaels, Axel, et Christoph Wulf, éd. 2012. *Emotions in Rituals and Performances*. South Asian and European Perspectives on Rituals and Performativity. London, New York: Routledge.
- Moore, Sally F, et Barbara G Myerhoff. 1977. *Secular Ritual*. Assen: Van Gorcum.
- Nabokov, Isabelle. 2000. *Religion against the Self an Ethnography of Tamil Rituals*. Oxford [England]; New York: Oxford University Press.
- Needham, Rodney. 1972. *Belief, Language, and Experience*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nichter, Mark. 1977. « The Joga and the Maya of the Tuluva Buta ». *The Eastern Anthropologist* 30 (2): 139-55.
- Obeyesekere, Gananath. 1981. *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press.

- Odengadan, Abdul Jaleel. 2009. « Socio-Cultural Impact of Gulf Boom on Malabar ». University of Calicut.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre. 2008. *La rigueur du qualitatif les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*.
- Oommen, M. A. 2008. « Reforms and the Kerala Model ». *Economic and Political Weekly* 43 (2): 22-25.
- Ortner, Sherry B. 1978. *Sherpas through Their Rituals*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- . 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham: Duke University Press.
- Osella, Caroline. 2012. « Desires under Reform: Contemporary Reconfigurations of Family, Marriage, Love and Gendering in a Transnational South Indian Matrilineal Muslim Community. » *Culture and Religion*. 13 (2): 241-64.
- Osella, Caroline, et Filippo Osella. 2006. « Masculine Styles: Young Men and Movie Heroes ». Dans *Men and Masculinities in South India*. London; New York: Anthem Press.
- . 1999. « From Transience to Immanence: Consumption, Life-Cycle and Social Mobility in Kerala, South India ». *Modern Asian Studies* 33 (4): 989-1020.
- . 2000a. « Migration, Money and Masculinity in Kerala ». *Journal of the Royal Anthropological Institute : Incorporating « Man »* 6 (117).
- . 2000b. *Social Mobility in Kerala Modernity and Identity in Conflict*. London: Pluto Press.
- . 2003. « Migration and the Commoditisation of Ritual: Sacrifice, Spectacle and Contestations in Kerala, India ». *Contributions to Indian Sociology* 37 (1-2): 109-39.
- Pallath, J. J. 1995. *Theyyam: An Analytical Study of the Folk Culture, Wisdom, and Personality*. New Delhi: Indian Social Institute.

- . 2013. « Theyyam Myth: An Embodiment of Protest ». Dans *Life as a Dalit: Views from the Bottom on Caste in India*, édité par Subhadra Channa et Joan P Mencher. Los Angeles; New Delhi: SAGE.
- Palriwala, Rajni. 1994. *Changing Kinship, Family, and Gender Relations in South Asia: Processes, Trends, and Issues*. Leiden: Women and Autonomy Centre.
- Parayil, Govindan. 2000. *Kerala: The Development Experience : Reflections on Sustainability and Replicability*. London; New York; New York, NY: Zed Books ; Distributed in the USA exclusively by St Martin's Press.
- Parayil, Govindan, et T.T. Sreekumar. 2003. « Kerala's experience of development and change ». *Journal of Contemporary Asia* 33 (4): 465-92.
- Passeron, Jean Claude. 1995. « Weber et Pareto, la rencontre de la rationalité dans les sciences sociales ». Dans *Le modèle et l'enquête: les usages du principe de rationalité dans les sciences sociales*, édité par L.-A Gérard-Varet et Jean Claude Passeron. Paris: Editions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales.
- Pasty, Marianne. 2010. « Au plaisir de la déesse le muṭiyēttu' du Kerala (Inde du Sud): étude ethnographique d'un théâtre rituel entre tradition et modernité ». [s.l.]: École des hautes études en sciences sociales (Paris).
- . 2012. « Un théâtre pour le plaisir de la déesse: culte, dévotion et société au Kerala (Inde du Sud) ». Dans *Théâtres d'Asie à l'oeuvre : circulation, expression, politique*, édité par Hélène Bouvier et Gérard Toffin. Études thématiques 26. École française d'Extrême-Orient.
- Pelto, Pertti J, et Gretel H Pelto. 1978. *Anthropological Research: The Structure of Inquiry*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Pennington, Brian K, et Amy L Allocco. 2018a. « Introduction ». Dans *Ritual Innovation: Strategic Interventions in South Asian Religion.*, édité par Brian K Pennington et Amy L Allocco.
- , éd. 2018b. *Ritual Innovation: Strategic Interventions in South Asian Religion*.

