TRAITE DE PSYCHOPATHOLOGIE ET THERAPEUTIQUE REUNIONNAISES

Jacques Brandibas

▶ **To cite this version:**

Jacques Brandibas. TRAITE DE PSYCHOPATHOLOGIE ET THERAPEUTIQUE REUNIONNAISES. Sciences de l'Homme et Société. Université de la Réunion, 2003. Français. NNT : . tel-00098118

HAL Id: tel-00098118

https://theses.hal.science/tel-00098118

Submitted on 24 Sep 2006

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE DE LA REUNION

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Centre Interdisciplinaire de Recherche sur la Construction Identitaire

THESE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DE LA REUNION

Discipline : PSYCHOLOGIE

Présentée et soutenue publiquement par

Jacques BRANDIBAS

Le 15 novembre 2003

TRAITE DE PSYCHOPATHOLOGIE ET THERAPEUTIQUE REUNIONNAISES

Directeur de thèse :

Jean-François HAMON

JURY :

Alain BLANCHET, Professeur des Universités, Université Paris8 Saint-Denis-Vincennes

Marcel BROMBERG, Professeur des Universités, Université Paris8 Saint-Denis-Vincennes

Jean-Louis JUAN DE MENDOZA, Professeur des Universités, Université Nice-Antipolis

Christian BARAT, Professeur des Universités, Université la Réunion

Michel LATCHOUMANIN, Professeur des Université, Université de la Réunion

ANNEE 2003

A mes proches visibles et invisibles

Remerciements

Une thèse universitaire, en particulier celle-ci, est l'expression d'un collectif.

Je tiens à remercier tous ceux qui ont rendu sa réalisation possible.

D'abord la présence Invisible qui m'est la plus chère et la plus proche. Prune, tu es une étoile qui scintille et qui m'éclaire.
Joelle, ma femme, Sophie ma fille vous m'avez encouragé et supporté au fil de mes humeurs au cours de ces week-ends et de vacances passées en compagnie de mon Sony Vaio. Que cette reconnaissance soit aussi la leur.
Merci à mes parents et ancêtres dont la vie sur les frontières m'a attiré vers elles.

Je remercie Jean-François Hamon, mon directeur de thèse. A un moment où je pensais en avoir définitivement terminé avec les études universitaires arrêtées en 1976, vous m'avez encouragé à reprendre ces études et entrer dans ce labeur. Vous avez jugé essentielle et toujours soutenu la prise en compte la dimension ethnopsychologique dans le soin psychologique prodigué à la Réunion. Merci d'avoir œuvré pour cette reconnaissance par l'institution universitaire.
Merci à Alain Blanchet pour son amitié, son soutien. Vous avez rendu possible ma rencontre avec l'ethnopsychiatrie.
Merci à Tobie Nathan dont la vision du monde m'a rendu encore plus sensible à l'altérité.
Il y a également ceux qui ont permis la création et l'institutionnalisation de cette consultation d'ethnopsychiatrie, devenue par la suite transculturelle, dans un cadre réunionnais relativement hostile à cette démarche. Merci à Fabrice Samain et Roch Mansard pour leur soutien. Afin que cette consultation ne reste pas un alibi.

Merci encore à toutes ces familles, femmes, hommes, enfants, adolescents avec qui nous avons construit, semaine après semaine, notre cadre de consultation. Merci pour leur confiance.
Mes remerciements à Philippe Reignier dont la chaleureuse amitié et la solide réflexion théorique ont été une contribution majeure à la mise en œuvre de ce travail.
Merci, aux compagnons de route, Georgius Gruchet, Marie-Annick Grima, dans cette entreprise où rien n'est jamais acquis.
Merci à tous ceux, collègues, chercheurs et étudiants qui, à un moment où à un autre, ont contribué par les maints échanges et leur implication à la formalisation et à la théorisation de notre pratique ethnopsychiatrique.
Merci encore, à Madame Marie, à Fabrice Rolland et à l'ensemble de votre collectif, avec vos Invisibles, vous nous avez accueilli. Grâce à votre confiance et à votre esprit d'ouverture, vous nous avez donné une dimension essentielle à ce travail.
Pour les encouragements prodigués, l'affection et de l'amitié désintéressée que vous m'avez apporté. Encore merci.

A vous tous, qui avez guidé ces mots, je dédie cette thèse.

Merci

RESUME

Traité de Psychopathologie et Thérapeutique Réunionnaises

Cette thèse vise à saisir l'intrication des facteurs culturels dans les troubles psychopathologiques tels qu'ils se présentent dans une consultation d'ethnopsychologie à la Réunion. Replacées dans leur contexte culturel et psycho-historique, l'insistance des pathologies et des thérapeutiques réunionnaises s'articulent autour de la notion de secret et de l'importance des morts. La problématique des relations du sujet avec le sacré sert de fil conducteur à la thèse. Les notions d'identité, d'altérité, d'ordre et de désordre président à des troubles qui s'inscrivent dans des catégories universelles de causalité : mystique, animiste et magique. Beaucoup d'entre eux ressortent d'une étiologie de la frayeur, d'une logique traumatique. Des observations cliniques et l'analyse d'un dispositif de soin « traditionnel » montrent l'attache étroite des désordres psychologiques avec l'effraction et le soin. Ils participent d'une préoccupation universelle : renforcer les liens sociaux, les sentiments d'appartenance, d'identité, les enveloppes psychiques des plus fragiles dans un cadre de créolisation. Dans de nombreux cas, la prise en compte de la dimension ethnopsychologique est essentielle à la compréhension et à la pratique psychologique.

Mots-clés :

Ile de la Réunion – Psychopathologie - Ethnopsychiatrie - Transculturel - Sacré - Rituels –- Sorcellerie -Frayeur - Traumatisme - Guérissage – Appartenance – Identité – Altérité –

ABSTRACT

Treatise of Reunionese Psychopathology and Therapeutics

This thesis aims at seizing the intrication of the cultural factors in the psychopathological disorders such as they arise in a consultation of ethnopsychology at Reunion Is. Replaced in cultural context and psycho-history, the insistence of pathologies and therapeutics are articulated around the notion of secrecy and the importance of the dead. The issue of the relationship between the subject and the sacred serves as the common thread throughout the thesis. The concepts of identity, otherness, order and disorder form the disturbances which fall under universal categories of causality: mystic, animistic and magic. Most of them belong to an etiology of fright, a traumatical logic. They are commonly related with the dead's interference in the every day's life. Clinical observations and analysis of « traditional » healing methods show the narrow fastener of the occurrence of psychological disorders with the effraction and the care. They take part of a universal concern: to reinforce social ties, the feelings of membership, identity, the psychical envelopes of the weakest within a framework of a creolizing world.

In many cases, the taking in account of ethnopsychologic dimension is essential with comprehension and the psychological practice.

Key-words :

Reunion Island – Psychopathology - Ethnopsychiatry – Transcultural – Sorcery – Traditional Healing – Traumatism – Identity – Alterity – Sacred – Rituals -

DISCIPLINE : PSYCHOLOGIE

CENTRE DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE SUR LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

15, rue René Cassin

97490 Sainte-Clotilde

INTRODUCTION

Parce que des lèvres libertines ou vénales lui avaient murmuré des phrases pareilles, il ne croyait que faiblement à la candeur de celles-là ; on en devait rabattre, pensait-il, les discours exagérés cachant les affections médiocres; comme si la plénitude de l'âme ne débordait pas quelquefois par les métaphores les plus vides, puisque personne, jamais, ne peut donner l'exacte mesure de ses besoins, ni de ses conceptions, ni de ses douleurs, et que la parole humaine est comme un chaudron fêlé où nous battons des mélodies à faire danser les ours, quand on voudrait attendrir les étoiles.

Gustave Flaubert

Madame Bovary

Nous avons construit notre pratique de la psychothérapie à la Réunion à partir de 1983. Ce n'est que bien plus tard, vers 1995, que la réalité de nos patients, leurs résistances à nos propositions thérapeutiques classiques, nous ont amené à construire un outil thérapeutique nouveau que nous avons voulu mieux adapté à leur Réalité psychique, culturelle. Pour ce faire, nous nous sommes appuyé sur des propositions théoriques issues de l'ethnopsychiatrie, de la psychologie clinique, de l'anthropologie et de la sociologie.

Notre démarche thérapeutique est originale et les expériences accumulées depuis, nous ont conduit à proposer les bases d'une psychothérapie qui s'ancre et se déploie à partir des univers de pensée des familles que nous sommes amené à rencontrer.

Les diverses institutions de soin installées dans l'île ainsi que les praticiens qui y travaillent ne sont ni habitués, ni initiés à ce type de démarche ; les unes et les autres éprouvent parfois certaines difficultés voire réticences à entrer dans ce type de pratique. La difficulté pour les praticiens de formation européenne classique est de parvenir à se décentrer suffisamment d'un cadre de pensée se voulant universaliste dans sa conception du psychisme et sa compréhension des comportements et ainsi, de trouver un nouvel équilibre entre identité et « altérité ».

Les études classiques de psychologie ou de psychiatrie ne préparent pas forcément à venir en aide efficacement à des patients issus d'autres traditions et dont les troubles conduisent à évoluer dans des univers habités par des Invisibles d'une autre nature que ceux communément reconnus en Occident. Pourtant, s'il est admis que le psychisme est l'expression d'une culture, alors il n'est pas de psychisme en dehors de la culture. Il paraît donc logique que son altération et le soin qu'il suppose s'élaborent spontanément à partir d'elle.

« La culture est l'ensemble plus ou moins lié de significations acquises les plus persistantes et les plus partagées que les membres d'un groupe, […], sont amenés à distribuer de façon prévalente sur les stimuli provenant de leur environnement et d'eux-mêmes, induisant vis à vis de ces stimuli des attitudes, représentations et comportements communs majoritairement valorisés, dont ils tendent à assurer la reproduction par des voies non génétiques. » (Camilleri, 1985). Cette définition de la culture est suffisamment large pour inclure des actes, des gestes, des manières de dire, d'user de son corps, de parler sans oublier les systèmes religieux et de croyance dont chaque société se dote. Devereux, quant à lui, pense que chaque culture décline une version particulière d'un modèle culturel universel. Le normal n'est pas l'adaptation à la société d'origine à laquelle guérir renverrait à l'idée d'adapter un sujet « anormal » à sa société, il se définirait plutôt par l'adaptabilité créatrice à un monde en transition. Selon lui, la psychothérapie doit amener le patient à réinterpréter ou même déculturer ses propres items culturels.

La définition que Kleinman (1991) donne de la culture est proche de la préoccupation du clinicien :

> « La culture consiste en une signification collective construite autant à travers l'histoire que par les sentiers empruntés par chaque individu pour se ressaisir de ses significations. »

C'est en ce point nodal, où le discours individuel rencontre les multiples discours de la culture, que se situe notre approche. S'il est admis que le mal-être, la souffrance psychique, sont difficultés à se penser, non seulement en tant que personne mais aussi dans les relations qu'elle entretient avec autrui et plus encore dans ses rapports à l'univers, il importe alors au clinicien de connaître comment l'individu intériorise l'autre, à quelque univers qu'il appartienne, réel ou imaginaire, visible ou invisible. Le psychothérapeute ne peut faire table rase des passés qui ont construit ses interlocuteurs, des univers dans lesquels ils ont évolué et à partir desquels ils se sont constitués, et ceci même si certains d'entre eux sont engagés dans une démarche de déni de leurs psychismes et de leurs cultures. Avant tout, il nous paraît

fondamental de poser comme préalable la nécessité pour le patient et le thérapeute de trouver un champ de référence commun.

Dans cette optique, le clinicien doit chercher à se comprendre lui-même non seulement en tant qu'observateur mais aussi comme homme ou comme femme inscrit(e) dans une société, une profession, une théorie, une histoire collective et singulière, une culture…

Penser le psychisme universel a conduit beaucoup de thérapeutes occidentaux à concevoir un soin ethnocentré. Attitude qui a pu avoir pour conséquence de dénier au patient, d'où qu'il vienne, le droit d'évoluer dans ses conceptions particulières de l'univers en les ravalant au statut de croyances, de superstitions, effets d'une pensée demeurée infantile, primitive, magique ou prélogique. Cette conception entretiendrait encore chez certains, l'idée qu'il existerait une hiérarchie entre les modes de pensée ou, pire, entre les psychismes. La diversité et la richesse des cultures à travers le monde ne sont heureusement plus à démontrer. Le projet évolutionniste du 19ème siècle qui tentait de reconstituer une histoire de la culture depuis son stade le plus primitif jusqu'à son accomplissement le plus avancé, dont la société industrielle occidentale représentait le modèle, est fort heureusement dépassé !

Les stratégies de soin, s'appuyant sur des théories psychologiques classiques, à propos de leur difficultés et de leurs souffrances, ont pu être accueillies par les patients avec le respect poli dû à leur représentation de notre pouvoir de guérir. Dans ce cas, ils s'essaient à formuler et analyser leur malaise en des termes compatibles avec notre ordre du monde.

Il arrive à certains patients de chercher à se plier au désir conscient ou inconscient de thérapeutes peu curieux d'un ailleurs qui est resté l'ici de leurs consultants. Cette attitude peut renforcer le clinicien dans sa conviction du bien-fondé de sa conception d'internalité du trouble en oubliant que cette théorie-là a, elle aussi, un fondement culturel.

Des « Invisibles » tels que l'inconscient, l'appareil psychique, la boîte noire, le système, la libido, etc., sont des fabrications de notre système culturel. Postuler leur existence – selon l'école de référence - est nécessaire pour qui veut comprendre et soigner. Alors même que certains patients peuvent plus facilement se sentir envahis par des Invisibles fabriqués ailleurs tels que *bébèt*, *gramoun*, *bondié*, *djinn*, *movézam*, démons, etc., des praticiens peuvent avoir tendance à leur substituer les leurs. Ces invisibles, qu'il nous arrive d'évoquer avec certains de nos patients, ont en commun le fait d'être pensés comme des entités externes à un sujet qu'ils ont pénétré à son insu et à son corps défendant.

Bébèt, Karteli, movézam, etc.…

Figure 1 : Tombe de Sitarane

A la Réunion, les termes qui désignent les Invisibles sont nombreux. Voici ceux que nous avons le plus souvent entendus au cours des entretiens cliniques. Leur définition est, pour l'essentiel, tirée de la nomenclature de de Sigoyer (1990) :

- Esprit (*lespri)*: terme générique désignant un invisible
- *Bébèt* : démons, au départ, d'origine comorienne ou malgache, ils personnifient le mal et détiennent cette particularité de « dévorer l'intérieur, de s'immiscer dans le corps » (Mouls, 1982)
- *Mini*, Minisprin, divinité indienne, est confondu avec l'esprit des morts qui sont délaissés (suicidés, noyés, femmes mortes en couche, accidentés,…) et qui errent (Eve, 1990). Le *mini* est équivalent masculin du *kartéli.*
- Kartéli : « Pour les tamouls, si une femme meurt enceinte, elle est rejetée par Dieu et devient une « *kartéli* » (esprit féminin) » (Barat, 1989). Chez les malbars, *Kartéli* est réputé se repaître de l'âme des enfants morts en couches.
- Ame errante (*zespri domoun mor* ; *zam abandoné*) : esprit qui n'a pas trouvé le repos dans l'outre-tombe pour qui les proches n'ont pas effectué les rites auxquels ils ont droit, ce sont des morts délaissés :
  - Esprit de personnes mortes de mort violente, assassinées dont le meurtrier n'a pas été puni, suicidées, mortes dans un accident, femmes mortes en couche, victime d'épidémies (peste). C'est aussi l'âme de ceux qui ont mené une mauvaise vie sur la terre et qui en sont punis après leur mort (Sitarane, La Buse, etc.)
  - Ame pas ramassée (*pa ramasé)* : synonyme d'âme errante. Elles se déplacent hors de l'espace et du temps et se manifestent par des bruits ou des mouvements, surtout la nuit (Benoist, 1993).
- Ames du purgatoire : sollicitent auprès des vivants messes et prières destinées à abréger leur souffrance.
- Mauvaise âme *(movézam)* : échappée de l'enfer, elle cherche à entraîner les vivants à sa suite.
- Ame de défunt : attachée à une personne qu'elle a du mal à quitter ; met en garde les vivants, leur révèle un secret, apparaît pour protéger des parents ou réparer un forfait commis de son vivant...
- *Gramoun* ; ancêtre : reste sur la terre du fait d'une mission sur la terre ou pour tenir une promesse.

Les familles restent prudentes à propos de leurs hypothèses étiologiques : elles ne s'ouvrent guère à des professionnels de la santé mentale dont certains reconnaissent que, sous des aspects occidentalisés, il était des réunionnais qui demeuraient fondamentalement naïfs et ancrés dans la superstition (dans les traditions). Or, à l'île de La Réunion, cohabitent et se mêlent depuis maintenant plus de trois siècles, des personnes venues de différentes parties de la planète. Toutes ont en commun d'avoir abandonné, peu ou prou, les langues dans lesquelles leurs parents ont été construits : malgache, tamoul, gudjerati, *namsoun*, hakka, français, comorien. Rapidement, le créole réunionnais est devenu, pour la majorité, la langue maternelle. Vecteur de la communication courante, la majorité des réunionnais continue de le considérer comme un facteur d'intégration. L'observation ci-dessous en est l'illustration.

Observation n°1 :

M. et Mme A-P consultent pour leur fils Patrick, six ans. Une dysharmonie évolutive se traduisant par un comportement immature et un retard de langage, il ne parle quasiment pas, a été diagnostiquée. Auparavant, une psychothérapie et une rééducation orthophonique avaient été mises en place dans un autre établissement. A peine admis au Cours Préparatoire, sa maîtresse se montre déjà inquiète quant à son devenir scolaire. Le premier entretien avec les parents et l'examen psychologique de l'enfant ont amené la psychologue à proposer une rencontre dans le cadre de la consultation de thérapie transculturelle.

Pour beaucoup de réunionnais, il s'agit d'une famille « chinoise ». Les A-P se définissent comme des « hakka[1] » ; leurs grands-parents se sont établis dans l'océan Indien, à l'île de la Réunion pour les grands-parents paternels, à l'île Maurice pour les grands-parents maternels. Ils conviennent que les traditions hakka sont restées plus vivaces à l'île Maurice qu'ici. Mme A-P connaissant le chinois des hakka, les rituels des ancêtres, est devenue la dépositaire de la tradition, de la « hakkaïté » de la famille. Pour sa part, le père ne parle plus la langue de ses parents et ne sait plus sacrifier au culte des ancêtres et autres cérémonies rituelles. Par habitude, il participe aux festivités entourant le nouvel an chinois et la fête de Guan-Di. Depuis que le suivi psychologique a commencé, il suit à nouveau son épouse à la pagode de Port-Louis mais se sent gêné par son ignorance quand des fidèles s'adressent à lui en chinois.

1 Réunionnais d'origine chinoise dont les ancêtres sont originaires de la campagne entourant la ville de Canton.

Dans l'extrait ci-dessous, il explique pourquoi il ne parle pas chinois. Ses parents sont arrivés de Chine dans les années 1920. Agé actuellement d'une cinquantaine d'années, il est le dernier d'une fratrie de six. Il a peu connu son père, décédé peu après sa naissance.
En l'espace d'une génération, chez les A-P, le créole a remplacé le chinois, langue que sa mère, pourtant arrivée de Chine quelques années plus tôt, ne lui a pas transmise.

• : Que pensez-vous de la tradition ?
M.A-P : C'est bien de continuer [la tradition], mes grands frères sont partis à l'école chinoise, moi non [donc je ne parle pas chinois]
• : Vous ne vouliez pas y aller ?
M.A-P : Non, c'était fini.
Mme A-P: Il n'y avait plus d'école chinoise ici [l'école franco-chinoise de Saint-Paul a définitivement fermé ses portes à la fin des années cinquante].
[…]
• : Votre mère devait être désolée si vous ne connaissez[2] pas le chinois...
M.A-P : Ma mère préfère parler le créole.
• : Elle est venue de Chine, votre maman ?
M.A-P : Oui.
• : C'était vraiment sa langue maternelle …Mais le chinois, avant de l'apprendre à l'école, on l'apprend d'abord en famille...
M.A-P : Mais elle n'a jamais parlé avec *zot*[3] en chinois. Avec les enfants, elle cause créole. A la boutique, les clients, tout le monde parlait créole et nous pareil !
• : Qu'est ce qu'elle a fait avec son chinois ?
M.A-P : Beaucoup de fois, elle mélange [le créole et le chinois]. Quand elle téléphone en Chine, je l'écoute…C'est du créole mélangé.
• : En Chine, ils ne comprennent pas le créole...
M.A-P : Ben justement !
• : Quel âge avait votre maman quand elle est arrivée de Chine ?
M.A-P : Quatorze ans.
• : Quand on a quatorze ans et qu'on arrive de Chine, on parle chinois !

2 En créole le terme « connaître » signifie « savoir »

3 Zot, les autres : autrui

Mme A-P : Je parle avec elle des fois. Que moi et ma belle-mère et elle n'a pas d'autre belle-fille chinoise, donc ma belle-mère est obligée de parler créole.

• : Cela vous choque-t-il un peu ?

Mme A-P : Non ! (Rires)

• : Et la tradition ? Il y a la langue et aussi ce qu'on fait pour les ancêtres...

Mme A-P : Oui.

• : Ça, votre belle-mère ne l'a pas perdu ?

Mme A-P : Non.

• : Vous célébrez les fêtes ?

Mme A-P : Non, je ne le fais pas chez moi. Plus tard peut-être je le ferais parce que c'est moi qui comprends !

• : Vous allez être la mémoire de la Chine pour tous les A-P...

Mme A-P : …

• en montrant Patrick : … Vous lui transmettrez ce que vous savez ?

Mme A-P : Son papa ne veut pas.

…

•

L'adoption rapide de la langue créole semble avoir été, pour beaucoup de migrants, un moyen de lutter contre une désorganisation culturelle, une perte de repères liée à la migration et à l'intégration d'un nouveau cadre de vie. Epouser la langue puis contribuer à sa fabrication n'a-t-il pas été un moyen de s'agréger à ceux qui étaient déjà sur place, de mettre en œuvre un processus identitaire et déjà transculturel au sens où l'entendait Malinowski[4] (1941) ?

Hier comme aujourd'hui, l'originalité de beaucoup de réunionnais – outre le fait qu'ils ont façonné la langue - réside dans la diversité des interprétations et des prises en charge du malheur et de la maladie. Le dispositif thérapeutique réunionnais est multiple. A côté du dispositif de soin officiel, construit pour l'essentiel après 1946, année du passage de l'île au statut de département de la République, et dont les bienfaits sont reconnus par tous, il en est d'autres, enracinés dans d'autres traditions, qui accompagnent beaucoup de réunionnais dans leurs préoccupations quotidiennes.

Désormais, il semble aller de soi que les personnes appartenant à d'autres univers culturels aient une idée de l'univers qui leur soit propre - ce qui est une tautologie – où les conceptions

4 « Lorsque deux sociétés se trouvent ensemble[…], il se crée quelque chose de tout a fait nouveau, qui a des caractères particuliers, de la même façon que lorsque deux civilisations se rencontrent, il se produit une troisième civilisation très différente des deux premières.[…] la famille nègre d'Afrique du Sud n'est pas l'ancienne famille nègre, mais elle n'est pas non plus la famille chrétienne occidentale, elle constitue une création originale : il s'agit de la création d'un nouveau milieu interne. Le facteur interne est bien le facteur prédominant à considérer » (Malinowski, 1941)

particulières du malheur, de la maladie, des revers de fortune les plus divers viennent logiquement s'insérer. Interprétées comme les manifestations pouvant aller bien au delà du désordre qui touche un individu particulier, les détériorations sont considérées comme capables de menacer la famille proche, voire un environnement encore plus étendu.

Dans ce cas, la menace peut alors être vécue comme une perturbation de l'équilibre existant entre le monde profane, « naturel », visible (l'individu, sa famille, ses proches) et l'univers sacré, surnaturel, invisible (les défunts, les ancêtres, les saints, les divinités). Le spectre de désordres plus conséquents, individuels, familiaux et sociaux, s'exprime souvent et au premier chef, dans le dérèglement physique ou/et psychique de ceux, perçus par leurs proches pour un certain nombre de raisons que nous détaillerons plus loin, comme les chaînons les plus fragiles du groupe familial.

Les conceptions du monde visible et invisible, les rapports des vivants avec ceux qui le peuplent, continuent de gouverner le quotidien de bon nombre de Réunionnais. Dans cette configuration, la référence aux morts, à la sorcellerie, à la manipulation d'objets magiques, conduit à penser possible et dangereuse la confusion des mondes visibles et invisibles ; la référence à la menace, repérée comme culturelle, est au départ toujours présente ; et c'est à partir de ce renvoi que s'établit la relation thérapeutique.

Le clinicien n'a pas le droit de balayer comme insignifiants ces mondes intérieurs qui s'expriment par ce que d'aucuns appellent superstitions ou croyances. Le respect du patient l'oblige au contraire à composer avec une multiplicité de références culturelles (africaines, indiennes, malgaches, musulmanes, européennes), le plus souvent mêlées, intriquées à l'image de ce pays créole. Il est nécessaire, pour qui est engagé dans un travail de relation d'aide avec des interlocuteurs dont l'ordre du monde s'écrit avec d'autres références, de s'imprégner de ces modes de pensées qui président à la structuration de leur personnalité. Ils doivent être convaincus que leurs analyses et explications, au sujet des difficultés qu'ils traversent, seront reçues par un clinicien capable de les entendre, les reconnaître et les utiliser en tant que levier thérapeutique.

L'île de La Réunion est à ce titre, un champ de pratique et de compréhension cliniques exceptionnel. Là, sur les deux mille cinq cent kilomètres carrés de sa surface, coexistent des enfants, des femmes, des hommes, tous immigrants ou descendants d'immigrants venus de France, de Madagascar, du Mozambique, du Pays des Cafres, des Indes, de Pondichéry, de Canton et de sa province, des îles de la Lune[5], etc.

5 Autre nom donné à l'Archipel des Comores

Ces premiers arrivants avaient emporté, avec plus ou moins de bonheur, dans leur maigre bagage, bien le plus précieux, garant de leur identité et de leur humanité, leurs façons de penser et d'ordonner le monde. Trois siècles plus tard, leurs descendants continuent de transmettre à leurs enfants ces mystérieuses connaissances, plus ou moins déformées par le temps, les événements et les rencontres avec ceux venus d'ailleurs.

Certains, malgré les difficultés, les hostilités, ont persisté dans leur volonté de continuer la tradition et poursuivi, autant que faire se pouvait, l'enseignement reçu de leurs parents. Pour d'autres, rejetons d'alliances successives, ne subsistent plus dans leur mémoire que des bribes du passé, vestiges d'identités travesties ou oubliées. Il arrive que, sur fond de modernité, le métissage se traduise, pour l'enfant qui en est le fruit, par la coexistence antagoniste de manières différentes de penser le monde. Si, dans bien des cas, les systèmes de pensée ont mis en place des parades contre ce risque, il reste des situations où le trouble croît. Chez l'enfant, il est multiforme et peut prendre aussi bien la forme d'un retard scolaire que d'un trouble du langage ou du comportement, etc. Dans certains cas, le symptôme est l'une des expressions possibles, du refus, plus ou moins inconscient, de l'un des parents de faire don de l'enfant à la lignée de l'autre et, par-delà, à son mode de pensée. Le primat du lien de descendance sur le lien d'alliance peut se révéler pathogène. Au delà d'une lecture incestuelle du désordre, ces enfants seraient, de surcroît, le lieu d'une lutte d'influence entre des ordres culturels engagés dans une lutte pour leur survie. Une compétition capable d'engendrer la confusion chez un enfant dont les limites psychiques et culturelles restent à construire. Ainsi, continue de se poser la difficulté de l'affiliation et du rattachement à une tradition.

