

Gisèle KRAUSKOPFF : Maîtres et possédés. Les rites et l'ordre social chez les Tharu (Népal), Paris, Éditions du CNRS, 1989, 273 p., fig., tabl., bibliogr., index, glossaire.

John Leavitt

Folies / espaces de sens

Volume 17, numéro 1-2, 1993

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/015261ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/015261ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Leavitt, J. (1993). Compte rendu de [Gisèle KRAUSKOPFF : Maîtres et possédés. Les rites et l'ordre social chez les Tharu (Népal), Paris, Éditions du CNRS, 1989, 273 p., fig., tabl., bibliogr., index, glossaire.] *Anthropologie et Sociétés*, 17(1-2), 260-265. <https://doi.org/10.7202/015261ar>

Références

- AUGÉ M.
1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*. Paris : Hermann.
- FOUCAULT M.
1975 *Surveiller et punir*. Paris : Gallimard.
- GOODY J.
1987 *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge : Cambridge University Press.
- ZEMPLÉNI A.
1968 *L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lébou du Sénégal*. Thèse de 3^e cycle en ethnologie, Paris.

Gisèle KRAUSKOPFF : *Maîtres et possédés. Les rites et l'ordre social chez les Tharu (Népal)*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, 273 p., fig., tabl., bibliogr., index, glossaire.

Dans ce livre, Gisèle Krauskopff, chercheuse au CNRS, nous présente les résultats de ses recherches dans une des populations les moins étudiées de l'Inde du Nord. Les Tharu, comme leurs voisins les Boksa de l'ouest, habitent un pays limitrophe, liminal par excellence : celui de la *tarāi*. Il s'agit d'une bande paludéenne de forêts épaisses qui longe la chaîne himalayenne pendant tout son cours à travers l'Inde et le Népal. Au nord les montagnes, au sud les grandes plaines fluviales, la *tarāi* elle-même est une région forestière et marécageuse et, à cause de la malaria qui jusqu'à récemment y était endémique, difficile d'accès à la fois pour les populations de la plaine nord-indienne et pour les peuples des montagnes au nord. C'est précisément le type de terrain où l'on trouve les peuples marginalisés que l'administration puis l'anthropologie indiennes ont qualifiés de tribaux. Les Tharu n'y font pas exception ; munis, paraît-il d'une résistance génétique à la malaria, ils ont réussi jusqu'à récemment à continuer à vivre de leur propre façon sans se faire assimiler au régime de castes qui les entoure. Leur situation actuelle est beaucoup moins claire, comme le souligne ici l'auteure. Il ne faut pas, néanmoins, exagérer leur isolement historique : alors que leurs voisins du nord, les Pahārī des collines himalayennes, ont gardé leurs propres langues, les Tharu, le long de leur territoire, parlent des dialectes des langues nord-indiennes qui les côtoient.

Les Tharu présentent un intérêt certain pour l'anthropologie sociale et culturelle au-delà de l'Asie du Sud. On a souvent avancé que l'Himalaya formait une région frontalière, une « interface » entre plusieurs civilisations (Fisher 1978), offrant, avec son terrain découpé et ses vallées difficiles d'accès, un laboratoire naturel pour étudier la variation, certaine mais limitée, autour d'une série de thèmes linguistiques, sociaux (variations autour du régime des castes : Allen 1978) et religieux (variations autour des pratiques de possession : Hitchcock et Jones 1976). De ce point de vue, les peuples de la *tarāi* représentent une « interface » à un degré plus élevé, cette fois entre les grandes sociétés des plaines et les variations montagnardes, tout en gardant un lien avec les groupes « tribaux » de l'Inde centrale (Fürer-Haimendorf 1958).

Comme on peut l'imaginer par leur dispersion géographique, il y avait plusieurs types de Tharu. Jusqu'à présent, les groupes les plus connus étaient les Rana Tharu du nord-ouest, occupant une partie du district de Nainital en Inde (Srivastava 1958). Krauskopff, par contre, traite des Tharu de l'ancien royaume de Dang dans la zone Rapti du Népal (Dangaura Tharu). Sans aller très loin dans la comparaison, disons simplement que les différences sont frappantes. Je trouve un peu dommage, d'ailleurs, que Krauskopff n'ait pas essayé dans son livre de nous donner au moins une esquisse globale de ce qu'on connaît des structures sociales et des vies religieuses des Tharu de différentes régions.