- Perigaud, Laurence. 2008. « *Teyyam, ouvre-toi !* »: analyse d'un rituel keralais (Inde du Sud). Neuchâtel: Institut d'ethnologie.
- Pouchepadass, Jacques. 2000. « Les Subaltern Studies, ou, La critique postcoloniale de la modernité ». *Intellectuels en diaspora et théories nomades*, 161-86.
- Pouillon, Jean. 1993. *Le cru et le su*. Paris: Éditions du Seuil.
- Poupart, Jean. 1993. « Discours et débats autour de la scientificité des entretiens de recherche ». *Sociologie et sociétés Sociologie et sociétés* 25 (2): 93.
- Priya, Arya. 2017. « From Joint to Nuclear: Some Observations on the Changing Pattern of Family as a Social Institution ». *IOSR JHSS IOSR Journal of Humanities and Social Science* 22 (06): 28-31.
- Quack, Johannes. 2010. « Bell, Bourdieu, and Wittgenstein on Ritual Sense ». Dans *The Problem Of Ritual Efficacy*, édité par William Sax et Johannes Quack. Oxford University Press, USA.
- Raheja, Gloria Goodwin. 1988. *The Poison in the Gift: Ritual, Prestation, and the Dominant Caste in a North Indian Village*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ram, Kalpana. 2012. « How Is Afflictive Possession “Learned”? : Gender and Motility in South India. » *Ethnos*. 77 (2): 203-26.
- Rao, Ursula. 2003. *Negotiating the Divine: Temple Religion and Temple Politics in Contemporary Urban India*. New Delhi: Manohar.
- . 2006. « Ritual and Society ». Dans *Theorizing rituals*, édité par Jens Kreinath, Jan Snoek, et Michael Stausberg. *Studies in the history of religions* 114. Leiden; Boston: Brill.
- Rappaport, Roy A. 1999. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.
- Roemer, Michael K. 2012. « Thinking of Ancestors (and Others) at Japanese Household Altars ». *Journal of Ritual Studies* 26 (1): 33-45.

- Rouget, Gilbert. 1980. *La musique et la transe : esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Bibliothèque des sciences humaines. Paris: Gallimard.
- Sales, Anne de. 2019. « Échange et tromperie : réflexions sur un échange rituel entre humains et non humain ». Dans *Morale et cognition: à l'épreuve du terrain*, édité par Monica Heintz et Isabelle Rivoal. Humanités-Hominités. Paris: Presses Universitaires de Paris Nanterre.
- Sancho, David. 2012. « 'The year that can break or make you': the politics of secondary schooling, youth and class in urban Kerala, South India ». Doctoral, University of Sussex. <http://sro.sussex.ac.uk/43282/>.
- Sax, William. 2002. *Dancing the Self: Personhood and Performance in the Pāṇḍava Līlā of Garhwal*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- . 2006. « Agency ». Dans *Theorizing rituals*, édité par Jens Kreinath, Jan Snoek, et Michael Stausberg. Studies in the history of religions 114. Leiden; Boston: Brill.
- . 2010. « Ritual and the Problem of Efficacy ». Dans *The Problem of Ritual Efficacy*, édité par William Sax et Johannes Quack. Oxford University Press, USA.
- Sax, William, et Johannes Quack. 2010. *The Problem Of Ritual Efficacy*. Oxford University Press, USA.
- Scheduled Tribes Development Department - Government of Kerala. 2013. "Scheduled Tribes of Kerala : Report on the Socio Economic Status." Government of Kerala.
- Schensul, Jean J, et Margaret Diane LeCompte. 2013. *Specialized Ethnographic Methods: A Mixed Methods Approach*. Lanham: AltaMira Press.
- Schieffelin, Edward L. 1985a. « Performance and the Cultural Construction of Reality ». *American Ethnologist* 12 (4): 707-24.
- . 1985b. « Performance and the Cultural Construction of Reality ». *American Ethnologist* 12 (4): 707-24.

- . 1996. « On Failure and Performance: Throwing the Medium Out of the Seance ». Dans *The Performance of Healing*, édité par Carol Laderman et Marina Roseman. New York: Routledge.
- . 2007. « Introduction ». Dans *When Rituals Go Wrong: Mistakes, Failure, and the Dynamics of Ritual*, édité par Ute Hüsken. Leiden: Brill.
- Schlemmer, Grégoire. 2003. « Le scepticisme des informateurs de terrain : calvaire de l'enquêteur ou matériaux pour une analyse anthropologique ? » Dans , 104-13. Rajdhani Art Press.
- . 2009. « Jeux d'esprits : ce que sont les esprits pour les Kulung ». *Archives de Sciences Sociales des Religions* 145: 93-108.
- Schömbucher, Elisabeth. 1994a. « When the Deity Speaks: Performative Aspects of Possession Mediumship in South India ». *Jahrbuch Für Musikalische Volks- Und Völkerkunde*, 124-34.
- . 1994b. « When the Deity Speaks: Performative Aspects of Possession Mediumship in South India ». *Jahrbuch Für Musikalische Volks- Und Völkerkunde*, 124-34.
- Schömbucher, Elisabeth, et Claus Peter Zoller, éd. 1999. *Ways of Dying: Death and Its Meanings in South Asia*. New Delhi: Manohar Publishers & Distributors.
- Sen, Amartya. 2000. *Amartya Sen on Kerala*. New Delhi: Institute of Social Sciences.
- Seth, Pepita. 1995. « The Initiation of a Temple Velichapadu ». *India International Centre Quarterly* 22 (2/3): 115-31.
- Snoek, Jan. 2006. « Defining Rituals ». Dans *Theorizing rituals*, édité par Jens Kreinath, Jan Snoek, et Michael Stausberg. *Studies in the history of religions* 114. Leiden; Boston: Brill.
- Soulé, Bastien. 2007. « Observation participante ou participation observante? Usages et justifications de la notion de participation observante en sciences sociales ». *Recherches Qualitatives* 27 (1): 127-40.
- Sreerekha, M S. 2010. « Challenges before Kerala's Landless: The Story of Aralam Farm ». *Econpoliweek Economic and Political Weekly* 45 (21): 55-62.

- . 2012. « “Illegal Land, Illegal People” ». *Economic and Political Weekly* 47 (30): 21-24.
- Srinivas, M. N. 1965. *Religion and Society among the Coorgs of South India*. New York: Asia Pub. House.
- Staal, Frits. 1982. *The Science of Ritual*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- Stewart, Pamela J, et Andrew Strathern, éd. 2009. *Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories*. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press.
- Suresh, K. P. 2007. « Traditional Medicinal Practices of Mavilan Tribe: Approaches for an Alternative Paradigm. » *Man and Life*. 33 (3-4): 89-94.
- . 2010. « Indigenous Agricultural Practices among Mavilan Tribe in North Kerala ». *Studies of Tribes and Tribals* 8 (2): 103-6.
- Tarabout, Gilles. 1986. *Sacrifier et donner à voir en pays Malabar: les fêtes de temple au Kerala (Inde du Sud) : étude anthropologique*. Paris: Ecole française d’Extrême-Orient.
- . 1997a. « La mise en culture des rites ». *Cultures en mouvement*, n° 5: 40-43.
- . 1997b. « L’évolution des cultes dans les temples hindous. L’exemple du Kérala (Inde du Sud) ». Dans *Renouveaux religieux en Asie*, édité par Catherine Clémentin-Ojha, 127-54. EFEO. <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00524442>.
- . 1999a. « Approches anthropologiques de la possession en Asie du Sud ». Dans *La possession en Asie du Sud : Parole, Corps, Territoire*. Purusartha 21. Paris: Éd. de l’EHESS.
- . 1999b. « Corps possédés et signatures territoriales au Kerala ». Dans *La possession en Asie du Sud : Parole, Corps, Territoire*. Purusartha 21. Paris: Éd. de l’EHESS.
- . 2005a. « Malabar gods, nation-building and world culture: on perceptions of the local and the global ». Dans *Globalizing India*, édité par Jackie Assayag et Christopher John Fuller. London: Anthem Press.