La personnalité, « ensemble de traits qui caractérisent la structure intellectuelle et affective d'un individu et qui se manifestent dans son comportement[6] », se construit à partir de l'intégration des modèles parentaux. Quand ils sont l'expression de modes de pensées trop exclusifs et/ou quand ils sont par trop hétérogènes et que le sujet en est le lieu même de l'antagonisme, ils peuvent se révéler plus source de conflits, de désordres, que d'enrichissement.

De la conception de l'ordre du monde découle la manière de le penser, de vivre la relation à l'autre. Psychologiquement clôturé et sécurisé par le cadre d'une pensée qu'il partage avec les membres de sa communauté, l'individu est plus à même de résoudre les conflits et de gérer le malheur. Incompréhensibles et inacceptables, ils deviennent gérables à partir du moment où la pensée leur trouve une explication satisfaisante. Grâce aux mots, aux gestes et aux objets qui

6 Encyclopédie Microsoft® Encarta® 2003. © 1993-2002 Microsoft Corporation. Tous droits réservés.

permettent le partage, la personne malade, son groupe, peuvent donner sens au symptôme et se l'approprier afin de fonder les prémisses d'une guérison à partir des valeurs qui les ont construits.

Soigner la souffrance psychologique suppose une conception d'autrui fondée sur le respect de la diversité, de sa richesse ; grâce à leur adaptabilité diverses conceptions de l'univers et avec elles, les pratiques qu'elles supposent, se sont maintenues jusqu'à aujourd'hui.

En Europe occidentale, à l'ombre de la pensée positiviste et cartésienne, prospèrent des idées qui accordent à la maladie un autre sens que celui que lui accorde la médecine. Il suffit, pour s'en convaincre, de fréquenter nos quartiers ou nos campagnes, de feuilleter nos journaux pour comprendre qu'il existe, dans l'esprit de beaucoup, des maux dont l'origine n'est pas forcément « naturelle ». La rencontre est une invitation à se replonger dans notre histoire et dans nos mythes. Il a toujours existé un mode de pensée « souterrain » dont les voyants, magnétiseurs et autres guérisseurs sont les avatars de systèmes de pensée sans doute plus vieux que la pensée dominante actuelle.

Quand le monde est conçu comme un tout, alors la séparation entre visible et invisible devient moins tranchée, et ce dernier fait son entrée dans la vie quotidienne. Là, par exemple, les morts peuvent prendre leur place parmi les vivants, les vivants peuvent aider les morts, les morts aider les vivants, les vivants aider les vivants (Nathan, 1995). Quand la boucle est bouclée, chacun est à sa place et participe de l'ordre du monde, de la bonne marche de l'univers. Au contraire, quand elle est bousculée, *dérespekté*[7], les difficultés, cauchemars, troubles, infortunes postérieurs à l'événement déclencheur, peuvent être interprétés comme autant de signes d'un désordre qui affecte non seulement la personne mais aussi son entourage. L'irruption anarchique et multiforme du monde invisible dans le quotidien des vivants peut alors être pensé en termes de menace pesant sur l'ordre profane.

La cause de ce dérèglement peut alors être mise en relation, lorsque l'on a pris soin de s'informer du mode de pensée prédominant du patient avec des rites funéraires délaissés, des défunts oubliés, des tabous transgressés ou encore la méchanceté, l'envie, la jalousie… qui peuvent conduire certains à composer avec les âmes des disparus : la sorcellerie y trouve son terreau et son vivier. Parmi les familles que nous recevons, certaines ont déjà consulté des praticiens qui se réfèrent à d'autres systèmes de pensée. Elles arrivent au Centre après avoir épuisé un certain nombre de thérapeutes traditionnels et parfois y avoir laissé des sommes conséquentes. Pour celui d'entre eux qui va mal, elles peuvent avoir consulté le médecin,

7 *Dérespekter*, dérespecter : manquer de respect

parlé au prêtre, fait dire des prières, des neuvaines, des quarantaines, d'autres peuvent être allés aux messes du Renouveau, intégré une église charismatique, avoir interrogé une voyante, un guérisseur, fait fabriquer et porté des *garantis*[8], observé diverses prescriptions, subi des désenvoûtements... Elles sont dans une situation où l'espoir se teinte de scepticisme et de dépression, craignant et attendant tout à la fois la chute du thérapeute dans les mêmes chausse-trappes que ses prédécesseurs. Elles lui donnent quelquefois l'illusion du pouvoir, car elles sont dans une situation de demande par rapport à un praticien réputé et en bonne santé. Souvent sceptiques et pragmatiques quant aux pouvoirs de guérir de ceux qu'elles se résolvent quelquefois à consulter, elles restent cependant dans des sentiments où l'espoir de la guérison se mêle à la crainte de l'échec et à l'obligation de devoir s'en remettre à la destinée ou entre les *min bondié*[9].

•

Thérapie transculturelle

Certaines familles ont rompu avec la tradition. Sous l'effet d'une culpabilité aussi importante qu'inconsciente, il peut arriver que l'un ou l'autre des enfants qui a accompagné ou suivi la coupure, exprime un désordre qui apparaît à tel ou tel moment-clé de son développement. Il arrive qu'il devienne le lieu travesti de la transmission de la culpabilité d'un parent ou d'un aïeul, d'une rupture inachevée avec le passé. En cours de consultation, les parents peuvent mettre en mots leur cheminement – ou même celui de leurs propres parents ou grands-parents - pour que chacun entende leur position actuelle par rapport à la coutume. Certains réaffirment le caractère définitif de la rupture, d'autres assument mal l'ostracisme et l'isolation consécutifs au rejet dont ils ont fait l'objet de la part du groupe dont ils se sont ou ont été séparés.

La rupture a parfois des conséquences lointaines. Elle menace l'équilibre individuel et familial.

Quand il est difficile d'assumer la sécession avec la coutume alors peut surgir ce que nous appelons troubles de stress, angoisse et autres malaises insupportables. La thérapie peut amener les patients à redécouvrir la cohérence ou l'incohérence qui avait présidé à leur décision. Les démarches thérapeutiques de restauration de liens, de rattachement aux ascendants, aux collatéraux, sont quelquefois difficilement envisageables par les patients ; l'idée même d'un retour – fût-il symbolique - dans un passé chargé de pratiques occultes, de malédictions et de maléfices peut susciter une anxiété parfois insurmontable. Le groupe

8 *Garanti*, garantie : Amulette

thérapeutique, par le cadre qu'il impose, se veut sécurisant ; il veut permettre à chacun de trouver sa place et sa logique dans le fil rouge transgénérationnel. Le trouble, replacé ainsi dans son contexte, se charge de sens et trouve sa cohérence dans la dynamique familiale.

La thérapie passe souvent par la reformulation de l'histoire familiale et de son mythe afin que chacun puise s'en saisir et s'en imprégner. Faire des liens entre le présent et le passé, mettre au jour des relations, des associations, formuler des hypothèses étiologiques diverses, dans une logique le plus souvent transgénérationnelle, sont autant d'étayages thérapeutiques qui figurent une méthode. La consultation de psychothérapie transculturelle se heurte, entre autres, à la difficulté soulevée par M.Cazenave (1995), de toute démarche transculturelle qui reprend le paradoxe qu'on ne peut comprendre une culture étrangère qu'en la vivant de l'intérieur – mais la vivre de l'intérieur supprime la distance critique. Ce qui nous amène à penser, il en est déjà ainsi dans la psychothérapie intraculturelle, qu'il n'est de vérité que partielle. Pour réduire quelque peu ce paradoxe, la consultation intègre des thérapeutes issus de diverses origines, des participants appartenant à différentes générations, des interprètes s'il en est besoin, afin que les patients puissent, si tel est leur souhait, être imprégnés par ou s'exprimer dans leur langue maternelle. Il en résulte une dynamique originale qui situe la pensée produite par chacun dans un *novum* qui n'est ni l'ici et maintenant des patients, forcément trop partiel, ni celui des thérapeutes. La mise en situation de personnes d'origines diverses dans ce cadre thérapeutique a pour conséquence de produire une pensée nouvelle qui ne se situe plus tout à fait ni dans les schémas habituels des patients ni comme le produit d'une pensée psychologique « classique ».

Bastide (1998) s'engageant dans des réflexions ouvertes par d'autres (Durkheim, 1912; Malinowski, 1941), a fini par estimer que les interpénétrations de cultures pouvaient présider à la création d'un nouveau milieu interne original à partir des cultures qui l'ont constitué. Des travaux actuels, à propos de l'efficacité des psychothérapies, incitent à penser que le processus en œuvre dans la psychothérapie peut permettre la constitution d'un nouveau milieu interne différent de ceux dont il est issu (Blanchet, 2002b).

Interroger notre propre tradition tout en restant fidèle, pour autant que faire se peut, à certains des schémas classiques qui nous ont construit et donné une légitimité sociale en tant que psychologue et psychothérapeute, permet d'approcher le vécu de nos patients, même s'il demeure toujours une part de l'autre réfractaire à notre connaissance. Ainsi le thérapeute peut-il se situer, dans ce *novum,* à la fois dans et hors la tradition tout comme le patient qui évolue

9 *Lé min bondié*, les mains bon dieu : Les mains de Dieu

dans et hors notre société. C'est sur cette double assise que se fonde l'ambition de la psychothérapie transculturelle, à la fois dedans et dehors, plongeant ses racines dans l'histoire et dans le nouveau, sublimant les acquis de la tradition et du rationalisme. Son ambition est d'amener le sujet à assumer les désirs passés, la transgression, revendiquer ses origines au-delà d'une tradition qui se serait figée. Les recadrages identitaires qu'elle induit lui permettant de retrouver sa place dans la cité.

La réinscription du trouble, à partir du ou des modes de pensée parfois mêlés auxquels se réfère la famille, enrichi(s) des acquis de la psychologie classique, produit du « lien ». Grâce à la puissance des mots et à la relation thérapeutique, elle veut permettre la réappropriation et la mise en œuvre de stratégies de changement s'appuyant sur une compréhension nouvelle. Elle en permet une énonciation inédite et éventuellement, dans certains cas, pourquoi pas, la mise en place d'un processus de soin engagé auprès d'un praticien se référant à d'autres valeurs.

Afin de cerner au mieux les préoccupations des personnes qui consultent, en allant au-delà du symptôme et de son porteur, il a donc paru capital de construire un espace thérapeutique dont tous les protagonistes, patients comme thérapeutes, peuvent prendre possession. Là, dans cet espace à chaque fois recréé, pourront être remémorés, rejoués en mots, paroles, mimiques, postures et gestuelles, les interprétations de chacun, des émotions, des sentiments liés à des événements passés proches ou plus lointains. A la manière d'une épopée, pourront se reconstituer, en toute subjectivité, l'histoire familiale, les épisodes marquants, traumatiques de sa perpétuelle fondation et refondation. Sur cette «scène de l'illusion» (Yahyaoui, 2001), se disposent les éléments de cadre permettant aux thérapeutes de mettre en perspective, de faire revivre, de mettre en scène, un symptôme accompagnant les mots des uns et les mouvements des autres. L'accès au contexte historico-familial permet une meilleure compréhension du trouble ; grâce aux outils fournis par les conceptions de l'univers qui « les a fabriqués », chacun peut en élaborer une logique. Le projet de cette consultation est de permettre à chacun d'être plus à même de comprendre la place et le rôle d'un trouble, les rapports qu'il entretient avec lui et puis, s'il le juge nécessaire, « faire ce qu'il y a à faire », l'amener à surmonter les résistances provoquées par l'angoisse de vivre autrement. Quand une difficulté, un désordre, viennent à surgir, la quiétude de la vie familiale est menacée. Le trouble qui touche l'un oblige chacun à réagir, à faire front et à faire jouer les solidarités.

Chaque séance de psychothérapie transculturelle est une création où chacun, de sa place, peut susciter la rencontre, non seulement entre les acteurs présents mais aussi avec les absents. Bien sûr, il y a, de la part des thérapeutes, effort de connaissance et d'empathie, - rien ne va jamais de soi, rien n'est jamais donné - avec les patients. Elle est un temps et un lieu pour

l'échange, le don et le contre-don. Ce que les uns ont apporté, d'autres vont en bénéficier, ainsi se transmettent, catalysés par le « thérapeute principal » et le collectif dont il est l'expression, des savoirs et des soins.

D'avoir approché, semaine après semaine, la diversité des conceptions du monde de nos patients et de leurs familles et constaté quelquefois leurs interpénétrations, parfois conflictuelles, oblige le thérapeute à ce travail minimum qu'est la prise de possession de l'armature, du cadre thérapeutique sur lequel vient se greffer la variable événementielle propre à chacune des familles.

Dans cette perspective, de replonger dans ses propres racines permet de s'imprégner de sa propre humanité et puiser dans un universel premier et fondateur. Toute femme, tout homme est le produit d'une histoire personnelle et d'une culture, surgie de temps fabuleux, merveilleux, fondateurs de mondes et de psychismes. De mythiques ancêtres ont permis à leur descendance de s'extraire d'un élément indifférencié et advenir en tant qu'êtres de culture. Des temps bien lointains, sans rapports apparents, avec l'enfant et sa famille qui sont là, avec nous, inquiets et en souffrances, face à un avenir incertain, chargé de menaces...

Nous sommes assis autour d'une table basse, le visiteur distrait pourrait croire à une réunion de famille : des enfants jouent, se balancent, d'autres accompagnent la discussion de leurs dessins, de leur gestuelle, de leur posture, d'autres encore écoutent, silencieux, des paroles dont ils ne comprennent pas toujours le sens. Il y a là des anciens qui devisent avec des plus jeunes. Certains sourient, paraissent détendus, mais le moment est exceptionnel et souvent, l'ambiance est lourde, chargée d'émotion. Car on ne vient pas là pour échanger des propos de rien, même ceux-là sont chargés d'autre chose. Les visages se tendent parfois car, ici, entre gens simples, s'échangent des paroles riches. Dans ces mots, dans ces gestes, d'autres, des absents, sont convoqués, évoqués et parfois, pour qui sait les reconnaître, se manifestent…

Cerner un symptôme, le situer dans l'environnement qui lui a permis de croître et de prospérer, c'est le faire évoluer sur la scène thérapeutique. Alors ce lieu se remplit de décors variés et autres. Qu'il soit question du coin de la rue, du bidonville nauséabond ou d'un nostalgique au-delà de l'océan, ces mondes nomades, à chaque fois revisités, recréés, nous ramènent systématiquement dans ce qu'ils ont de plus en commun et peut être de plus fort : la relation de l'humain avec cet univers que nos interlocuteurs remplissent de pensionnaires étranges, bienveillants ou menaçants quelquefois effrayants, des mondes que d'aucuns appellent invisible ou surnaturel : le sacré avec lequel chacun entretient des rapports ambivalents.

•

En Occident, il est des invisibles officiels, expressions reconnues de la collectivité :

- Dehors : Emanation d'une tradition abrahamique, l'invisible du religieux se veut « purifié » de toute incursion profane. « Sécularisé », inaccessible, il n'intervient pas dans la vie quotidienne et n'explique pas les difficultés des vivants. Il appartient à un sacré très en dehors et très lointain.
- Dedans : C'est le proche, l'invisible qui est au fond de chacun : « l'appareil psychique », l'inconscient qui permet de comprendre et de trouver au fond de soi, les causes de ses difficultés.
- Dedans et dehors : Souvent en interaction, l'invisible des scientifiques leur permet de bâtir des hypothèses et de construire un univers aux limites sans cesse repoussées. Toujours plus immense à mesure qu'il se laisse décoder par les théories, il est aussi le royaume des molécules et autres substances capables d'avoir un effet sur les comportements.

Et puis il y a un invisible « populaire », l'invisible du commun s'est toujours maintenu. Plus ou moins accepté pour les enfants (Père Noël, Saint-Nicolas, Halloween, etc.), il tend à être ravalé au statut de superstition. Synonyme d'aliénation pour les adultes, il n'en demeure pas moins que les nombreux cultes des saints existant au quatre coins de l'Europe, les pèlerinages, les recours obscurs aux voyants, radiesthésistes, magnétiseurs et autres cerneurs de verrues montrent à l'évidence qu'à côté de l'idéologie laïque officielle et des credo institutionnels, il a toujours existé un mode de pensée parallèle… Une littérature « populaire » sur le sujet prospère dans les halls de gare et puis quelques écrits universitaires d'ethnologues certains incontournables (Favret-Saada, 1977) et d'autres plus récents (Berton, 2001).
Comment imaginer que ces « superstitions » ne sont que les parties immergées de conceptions qui proposent une théorie totale de l'univers suffisamment opérante pour s'adapter et convenir à la majorité des sociétés et des cultures non occidentales ?

•

Le Cadre Réunionnais

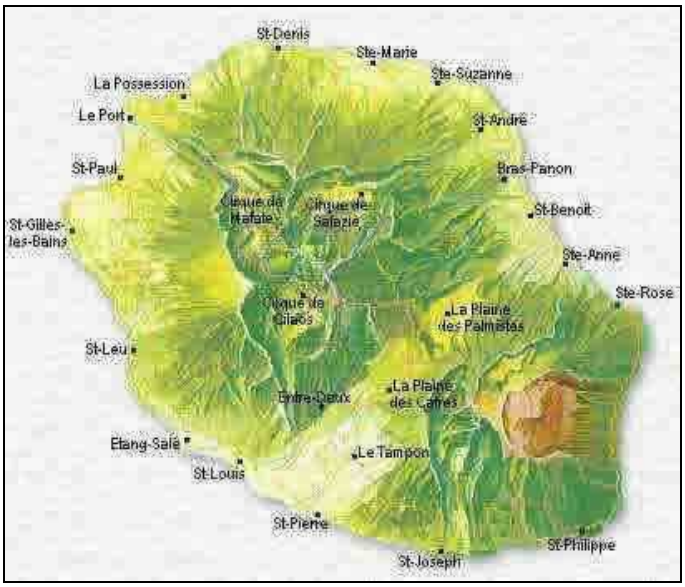


Figure 2 : Ile de la Réunion

Au delà des images de carte postale tropicale, échafaudée par les promoteurs de son développement touristique, l'île de la Réunion n'échappe pas à ceux qui l'ont façonnée telle qu'elle est. Mystérieuse et fascinante, elle reste, pour beaucoup, île des sortilèges, des guérisseurs, des malédictions et des bénédictions. Terre de joie et de souffrance où l'autre est toujours incertain. Là, s'organisent les relations avec le semblable ou le dissemblable. Comprendre la nature de ces relations, individuelles ou sociales, à la lumière de l'histoire, facilite la compréhension et la mise en perspective. Un monde, entier, où chacune de ses parties peut influencer la marche de l'univers dans sa totalité. Dans cette symphonie de la vie, chacun, de sa place, s'essaie à jouer le rôle qui lui a été défini, en fonction de l'identité qui lui a été conférée. Sa population est majoritairement composée d'hommes et de femmes créoles issus du métissage de migrants venus pour l'essentiel des Indes, de France, de Chine, d'Afrique et de Madagascar.

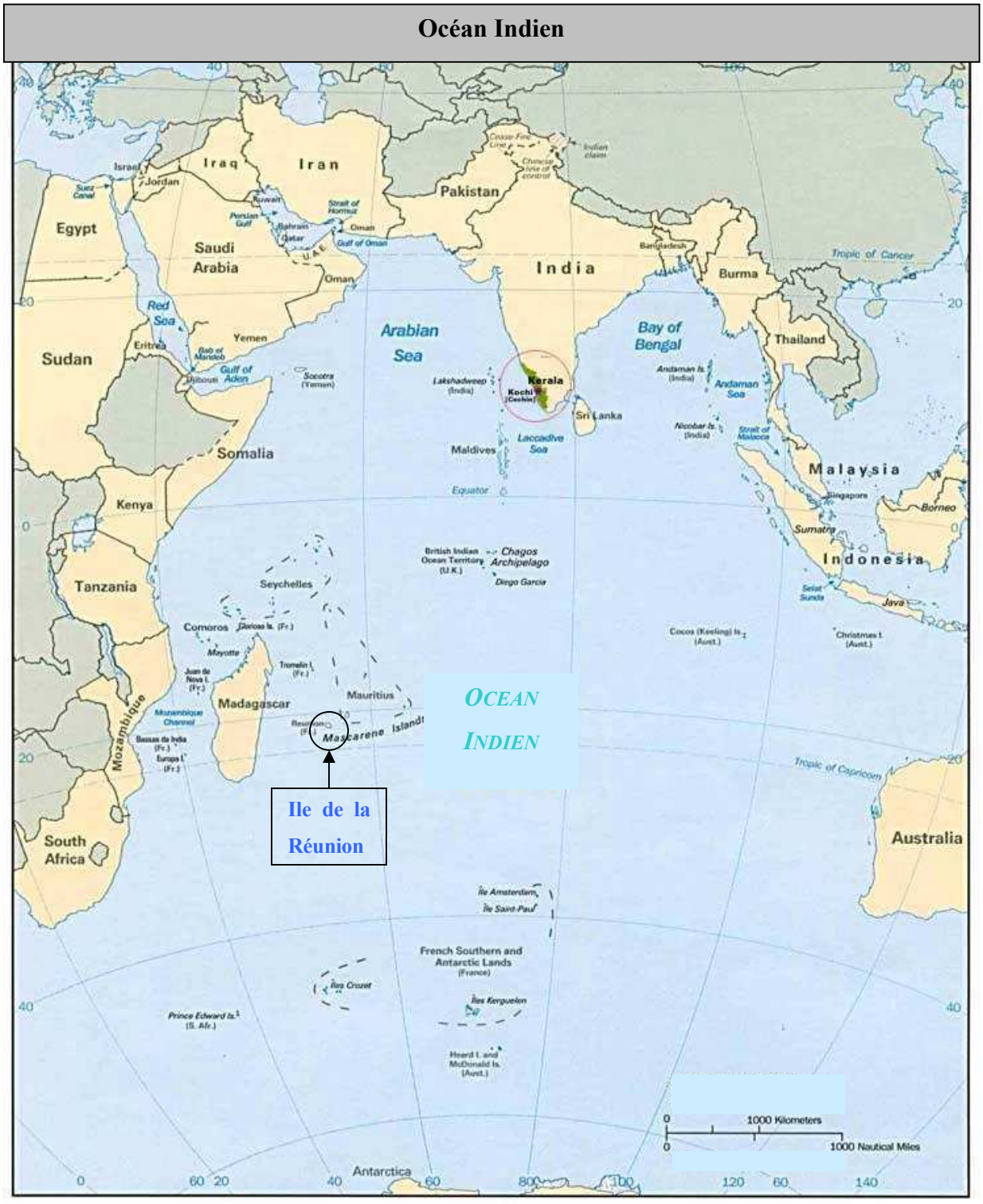


Figure 3 : L'île de la Réunion dans l'océan Indien

Les gens déroulent leur vie dans un cadre historique, ils accompagnent l'Histoire et quelquefois, ils la font. L'île de la Réunion est habitée depuis relativement peu de temps – c'était en 1663 - ils étaient treize, deux Français, onze Malgaches (Vaxelaire, 1999).
Plus tard, apparaît l'esclavage et sa volonté ethnocide. A ce moment-là, furent mis en place les rapports singuliers présidant aux relations propres à la société de plantation.
L'abolition de l'esclavage inaugura la période de l'engagisme. L'arrivée massive de travailleurs libres, arrivés principalement des Indes, permit de pallier les conséquences néfastes pour les planteurs et l'économie de plantation de la loi de 1848.
Plus ou moins mal toléré selon les époques, sans doute contrevenait-il au principe développé par Caillois (1950), l'interdit de mélange a toujours été transgressé : les gens se sont mêlés, métissés. Et le mélange des corps a précédé le mélange des mondes. Il est des réunionnais qui sont les triple rejetons du désir, de la transgression et du rejet (Brandibas & Gruchet, 2002).
Malgré la diversité originelle des «nations» qui ont fondé La Réunion, toutes paraissent s'être accordées sur le principe qu'il existe, par-delà l'univers sensible, un monde invisible peuplé d'entités, de dieux, d'esprits et d'âmes. Il s'agit-là d'une idée répandue qui n'est pas propre aux habitants de cette île ; elle est universelle ; ce qui a pu faire dire à Wunenburger (1981) que « sans pour autant être imperméable au sens des différenciations culturelles, [...] toute société comprend un fond commun de pratiques et de croyances que J. Servier (1993) propose, à juste titre, d'appeler les « relations à l'Invisible ». S'il est un universel commun à tous, c'est bien la conviction de la réalité d'un univers invisible et agissant dont les occupants influencent la vie des locataires du monde sensible. Les Invisibles, puisqu'il faut leur donner un nom, entretiennent des relations avec le monde naturel, il revient à l'homme de « faire ce qu'il faut » pour les satisfaire et assurer un équilibre suffisamment opérant pour assurer la pérennité de l'ordre du monde au moyen de cultes, de rituels et de prières.

A la Réunion, il suffit, pour se convaincre de l'idée que beaucoup sont engagés dans des « relations à l'invisible », de se promener, ouverts sur ses sens et ce qu'ils donnent à percevoir. Sur les routes et chemins, outre les églises, temples et cimetières, fleurissent presque quatre cent autels et oratoires consacrés au seul Saint-Expédit (Reignier, 2001). Des lieux et des temps de pèlerinage rassemblent régulièrement des milliers de fidèles : Vierge Noire, Notre Dame de la Salette,… fêtes des chrétiens ; *Dipavali*, *Cavedee*, … fêtes des indiens ; *Kabary*… des malgaches ; A*id el kebir* des musulmans ; *Guan Di* des chinois. Ce

sont des occasions de rendre hommage, de partager, de se transcender, le temps d'un office, d'une procession, d'un rassemblement.

Figure 4 : A la Vierge Noire

Souvent l'observance de rites, tels que les *karèm*[10] est un moyen privilégié pour se présenter en un état de pureté compatible avec la transcendance.

La présence du sacré est aussi de tous les jours. Elle peut revêtir les habits de la modernité. Comme l'automobile est devenue objet de culte, certains n'hésitent pas à faire bénir par un officiant, catholique ou autre, leur nouvelle acquisition. On demande la protection de nos familiers de l'invisible. Chapelets, images pieuses, rubans rouges accompagnent certains dans leurs déplacements automobiles. Le promeneur curieux comprend rapidement que ces relations ne sont pas uniquement formelles ; l'invisible n'y est pas irrémédiablement sécularisé, définitivement hors de portée du monde des vivants. Il comprend qu'existent des liens, des rites, des communications entre les mondes. Ce sont là affaires sérieuses dont l'influence sur la vie quotidienne est éprouvée par beaucoup.

Il est des lieux, cimetières, tombes, endroits en bord de mer, etc. qui sont le siège de mystérieuses cérémonies. Leur but n'est pas toujours d'honorer la mémoire d'un proche disparu. D'apparence anodine, des sachets à l'enseigne d'hypermarchés gisent, emplis de mystérieux détritus, comme abandonnés au milieu de certains carrefours ; piétons, cyclistes et automobilistes évitent tout contact, même malencontreux, avec eux. D'autres fois, placées au centre d'un carrefour en rase campagne, d'inquiétantes vanneries, en nombre impair, sont chargées de mystérieuses offrandes composées de volailles sacrifiées, noix de coco, bananes, des restes d'herbages ayant servi à des bains ; les passants font signe à l'imprudent intrigué de

10 *Karèm*, carême : jeûne

passer son chemin. Elles paraissent être le signe que quelqu'un a cherché de la sorte à « normaliser » ses relations avec tel ou tel occupant du monde sacré.

Dans certaines cours, notre promeneur peut voir de vilaines poupées, généralement éborgnées, fixées à des mats, poteaux ou arbres. « On » dit qu'à l'instar des paratonnerres, ces jouets ont été amarrés là pour protéger une demeure, ceux qui l'habitent, de la vindicte de quelque mort, de la malveillance d'autrui.