Le titre du livre peut faire penser qu'on a affaire ici à une étude sur la possession. En fait, l'ambition de l'auteure est à la fois plus grande et plus limitée. Le livre représente plutôt une ethnographie globale de l'organisation sociale et territoriale ainsi que la vie cérémoniale à Dang, et surtout des rapports entre les deux, comme l'annonce le sous-titre : *Les rites et l'ordre social*. Ici la possession est présentée comme une clé pour comprendre d'autres aspects de la société, dans la mesure où le rapport maître/possédé constituerait le noyau idéologique de toute l'organisation sociale, thèse originale bien que hautement discutable.

Au lieu de tenter de résumer l'argument et des données riches et complexes, je me limiterai ici à traiter quelques thèmes particulièrement frappants.

Le livre a trois parties. La première, « Passé et présent », traite des Tharu en général, de la région de Dang et du village où l'auteure a concentré son travail. La deuxième partie s'intitule « Du monde des dieux à la société des hommes ». Ici Krauskopff élabore ce qu'elle appelle le cadastre divin du territoire de Dang ainsi que les charges rituelles des différents experts chez les Tharu ; elle nous présente les rapports entre divinité et espaces villageois et domestiques (chapitre 5 : « Les dieux et le paysage ») et analyse la structure sociale en fonction de la « filiation divine » que les Tharu eux-mêmes considèrent centrale. La troisième partie, « Les rites et l'ordre social », de loin la plus longue du livre, fait le parcours d'une série de cycles rituels en les analysant selon une série d'oppositions tirées de la cosmologie (forêt/espace villageois/espace domestique ; saison froide/saison chaude), de l'organisation sociale (hommes/femmes ; prêtres/clients) et du rite lui-même (maître/possédé). À la fin, elle offre un résumé global (p. 228) :

La division sociale prêtre/client apparaît comme l'expression, vidée de son sens original, d'un rapport de pouvoir impermanent entre les hommes pour la maîtrise d'un site. Cette opposition s'articule sur deux catégories classificatoires fondamentales, la forêt et le site habité, à la fois catégories concrètes et catégories divines. Elle reproduit un paradigme central dans l'ordre social, la relation entre maître et possédé, selon le schéma suivant :

Maitre	Possédé
Rites <i>ghurghurwâ</i>	Rites <i>dhararyâ</i>
Guru	Client disciple
Site habité	Forêt
Cavalier	Monture
Dieu du sol	Esprits des limites
<i>Gurwâ</i>	<i>Kesaukâ</i>

Il faut noter que les rites *ghurghurwâ* sont ceux de la saison des pluies et se centrent sur les dieux du village ; les rites *dhararyâ* étant ceux de la saison sèche, ont pour objet les esprits de la forêt ; *gurwâ* veut dire prêtre, « maître des forces invisibles », *kesaukâ* signifiant le médium possédé. Évidemment, un tel schéma soulève des interrogations, et nous y reviendrons.

De manière fort contrastée avec les études les mieux connues sur l'Asie du Sud, notamment celles de Louis Dumont, Krauskopff épouse dans ce livre une approche qui se fonde résolument sur le changement historique. Elle prend comme maître moins Dumont,

ainsi que le font la plupart des anthropologues de l'Inde en France et beaucoup d'entre eux en Grande-Bretagne et en Amérique, que Paul Mus, connu surtout pour ses travaux sur l'Asie du Sud-Est. À l'inverse de chercheurs tels que Dumont (1979) et Marriott (1990), qui essaient de bâtir des sociologies de l'Inde sur le fondement des idées indigènes, en particulier celles puisées dans la civilisation hindoue, classique ou populaire (Leavitt 1992), les travaux de Mus représentent une vision à partir des marges sur l'Asie du Sud et sur l'hindouisme comme civilisation. Là où Marriott, par exemple, parle d'étudier l'Inde « à travers les catégories hindoues », Mus écrivait de « l'Inde vue de l'Est » (Mus 1933). Cette optique décentrée exige qu'on considère la civilisation sud-asiatique en tant que processus historique plutôt que comme une série de variations sur une essence fixe. Cette inspiration historique permet à l'auteure de localiser son ethnographie comme un moment dans une série de changements qui marquent le présent.

La thèse de l'auteure est que toute la structure sociale des Tharu a été infléchi par une transformation historique entre un régime de « grands hommes » (*caudhuri*), qui assuraient les fonctions politico-militaires et sacerdotales et étaient en constante lutte les uns contre les autres, et un nouveau régime basé sur un « cadastre divin » impliqué par l'imposition d'une *pax nepalica*. Sous ce nouveau régime les chefs se trouvent redéfinis comme représentants du roi népalais ; on observe une nouvelle disposition des pouvoirs sacerdotaux, opposant cette fois les lignages de prêtres à ceux de clients, les derniers dépendant des premiers pour effectuer les rites qui permettent le maintien de l'ordre social et du cosmos. Il s'agit donc d'une thèse non pas sur un hindouisme figé, mais sur un processus d'hindouisation qui ne peut être séparé de l'incorporation de cette région dans un royaume hindou. En ce sens, le livre propose une solution de remplacement fort intéressante aux modèles actuellement hégémoniques dans l'étude de l'Asie du Sud.

Notons, toutefois, les limites d'une approche qui semble accepter d'emblée l'idée d'une progression unilinéaire selon laquelle ces peuples passent d'un état relativement isolé à une incorporation complète dans les états hindous. Le livre finit ainsi : « La népalisation [a été] accentuée récemment par une immigration massive des Indo-Népalais des collines, qui achèvera, avec la scolarisation de la jeune génération, de faire des Tharu une "caste" de paysans népalais » (p. 229). C'est précisément ce que prédisent les administrateurs et les anthropologues, avec satisfaction ou avec effroi, pour toute société marginale depuis plus d'un siècle. Dans ce monde de revendications nationales et, en Inde au moins, de mouvements de « retribalisation » (Bhatt 1978), de telles prédictions sur la mort imminente du caractère distinctif d'un petit peuple semblent prématurées.

Constituant la division entre les grandes plaines au sud et les montagnes au nord, deux régions bien démarquées ayant chacune son propre peuplement, la *tarāi* représentait jusqu'à récemment, comme nous l'avons noté, une sorte de *no man's land* habité surtout par les Tharu, peuple tout à fait singulier. Or, on apprend dans ce livre que pour les Tharu eux-mêmes ce cadre géographique fournit également un cadre de pensée. Au sud, dans la plaine, se trouve pour eux le centre du monde, au fameux temple de Devī Pātan dédié à la grande Déesse hindoue, un des sites les plus importants pour les ordres de renonçants indiens (voir la description dans Briggs 1938 : 90-97). Au nord, dans la montagne, se trouve la *Hari-kabilās*, la demeure des dieux, un lac (*hari*) à côté d'une montagne sacrée (*kabilās*, le *kailāsa* des Hindous). Les Tharu, semble-t-il, jouent beaucoup sur cette opposition pour se situer dans le monde et pour réfléchir sur d'autres questions.

Mais cette pensée structurée selon des catégories spatiales se trouve également à l'œuvre dans le cadre plus restreint des environs directement connus. L'auteure montre à quel point les trois types de dieux importants pour les Tharu sont définis en fonction de leur place dans le paysage — dieux domestiques, villageois et forestiers — et correspondent ainsi à trois régimes, trois divisions de l'espace : la maison, terrain du pouvoir du dieu

ancestral masculin ; l'espace villageois, terrain d'incursion de dangers de l'extérieur ; la forêt, terrain de dangers sous le contrôle des sept déesses. Cette tripartition, pour sa part, correspond aux trois étapes majeures dans la vie d'une femme : de jeune fille dangereuse, associée aux déesses vierges de la forêt, elle devient jeune mariée, vivant comme étrangère chez son mari, statut provisoire correspondant aux essais de contrôle du danger sur le terrain villageois, et finalement mère, être assimilé au patrilignage du mari, membre de plein droit de la maison du mari. La vie rituelle des Tharu pourrait ainsi être pensée comme un effort de contrôler et de domestiquer ces puissances du dehors, à la fois esprits forestiers et jeunes femmes à incorporer, puissances hautement dangereuses. Ce qui semble ressortir des analyses, mais que l'auteure elle-même ne souligne pas, c'est la possibilité que ce danger, associé aux femmes et à la forêt, puisse représenter non seulement quelque chose de néfaste, mais une énergie qui, une fois apprivoisée, permet la croissance et la perpétuation de la maisonnée, du village, du patrilignage. Ici, selon j'imagine, les représentations des informateurs eux-mêmes, les femmes sont peintes comme porteuses de pouvoirs purement néfastes et dangereux : ceux de la maladie, de la sorcellerie, du dehors. Se peut-il que l'internalisation du dehors soit le mécanisme de base pour la revitalisation de la structure globale, exactement comme l'incorporation de femmes étrangères l'est pour le maintien et le renouvellement du lignage ?