- . 2005b. « Sans douleur. Epreuves rituelles, absence de souffrance, et acquisition de pouvoirs en Inde ». *Systèmes de pensée en Afrique Noire* 17 (numéro spécial « L'Excellence de la souffrance », dir. D. Casajus): 143-69.
- . 2006. « La réparation des fautes. Le contrôle astrologique de la transformation des rites et des temples au Kérala ». Dans *Rites hindous, transferts et transformations*, édité par Gérard Colas et Gilles Tarabout. Paris: Éd. de l'EHESS.
- Tarabout, Gilles, et Christophe Jaffrelot. 2006. « Les transformations de l'hindouisme ». Dans *L'Inde contemporaine de 1950 à nos jours*, édité par Christophe Jaffrelot. Paris; CERI: Fayard ;
- Thomas, VP, Judin Jose, et Binoy T Thomas. 2017. « An Introductory Ethnobotanical Investigation on Zingiberales used by Malavettuvan and Mavilan Tribe's of Kasaragod District, Kerala ». *IJAR International Journal of Advanced Research* 5 (6): 228-34.
- Trawick, Margaret. 1997. « Time and the Mother : Conversations with a Possessing Spirit ». Dans *Poetry and Prophecy: The Anthropology of Inspiration*, édité par John Leavitt. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Turner, Terence. 2006. « Structure, process, form ». *Theorizing rituals / Jens Kreinath ...* 1.
- Turner, Victor W. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- . 2011. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. New York: AldineTransaction.
- Uchiyamada, Yasushi. 1995. « Sacred grove (Kaavu): ancestral land of landless agricultural labourers' in Kerala, India. » Thèse de Ph.D. non publiée, University of London.
- . 1999. « Soil, Self, Resistance : Late-Modernity and Locative Possession in Kerala ». Dans *La possession en Asie du Sud: parole, corps, territoire*, édité par Jackie Assayag et Gilles Tarabout. Paris: Ecole des hautes études en sciences sociales.
- Vadakkiniyil, Dinesan. 2009. « Teyyam. The Poiesis of Rite and God in Malabar ». Thèse de Ph.D. non publiée.



- . 2010. « Images of Transgression: Teyyam in Malabar. » *Social Analysis* 54 (2): 130-50.
- Varma, Pavan K. 1998. *The Great Indian Middle Class*. New Delhi; New York, NY, USA: Viking.
- . 2014. *The New Indian Middle Class: The Challenge of 2014 and Beyond*. Noida: HarperCollins Publishers India.
- Veyne, Paul. 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?: essai sur l'imagination constituante*. Paris: Editions du Seuil.
- Vichina, P.R. 2011. « Life History as Social History: Experiences of a Teyyam Performer ». A project submitted to the Dept. of English, Payyanur College, Payyanur.
- Vitebsky, Piers. 1993. *Dialogues with the Dead: The Discussion of Mortality among the Sora of Eastern India*. Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press.
- . 2017. *Living without the Dead: Loss and Redemption in a Jungle Cosmos*.
- Wiser, William Henricks. 1958. *The Hindu Jajmani System : A Socio-Economic System Interrelating Members of a Hindu Village Community in Services*. Lucknow, UP: Lucknow Publishing House.
- Wittgenstein, Ludwig. 1993. *Remarks on Frazer's Golden Bough*. Norford, Eng.: Brynmill.
- Zachariah, K.C., et S Irudaya Rajan. 2005. « Unemployment in Kerala at the Turn of the Century: Insights from CDS Gulf Migration Studies ». *Centre for Development Studies, Thiruvananthapuram* working paper no 374.
- . 2012. *Kerala's Gulf Connection, 1998-2011: Economic and Social Impact of Migration*. New Delhi: Orient Blackswan.
- Zachariah, K.C., et S Irudaya Rajan. 2005. « Unemployment in Kerala at the Turn of the Century: Insights from CDS Gulf Migration Studies ». *Centre for Development Studies, Thiruvananthapuram* working paper no 374.

