

Possessions par des esprits maléfiques et thérapies, au confluent de la souffrance psychique de l'homme et de l'ordre social :

Appréhension de la possession et des vertus thérapeutiques du temple hindou de Balaji Mehendipur (Rajasthan)

Florence Halder

Cette réflexion est issue d'un terrain effectué en 2006, où j'ai séjourné, durant deux mois, dans trois sanctuaires thérapeutiques spécialisés dans la possession par des esprits maléfiques : un sanctuaire hindou, un *dargah* soufi, et un temple jaïn, tous situés dans la région du Rajasthan, aux alentours de Jaipur. Je me centrerai ici sur le sanctuaire hindou, Mehendipur Balaji, dédié à Balaji (plus connu sous le nom d'Hanuman) pour tenter de répondre à cette question : comment comprendre les comportements des personnes possédées et l'intérêt thérapeutique de ces sanctuaires religieux ? Il apparaît en effet que la possession se trouve au croisement des problèmes singuliers des possédés et de l'intérêt de la société qui supporte l'interprétation de ces troubles en terme de possession. Pour aborder ce phénomène, nous nous intéresserons d'abord aux généralités véhiculées dans ce sanctuaire concernant les esprits et leurs traitements, dans une perspective émiq. Nous nous centrerons ensuite sur l'aspect social de la possession en se référant à la sociologie des maladies mentales, aux principes de l'ethnopsychiatrie, et brièvement à l'approche de la psychiatrie (via le DSM 4 et la CIM 10), de ces symptômes à connotations culturelles ; nous nous intéresserons à une approche ethnopsychologique de la possession en Inde (par Singh, docteur en Psychologie). Enfin, nous interrogerons la singularité des patients fréquentant ce sanctuaire ; nous évoquerons le cas de deux jeunes filles, Amita et Sima, et nous envisagerons les apports des figures divines, mythologiques, véhiculées dans ce sanctuaire, en nous appuyant notamment sur des auteurs psychanalystes.

I. Présentation des esprits, des symptômes, et du traitement

1. Les esprits

Il y a globalement deux sortes d'esprits : les *pitr* et les *bhut*¹ ; ils ont tous été victimes de malemort.

Les *pitr* sont les esprits des ancêtres ayant connu une malemort, ou qui ont été en contact avec une âme sale ou récupéré par un *tantrik*².

Les *bhut* sont des personnes mortes subitement ou avec des émotions excessives, ou pour qui les offrandes n'ont pas été suffisamment rendues lors de leurs funérailles³. Leurs âmes ne trouvent pas de lieu et sont condamnées à l'errance.

Les *bhut* les plus célèbres dans les trois sanctuaires sont *massan* (âme d'un embryon victime d'une fausse couche), *kacce karve*⁴ (enfants morts avant l'âge de cinq ans), *sayyd*⁵ (esprit musulman très dangereux), les *djinn*⁶, *pishac* « une classe de démons cannibales (masquant une peuplade du Nord-Ouest), spectre, esprit méchant, diable »⁷ en sanskrit, *curel*⁸ (aussi appelée *dakkan* ou *dayan*⁹), et *bhutni*¹⁰. D'après la littérature anthropologique, *curel* est connue en Uttar Pradesh, Penjab, Tamil Nadu, Rajasthan, comme esprit d'une femme impure,

¹ *Bhut*, « esprit », dont l'étymologie *bhuta*, « ayant existé » dérive de la racine verbale *bhu-* « devenir » (Carrin, *Les multiples bouches de la vérité*).

² Comme les *tantrik* se livrent à des pratiques non orthodoxes du point de vue de l'hindouisme érigé par les textes brahmaniques (notamment un usage des formules sacrées perverti), qu'ils côtoient les esprits (monde jugé marginal et inquiétant, comme nous allons le voir), et que leurs actions sont souvent réputées pour leurs buts nuisibles (puisqu'ils envoient des esprit), ils sont jugés sales, impurs, par tous les détenteurs des différents lieux sacrés et leurs sympathisants.

³ Les hindous font notamment référence au *pind*, offrande sacrée. Pour Parry le *pind* sert à la constitution d'un nouveau corps pour la personne décédée avec lequel il pourra se rendre dans la demeure de ses ancêtres (*pitr loka*).

⁴ *Kacca* : « cru, non cuit/ vert, non mûr/ incomplet, imparfait/ inauthentique, douteux, vague/ provisoire », *Karva* : « amer, désagréable » en hindi.

⁵ *Sayyd* est un titre honorifique donné aux descendants d'Ali considérés par les sunnites et chiites comme des êtres nobles.

⁶ Dans le Coran les *djinn* sont créés à partir du feu. Il y a des bons et mauvais *djinn*. Certains furent très utiles à Salomon en lui donnant des connaissances. Les autres sont parfois appelés Satan (Guillaume, 1966). Ici il ne s'agit que de mauvais esprits.

⁷ Selon le *Sanskrit-English dictionary* (1970) cette catégorie de démon porterait ce nom pour son goût de la chair (*pisa*) ou pour son apparence jaune. Ils seraient peut-être originaires d'une personnification de *ignis fatuus* (feux follets, lumière qui serait provoquée par la combustion des gaz issus de réaction chimique des matières organiques/ végétaux en décomposition, typiquement dans des terrains marécageux).

⁸ « Sorcière, femme acariâtre (injure) », en hindi.

⁹ « Sorcière, mégère » en hindi.

¹⁰ « Sorcière/ femme laide au mauvais caractère », en hindi.

caractérisée par ses pieds retournés. Les patients, possédés et guérisseurs qui ont fréquenté d'autres sanctuaires rapportent souvent d'autres noms d'esprits. Il est important de noter que les esprits prennent des formes (*rup*) différentes (comme *curel*, *sayyd*) en fonction des circonstances de leur mort, de la *yonî*¹¹ qu'ils ont alors adopté et du travail qu'ils font en tant qu'esprit, et non selon la caste ou la religion à laquelle ils appartenaient dans leur vie précédente.

La plupart du temps les esprits sont amenés à cohabiter ou changent de formes. Par exemple, *curel* peut devenir *massan*. Dans ce cas, si l'on entend parfois dire que *curel* est partie, les gens disent le plus souvent que c'est sa forme, son aspect qui a changé¹²

Les esprits ont une nature *tamogun*¹³ : ils manquent de connaissance, ils ne savent pas ce qui est bien ou mal, selon *Mahantji* (moine du temple). Ram Puri (son frère, spécialiste des esprits à Balaji) expliquait qu'ils ont un *man*¹⁴ et cinq sens ; le travail qu'ils effectuent sur la personne qu'ils possèdent dépend de leur *man*. Il est communément admis que la puissance de l'esprit dépend de chacun d'entre eux, mais aussi de celle de la personne souffrante.

Il est communément admis que les esprits peuplent l'air que nous respirons. Ils pénètrent dans le corps par les orifices et par la peau. La grande majorité des patients ont reçu un ou des esprits envoyés par un *tantrik* qui récupère les âmes des défunts après la crémation du corps, en collectant les cendres ou les os. Le *tantrik* envoie un esprit à quelqu'un sur demande d'une personne de son entourage.

On peut aussi devenir possédé si l'on est passé par un lieu où un esprit se promène : les lieux de crémation sont ainsi particulièrement évités à midi et minuit, heures d'excursion des esprits. Si les esprits aiment ces lieux, c'est parce qu'ils sont particulièrement impurs. Les mêmes conséquences peuvent survenir si l'on crache ou si l'on fait ses besoins là où ils se trouvent (Freed et Freed évoquent les mêmes conceptions dans leur étude).

2. Symptômes

¹¹ « Une des formes de naissance des êtres vivants (au nombre de huit millions quatre cents mille selon la théorie hindoue) » en hindi.

¹² On dit alors : « *Rup badalta hai* », la forme change.

¹³ Une des trois composantes de la Nature, celle de l'ignorance. Selon le dictionnaire français-sanskrit *tamas* signifie « obscurité, ténèbre ; Enfer, région infernale ; éclipse ; obscurité mentale, ignorance, erreur ; celui des trois *guna* dont procède les éléments grossiers et obscurs de tout être ». Les autres sont *satogun*, qualité de tendre vers le pur, le meilleur, de *sattva* « [...] état de bonté et de pureté, la plus haute des trois qualités (*guna*) que comporte la nature d'un être ». Et *rajogun*, qualité matérialiste, en sanskrit « affectivité, passion, nom du deuxième des trois *guna* ». *Tamogun* est donc la plus basse des trois qualités.

¹⁴ « Esprit/ cœur/ désir/ disposition » en hindi.

La grande majorité des patients rencontrés ont tout d'abord souffert de douleurs physiques : les maux de ventre et de tête sont les plus courants, mais il peut s'agir aussi de douleurs ciblées dans un membre (hanches, dos...) ou de troubles tels que l'insomnie. Rares sont les personnes qui ont directement pensé à la possession. La plupart se sont d'abord dirigées vers un médecin qui, après maintes investigations, a déclaré qu'elles ne souffraient d'aucune anomalie physique et que leur problème était d'ordre psychologique. Refusant cette thèse, un proche (quelqu'un de la famille, des amis ou des voisins) évoque l'idée d'une éventuelle possession et indique les lieux de guérison appropriés à de tels problèmes.

3. Le diagnostic

C'est souvent lors de la première visite d'un sanctuaire religieux que l'esprit se manifeste : à Balaji on dit « *peshi a rahi hai* ». *Peshi* signifie « présentation », ou « audience au tribunal » ; ainsi cela signifie « la présence / l'audience arrive ». En effet les possédés entrent alors dans un état second. Les patients, leur famille, les propriétaires et les employés des sanctuaires s'accordent à dire qu'à cet instant c'est l'esprit qui vient et toute parole et tout acte lui sont alors attribués, jusqu'à ce que la personne manifeste, par son attitude, la reprise de sa propre identité. C'est donc lors du *peshi* que l'on peut généralement espérer connaître l'identité de l'esprit. S'il ne veut pas dire son nom, son attitude révèle parfois son identité¹⁵.

S'il peut advenir que des esprits partent, libèrent la personne sans avoir révélé leur identité et leur origine, il semble tout de même plus rassurant pour tout le monde d'identifier la forme de cette créature perturbatrice et de savoir qui l'a envoyé. Parfois, les personnes se disent possédées mais leur esprit ne s'est jamais manifesté, elles ne sont jamais entrées en transe. Cette situation est toujours vécue avec beaucoup d'angoisse. Comme nous allons le découvrir, une partie du principe de la cure consiste à employer des moyens pour faire parler les esprits, c'est-à-dire à provoquer, comme il est institué à Balaji, leur comparution devant la cour de Balaji.

4. Traitements à Balaji Mehendipur.

Les esprits étant impurs, la pureté va les torturer. Il s'agit d'être au plus de Dieu pour que l'esprit habitant le corps, étant impur, soit torturé par l'énergie divine.

¹⁵ Sur ce sujet, cf Tarabout, 1999.

Certaines personnes effectuent le *darkhvast*, l'assignation : il s'agit d'une offrande de *laddu*, *batashi* (sucreries) et de bougies à répartir entre Balaji, Bhaironji¹⁶ et Pretrji¹⁷. Ensuite, le patient peut adresser une pétition, *arzi* constituée de *laddu* pour Balaji, d'*urad* (riz bouilli) pour Bhaironji et de riz pour Pretrji. Mais si certains possédés effectuent ces rituels tous les matins, certains ne les effectuent qu'à leur arrivée, ou refusent tout simplement de les faire, les considérant comme des superstitions. Les pèlerins et possédés participent aussi à l'*arthi* (cérémonie religieuse célébrée devant la statue de Balaji) du matin et du soir. Avant même que les chants religieux débutent, des possédés commencent à manifester l'apparition de l'esprit en modifiant leur comportement habituel. Le *peshi* leur arrive, et chacun s'adonne à toutes sortes de comportements : simples balancements de tête, chandelles, courses, courses avec langue tirée, roulades... Tous les mouvements prennent le rythme de la musique, celle-ci permettant, comme l'affirme Rouget (1980), de régulariser une conduite qui ne reste ainsi pas simplement individuelle et incontrôlée, mais devient, alors, plus maîtrisée : la musique socialise les trances. Les trances sont plus ou moins violentes. Certains restent très conscients lors du *peshi* : ils se reposent parfois, et peuvent, par exemple, demander à d'autres de se pousser pour qu'ils puissent faire une roulade. D'autres ont des trances plus violentes, notamment pendant les jours les plus auspicioseux ; certains se jettent dans l'escalier la tête la première. La famille intervient quand elle estime qu'il y a un danger. Sinon, comme c'est l'esprit qui est présent lors du *peshi*, et non la personne, il est communément admis que c'est l'esprit qui est tapé. Quand les possédés déploient trop de force, leur famille les attache parfois avec des chaînes fermées par un cadenas (simplement les mains, ou en faisant un système où la chaîne passe par la bouche, et parfois à un arbre).

D'autres techniques sont disponibles pour torturer les esprits impurs comme le *bhajan* (récitations de chants religieux), l'absorption de *bhabhuti* (cendres des repas des dieux, c'est-à-dire les restes des offrandes offertes aux dieux, brûlées devant leur statues), et des *prasad* (offrande faites au dieux mais ensuite redistribuées aux fidèles), le *darshan* (contemplation de la statue des dieux)... Il faut aussi respecté un régime alimentaire où toute nourriture *tamsik* (relative à l'ignorance, connue pour perturber le mental et rendre agressifs car elles provoquent la colère et déséquilibrent la personne) est bannie ; ainsi en est-il de l'oignon, de

¹⁶ Forme de Shiva, l'un des trois principaux dieux de l'hindouisme, Dieu de la création et de la destruction, aussi appelé Mahakal Bhairav

¹⁷ Yama, dieu de la mort. Baba, ou encore -raj, -raja, -ji, -maharaj, ajouté en fin de nom sont des titres de noblesse communément juxtaposés à ses noms de divinités. *Pret* signifie « Mort, fantôme, esprit mauvais », en hindi.

l'ail, mais aussi de l'œuf, de la viande¹⁸. Le principe est toujours le même : la recherche de jouissance chez la personne possédée incite l'esprit à rester dans son corps, puisqu'il aura des chances de voir ses désirs satisfaits à travers la personne.

Face à la menace du mauvais esprit, se diriger vers l'énergie divine permet de contrebalancer la force de l'esprit et de retrouver un équilibre. Les forces négatives s'affaiblissent devant les forces positives. Le repas des personnes possédées est donc toujours très sec, sans huile, pour rendre leur corps inattrayant, mais aussi pour éviter les plaisirs corporels qui pourraient les détourner de Dieu. Les esprits sont sensibles à ces privations, puisqu'ils sont avides de plaisir.

A Balaji, la vie menée aux esprits doit être d'autant plus dure qu'ils sont impurs. Les plus basses catégories de traitement sont réservés aux esprits les plus impurs, qui sont esprits de basses castes, musulmans et femmes impures. Ces traitements sont du domaine de Bhangivara¹⁹ Baba, Dieu 'intouchable', ou Kundivale²⁰ Baba. Bhangivara Baba n'a pas de statue, mais est considéré comme habitant à côté de Bhaironji. Les possédés devant s'adresser à lui sont regroupés dans un coin de la cour où l'on brûle de la bouse de vache avec du sucre. La fumée dégage une odeur très forte et très désagréable. Les possédés restent devant et l'inhalent au maximum. Non seulement la fumée, en pénétrant dans le corps, est fort désagréable pour l'esprit, mais le feu le brûle aussi. Des offrandes sont faites à Bhangivara Baba. Après être resté près de lui, les patients doivent se laver pour se débarrasser de la pollution. S'ils touchent une personne avant, l'esprit lui sera transféré. Un autre traitement administré par Bhangivara Baba est la punition par les pierres. Celles-ci sont plus ou moins lourdes, mais leur poids excède toujours celui d'un corps humain. Les patients les empilent parfois, sur les différentes parties de leur corps, allongés, assis ou accroupis. Certains gémissent ou crient (c'est là l'esprit qui se plaint et qui souffre), d'autres discutent ou lisent le journal.

Kundivale Baba, quant à lui, n'avait plus d'emplacement durant la période où je résidais à Balaji Mehendipur car on construisait un grand hall à la place de son ancien sanctuaire. En lui adressant des offrandes (les gens les jetaient apparemment dans le petit réservoir qui lui servait de résidence), Kundivale Baba ôte l'impureté des esprits, spécialement celle des *pitrs* (esprits des ancêtres). Selon un des collègues de Kakar (Kakar, 1990), l'eau sale de Kundivale

¹⁸ Les animaux étant considérés comme ayant une âme, l'hindouisme prône le végétarisme.

¹⁹ Les *bhangi* sont les « basses castes de hindous de vidangeurs, éboueurs, balayeurs. », caste classée 'intouchable'.

²⁰ *Kundi* : « Large récipient en argile », en hindi.

Baba, bain favori des chiens, est donnée à boire à ceux dont l'esprit est particulièrement récalcitrant. Les gens devaient se laver après la fréquentation de Kundivale Baba.

Parmi les brahmanes du temple de Balaji certains possèdent des pouvoirs et des connaissances sur les esprits, notamment *Mahantji*, Ram Puri (son frère) et Ganpatji. Ils disent avoir reçu le pouvoir de reconnaître les esprits et conseiller les souffrants car ils ont dévoué tout leur temps à Dieu. Ils ont reçu deux types de pouvoirs spirituels : le pouvoir *lokik*²¹, relatif à ce monde, et le pouvoir *parlokik*²² que *Mahantji* définit comme relatif à l'âme, un pouvoir connu comme étant celui de Dieu. Ainsi Balaji est omnipotent et omniscient, mais eux, simples mortels, possèdent quelques parties de son pouvoir et de ses connaissances.

Il est admis que les mauvais esprits peuvent devenir bons et serviables envers les Dieux et les hommes après avoir reçu un enseignement de Dieu : ils deviennent des *dut*. Des *sthan*²³ sont érigés pour eux. Les esprits les plus mauvais, ceux qui sont trop sales ou qui ont trop péché pour que Dieu leur accorde son pardon, sont destinés à brûler.

II. Interprétation : symptôme / traitement

1. Une sociologie des maladies mentales

Bastide (1965) propose une sociologie des maladies mentales. Selon lui (2003), la folie est une construction collective, un fait social au sens de Durkheim. Il estime que dans chaque société, la maladie mentale a un sens en rapport avec les normes de conduite, qu'elle soit considérée par la collectivité comme un 'autre sens', voire comme un 'contre sens'. Aussi, puisque les structures sociales changent, les normes de conduites se modifient elles aussi, et ainsi les conduites jugées aberrantes. Selon l'auteur, « on n'est fou que par rapport à une société donnée. Ainsi la folie est à la fois copie et déviance en relation à cette société » (p. 148). Selon Levi-Strauss le rapport entre conduites normales et conduites spéciales est complémentaire pour chaque société. Les fous sont des « témoins dociles », sans lesquels « le système total risquerait de se désintégrer dans ses systèmes locaux » (p. 192).

Ainsi, comme l'affirmait Bastide (2003), la fabrication sociale de l'anormal est révélatrice de la conception des comportements hors du commun des différentes sociétés, et j'ajouterais

²¹*Loka* : « Espace libre, univers ; monde ; l'une des trois ou sept portions de l'Univers ; terre ; société », en sanskrit.

²² *Parloka* « Autre monde, au-delà » en sanskrit.

²³ « Endroit, espace, site / localité, résidence », en hindi.

aussi des sous-cultures (religion, région, caste, famille). L'interprétation de la plainte se construit partout par un processus d'échanges entre patients et lieux thérapeutiques²⁴.

2. L'ethnopsychiatrie

Pour Nathan (2001), à l'intérieur d'une culture il y a une série de couples conceptuels antagonistes « [...] à l'intérieur d'une culture donnée, il existerait un ou plusieurs « modèles d'inconduite » (R. Linton, 1936), qui constituent en quelques sortes les normes d'« anomalies » ou de « marginalité ». Les recherches ethnopsychiatriques récentes [...] ont montré que chaque culture développe également des modèles de désordres psychiques qui lui sont spécifiques. » (p. 33). Pour l'auteur, le choix du symptôme est culturel. Il reprend le terme de 'désordre culturel' élaboré par Devereux et le définit comme un modèle culturel qui a pour fonction d'endiguer et de canaliser la pathologie, un modèle de thérapie sociale. « Chaque culture fournit, pour certains stress spécifiques, identifiés et codifiés, des modèles psychopathologiques "prêts-à-porter", permettant au sujet l'économie de la construction d'une formation de compromis individuel. Ces désordres ethniques comportent à la fois une reconnaissance du conflit intrapsychique et une tentative de socialisation du "fou" de l'intérieur. » p.86.

Ainsi, les maux considérés comme anormaux, c'est-à-dire non habituels et pathologiques, sont ici interprétés comme émanant d'un ou des esprits qui ont pénétré le corps. La fabrication sociale de l'anormal s'élabore donc ici dans un champ lexical relatif aux esprits. L'apprentissage de leur identité, de leur manifestation, et des démarches à entreprendre pour s'en débarrasser débute sérieusement à l'arrivée dans ces lieux et se peaufine tout au long du séjour des personnes. C'est ici, parfois via les professionnels consultés, mais surtout grâce aux conversations avec les autres patients et leur famille, que s'échangent les expériences, que se négocient les différentes conceptions sur les esprits et sur les cures. De même, le choix du thérapeute ou le choix de ne s'en remettre qu'à Dieu se fait en fonction des valeurs familiales.

3. La psychiatrie

Le DSM IV TR, le *Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux*, se trouve aussi en position de prendre en compte l'origine culturelle de la personne atteinte de ce qu'ils nomment 'les troubles mentaux'. Le DSM IV TR est la dernière version d'un manuel

²⁴ Nous citons ici Bastide par souci de synthèse, mais bon nombre de recherches ultérieures ont permis de confirmer sa théorie.

psychiatrique à visée internationale rédigé par l'APA, *American Psychiatric Association*. Son but est de recenser tous les critères diagnostiques de ce qu'il nomme 'des troubles mentaux' pour améliorer la fidélité des jugements diagnostiques et établir une référence autour de laquelle les spécialistes du monde entier pourraient s'accorder afin d'échanger des informations sur ces troubles, de les étudier et de les traiter. La question de la normalité s'étudie ici par le recours à une norme conventionnelle, avec usage de la statistique. Aussi ce manuel met en garde contre l'application de ses critères aux différentes cultures considérant qu'il existe de grandes variations culturelles dans les concepts du moi, les styles de communications et les mécanismes d'adaptation. De nombreuses descriptions de troubles font l'objet d'un rajout concernant des mises en garde culturelle ; ces sections décrivent comment les différentes origines culturelles modulent le contenu et la forme de la présentation clinique des troubles, les expressions utilisées par les individus pour décrire leurs maux et des informations concernant la prévalence des pathologies. De plus, une annexe est ajoutée à la fin de l'ouvrage : « *esquisse d'une formulation en fonction de la culture et glossaire des syndromes propres à une culture donnée* ». Cependant, il s'agit d'un recensement concernant les syndromes les mieux étudiés propres à une culture donnée que l'on pourrait rencontrer en pratique clinique Amérique du Nord. La liste de ces syndromes dits 'culturels' reste centrée sur les Etats-Unis ; ils concernent en effet en majorité les latinos et ne mentionne jamais les étasuniens du nord et les européens. De plus, parmi les conseillers internationaux, les européens et nord américains sont largement surreprésentés.

On note que la CIM 10 (Classification statistique internationale des maladies et des problèmes de santé connexes, rédigée par l'organisation mondiale de la santé, qui est l'alternative la plus couramment utilisée), a abandonné la catégorie des « troubles spécifiques à certaines cultures » pour plusieurs raisons : ceux-ci sont ici considérés comme moins fréquents que par le passé, et les données descriptives et épidémiologiques actuelles ne permettraient pas de les différencier d'autres troubles. Ils sont ici considérés comme variantes locales de troubles anxieux, dépressifs, somatoformes ou de troubles de l'adaptation.

Ces théories, qui mettent en valeur la co-construction de l'interprétation du thérapeute et de son patient via l'environnement culturel, nous invitent à nous intéresser à la source de la conceptualisation de la souffrance psychique élaborée au temple de Balaji. Nous avons vu que les symptômes étaient envisagés en tant qu'esprits possédants.

4. L'ethnopsychologie

Dr Har Gopal Singh (1977), docteur en psychologie, en s'interrogeant sur les pratiques thérapeutiques indiennes, établit que les pratiques relevant de la psychothérapie ont débuté dès le temps de l'Atharva-veda. En effet le sujet principal de l'Atharva-veda est *Mana*²⁵. Il faut savoir que la psychologie se dit *manovygyan* ; *man* signifie « esprit/ cœur/ désir/ disposition », et *vygyan* « connaissance ». Aussi, lorsque l'un des spécialistes des esprits de Balaji me demanda quelles études j'avais faites, je lui répondis *manovygyan*, ce qui signifie « psychologie », en hindi. Je fus très surprise quand il me répondit « moi aussi ». En effet les esprits ont un *man* ; selon les spécialistes de Balaji, le travail qu'ils exercent sur la personne possédée dépend de celui-ci, et l'exorciste doit savoir reconnaître et négocier avec le *man* de l'esprit.

Singh remarque que l'Atharva-veda, quant à lui, s'intéresse au *Man* dans le sens où il croit en la capacité de la psyché à résoudre tous les problèmes, y compris les problèmes physiques. Son but vise en effet le bien-être de l'humanité, et tente d'aider à vivre une vie complète jusqu'à cent ans, et à atteindre Brahma. Son approche est à la fois théorique et pratique. La bonne santé serait le fruit d'un équilibre entre trois *gunas* (qualités) ; en ce qui concerne le mental, il s'agit de Sattav, Rajas, et Tamas. Ces qualités sont dans le *Manas* depuis la naissance ; seule Sattav est pure et vraie. Rajas signifie l'impulsion avec une tendance à l'érotisme, au plaisir, et Tamas signifie les tendances basses liées à thanatos ou aux démons. L'auteur se prête ensuite à un parallèle très intéressant entre les différentes pathologies mentales telles que la psychologie les définit, et les maladies mentales relevées dans l'Atharva-veda. On retrouve cependant quelques uns des esprits les plus célèbres rencontrés au temple de Balaji tel que *pishac*. Ces esprits seraient des types différents d'un désordre mental particulier qui se nomme *Grah* dans l'Atharva-veda. Mais un différent oppose certains auteurs à ce sujet ; certains (Sayan et Whitney) les considèrent comme des esprits surnaturels qui attaqueraient les êtres humains, tandis que d'autres (Arsh et R.G. Shastri) les considèrent comme les noms symboliques de germes de maladies mentales. Selon Singh, les conceptions de la personnalité élaborées par Charak Samhita, Susrut Samhita et Ashtang Sangrah, auteurs de la littérature ayurvédique, soulignent que les causes d'un comportement anormal trouvent leur source dans le *Manas*, et résultent d'une dysharmonie entre les *gunas* Rajas et Tamas, ou

²⁵ « Pensée, esprit (intellect, affectivité, volition, perception) / avis, opinion / intérêt, goût pour / principe vital », en sanskrit.

relèveraient des *Grahs*. Les *Grahs* peuvent être aussi le résultat d'un déséquilibre entre les *gunas*, et un déséquilibre est causé par de mauvais comportements, comme des comportements immoraux, des péchés. *Grahs*, *Grahis* ou *Bhutgrahs* sont les noms de tendances psychiques qui obligent une personne à un certain type de comportement ; ce serait des symptômes psychiques qui auraient été mal interprétés lorsqu'ils l'ont été sous forme d'apparence d'esprits différents entrés à l'intérieur du corps du patient. En nommant le comportement d'une personne par le nom d'un esprit, les auteurs souhaitaient simplement exprimer le fait que ce comportement est similaire à celui dont fait preuve cet esprit dans la mythologie ; mais ils ne veulent pas dire que cet esprit a effectivement pénétré le corps de la personne malade. L'auteur fait un parallèle avec la nomination de certains troubles ou étapes du développement par la 'psychologie moderne' qui emprunte des noms issus de la mythologie tel que 'personnalité narcissique', ou 'complexe d'Œdipe'. Le langage de l'Atharva-veda est en effet symbolique et figuratif.

Les thérapies alors engagées pour lutter contre ces désordres sont multiples. Leur application dépend de la nature de l'affection. En regroupant les thérapies décrites dans l'Atharva-veda et dans les textes ayurvédiques de Charak Samhita, Susrut Samhita, et Ashtang Sangrah, Singh distingue neuf groupes de thérapies. Le premier groupe est celui du Mantra Vidya qui regroupe le Samkalp (auto-suggestion), Sadesh (suggestion autoritaire du thérapeute qui corrige la pensée), Samvashikaran (hypnose), des rituels (comme la crémation de substances parfumées mélangées à du *ghi* qui importune le patient, cf p. 62), Brahma Kavach (renforcement des défenses psychologiques, comme le travail sur la confiance en soi), Japa (répétition de *mantra*), Mangal-Karm (rites auspicioseux), Shanti-Karm (rites en faveur des Dieux), Shanti-Path (lectures pacificatrices, telle que celles des *mantra* ou livres religieux), Apratijita Vidya (Mantra tantric). Le deuxième groupe est l'Utarna (transfert des maux sur d'autres personnes, animaux ou plantes), le troisième Ashvasan et Santuana (persuasion et désensibilisation à l'anxiété et le chagrin du patient). Le quatrième groupe, Daiviya Chikitsa (thérapies religieuses), comprend la Puja (culte), Uphar (offrandes), Prarthna (prières). Le cinquième groupe est constitué par Gaman (changement d'environnement). Le sixième Virodhi Bhavan (passion opposée, l'excès d'amour sera par exemple remplacé par de l'amour...). Le septième est Chittrasann (récréation pour oublier ses problèmes), et le huitième Punarshikshan et Gyan (rééducation des valeurs du patient) et compréhension (de

son malaise). La neuvième groupe, Prayaschitta, comprend Suekarokti (confession des actes immoraux, honteux), Tapa et Vrat (la pénitence par la diète et la douleur physique) et Balidan ou Tyag (le sacrifice pour les Dieux, *saddhus*, les pauvres...). D'après le terrain que Singh mena en Uttar Pradesh et Rajasthan, la plupart de ces thérapies existaient encore en 1977, et certaines, du même ordre, se sont ajoutées²⁶. Pour certains thérapeutes, remarque l'auteur, il s'agit effectivement d'esprits qui hantent les patients.

Les nouvelles seraient : Prakshepan et Sodhan (projection et sublimation), Batchet et Vishleshan (parole et analyse), Gayan, Nrtya et Sir Hilana (musique, danse et convulsion comme secouement de tête), Bhaya Aghat (peur soudaine), Samohik Chikitsa (thérapie de groupe), Mantra Siddhi ('réalisation des Mantra'), Jantra (port d'amulette), Atmic Shakti (énergie psychique). L'auteur remarque que l'on retrouve à Balaji Mehendipur, où il est passé au cours de sa recherche, la projection et sublimation des affects, la musique, la danse et les convulsion, la thérapie de groupe et individuelle, le port de l'amulette, c'est-à-dire ces nouvelles thérapies. J'ajouterai que, la répétition des *mantra*, les rites auspicioseux, cultes, offrandes, prières, anciennes thérapies, sont aussi exécutés par les patients et leur famille, et, en ce qui concerne les esprits, la suggestion autoritaire, la confession, la pénitence ; comme nous l'avons vu, le vocabulaire en cours à Balaji Mehendipur est judiciaire, pour les esprits.

La richesse des pratiques thérapeutiques disponibles généralement en Inde, et plus particulièrement au temple de Balaji, permet de s'appliquer à toutes sortes de personnes et de pathologies. La démonstration des changements encourus dans les pratiques thérapeutiques entre l'époque védique et aujourd'hui montre la vivacité de certaines et l'abandon d'autres, signes que les thérapeutes ont su s'adapter (il note par ailleurs que tous n'utilisent pas les mêmes méthodes, ils ont souvent leurs spécialités) aux besoins et sensibilités des patients.

Cependant, toutes ces analyses nous présentent la possession, la folie ou les désordres psychiques comme comportements déviants par rapport à une société donnée. Bastide conçoit la folie comme un fait social. Nathan évoque des « modèles d'inconduites » fournis par la culture, et qui évitent au patient la nécessité de trouver une expression singulière de sa souffrance. Le DSM 4 se réfère à une norme détenue par des statistiques. Singh, quant à lui, décrit les thérapies en vogue dans les textes anciens, où il est surtout question, là encore, d'un

²⁶ Celles que l'on retrouve : Japa, Tantra Mantra, Ashvasan et Santuana, Puja, Prathna, Havan, Gaman, Punarshikshan et Vicharna, Prayaschitta, Suekarokti, Tapa et Vrat.

déséquilibre à réguler, de comportement immoraux à corriger, de fautes à expier. La connotation morale de ces pratiques thérapeutiques est d'autant plus évidente au temple de Balaji que les manifestations des esprits s'effectuent en terme de comparution à la cour de Balaji, et leurs traitements en des termes juridiques. Mais Singh (1977) remarque aussi, que, dans les faits, aujourd'hui, et notamment au temple de Balaji, il est aussi question de projection et de sublimation (ce dont il n'est pas question dans les textes anciens). En effet, devons-nous conclure que le traitement agit comme un redressement, un placebo ? Il se révèle alors important de s'intéresser à l'autre aspect de la possession, celle du « monde intérieur » des personnes, selon l'expression de Tarabout (1999). Il s'agit alors de se rapprocher des sujets, de façon à comprendre leur intérêt dans la fréquentation de ce temple.

III. Présentation des sujets

1. L'histoire de la possession de Sima et Amita

Je vous propose ici de nous intéresser aux cas de deux jeunes filles, Sima et Amita, la sœur du beau-frère de Sima. Leurs exemples reflètent une réalité bien visible au sanctuaire de Balaji : la présence importante des jeunes filles en âge de se marier. En effet, la possession empêche le mariage (il est dit qu'en cas de mariage, lorsqu'on est possédé, l'esprit se marierait lui aussi avec la personne et serait alors lié à elle pour l'éternité), rite de passage consacrant ce passage à l'âge adulte. Sima et Amita fréquentaient principalement le *samadhi* (« Tombe, mausolée », en hindi). C'était une grande cours près du temple de Balaji où résidait la statue de Shri Ganesh Puriji, l'ancien *Mahant*, moine du temple. Je fréquentais aussi beaucoup cet endroit qui m'est apparu comme une place intéressante ; les gens avaient le temps de parler (ils n'étaient pas occupés à faire des rituels comme au temple de Balaji), et échangeaient leurs différentes conceptions, leurs histoires, leurs inquiétudes. Les nouveaux venus s'informaient ici des différentes expériences de chacun.

Sima était une jeune femme de 21 ans. Elle était possédée depuis quatre ou cinq ans. Quatre ou cinq ans auparavant, sa belle-sœur (qui habitait dans une maison attenante à la leur, dans

une petite ville) s'était pendue dans sa maison. Depuis, Sima était possédée par deux esprits : l'esprit de la femme de son frère, qui s'était pendue, et l'esprit qui possédait celle-ci, Raju, qui l'avait poussé au suicide pour l'épouser. Ces deux esprits firent des enfants qui habitaient aussi le corps de Sima. Au moment où j'ai rencontré Sima, elle était possédée par Raju et sa femme (les enfants n'étaient plus là), et un esprit musulman du nom d'Abdoullah²⁷ que quelqu'un lui aurait envoyé (mais elle ne savait pas qui). Quelques semaines après que je l'ai rencontrée, Raju et sa belle-soeur étaient partis. Elle disait qu'ils étaient partis parce qu'ils ne parlaient plus, ils ne se s'étaient plus manifestés. Il restait Abdoullah qui voulait l'épouser, et d'autres qui ne disaient pas leur identité. Ces esprits insultaient Dieu à longueur de journée. Elle se plaçait souvent devant la statue de Ganesh Puriji (ancien moine du temple) et le traiter de porc.

Le père de Sima était désespéré. En arrivant ici, il avait d'abord pensé qu'ils ne resteraient qu'une semaine. Il dépensait beaucoup d'argent. Il travaillait autrefois dans une imprimerie, mais il n'avait pas de retraite. Il craignait de devoir dépenser toute la dot qu'il avait patiemment économisée durant sa carrière pour pouvoir la marier. La séparation familiale impliquée par le mariage était alors concrètement menacée par les symptômes de Sima.

Sima était belle, et Amita m'expliqua que les esprits aimaient les jeunes filles, surtout quand elles étaient en âge de se marier (donc vierges). « Et même après le mariage, ajouta-t-elle, parce qu'il y en a qui se maquillent. Surtout les plus belles. C'est pour ça qu'il y a plus de femmes possédées que d'hommes ».

Amita venait de guérir deux jours avant que je la rencontre (après neuf ans de possession). Les symptômes avaient débutaient par des douleurs dans son corps, principalement par des maux de tête. C'est de là qu'elle trace le début de sa possession, mais à l'époque elle ne savait pas ce qu'elle avait. Elle a consulté un médecin, mais celui-ci ne savait pas ce qu'elle avait. Parfois elle allait mieux, parfois pire. Elle est allée pour la première fois à Balaji Mehendipur à l'an 2000. C'est là qu'elle a su ce qu'elle avait. Les esprits se sont mis à parler subitement. Il y en avait plusieurs : la fille du frère de son père qui est morte, des musulmans, des *bhangî*²⁸, beaucoup voulaient se marier avec elle... Quand elle était possédée par des esprits musulman ou *bhangî*, ils ne faisaient que mentir et disaient de gros mots. Les formes (*rup*)

²⁷ Dans le temple de Balaji, les esprits musulmans sont considérés comme particulièrement sales et les pires traitements leur sont réservés.

²⁸ « Basses castes de hindous de vidangeurs, éboueurs, balayeurs. », caste classée 'intouchable'.

changeaient beaucoup. Elle sentait du feu dans sa poitrine, elle tremblait beaucoup. Elle est restée six mois à Balaji la première fois : les esprits ne faisaient que parler. Depuis, elle est venue souvent pour un ou deux mois. Cette fois ils étaient venus deux jours avant Holi²⁹ et Balaji tua son dernier esprit avec son couteau et le jeta dans le feu érigé pour Holi au *samadhi*. Sur le coup elle n'a pas su qu'il était parti. Deux jours après un *dut* (esprit bénéfique) est arrivé, et il a parlé par sa bouche pour dire que l'esprit est parti. Elle n'a jamais consulté de guérisseurs, elle ne croyait pas en leur pouvoir. Elle ne croyait qu'à celui de Dieu. Elle se fit cependant construire une amulette par les brahmanes du temple de Balaji, après sa guérison.

2. Problématiques de Sima et Amita

Selon Cadoret (2003) le travail psychique du passage à l'âge adulte intrique en lui-même l'individuel et le social, la transmission et l'innovation. Je pense que pour une jeune fille indienne, c'est le mariage qui consacre ce moment. Le mariage signifie en effet qu'elle va quitter la maison familiale pour vivre chez sa belle-famille, qu'elle a, dans la grande majorité des cas, tout au plus rencontré une fois avant son mariage. Elle a pu, dans certains cas, rencontrer son mari avant, mais le plus souvent elle n'a pu le voir qu'à travers une photo. Selon Carrin (1999), la peur de la sexualité est souvent présente dans le contexte des mariages arrangés, en Inde ; les jeunes filles craignent la violence. Le mariage reste marqué dans l'esprit des femmes comme un moment très difficile, cause de beaucoup de tension. Le jour du mariage, on assiste à de véritables crises de larmes, parfois un peu théâtralisées, semble-t-il. Les chansons chantées par les femmes mettent toujours en scène la tristesse de quitter sa famille et l'innocence de cette époque pré-maritale, la nostalgie de sa famille, les mauvais traitements de la belle-famille, ou le travail qui se révèle trop dur et épuisant.

Selon Kakar (1985), c'est la maternité qui confère une identité et un but à la femme indienne. Aussi la grossesse est la délivrance de la peur de l'infertilité et marque l'établissement de l'identité adulte de la femme indienne. C'est par là qu'elle peut espérer acquérir respect et considération, l'enfant est son sauveur (surtout si c'est un garçon).

Son identité est définie dans sa relation aux autres. L'existence d'une sphère domestique exclusive à la femme lui confère un pouvoir, mais très tôt les souhaits de la jeune fille sont liés aux autres : être une bonne fille, une bonne épouse, c'est-à-dire à l'image de Sita dans le

²⁹ Grande fête religieuse hindoue célébrée dans toute l'Inde, célébrant le printemps et l'immolation de Holika, sœur du roi des démons, Hiranyakashipu.

Ramayana : une femme bonne, jamais en colère, qui considère son mari comme un Dieu et doit le servir. Le mythe de Sita jouerait un rôle inconscient de défense contre l'angoisse déclenchée par les pulsions sexuelles de la jeune fille dont l'expression semble favorisée par la nature de la vie familiale en Inde traditionnelle, marquée par la promiscuité. L'identification à Sita permettrait d'y renoncer. Cependant Nagpal (2003) reproche à Kakar de ne pas avoir plus insisté sur « la difficile lutte de la jeune femme dont il est exigé de fuir tous ces vieux attachements, que ce soient ceux tissés avec des femmes de sa communauté, ou des relations limitées qu'elle auraient pu développer avec certains copains ou cousins vivant avec sa famille jointe durant son enfance, et qui doit partir pour un lieu inconnu avec seulement son idéal forgé à l'intérieur pour l'aider à se diriger³⁰ » (p. 62).

Amita et Sima étaient habitées par des esprits particulièrement transgressifs. Cependant elles ne fréquentaient pas les Dieux célèbres pour être spécialisés dans le châtimement de ces esprits-là, c'est-à-dire, comme nous l'avons évoqué, Kundivale Baba et Bhangivara Baba. Elles préféraient rester la journée auprès de la statue de l'ancien *Mahant* (moine), Shri Ganesh Puriji. Elles faisaient aussi l'*arthi* du matin et du soir devant Balaji. Durant leur transe, Sima, mais aussi toutes ces jeunes filles qui présentaient les mêmes types de symptômes, semblaient exprimer leur révolte contre cet ordre social et cosmique, ses coutumes. Mais quels étaient les intérêts thérapeutiques qu'elles avaient ou pouvaient rencontrer, en fréquentant ces temples ? Ce lieu leur permettait certes d'exprimer leur révolte d'une façon acceptable pour la société, ce qui est déjà, certes, nécessaire à un processus de guérison. Mais comment ce lieu était-il conçu pour recevoir cette souffrance ? Nous avons vu qu'il y est prôné des valeurs et principes moraux brahmaniques, mais n'apporte-t-il rien d'autre qu'un réapprentissage des codes sociaux ? S'il est vrai que Sima et Amita approfondissaient ici leurs connaissances théologiques, elles m'apparaissaient tout à fait conscientes des normes et valeurs en vogue dans leur société. Singh (1977) évoquait l'aspect thérapeutique de la projection et de la sublimation à l'œuvre au temple de Balaji. Cependant, il n'approfondit pas plus sur ce sujet, poursuivant sur l'origine védique des thérapies et leur multiplicité. Nous allons voir qu'il est aussi nécessaire de prendre en compte toute la richesse symbolique offerte par le mythe, et que nous pouvons avoir un aperçu de son rôle thérapeutique en écoutant le discours et en observant les comportements des principaux intéressés.

IV. Approche de l'importance du mythe dans une optique psychanalytique

³⁰ Ma traduction de l'anglais.

Bettelheim (1976) remarque que la littérature traditionnelle alimente l'imagination de l'enfant et la stimule. Ces histoires, selon l'auteur, répondent aux questions les plus importantes qu'il est amené à se poser ; elles apparaissent donc comme un agent primordial de sa socialisation. « Les mythes et les légendes religieuses, qui leur sont très proches, présentaient à l'enfant un matériel qui lui permettait de former ses concepts sur l'origine et les fins du monde et sur les idéaux sociaux auxquels ils pouvaient se conformer. » (p. 43). Bettelheim évoque ici la civilisation hindoue où l'histoire de Rama et Sita est le prototype, selon lui, « des relations sentimentales et du mariage. » (p. 43). L'auteur insiste pourtant sur le fait que la fonction la plus importante des contes de fées pour l'individu en cours de croissance ne se borne pas à donner des leçons sur les comportements. « S'il en était ainsi, le patient hindou serait poussé à se conformer à un modèle de comportement imposé, ce qui serait une thérapie déplorable. [...] Les vertus thérapeutiques du conte de fées viennent de ce que le patient trouve ses propres solutions en méditant ce que l'histoire donne à entendre sur lui-même et sur ses conflits internes à un moment précis de l'histoire. » (p. 44). Le mythe permet aussi d'exprimer un conflit intérieur sous une forme symbolique et lui propose une solution. Cependant, le mythe comporte ce personnage principal, le « héros culturel est présenté à l'auditeur comme un personnage qu'il doit s'efforcer d'imiter toute sa vie, aussi parfaitement que possible. » (p. 45). Le mythe comporte ces personnages surhumains « qui accablent constamment les mortels de leurs exigences » (p. 45), ce qui le rend aussi beaucoup plus exigeant que le conte de fée. Mais l'un et l'autre parlent à l'inconscient de l'auditeur et permettent de « donner corps à ses angoisses et les soulager, sans qu'il s'en rende compte. » (p. 33).

Ici Balaji est surtout célèbre, dans la mythologie hindoue, pour s'être illustré dans l'épopée du Ramayana. Le Ramayana, ou aventures du Dieu Rama, et la deuxième épopée attribuée à Valmiki (1^{er} siècle après J-C) ; elle décrit l'avancée des Indo-européens vers le Sud, le rapt de Sita, l'épouse de Rama, par le démon Ravana qui règne à Lanka, la délivrance de Sita grâce à l'aide d'Hanuman, et son retour dans la capitale royale d'Ayodhya. Hanuman est donc célèbre pour son intrépidité, sa fidélité et dévouement à son maître Rama, et sa puissance.

Il faut dire que Balaji est un avatar de Vishnou, un des trois grands Dieux de la trinité hindoue, Dieu de la préservation de l'Univers (les deux autres sont Brahma, l'Un, l'irreprésentable, et Shiva, Dieu de la création et de la destruction). Vishnou est un dieu qui intervient dès que l'ordre cosmique est en danger, sous forme de différents avatars, adaptés à

la circonstance pour laquelle il intervient dans le monde des hommes. Selon la légende, le principal rôle d'Hanuman dans la mythologie fut de servir Rama, donc de retrouver Sita.

Amita m'expliqua que c'est lors de la fête de Holi³¹ que son dernier esprit mourut ; Balaji le tua avec son couteau, et le jeta au feu érigé à l'occasion d'Holi dans la cour du *samadhi*. Les jours des grandes fêtes religieuses sont connus pour les manifestations exacerbées des esprits ; puisque la pureté de Dieu les torture, en ces jours auspicioeux, leurs comportements se font plus démonstratifs. Telle Sita, la virginité d'Amita avait risqué d'être compromise par des démons qui voulaient se marier avec elle. Aussi, si Balaji œuvre comme celui qui réunit Rama et Sita, il a permis, en tuant les esprits d'Amita, de permettre enfin l'union maritale de celle-ci. En effet, son père me dit, en quittant Balaji, qu'elle serait mariée d'ici un an. Elle va pouvoir retourner chez elle et poursuivre le bon déroulement de sa vie.

La façon dont Sima menait sa thérapie semblait par contre se concentrer autour du personnage de l'ancien *Mahant*, Shri Ganesh Puriji, dont la statue était érigée au *samadhi* : c'est près de lui qu'elle passait la plupart de son temps. Elle me le décrit en ces termes : « Shri Ganesh Puriji a rencontré Balaji. C'est un homme qui ne s'est jamais marié. Il ne pleurait jamais, et souriait toujours, il était toujours heureux ». La question des mariages revenait souvent dans le discours de Sima, et donc celle, en filigrane, de la virginité. A ses yeux, Shri Ganesh Puriji était l'idéal : vierge, il a atteint la complétude, puisqu'il est communément admis qu'il a atteint la *moksha* (la délivrance de l'âme du cycle des réincarnations) grâce à son comportement dévotionnel, ce qui lui vaut d'être aujourd'hui divinisé. Aussi, si c'est au moment de ses menstruations que l'esprit de Sima se fit particulièrement plus 'sale', ne dérogeant pas ainsi à la règle, il me semble qu'il s'agissait pour elle d'un signe qui venait lui rappeler chaque mois qu'elle était désormais une femme prête pour l'union. Il est logique que sa colère se fasse plus intransigeante face au visage souriant de la statue de l'ancien moine divinisé. Il faut rappeler que pendant la période des menstruations, les femmes sont considérées impures ; selon les professionnels (Mahantji et les exorcistes), il y a plus de femmes possédées car les esprits aiment les choses particulièrement sales et qu'ils sont donc attirés par les femmes durant les trois premiers jours de leur menstruation.

³¹ Grande fête religieuse hindoue célébrée dans toute l'Inde, célébrant le printemps et l'immolation de Holika, sœur du roi des démons, Hiranyakashipu.

Kakar (1990) note une différence importante dans l'expérience de la culpabilité entre l'Occident et l'Inde. Elle serait marquée en Occident par les notions de péché et de morale issus de l'héritage chrétien. En Inde elle se traduirait plutôt par un sentiment de saleté et la crainte de la pollution, de la contagion de cette saleté. C'est ainsi que les rituels de purification jouent un rôle notable dans les processus de guérison. Ils semblent dirigés vers une expiation symbolique du sentiment de culpabilité du patient.

Les différences sont notables, entre l'histoire de la possession d'Amita et celle de Sima ; de plus, l'une s'adresse à Hanuman guérir, l'autre à Shri Ganesh Puriji. Singh (1977) remarque que les méthodes thérapeutiques sont très diverses au sanctuaire de Balaji, mais une variété de Dieux ou de personnages divinisés y sont aussi aujourd'hui représentés ; les temples, notamment ceux dédiés à Kali et Durga sont aussi de plus en plus nombreux. Les esprits sont autant de symboles dont les personnes possédées peuvent se saisir pour exprimer leur malaise, et les Dieux représentent une variété d'interlocuteurs à qui les personnes peuvent s'adresser, selon les types de conflits qui les traversent. De plus, leur possession résulte sans doute d'une multitude de conflits entremêlés³². Selon Obeysekere (1981), l'individu manipule le symbole d'une manière compatible avec ses désirs, aux contraintes culturelles qui l'entourent et à sa situation sociale. Les comportements de la personne affligée, qui reflètent ses besoins et émotions, sont ainsi intelligibles pour la société, puisque l'idiome symbolique est à la fois personnel et culturel. L'auteur nomme « *myth model* »³³ cette agrégation.

Aussi selon Sauret (1982) le mythe structure le sujet, et celui-ci le re-structure, le reconstruit à son tour, afin qu'il réponde aux contradictions qui se présentent à lui, et en fonction du choix des signifiants mythiques offerts à l'identification. Cette constatation permet d'échapper à une psychiatrisation de la société et « au constat d'un parallélisme statistique entre positions subjectives et types de religion. » (p. 208), tel que Devereux s'y risquait.

Un Dieu différent, un exorciste différent sera sollicité en fonction du désir exprimé par l'esprit et le vœu de la personne possédée. Aussi le sujet peut en ces termes exprimer sa demande, et l'art de ce sanctuaire réside sans doute dans le fait d'y répondre en offrant par exemple la possibilité à d'autres temples de s'installer autour de celui de Balaji. Ceci offre une dynamique à cet endroit qui sait s'adapter aux besoins nouveaux de ces patients. S'il y a un lieu, selon Tarabout, où la parole du possédé est attendue, « la scène

³² Nous nous sommes intéressés ici qu'à l'aspect de l'angoisse face au mariage de Sima et Amita.

³³ Dans la traduction française, « modèles fournis par la culture ».

démonologique » (expression de Certeau, reprise par Tarabout, 1999), Tarabout note les qualités d'improvisation du possédé et souligne que la croyance est toujours en train de se transformer (il reprend là l'idée de Schmitt). Aussi l'hindouisme, religion polythéiste aux mythes multiples, semble offrir de grandes possibilités pour loger la singularité de chacun. En cela nous pouvons nous demander, entre autre, s'il est judicieux de qualifier les possessions et pratiques thérapeutiques en cours au sanctuaire de Balaji Mehendipur de traditionnels.

Mais si le mythe resocialise, en donnant du sens pour le possédé et son entourage, on remarque aussi qu'il exclut ceux qui ne se conforment pas à son langage. Ainsi, tant que la subjectivité peut trouver un compromis et s'articuler au mythe, le sujet reste accepté dans la sphère religieuse. Comme le remarque Obeysekere (1981), l'élaboration de l'anormalité se fait à travers la co-relation des souffrants et des thérapeutes : en adhérant aux pratiques de ceux-ci, et ainsi à leur système de pensée, les patients et leur famille s'approprient les symboles générés par les thérapeutes : ils adhèrent ici à la connivence sociale sur toutes les conceptions relatives aux esprits et renouvellent ces dernières en apportant leur expérience. Tout système thérapeutique offre un sens, et ainsi une transformation, à travers le modèle culturel, de la conscience qui aide à l'intégration et à la résolution d'expériences émotionnelles douloureuses. Aussi, comme le remarque l'auteur sur son terrain au Sri Lanka (le centre de pèlerinage de Kataragama), si les patients ne présentent pas les symptômes correspondant aux théories thérapeutiques religieuses en vogue, le guérisseur lui-même oriente ces individus vers l'hôpital psychiatrique. Il existe aussi à Balaji Mehendipur un hôpital situé à l'entrée du chemin qui mène au temple de Balaji. Bien que tous les membres du personnel de l'hôpital avec qui j'ai pu discuter déclaraient croire aux esprits, une aide soignante ajouta que des possédés venus se reposer ici sont envoyés à l'hôpital psychiatrique de Jaipur ou Agra si leur état se révèle trop critique.

Nous avons débuté cette réflexion sur l'interprétation de la possession par des approches généralistes, considérant la folie comme un fait social, ou comme résultat d'une co-construction entre l'individu et son environnement (via l'ethnopsychiatrie), ou encore comme entorse à une norme comportementale (via la psychiatrie). Cet aspect immoral des comportements de la personne porteuse de ces pathologies est présent autant dans les textes

anciens que dans les dispositifs curatifs du temple de Balaji et de ceux qui l'entourent. Il est en effet essentiel de comprendre la co-construction de la manifestation de la souffrance qui révèle entre autres la fonction de communication de la possession ; ceux qui ne se conforment pas à son langage se retrouvent exclus. Mais il est aussi incontournable de s'intéresser aux personnes dans leur singularité en tant qu'elles ne sont pas seulement porteuses de comportements anormaux, mais aussi souffrantes. Cette approche nous permet de comprendre les bénéfices thérapeutiques qu'apportent ces sanctuaires, subjectivement. Nous avons vu que la mythologie représentée ici propose des solutions aux patients, et offre la possibilité d'un réel dénouement des conflits. Ainsi, la singularité nous renseigne ici sur un phénomène collectif.

Nous avons aussi évoqué le fait que c'est l'individu qui instaure une dynamique. Il n'est pas le simple récepteur d'un cadre pré-établi mais il vient ici tester ce cadre et le pousse à s'adapter à son désir ou besoin. Singh a bien montré les changements, rajouts et abandons de techniques. Peut-on alors parler de thérapies traditionnelles ?

BIBLIOGRAPHIE

- BALBIR Nicole et Jagbans, 1992, *Hindi français : Dictionnaire général*, L'asiathèque, Paris.
- BASTIDE Roger, 1965, *Sociologie des maladies mentales*, Flammarion, Paris.
2003, *Le rêve, la transe et la folie*, Edition du Seuil, Paris.
- BETTELHEIM Bruno, 1976, *Psychanalyse des contes de fées*, Ed Robert Laffont, Paris.
- CADORET Michelle, 2003, *Le paradigme adolescent : Approche psychanalytique et anthropologique*, Dunod, Paris.
- CARRIN Marine (édité par), 1999, *Managing distress : possession and therapeutic cults in South Asia*, Manohar, New Delhi.
- DEVEREUX Georges,
1970, *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris.
1972, *Ethnopsychanalyse complémentaire*, Flammarion, Paris
- DOUGLAS Mary, 1971, *De la souillure*, Edition Maspero, Paris.
- DUMONT Louis, 1966, *Homo Hierarchicus : le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris.
- FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard.
- FRANZ Heinrich Gerhard, 1990, *L'Inde ancienne*, Bordas, France.
- FREED R.S. et FREED S.A., 1993, *Ghosts: Life and death in north India*, American Museum of Natural History, Anthropological Papers, Number 72, University of Washington Press.
- KAKAR Sudhir,
1985, Moksha, *Le monde intérieur : enfance et société en Inde*, Edition Les belles lettres-Confluents psychanalytiques, Paris.
1990, *Stories from indian psychoanalysis*, in Stigler, Schweder, Herdt (sous la direction de): *Cross Cultural Psychology*, University of Cambridge.
2002, *Shamans, mystics and Doctors : a psychological inquiry into India and its healing traditions*, Oxford University Press, New Delhi.
- LANGLOIS A. (traduit par), 1984, *Rig Veda ou Livre des hymnes*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris.

- LEVI-STRAUSS Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, pp 183-255.
- MALAMOUD Charles, 2005, *La danse des pierres : Etudes sur la scène sacrificielle dans l'Inde ancienne*, Editions du Seuil.
- MONIER M.A. et MONIER-WILLIAMS K.C.I.E., 1970, *Sanskrit-English Dictionary*, Clarendon Press, Oxford.
- NAGPALI Ashok, 2003, *Cultural continuity and change in Kakar's works : some reflections*, in Dinesh Sharma (édité par), *Childhood, family and sociocultural change in India, reinterpreting the inner world*, Oxford University Press, New Delhi.
- NATHAN Tobie, 2001, *La folie des autres : traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Dunod, Paris.
- OBEYSEKERE Gananath, 1981, *Medusa's hair : an essay on personal symbols and religious experience*, University of Chicago Press.
- PARRY Jonathan, 1989, *Death in Banares*, in *Fragments for a History of the Human Body Part II*, édité par M. Feher, R. Naddaf et N. Tazia, New York: Zone Books, p. 490-517.
- ROUGET Gilbert, 1980, *La musique et la transe : esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Gallimard, Paris.
- SAURET Marie-Jean, 1982, *Croire ? : Approche psychanalytique de la croyance*, Privat.
- SEBASTIA Brigitte, 2004, *Les rondes de Saint Antoine : culte, affliction et possession à Puliampatti (Inde du Sud)*. Thèse de l'E.H.E.S.S. dirigée par Marine Carrin.
- SINGH Har Gopal, 1977, *Psychotherapy in India (from vedic to modern times)*, Punjabi Press, Agra.
- STCHOUPAK N., NITTI L., RENOU. L., 1972, *Dictionnaire sanskrit-français*, Maisonneuve, Paris.
- TARABOUT Gilles, 1999, *Corps possédés, signatures territoriales (Kerala)*, in Assayag et Tarabout (sous la direction de), *La possession en Asie du Sud : parole, corps, territoire*, EHESS, Paris.
- VAN GENNEP, 2000, *Les rites de passage*, Picard.