Figure 5 : Poupée, *gardkor* à Saint-Denis

Des bougies allumées, des bouquets de fleurs fraîchement coupées, des tissus flamboyants, des autels soigneusement entretenus sont les signes apparents et tangibles de la réalité et de la vivacité des liens qui unissent beaucoup de réunionnais à l'invisible. Ils sont la partie immergée d'univers mentaux, quelquefois insoupçonnés quand les thérapeutes sont trop aveuglés par la croyance en la validité universelle et ethnocentrée des théories de l'univers dont ils sont issus. Le port de médaillons, chrétiens ou hindous, certains tatouages, la référence à des interdits, des obligations alimentaires ou comportementales sont souvent autant d'indices permettant aux thérapeutes d'orienter leurs investigations sur la nature des mondes auxquels se réfèrent éventuellement le patient et sa famille. Au cours de l'entrevue clinique, le désordre, objet de la démarche, est quelquefois spontanément pensé par des familles dans une perspective holistique. Il importe alors au clinicien de s'en saisir afin de mieux cerner la place du trouble dans la dynamique familiale. Encore faut-il que celui-ci soit à même de cerner le monde dans lequel ces éléments-là prennent leur place et quel y est leur rôle. Alors, il ne peut faire l'économie d'une connaissance minimale de la topologie d'univers différents du sien. L'attitude « interculturelle » ouverte n'est pas toujours suffisante, certaines des familles n'acceptant de se dévoiler qu'à partir du moment où elles ont acquis la conviction que leur parole va non seulement être entendue mais qu'elle servira au clinicien dans l'acte de soin qui va suivre. Elles réclament quelquefois des gages, surtout quand elles situent à priori la position du thérapeute dans un autre champ, celui de la démarche thérapeutique occidentale

classique. Donner des gages, c'est montrer une capacité d'empathie, de décentration, c'est affirmer la conviction que le clinicien peut se mouvoir dans la logique des patients comme « un poisson dans l'eau ». D'où la nécessité pour lui, outre sa propre formation, d'adopter une démarche anthropologique lui permettant de s'imprégner du cadre formé par l'anthropologie du sacré, et par la problématique réunionnaise liée tant à l'interpénétration des cultures matricielles qu'à leur infiltration par la modernité depuis 1946.

L'un des principes définissant la symbolique du sacré est la loi de contiguïté sympathique ou principe de participation (Wunenburger, 1981) qui veut que chaque partie du sacré vaut le tout ou, autrement dit, « l'essence d'une chose appartient à ses parties aussi bien qu'à son tout » (Mauss, 1902). Ce principe, supposant l'idée de contagion, permet de comprendre pourquoi le médaillon porté à titre de protection par tel enfant, du fait de son caractère sacré, l'immerge dans le sacré : le « mana[11] » dont il est porteur se veut suffisant pour contenir, repousser le mal qui pourrait le frapper et l'envahir. A condition, que la signification de ce que l'objet symbolise ne soit pas perdue ni par son porteur ni, en la circonstance, par le thérapeute ; la perte du sens de l'objet, pouvant conduire à l'annulation pure et simple du monde sacré et à son efficacité thérapeutique. Ce qui à notre sens, oblige à penser que ce qui nous est donné à voir du sacré est bien plus que sa représentation.

•

Un symptôme est apparu.

> « Le symptôme est le lieu privilégié où celui qui a un problème manifeste les réactions les plus importantes et les plus intenses. C'est donc cette localisation qui offre au thérapeute le maximum de prise pour provoquer le changement (Godin, 1992)…On ne peut comprendre le comportement isolé qu'est le symptôme que dans le contexte où il se produit. » (Watzlawik, Beavin, & Jackson, 1972)

Il est la face visible d'un système immergé au sein duquel il prend sens. Il est la manifestation d'un désordre touchant l'économie d'un sujet, de sa famille, éventuellement de son groupe de référence. Il importe au clinicien de découvrir sa fonction au sein du système dans lequel il survient. Pour avoir une idée de l'univers psychique dans lequel il prend place, le clinicien a besoin de savoir comment son porteur a été « fabriqué », pour autant que la culture fabrique des êtres humains. La démarche clinique devient transculturelle à partir du moment où s'impose la nécessité de reconnaître la réalité d'univers multiples au sein desquels se meuvent

ceux de nos semblables qui pensent leur existence influencée par l'invisible. La construction de l'espace thérapeutique transculturel a impliqué de reconnaître comme importantes les logiques d'un monde dont la dualité s'est ébauchée à partir d'une dimension visible et d'une autre, invisible, vécue comme extérieure au sujet. Le désir de soigner, la volonté d'empathie trouvent leur frontière et leur limite dans les préjugés universalistes, fondements d'une méconnaissance, de l'« inculture » et de certaines attitudes contre-transférentielles (Brandibas & Gruchet, 2000). Ceux qui, d'une certaine façon, n'arrivent plus à se penser sereinement, tendent quelquefois des clés au clinicien ; reconnues comme telles, elles permettent parfois d'entrebâiller les portes menant à l'altérité. Des mots, des expressions à sens multiples sont comme des chiffonniers dont nous pouvons ignorer volontairement ou non certains tiroirs. L'incompréhension ou l'ignorance laissent quelquefois fermées des ouvertures désormais aveugles. L'observation suivante en est l'illustration :

Observation n°2

Nous avons reçu Madame R. et son fils Ludovic, dix ans, dans le cadre d'une expertise psychologique demandée par le Juge des enfants. Quelque peu surpris par la demande inhabituelle de placement formulée par la mère pour son fils, le magistrat avait ordonné une expertise psychologique de la situation.

Nerveuse et stressée, impuissante à gérer le comportement antisocial de Ludovic, une ultime violence, le bris volontaire d'un pare-brise de voiture, l'avait conduite, excédée, à réclamer le placement de son fils. Elle était sortie du Tribunal en laissant Ludovic dans le bureau du juge. Par la suite, elle consentit à le reprendre avec elle provisoirement.

C'est au cours de cette période que nous les avons rencontrés.

Au cours de cette entrevue, elle réitéra sa volonté de voir placé Ludovic, expliquant ce qu'elle avait déjà expliqué au juge. Incidemment, au détour d'une phrase, elle lança : « Et puis, il est né avec un *marlé*[12]! » Brutalement, elle avait invité le clinicien à entrer dans un univers plus intime, celui de sa culture, pensant sans doute que tout le monde connaissait la signification de ce mot et ses implications ... *Marlé*, un mot qui ne voulait rien dire pour un interlocuteur insuffisamment curieux… L'entrevue se poursuivit avec les questions du clinicien qui

11 Mana : Pour Mauss (Mauss, 1902)le mana désigne l'efficacité profonde des choses que corrobore leur action mécanique. En tant qu'essence, il demeure maniable et transmissible mais conserve une indépendance par rapport à l'agent de la magie.

12 Rite du *marlé* : Chez les certains réunionnais d'origine indienne, naître avec un *marlé* est considéré comme le signe d'une naissance néfaste. Naître avec un *marlé* est le signe d'une déviance, d'une entorse, d'un danger pour l'ordre du monde. On dit que si rien n'est entrepris, l'enfant, outre des difficultés respiratoires, pourra souffrir des troubles du comportement et ce, aussi longtemps que le rite conjuratoire approprié n'aura pas été mis en oeuvre. Certains pensent que le *marlé* est le signe de la possession du sujet par une divinité

cherchait honnêtement des réponses conformes à sa vision du monde psychologique et judiciaire…

Marlé, le mot n'avait pas été évacué, une enquête auprès de certains de ses collègues réunionnais ne lui apporta aucune lumière.

Quelques semaines plus tard, à Paris, en feuilletant nonchalamment la *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie,* l'attention fut attirée par le titre d'un article : « Le rite du marlé, rite de la deuxième naissance chez l'enfant hindou né avec une circulaire du cordon (île de la Réunion) » (Govindama, 1993). Il lui avait fallu se retrouver à Paris pour être rattrapé par ce mot vaguement entendu au cours d'une opération d'expertise psychologique. La lecture fut riche d'enseignements. Il apprit que le *marlé* désignait à la fois un collier d'œillets d'Inde porté au cours de cérémonies indiennes et une circulaire du cordon et que c'était-là un événement sérieux. Il n'avait toujours pas compris pourquoi personne n'avait pu lui dire quoi que ce fût à ce sujet !

Par chance, la maman de Ludovic, nullement impressionnée par le manque de culture du clinicien avait demandé à le revoir. Ce qu'il s'empressa de lui accorder. Ce jour-là, il fut vraiment question du *marlé* de Ludovic. Cet événement survient dans une famille malbare[13,] inscrite dans une relation au sacré de type malbar.

En présence de Ludovic, elle narra les événements qui avaient suivi sa naissance. La présence du *marlé* avait revêtu une importance d'autant plus considérable que l'un des interdits lié à la mise en œuvre du rite avait été transgressée (l'oncle maternel[14] avait tenu l'enfant dans ses bras avant le seizième jour de sa naissance alors que tout contact entre eux pendant cette période est proscrit). La transgression avait été tenue cachée au prêtre malbar lors de la cérémonie. La naissance néfaste était condamnée à le rester car la transgression par son oncle avait rendu le rite inefficace, inapte à instaurer l'ordre naturel des choses.

Les années ont passé. Madame R. demeure persuadée que les difficultés de son fils sont indéfectiblement liées à la transgression de l'interdit. Dans son esprit, les preuves de « l'inhumanité » de son fils se sont accumulées. Il était à peine âgé de deux mois, quand le vieux berceau en bois de tamarin qui avait accueilli plusieurs générations de bébé, s'était renversé et brisé. C'était bien, s'il en était besoin, la confirmation que Ludovic était habité par

13 « *Malbar* (…) : On appelle *Malbar* à la Réunion les descendants des indiens présents dans l'île, pratiquement dés l'origine du peuplement, avant l'abolition de l'esclavage en qualité d'esclaves ou de libres, et surtout ceux qui sont arrivés en masse au XIXe siècle comme engagés, venus de diverses régions de l'Inde, en majorité de la côte de Coromandel (côte orientale de l'Inde), pour remplacer l'ancienne main-d'œuvre servile des plantations, après l'abolition… » Dictionnaire illustré de la Réunion 1992, vol 4.

14 La « mauvaise naissance » qui s'exprime par le *marlé* peut se concevoir comme l'existence d'un nœud dans le trajet du bébé. Govindama (Govindama, 1993) voit dans le bébé né avec un *marlé* comme un double de l'oncle maternel dans une culture où l'inceste frère-sœur est particulièrement redouté. Le rite du *marlé*, de la deuxième naissance marque la séparation définitive de l'oncle et du neveu. Le dénouement du

une force non humaine qui manifestait de la sorte son caractère dangereux ? A quatorze ans, Ludovic a déjà manifesté sa violence à plusieurs reprises, il est autant connu des assistantes sociales que du Juge pour Enfants.

Madame R. et Ludovic, vis à vis duquel le Juge avait pris une mesure de placement, sont revenus à plusieurs reprises. Ludovic, né d'une relation incestueuse frère-sœur, était l'objectivation même de ce que le rite cherche à prévenir (Govindama, 1993). Sa conception était elle-même un « nœud » dans le lignage rendant impossible l'offrande par la mère à une lignée paternelle identique à la sienne.

A ce point des entrevues, deux lectures du trouble existent : La première a trait aux conséquences intrapsychiques de l'inceste pour Madame R. et aux conséquences de ce traumatisme sur la relation mère-fils. Dans ce cas la thérapie pourrait consister à la mise en œuvre d'une thérapie individuelle et d'une thérapie mère-fils. Elle pourrait consister à poursuivre l'analyse des implications de la relation incestueuse. Une autre façon de faire peut consister à accompagner Madame R. dans le cheminement que lui propose la vision de l'univers dont elle est issue. Ces deux manières de faire ne s'excluent pas l'une l'autre, elles supposent un déroulement diachronique.

Madame R. était sujette à des *transformasyons*[15]. Au cours de l'une d'elles, elle avait acquis la conviction inébranlable de la nécessité, dans l'intérêt de chacun, de se séparer de Ludovic. L'épisode du pare-brise avait servi de prétexte pour engager une procédure de placement par le juge. Ce faisant, elle entraîna la thérapeute dans sa conception particulière du monde indien. Et le clinicien comprit mieux la force de sa conviction.

Plus tard, à dix-sept ans, Ludovic est revenu vivre chez sa mère. Chacun semble heureux de ce qu'il est devenu. Entre temps, Madame R. a dompté ses *transformasyons* qui venaient la surprendre de manière désordonnée et sauvage ; elle se sert des entités, désormais socialisées qui l'habitent pour aider ceux en proie aux affres de la malveillance et du désordre. Et Ludovic compte bien, un jour, se servir du don dont il sera lui aussi dépositaire.

Plusieurs lectures de cette volonté de séparation sont possibles. Elle peut se lire comme :

- Le rejet d'un enfant incestueux ;
- Le besoin de privilégier, en dépit des circonstances, le lien d'alliance sur celui de descendance. L'offrande de l'enfant à la lignée du père étant impossible du fait que les deux lignages se confondent, la République, à travers le Juge, devient symboliquement un

---

nœud, en rejetant les images de l'oncle et du neveu dans les limbes permet l'offrande de l'enfant à la lignée paternelle et écarte les risques de confusion intergénérationnelle et les risques incestuels entre l'oncle/bébé et la sœur/mère.

15 *Transformasyon* : en créole, et dans ce contexte, transe de possession

substitut paternel et objet contre-incestueux ; le placement par le juge, permet d'inscrire l'enfant dans un groupe et de lui assurer une « clôture » culturelle suffisante.

- L'expression d'une angoisse liée à la conséquence d'une transgression introduisant une menace dans l'ordre naturel des choses, les troubles du comportement manifestés par Ludovic, étaient considérés par Madame R. comme autant de signes de son « altérité ». Cette conviction a été renforcée au cours de ses *transformasyons*. La pression culturelle qui se manifestait, tant à travers les transes de la mère qu'à travers les comportements antisociaux de son fils, obligeaient en quelque sorte à son inscription culturelle.

•

Méthodologie

Des entrevues de ce type, permettent au clinicien de saisir comment certains désordres sont reliés à l'invisible, au sacré, à la religion. La référence à des notions d'anthropologie culturelle, de psychologie religieuse, de sociologie, sont un passage obligatoire pour prendre du recul dans une pratique psychologique orientée vers des patients issus d'univers variés dont le point commun est la référence à un monde invisible. Nul besoin pour le praticien de connaître dans le détail la palette des cultures des patients. Une vie n'y suffirait pas ! Il doit être, à tout le moins, conscient que la multiplicité des mondes fait partie de leur univers et donc du sien. Si des êtres humains ont élaboré des pratiques de soin à partir du sens et de la fonction qu'ils assignent à un désordre dans un environnement donné, il devient alors vain, pour un praticien confronté à la diversité, de chercher à étudier dans le détail les pratiques et rituels de telle ou telle collectivité humaine. Cela n'aboutirait au mieux qu'à l'établissement d'une dérisoire répartition des patients dans des groupes nosologiques définitivement rigidifiés. Un praticien, conscient de son propre héritage, peut être à même d'accepter l'idée qu'il existe d'autres schémas du monde qui ont donné naissance à d'autres pratiques ; elles ont contribué à façonner d'autres humains, porteurs d'autres héritages. A partir de la rencontre et de la collaboration des traditions peut naître la transculturalité.

Il est désormais temps de préciser la position, l'endroit d'où nous partons et d'où nous parlons. Tout au long de cette recherche apparaissent des définitions, hypothèses ou postulats sur laquelle elle s'appuie. Chacun sait que personne n'est jamais parti de rien, alors autant se référer et citer ceux sur les réflexions desquels nous nous appuyons et qui nous accompagnent. Les théories sont nécessaires. Nous y ajouterons la modération.

Au premier chef, donc il y a la rencontre avec des gens « différents ». « Ils » sont différents de « nous ». Mais qui sommes nous ? L'obligation de rencontre a incité à changer une pratique

clinique trop marquée par le sentiment d'une inadéquation entre ce que le clinicien en attend et ce que « eux » viennent déposer (Brandibas & Gruchet, 2000). Mais que déposent-ils ? Avant toute chose, ils viennent pour penser, soulager leur détresse, toujours anormale et indésirable !

« Eux » et « nous », les migrants et les autochtones, les français et les étrangers, les malades et les bien portants, les femmes et les hommes, les pauvres et les nantis, les croyants et les non-croyants, les primitifs et les développés, etc. Voilà qui ramène encore et toujours à cette notion **d'identité**, dont Lévi-Strauss disait qu'il valait mieux la considérer comme un « foyer virtuel », « indispensable » mais « sans jamais d'existence réelle ». Marquer les autres de la différence implique que l'on se reconnaisse comme membre d'un groupe au sein duquel la différence en question serait moins grande. En créole, pour qualifier les autres, on dit : « *zot »,* ou pire *« bann la ».* Pour qu'il y ait autre, il faut être au moins trois : un premier, le sujet, un second que le premier définit comme semblable et inversement et enfin, un troisième, que les deux premiers qualifient de différent ! Il ramène encore et toujours au schéma du « tiers exclu ». Il n'est pas d'autre moyen de fonder une identité collective, de la penser avec un sentiment d'appartenance, sans la relation à un « tiers exclu » (Devereux, 1972) et à la découverte du tiers « inclus ». Celui-ci est l'allié. Par sa parole, il fait émarger l'existence de l'autre, le « tiers exclu ». Quand le sujet en vient à ne plus se reconnaître, il devient son propre tiers exclu. L'habillage culturel de la possession par exemple, l'amène à la découverte de sa propre étrangeté. Et pourtant, la rencontre reste possible, la mise en adéquation également. L'ouverture à la différence permet le contact et évite la collision ou de se retrouver sur des parallèles.

Le lieu de l'élaboration : le CMPP de Saint-Denis (97-4) et les prisons de la Réunion.

Nous avons été admis comme l'un des membres du CMPP en 1983. C'est de là que, la remise en question aidant – elle fut longue à se dessiner et nécessita de multiples rencontres - il a fallu admettre l'idée qu'il était possible de donner la parole à l'autre. Non seulement aux pairs, aux collègues mais également aux familles, aux enfants, aux interprètes, aux anciens, à des thérapeutes traditionnels, des psychanalystes, aux invisibles même… L'existence même d'un dispositif de soin transculturel, ethnopsychiatrique, implique forcément l'idée qu'un patient peut être pris en charge par un thérapeute qui n'est pas forcément de « sa » culture. Penser le contraire, revient à ne pas tenir compte de la réalité de nos interlocuteurs pour qui ce dispositif n'est peut-être qu'une étape dans leur recherche identitaire. Tel que nous l'avons

voulu, il tient forcément compte de la pression des interpénétrations de cultures. Cet ensemble est naturellement davantage que la somme des membres qui le composent !

Il n'est pas de dispositif ethnopsychiatrique sans se poser la question de la langue. Alors, il s'y parle créole, français, un mélange des deux et, en présence de patients venus de l'océan indien, *shimaore*, *shikomor*, *shibushi*, malgache, malgacho-comoriens, gudjerati, *hakka* avec un ou plusieurs interprètes, représentants des langues des ancêtres. Chacun peut parler la ou les langues dans laquelle il se sent le mieux contenu. La diversité des langues est une manière de prendre acte de la réalité culturelle vécue par les patients. C'est un effort pour rendre la rencontre adéquate.

Pour ne pas dire n'importe quoi, la meilleure assurance sera de toujours revenir à la clinique, à nos cas les plus quotidiens. Nous en avons retenu un certain nombre, cinquante exactement. Ils sont représentatifs des situations rencontrées dans une institution de soin ou, dans une moindre mesure, en situation d'expertise dans un cadre judiciaire. Ces personnes ne représentent rien de plus que ce qu'elles prétendent être. Animées d'une détresse, d'un désordre, d'un trouble, d'un symptôme, un jour, elles se sont retrouvées en face de nous. Au CMPP, le hasard a fait que ces familles rencontrent tel praticien plutôt que tel autre ; la diversité y est de mise… Et puis, toutes les familles venant au centre ne présentent pas forcément des symptômes mettant en cause l'équilibre des relations profane-sacré !

Illustrent cette recherche, des extraits d'entretiens avec des personnes qui se réfèrent, dans l'explication de la genèse des troubles actuels, à des étiologies « différentes ». Il s'est posé une difficulté liée à cette notion de limite, de frontière. Fallait-il la concevoir strictement autour de l'enfant ou autour du groupe de ses proches ? Encore l'identité…Nous avons choisi cette dernière option car dans l'esprit de beaucoup de parents, une difficulté même ancienne ou ayant visé un autre que le porteur du symptôme, peut avoir un lien avec lui, qu'il apparaisse en même temps ou quelques années plus tard…

Des études transculturelles (Kleinman, 1991; Maclachlan, 1997) ont relevé l'existence de différences cliniques dans le domaine de la dépression d'une culture à une autre. Elles portent par exemple sur l'idée d'autoaccusation qui fait partie du tableau classique de la dépression. L'absence de remise en question personnelle chez certains patients, qui préfèrent attribuer de façon systématique l'origine des malheurs à l'extérieur (les esprits, la sorcellerie, la jalousie) évite de la rapporter à soi-même et introduit le groupe et l'invisible. Ce déplacement de la culpabilité à l'extérieur ne permet-il pas de fabriquer ces limites qui marquent la frontière entre le moi et l'autre ? La culpabilité telle que nous l'entendons habituellement, introduit la notion de clivage à l'intérieur même de la personne. Elle introduit l'autre, l'étranger en soi.

Toujours est-il que le déplacement à l'extérieur est nécessaire au système : un invisible s'est introduit et il faut le renvoyer. Privilégier l'externalité du trouble ne signifie pas pour autant que le sujet n'est accessible à aucun sentiment de culpabilité. Cet invisible qui, dans le cas de la sorcellerie, peut se lire comme l'effraction du désir d'un autre à l'intérieur de soi, peut être destructeur, mais n'oblige-t-il pas à travers le guérissage à une (re)définition des limites de soi ?

Comment un collectif traite-t-il le désir et la culpabilité de ses membres de façon à les faire vivre ensemble ou à les rejeter ? Autrement dit, comment fabrique-t-il de l'identité, de la différence, de l'humain, en sachant qu'il agit par l'inscription dans un genre sexué et dans une généalogie avec le risque de voir, comme l'affirme Girard (1972), le refus de la différenciation faire le lit de l'anomie ?

I. ANTHROPOLOGIE DU SACRE

Le champ de l'anthropologie du sacré est celui de la diversité ; c'est un espace d'étude où les grilles de lecture ne sont jamais définitives ; le savoir élaboré par les uns est constamment contredit par d'autres. Même la fameuse dialectique sacré - profane développée par Otto (1912), premier théoricien du sacré, puis par Durkheim (1912), ne se révèle, à la confrontation des faits, qu'imparfaitement valide : en effet, d'autres auteurs (Rivière, 1997) ont montré qu'il existait de multiples transactions empêchant de concevoir des limites drastiques entre les deux espaces . A la Réunion, les créoles les ont appelées le *vativien*[16].

Multiplicité, diversité, pluralité sont des termes auxquels notre travail voudrait rendre attentif. Dans ce domaine, en dehors de la référence générale à l'invisible (Wunenburger, 1981), la notion d'universalité est battue en brèche par le fait même que toutes les notions clés trouvent matière à contradiction. Des concepts aussi signifiants que ceux de pur et d'impur, de permis et d'interdit sont contingents ; l'idée de Dieu elle-même est fluctuante – cette notion n'existe pas dans le bouddhisme -, tout comme la présence ou non d'une hiérarchie organisatrice du dogme. Le rituel, lui aussi, est sujet à révision, à adaptation. Il en est de même pour les théories à propos des origines supposées de la religion. En l'absence de preuves irréfutables, les interprétations sont multiples. Pareillement encore pour ce qui concerne la magie et les superstitions auxquelles font écho les concepts de dogme, de mystère et de miracle…

Au terme de nos lectures, il est devenu difficile de définir un terme aussi simple que celui de religion. Ainsi, la seule référence au surnaturel ne suffit pas à la définir : la religion partage ce domaine avec la magie ; il en est de même pour la croyance elle-même qui n'est pas spécifique au fait religieux ! Ce qui amène, dans le domaine qui nous concerne, à se poser la question suivante : un rituel de guérison a-t-il forcément un caractère religieux ?

Au total, cette diversité est plutôt rassurante, n'est-ce pas là une condition structurale de la connaissance ? N'est-ce pas parce qu'un savoir ne répond pas à toutes les questions que des hommes cherchent à l'améliorer ?

---

16 « A la Réunion, cette omniprésence [des spectres qui ne quittent pas l'espace des vivants] est très fortement ressentie : cette communication d'un monde à l'autre s'appelle le *vativien* (Va et vient)…Il est souvent perçu comme naturel, allant de soi, faisant partie du quotidien. » (De Sigoyer 1990)

Quoiqu'il en soit, et par commodité, la définition de Rivière (1997) qui caractérise la religion par « des cultes, des conduites symboliques et un ensemble de relations unissant l'homme à une réalité qu'il estime supérieure et transcendante » est, pour l'instant, plutôt satisfaisante.

I.1. Connaissance du sacré

Idée n°1

L'indicible et extrême émotion provoquée par la confrontation de l'être humain avec le « Tout-autre » a donné naissance à l'idée d'une altérité renvoyant à des sentiments allant de l'extase à l'effroi, de l'ordre du merveilleux à celui de la destruction. Ce contexte émotionnel capable de transporter une personne dans un au-delà qui la dépasse, appelé sacré, est un postulat (Otto, 1912) qui, comme tout postulat, ne peut être prouvé.

Idée n°2

Ainsi, la maladie est une des catégories du désordre et peut être mise en relation avec des forces surgies d'un pôle d'altérité destructrice, et à l'inverse, la guérison avec la manifestation d'une force égale mais bienveillante. Qu'elles soient débonnaires ou malveillantes, ces forces sont situées au-delà du champ de l'humain, dans la sphère du sacré.

La référence historique dans le domaine de l'anthropologie religieuse est Otto (1912). Il conçoit le sacré d'abord comme une expérience affective, émotionnelle, individuelle, qui prend naissance au plus profond de l'Etre quand il est confronté au « numineux », terme qu'il a fabriqué à partir du mot latin *numen*[17]. Cet état affectif naît de la mise en présence de l'homme avec un « Tout-autre », non humain. Il serait à l'origine de l'intuition d'un univers qui dépasse l'être, en dehors même de son entendement. Le *numineux* rend compte du caractère exceptionnellement différent de toutes les expériences émotionnelles habituelles même si leur origine peut se trouver dans les manifestations de la nature. Cette expérience émotionnelle extraordinaire surgit chez l'être humain quand il appréhende l'ordre manifeste présent dans la nature ou quand il est confronté au « Tout-autre » et qu'il se charge des émotions les plus extrêmes, les plus éloignées des sentiments qu'il peut ressentir dans la vie quotidienne. La violence de ce qu'il ressent peut alors être si forte, si autre, si ambivalente,

17 *Numen* : manifestation de l'action personnelle d'un dieu (Rivière, 1997)

tellement chargée de plénitude ou d'effroi, que les mots pour la décrire sont bien en deçà de ce qu'ils sont censés définir.

Cette incapacité à saisir autrement que sous la forme d'un mystère les sentiments que le sacré suscite en l'homme lorsqu'il est mis en présence de ces manifestations est porteuse d'effroi *(mysterium tremendum*) ou de fascination révérencielle *(mysterium fascinans*) : tels sont les caractères premiers attribués aux sentiments issus de l'expérience du sacré.

Tel le torrent le plus tumultueux, le sacré emporte tout sur son passage. Otto (1912) le décrit comme le déferlement de la vie dans ses aspects les plus sauvages et les plus extrêmes. Le sacré doit donc se comprendre avant tout comme une EXPERIENCE émotionnelle hors du commun qu'une personne ne peut malheureusement relater et faire partager qu'avec les mots ordinaires de la vie quotidienne.

La différence entre une émotion ordinaire et celle née d'une mise en présence du sacré est du même ordre que l'émotion qu'un individu peut éprouver à la vue d'un cadavre - souvent, il éprouve quelque chose de l'ordre du dégoût ou de la nausée - comparée à l'émotion, l'étrange terreur qui le saisit quand il est confronté à ce qu'il interprète comme la mise en présence de l'esprit d'un mort ou d'une âme errante. Du corps à l'âme ou du dégoût à la terreur. Ce n'est pas la vue d'un cadavre qui provoque l'émotion la plus intense mais bien sa représentation sous forme d'âme errante. Pour qu'il en soit ainsi, elle doit refléter l'expression intériorisée d'un groupe. C'est cette représentation culturelle, intériorisée, qui est à l'origine de la naissance de l'émotion la plus sacrée, la plus étrangère à soi-même. En ce cas, le sentiment de vivre le danger prodigieux que représente la confrontation à pareille entité provoque la frayeur la plus extrême. Quoi de plus horrible en effet que cette angoisse indicible d'être ravi aux siens pour être détruit et emporté dans la mort par une créature ineffable ?

Dans notre monde sécularisé, les films fantastiques, les romans d'horreur, essaient de mettre en scène et de faire partager au spectateur, l'effroi extrême suscité par des manifestations agressives de monstres issus de l'invisible et qui cherchent à détruire un héros dont le but est de les renvoyer dans l'au-delà et de restaurer l'ordre naturel de la vie sociale.

Le « Tout-autre » n'est peuplé que par des êtres extraordinaires, extrêmes vis-à-vis de l'humble condition humaine ; il est dangereux et terrifiant, il est force et beauté. Il est le domaine des dieux, des saints, des démons, des génies et des morts.

La nature de l'expérience conduisant à ce vécu émotionnel varie selon les époques et selon les cultures ; l'émotion peut être suscitée par la beauté ou la terreur ; quoiqu'il en soit, elle démarre toujours à partir d'un au-delà de l'expérience ordinaire. L'effet émotionnel qu'elle engendre ressort de la stupeur, de la sidération, d'un au-delà des mots ordinaires. Il est de

celui qui définit le « Tout-autre », le numineux, qu'il s'agisse de la mise en présence avec un esprit, une âme, un démon ou une entité encore plus autre tels les génies de la forêt, *njarinintsy* ou *kalinoro* malgaches (Sharp, 1993). En fait, quelle que soit la forme prise par cette rencontre, ceux qui vivent la confrontation avec le sacré ne peuvent, in fine, le décrire que comme sans forme et sans limite. La préoccupation de l'humain est inverse : il est en quête d'une identité qu'il ne peut trouver que dans la forme et la clôture. Le numineux concerne quelque chose qui n'est pas de notre ordre de réalité. Même s'il se trouve dans notre ordre de l'univers, il est situé dans un autre champ de réalité.

Le spirituel est plus que la sensation d'effroi mêlé de crainte et le mystère en présence d'un monde étrange. L'absence d'une frontière bien définie entre l'esprit humain et son environnement, dans un monde où les événements, tant intérieurs qu'extérieurs, sont susceptibles de se produire, fait naître des extases aussi bien que de l'effroi. Chez les Navajos, par exemple, cet aspect du spirituel est appelé *hozon* - un terme qui se réfère à une sensation de beauté et de paix extrêmes- qui peut être invoqué par des rituels composés de chants, de danses et de peintures sur sable. Ces rituels de magie bienveillante, qu'ils invoquent *l'hozon*, la pluie ou les cultures fertiles, trouvent leur origine dans la fusion entre les humains et la nature, et entre les représentations de l'esprit et les événements du monde extérieur (Rivière, 1997).

Idée n° 3 : Du sacré naît la vie mais elle est incapable d'y vivre est d'y prospérer. Il est du domaine de l'instituant.

Le sacré est au-delà des mots, si la vie émerge du sacré, elle est incapable de s'y maintenir et d'y prospérer. Il est le lieu du désordre le plus extrême d'où ont pu un jour émerger l'ordre, la culture. Bastide (1975) le définit comme « l'expérience vécue du chaos, de l'éclatement de tout ordre cosmique ou psychique, de la saisie d'un Dieu qui flotte, d'un oeuf non éclos, sur une mer de ténèbres agitées. Et se situe donc dans une catégorie archétypale a priori qui lui dicte la loi obligatoire du désordre et du dysfonctionnement.» Ainsi le sacré se veut un monde d'avant le monde, un déluge perpétuel d'avant la création, hostile à toute vie organisée alors même qu'elle en est issue.

La puissance du sacré est telle que sa nature même ne permet pas l'avènement et, a fortiori, le maintien de la vie sociale.

Idée n°4 :

Le sacré procède d'une double nature qui se prolonge à l'intérieur même des individus : chaos - ordre, effroi – extase, impur - pur, mal – bien.

Les institutions religieuses (au sens large) se sont développées autour de hiérophanies[18] pour endiguer les effets les plus extrêmement dévastateurs du sacré et pour privilégier les aspects favorisant la pérennité de l'ordre social.

Conséquence : le sacré est a-moral

La double nature du sacré se retrouve dans l'étymologie même de ce mot (Caillois, 1950). Benveniste (1969) définit le mot latin *sacer* comme empreint du « double sens surhumain vénérable et mise à l'écart par une souillure qui suscite l'effroi ». La notion de sacré renvoie aux notions de pureté et de souillure, d'extase et de frayeur, de divin et de maudit. Ainsi sont ceux qui le peuplent, tellement autres de ce que nous sommes, capables d'un au-delà du meilleur comme d'un au-delà du pire. Capable de tout emporter sur leur passage, leur force de destruction est telle qu'elle nécessite d'être endiguée, canalisée. Le sacré est la source de la vie mais il est incapable d'abriter en son sein une quelconque vie sociale[19].

Les anthropologues utilisent couramment les termes polynésiens *mana* et *tabou* pour caractériser les aspects positifs et négatifs de la présence spirituelle. Lorsqu'elle est qualifiée de *mana*, elle est puissante et utile, mais lorsqu'elle apparaît comme un *tabou*, elle est effrayante et interdite.

Dans les religions traditionnelles, les choses et lieux externes ne sont pas les seuls à être chargés de spirituel de façon étrange, c'est également le cas des êtres humains.

Tout au long de ce travail, nous allons essayer de montrer comment des familles sont aux prises avec cette double nature du sacré, ces deux forces antagonistes, l'une cherchant à emporter le patient, sa famille, son chef, les détruire dans leur socialité voire dans leur existence même, les précipiter dans le chaos, et une autre capable d'annuler cette première tendance et de renforcer l'ordre du monde, la pérennité de la vie profane. C'est l'éternel combat de la culture et de la nature, du bien contre le mal, des dieux contre les démons, des ancêtres contre les âmes errantes, du guérisseur contre le sorcier, etc. qui se retrouve à l'œuvre.

18 Hiérophanie : Manifestation du sacré jugée telle dans l'esprit du fidèle d'une religion (Rivière, 1997)

19 L'étymologie nous renseigne sur l'origine de certains mots. Antonnen rend à l'origine des mots suivants : *Sacrificium*, rendre sacré – (Lat. *fanum*, le temple), l'espace du temple est *area sacra,,* consacré aux utilisations rituelles (lat. *consecratio),* protégé des impuretés de la vie quotidienne- La démarcation entre *sacrum* et *profanum* est rendue inviolable par *sanctio,* (mot d'où est dérivé *sanctus,* saint), clôture. La transgression de *sanctio,* entraîne *poena*, la punition (Anttonen, 2001)

Si cette double tendance régit l'univers, elle régit aussi le fonctionnement de chacun. Freud (1948), la définit ainsi : « Toute culture repose sur la contrainte au travail et le renoncement aux instincts ». Le sacré s'exerce à l'intérieur de chacun grâce à l'intériorisation de la culture. Le refoulement permettrait de manœuvrer les pulsions au profit du collectif grâce au renforcement du sentiment de culpabilité et à la quête d'amour éprouvée face à l'autorité.

L'émotion précède la rationalisation. Bastide (1975) a pu dire qu'une institution a d'abord besoin d'être instituée : autour des hiérophanies se sont développées les institutions religieuses qui ont en quelque sorte canalisé, socialisé une émotion instituante, dévastatrice, et permis à chacun de s'irriguer sans danger à la source même de la vie. Cette indicible émotion se prolonge dans des symboles, des représentations, des pratiques et des cultes que les religions ont élaborés en mythes, des rites et des règles de vie. Ainsi, pour cet auteur, naissent et vivent les cultures.

I.2. Le monde profane

L'épanouissement du collectif n'est possible que par la création et la pérennisation d'un espace profane. Abrité de la violence du « Tout-autre », grâce à la domestication de l'exubérance, son développement devient alors possible. « Devant le temple[20] », s'organisent les rapports sociaux permettant de gouverner la nature. Cette sécession crée la notion de sacré. Si l'expérience du sacré est nécessaire et accessible à chacun, il convient cependant de respecter les règles de son accès sous peine de s'y perdre. Attiré par la lumière, le papillon n'en perçoit pas la mortelle chaleur qui peut le consumer.

Dans beaucoup de sociétés, en raison de son caractère extrême, inconciliable avec la socialité, le sacré est devenu zone interdite ou, du moins, d'accès réglementé par des cultes, des tabous, des lois et des rites ; ces derniers sont les voies d'accès balisées permettant le passage vers les sentiments les plus étrangers à soi.

Pour que la vie puisse se développer et prospérer, il est nécessaire de la ressourcer régulièrement à ses origines : le profane procède du sacré, il n'existe que par sa grâce. Telle une potion magique, il convient de s'imprégner de sacralité à des moments particuliers de l'existence pour ne pas se perdre dans une indifférenciation délétère. Dans cette optique, s'inscrivent les fêtes qui, l'espace d'un temps sacré, permettent à chacun de s'affranchir des vicissitudes de la vie quotidienne.

20 En référence à l'étymologie du mot profane : *Pro fanum*, devant le temple, (Caillois, 1950)

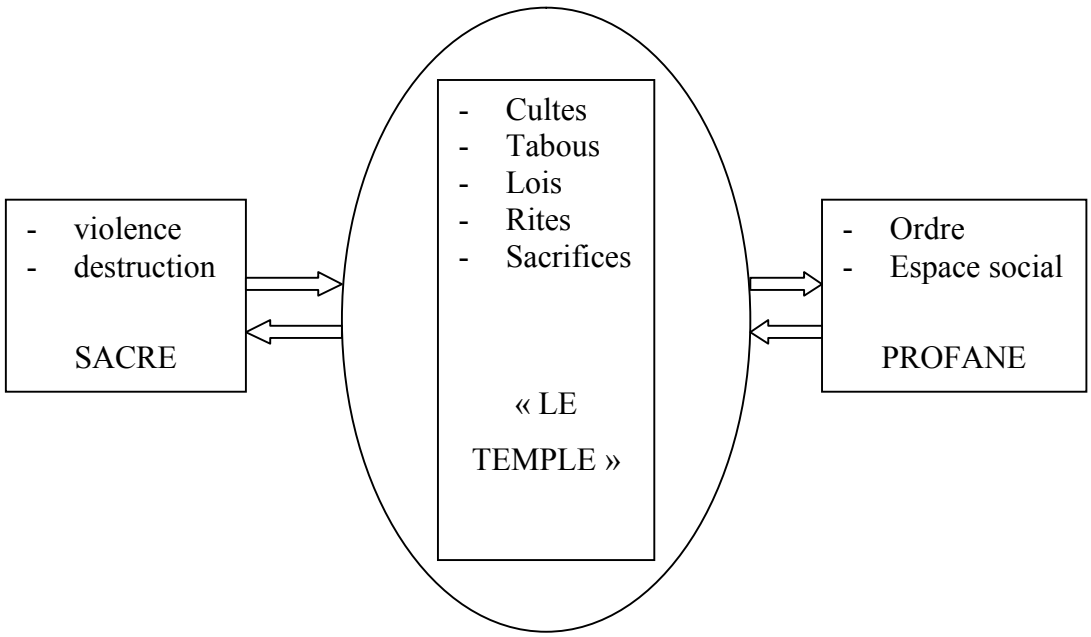


Figure 6 : Le sacré institué

Profane et sacré ne s'opposent pas, ils s'interpénètrent et se nourrissent l'un de l'autre. Si le culte des morts, pour ne parler que de lui, est considéré comme le plus ancien de l'humanité, c'est que dès l'aube des temps, la mort a été perçue comme la prolongation de la vie dans une autre dimension.

Si, comme l'affirme Durkheim (1912), la dialectique profane et sacré est une réalité universelle, commune à l'humanité, force est de convenir que les manières dont elle s'exprime sont multiples. Les cultures ont produit une innombrable variété de contenus propres à l'un et à l'autre et, ce faisant, une multitude de manières de concevoir et de gérer les relations entre les deux pôles dont l'un n'a de sens que par rapport à l'autre. Dans cette configuration « traditionnelle », l'être humain a toujours perçu l'existence de liens entre ces mondes de nature si différente.

Idée n° 4 :

Le monde visible est en équilibre instable. Il est menacé de submersion par le sacré. Chacun, de par les relations qu'il entretient avec le sacré, est responsable du maintien de son équilibre et donc de la continuité qu'est la vie sociale.

Durkheim (1912) renvoie l'image d'un monde profane cerné de toutes parts par un sacré qui menace d'emporter les fragiles constructions humaines. Pour d'autres, la sacralité

imprègnerait dans sa totalité le monde sensible. Quoiqu'il en soit, des sociétés «croient» le monde invisible peuplé d'entités diverses, capables d'intervenir, de menacer où de protéger des individus, des familles, des groupes, à certains moments particuliers de l'existence. Depuis que l'homme est homme, il est accompagné d'Invisible(s). En son sein même, il se vit comme disposant d'un corps sensible, d'organes des sens et aussi d'un esprit, d'une âme, d'un inconscient, d'un appareil psychique...

La dialectique profane-sacré en produit une autre : celle de l'interdit et de sa violation. Le désir pousse à la transgression. Pourtant, même dangereuses, les transgressions, aiguillonnées par le désir, sont nécessaires ; le comportement transgressif sort le groupe de la répétition du même. Le désir fait évoluer le groupe social. Potentiellement transgressif, il permet d'éviter la répétition en qui Castoriadis (1998) voit la mort de la société : « Une société qui ne serait que de répétition, sans désir, est vouée à la mort ; elle ne peut produire que du même, à l'infini. »

Si l'espace profane permet le développement de la vie sociale et sa prospérité, de conférer à chacun des membres d'une communauté sa place et son destin, il n'est cependant ni générateur de la vie ni du désir qui ressortent du domaine du sacré. Pour évoluer, le monde profane a besoin d'incorporer une certaine dose d'altérité qu'il trouve dans le sacré. C'est elle qui permet de donner naissance au concept de liberté, une liberté plus ou moins étendue pour les individus selon les rapports d'autonomie que le collectif entretient avec le sacré.

Le désir pousse les hommes à la transgression des lois ; certains s'y brûlent, d'autres s'y régénèrent.

Caillois (1950) a défini deux types de relation au sacré : le sacré de respect et le sacré de transgression, qui ne sont peut-être que des moments distincts d'une même relation : il y aurait passage de l'un à l'autre. Le sacré sauvage (Bastide, 1975) en étant une forme transitoire. La transgression serait du domaine de l'instituant, et l'interdit celui de l'institué. La distinction fondamentale entre le sacré domestique et le sacré sauvage réside précisément dans le fait que le premier est un sacré collectif, résultant d'une organisation et d'une cohésion de groupe qui partage les mêmes croyances et valeurs, tandis que le second se veut une expérience hors norme qui se vit en définitive de manière isolée et fleurit plutôt dans des sociétés hétérogènes. L'institué transforme l'individuel vécu dans le cadre de l'instituant en collectif à partir du moment où l'émotion vécue cherche à être partagée dans des mots. Il crée la solidarité et le partage.

Idée n°6

Le passage du sacré au profane suppose une capacité pour communiquer l'indicible émotion suscitée par la mise en présence du « Tout-autre ». Faire partager de l'extraordinaire avec des mots de la vie quotidienne suppose la présence de la capacité à symboliser.

Le symbole est la condition de l'institué.

Le « Tout-autre» est une expérience émotionnelle qui renvoie au sentiment, à l'intuition qu'il existe quelque chose ou quelqu'un de transcendant à l'humanité et à l'expérience humaine habituelle. Le sacré est tout à la fois nécessaire au développement de la vie profane et danger pour elle. Mais pour ce faire, le passage de l'expérience individuelle au collectif est transition vers l'institué et produit son renforcement. Ce passage n'est possible que grâce à la capacité de symbolisation de l'être humain.

Le sacré est contagion ; tout ce qui a été à son contact, devient également, en vertu de la loi du *« pars pro toto »,* sacré. Par cet effet de dédoublement, en tant que métaphore de l'ineffable, l'objet profane qui a été au contact du sacré, se socialise, se met à la portée du profane dans le même temps qu'il demeure un élément du sacré, porteur de force, de puissance invisible.

Ainsi, les vêtements d'un défunt, ses objets familiers, parce qu'ils ont été au contact de l'âme que son corps abritait, sont réputés contenir une partie de la substance même de cette âme. C'est pourquoi les objets lui ayant appartenu sont quelquefois considérés par les vivants comme la perpétuation de la présence de l'absent. Ils sont comme l'objectivation de l'âme du défunt.

Pour la même raison sans doute, la terre de cimetière, les ongles, les cheveux, la sueur, sont-ils manipulés par certains spécialistes de la relation avec le sacré. Ces ingrédients sont censés renfermer en quelque sorte une partie de l'âme de leur propriétaire. On dit que les objets fabriqués à partir de ces ingrédients sont utilisés dans les attaques sorcières. A la Réunion, les entités les plus craintes sont les âmes des personnes décédées de mort violente, assassinat, pendaison, accident, noyade, etc. Ne sont-elles pas redoutées de la sorte parce que, peut-être, comme le pense Nathan (1990), quelque chose de la frayeur qui fut la leur au moment du trépas va se transmettre et se répandre dans la personne en qui elles ont fait intrusion ?

Symboliser, c'est l'acte par lequel la nomination d'un objet peut renvoyer, selon le contexte, à tout fait autre chose que le mot est censé représenter. Ainsi, une ligne blanche continue tracée sur une route goudronnée nous impose, quand nous sommes en voiture, de ne pas la franchir, quelles que soient les circonstances. Ce trait de peinture blanche au milieu de la route, grâce à notre aptitude à le reconnaître pour autre chose que ce qu'il est, devient signe, langage,

métaphore pour qui partage le même monde. Il en est ainsi pour les objets, les mots et les gestes qui ne peuvent être que ceux de la vie quotidienne pour rendre compte de l'expérience humaine du sacré. La pensée symbolique permet le passage de l'individuel au collectif, de parler, de faire partager, de transmettre une expérience, de la plus humble à la plus sacrée.

Observation n°3

Nous avons rencontré M. R. au cours d'une expertise. Interrogé sur ses traditions, il rapporte avoir pratiqué « La *rolizion*[21] » et qu'à ce titre, il avait fait une *promès*[22] qui l'engageait pendant sept ans à faire une marche sur le feu par an. Il sacrifiait de la sorte à la divinité pour bénéficier à terme d'une « force » qui lui permettrait d'être protégé d'actes de malveillance de tous ordres. Au début, il avait seize ans, le prêtre qui l'initiait lui avait dit qu'il n'avait rien à craindre parce que la divinité qui le protégeait répandrait sur les braises, à chaque pas, un tapis de pétales de fleurs sur lequel il ne sentirait que douceur. Et à chaque fois quand il traversait le brasier, il voyait devant lui la divinité ouvrir son chemin et répandre devant lui un tapis de pétales de fleurs, jusqu'au jour où…mais ceci est une autre histoire.

Les métaphores, les mots pour le dire, peuvent, maladroitement, faire partager ce qu'il en est de l'expérience du «Tout-autre» et engager l'impétrant dans la voie ouverte par ceux qui l'ont précédé.

Pour M.R., les marches dans le feu ont été des moments extraordinaires qui ont ponctué sa vie ordinaire et lui ont donné l'occasion de rencontrer la transcendance. L'image de la divinité ouvrant son chemin par un tapis de pétales de fleurs a été le moyen pour le prêtre malbar de faire partager à M. R. son expérience du sacré. Ce dernier, en transmettant cette métaphore, communique à d'autres un vécu extraordinaire et partagé.

Ainsi les mythes et, à leur suite, les rites permettent de symboliser et de communiquer les sentiments nés de cette ineffable émotion. D'émotion intérieure, définie par Kant (1798) comme « une eau qui rompt la digue », l'expérience individuelle du sacré devient récit, communication, fait de culture. C'est ainsi que d'individuelle, grâce au symbole, l'émotion numineuse peut devenir collective.

Partager cette expérience, c'est façonner un environnement commun à un groupe, un ordre du monde, un sens à sa destinée, non seulement au plan de la rationalité mais également au plan affectif et émotionnel.

---

21 La *rolizion*, la religion : A la Réunion, quand une personne – souvent d'origine *malbare* - dit qu'elle pratique La *rolizion*, il s'agit souvent de la religion malbare.

22 *Promès*, promesse : Bien sûr, la promesse faite à un Dieu pour demander protection. Mais aussi chez les malbars, l'épreuve à laquelle on se soumet (ou avec sa famille) pour remercier d'une « grâce » (une guérison) par exemple : une marche dans le feu. (Albany, 1983)

I.3. Activité rituelle

Le rite est répétition, actualisation et mise en symbole du mythe premier. Il permet de rejouer les temps forts du début des temps pour tel ou tel groupe humain. Une manière de revivre la fondation du monde et la création de ses limites, de sa clôture. Ce temps essentiel est celui de l'émergence du groupe de l'état de nature : il permet aux pénitents de se ressourcer en s'imprégnant de la sacralité, de l'émotion primordiale, du « Tout-autre» dont il est issu. Alors, le temps d'un rite, le pénitent peut se vivre l'égal d'un dieu.

La fonction du rite a donné lieu à diverses interprétations. Ainsi :

- Mauss (1923) le considère comme un rouage essentiel dans la transmission de la culture,
- Durkheim (1912) comme une tentative de séparer le sacré du profane,
- Bateson (1936) a mis en rapport le rite et la gestion de l'angoisse : il serait un moyen de canaliser les émotions et de maintenir l'homéostasie au sein du groupe.

Même s'il n'est pas spécifiquement distingué de la vie quotidienne, le rituel joue un rôle prépondérant. Il est comme une tentative pour influencer, ou s'harmoniser avec, le cours de la nature par la représentation dramatisée ou symbolique d'événements fondamentaux tels que le lever du jour et du soleil, le changement annuel des cultures. En outre, le rituel exprime les grands thèmes mythiques qui remplacent les doctrines religieuses.

Le rituel peut donc être décrit comme une forme d'art qui exprime et célèbre la participation de l'humanité aux affaires de l'univers et des dieux. Le symbolisme lié à la naissance et à la mort y tient souvent une place de choix.

Dans les cultures où domine ce type de sentiment par rapport au monde, aucun domaine de la vie n'est spécialement réservé à la religion. Tout en est pénétré de religion, même si on tente de distinguer le sacré du profane. En effet, elle est si impliquée dans la vie quotidienne qu'il est difficile de préciser les frontières du sacré et du profane.

Chez les chrétiens, dans une église ou dans un temple, le temps de la Communion permet aux fidèles de rejouer et de revivre, symboliquement, la Cène, en se partageant le pain et le vin, corps et sang du Christ, le sacrifice à partir duquel s'est édifié la chrétienté.

Par analogie, le rite de la marche sur le feu pratiquée par les continuateurs de la culture indienne à la Réunion permet de re-présenter un épisode du Mahâbârâta[23], épisode au cours duquel Pandialé, pour prouver sa fidélité à son époux, Shiva[24], revenu victorieux d'une guerre

23 Le Mahabharata : Récit épique écrit en sanskrit (V° siècle avant J.-C.- IV° siècle après J.-C.). Il relate les exploits de Krishna et d'Arjuna durant les guerres qui opposèrent les Kaurava aux Pandava

24 Shiva : Une des trois principales divinités hindoues. Principe destructeur et créateur, régulateur du monde

longue de dix-huit millions d'années contre les démons, offre, de manière ordalique, son corps en sacrifice à travers une marche sur le feu. Elle ressort indemne de l'épreuve ; ainsi clame-t-elle sa pureté et la fidélité à son divin époux. Aujourd'hui, les pénitents qui se soumettent au rite après avoir fait un carême purificateur de dix-huit jours, en référence aux dix-huit millions d'années passées par Shiva à combattre les démons, rejouent symboliquement le mythe et proclament leur allégeance au Dieu.

Le non-initié peut-il vraiment imaginer la nature de l'émotion vécue par un pénitent, après son carême, quand il est en train d'affronter les braises ardentes ? Sans doute, car les mots des uns incitent d'autres à sacrifier, à leur tour, au rite et à le pérenniser. L'émotion des pénitents actuels leur permet, le temps d'une marche sur le feu, d'approcher et de vivre une dimension sacrée. Ce faisant, ils surmontent leur humaine terreur et accèdent, le temps de la cérémonie, à la sacralité ; ils prouvent à la communauté, à l'instar de Pandialé, leur fidélité à Shiva ; ils réaffirment, aux yeux de tous, l'appartenance et l'attachement à leur communauté culturelle et religieuse. L'émotion des pénitents est partagée par la foule des présents : Quel spectateur n'a éprouvé ce moment d'émotion, rare et fort, quand le temps semble suspendu au tranchant de la lame sacrée qui s'abat sur le bouc, victime sacrifiée à la divinité avant que les pénitents ne s'engagent sur les braises ardentes ?

L'intérêt supérieur du groupe a vocation à être intériorisé par ses membres en échange de quoi, ils bénéficient de sa protection. Dans cette lecture, l'individu « heureux » serait celui capable d'équilibrer les exigences sociales avec son désir. Dans certains cas, la sublimation du désir permet l'émergence chez un individu d'une émotion sacrée capable de renforcer le groupe. Ainsi peut-on mourir pour son drapeau en commettant des actes héroïques.

Le film, « *M.Batignolle* » met en scène un obscur et veule commerçant parisien pendant l'Occupation allemande en France. Alors que rien ne le prédisposait à le faire, il se conduit de façon héroïque et, au péril de sa vie, sauve des enfants juifs en les conduisant en Suisse neutre. L'histoire de cet homme ne permet-elle pas de mettre en valeur « l'âme française » transcendant les intérêts misérables et immédiats en permettant à toutes les identités françaises (les spectateurs) de procéder d'elle ? La mise en scène de cet acte valeureux ne renforce-t-il pas les spectateurs dans leur sentiment d'identité et ne leur permet-il pas de partager la transcendance qui a touché le héros ?

Il est des lieux « magiques », des temps fabuleux, des objets, des rencontres, qui permettent à chacun, pour un temps, de quitter la quiétude et la routine du monde profane au prix d'un dépassement de soi. L'existence de ce type de rite suppose l'existence d'une tradition, d'un héritage intergénérationnel à transmettre.

Observation n°4 :

Nous avons rencontré M.Z. à la prison de Saint-Denis. Lui aussi, a fait partager son expérience du sacré. Ses parents habitaient un quartier de Sainte-Marie où il y avait une *shapel*[25] malbare dont, chaque année, début janvier, les propriétaires organisaient une marche sur le feu. Ses parents, catholiques fervents, craignaient ces manifestations d'une foi qui leur était étrangère. D'ailleurs, quand les malbars sortaient en procession avec leurs divinités au son des musiques sacrées, ils avaient l'habitude de fermer prudemment les volets de la case.

Adolescent, il était très attiré par les marches sur le feu. Il ne comprenait pas pourquoi les pénitents ne se brûlaient pas quand ils traversaient le brasier. Au collège, un camarade lui avait affirmé que le gardien du feu, Alvan[26], protégeait les pénitents, et qu'il était un moyen sûr d'observer la divinité à l'œuvre : il suffisait simplement de regarder le pénitent marcher sur le feu non pas directement mais à travers son image reflétée par un miroir. Bien sûr, son camarade lui avait dit qu'il était risqué de faire cela ; la divinité si elle le surprenait, ne manquerait pas de le punir pour son manque de respect.

Malgré sa peur, le jour dit, il se rendit à la cérémonie avec un petit miroir pour observer. A un moment donné, il tourna le dos au brasier et discrètement sortit le miroir de sa poche. Il n'eut pas le temps de regarder la scène que déjà, il se tordait à terre, en proie à des brûlures intérieures insoutenables.

Près de vingt ans ont passé. M.Z. reste persuadé, comme les personnes qui l'ont secouru ce jour-là, qu'il avait bien été frappé par Alvan, pour le punir de sa transgression…M.Z. pense que ses parents avaient raison de se méfier des malbars, que ce sont-là gens puissants qu'il convient d'éviter…

•

Le sacré institué est collectif. Il est partage. L'adhésion à des convictions et des valeurs communes contribue à renforcer l'organisation et la cohésion du groupe. En son nom, l'accès au sacré est réglementé et souvent, les transgresseurs, s'ils ne peuvent être agrégés par le rite (de guérison, d'initiation), sont l'objet d'un rejet au nom de l'identité et de la préservation du groupe. Levi-Strauss (1958) rapporte que pour certains groupes primitifs, l'humanité s'arrêtait à la porte du village ; il reprend Benedict (1950) : « Toutes les tribus primitives reconnaissent cette catégorie d'hommes qui ne font pas partie du clan, ceux qui ne sont pas seulement en

25 Shapel, Chapelle : chez certains malbars la shapel est un lieu de culte familial placé dans la cour de l'habitation
26 Alvan : ou *bondié grotèt* (Dieu grosse tête). S'est coupé en trente-deux morceaux. Sa tête qui gardait la vie fut placée au sommet de la colline de Kurukshetra. Il fut le témoin de l'épreuve de Pandialé ou Dolvédé. (Callandre, 1998)

dehors des règles du code moral qui existe dans les limites d'un peuple déterminé mais ceux aussi auxquels on refuse sommairement une place quelconque sur le plan humain. Un grand nombre de noms de tribus utilisés communément, Zun, Déné, Kiowa et d'autres encore sont des noms par lesquels des peuples primitifs se désignent eux-mêmes et qui ne sont que les vocables naturels qui signifient « Êtres Humains », c'est-à-dire Nous-Mêmes. »

A l'opposé, l'autre, l'étranger, transgresseur en puissance, est celui dont la différence, l'altérité, confine au monstrueux. Il vient d'ailleurs, ne fait pas partie du groupe ; il est soupçonné d'être porteur d'une dangereuse sacralité. Pour échapper au rejet, il lui faut passer par un cheminement individuel, une quête qui lui permet, à terme, d'être adoubé par la communauté et accepté dans une différence désormais socialisée.

I.3.1. Le sacrifice

Selon Mauss (1926), la vie sociale n'est possible qu'avec la mise en place d'un système sacrificiel dont l'effet est de « relier l'homme à dieu et l'homme à son semblable. » Le sacrifice est un acte violent et, comme tel, il est censé mettre fin à la violence. Il marque une rupture. Ce qui est violent, c'est l'irruption du symbole. L'ordre qui lui succède est, pour un temps, restauré… Dans « la violence et le sacré », Girard (1972), subordonne l'existence même de la relation sociale et de sa pérennité au sacrifice, réel ou symbolique, d'une victime. Offrir une victime à son dieu, sous la forme d'un sacrifice, est une manière sociétale de canaliser la violence individuelle enfouie en chacun ; elle est une façon d'expulser et de socialiser l'aspiration individuelle au sacré existant. C'est ainsi que, selon cet auteur (Girard, 1982), il faut comprendre l'histoire du bouc émissaire. Expulser la violence de la sorte serait le moyen retenu pour permettre à la société d'exister. Quand ce mécanisme régulateur disparaît, alors la violence n'existerait plus que dans sa forme individuelle ; ainsi naîtrait le sacré sauvage.

I.3.2. Cartographie du sacré

Il en est ainsi de toutes les sociétés qui pensent qu'elles ont besoin d'un abri pour permettre à l'humanité d'exister. Les sacrifices sont des hommages rendus aux dieux pour qu'ils continuent de préserver l'humain de la destruction par les démons.

Si nous nous en tenons aux définitions des précurseurs, (Otto, 1912; Caillois, 1950; Eliade, 1965) une «cartographie » du sacré se présenterait sous la forme suivante :

Un espace profane qui semble comme encerclé, menacé par des tendances destructrices. Parce qu'il y a interdépendance entre profane et sacré et que l'un ne peut se concevoir sans l'autre, il

existe un «commerce» entre les deux. Pour perdurer, le profane doit régulièrement se ressourcer dans cet espace sacré dangereux pour l'humanité en tant que vie sociale. Son administration est confiée à des initiés, prêtres, chamans, guérisseurs, etc. capables d'opérer la régulation entre ces deux ordres de réalité.

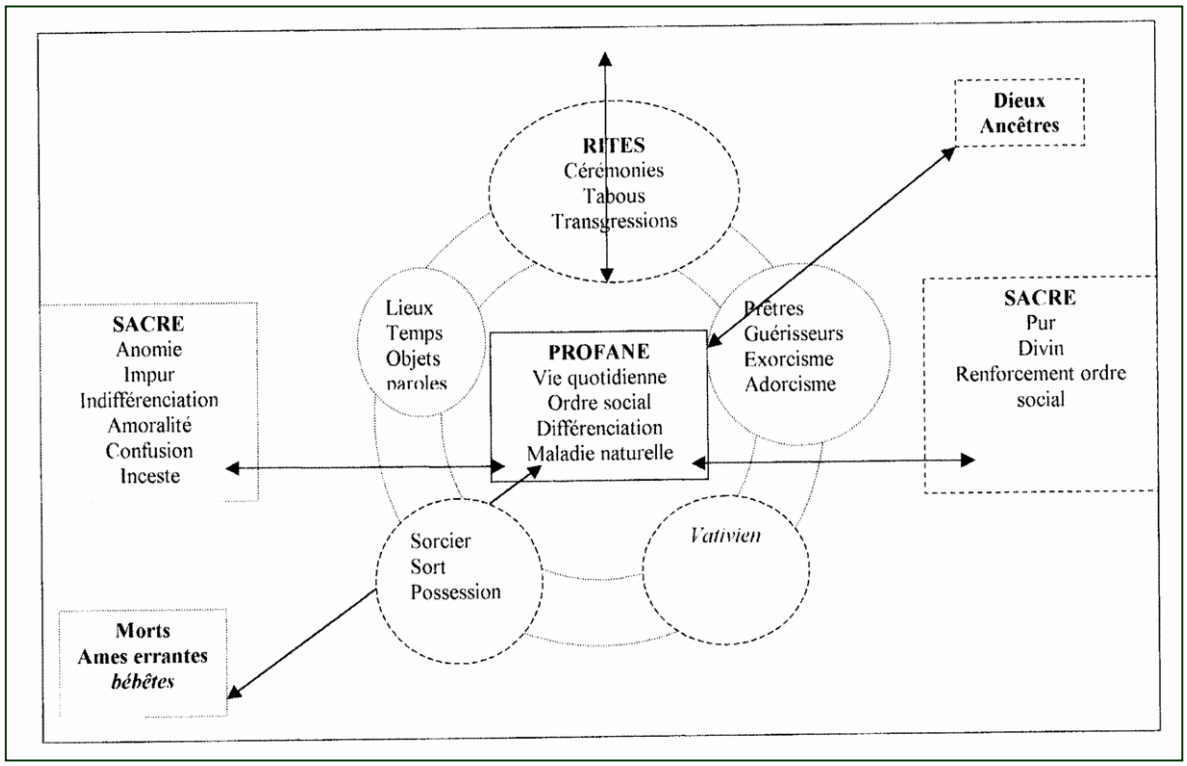


Figure 7 : Une représentation possible des relations profane - sacré

Une société a besoin, dans cette configuration, de la paix obtenue au prix d'une certaine sécularisation du sacré. Cependant, sous peine de se scléroser et pour se régénérer, un ressourcement, individuel ou collectif, dans le sacré est nécessaire. Ce ressourcement paraît donc lié à l'introjection d'une certaine dose d'altérité qui se révèle positive à partir du moment où elle est l'émanation d'un collectif, faute de quoi, cette introjection est capable de «sidérer» l'individu ; il peut se charger d'une force anomique capable de le désintégrer et de menacer la communauté.

I.4. Le sacré sauvage

Vivant ou non, tout système qui fonctionne tend à s'user, à se dégrader, à gagner de l'entropie.

Jacob
La logique du vivant

Le sacré est au-delà de la morale, du bien et du mal. Aussi, renvoie-t-il à des espaces habituellement interdits au commun. Il se caractérise par sa double nature, à la fois maudit et divin, pur et souillé, dangereux et bienfaisant. Les pratiques de guérissage prennent en compte cette dichotomie, elles permettent de transformer l'impur en maléfique et ce dernier en bénéfique. Les sociétés traditionnelles vivent dans la crainte perpétuelle de l'envahissement de leur espace profane, socialisé, par les forces de la désorganisation et du chaos (Bastide, 1975) ; elles craignent, en quelque sorte, de voir le système qu'elles forment gagner de l'entropie, se dégrader. L'activité rituelle est en quelque sorte une parade à l'irruption sauvage du désordre, du chaos. L'institutionnalisation du rituel engendre des comportements s'insérant dans le sacré de respect qui tend à renforcer l'enveloppe qui protège le groupe.

A l'opposé, le sacré de transgression devient possible avec l'affaiblissement du sacré de respect. Cette détérioration favorise la naissance du «sacré sauvage» qui, à son tour, d'instituant, tend à se transformer en institué ; ce faisant, il ouvre la voie qui mène de l'individuel au collectif. La notion d'identité est inséparable de la notion de collectif. Il n'est pas de rituel véritablement opérant qui ne soit l'expression d'une collectivité, d'un savoir partagé auquel adhère la majorité d'un groupe social. Quand la rencontre avec le sacré se fait en dehors de l'institution, il devient sauvage (Bastide, 1975). Le groupe peut se sentir menacé et rejeter les individus dont les conduites déviantes relèvent par trop de l'instituant (comportement antisociaux). Voilà pourquoi les pratiques individuelles qui ne sont pas l'expression d'un savoir partagé sont généralement vouées à l'échec. Les comportements individuels sont le fait de sociétés hétérogènes. Les individus vivent leur expérience de manière isolée et hors les normes, même si, pour exister, il leur faut se construire sur une forme plus ancienne, oubliée, de sacré institué.

Observation n°5 : « Nounours »

Nous avons été amené à procéder à l'expertise psychologique, de Robert, un jeune créole de vingt-trois ans, en mal de père et de re-père. Au Port, où il habite, tout le monde le connaît

sous le sobriquet de « Nounours ». Il vit chez sa mère avec un frère plus jeune dans une ZAC de la cité. Il ne connaît pas son père, un marin que sa mère a rencontré près des cargos. Connu comme un garçon placide, il a quitté l'école dès qu'il en a eu l'âge et depuis, il traîne son corps déjà fatigué dans les rues du Port avec des camarades de rencontre.

Un jour, convaincu par un camarade pratiquant, il a essayé de renouer avec les pratiques ancestrales, abandonnées depuis plusieurs générations. Cette tentative d'agrégation à une communauté indienne avorta rapidement. A la manière d'un vestige, il conserve, tatoué sur son bras, un énorme *saklon*[27] marque indélébile de son essai d'insertion religieuse. Preuve s'il en était besoin, que ce garçon qui a été élevé uniquement dans la religion catholique, était à la recherche d'une agrégation et d'une identité.

Figure 8 : Exemple de saclon

Insatisfait de ce qu'il est, il ressasse sa rancœur et projette la cause de sa non-insertion sociale sur les Comoriens, dont on peut lire ici et là, en des graffitis obscènes : « *Komor, deor* !» Ils sont les boucs émissaires de son infortune. Un soir, avec un camarade d'infortune, il descend sur la puissante motocyclette volée, une Honda «Dominator», dans un bidonville de la banlieue portoise principalement habité par des migrants comoriens. A la hanche, il porte un *flashball*.

Et là, il bascule, il se transforme violemment, il devient brutalement autre. « Quelque chose a pris possession de moi» explique-t-il faiblement. En l'espace de quelques minutes, il viole une femme comorienne, tire sur tous ceux qui essaient de l'approcher. Le temps d'un instant, d'une «folie», il est devenu un autre. N'a-t-il pas rencontré le chaos, le sacré sauvage ? N'a-t-il pas a été transcendé « en négatif » ?

Honda *Dominator*, *Flashball*, violer, semer la terreur, inspirer la peur à ces étrangers comoriens vis à vis de qui il nourrit un ressentiment partagé par d'autres, ne sont-ce pas là des marqueurs de puissance et d'identité, d'une sacralité instituante, chez un garçon à peine sorti de l'adolescence, celui que ses pairs se plaisent à appeler « *Nounours* » ? Aujourd'hui, il est en

27 Saklon, Saclon : « Figures ou dessins symboliques. D'après Jean Benoist, ce mot vient du Tamoul « chakram » , ce sont des « diagrammes symboliques détenteurs de pouvoir et capables d'évoquer les Dieux et les esprits. » (Albany, 1983)

prison. Redevenu « *Nounours* » il paie le prix de son «hétérogénéité». En mai 2002, il a été condamné à cinq ans de prison par une Cour d'Assises.

•

Basculer dans le «sacré sauvage» peut se révéler désastreux. Une transformation de l'être, non ritualisée, peut s'exprimer dans la violence archaïque d'un individu fragilisé tant par son immaturité, la faiblesse de ses enveloppes, que par l'anomie dont il est le siège.

Les cultes et rituels sont digues fragiles à l'abri desquelles la vie profane, la vie sociale, peut exister et prospérer. Mais au fond de chacun, il reste la part sacrée, inaccessible au rituel et au collectif. Ainsi tapie, elle est menace potentielle tant que le groupe qui prend en charge le combat contre les démons et les relations avec l'invisible ne l'a pas traitée.

La maladie, le malheur sont souvent interprétés en termes d'incursions malvenues du sacré dans la vie profane. Ceux qui sont touchés sont d'abord les plus faibles, les plus fragiles, insuffisamment fortifiés, trop proches, trop exposés au sacré et à sa violence aveugle. Leur «sidération» est telle que la force anomique est capable, à terme, de désintégrer; de menacer la communauté, de l'affaiblir.

I.5. Gestion du sacré

Parce qu'il est dangereux de s'en approcher, la gestion du sacré devient institution, appareil. La religion – étymologiquement du latin *relegere* qui signifie prendre soin - se définit, imparfaitement, par le culte rendu aux dieux. Il en va de même pour l'obscur dispositif thérapeutique du guérisseur qui tient son don d'une rencontre ou d'une transmission. Elle devient alors magie, capacité de soumettre à sa volonté des puissances surnaturelles, les évoquer, les conjurer par des charmes, des sortilèges. Pour Bastide (1998), « la magie est liée au pouvoir du désir, elle garde la passion du désir, qui jamais ne désespère… L'échec de la magie fait naître une complication de la magie. »

Pourtant, comme l'écrit R. Otto (1912), « si l'on trouve bien dans le désir un élément important de la magie, il faut que s'y ajoute, pour que la magie proprement dite apparaisse, un autre élément : la croyance en l'efficacité du rite et dans la possibilité d'une «action surnaturelle» ; si la toute-puissance du désir ou du vouloir suffisait, la magie pourrait réaliser ses buts en l'absence de tout rituel [...] La magie est la forme obscure de la religion. L'une se réfère à la réalisation du désir, l'autre à sa socialisation. »

Ici et là sont organisés des rituels d'initiation, de passage, de guérison, des exorcismes, des adorcismes[28]. Tous mettent en oeuvre des paroles, des gestes qui permettent de commercer avec la source de la vie qui, si l'on n'y prend garde, peut devenir source de mort ; le caractère du sacré est double. En ces lieux de passage, avec « ceux qui savent », il est procédé à des prières, des cérémonies, des sacrifices (du lat. *sacer* et *facere*) qui permettent d'atteindre l'inaccessible.

Beaucoup de rituels interviennent à des moments-clefs de l'existence. Qu'il s'agisse de marquer une introduction, une affiliation, un passage, une initiation, ceux qui marquent le passage d'un état à un autre sont les plus importants (Bloch, 1992). Les moments de passage, nous le savons, sont des moments de plus grande vulnérabilité psychique pour les individus. Ainsi le baptême catholique peut-il être considéré comme une cérémonie permettant à la communauté catholique d'accueillir et d'agréger un nouveau membre. Cette fonction d'accueil et d'intégration peut avoir lieu une fois que le jeune impétrant a été débarrassé des dangereux stigmates du sacré dont il est virtuellement porteur. Dans sa version latine, il est fait explicitement référence au caractère exorciste du rite.

Les rites funéraires servent autant à rendre hommage au défunt en partance qu'à protéger les vivants de sa vindicte. Entre la naissance et la mort, des rites marqueurs d'identité individuelle, sociale, culturelle, complètent et renforcent la protection contre la vulnérabilité dont le sacré et sa force anomique ne manqueraient pas de profiter pour affaiblir tant l'individu que sa communauté.

A travers ses membres et les rites qu'ils ont mis en place, une société se régénère et se soigne. Elle peut transformer le bien en mal et inversement.

•

En résumé :

- Le collectif a émergé du chaos.
- Le sacré est doté d'une double nature, il est peuplé de forces de destruction et de forces capables de renforcer la vie sociale.

28 Si l'exorcisme consiste à libérer une personne d'un esprit malfaisant ou d'un démon, l'adorcisme consiste à agréger un esprit à terme bienveillant à la personne. Ainsi certaines personnes qui ont le « don », avant que de pratiquer leur art, doivent se soumettre à un adorcisme.

- Une société a besoin d'être abritée des tendances destructrices émanant du sacré mais, trop frileuse, elle risque de se scléroser.
- Ainsi, pour évoluer, progresser, se régénérer, elle a besoin de se ressourcer au contact du sacré.
- C'est pourquoi elle a institué ses rapports avec lui afin de canaliser la violence dont le sacré est porteur.
- Ce rôle institutionnel est confié à des personnes particulières, prêtres, homme-médecine, shaman, etc.
- Pour ne pas retomber dans le sacré, une société a besoin de gérer ses relations avec lui : c'est le rôle des rituels, des cultes. Le rituel est une manière de poser les limites entre un dedans et un dehors.
- Ce sont des individus ou des groupes d'individus qui participent à des rituels institués ou sauvages.

•

Dans le cadre du sacré institué, le rite a une double fonction :

- Sociologique :
  - renforcer la cohésion, la solidarité et la solidité du groupe ; il sert de liant social.
  - renforcer le sentiment d'appartenance de l'individu à un collectif
- Psychologique et spirituelle :
  - donner à l'individu le sentiment de sa propre valeur
  - l'aspiration à la transcendance lui permet de se vivre « Tout-autrement » et, tel un dieu, de s'élever, pour un temps, au-dessus des vicissitudes de la vie quotidienne.

Dans cette configuration, une société a besoin de la paix obtenue au prix d'une certaine sécularisation du sacré pour prospérer mais, sous peine de se scléroser, il lui faut se régénérer en permettant ainsi à ses membres, individuellement ou collectivement, de se ressourcer là-bas. Le ressourcement et la capacité de l'évolution d'un collectif paraissent liés à sa tolérance

à l'introjection d'une certaine dose d'altérité, de numineux, capable de transcender l'individu mais aussi de le sidérer.

Dans cette optique, le sacré ne serait en fait que l'introjection des valeurs sociales au niveau individuel selon un principe d'homéostasie (Durkheim, 1912). La fonction de la société serait de protéger ses membres des forces de destruction. En retour, ces derniers participeraient à la consolidation sociale grâce au développement des solidarités et au partage de valeurs. Le Sacré et son administration par la religion, au sens large, ont pour fonction essentielle d'unir les hommes entre eux autour d'une conception commune de l'univers, celle du profane et du sacré.

S'attaquer à ses mythes, ses dieux, ses prières et ses objets, c'est attenter à ce qui fait l'identité d'un humain parmi ceux qu'il reconnaît et qui le reconnaissent comme leur. La modernité a sécularisé ses mythes traditionnels, religieux au profit d'autres, plus laïques. En vidant de leur substance émotionnelle des sociétés fondées à partir d'autres visions du monde, à affaiblir des mythes fondateurs, elle rend des dieux impuissants et des humains orphelins et exposés.

II. IDENTITE ET SACRE

Was du von deinen Vätern ererbt hast, erwirb es um es zu besitzen.Was man nicht nützt ist eine schwere Last.

(Goethe, 1823)

Le caractère de l'homme est invariable. Sous l'enveloppe changeante des années, des circonstances où il se trouve, même de ses connaissances ou de ses opinions, demeure comme l'écrevisse dans son écaille, l'homme identique et individuel, absolument immuable.

Schopenhauer

Métaphysique du bien et du mal

La notion de sacré est issue d'une pensée dialectique. Otto (1912) la fait émerger de l'expérience extraordinaire de l'individu. La découverte du « Tout-autre », tout à la fois, l'émeut, l'effraie et le renvoie brutalement à l'idée d'altérité. De cette expérience brutale de l'altérité, préexistante à soi, surgit, avec force, la conscience de soi.

Un individu se constitue au sein d'une société dans les rapports qu'il noue avec autrui, visible et invisible. La constitution progressive de son identité lui donne sa place dans le groupe. Il n'existe pas d'identité en soi ; le sentiment de soi est donné par l'interaction permanente entre soi et les autres. L'identité ne peut se construire que dans un rapport à l'altérité qui peut être une autre identité ; elle implique la reconnaissance d'autrui.

II.1. Définitions

Affaire de sciences humaines, les définitions de l'identité sont nombreuses. Par exemple :

- Ce qui fait qu'une chose est la même qu'une autre et la même que soi.
- La permanence de la conscience de soi.
- « Ensemble organisé des sentiments, des représentations, des expériences, des projets d'avenir se rapportant à soi (…) Elle constitue l'appropriation subjective de l'identité sociale. » (Lipianski, 1992),

Sont autant de définitions possibles.

La formation de l'identité aboutit à un sentiment de continuité de soi chez l'individu. Cela implique la reconnaissance de soi par les autres. L'identité représente donc ce qui différencie la personne des autres dans le même temps qu'elle correspond à ce qui, en la personne, est commun à d'autres membres du groupe.

Le concept d'identité s'articule sur deux niveaux :

- Celui de l'identité personnelle, correspondant au sexe, à l'âge, à la filiation :
  - C'est à ce niveau qu'entrent en jeu les différentes formes d'identification, terme qu'Eiguer (1998) définit comme un « processus psychologique par lequel un sujet assimile une propriété, un aspect de l'autre et se transforme totalement ou partiellement sur le modèle de celui-ci. La personnalité se constitue et se différencie par une série d'identifications. »
  - Pour Erickson (1968), elle surgit de la répudiation sélective et de l'assimilation mutuelle des identifications de l'enfance, puis de leur absorption dans une nouvelle configuration.
  - Camilleri (1989) en donne la définition suivante: elle est « ce qui est moi. » Elle génère le sentiment de sa permanence, de sa constance face aux événements qui égrènent l'existence. Elle donne le sentiment d'être identique tout en étant capable de se modifier au contact de la nouveauté, de garder son unicité tout en conservant le sentiment de sa cohérence. Elle s'acquiert au cours d'un processus au cours duquel il est nécessaire de renouer des liens avec son histoire familiale, dans ce qui a été transmis et ce qu'il est nécessaire de s'approprier pour se construire.
- Celui de l'identité culturelle qui renvoie à l'identité ethnique, de classe, d'appartenance à un groupe. Les valeurs culturelles et sociales intériorisées permettent l'expérimentation de la sensation d'identité par le sentiment de continuité qu'elles apportent à l'individu. Ce sentiment permet, dans le même temps, de se sentir ressemblant et différent. La ressemblance viendrait de l'intériorisation des normes et des valeurs de son groupe d'appartenance et la différenciation serait un processus de distanciation par rapport à cette même norme.
  - Selon Camilleri (1989), tout système culturel est un enjeu central pour la construction identitaire : « Si l'identité est une constance, ce n'est pas une constance mécanique,

une répétition du même mais dialectique, par intégration de l'autre dans le même, du changement dans la continuité. »

- Bastide (1975), quant à lui, estime que « l'identité d'un individu est la conséquence d'un processus d'identification à un groupe qui peut être simplement social mais qui peut être aussi ethnique, culturel et qui lui permet d'avoir un statut déterminé, reconnu, lui assurant une place propre à l'intérieur du cosmos comme de la société, lui dictant enfin un rôle appris à travers les mécanismes de la socialisation. Les religions traditionnelles situent les individus dans un groupe cohérent et donnent à chacun dans le monde et la société le destin qui leur est dicté par les dieux. »

II.2. Identité et limites

La crise psychique – qui est à la fois danger et opportunité de changement - naît à des moments particuliers de l'itinéraire personnel d'un individu. Elle le confronte à des expériences d'aliénation à soi-même ou à d'autres forces, de perte. Ainsi peut se diluer la conscience de soi par la dilution de ses limites.

Le travail du clinicien se situe à ce point précis où l'individu rencontre la société, plus précisément, là où se situent ses failles et ses conflits d'appartenance. Là où le « je » se trouve confronté au collectif, pris dans la dialectique altérité/identité, il lui faut affirmer sa différence, entrer dans le jeu du désir, de la compétition interindividuelle, de la rivalité pour posséder la terre, la femme ; convoiter ce qu'il ne possède pas et qu'il estime devoir lui revenir, avoir ce qu'il ne mérite pas et qu'il pense mériter et de la sorte s'exposer à Némésis[29], la vengeance divine. Convoiter ce qui appartient à l'autre, au rival, n'est ce pas en quelque sorte s'identifier à lui, au risque de se perdre dans la confusion des identités ?

L'identité s'élabore dans l'aire du profane. Le rôle des rites d'intégration est de débarrasser l'étranger - le nouveau-né est souvent considéré comme tel - de sa charge sacrée pour l'inscrire à l'intérieur d'une clôture. Ils sont, avec l'acte de nomination (G. Payet, 2000), des vecteurs de la construction identitaire. Dressant un cadre au sein duquel la personne se constitue, ils ont pour fonction de « soustraire les événements ayant un sens existentiel au domaine de la nature (du contingent) afin de les inscrire dans un ordre culturel » (Massenzio,

29 Némésis, dans la mythologie grecque, personnification de la justice divine et de la vengeance des dieux, parfois appelée la fille de la nuit. Némésis, pour fuir l'étreinte de Zeus, se métamorphosait à l'infini, jusqu'au jour où elle prit forme d'une oie. Zeus, à son tour, prit l'apparence d'un cygne et s'unit à elle. Némésis pondit alors un œuf, d'où naquit, grâce à Léda, Hélène et les Dioscures (Castor et Pollux). Elle représentait la colère des dieux contre les orgueilleux, rappelant à chacun la place qu'il devait tenir dans l'univers. Nul ne pouvait échapper à sa loi. ("Encyclopédie Microsoft Encarta 97," 1993-1996)

1999). Alors la crise peut aussi se concevoir, dans cette perspective, comme l'expression de l'opposition éternelle entre nature et culture.

Parce qu'il est un temps et un lieu sacrés où s'élabore le rite, il crée une frontière avec le temps profane de l'expérience quotidienne. Ainsi la pensée a-t-elle créé la notion de finitude, et permis la création d'un projet culturel et d'une identité sociale au sens où la définit Bastide.

En cas d'agression sorcière par ex., le rituel de guérison en renvoyant le représentant du « Tout-autre », l'Invisible, « *movézam*[30] », « *bébèt*[31] », etc. hors de l'enveloppe corporelle et psychique effractée par l'attaque, recrée des frontières spatiales, temporelles, symboliques, corporelles et psychiques. Il réordonne le monde du patient au moment des crises et le conforte dans son identité.

Le rite, en tant que production sociale, vient concourir au renforcement identitaire : en fabriquant des limites, en clôturant un espace, individuel ou social, il produit un dedans de l'identité et lui oppose ce qui est dehors, l'altérité.

Un rituel de guérison, en mettant en scène les autres, non seulement l'ennemi, le rival, le sorcier, mais aussi les invisibles, définit le dehors : ce qui n'est pas soi.

Mais il ne s'agit pas de concevoir la clôture comme permanente ; la confrontation à l'altérité et sa conscience est nécessaire au renforcement de soi. Pour se fortifier, l'identité a besoin de ces temps sacrés pour élaborer et expérimenter l'autre. Un dispositif de soin, le rituel de guérison sont des lieux et des actes destinés à renforcer l'idée de soi dans sa permanence, dans son intégrité et aussi dans sa fragilité.

II.3. Apprentissage des limites

C'est par les autres que l'on prend conscience de soi. Dès l'école, des enfants apprennent la différence. A la consultation, ils ont confié leur calvaire, la douleur, les émotions liées à la mise en présence de l'autre. C'est la colère du petit comorien traité de *boulouk*[32] par des camarades non comoriens, le repli de la petite fille d'origine chinoise qui trouve insupportable d'être traitée de "*citron*", la mortification de l'enfant "*zorey*[33]", du petit blanc comparé à un "cachet d'aspirine", etc.

30 Movézam, mauvaise âme :

31 Bébèt, bébête : « Ensemble des catégories d'êtres supranaturels, y compris les ancêtres dans leurs actions malfaisantes[…] Derrière le flou se cette appellation se cachent, intact les différentes caractéristiques des esprits : lolo, biby et helo de Madagascar ou les peys des Tamouls. »

32 Boulouk : Porc, injure employée vis à vis d'enfants comoriens.

33 Zorey : terme employé vis à vis des personnes originaires de France métropolitaine.

Stigmatisés dans la différence de ce qu'ils donnent à voir et, par delà, de ce qu'ils sont, ils deviennent, pour un temps, des boucs émissaires. Pendant un temps ou pour toujours, certains parmi ces stigmatisés de l'enfance peuvent vivre leur différence comme une tare qu'ils peuvent aller jusqu'à nier. Leur douleur n'est-elle pas le signe de la difficulté à s'accepter quitte à se fondre dans une altérité qui paraît moins pénible ? Récemment, une jeune femme d'origine chinoise nous confiait que c'était dans la cour de l'école qu'était née sa volonté de se faire débrider les yeux. Faut-il aller jusque-là pour se sentir acceptée ?

Les autres, ceux qui se moquent, se renforcent avec le sentiment qu'ils font partie d'un groupe majoritaire. Leur attitude montre qu'ils ont déjà intériorisé la différence. L'identité se construit au cours de l'enfance. Que penser de ces enfants noirs de peau qui, quand il leur est demandé de se dessiner, se représentent sous la forme de petits garçons ou de petites filles blancs et blonds alors que, dans le même temps, ils représentent dans leurs productions graphiques, leurs frères et leurs sœurs, avec des teintes marron et noir ? Cela nous renvoie irrémédiablement à ce passage de « Peau noire, masque blanc » (Fanon, 1991) où le héros, encore enfant, stigmatise un homme noir en qui il ne peut pas se reconnaître du fait de la couleur de sa peau.

Observation n°6

L'histoire de Monsieur Raymond illustre bien cette difficulté. Il a quarante-six ans. Un jour, il est venu consulter avec sa femme et sa fille au CMPP en raison de l'hyperanxiété présentée par Bénédicte, six ans. A l'école, elle devient craintive, surtout au moment de la récréation. Evitant la trop grande proximité de ses camarades, elle cherche systématiquement à se rapprocher du groupe des maîtres et va jusqu'à se coller à sa maîtresse. Un jour, inquiète de ce comportement qui perdurait malgré les paroles rassurantes, l'enseignante conseilla à Marthe, la maman, de consulter un psychologue pour sa fille.

Au cours de ce premier entretien, son père s'est spontanément ouvert d'une part de tranche de sa vie. Sans doute a-t-il confusément estimé que les difficultés de Bénédicte étaient en relation avec ce qu'il avait vécu au cours de son enfance et de sa jeunesse.

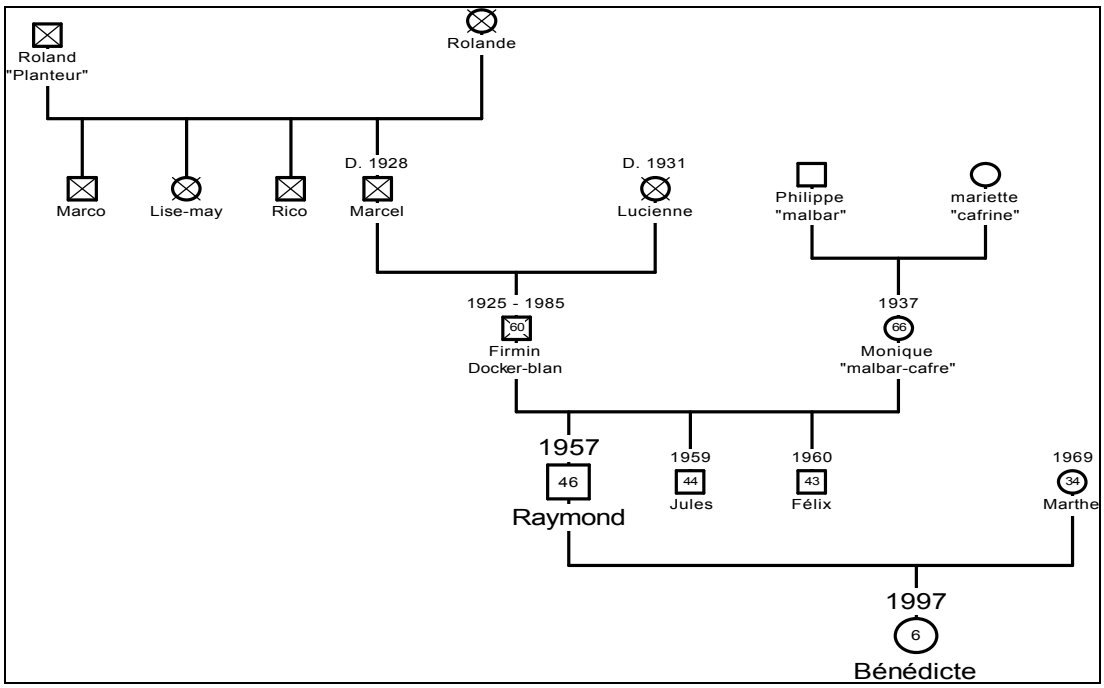


Figure 9 : Génogramme de la famille Raymond (branche paternelle)

Dans les années trente, Firmin, le père de Monsieur Raymond, est orphelin. Il fait partie d'une famille de "*groblan*[34]" ; sa grand-mère tient fermement les rênes de la plantation. Elle fait travailler et vivre des familles entières de colons.

Sur la propriété, pour sa famille, Firmin a le statut de l'orphelin. Comme il n'arrive pas à s'adapter, il descend travailler au Port où il est embauché comme docker. Il a quatorze ans et comme il ne sait ni lire ni écrire, il passe ses journées à charger et décharger les bateaux en transportant des sacs de charbon, de sucre et autres lourdes marchandises sur sa tête.

Sa famille l'a laissé partir et, avec les années, il l'a perdue de vue. Il faut dire qu'elle ne lui manifeste plus vraiment d'intérêt non plus. Un jour, il fait la rencontre d'une jeune femme sur le Port. Quelques années plus tard, il épouse cette délicieuse "*kafrine-malbarèse*" dont il a eu trois enfants.

M.Raymond est leur premier fils. Physiquement, il ressemble à sa mère dont il porte d'abord le nom avant de prendre celui de son père sept ans plus tard quand ses parents se marient. Sa mère l'a élevé dans l'idée d'un père aux racines bretonnes, descendant d'une lignée de créoles blancs. Elle a favorisé la mise en place de mécanismes d'identification à la branche paternelle. Son père, mis au ban de sa famille, n'a pas pu ou su leur présenter ses enfants. Les "*zenfan batar*" ont mauvaise presse. A sa mort, Raymond a seize ans. De ses frères et sœurs, il est le seul à avoir la peau sombre. Il lui arrive de fait part de ce sentiment d'étrangeté qui se

34 Groblan, gros blanc : nom donné aux grandes familles de planteurs.

manifeste jusqu'à aujourd'hui encore, quand il se trouve mis en présence d'autres personnes. Ceux qui ne le connaissent pas, manifesteraient généralement une surprise à peine voilée, tant est remarquable, pense-t-il, la dissonance entre son teint et son nom.

Il a fait son service militaire à Marseille dans les années soixante-dix. Là-bas, ses camarades de régiment le considèrent comme un Noir. De son séjour métropolitain, il a gardé l'accent méridional et quand il revient au pays, ses collègues de travail, ceux qui l'ont connu avant son départ, de s'étonner de ce mystère frisant l'incongruité : " *Ça..., kaf*[35] *là*[36] *?*" Comment un *kaf* réunionnais peut-il parler avec un accent méridional ? Cette attitude questionne l'incohérence perçue par les pairs. Monsieur Raymond pense que ses camarades attendaient de lui qu'il se comporte et parle comme un *kaf*, que ce manque de congruence entre ce qu'il montre et ce qu'il exprime est à l'origine d'une agrégation difficile et douloureuse.

La confrontation à sa réalité est pénible : même si sa mère avait souhaité améliorer la ligne de couleur de ses enfants et leur éviter les brimades qu'elle-même avait connues au cours de son enfance, pour les autres, il reste un *kaf*.

Il exprime sa difficulté pour se construire une identité moins douloureuse et peut être plus en adéquation avec ce que les autres perçoivent de lui et lui renvoient sans peine. Pour l'instant, Monsieur Raymond ne se sent à sa place nulle part. Pour la branche paternelle, à laquelle il aurait tendance à s'agréger spontanément, il n'existe pas. La famille maternelle, au-delà de sa couleur de peau, a du mal à le considérer comme l'un des siens : ni l'esprit dans lequel il a été élevé, ni son nom, ni son accent, ne leur permettent de l'associer spontanément à leur univers de pensée. Raymond est un inclassable dont il vaut peut-être mieux ne rien savoir !

Et aujourd'hui, sa fille Bénédicte de venir lui rappeler à travers ses difficultés, son propre cheminement, ses incertitudes identitaires à l'origine, estime-t-il, de ses propres blessures mal cicatrisées.

•

Un trop grand écart à la norme sociale, culturelle, ethnique, peut donner naissance à des êtres différents, à la fois « proches et lointains», comme s'ils étaient restés à mi-chemin, entre deux mondes. Certains les considèrent comme des ponts, des interfaces entre monde profane et monde sacré. L'identité est donc un processus au cours duquel une personne construit, façonne le sentiment de sa constance, de son unité, de son rôle social et culturel, à travers une interaction permanente avec autrui. Ainsi lui est-il possible de tendre vers un idéal

35 Kaf, cafre : nom donné aux descendants d'africains ou de malgaches.

36 Ça,….bougre là, un cafre ?

d'harmonie, d'homéostasie avec son environnement visible et invisible. Le sentiment de cette permanence paraît donc naître avec la notion d'ordre, et les difficultés identitaires semblent surgir à chaque fois que l'image que l'individu a de lui-même est en péril. L'affaiblissement de la conscience de soi entraîne une augmentation de la vulnérabilité psychologique car le sujet devient incertain de sa place et de son rôle. Le regard de l'autre joue un rôle prépondérant dans l'assomption ou l'affaiblissement de l'image de soi. Il peut renforcer ou remettre en question la conscience de l'idée de soi que le sujet s'est construite à partir des engrammes individuels et collectifs. L'Autre amène à la question des origines et de l'identité, question fondatrice des enjeux de la rencontre

Ne plus être certain de son identité, ne plus savoir à quel espace, à quelle communauté s'agréger, ouvre la porte aux affres d'un monde indifférencié et marginalisé. C'est dans cette lecture que le sens de la maladie et, plus largement, du désordre, peut se comprendre comme symptôme, menace de l'intégrité psychique en danger d'indifférenciation identitaire. L'affaiblissement du sentiment collectif peut conduire à l'affaiblissement du sentiment de soi. Le danger extérieur qui menace est relativement constant; l'univers est ce qu'il est mais si les protections sont moins opérantes, le désordre, à pression égale, sera plus à même de s'engouffrer dans les failles des constructions identitaires. Les protections, groupales, culturelles, agissent les systèmes immunitaires. Leur affaiblissement conduit à la déréliction des étayages individuels et collectifs ; il peut mener à l'anomie, à l'abandon des normes, à l'isolement. Au plan de la dialectique profane-sacré, il peut conduire à l'affaiblissement de l'espace profane au bénéfice du sacré et de sa composante antisociale.

Dans cette optique, des désordres individuels peuvent se comprendre comme autant de rappels à l'ordre, d'intimations à se reprendre, à renforcer les liens sociaux. Le malheur qui frappe l'un des leurs devrait obliger les autres à faire front, à « faire des choses. » Etant entendu que le renforcement du groupe conduit au renforcement de l'individu et à souligner l'aspect positif du désordre source de douleur et de mal-être : « La douleur est comme le coup de ciseau par lequel le divin sculpteur taille la forme d'un soi idéal dans la matière d'une existence à l'origine perdue dans la confusion des sens. » (Scheler, 1951)

La souffrance et l'angoisse obligent au soin, elles rappellent la permanence de la lutte que l'homme oppose, aux menaces de confusion et d'indifférenciation pour maintenir le sentiment de son identité.

Le désordre, en tant qu'irruption du sacré dans l'espace profane, est la manifestation de l'entropie qui gagne immanquablement l'ordre établi. Il ferait alors effraction dans le corps d'une victime insuffisamment protégée. Les attaques sorcières, les possessions démoniaques

mais aussi l'abandon des rituels, la transgression des tabous peuvent être considérés comme autant de signes de l'installation de la confusion. Quelquefois, la réponse à ce délitement peut être le recours à des rituels collectifs permettant un amarrage plus consistant à une collectivité et à ses règles.

III. ORDRE ET DESORDRES

Si le sacré se définit comme la source même de la vie, il est cependant incapable de lui assurer la quiétude nécessaire à son développement et à sa pérennité, en raison du tumulte et de la violence primordiale qui l'habitent. En tant que tel, il est incompatible avec une quelconque vie sociale. Si l'émotion primordiale conduit à l'expérimentation du Tout-autre dans le dépassement de soi, les hommes n'ont-ils pas pensé le *mysterium tremendum* (Otto, 1912) en fonction des craintes et angoisses qui leur sont les plus étrangères, les plus inquiétantes et les plus terribles ? L'idée de mort tant pour l'individu que pour le groupe n'est-elle pas le miroir de l'idée de vie ? La force et la violence nécessaires à l'extraction de l'humain peuvent également l'anéantir.

Les cultures « traditionnelles » posent le désordre en terme d'infiltration du monde profane par le sacré qui, normalement, doit rester confiné dans un autre ordre de réalité. Elles considèrent le désordre comme l'une des manifestations du sacré dans la vie sociale.

Pour bien comprendre à quoi renvoie la notion de désordre, penchons-nous sur son antonyme, l'ordre. Andriamanjata (1957) soutient combien, dans la pensée malgache, l'ordre de l'univers ne tend pas vers l'immuabilité absolue. « Il est comme une puissance, une force qui veille à ce que les actions des hommes ne soient pas vaines. Le moindre de vos mouvements imprime un mouvement à l'univers tout entier, met en question l'ordre qui y règne et cet ordre en se rétablissant du déséquilibre momentané que vous avez imprimé, vous poursuit et ne s'arrête que lorsqu'il vous a atteint. »

L'homme hindouiste, quant à lui, partage son univers avec les dieux et les démons. Les dieux sont à l'image de ces altesses qui, le jour, accordent audience et, la nuit, se retirent dans leurs appartements auprès de leur divine épouse. A certaines occasions, ils sont de sortie ; dans les rues des villes de la Réunion, le flâneur peut les voir, revêtus de leurs scintillantes parures, parfumés de santal, se promener sur leur char, précédés par la foule des pénitents, entourés par leurs danseurs et leurs musiciens. L'homme partage leur univers, leur royaume est ici et ailleurs mais partout, avec les démons, ils sont engagés dans un féroce et éternel combat dont l'issue demeure toujours incertaine. Pareille conception de l'univers renvoie à une idée d'encerclement du quotidien par les démons, source de destruction. Les dieux hindous se

battent contre eux pour maintenir l'ordre cosmique dont l'homme fait partie. Protégés par leurs dieux, le monde des hommes hindous peut vivre et prospérer.

A partir d'une configuration de l'univers de ce type, non majoritaire en Occident, il découle que le désordre, quel qu'il soit, a une fonction particulière. Elle lui est assignée par la collectivité au sein de laquelle il survient : elle le nomme et lui donne sens. Des stratégies de réparation, de soin, en découlent. Elles sont mises en œuvre par des personnes reconnues comme l'émanation du collectif. Le désordre, conçu comme l'intervention d'un invisible extérieur au sujet, conduit alors ceux chargés de la gestion de la relation à l'invisible, de lui donner un sens. Cette signification est l'émanation de la culture tout comme l'acte de soin qu'elle suppose.

En Occident, la croyance en un monde désacralisé implique l'idée que le désordre individuel n'a pas de conséquence sur l'ordre cosmique. Elle exclut toute intervention d'un invisible extérieur au sujet souffrant, dans sa recherche de la compréhension du désordre. La recherche de la cause et la prescription du remède y sont exclusivement de compétence humaine. L'évacuation de la dimension sacrée du désordre a facilité l'adoption de la position universaliste de l'Occident.

A l'île de la Réunion, une approche interculturelle du soin implique la recherche des registres de pensée du patient et de sa famille. S'il semble relativement simple (et encore) pour un clinicien d'inférer qu'une famille d'origine métropolitaine sera plutôt plus réceptive aux théories explicatives transmises par les facultés métropolitaines, qu'en sera-t-il d'une famille créole dont il ignore, a priori, à quel(s) ordre(s) du monde, elle se rattache et l'importance qu'elle accorde au monde invisible, à la religion, qu'elle soit officielle ou populaire.

En France, des personnes ont contribué à l'élaboration d'une pensée dominante qui a produit la République et ses valeurs. Parmi elles, celles inscrites aux frontons des mairies et d'autres, écrites ou non : foi dans le progrès, la science, la pensée rationnelle, la laïcité, la liberté de culte, etc. Ces valeurs œuvrent en arrière plan d'un processus de soin.

Quand le médecin fait une prescription à son patient, chacun a une idée relativement précise de son rôle. Cet accord implicite repose sur l'idée qu'il existe un savoir suffisamment partagé pour que le miracle de la guérison s'accomplisse. Le patient « sait » que le médecin est qualifié, qu'il a été légitimé par l'institution universitaire pour exercer son art. Il lui prête a priori la capacité de le guérir ; le médecin, quant à lui, sait que son patient le sait.

Par ailleurs, tous deux « savent » la médication élaborée par un laboratoire, fruit de recherches validées par des essais thérapeutiques, etc. Autant de méthodes qui sont la mise en œuvre de leur conception actuelle de l'univers et de la tradition scientifique.

Par exemple, une prescription de calmants n'est pas contestée par le malade parce que sa culture lui a appris que la prescription de certaines molécules a un effet sur son angoisse. Le savoir est partagé.

L'antinomie entre les conceptions sacrée et laïque du désordre peut être à l'origine de l'échec de certaines prises en charge. Dans le domaine qui est le nôtre, la place de l'ethnopsychiatrie est comme un pont jeté entre différentes conceptions de l'univers. Son ambition est de comprendre le rôle spécifique assigné à tel ou tel désordre par la culture dans laquelle il survient. La reconnaissance récente par les instances biomédicales (APA, 1996) de l'existence de troubles ethniques va dans ce sens. Hughes (1985) a essayé d'en dresser un catalogue non exhaustif. Le *koro*[37], le *latah*[38], l'anorexie[39] et, à la Réunion, les effets d'un saisissement, d'un *sevé mayé*[40] ou d'un *tanbav karo*[41] (Pourchez, 2003a) et de bien d'autres troubles ne peuvent être définis que par rapport au sens et à la fonction que leur attribue le milieu dans lequel ils surviennent et au savoir spécifique qu'il a fabriqué à son propos. C'est à partir de ce savoir qui reconnaît le trouble comme fait de culture qu'une prise en charge devient possible.

Là où surviennent ces troubles existent des savoirs et des techniques particulières. On peut même concevoir qu'en vertu de la théorie adaptative, la culture privilégie l'apparition de telle catégorie de désordre plutôt que de telle autre. Le fait qu'un même symptôme appartenant à une étiologie aussi uniformément répandue que celle de la frayeur peut survenir dans diverses cultures, montre que les normes sociales déterminent et privilégient sa forme et son remède. Au delà, d'une origine et d'une forme similaires, le trouble qui s'origine dans la frayeur peut répondre à des préoccupations sociales particulières qui façonnent un vécu du désordre, de la souffrance, dans la réalité propre au patient.

Dans ce cas, la tendance ethnocentrée est d'assigner au trouble le même sens quel que soit le milieu dans lequel il survient, de l'assimiler à l'interprétation dominante et de lui prescrire le même traitement. Alors, il devient aisé de faire correspondre le trouble à une étiologie connue.

---

37 Koro : état d'une personne qui pense que ses organes sexuels sont en train de rétrécir. Ce mal peut à terme se révéler létal. Il survient surtout dans le sud de la Chine et dans le sud-est asiatique. Cette angoisse est souvent associée à la peur d'une mort imminente.

38 Latah : "Hypersensibilité à une frayeur soudaine, souvent avec échopraxie, écholalie. suggestibilité, et comportement dissociatif ou état ressemblant à des transes. Le terme latab est originaire de Malaisie ou d'Indonésie, mais le syndrome a été identifié dans de nombreux endroits du monde. D'autres termes pour cet état sont amurakb, irkbnii, ikota, olan, myriachit et menkeiti (groupes sibériens), bah tscbi, bah-tsi, baah ji (Thaïlande), imu (Ainu, Sakhaline, Japon), et mali-mali et silok (Philippines). En Malaisie, ce trouble est plus fréquent chez les femmes d'âge moyen." DSM-IV

39 Anorexie, Anorexia nervosa (Amérique du Nord - Europe de l'Ouest) : sévère privation alimentaire souvent associée à une crainte morbide de l'obésité. Apparemment inconnue dans les mondes chinois et indiens jusqu'à très récemment.

40 *Sévé mayé*, Cheveux maillés : les enfants qui ont les cheveux maillés sont réputés être sous l'influence d'un invisible.

41 *Tanbav karo*, tambave : méconium du nouveau-né

Les troubles du langage existent dans toutes les sociétés. En Occident, ils peuvent trouver plusieurs explications : trouble affectif, anxiété, symptôme d'un dysfonctionnement familial, d'une relation mère-enfant pathogène, réaction à un choc traumatique, etc.

Chez l'enfant, le trouble du langage a permis à notre société de générer, d'accumuler des savoirs et, partant, de créer des écoles et des universités chargées de former des spécialistes capables de proposer des diagnostics et des indications de soin qui seront généralement agréés par la famille de l'enfant. Selon les cas, une indication en psychothérapie peut trouver sa légitimité tout comme une approche plus biomédicale peut permettre à un médecin de prescrire un anxiolytique. On peut également allier psychothérapie, traitement médicamenteux et, pourquoi pas si nécessaire, rééducation orthophonique, etc.

Si le trouble du langage est diagnostiqué comme la conséquence d'un choc traumatique, alors une thérapeutique fondée sur la prise en charge du traumatisme peut être mise en œuvre.

Que se passe-t-il quand ce même désordre survient chez un enfant dont la famille, d'origine *hakka,* a gardé un lien profond avec la tradition des ancêtres ? Peut-être aura-t-elle tendance à se référer aux savoirs accumulés à ce sujet par le groupe *hakka* et l'enfant sera soigné par un spécialiste en référence à ce savoir (Sin Chan, 2002). S'il fait le diagnostic d'une étiologie de la frayeur, *hak tao*, il se réfère à un modèle culturel où le symptôme, trouble du langage, est mis en relation avec une étiologie de la frayeur où il est question de l'âme du sujet trop effrayée pour rester dans un corps insuffisamment protecteur et condamnée à errer tant qu'elle n'aura pas retrouvé le corps qui est censé l'abriter. Cette étiologie *hakka* prend place dans un univers postulant l'existence d'un corps abritant une âme. La survenue d'une frayeur intense peut provoquer une effraction du corps et faciliter la fuite de l'âme effrayée. Cette étiologie *hakka* a généré un soin *hakka* qui consiste à apprivoiser, à redonner confiance à l'âme effrayée pour lui permettre de réintégrer le corps délaissé au moment du choc traumatique. Ce soin suppose la mise en place de suppliques, de bains, et la fabrication d'objets capables de faire réintégrer le corps à l'âme égarée, etc.

Dans ce cas, les deux cultures, l'occidentale et l'orientale, ont conçu un modèle explicatif opérant pour expliquer le symptôme, le trouble du langage, le fonder dans une origine traumatique, et pour le soigner de manière spécifique.

•

Toujours par rapport à ces difficultés langagières, à la Réunion, il est des thérapeutiques issues d'autres savoirs. Ainsi pour favoriser l'accès au langage d'un enfant en difficulté, certains pensent qu'il convient de couper le frein de la langue (*koup filet*), ou encore de piler un bec de martin, de le mélanger à une nourriture et de le donner à manger à l'enfant. Ainsi

telle maman en consultation de dire : « Je parlais pas bien, mon père a pris le martin, a coupé le bec, a fait griller et a donné à manger et moi j'ai parlé bien. »

Autre manière de prendre en charge certains troubles du langage chez l'enfant, celle consistant à utiliser la moelle et le sang d'un bœuf sacrifié aux ancêtres. La grand-mère dont il est question ici met en rapport les difficultés de son petit fils avec l'abandon par son fils et de sa belle-fille de la coutume malgache. Pour elle, le retour à l'ordre passe par la reprise des rituels ; le soin est efficace à partir du moment où il entre dans le cadre plus général de la soumission à la coutume. Le soin qu'elle décrit ci-dessous n'est opérant que s'il s'inscrit dans le cadre plus vaste de cette acceptation.

Cet entretien a été mené en créole. Sa transcription française est suivie de la prise de note originale en créole :

Observation n° 7

Mme : Il arrive parfois que des enfants parlent mal. Le fils d'une connaissance ne parlait pas. On a fait un service, et maintenant, il parle. On l'a soigné en lui frottant la poitrine avec de la moelle de bœuf mélangée à un mélange de plantes. Il arrive que la langue soit « attachée ».

- 2 : Cet enfant doit rendre hommage…

Mme : Après, il faut tracer avec le doigt un signe de sang près de son lit. Alors il dormira bien.

- 1 : Le bœuf …

Mme : C'est un bœuf tué pour un sacrifice

- 1 : Donc, c'est la viande *gramoune*[42]…
- 2 : Comment tirer la peur hors de l'enfant ? La peur

Mme : Quand c'est bien ancré, vous ne pouvez pas l'enlever comme ça… Si vous l'énervez, vous recevez un coup de fouet aussi !

….

Pour la grand-mère, cette démarche doit se faire dans un cadre familial, rencontrer l'assentiment des deux parents et prier avant de rendre hommage aux ancêtres :

- Il faut l'emmener là-bas [à l'église] avant le service malgache. Il y a douze jours de prière : si vous ignorez le bon dieu, il ne vous accorde pas ce que vous lui demandez !

Mme : Il faut faire *regarder*[43] [par un spécialiste]) et y aller doucement, doucement.

- 1 : A votre avis, le problème, il vient de quoi ?

42 Viande provenant du sacrifice d'un bœuf à un ancêtre malgache
43 Regarder : Faire une voyance

Mme : C'est parce qu'ils (les parents) ne s'occupent pas de religion. Ils boivent, ils mangent, ils travaillent, alors là on peut faire toutes sortes de malices…Je connais M. I.B...

- 2 : Il y a des gens qui ont la puissance…

Mme : Il y avait un enfant qui bégayait, il est parti voir M.I.B. Il l'a pris. [Au moment du sacrifice], il a tendu la main, juste au moment où le cabri fait « mê, mê, mê ». Il a récupéré [ces dernières crottes] et [en] a frotté le ventre [de l'enfant] et maintenant, il ne bégaye plus[44] !

Le lecteur créolophone s'apercevra qu'il est des subtilités que nous n'avons pu rendre en français :

Mme : Parfois na d'zenfan i parl pa tro. Na un madam mwa mi koné son zenfant té y parl pas, la fé servis, le zenfant y parl. La swanié, la frot ek le mwal de bèf ek un zespès zerb mélanzé, parské parfwa la lang lé amaré.

- *2 : Marmaye là, li dwa rand omaz*

Mme : Apré, i met' un signe le san bèf ek le dwa koté son li, li dor byin.

- 1 : *Le bèf …*

Mme : Le bèf, la tué pour servis

- 1 : *Donc, sa il é la viann gramoune…*
- *2 : Koman i tir la pèr sur bann marmaye, la pèr rentre dedan ?*

Mme : *Sa y bouz pa, ou tir pa komsa…si ou la fouille à li ou ganye cou de fouèt osi*

…. I fo anmèn a li laba (l'église) avan servis malgas na douz zour la pryèr : kan ou inyor bondié, i donn pa a ou esprè !

Mme : *Fo fé regardé, alé dousman, dousman*

- 1 : *A zot avi, le problèm, li vien d'kwa* ?

Mme : *Paské zot y sokup pa la rolizion. I manz, i bwa, i travaye, ben là va fé tout kalité malis pou regard azot… Mi koné M.IB…*

- 2 : *Na domoun na la pwisans*

Mme : *Na un zenfan té bégay', l'a part war M.IB Li la prend'. Li la met la min desou just' kan le kabri i fé « mê, mê, mê… ». La rékupéré, la bross' son lestoma ek ben là, li bégaye pli ! »*

Confrontés à des personnes issues d'autres collectifs, la tendance n'est-elle pas de traiter ces théories allogènes à l'aune du mépris et de la superstition ? Ne faut-il pas, au contraire,

44 Pour soigner cet enfant, M.I.B. a utilisé les crottes d'un cabri au moment du sacrifice. Il les récupère alors que par la gueule il évacue ses derniers bêlements répétitifs (il bégaie) juste avant que le sabre ne lui tranche la gorge. Par la suite, il badigeonne le ventre de l'enfant, le fond de la parole, avec les crottes sacrées. Il procède à une inversion.

reconnaître et tenir pour opérantes des théories étiologiques autres que celles développées par la culture majoritaire en occident ?

Placer sur un pied d'égalité les savoirs élaborés ailleurs est important. La perspective transculturelle induit la nécessité de reconnaître les techniques et les objets de soin élaborés au sein d'autres collectifs. Comprendre d'autres théories étiologiques, d'autres causalités et d'autres modes d'expulsion du désordre, c'est éventuellement saisir comment le patient a été renforcé et protégé contre d'éventuels assauts ultérieurs capables de le menacer à nouveau.

III.1. Les étiologies

Si l'acte de soin est aussi un acte social, c'est qu'il trouve son ancrage dans la culture. La guérison peut alors se comprendre comme une victoire de la culture sur les forces sacrées néfastes. Il se conçoit comme une manière particulière mise au point par une culture donnée pour faire face à l'entropie qui menace autant la santé d'un de ses membres que le corps social. L'inscription d'un individu dans sa culture lui permet de faire face à la maladie par les moyens qu'elle met à sa disposition. Ses officiants, ses spécialistes, en appellent à un savoir et un art amassés au fil des générations.

La maladie est souvent interprétée comme la manifestation d'une attaque du sacré dans l'équilibre précaire d'un sujet. Les objets de soin seraient inefficaces s'ils ne supposaient une théorie de l'univers où le sacré est aussi porteur de forces de protection et de restauration. C'est la fonction des dieux et des ancêtres. De la même manière que l'objet médicament a un lien avec la bactérie contre laquelle il se bat, l'objet du guérisseur a un lien avec l'entité néfaste. Une médaille représentant le Saint-Esprit est censée acquérir sa force et sa puissance par la bénédiction du prêtre ; elle devient principe divin agissant et protecteur.

Par la force du symbole, par la prière et les manipulations, un objet devient autre chose que ce qu'il est. Un malade est soigné et guéri par l'incorporation du principe même de la divinité contenue dans l'objet ; en retour, il la renforce. Une fois rétabli, il devient un vecteur du renforcement du groupe, il y trouve matière à protection et met sa force de conviction au service de sa vérité nouvellement acquise, de la dette qu'il a contractée.

III.2. Sacré et désordre profane

La pensée rationnelle pense le mal, son origine, comme partie intégrante du monde sensible. Elle conçoit le désordre psychique comme issu du monde intérieur du sujet ou dans les relations que ce dernier entretient avec les siens. La théorie psychanalytique a dû avoir recours à des concepts tels que « l'appareil psychique » etc. pour expliquer l'origine des

comportements. Le développement de la thérapie familiale s'appuie sur des entités appelées système, homéostasie ou entropie, etc.

Dans d'autres systèmes de pensée, la quiétude, la sécurité et l'ordre social relèvent de la vie profane. Elles sont tributaires des bonnes relations entretenues avec le sacré. Beaucoup estiment que l'insécurité, le désordre, la maladie surviennent quand cet équilibre est rompu. Ils sont le signe de la pression toujours présente, de la menace potentielle venue de « là-bas », domaine où règne le « Tout-autre », siège des émotions et des entités les plus extrêmes, les plus autres, non socialisées, donc dangereuses.

La plupart des membres des sociétés établies sur la planète partagent l'idée que le désordre, plus particulièrement celui qui affecte la santé physique ou mentale, a une origine surnaturelle (Murdock, 1980; Eisenbruch, 1990; Nathan, 1993). La science biomédicale actuelle ne reconnaît pas cela comme valide, et s'oppose aux conceptions faisant appel à l'invisible. Personne n'a jamais été en mesure de prouver que les fantômes, les âmes errantes, etc. existent ailleurs qu'en dehors de l'esprit dans lequel ces entités ont germé, à savoir une bonne partie de l'humanité. Pourtant si ces entités sont des créations de l'esprit, alors elles influencent les comportements et alimentent les angoisses de chacun. Ces invisibles existent au moins en tant qu'êtres culturels et sociaux !

Malgré le développement incomparable des moyens de communications, des techniques de soin, des capacités avérées de la médecine pour soigner beaucoup des maladies face auxquelles les autres thérapeutiques sont la plupart du temps inefficaces, les théories de l'origine surnaturelle du désordre n'ont pas disparu pour autant. Pour Laplantine (1993) « Si la médecine a répondu au comment de la maladie, elle n'a pas répondu au pourquoi ? », et ce serait à cause de cette défaillance, à ses yeux essentielle, que les étiologies traditionnelles se sont maintenues.

Il manquerait donc à la médecine occidentale cette dimension holistique qui permettrait de relier le désordre individuel à un déséquilibre affectant l'ordre universel. La médecine, en privilégiant le corps comme objet d'étude et en se désintéressant des théories faisant appel à l'invisible, a laissé le champ libre aux anthropologues pour étudier le soin traditionnel, l'ethnomédecine. Ils nous ont montré que, à partir du moment où les conceptions du sacré sont multiples, les théories surnaturelles du désordre le sont également. Elles varient non seulement en fonction des sociétés mais même, à l'intérieur d'une même société, d'un individu à l'autre. Aussi est-il important de se garder d'inférer a priori le mode de pensée, la conception de l'univers du patient qui vient consulter, et de lui imposer des théories majoritairement reconnues comme recevables.

Le soin s'imbrique dans un ensemble de pratiques dont le but ultime est de restaurer l'ordre préexistant. Pour éviter l'infortune, certains s'entourent de précautions, observent des usages, se soumettent à des obligations, des interdits : « *Il fo respekter… Mwa, mi respekte !*[45] » entend-on dire très souvent. On respecte les canons de sa religion mais aussi, quelquefois ceux attachés à la religion des ancêtres, les tabous qu'ils observaient pour ne pas froisser - sait-on jamais - les invisibles, etc. A l'inverse, « *dérespekter pé gomm a ou*[46] *!* ». La vigilance est de mise pour ne pas provoquer un désordre dont on aurait à souffrir. Ces petits exemples montrent que les individus, dans le langage courant, se réfèrent au sacré.

Quel sens donner au trouble qui se donne à voir et à entendre dans les consultations psychologiques ? Il n'est pas possible d'en préjuger. La pensée occidentale a développé le positivisme et l'analytique pour comprendre et expliquer, mais qu'en est-il pour cette famille dont le garçon mutique, assis sur sa chaise, se tordant les mains, secoué de stéréotypies exprime un désordre ? Elle peut adhérer à des explications autres que biologiques ou psychologiques. Cette famille-là est peut-être convaincue que le mal est d'origine religieuse, divine, sorcellaire, ou tout autre explication trouvant sa place dans son univers de pensée. La suite de la relation thérapeutique découle du degré d'ouverture du thérapeute à d'autres théories explicatives que celles qui l'ont formé.

III.2.1. Des étiologies universelles

Les recherches en anthropologie de la maladie menées principalement dans les sociétés non occidentales par Murdock (1980) lui ont permis de dégager quatre grandes catégories de désordres. Ils peuvent être attribués à une cause naturelle, mystique, animiste ou magique Les trois dernières font appel au surnaturel pour expliquer la cause de la maladie.

- Ces universaux étiologiques recouvrent la quasi-totalité des causes des désordres qui peuvent toucher un individu.
- Toutes les sociétés étudiées reconnaissent une part naturelle au désordre. On peut bien sûr arguer que le terme de « naturel » est lui-même à manier avec précaution dans la mesure où il est lui-même culturellement connoté.
- Les maladies attribuées à des causes surnaturelles se répartissent en trois grandes familles. Leur prévalence dans telle ou telle société paraît relever de causes adaptatives et psycho-

45 « Il faut respecter, …Moi, je respecte »
46 « Ne pas respecter peut cous emporter ! »

historiques. Elles semblent l'expression des relations développées par des groupes, des collectifs, avec leur environnement.

A la Réunion, l'interprétation traditionnelle des désordres permet de les renvoyer aux catégories proposées par Murdock. Ils s'inscrivent dans des théories non spécifiquement réunionnaises mais dans des familles de troubles dont la répartition est planétaire. Conséquence de son histoire et de son peuplement, toutes les grandes familles étiologiques du désordre sont représentées dans l'île et ce, même à l'intérieur d'une seule famille ou d'un individu !

III.2.2. Les causes de la maladie

III.2.2.1. Causalité mystique :

Toute théorie qui admet que la détérioration de la santé est une conséquence automatique d'un acte ou d'une expérience de la victime, hors de toute intervention surnaturelle.

- Le destin : les astres, la prédestination individuelle.
- Les sensations néfastes (*ominous sensations*) : des rêves, des visions qui sont non seulement des présages, mais la cause même de la maladie.
- La contagion : contact avec une personne, un objet, une substance impure
- Le châtiment mystique : Quand la violation d'un tabou[47] (alimentaire, sexuel, relationnel, rituel, verbal) est directement à l'origine de la maladie qu'il y ait ou non intervention humaine.
- S'inscrivent dans cette catégorie les ruptures d'hommages rituels appropriés envers les divinités ou les ancêtres.
- Ou encore le fait de pénétrer dans un lieu sacré dans un état d'impureté.

III.2.2.2. Causalité animiste[48] :

La théorie attribue l'origine de la maladie à l'action directe d'une entité surnaturelle (esprit, fantôme, divinité, etc.).

47 Tabou : Le terme tapu, emprunté à la langue polynésienne, désigne une défense à caractère sacré, en même temps que ce qui est frappé de prohibition, soit parce que consacré, soit parce qu'impur. Pour Frazer les tabous concernent des actes, des personnes, des choses et des mots. (Rivière, 1997)

48 Animisme : Actuellement le terme d'animisme exprime la spécification de la vie en figures et en puissances (âmes, génies, esprits, ancêtres, etc.) qui animent l'univers et peuplent les panthéons traditionnels. (Rivière, 1997)

- La perte de l'esprit qui attribue la maladie au départ volontaire et temporaire de l'esprit hors du corps ; cette croyance dérive de la théorie « primitive » des rêves, qui veut que l'esprit quitte le corps pendant le sommeil.
- L'agression par un esprit : La maladie est attribuée à l'action malveillante, arbitraire et volontaire d'un être surnaturel : esprit de la nature, démons, divinités mineures, défunts, divinités majeures. Cette théorie de la maladie est parmi les plus répandues.

III.2.2.3. Causalité magique :

Théorie qui attribue la maladie à l'action secrète d'une personne envieuse ou malveillante ; celle-ci aurait recours à des moyens magiques pour nuire à ses victimes. Les manifestations de possession par l'âme d'un défunt, par une âme errante envoyée de manière volontaire par une personne jalouse, un sorcier, sur un ennemi ou ses proches, entrent dans cette catégorie.

III.2.2.3.1. Sorcellerie :

- Sorcellerie de type 1 (s*orcery)*: Attribue l'origine de la maladie à l'usage agressif de techniques magiques : prières, invocations, intrusion d'objets, magie utilisant les ongles, les cheveux, la transpiration, etc. Utilisation d'esprits pour posséder le corps de la victime, capture de l'âme de la victime.
- Sorcellerie de type 2 (*witchcraft*) : Attaque par un sorcier possédant un don de malfaisance particulier. Les sorciers sont particulièrement enclins à l'envie ; le plus commun est le mauvais œil, universel dans le pourtour méditerranéen. Le mauvais œil remonte à Babylone (1750 avant J.C.). La croyance au mauvais œil n'est en rien primitive, elle est le plus souvent associée au monothéisme et survient dans des sociétés bien structurées : inégalités, difficultés d'adaptation, marginalité semblent être en relation avec son existence.

III.2.2.3.2. Guérissage

Tout un chacun peut avoir recours à des pratiques sorcières pour causer un dommage à autrui, soit directement, soit par l'intermédiaire d'un spécialiste de la *maladi aranzé*[49] ou de la *maladi domoun*[50]*,* termes réunionnais appropriés. Fruit d'un apprentissage et d'une transmission, ces désordres sont susceptibles d'être contrés de diverses manières : techniques de guérissage,

49 *Maladi aranzé*, maladie arrangée : maladie consécutive à une attaque sorcière.
50 *Maladie domoun*, maladie du « monde » : maladie due à la sorcellerie, s'oppose à la *maladi bondié, d'origine* naturelle.

thérapies magiques, cérémonies propitiatoires, prières ou exorcismes. Celui qui sait causer la maladie sait contrecarrer les actions des autres sorciers ; sa bonne connaissance de l'idéologie sorcière en vogue dans la société lui permet de soigner. Sa connaissance, sa réputation, sont les gages de sa réussite (Levi-Strauss, 1958). Le guérisseur est souvent investi du double pouvoir (faire le bien et faire le mal). Il serait plus soignant que destructeur, et généralement plus respecté que craint. Possession et guérissage sont les termes d'un discours sur le désordre auquel il est nécessaire de donner un sens, et le retour à l'ordre passe souvent par une négociation du guérisseur avec les esprits ou les divinités.

A la Réunion, il semblerait que les techniques de guérissage connaissent actuellement une certaine désaffection en raison des accidents possibles et de leurs conséquences judiciaires. Dans cette optique, il serait moins dangereux de recourir à des pratiques de nuisance, qui ne trouvent aucun écho en justice plutôt que de mettre en œuvre des pratiques visant à les contrecarrer, ces dernières étant toujours susceptibles d'avoir des prolongements en justice (« exercice illégal de la médecine, non assistance à personne en danger, coups ayant entraîné la mort sans intention de la donner… »)

III.2.2.3.3. Mauvais œil, etc.

Il n'en est pas de même pour ce qui est de cette capacité de certaines personnes, dont on dit qu'elles sont prédisposées à la nuisance. Elles n'utiliseraient aucune technique particulière pour provoquer un dommage à autrui ; elles posséderaient cette capacité *sui generis* et l'exerceraient par la pensée, le regard ou les paroles. Cette pratique paraît plus terrible que la précédente dans la mesure où celui qui porte l'attaque ne laisse pas de traces. Ses victimes en sont réduites à recourir à de faillibles protections telles les amulettes et les formules verbales. On accorde facilement de tels pouvoirs aux étrangers, aux bossus, aux femmes séniles ou encore aux individus au regard fixe. Plus une société et complexe, avec des classes sociales, plus il semble être fait référence à ce type de sorcellerie. Ces sorciers, (en anglais *witch),* sont réputés user de leur pouvoir uniquement dans des buts malveillants.

III.2.2.3.4. Malédictions

Une variante musulmane fréquemment évoquée par les familles comoriennes est le recours à la *dua*. Une malédiction, un *badr,* est susceptible de provoquer des dommages importants à son destinataire. *Badr* et *dua* diffèrent de la catégorie précédente dans la mesure où elles sont prononcées en public.

Les malédictions se retrouvent bien sûr dans certaines familles créoles, elles sont perçues comme ayant un effet sur plusieurs générations. Ainsi Madame, T. explique les malheurs récurrents dont sont victimes ses filles (alcoolisme, divorces, bouffées délirantes) et ses petites-filles comme la conséquence d'une malédiction qui lui avait été lancée par sa belle-mère quelque trente ans plus tôt : « Je lutte depuis mon mariage. C'est à cause d'une malédiction de ma belle-mère. »

•

Causalité	**Naturelle**	**Mystique**	**Animiste**	**Magique**
	Epidémie	Destin	Perte de l'esprit	Sorcellerie
	Age Vieillissement	Fatalité	Agression par un invisible	Mauvais œil
		Contagion		Malédiction
		Châtiment mystique		

Tableau 1 : Tableau récapitulatif des principales étiologies du désordre et de la maladie dans le monde

III.2.3. Distribution géographique des étiologies

- Afrique subsaharienne

Dans cette portion du monde, les trois grandes familles étiologiques sont représentées :

  - Le châtiment mystique suite à une violation de tabou
  - Les théories animistes de l'agression par les esprits ou l'âme des ancêtres
  - La théorie magique qui se réfère à la sorcellerie

- Pourtour méditerranéen :
  - Théorie magique : agression attribuée au mauvais œil,
  - Théorie animiste : agression par les esprits ou des divinités majeures
  - Peu de désordres semblent attribuées à des causes mystiques telles que la violation de tabou.

- Asie orientale
  - Prédominent la théorie animiste de l'agression par les esprits, les démons
  - En revanche, peu de théories sorcières

- Iles du Pacifique :
  - Agression par les esprits, les démons.
  - Sorcellerie de type 1 très importante : envoûtement par la parole, transformations.
  - (Peu de transgression de tabous.)

- Amérique du nord :
  - Sorcellerie de type 1 très importante : intrusion d'objet, poison
  - Violation de tabous très importante
  - Peu d'agressions par les esprits

- Amérique du sud :
  - Agression par les fantômes
  - Sorcellerie de type 1 : vol de l'âme
  - Peu de châtiment mystique

Afrique subsaharienne	**Pourtour méditerranéen**	**Asie orientale**	**Iles du Pacifique**	**Amérique du nord**	**Amérique du sud**
Violation de tabous Mystique	Mauvais œil Magique	Agression par les invisibles Animiste	Agression par les invisibles Animiste	Sorcellerie Magique	Agression par les invisibles Animiste
Agression par les invisibles Animiste	Agression par les invisibles Animiste		Sorcellerie Magique	Violation de tabou Mystique	Sorcellerie Magique
Sorcellerie Magique					

Tableau 2 : Récapitulatif de la distribution des principales étiologies surnaturelles d'après Murdock

III.2.4. Etiologie et degré de complexité sociale et économique

Au total, sur l'ensemble des 189 sociétés étudiées par Murdock, les théories surnaturelles du désordre les plus largement répandues sont, en ordre décroissant :

- La théorie animiste de l'attaque par un esprit
- La théorie magique de la sorcellerie de type 1
- Le châtiment mystique suite à la violation d'un tabou

Pour quelles raisons la théorie animiste de l'agression par un esprit, celle magique de l'agression sorcière et celle, mystique, d'une punition suite à la violation d'un tabou sont-elles aussi largement surreprésentées sur la planète ? A l'inverse, comment se fait-il que les autres théories explicatives soient réparties de manière beaucoup plus inégale ? Murdock (1980), avance l'hypothèse que le recours privilégié à l'une ou l'autre des théories serait fonction du degré de complexité sociale et économique en vigueur dans la société. Ainsi la théorie magique du mauvais œil serait le fait de sociétés complexes. La présence de cette théorie du désordre tendrait à exclure le recours à l'explication par l'agression sorcière de type 1. Pour ce que nous avons pu observer à la consultation, des familles ont tout à la fois recours, à titre préventif, au respect de tabous, portent des *garanti* et d'autres portent des « *potou* » pour se protéger du regard des envieux et des *bous kabris*. Cela tendrait à signifier que beaucoup des familles reçues au centre ne sont pas prisonnières de l'une ou l'autre explication du désordre. Peut-être peut-on poser l'hypothèse que les sociétés créoles, du fait de leur multiplicité intrinsèque, ne rentrent pas dans le champ explicatif développé par Murdock, qui ne vaudrait que pour les sociétés homogènes. L'échantillon de situations qui nous a servi de référence pour mener à bien cette recherche, pourrait en être une illustration.

III.2.5. Etiologie et traits psychologiques

Murdock avance l'idée que le recours à telle ou telle catégorie explicative du désordre renvoie à une inclination psychologique prédominante à l'intérieur du groupe social concerné.

III.2.5.1. Culpabilité

Le recours à une étiologie animiste fondée sur l'attaque par l'esprit d'un ancêtre dans l'explication du désordre n'est-il pas le signe de la présence d'une culpabilité à son égard ? Si l'ancestralité est constitutive de l'essence de la personne, l'infidélité envers les défunts ne peut-elle se traduire par l'élévation du risque de voir s'installer le désordre et susciter l'émergence d'un sentiment de culpabilité à leur égard ?

Des défunts, devenus agressifs vis à vis de leur descendance, peuvent se transmuer, grâce à des rituels appropriés, en facteurs de protection de l'intégrité psychique, culturelle. Le recours rituel permettrait la reconnaissance et l'agrégation d'une partie de soi-même à soi-même, et rendrait le Moi plus homogène.

III.2.5.2. Fragilité

La théorie animiste de l'attaque par un invisible, en dehors de toute intervention humaine, pourrait correspondre à la projection de l'agressivité dans le domaine du sacré. Ce type d'explication ne renvoie-t-il pas à la présence d'un sentiment de vulnérabilité, de l'existence d'une certaine faiblesse de la clôture psychique ? Est-ce le signe de la faillibilité de la capacité de la culture à porter protection, ou celui d'une faiblesse du barrage vis-à-vis de la menace invisible ?

Alors, les causalités animistes auraient-elles été motivées par une faiblesse d'étayages structuraux archaïques qui aurait facilité le développement de traits psychologiques marqués par l'insécurité psychoaffective et la dépendance dont elles seraient la traduction ? Le malheur, en ce cas, serait interprété comme l'expression directe de la rancœur d'ancêtres abandonnés. A contrario, cela signifierait l'impossibilité pour certains de se libérer d'eux. Le retour à l'ordre pourrait être marqué par la réappropriation des morts par les vivants ou l'assomption de la rupture. Dans les deux cas, le soin pourrait prendre alors la forme d'une réappropriation lignagère.

Quand l'explication du malheur par la sorcellerie prédomine, les personnes seraient davantage envahies par la peur de perdre ce qu'elles possèdent et par le désir de posséder les biens

d'autrui. Cela peut être lié à la difficulté de trouver sa place dans le jeu des relations sociales et interpersonnelles.

III.2.5.3. Agressivité

III.2.5.3.1. Agressivité et théorie animiste

Les dommages consécutifs à une agression humaine franche sont considérés comme faisant partie des causes naturelles de la maladie. Alors, lorsqu'un désordre est attribué à une manifestation de l'invisible, se joue-t-il, au niveau individuel et familial, le risque d'une perte d'humanité, d'identité dans la violence indifférenciatrice ? Les enveloppes protectrices, groupale, individuelle, seraient-elles fragilisées par l'oubli des devoirs, la rupture des interdits ? La perte de la notion du temps qui se fond dans l'immédiateté expose à la violence que certains attribuent au sacré et d'autres à des pulsions venues du plus profond de soi. Le monde n'est peut être pas devenu plus agressif mais la capacité de s'en protéger s'est peut-être affaiblie.

III.2.5.3.2. Agressivité, jalousie et théorie magique

A la Réunion, quelle que soit l'hypothèse étiologique avancée à partir de la dialectique profane-sacré, le désordre est principalement vécu comme la conséquence d'une agression. Extérieure au sujet, elle est attribuée à l'action douloureuse de l'esprit d'un mort qui s'est installé dans l'intérieur d'un vivant. Dans le cas de la causalité animiste, elle est le fait d'une entité supranaturelle agissant de son propre chef, alors que dans celle de la sorcellerie de type 1, cette prise de possession est attribuée à l'esprit d'un mort attiré, capturé par un sorcier. Agissant à la demande d'un commanditaire, l'entité a pour mission de faire effraction dans le corps d'une victime et lui causer des dommages susceptibles, à terme et en l'absence de contre-mesures, de la détruire pour mieux s'accaparer ce qu'elle possède ou se venger d'elle.
L'attaque sorcière est l'une des expressions manifestes d'une impulsion humaine fondamentale, l'agressivité interpersonnelle qui est l'une des manières d'être en relation avec son prochain. Différente de l'agression ouverte interpersonnelle - dans le sens où l'agresseur utilise comme arme un invisible - elle place son auteur dans le champ de la rivalité, du désir, et dans la conviction de la validité de ce recours. Manœuvrer pour se saisir de ce que l'autre possède, c'est estimer son bien à soi, c'est vouloir l'accaparer, l'incorporer en le détruisant. Sa substance - les objets de l'autre - c'est déjà l'autre. Posséder ce qui lui appartient c'est le posséder.

L'explication du désordre par la sorcellerie intervient quand l'entourage d'une personne réagit à la gravité du mal et la perçoit comme étant en train de perdre son âme, substrat de son identité. Entamer une démarche de soin, c'est déjà lutter contre la perte du sentiment de soi pour restaurer celui de sa constance. Les désordres comportementaux peuvent être lus comme les signes du combat que la personne livre pour ne pas se perdre dans l'indifférenciation, la folie ou la mort.

III.2.6. Psycho-histoire

Pour Andoche (1988), une conception afro-malgache où la mort est considérée comme un prolongement de la vie, un changement d'état sans rupture marquée, s'oppose à la conception chrétienne de la mort, imposée par la force de la politique d'assimilation, soutenant l'idée de la sécularisation du sacré. A défaut d'une sécularisation réellement opérante, les Invisibles issus de traditions afro-malgaches auraient été transformés en puissances démoniaques par le christianisme dominateur.

Au cours de ses recherches, Murdock (1980) a mis en évidence l'existence d'un lien significatif entre la théorie de l'agression par les esprits comme mode explicatif de la maladie et le type de société dans lequel elle survient. Il a établi que cette théorie étiologique trouve plus d'écho dans celles qui se sont développées à partir de l'élevage. Mutatis mutandis, il en serait de même dans les sociétés de plantation fondées sur l'esclavage, où la relation maître-esclave serait un avatar de la relation que l'éleveur entretient habituellement avec ses animaux domestiques. La société de plantation serait une forme de société pastorale où les esclaves sont assimilés au cheptel ; ils sont nécessaires à la création et à l'entretien de la richesse. Murdock en veut pour preuve la corrélation significative existant entre la prévalence de la croyance au désordre comme conséquence d'une agression par les esprits dans les sociétés de plantation et celle ayant cours dans les sociétés pastorales « traditionnelles ».

III.2.6.1. Société pastorale

Chaque société « fabrique » un sacré qui lui est propre, adapté aux conditions d'existence et aux traits culturels qu'elle développe. Ainsi, celles fondées à partir de la domestication des animaux puis sur l'élevage ont développé un type de relation au sacré spécifique, que l'on peut retrouver, par exemple, dans les liturgies et mythes chrétiens (Le « Seigneur est mon Berger », « Abel et Caïn », …)

D'une manière générale, Murdock (1980) développe l'idée que la société pastorale est plus exposée à l'insécurité qu'une société agraire fondée sur la possession et l'ensemencement de la terre. Les éleveurs, mais aussi les chasseurs, les cueilleurs, pouvaient perdre la totalité de

leurs maigres biens en très peu de temps. L'agressivité dont ils pouvaient faire preuve vis-à-vis de dangers connus leur était d'un piètre secours pour affronter des prédateurs sournois et imprévisibles.

Longtemps, les éleveurs sont restés sans défense face aux razzias et aux épidémies décimant leurs troupeaux. Leur impuissance face à un arbitraire, capable de brutalement apporter la ruine et la désolation, a pu favoriser une tendance à la dépendance importante. Il ne leur restait guère que la prière et l'appel à la protection des esprits tutélaires vis-à-vis de ces terribles aléas. Au premier rang de ces recours figurent les ancêtres fondateurs, leurs descendants, ceux qui ont su faire face et transmettre leur manière de vivre et d'être au monde. Dans ce cas, les rites religieux, propitiatoires, auraient servi à se concilier la bienveillance des esprits, des ancêtres, seul moyen pour contrôler un tant soit peu les risques liés à leur condition d'éleveur. En retour des hommages rendus et qui leur agréent, il leur incombe de protéger le bétail de la maladie, et ceux qui s'en occupent, des forces destructrices face auxquelles l'homme est impuissant. Aussi, la cause du malheur pouvait être attribuée au désintérêt ou, pire, à la rancune d'invisibles non propitiés ou transgressés. Dans cette configuration, l'homme aurait tendance à introduire le même type de rapport avec ses invisibles qu'avec les animaux dont il s'occupe. Un couple domination-soumission qui n'exclue ni le respect, ni la confiance, ni l'affection.

En prenant possession de leurs esclaves, les maîtres les ont d'abord dépouillés de leurs protections (Thélier & Alibert, 1998), les exposant de la sorte aux incertitudes et aux affres de l'angoisse et des frayeurs les plus terribles. Séparés de leur territoire, de leurs dieux et de leurs ancêtres, exposés à la violence de ravisseurs protégés par leur Dieu tout-puissant, leur situation a été comparable à celle provoquée par un traumatisme majeur. La violence et l'effroi produits semblent avoir été tels que certains ont préféré recourir au suicide : « ces suicides semblent être une conséquence de l'état de choc et du traumatisme qui caractérise la déstructuration dans le processus d'asservissement » (Fallope, 1992). Pour d'autres, le traumatisme a pu avoir pour effet de les plonger dans un état de dépendance psychologique : face à la perte de la maîtrise de la gestion de leur destin personnel, de la dépendance à l'égard de la volonté et de la puissance du maître et de ses protections, les esclaves n'avaient qu'à opposer la protection d'esprits qu'il leur a fallu construire et s'approprier. Leurs morts, exilés sur la terre réunionnaise, pouvaient alors servir de base à la reconstruction d'un culte des ancêtres mâtiné d'un catholicisme qui, ayant fait la preuve de sa force en les asservissant, était malgré tout capable de faire une place à leur organisation de l'univers.

Si le malheur est le fait d'esprits indisposés ou de l'interdiction d'invoquer leurs protections ancestrales, alors l'existence s'organise en fonction d'un sacré peuplé d'invisibles susceptibles de se mêler à la vie des vivants. Une telle organisation se fonderait ainsi sur des traits alliant impuissance, dépendance, insécurité, sentiment d'exposition. La défense contre ces sentiments reposerait sur la protection assurée par des ancêtres assurant pérennité et droit au bonheur.

L'étiologie du « châtiment mystique » s'est construite à partir d'une conception pastorale du monde. Une économie de subsistance proposerait une théorie du malheur en cohérence avec les valeurs en usage dans ce type de société. La cause du malheur serait alors vécue comme la manifestation du désintérêt des ancêtres ; le retour à l'ordre impliquerait la soumission aux morts et à la tradition. Les théories du désordre sont des discours sur l'infortune et les aléas de l'existence. Reflets de la conception profonde du malheur dans une société, les mises en mots et en actes des devins-guérisseurs sont d'abord une manière de lui donner un sens collectif : leurs pratiques visent le retour à l'ordre après une négociation ou propitiation des invisibles. Il s'agit d'une manière de faire face à l'adversité et au contingent : les déplacements arbitraires, les catastrophes naturelles…

III.2.6.2. Société paysanne

La possession de la terre, la capacité d'en tirer subsistance et profit de manière régulière, rendraient planteurs et paysans moins dépendants des aléas climatiques, des épidémies et des razzias. Plus autonomes, ils auraient les moyens de développer une meilleure protection vis à vis de la rancune des esprits. Les sociétés agraires se sont développées dans les régions humides, où la terre est plus riche. Ces conditions ont facilité la sédentarisation des éleveurs. Perdre une récolte ne prend pas le même sens que perdre un troupeau. Au paysan, il reste la terre et la perspective de lendemains plus amènes. Les animaux domestiques, les esclaves dans le cas de la société de plantation, ne servent plus à assurer la subsistance mais permettent d'accroître la production de richesses. Dans cette logique, les planteurs ont mis fin à l'esclavage dès qu'il ne leur a plus été utile ; les bras des esclaves ont été remplacés par d'autres bras puis par les machines, l'engagisme figurant la transition.

Dans ce type de société qui s'organise autour de la production de richesses, les enjeux de pouvoir se cristallisent autour de la possession des biens et de leur accroissement. La menace paraît davantage liée aux rivaux, aux jalousies et aux envies qu'à l'exposition aux phénomènes climatiques et autres vicissitudes contingentes. L'exposition à des manœuvres visant à s'accaparer les biens aurait facilité le développement d'un type d'agressivité

interpersonnelle davantage fondée sur la rivalité, la jalousie, l'envie entre pairs à partir de la sorcellerie. La peur de perdre, la jalousie, l'envie se fondent sur la crainte de l'autre, pensé capable de faire appel à l'invisible et aux actions magiques pour acquérir le bien d'autrui.

Ce genre de théorie a, bien sûr, ses limites. Il importe cependant de bien comprendre que le recours à l'une ou l'autre cause du désordre peut renvoyer à un certain type de relation à l'environnement et à l'économie. La sorcellerie utilise le sacré à des fins égoïstes ou de vengeance ; motivée par un souci de nuisance interpersonnelle, elle traduit une certaine manière de concevoir les relations humaines fondée sur l'agressivité.

La conception de l'organisation du monde, du sens qu'y prend l'infortune, est le fruit d'une transmission, de l'histoire, de l'adaptation à un environnement. Ici, la société de plantation a induit une attitude faite de domination vis à vis des esclaves, de rivalité entre propriétaires et de dépendance des esclaves soumis au pouvoir des maîtres. Le type de relation à l'invisible renverrait à un certain type de société et aux relations interpersonnelles qu'elle induit. Expliquer le désordre par :

- les pratiques magiques aurait à voir avec le désir, la rivalité, la peur de l'autre, la jalousie ;
- la violation des tabous aurait à voir avec des besoins d'affirmation de soi, un souci d'indépendance par rapport au lignage et la fidélité au groupe. Faisant appel à d'autres concepts émotionnels comme le recours à des notions de honte, de culpabilité, la transgression aurait plus à voir avec le sens moral.

La variété actuelle des étiologies mettant en jeu l'invisible dans l'explication du désordre s'explique par la rencontre sur un même territoire de groupes de personnes aux histoires très différentes. La créolisation pourrait alors expliquer le fait que des personnes, dans l'explication de l'adversité, peuvent à la fois se dire victimes de sorcellerie, de difficultés avec les ancêtres, et être en rupture de groupe, ce qui les conduirait à la violation de tabous. Des personnes expliquent leurs difficultés par cette triple étiologie sacrée. Elles attribuent leur malheur à la rancœur des défunts, à la jalousie de proches et à l'isolement consécutif à la rupture avec la tradition qui les a fabriquées.

IV. ETIOLOGIES REUNIONNAISES

L'âme est toujours habitée par quelque puissance, bonne ou mauvaise. Ce n'est pas lorsque les âmes sont habitées qu'elles sont malades, c'est lorsqu'elles ne le sont plus. La maladie du monde moderne, c'est que les âmes ne sont plus habitables et qu'elles en souffrent ! C'est de croire pouvoir réduire à rien les puissances maléfiques sous prétexte qu'il n'y a plus de surnaturel. Faux calcul ! Dés lors qu'un être existe, existe une surnature.

Klossovski

Entretiens avec Alain Arnaud

IV.1. Cadre

Comme tous les CMPP, celui de Saint-Denis est géré par une association dont la laïcité est une valeur inscrite dans les statuts. Situé dans le quartier de Sainte-Clotilde, à côté de la cité scolaire du Butor, il est à égale distance du centre-ville et des quartiers populaires. Cet établissement de soin médico-social est rattaché à l'institution scolaire. A ce titre, les symptômes présentés par les patients, enfants, adolescents, jeunes adultes, sont au départ en relation avec une difficulté au plan de la réussite et/ou de l'adaptation scolaire. L'équipe thérapeutique se compose de vingt personnes, psychologues, psychomotriciens, orthophonistes, rééducateurs. Le centre est dirigé par un directeur médical pédopsychiatre et un directeur administratif enseignant de formation. En ce lieu, des consultants viennent déposer leur souffrance, les difficultés qui les empêchent de mener un cursus de formation habituel.

Mais le fait que des psychologues - ils sont sept - reçoivent au cours de la première rencontre les familles en demande favorise la « psychologisation » du symptôme. Il devient possible d'orienter la discussion autour de l'existence de liens éventuels entre symptôme, histoire du patient, contexte social et monde invisible, ceci en fonction de la vision du monde développée par les parents et de celle du clinicien…

La plupart d'entre elles sont adressées par des personnes appartenant au monde scolaire et, dans une moindre mesure, par les services sociaux. Deux cent cinquante familles consultent habituellement.

IV.1.1. La clinique transculturelle

L'orientation thérapeutique de cet établissement est plutôt tournée vers la thérapie familiale systémique et, depuis 1996, certains de ses membres ont introduit la clinique ethnopsychiatrique, transculturelle. A l'origine, l'équipe permanente de la consultation de psychothérapie transculturelle se composait de deux psychothérapeutes. Sept ans plus tard, ils sont quatre auxquels viennent s'ajouter, de façon plus ponctuelle, les thérapeutes qui suivent l'enfant et sa famille de manière plus régulière. En 2002, trente cinq familles réunionnaises ou migrantes ont bénéficié d'une ou de plusieurs consultations en psychothérapie transculturelle à orientation ethnopsychiatrique.

Ces dernières arrivent essentiellement de l'archipel des Comores et, dans une moindre mesure, de Madagascar. Participent alors à la consultation des médiateurs transculturels interprètes qui permettent à ces familles de s'exprimer dans leur langue maternelle.

La consultation est aussi sollicitée plus ponctuellement quand des « épidémies de *kriz*[51] » viennent à perturber le fonctionnement d'une classe dans un établissement.

La dimension transculturelle n'est pas cantonnée au cadre de la consultation proprement dite, elle est bien sûr toujours présente, voire développée au cours d'entrevues individuelles ou familiales.

IV.1.1.1. La recherche

La recherche est une préoccupation de l'équipe ; la consultation est un terrain de stage pour des étudiants en maîtrise ou en DESS de psychologie. Devenue la référence en matière de prise en charge ethnopsychiatrique dans l'océan Indien, la consultation accueille des étudiants de l'université de la Réunion, de l'IED, et des étudiants d'autres universités métropolitaines. Régulièrement, des membres de l'équipe sont sollicités pour animer des sessions de formation, participer à des rencontres ou à des colloques. Quelques articles sont parus dans diverses publications.

Pour l'essentiel, la plupart des situations qui illustrent la présente thèse sont tirées soit de la consultation - à ce jour, plus de trois cent cinquante consultations y ont été dispensées -, soit

51 *Kriz*, crise : Chez l'enfant, ensemble d'épisodes liés à des spasmes, des convulsions, d'origine physique, à des cheveux maillés non rasés, à un sort jeté ou alors à la possession de l'enfant par un esprit. Elle ne connaît pas d'équivalent dans la biomédecine occidentale.

d'entretiens, que nous avons mené, dans le cadre d'entretiens individuels ou familiaux, seul ou avec un autre thérapeute.

IV.2. Ces gens dont nous parlons

IV.2.1. L'enquête de Lacroix

Nos constatations, en ce qui concerne les difficultés psychologiques présentées par les consultants, recouvrent schématiquement les préoccupations développées par Lacroix (2000) dans l'enquête qu'il a menée auprès de quarante familles venant consulter pour leur enfant à l'Hôpital d'Enfants de Saint-Denis. Dans son enquête, 50% des personnes interrogées adhèrent à l'idée de l'existence de maladies « surnaturelles » et 30% affirment craindre la « *malis* [52]», 23%, l'action des mauvaises âmes, 38% le mauvais œil. Malgré tout, 90% de ces personnes disent ne pas avoir consulté un guérisseur pour leur enfant.

IV.2.2. Champ d'étude

Les entrevues d'anamnèse ont vocation à s'intéresser à la vie des gens, à leur univers. Aussi est-il, par exemple, systématiquement demandé aux parents de nous renseigner si l'enfant a eu les cheveux maillés et dans l'affirmative, d'indiquer quelle a été leur position face à cet événement et si elle a évolué depuis. Savoir comment une famille se situe par rapport à ce type de circonstance, quelle est sa position et, par delà, connaître la position plus générale de la famille vis à vis de l'influence du sacré dans leur vie, nous paraît à tout le moins utile. Un rituel mal fait (aux yeux des parents, de l'entourage), ignoré, peut être mis en relation par les parents avec le désordre qui touche l'enfant. Il en est de même en ce qui concerne les éventuels avatars entourant l'entrée de l'enfant dans la vie. En fonction de leur vision du monde, différentes questions peuvent se poser : est-il né avec un *marlé* ? Des rituels comme le service Poule Noire ont-ils été pratiqués ? Dans quelle circonstance le jeune musulman a-t-il été initié à la prière ?… Y a-t-il eu des transgressions ? Des ruptures ? Comment ont elles été vécues ? L'évocation des « ratés » de l'intégration par le rite peut servir de levier thérapeutique et permettre de saisir la place de l'enfant dans la dynamique familiale. En un mot, comment la famille a-t-elle vécu le processus de la « fabrication » de leur enfant en tant qu'être humain ? En cas de difficulté, comment a-t-on essayé d'y remédier ? En cas de métissage, à quelle tradition l'enfant a-t-il été rattaché ?

52 *Malis*, malice : Méchanceté, perversité. « Faire la *malis* », peut signifier : être méchant par plaisir, pratiquer la magie, faire l'amour. (Albany, 1983)

Toutes ces questions cherchent à déterminer si la souffrance psychique d'un enfant, de ses parents, peut être rattachée à une défaillance du processus de reconnaissance et d'intégration. A cette fin, il convient de chercher à savoir par quelle filiation et quel procédé d'affiliation un enfant d'homme a été ou non rattaché à l'humanité. En somme, comment a été mis en place le processus de fabrication de son identité ?

Il n'est pas dans nos prétentions de faire œuvre d'anthropologue. L'utilité du complémentarisme est avant tout thérapeutique. Des milliers d'entretiens ont montré la vanité de la recherche d'une règle, d'un rituel, d'un dogme. A l'écart des églises, des mosquées et autres lieux de cultes, au delà d'une référence commune à l'invisible, il n'est guère que des adaptations individuelles, familiales : ce qui s'est trouvé être important pour telle famille ou tel guérisseur devient secondaire pour tel ou telle autre. Les interpénétrations de cultures sont d'abord des aventures humaines, familiales ou individuelles. En ce domaine, il n'est de vérité que partielle, même s'il émerge pour beaucoup la nécessité d'une intégration et d'une participation à un collectif, une pensée commune, pour ne pas rester seul face à la souffrance et à la submersion par le sacré. Chacun se fait une idée personnelle et multiple de la pensée commune.

Les patients manifestent leurs difficultés à être, à se penser dans l'existence, leurs relations, comportements et conduites. Quels sont leurs rapports avec la culture quand ils sont construits à partir du postulat de l'existence d'un monde invisible, un monde à « univers multiples » (Nathan & Stengers, 1995) ?

Comment les personnes dont il est question, expriment-elles les causalités mystiques, animistes et magiques ? Les théories qui sous-tendent ces désordres intègrent ces catégories universelles.

IV.2.2.1. Vignettes

La situation de quarante-neuf familles rencontrées au CMPP de Saint-Denis a été retenue dans un premier temps. Elles ont été reçues dans le cadre de la consultation de psychothérapie transculturelle ou dans celui d'un suivi individuel. Elles ont en commun le fait de concevoir le symptôme comme inséré dans une dimension transgénérationnelle et/ou interpersonnelle et de renvoyer à des conceptions du monde élaborées où la dialectique profane-sacrée, la référence à l'invisible, sont présentes.

Les familles peuvent avoir à l'esprit des étiologies renvoyant à différentes catégories qui ne s'excluent pas. Ainsi l'hypothèse psychologique classique est-elle à un degré ou à un autre, toujours présente. Pour ce qui est des étiologies non conventionnelles (chez nous), les familles

peuvent relater des troubles qu'ils rapportent à l'une des trois causalités définies ci-dessus mettant en jeu le surnaturel. La co-habitation est donc possible.

Ces personnes ne sont représentatives que d'elles-mêmes et nous n'avons pas la prétention de rendre compte d'une hypothétique « personnalité réunionnaise ». Chacun sait l'impossibilité de préjuger la « normalité » à partir de la pathologie. Cependant, nous sommes également convaincu de la réalité de l'adage attribué à Nathan : « Pour comprendre un monde, il faut savoir comment il se soigne », ce qui est plus particulièrement l'objet du chapitre VII, consacrée à l'analyse d'un dispositif thérapeutique réunionnais fondé à partir du postulat d'un monde aux univers multiples.

Le tableau ci-dessous rend compte des causalités attribuées par ces familles à des désordres, des symptômes qui y sont survenus. Ils concernent soit directement le porteur du symptôme, soit quelqu'un de son entourage.

La causalité magique concerne la sorcellerie dans 24 cas. Dans 21 cas, l'attaque visait un parent de la victime. Deux cas se réfèrent au mauvais œil.

La causalité animiste se réfère à la présence d'un défunt. Souvent, les familles font le lien entre le désordre et la rupture d'obligations et/ou une transmission de « don » dans 36 situations.

La causalité mystique, maison sous « influence », *marlé*, transgressions, destin, sont des étiologies évoquées à 18 reprises.

Le saisissement a été évoqué à 9 reprises. Le symptôme de l'enfant est parfois en rapport avec la survenue d'une frayeur vécue par la mère pendant la grossesse.

•

Cette recherche est illustrée par trente vignettes cliniques. Vingt-quatre d'entre elles ont été recueillies au centre, soit au cours de consultations de groupe, soit au cours d'entretiens individuels.

Sept vignettes ont été recueillies dans le cadre de notre activité de psychologue expert-judiciaire, au cours de missions ordonnées par le Juge d'Instruction ou les services du procureur de la République (observations n° 3, 4, 5, 15, 24, 25). Elles ne figurent pas dans les tableaux ci-dessous.

Tableau 3 : Nature des étiologies avancées

Etiologie	Saisissement	Mystique	Animiste	Magique
N=49	9	18	36	24

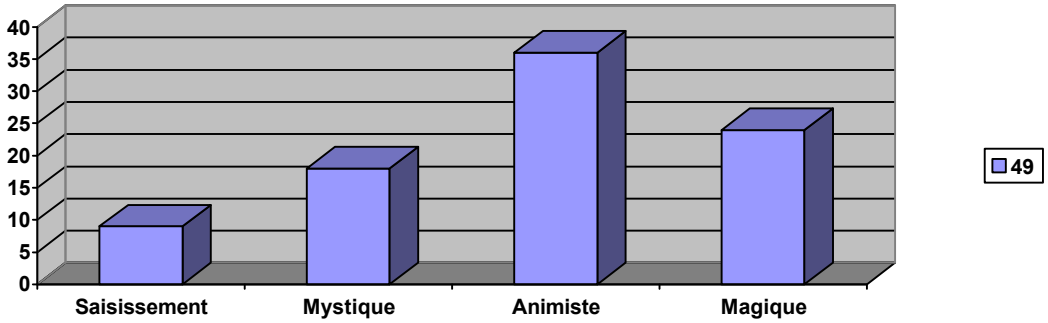
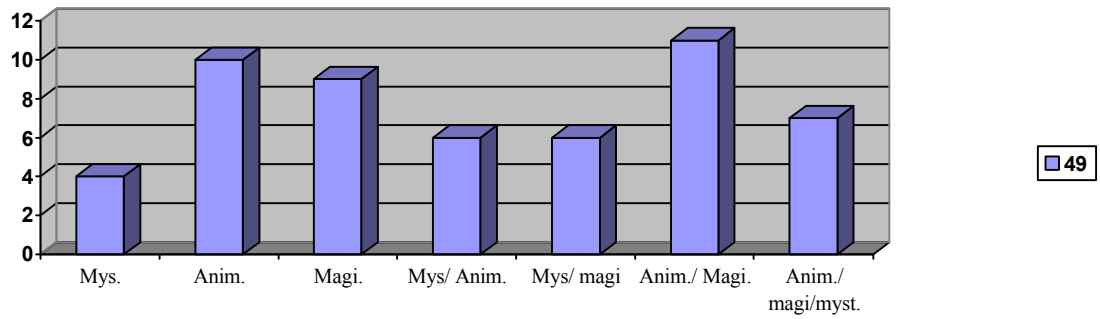


Tableau des différentes étiologies évoquées par les patients ou leur famille pour expliquer le désordre. Les familles peuvent se référer à plusieurs étiologies. Au vu de sa fréquence, une colonne spéciale a été introduite pour le saisissement.

•

Tableau 4 : Nombre d'étiologies évoquées en cours de consultation

Causalité	Mys.	Anim.	Magi.	Mys/ Anim.	Mys/ magi	Anim./ Magi.	Anim./ magi/myst.
N=49	4	10	9	6	6	11	7



23 situations se réfèrent à un type de causalité surnaturelle, 23 se réfèrent à deux et 7 à trois (saisissement non inclus).

•

IV.3. Le *sézisman,* une étiologie de la frayeur

Le *sézisman*[53] entre dans le cadre des étiologies de la frayeur. Son cas est un peu particulier dans la mesure où la survenue de la frayeur peut être imputée aussi bien à un accident « naturel » qu'à une rencontre avec un être surnaturel. La frayeur fait suite à une exposition directe à un agent stresseur ou est supposée transmise à son enfant par la personne exposée. Le *sézisman*, peut être provoqué ou transmis à la suite d'une confrontation traumatique avec un invisible mais pas uniquement. L'explication psychologique peut le faire ressortir de la théorie traumatique, le *sézisman* peut être considéré comme une rupture brutale de l'enveloppe psychique consécutive à un stress particulièrement intense. Les conséquences d'un *sézisman* peuvent s'apparenter à un stress aigu, et ses conséquences néfastes, si elles perdurent, à un trouble de stress post-traumatique[54.] Quand il fait l'objet d'un traitement traditionnel, la prescription la plus habituelle se compose de tisanes auxquelles il peut être adjoint prières, pose de *garanti*, consultation chez un guérisseur.

A la différence de l'occident où cette notion a été développée, le TSPT est toujours la conséquence d'une menace explicite sur l'intégrité psychique ce qui semble plus évident dans un monde unidimensionnel. A la Réunion, comme sans doute dans d'autres sociétés, la frayeur peut être mise en relation avec une exposition à des invisibles.

Le caractère transmissible du saisissement, qui peut passer de la femme enceinte au bébé qu'elle porte, renvoie aux observations de Yehuda (Wright, 1996) sur les marqueurs biologiques dans la transmission intergénérationnelle du traumatisme. Ce chercheur qui a travaillé avec des survivants de la Shoa, a en effet constaté que l'une des caractéristiques psychologique des personnes présentant un TSPT est qu'elles sont susceptibles de le transmettre à leurs enfants alors même que ceux-ci n'ont pas été exposés.

- Causes :

Un choc émotionnel peut provoquer une frayeur intense qui « saisit la personne » et provoque un blocage des affects. Il peut être d'origine naturelle (un accident de la circulation, une agression, etc.) ou surnaturelle (mise en présence accidentelle ou non avec un mort ou une âme errante). Le *sézisman* est réputé figer le sang. Quand le choc émotionnel frappe la femme

53 *Sézisman*, saisissement : frayeur intense

54 Trouble de Stress Post-traumatique : abrév. TSPT

enceinte ou la jeune mère, la frayeur est supposée se transmettre à l'enfant, soit par une transmission in utero, soit par le lait maternel dont on dit qu'il est trop clair pour nourrir valablement le nourrisson (*mové lé*[55], *lé klèr*[56]). Pourchez (2003a) met l'accent sur l'influence du *séziman* dans l'allaitement : « choc émotionnel dont la conséquence est souvent le « lait clair ». En cas de *sézisman*, il faut arrêter l'allaitement sous peine de problèmes respiratoires pour l'enfant. » Particulièrement redouté chez la jeune mère, il peut toucher toute personne. Lacroix (2000) rapporte un cas où le *sézisman* est mis en rapport avec une transmission de don.

- Conséquences :

Elles sont multiformes, elles peuvent affecter la sphère corporelle (troubles respiratoires chez le bébé allaité avec *le mové lé*) (Pourchez, 2003a) ou par des troubles psychoaffectifs variés. Ces troubles peuvent toucher la sphère du langage : retard de parole, logorrhée, mutisme, bégaiements. L'inhibition, l'instabilité, l'agressivité, des troubles du sommeil, une paralysie psychogène partielle, des tics, un retard du développement, etc. peuvent être expliqués par le *sézisman*.

- