

CHAMANS, MYSTIQUES ET MEDECINS – Sudhir Kakar

Alors qu'en Occident les patients traduisaient souvent leurs conflits internes dans le langage des systèmes psychologiques et les expliquaient au moyens d'abstractions scientifiques, ces mêmes préoccupations se disaient, en Inde, dans la langue de la possession par les esprits, de l'expérience religieuse, et par des images issues du mythe. P30 (1)

Société indienne de psychanalyse formée en 1922, par Girîndrashekhar Bose. Gandhi assista en 1925 à une réunion dans la quête d'une solution au pbme entre hindous et musulmans. Elite bengalie à Calcutta.

Les traditions médicales, astrologiques, psychologiques et anthropologiques indiennes présentent la nature essentielle de l'homme comme transpersonnelle. P32 (1)

Freud à R. Rolland : « Inde = jungle indienne dont un mélange incertain d'amour grec de la proportion, de sobriété juive et de timidité philistine m'a toujours tenu éloigné ». p33 (1)

Pour Jung, le yoga confirmait ses propres vues selon lesquelles l'inconscient ne se limite pas à la libido ». p33 Jung caractérise l'Indien (désignant l'hindou) comme un être doux, passif et féminin alors que l'Européen est dur, actif et masculin. Il oppose l'Indien intuitif et introverti à l'Occidental scientifique et extraverti. L'Indien vit dans un monde hors du temps, sans se préoccuper de réalité ni d'histoire, exactement au pôle inverse de celui de l'Européen. Vue par Jung, l'Inde devint l'opposé psychique de l'Europe, l'inconscient de l'Occident. p 33-34 (1)

Les hindous, par exemple, ne considèrent pas les troubles affectant l'ordre du soi comme ayant leur source dans les relatons familiales précoces, mais les font découler des effets du *karma* de l'individu sur l'ensemble de sa vie et sur le cycle de ses nombreuses existences. P38 (1)

Domaine social d'un o,ndividu : membres vivants de la famille, mais aussi les esprits des ancêtres (les *pitri*) et d'autres êtres pèuplant le cosmos de leur culture. p38 (1)

Comparée aux thépaies occidentales, le rôle du sacré y est plus évident. P39 (1)

La psychothérapies est elle aussi, au moins partiellement, une institution sociale qui incorpore beaucoup de valeurs et des exigences de la société qui l'environne. Comprendre comment elle fonctionne dans une société donnée ne peut se faire le plus souvent sans expliquer au préalable de quelle façon elle est reliée au contexte culturel et à ses structures symboliques. P40 (1)

Peu d'introspection en Inde p41 autre type de « réalisation de soi ». C'est un soi non affecté par le temps et l'espace et donc dépourvu de la dimension historique que mettent en relief la psychanalyse et la littérature occidentale. P42 (1)

Hakim (praticien de la médecine musulmane *unani*) dans le *dargah* (clinique au sein d'une mosquée). Le *pir* (l'ancien, le sage) traite également les trouble mentaux. P49 (1)

Salle où le pir exerce : obscurité, petite, bric-à-brac, cendrier, crachoir, sommier de cordes pour le pir et face à lui vieux sofa pour patient et sa famille. « je sentais le désordre ambiant exercer sur eux un effet nettement apaisant. La combinaison de l'étrange et du familier placait la pièce en situation thérapeutique, entre les deux mondes de l' »ici « et de l' »au-delà «. p51 (1)

Tendance à assigner aux praticiens traditionnels des caractéristiques et des circonstances de naissance extraordinaires. P53 (1)

La première question : » Que voyez-vous dans vos rêves ?« p55 (1)

Je me demandais si Baba n'avait pas reconnu inconsciemment la nature incestueuse des pulsions sexuelles de la fille... p57 (1)

(...) la science occidentale est un produit du christiannisme. P57 (1)

(...) idiome de Baba = possession démoniaque. Il m'est difficile de souscrire à l'attitude occidentale largement répandue qui tiendrait pour erronées les croyances de Baba et les rejetterait sommairement en les qualifiant de mode de pensée résiduel, dépassé depuis longtemps à l'Ouest. Un tel point de vue « évolutionniste »... p58 D'autre part il m'est difficile de d'adopter la position « relativiste » de beaucoup d'anthropologues qui considéreraient les idées de Baba sur la maladie mentale comme un ensemble cohérent. (...) je préfère trouver des « points communs » de compréhension, en deçà des cadres psychologiques et démonologiques, qui pourraient être masqués par des différences idiomatiques superficielles. A côté de cet « universalisme », je reconnais souscrire à un quatrième modèle que le psychologue et anthropologue Richard Scheweder a appelé « confusionnisme », c'est à dire admettre en toute honnêteté que, parmi les idées de Baba, beaucoup me déconcertent totalement. P59 (1) (...attention mal retranscrit...)