## **Journaux**

Nair, Shalini. 2018. "Senior Citizen Draft Bill: Govt Proposes Six-Month Jail for Abandoning, Abusing Elderly Parents." *The Indian Express*, May 12, 2018. <https://indianexpress.com/article/india/senior-citizen-draft-bill-govt-proposes-six-month-jail-for-abandoning-abusing-elderly-parents-5170643/>.

Prasad, Raekha. 2007. "India's Shrinking Families." *The Guardian*, April 13, 2007, sec. Life and style. <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2007/apr/14/familyandrelationships.family2>.

Seth, Pepita. 2014. "Performers' Plight." *The Hindu*, January 31, 2014. <http://www.thehindu.com/todays-paper/tp-features/tp-fridayreview/performers-plight/article5636155.ece>.

Tikku, Alope. 2007. "Three-Month Jail for Abandoning Elderly Parents." *Hindustan Times*, December 7, 2007. <https://www.hindustantimes.com/delhi-news/three-month-jail-for-abandoning-elderly-parents/story-W2De4KmgEpX6w6XLCJJe90.html>.

Times of India. 2013. "Plea to Save the Dying Art Form of Theyyam." *The Times of India*. 2013. <http://timesofindia.indiatimes.com/city/kozhikode/Plea-to-save-the-dying-art-form-of-theyyam/articleshow/25719180.cms>.

## **Sites web**

"Census of India Website : Office of the Registrar General & Census Commissioner, India." n.d. Accessed August 27, 2019. <http://censusindia.gov.in/>.

"Demography | Website of Kasargod | India." n.d. Accessed August 27, 2019. <https://kasargod.gov.in/demography/>.

“Economic Review 2017 | State Planning Board, Thiruvananthapuram, Kerala, India.” n.d.  
Accessed August 27, 2019.  
[http://spb.kerala.gov.in/ER2017/web\\_e/ch432.php?id=41&ch=432](http://spb.kerala.gov.in/ER2017/web_e/ch432.php?id=41&ch=432).

“Kasaragod District Population Religion - Kerala, Kasaragod Literacy, Sex Ratio - Census India.”  
n.d. [Www.Censusindia.Co.In](http://www.censusindia.co.in). Accessed August 27, 2019.  
<https://www.censusindia.co.in/district/kasaragod-district-kerala-588>.

“List of Scheduled Castes in the Kerala State | Kerala Public Service Commission.” n.d. Accessed  
August 27, 2019. <https://www.keralapsc.gov.in/list-scheduled-castes-kerala-state>.

“Parampara Project - Theyyam - Unnikrishnan Peruvannan.” n.d. Accessed August 27, 2019.  
<https://paramparaproject.org/theyyam-unni-krishnan.html>.

# Annexe 1 : Cartes

District de Kasargod

État du Kerala



District de Kasargod, lieu de la recherche

## Annexe 2 : Le tottam de kodi-anangu

Jusqu'à ce jour, vous êtes dans la forêt, vous y errez  
A partir d'aujourd'hui, vous êtes à l'intérieur, ici, dans cette maison  
Vos frères et sœurs, vos neveux et nièces, aujourd'hui  
Vont faire une invocation afin de vous faire entrer à l'intérieur de cette maison  
Venez, venez tous, les amis, prêtez-moi votre épaule pour me permettre d'entrer à l'intérieur

Chantons, chantons avec rythme  
Celle qui est née dans l'*illam* de kudumattu<sup>104</sup> devient, aujourd'hui, pour nous, une déesse  
Tous les membres de l'*illam* Kudumattu peuvent la voir aujourd'hui  
Les cinq familles de l'*illam* Kudumattu peuvent la voir  
Les gens de l'*illam* de Madumara peuvent également la voir

La famille et les proches des *illam* Madumara et Kadumattu sont ici présents pour vous accueillir et vous vénérer  
Vous êtes de retour, ici, dans cette maison après trois ans  
Comme vous l'avez dit de votre vivant, nous vous invoquons pour vous convier dans cette maison  
Vous avez porté des bracelets et des bagues

Tous les mois, les membres de l'*illam* Madumara vont vous adorer  
Ces jours-là, tous les membres de la famille seront présents dans la maison  
Frères et sœurs, neveux et nièces seront nombreux à cet événement  
Tous sont prêts à célébrer cette occasion

Les membres de la famille sont ici pour vous entendre  
Ils font leurs prières en face de vous  
Vos frères et sœurs, vos neveux et nièces sont ici et attendent votre arrivée  
Aujourd'hui, tous ont encore besoin de votre présence, ici

Unifiez votre famille  
Rendez heureux les membres de votre famille  
Bénissez la famille, pour leur apporter bonheur et prospérité  
Enlevez tous les obstacles qui se dressent devant votre famille

Elle portait un long sari, enveloppant de belle façon son corps  
Elle portait un bracelet à la cheville, des anneaux aux oreilles, un collier orné de pierres au cou  
Ses yeux magnifiques sont bordés de couleurs naturelles  
Elle est très belle  
Venez, venez mes amis me prêter votre épaule

---

<sup>104</sup> Les noms des *illams* sont ajustés en fonction du défunt

### Annexe 3 : Le *tottam de kolam-anangu*

Que les dieux et déesses bénissent la maison et demeurent éternels  
Que le siège en argent qui a permis mon invocation reste éternel également  
Que la lampe allumée et placée ici reste aussi éternelle  
Que le flanc de montagne dans lequel ma demeure est située demeure aussi éternel

Si vous voulez connaître le lieu de ma naissance et où j'ai grandi  
Entendez...je suis né à Nattakkalu<sup>105</sup>  
J'ai déménagé à Mailatee  
J'ai appelé l'*udayoru* (patron, propriétaire terrien, seigneur) et je me prépare à visiter sa maison  
Quelle offrande ou cadeau dois-je apporter à mon *udayoru*  
J'ai emballé du riz et des légumes nouvellement récoltés comme cadeau pour mon *udayoru*  
Puis, après avoir obtenu la permission de ma famille, des voisins et des amis, je débute mon voyage

Il est passé par les villages de Mayilatte et adukkam  
Puis il a traversé le village de Mallyodam Koyyalam  
Suivi de la rizière Vanikkelan  
Finalement, il est passé par le village de Nattakkallu

Oh ! Kunhikrishnan ! vous êtes venu ?  
Oui, je suis arrivé, je suis là  
Kunhikrishnan a dîné et dormi cette nuit-là dans la maison de l'*udayoru*  
Puis il a eu des discussions avec l'*udayoru* au sujet de son travail et de sa rémunération

Kunhikrishnan est capable d'assumer toutes les tâches demandées par son *udayoru*  
Il s'est attiré l'admiration de nombre de personnes parmi les siens  
Il a dîné à la table de l'*udayoru* et s'est reposé dans sa maison  
Le lendemain avant l'aube  
Après avoir obtenu la permission de l'*udayoru*  
Il est revenu de la maison de son *udayoru*  
Kunhikrishnan a grimpé pour traverser la montagne Mallyodu  
Il s'est incliné et a prié avec les mains jointes au temple du dieu Mallyotu  
Il a poursuivi sa route à travers les champs de Mayilatti  
Et il a rejoint le village de Mayilatti

Il a grimpé jusqu'au sommet de la montagne Pala  
Puis il a traversé la rivière Kalyottu  
Il a traversé la rizière Maloom  
Il a traversé la rivière Mongayam

---

<sup>105</sup> Les lieux sont ajustés selon l'histoire du défunt

Et il a marché à travers la rizière Mandalam  
Suivi du village de Punja  
Puis il a atteint le village de Punja

Kunhikrishnan marchait à travers le village de Mayilatti  
Là, il est décédé  
Sa famille et ses amis ont brûlé son corps  
Après trois ans, ses descendants  
L'ont honoré avec le statut d'anangu  
Ils ont la chance de pouvoir le revoir  
C'est un jour heureux

## Annexe 4 : Glossaire

<i>Adivasi</i>	Tribu de l'Inde, Scheduled Tribe
<i>Acaram</i>	Tradition rituelle relative à un sanctuaire
<i>Anangu</i>	Âme des défunts; ancêtre; ancêtre divinisé
<i>Bhūta</i>	Fantôme
<i>Caitanyam</i>	Conscience des divinités du Teyyam
<i>Chenda</i>	Instrument à percussion
<i>Daivam</i>	Mot signifiant « dieu » duquel serait dérivé le mot <i>Teyyam</i>
<i>Dēvapraśnam</i>	Consultation astrologique
<i>Hindutva</i>	Identité hindoue
<i>Illam</i>	Clan, lignage familial
<i>Jajman</i>	Patron, propriétaire terrien
Kannur	District du Kerala, aussi une ville
<i>Karanavan</i>	Chef de famille, chef de maisonnée
Kasargod	District le plus au nord du Kerala, aussi une ville
<i>Karmi</i>	Ritualiste
<i>Kavu</i>	Bosquet sacré
<i>Kodi-anangu</i>	Rituel par lequel un défunt est installé dans la maison familiale
<i>Kolam-anangu</i>	Rituel de possession dans lequel un ancêtre est performé en tant que dieu du Teyyam
<i>Komaran</i>	Ritualiste, possédé
Palathil Tharavad	La maison ancestrale des Palathil (pseudonyme)
Malavettuvan	Communauté tribale des districts de Kasaragod et Kannur au Kerala
<i>Malayalam</i>	Langue officielle du Kerala



<i>Mangalakali</i>	Chants et danses faisant partie de la tradition orale des Mavilan
<i>Mantravadam</i>	Magie, sorcellerie
<i>Mantravadi</i>	Magicien, sorcier
Mavilan	Communauté tribale des districts de Kasaragod et de Kannur au Kerala
<i>Moopan</i>	Titre de chef chez les Mavilans et les Malavettuvans
<i>Onkaram</i>	Coiffe d'un costume de performeur
<i>Panchayat</i>	Conseil de village
<i>Palliyara</i>	Sanctuaire
<i>Piṇḍa</i>	Boulettes de riz offertes aux ancêtres pour que ceux-ci puissent se constituer un corps afin de rejoindre le royaume des ancêtres.
<i>Pitṛloka</i>	Le royaume des ancêtres
<i>Preta</i>	Esprit, fantôme
<i>Śakti</i>	Énergie divine
<i>Teyyakkarān</i>	Ritualiste chargé de la possession et de la parole des dieux
<i>Tharavad</i>	Maison ancestrale, par extension la famille
<i>Tottam</i>	Chant d'un dieu du Teyyam
<i>Tulu</i>	Langue régionale, surtout parlée au sud-ouest du Karnataka; mais aussi au nord du Kerala par des Adivasis
<i>Udayon/ udayoru</i>	Terme qui pouvait désigner autrefois un seigneur de haute caste, patron et propriétaire terrien.
<i>Velichappad</i>	Ritualiste, possédé

## **Dieux et déesses**

Visnu Murti

Chamundi

Karim Chamundi

Puli Chamnudi

Panjuruli

Kundumban Teyyam

Bhagavati

Pottan Teyyam

Muchilottu Bhaghavathi

Muthappan

Mappila Teyyam

Akko Chamundi

Nazagot Bhaghavati (pseudonyme)

Kapalathi

Orpalaci