La possession comme clé de la structure sociale

La thèse globale du livre est convenablement résumée par A.W. Macdonald dans sa préface : « Comme les relations établies par l'alliance matrimoniale sont éphémères, et comme les relations de consanguinité sont sensibles aux conflits, l'auteure voit dans la relation prêtre/client celle qui structure le plus sûrement la société » (p. 8). Avec l'identification faite entre prêtre et maître de la possession, client et possédé, le rapport maître/possédé vient finalement condenser toute la complexité de la vie sociale des Tharu.

Il est intéressant, certainement, que l'auteure nous offre ici un modèle global de l'organisation sociale tharu. D'après les gens eux-mêmes, ce qui définit un groupe de filiation, c'est le dieu ancestral partagé. On n'est cependant pas facilement convaincu par cet effort de ramener toute la complexité illustrée à travers ces pages à un seul rapport de domination, qui arrive comme substitut à celui de Dumont entre pureté et impureté. La question de base est moins de définir la structure clé que de savoir si on en a toujours besoin. Ce que l'auteure montre, en fait, pour revenir à sa structure binaire à la fin du livre, c'est plutôt deux pareilles structures ici entremêlées. Il est question d'une part, d'un contraste entre le prêtre et le client (oppositions maître/possédé : guru/client disciple : cavalier/mon-ture ; *gurwā/kesaukā*) ; et d'autre part, entre un centre habité et les limites dangereuses (rites *ghurghurwā*/rites *dhararyā* : site habité/forêt ; dieu du sol/esprits des limites). Il est beaucoup moins évident que ces deux complexes doivent être unifiés, bien qu'il soit vrai que les dieux du sol sont appelés pour contrôler les esprits des limites. Mais dire que la structure sociale se fonde sur une opposition aussi vaste que celle qui existe entre ceux qui contrôlent et ceux qui sont contrôlés, c'est arriver à des généralités qui sont aussi valables, et aussi banales, pour n'importe quelle société.

Bien que la possession occupe la place d'honneur dans ce livre en tant que clé de la structure sociale, les données sur la possession elle-même, tout en étant riches et intéressantes, n'abordent pas l'aspect verbal et poétique de la possession : mis à part un résumé de certains mythes (p. 231-233), presque aucun texte n'est donné, et aucun dans la langue d'origine, bien que l'auteure nous dise que la possession est induite par des chants mythiques et, une fois entamée, se centre sur une parole divine. Ce manque d'intérêt pour ce qui est dit dans un rite qui est, après tout, basé complètement sur une parole, n'est malheureusement pas rare en ethnographie. Ici encore on trouve la situation trop commune, où l'auteure nous

indique la présence de textes psalmodiés ou chantés pour induire la possession — elle-même en grande partie définie comme un acte de parole — mais néglige de nous fournir les mots dits, comme si, à côté de quelque cent pages sur les structures sociales et les pratiques, le verbe était sans conséquence réelle. Comment mieux connaître le sens d'un rite que par les mythes et les prophéties qui sont respectivement son moteur et sa finalité ? Quels meilleurs guides peut-on imaginer pour l'interprétation ?

Ce livre offre une richesse de données jusqu'ici non disponibles sur les structures rituelles et sociales des Tharu. Il propose une alternative à l'holisme ahistorique de Dumont, mais garde le penchant dumontien de tout résumer à une seule opposition. Cette division, englobant des oppositions spatiales, temporelles et sociales, tourne finalement, pour l'auteur, autour de la possession. On attend toujours d'avoir plus de données sur la possession comme pratique et comme parole, plutôt que comme clé à une autre réalité.

John Leavitt
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Références

- ALLEN N.J.
1978 « Fourfold Classifications of Society in the Himalayas », in James Fisher (dir.), *Himalayan Anthropology : The Indo-Tibetan Interface*. La Haye : Mouton.
- BHATT G.S.
1978 « From Caste-Structure to Tribe : The Case of Jaunsar Bawar », *Eastern Anthropologist*, 31 : 251-258.
- BRIGGS G.W.
1938 *Gorakhnāth and the Kānphata Yogīs*. Calcutta : YMCA Publishing House.
- DUMONT L.
1979 *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications* (2^e édit.). Paris : Gallimard.
- FISHER J.F. (dir.)
1978 *Himalayan Anthropology : The Indo-Tibetan Interface*. La Haye : Mouton.
- FÜRER HAIMENDORF C. von
1958 « Introduction » : V-VII, in S.K. Srivastava, *The Tharus : A Study in Cultural Dynamics*. Agra : Agra University Press.
- GABORIEAU M.
1975 « La transe rituelle dans l'Himalaya central. Folie, avatar, méditation », *Purusārtha*, 2 : 147-172.
- HITCHCOCK J.T. et R.L. Jones (dir.)
1976 *Spirit Possession in the Nepal Himalayas*. Warminster : Aris and Phillips.
- LEAVITT J.
1992 « Cultural Holism in the Anthropology of South Asia : The Challenge of Regional Traditions », *Contributions to Indian Sociology*, 26 : 3-49.
- MARRIOTT M. (dir.)
1990 *India through Hindu Categories*. New Delhi : Sage Publications.

MUS P.

1933 « L'Inde vue de l'Est. Cultes indiens et indigènes au Champa », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 33, 1 : 367-410.

SRIVASTAVA S.K.

1958 *The Tharus : A Study in Cultural Dynamics*. Agra : Agra University Press.

Charles-Henry PRADELLES de LATOUR : *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Paris, E.P.E.L., 1990, 264 p., tableaux, figures, cartes.

Le titre de cet ouvrage n'a rien à voir avec ce qu'on entend généralement par ethnopsychanalyse dans le monde francophone. Bien que ce terme relativement nouveau recouvre déjà des approches théoriques et méthodologiques multiples — rien de plus éloigné de l'ethnopsychanalyse de Devereux et de Nathan que celle de Mendel ou de Laplantine, qui elles aussi sont toutes deux bien différentes entre elles, — le présent ouvrage se propose d'en donner encore une en utilisant les concepts lacaniens pour illustrer et faire comprendre la société bamiléké, un peuple de l'ouest camerounais, dans son quotidien le plus banal. C'est la différence majeure d'avec les approches plus connues qui s'intéressent avant tout aux déviances présentes dans des sociétés autres que l'occidentale ou qui, comme des vestiges de l'école « culture et personnalité », s'évertuent encore — pour combien de temps ? — à typifier des sociétés globales en des termes que Freud a tirés de l'évolution des individus. C'est dire qu'il n'y a rien dans ce livre qui touche à la folie, aux troubles psychiatriques et à tout ce à quoi nous a jusqu'ici habitués cette large catégorie étiquetée ethnopsychanalyse. Le livre ne s'intéresse pas non plus aux autres vaches sacrées de certains lacaniens, tels les rites d'excision, de circoncision, l'interprétation des masques, etc., et ce n'est pas non plus une psychanalyse des sociétés à la Roheim.

Après cette brève introduction pour dire ce que cette monographie n'est pas, il m'est plus difficile de cerner ce qu'elle est car elle peut se lire comme une monographie classique si l'on passe d'un œil distrait sur les lacaneries (le circonflexe est facultatif selon qu'on embarque dans ce jargon ou pas) que sont les bandes de Moebius sous toutes leurs coutures, les disques torsadés, les plans projectifs et tout l'arsenal topologique dont l'auteur fait certainement grand cas mais dont il est loin de me convaincre de l'utilité. Disons que c'est ainsi que j'ai lu ce livre — deux fois —, en sautant paresseusement ce qui me semblait relever davantage des oripeaux inutiles que d'une théorie vraiment nécessaire à la démonstration. C'est pour moi un paradoxe, tout à l'honneur de l'auteur, que d'avoir été très pris par la lecture sans jamais me laisser influencer trop profondément ni par ses terminologies ni ses interprétations, leur substituant au fur et à mesure les miennes qui, il faut le dire, concordent le plus souvent avec les siennes, sauf sur certains points factuels sur lesquels je reviendrai. Peut-être suis-je plus lacanien que je le pense ou plus sensible à l'artifice et à l'écriture ? Si l'on fait abstraction de ce que je considère — on me chicanera certainement là-dessus dans le séraïl qui n'est pas tout à fait le mien — comme des préciosités et des fioritures, il faut convenir aussi que l'ouvrage nous fournit une quantité plus qu'importante et très solide de données ethnographiques arrangées avec beaucoup d'élégance, ce qui en rend la lecture facile et agréable, surtout pour quelqu'un intéressé par les faits locaux, ce qui est mon cas. L'enchaînement des sections du livre se fait très bien. Après un apologue enlevé, des anecdotes amenées avec talent parsèment les chapitres et l'auteur n'a aucune peine à nous promener agréablement et avec beaucoup de persuasion au travers de ce qui constitue depuis toujours le menu principal de l'anthropologue : la parenté et le mariage, les filiations différentielles, la naissance, la mort, la sorcellerie et ses remèdes. Ceci constitue la première