Presque partout dans le monde et de tout temps, la croyance en la possession par des esprits et des démons a constitué la théorie dominante de la maladie et plus particulièrement des troubles que l'on désigne par le terme de maladie mentale. Arabes, Chinois, Hébreux, Grecs, tous ont cru à une forme quelconque de possession par les esprits. cf Osterreich (étude monumentale avec ex issus de toutes régions du monde, toutes les époques A CONSULT) p59 (1)

Possession = différents comportements d'intensité variable : modification du bien-être mental et physique, manifestation spectaculaire (transe), états profonds d'altération de la conscience. Cf Erika Bourguignon et *Atlas d'ethnographie* p59 (1)

Théorie de Baba dans Coran : 3 groupes d'être vivants « au-delà » de l'homme : les farishta (anges), les shaitan (être sataniques), et les jinn (démons ou esprits).les jinn sont les + communs. Origines des jinn, mode de classif, rituels magiques qui permettent de les exorciser et les pratiques par lesquelles on peut les asservir, tout ceci est consigné dans la littérature islamique, notamment dans les *Tsafir*, les commentaires sur le Coran, et dans les *Hadi*, les Traditions du Prophète. P338 (cf J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, 13 vol vol 4) p60 (1)

Jinn peuvent être bienveillants mais la plupart sont destructeurs et amoraux. Origine ethym (jann=caché, dissimulation, obscurité...) = pulsions inconscientes p60 (1)

Chaque être humain a son propre jinn, disait Baba, qui est né en même temps que lui et reste avec lui jusqu'à sa mort. Quand les anges viennent chercher l'âme d'un homme de bien, ils tuent le *jinn*. (...) Parfois cependant, surtout lorsque l'homme était un pécheur, le jinn échappe à son sort en se cachant dans les organes d'élimination, que les anges ne peuvent atteindre parce qu'ils sont impurs. Il devient alors un démon [*bala*] et se met en quête d'une victime dans laquelle il puisse trouver refuge et dont il puisse boire le sang ». p61 (1) Ces démons sont tout autour de nous, sur le sol, en vol dans les airs, invisibles à tous sauf aux hommes de connaissance (*ilm*) parmi lesquels Baba comptait avec humilité son précepteur, mais non lui-même. Aucun être humain n'est à l'abri de l'attention inopportune et résolument déplaisante des démons. P61 (1) (...) Un *bala* possède une personne pour une des deux raisons suivantes : soit c'est un sorcier qui, tenant un démon en son pouvoir, le déchaîne contre son ennemi ou contre l'ennemi de quelqu'un qui a acheté ses services ; soit c'est un démon qui, en rodant dans les airs, repère quelqu'un qui lui plaît comme victime ». (donc pas de responsabilité, ni de culpabilité) p61 (1)

« Les démons peuvent posséder n'importe qui, c'est vrai, mais le goût du sang frais est de loin le meilleur, et le sang des vierges est particulièrement frais ». p62 (1)

« le démon pénètre presque toujours dans une denrée comestible comme le lait, le yahourt ou la crème » p62. (fantasme oraux viennent au premier plan dans le contexte indien, contrairement au fantasmes oedipiens, présents eux dans d'autres cultures p65) (1)

un des fantasmes fondamentaux de la culture indienne (musul+hindous), la vision horrible d'une sexualité féminine omnipotente qui épuise, aspire et vide le plus puissant des hommes. P63 (1)

différents types de *bala* : *jaljogini* (à l'apparence d'une belle femme), *pichalpairi* (quelqu'un dont la pointe des pieds est tournée vers l'arrière), *sirkata* (sans tête), *bhutna* (aspect d'un feu)... p62-63-64 (1)

chez les hindous, *jaljogini*+ *pichalpairi*=*churel* p63 (1)

bhûta =esprit du mort, on peut s'en protéger par une conduite pieuse et des constantes déclarations de foi en l'Islam. Si quelqu'un meurt dans l'irrespect de la foi, il peut devenir lui-même un *bhûta*. P66 (1)

Deux approches, différentes d'un tracé simpliste comme moderne/traditionnel, occidental/asiatique : « elle semble plutôt départager ceux que leur idéologie oriente vers le paradigme biomédical de la maladie, qui s'appuient strictement sur l'empirisme et les thérapies traditionnelles et se voient plutôt comme des techniciens, et de l'autre côté ceux pour qui le paradigme de la maladie est métaphysique, psychologique ou social, qui accordent dans leurs thérapies une plus grande place à l'*arationnalité*, et qui se voient (et sont vus par les autres) comme plus proches du prêtre. P66-67 (1)

Système de connaissance, source de l'approche thérapeutique pour musulmans : *ilm-i-ruhani* ou connaissance de l'âme. (pratiques mystiques des soufis, réponses philo et religieuses de l'Islam aux énigmes de la naissance, de la mort et de la souffrance humaine + spiritisme, magie blanche (*ulwi*, *rahmani*) et noire (*silfa*, *shaitani*, *sihr*, *jadu*). Condamnation de ces arts magiques par le Coran (« Quiconque va trouver un magicien, le questionne sur les mystères et croit en sa parole, en vérité celui-là est mécontent de Mahomet et de sa religion »). Mais il existe de nombreux sorciers = *sayana* (sage, rusé) et *pir* : fonction thérapeutique de chasseur

de démons, convoquent les jinn (instaurent amitié ou hostilité entre deux personnes, provoquent la mort, la richesse... (cf Ja'far Sharif, Islam in India 1832) p67 (1)

Le sorcier doit être pur d'esprit et de corps, honnête et toujours sincère. Avant d'accomplir le rite principal, il s'enferme dans sa chambre pendant une semaine pour se purifier. Instruction quand au régime alimentaire, réclusion temporaire avec réduction de tous les stimuli sensoriels, récitation inlassable d'une invocation – très comparable au récitation dans le yoga mantrique -, tout ceci reflète les affinités du rituel de sorcellerie avec les pratiques mystiques plus « hautes » qui conduisent à des modifications des états de conscience. P68 (1)

L'image que Baba avait de lui-même en tant que thérapeute était celle d'une voie de passage par Allah, d'un canal pour la force divine. C'est elle qui accomplissait réellement l'acte de guérison. Il se voyait comme simple intermédiaire et n'acceptait pas les compliments pour ses succès, pas plus qu'il ne se tenait rigueur de ses échecs. (...) Je ne fais que frapper de votre part à la porte d'Allah, disait-il. Qu'il vous laisse entrer ou non est une affaire entre vous et Lui ». Ou bien : « Ma tâche est de porter votre voix jusqu'à Allah. Il dépend de votre bonne fortune qu'il vous entende ». Ou encore : « Je ne fais que jouer les notes. Seul Allah peut dire s'il en fera de la musique ». p69 (1)

(...) Baba n'était pas le possesseur d'une science ou d'une technique de guérison efficace : ce qu'il avait, c'était le *ilm*, la faculté de communiquer avec le Divin pour intervenir en la faveur d'une âme affligée. P69 (1)

mise en scène de la thérapie de Baba, n'était pas celle d'un conflit prosaïque entre les impulsions issues de la nature biologique de l'homme et les défenses psychologiques mobilisées contre elles, mais d'un affrontement beaucoup plus impressionnant entre les forces cosmiques du bien et du mal, ayant pris pour champs de bataille la personne souffrante. (...) Il me semblait qu'à l'inverse de la psychothérapie occidentale qui vise le plus souvent à accroître chez un homme le sentiment de la liberté de choix, les thérapies musulmanes et occidentales s'organisent autour d'un autre besoin humain fondamental : la restauration du sentiment d'être au centre du temps et de l'espace, qui dans le monde occidentale presque été annihilé par les révolutions coperniciennes et darwinienne. P70 (1)

Tous ces praticiens s'entendent à affirmer que la connaissance de l'âme est inopérante sans le souffle vital de la force d'âme du guérisseur, son *ruhani-takat*. Plus exactement il ne s'agit pas là de quelque chose qu'il possède, mais de la force divine qui lui a été transmise, lorsqu'il fut prêt à la recevoir, par la grâce et l'entremise du *murshid*, l'équivalent musulman du gourou hindou. Sans cette force d'âme, transmise personnellement par un maître vivant, la connaissance ne peut être ni foncièrement comprise, ni utilisée avec profit. P71 (1)

« ... vous devez, pour en avoir la *connaissance*, humblement supplier les grands adeptes de l'art, et ils vous les communiquent seulement en privé, tout contre vous, main dans la main, dans le creux de l'oreille. Leur description dans les livres n'est jamais assez précise pour les rendre intelligibles ». Baba, attribua lui aussi le pouvoir de la guérison à la force de l'âme qui est pour ainsi dire la *connaissance* de la connaissance. « On n'acquiert la force de l'âme qu'à issue de longues années de service au maître et de dévotion envers Dieu, dit-il après de longues années d'apprentissage. (...) Il faut aussi être pur, sincère, cultiver le désintéressement et le détachement. p72-73 (1)

« Chaque maladie est un problème de musique, disait Novalis, et chaque guérison est une solution musicale ». (...) la personne de Baba est un instrument de musique dont les nombreuses cordes ont été ajustées aux différents tons nécessaires à l'harmonie, et lorsque Baba joue de *râga* de la guérison, il ne pratique pas une science, mais ce qu'Auden a appelé « l'art intuitif de se concilier la nature ». Le succès de cette « conciliation » dépend beaucoup plus de la personne du guérisseur que de la profondeur de sa connaissance ou de la technique qu'il emploie. (...) il lui faut cultiver certaines vertus : pureté de corps et de l'esprit, sincérité, détachement assumé. Il doit également être ce qu'on pourrait appeler un marginal, qui choisit de vivre à la lisière de sa société, là où il se trouve dans le monde sans lui appartenir. Enfin, il lui faut passer par une transformation intérieure supposée le relier et le rendre réceptif à ce que la tradition mystique soufie appelle la force de l'âme. P74-75 (1)

Il me semble que Baba diviserait ceux qui sollicitent son aide en trois catégories principales : ceux qui sont possédés par un *bala*, ceux qui n'en subissent que la menace et ceux qui attendent de lui une intervention d'ordre spirituel plutôt que thérapeutique. La première catégorie comprendrait tous ceux qui manifestent des symptômes évidents de possession (symptômes névrotiques, dans notre idiome). Mais les cas de frictions et de mésentente conjugale en sont exclus, car Baba attribue ceux-ci aux machinations et aux menaces exercées par un démon bien individualisé (*chalava*) qui fomenté des conflits au sein des familles en général, et en particulier au sein des couples mariés. Ces querelles familiales, incluant les litiges judiciaires entre parents, appartiennent à la deuxième catégorie de « menace par les *bala* ». (...) Selon cette lecture de la classification de Baba, les vingt personnes qui lui demandèrent de l'aide dans la période durant laquelle je partageai ses journées de praticien se répartissent de la façon suivante : six cas de possession par un *bala*, six cas de menace par un *bala*, quatre sollicitateurs. P 75-77(1)

Si l'on considère l'étendue du spectre de la santé mentale, Baba est un thérapeute relativement plus spécialisé qu'un psychiatre ou psychothérapeute occidental qui traite un plus large éventail de troubles mentaux. Mais par ailleurs la pratique de Baba inclut explicitement le traitement d'un certain nombre de « troubles » appartenant au spectre religieux-spirituel et qui sont généralement cachés, inavoués en psychothérapie. P78 (1)

Le fait qu'une culture toute entière partage le système démonologique, et que le patient, ses parents et amis s'accordent tous sur l'étiologie de la maladie et les moyens de la traiter, contribue certainement à renforcer l'efficacité du processus thérapeutique. D'une part, toutes les personnes concernées saisissent aisément la signification des troubles, peuvent établir un diagnostic approximatif et s'entendre rapidement sur le genre de guérisseur à consulter, donnant ainsi au patient l'impression rassurante de contrôler la situation. D'autre part l'idiome commun, public, de la maladie facilite grandement la communication entre le patient, sa famille, la communauté élargie et le guérisseur, renforçant considérablement la coopération que réclame une thérapie pour réunir toutes les chances de réussite optimale. P78-79 (1)

La recherche d'un thérapeute en cas de maladie mentale est généralement en Inde une affaire familiale et collective, si bien que le thérapeute doit le plus souvent écouter la version des membres de la famille du patient avant de se trouver en contact direct avec lui. P79 (1)

(...) presque tout un chacun dans les villes indiennes est hanté par la peur muette et inavouée de s'abîmer dans l'océan de pauvreté qui l'entoure. P81 (1) (incst collectif)

« Que voyez-vous dans vos rêves » demanda Baba, comme à chaque premier entretien. (...) « Voyez-vous une femme, un homme, un enfant, un serpent, un singe ou un animal sauvage dans vos rêves ? » (...) si le patient répond qu'en effet, il rêve de façon récurrente d'un être humain ou d'un animal, il insiste et demande ce que fait cette figure onirique dans le rêve. (...) Baba prend l'air préoccupé pour écouter, hoche la tête de temps à autre pour signifier que le patient ne fait que confirmer ce qu'il suspecte depuis le début, et, à la fin de la narration, lâche un verdict sans appel : « Vous êtes sous l'emprise d'un bala ». Ce dialogue d'ouverture, tout stéréotypé qu'il puisse paraître à première vue, donne néanmoins au patient l'occasion de faire part de son conflit à travers le symbolisme (du rêve) (...). P84-85 (1)

Il faut aussi garder très présent à l'esprit que le sous-continent indien pratique très couramment la communication d'événements psychiques, y compris la détresse mentale, par la narration des rêves. L'hindouisme, comme l'islam ont toujours cru que ceux-ci transmettent des messages importants, et maintiennent donc une tradition active d'interprétation onirique. (...) l'interprétation d'un rêve spécifique implique un ensemble de facteurs : une connaissance des impressions du rêveur au sujet du rêve et des caractéristiques personnelles du rêveur – âge, sexe, profession, habitudes, préoccupations, etc. – et l'examen de la façon dont les symboles du rêve entrent en combinaison. Lorsqu'un rêve est considéré comme porteur de sens, il est souvent soumis à l'interprétation d'un expert, généralement un pir. Les plus compétents s'efforcent d'obtenir du rêveur lui-même la révélation de la source de tension qui peut-être à l'origine du rêve, en l'interrogeant sur ses relations maritales et ses problèmes familiaux. Il est vrai que le patient est largement prédisposé par sa culture à faire confiance au pir pour comprendre ses problèmes tels qu'ils sont communiqués à travers son rêve. (...) Dans une certaine mesure, le but de l'interrogation sur le rêve est d'établir le diagnostic : possession ou non-possession. Mais la narration du rêve agit aussi comme un levier thérapeutique qui permet au patient de faire un compte-rendu symbolisé de son conflit et donc « d'abréagir » ses « émotions violentes, réduisant ainsi l'intensité de leur affect. (...) Il me semble que Baba a souvent une compréhension intuitive et inconsciente de la signification symbolique d'un rêve. P85-86 (1)

Baba ne réclame jamais d'honoraires. Parce qu'il agit en émissaire d'un pouvoir supérieur, divin, on pense que les effets de son traitement sacerdotal seraient contrariés s'il se faisait payer. Cependant, il accepte l'argent lorsqu'il est donné sans mention d'échange. P87 (1)

La « mésentente conjugale » est pour beaucoup d'Occidentaux ce qui les pousse à rechercher l'aide d'un professionnel. Il en va de même en Inde : le nombre de femmes et d'hommes qui sollicitent l'aide de Baba pour prévenir la menace qui pèse sur leur union ou remédier à son naufrage, faire cesser les violences infligées à l'épouse, ramener le partenaire qui a déserté le foyer, constitue le deuxième grand groupe de ses patients. P88 (1)

(...) lorsqu'une femme quitte le foyer, c'est presque toujours parce que son époux ne la satisfait pas sexuellement. (...) la satisfaction sexuelle est indispensable au bien-être d'une femme, beaucoup plus qu'à celui d'un homme ». p89 (1)

Il semble que la résolution des conflits de couples mariés dépende également du « caractère inné » de la femme. Celui-ci correspond à un des types suivants, que Baba énuméra, du plus accessible au plus réfractaire à la thérapie. La yar-marani (pas d'amant) – pet-marani – hirs-marani – kus-marani (toujours à la recherche du plaisir sexuel). P90 (1)

400 km au sud de Delhi, temple de Balaji. Divinité principale = Hanumân, le dieu-singe.

Le docteur, en dehors du temple, attend « les clients qui pourraient avoir été déçus par les pouvoirs curatifs des dieux à l'intérieur du temple. A Balaji au moins, la médecine survit en parent pauvre de la religion, obséquieuse, vaguement déconsidérée. P94 (1)

Le temple promet le soulagement rapide de nombreuses affections, parmi lesquelles « les obstacles dressés par les *bhûta-preta* [esprits maléfiques], la folie, l'épilepsie, la tuberculose, la stérilité et autres maladies. Les patients interrogés, à une écrasante majorité, étaient venus à Balaji parce que l'exorciste du voisinage (*sayana*) ou les aînés de la famille et de la communauté avaient diagnostiqué, à leurs symptômes physiques ou aux altérations de leur comportement, des troubles mentaux causés par des esprits maléfiques. La maladie avait résisté à tous les efforts des médecins modernes et des guérisseurs traditionnels. Le temple a la réputation de réussir dans ce domaine là où tous les autres moyens ont échoué. P94 (1)

Esprits malins= nom collectif *bhûta-preta* - La démonologie hindoue établit plusieurs distinctions parmi ces être surnaturels. Le *bhûta*, par exemple, a pour origine l'âme d'une personne décédée accidentellement de mort violente, alors que le *preta* est l'esprit d'un enfant mort en bas âge ou né difforme. Les *pishâcha* constituent une troisième catégorie, fondée sur le caractère du défunt : un *pishâcha* est généralement le fantôme d'un homme fou, de mœurs dissolues ou de tempérament violent. Quelques esprits féminins viennent compléter ce panthéon maléfique, dont le plus connu est la *churel*, fantôme d'une veuve malheureuse, d'une femme sans enfant ou, plus généralement, de toute femme dont les désirs sont restés inassouvis durant sa vie. Experts et profanes s'accordent à voir dans la plupart des esprits maléfiques les âmes de personnes qui n'ont pu exprimer pleinement leur potentiel de leur vivant. P94 (1)

Bhûta-preta = dans un domaine intermédiaire entre le monde des humains et celui des esprits ancestraux (*pitri-lok*). Doivent acquitter leur dettes karmiques pour rejoindre le monde des ancêtres sinon, veulent habiter un corps humain et provoquent des maladies. Ces esprits occupent l'échelon le plus bas de la hiérarchie des êtres surnaturels hindous, le plus proche de la condition humaine. Cfp95 (1)

On livre bataille à l'esprit possesseur par une succession de rituels de temple qui semblent organisés sur le modèle des instances judiciaires. La première étape est l'« assignation » (*darkh-vast*). Le patient présente une offrande de riz et de lentilles de la valeur d'une roypiue vingt-cinq paisas et donne deux *laddu* chaque jour, matin et soir, à un assistant, avant que commencent les offices. Au cours de ceux-ci, un prêtre porte les *laddu* au contact de l'idole de Balaji, puis les rend au patient afin qu'il les mange. On croit qu'en agissant ainsi le patient absorbe le pouvoir de Balaji qui force le *bhûta* à apparaître « en chair et en os » (*peshi*) devant la cour. Le *peshi* est le point culminant des rituels de guérison, et le plus dramatique. Si l'assignation échoue à faire apparaître l'esprit, le patient peut alors adresser une « pétition » (*arzi*) dont le cout pour frais de justice est de dix-sept roupies et vingt cinq paisas de *laddu* pour Balaji, de riz bouilli pour *Preta-râja* et d'urad bouilli pour *Mahâkâl Bhairav*. Si le *bhûta* s'entête et n'apparaît pas une seule fois durant les offices du matin et du soir devant Balaji, ni pendant celui de l'après-midi devant *Preta-râja*, le montant passe à vingt et une roupies vingt-cinq (*badi arzi*). (...) Pendant ce temps, les membres de la famille ne restent pas inactifs. Beaucoup d'entre eux sont sollicités par le prêtre pour chanter des invocations spécifiques ou pour lire à haute voix certains passages du *Râmâyana* et du *Hanumân Chalisa*. Dans les halls du temple, d'autres s'affairent à psalmodier, au-dessus de cuillérées d'eau qu'ils transvasent inlassablement d'un pot à un autre, des mantras censés conférer une énergie divine à cette eau,

que l'on fera ensuite boire au patient, en espérant épouvanter le bhûta. Volonté de voir le patient entrer dans l'état de quasi-transe du peshi. P104-105 (1)

Le début d'un peshi est marqué par des signes bien définis. Un balancement rythmé du buste et de violents mouvements de la tête latéraux sont des indices les plus sûrs de la « comparution » d'un bhûta. Battre le sol avec ses mains, frapper du dos contre un mur, s'allonger par terre avec des pierres empilées sur le dos et accomplir divers actes d'autopunition en sont d'autres. Par essence, le peshi est un état modifié de conscience, proche de la transe, dans lequel le patient a de son environnement une vision rétrécie à l'extrême (mais non complètement effacée). Dans cet état, que l'on désigne par le terme technique de dissociation, le patient peut généralement poursuivre une conversation avec des membres de l'assemblée, bien que cette conversation soit souvent frappée d'amnésie par la suite. (...) Si la séance est interrompue pour une raison quelconque, les patients disent ressentir une lourdeur dans la poitrine et une sensation d'étouffement à niveau de la gorge, « comme si quelque chose voulait sortir ». p106 (1)

Phase suivante du peshi = Lutte du bhûta avec une des divinités principales du temple. (...) Ceux qui entourent le patient tentent de le provoquer en criant des slogans à la louange du dieu. Souvent, le bhûta s'échauffe, se met en colère, adresse des propos injurieux et des obscénités au dieu, et raille la piété des spectateurs. (...) Il s'agit d'une explosion d'agressivité refoulée et d'une rare rébellion contre les normes et les mœurs inhibitrices d'une société hindoue conservatrice dont les dieux sont les représentations les plus évidents. (...) L'excitation monte, la communauté met à présent tout son poids dans la bataille contre l'esprit rebelle et obstiné. (...) Et le patient commence bel et bien à se frapper. Le volume des cris de protestation du bhûta augmente simultanément. (...) Au bout d'un certain temps, le patient, visiblement épuisé, cesse de se frapper et l'esprit reconnaît sa défaite. (...) On passe alors à la phase suivante du rituel, la « déclaration » (bayan), durant laquelle l'esprit demande pardon et décline son identité. Puis il promet de laisser le patient en paix et de s'en remettre à la miséricorde du dieu. Parfois, ce dernier envoie un esprit repentant et bienfaisant, le dhûta, pour protéger le patient de l'attaque d'autres esprits malins. L'arrivée du dhûta se signale par un état similaire à la transe, de brève durée, dans lequel le patient se prosterne à plusieurs reprises devant l'idole. P107 (1)

En thérapie traditionnelle, l'idiome spécifique est gardé à son niveau symbolique sans aucune tentative de traduction. (contrairement à la psyka où recherche du message, du passé)

La thérapie suit deux lignes séparées. D'abord, on cherche à augmenter la tolérance de l'individu à son bhûta en minimisant le pouvoir de terreur de ce dernier. La nature potentiellement bénigne de ce dernier – le bhûta étant remplacé par un dhûta, le messager du dieu – est soulignée ; il est réaffirmé que les esprits malins ne sont que des pitri infortunés, des esprits ancestraux qui méritent une réaction de compassion plutôt que d'anxiété. (...) En second lieu, le peshi s'efforce, par le rite, de transformer en conviction la croyance du patient selon laquelle ses aspects mauvais et impulsifs ne sont pas à l'intérieur mais à l'extérieur de lui ; qu'ils ne sont pas les siens mais ceux du bhûta. P 126 (1)

Lorsqu'un patient a traversé avec succès toutes les étapes, « assignation », « comparution », « déclaration », et conserve cependant la plupart de ses symptômes d'origine, il est déclaré affecté de plusieurs sankat, impliquant plus d'un esprit possesseur. Dans ce cas, le patient est supposé repasser à travers la totalité du rituel autant de fois que de bhûta qui le possèdent. P127 (1)

Le terme chaman, originaire du Nord-Est de l'Asie (du toungouse saman et du mandchou saman : personne excitée, émue, soulevée) (...). Les chamans sont généralement spécialisés dans les « maladies dues aux esprits » et une de leur caractéristiques les plus saillantes est leur capacité à entrer volontairement en état de transe contrôlée au cours de leur diagnostic ou pendant leur soins. (...) Il relie sa communauté à tout ce qui est sacré et donne à la vie sa signification. Il est le médiateur entre le surnaturel et la communauté et fait connaître les désirs de l'un à l'autre. Cf Mircea Eliade *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* P129 (1)

Levi-Strauss : le chaman fournirait au membres malades de sa société un langage grâce auquel des états psychiques inexprimés et autrement inexprimables peuvent immédiatement cesser de l'être. Parallèle entre le chaman et celui du psychanalyste en dépit de la différence de leurs orientation respective, collective pour l'un, individuelle pour l'autre. Le chaman et le psychanalyste établissent tous deux une relation directe avec ce qui est conscient chez le patient et une relation indirecte avec son inconscient – l'analyste par son écoute, le chaman par son éloquence. Tous deux deviennent objet de transfert pour le patient et, à travers les représentations induites dans son esprit, les protagonistes de son conflit. Lorsque le transfert est établi, le patient place des paroles dans la bouche de l'analyste, en lui attribuant des sentiments et des intentions. Dans son incarnation chamanique par contre, le thérapeute parle au nom du patient en lui mettant dans la bouche les réponses à des questions qui correspondent à l'interprétation de son état et dont le patient doit s'imprégner. P131 (1) cf *Anthropologie structurale*

Durant le mouvement de soi-disant contre-culture des années soixante et soixante-dix, qui engendra une remise en cause culturelle radicale dans de larges portions de la jeunesse occidentale, on eut tendance à donner au chaman l'image plutôt romantique d'un homme exceptionnellement sage, qui connaissait une autre réalité, une « réalité séparée ». p132 (1)

Chaman Oraon (tribu dravidiennne, environ un million, située sur plateau de Chota Nagpur en Inde Orientale) : Ayata (...) est un baghat depuis douze ans. Son père avant lui en était un et Ayata reprit sa pratique après sa mort. (...) Un seul enfant, mâle ou femelle, a le droit de devenir baghat, et Ayata n'est pas certain de savoir pourquoi son père l'a choisi, lui, plutôt qu'un autre. Il soupçonne que cette préférence paternelle soit liée à son ombre. Un baghat oraon, pour sélectionner un apprenti, prête une attention particulière à l'épaisseur de l'ombre du candidat. Quelqu'un qui a une ombre « épaisse » est systématiquement rejeté. On lui attribue un « mauvais caractère », on le croit « buté et dominateur », autant de caractéristiques contraires à la pratique de la profession de chaman. Comme on le devien, la « minceur » ou l'« épaisseur » d'une ombre n'a pas grand chose à voir avec le physique. Elle concerne la personne toute entière. « Un baghat peut voir cette ombre », se bornait à dire Ayata, et il ajoutait, très jungien : « L'ombre est unie à la personne et constitue le côté opposé de son « pouvoir » ». p134-135 (1)

Il se rappelle avoir été très friand de viande (chaque fois qu'il pouvait y en avoir) et de hadi, la bière de riz locale qu'il consommait en quantité énorme, avant de devenir l'apprenti de son père. Du jour où il fut choisi pour exercer la profession de chaman, son mode de vie changea radicalement. Il dut dès lors se consuire selon l'ordre prescrit (dharma) et les règles (nyam) qui gouverne l'apprentissage chamanique. (besoin de renoncer au plaisir de la nourriture (de pas de viande, cuisson particulière pour le reste) qui st très présentes chez les Oraons, « vaincre les passions gloutonne ». p136 (1)

Etre choisi par le père (comme Ayata) ou par Allah (comme le pir) semble un thème commun aux vies de nombreux chamans. Chez les Oraons, être sélectionné par un parent baghat n'est pas le seul moyen de devenir chaman. On peut aussi avoir été choisi par un dieu, sans médiation humaine. (cf histoire où Shiva pénètre un enfant de 12 ans, jambes qui tremblent, rêve, offrandes, pèlerinage, pûja...) p136 (1)

Deux sortes de troubles mentaux : apropi (folie endogène, engendrée par un excès de proccupation, l'anxiété ou une maladie physique quelconque) et les troubles shaitani, causés par les bhûta-pretâ. Dans les cas de folie endogène, le patient est tenu pour responsable de ce qui l'affecte et le baghat n'y remédie par aucun traitement, mais seulement par des exhortations à ne « pas se faire trop de soucis », à ne « pas s'inquiéter ». Les problèmes d'ordre shaitani, par contre, ne sont en rien imputable au patient. Ces troubles sont de courtes durée, dit le chaman, pourvu que celui qui en est infligéviennen immédiatement trouver un baghat pour établir un diagnosric et le soigner. Leur diagnostic n'est pas une formalité mais le fruit d'une divination attentive. P137 (1)

Ayata attribue aux machination du bhûta qui possède un patient les doutes et résistances (...) p138 (1)

Il existe de nombreuses sortes de shaitan. L'ordre des bhula-bhûta (esprits perdus) = esprits démoniaques de ceux qui connaissent une mort accidentelles. L'aner-shaitan « sans-ordre » = catégorie inférieure. Dayan= esprit d'une femme morte enceinte (1)

La tâche du baghat pendant la séance de divination, consiste à « lire » les feuilles de sâl que lui a apportées le consultant à cet effet, est d'identifier l'esprit qui l'habite. S'il s'agit d'un esprit d'ordre inférieur, il peut généralement être mis en fuite par les mantras ou les pouvoirs du rituel jhar-phûk. S'il s'agit d'un shaitan plus résistant, appartenant à une catégorie supérieure d'esprits, on cherche à l'amadouer en lui demandant ce qu'il souhaite – une pûja complète, un sacrifice animal (bali) ou tout autre rituel (shringâra= bloc de glaise, 7 fleurs, 3 bracelets rouges, une racine de curcuma, une pièce d'argent, une de cuivre et un pot de terre. Nous marquons notre respect envers le shaitan, et en même temps, nous lui donnons congé. Nous lui disons que nous n'avons aucun grief contre lui et lui demandons d'oublier ceux qu'il pourrait avoir à notre rencontre cf Bacta, l'infirmité de Villejuif ». p342 (1)

Normalement, l'esprit fait part de ses désirata durant le kuari, la transe de possession dans laquelle le patient entre au cours de son traitement par le baghat. Si celle-ci ne se produit pas, le chaman s'en remet à sa propre expérience pour sélectionner le rituel qui incitera le shaitan à partir. Le plus courant, dans ces cas là, est celui qu'on appelle « nourrir un oiseau ». L'esprit est prié d'entrer dans le corps d'un poulet ou d'un pigeon avec la promesse de lui fournir régulièrement à manger. Le patient installe chez lui l'oiseau, dont il prend grand soin. Au bout de six mois environ, si le patient est complètement guéri, sans avoir connu de rechute, on tue l'oiseau, qui sera donné à manger à des invités. (...) apaiser la faim du shaitan est une des premières préoccupations du shaitan. (...) Quand le shaitan reçoit le sacrifice d'un poulet ou d'une chèvre, le plus souvent il n'insiste pas et s'en va. Il est très gourmand. P139-140 (1)

Les baghat s'accordent à penser que la possession par un esprit arrive essentiellement à cause de l'envie qu'inspire à ses voisins une personne qui mange et qui boive. Le mauvais œil de l'envie dirigé vers quelqu'un qui vit mieux que d'autres abaisse ses défenses contre l'incursion du shaitan. (...) La peur donne naissance au bhûta. La peur vient de l'envie. Celui

qui mange bien a peur. (origine : pauvreté des oraons, privation, rivalités entre enfants d'une même famille, lutte pour l'amour des parents, distribution des maigres ressources perçues comme injuste. (enfance = origine de l'envie comme psyka) L'envie se dissimule plus facilement dans les sociétés étendues que dans les sociétés plus petites et plus simples. Cf Georges Foster Anatomy of envy p141 (1)

Les baghat, comme nous l'avons vu, ont érigé avec plus ou moins de succès des défenses psychologiques contre leurs propres réactions envieuses par une renonciation volontaire périodique de la nourriture, objet sur lequel se focalise l'envie chez les Oraons. P142 (1)

Quand regardé avec envie, sentiment de culpabilité car contraire à l'éthique de la tribu. Etre puni par un shaitan soulage alors d'un conflit interne beaucoup plus pénible et des sentiments d'« être mauvais » qu'il génère. Le départ du shaitan marque la restauration des défenses contre l'avidité et l'envie par la repression des désirs vils, « démoniaques ». L'individu peut de nouveau se sentir « bon », aimable et donc aimé de son surmoi. P142 (1)

C'est invariablement Ayata qui est possédé par la divinité pendant la séance de divination, mais au cours du traitement, il peut s'agir du patient, ou des deux personnes. La transe d'Ayata, volontaire et contrôlée, ne dépasse pas un certain seuil d'intensité, comme on peut s'y attendre. Celle du patient, par contre, est très variable, allant d'un état bénin (caractérisé par un léger tremblement) à de violentes rotations de la tête et une autoflagellation frénétique. P144 (1)

Le jhar-phûk suffit lorsqu'on a affaire à un esprit inférieur, qui peut-être chassé par le pouvoir des mantras du baghat. En termes psychologiques, la suggestion du baghat, soutenue par son immense autorité personnelle et culturelle, possède assez de pouvoir curatif pour traiter les cas sans gravités. Dans la pûja, qui sert à combattre des shaitan plus récalcitrants et d'un ordre supérieur, le pouvoir des mantras est insuffisant. Le patient et le guérisseur demeurent tous les deux dans un transe de possession pendant toute la durée du rituel. (...) Dans ces rencontres, l'inconscient de l'homme qui soigne parle à celui de son patient, en cherchant à éviter les résistances qui seraient suscitées si le seul conscient était sollicité. (attention, hypo de Kakar) p145-146 (1)

Transe de possession (EMC), par lequel un autre moi semble prendre le contrôle, et que l'on désigne techniquement par le terme de « dissociation », pourrait lui-même jouer un rôle important dans la thérapie. P146 (1) cf Raymond Price

Dissociation = sans doute la tech psychothérapeutique la plus répandue dans le monde actuel. Différents mode d'induction : musique rythmée, danse, hyperventilation et stimulation des canaux semi-circulaires par rotation de la tête. A continuer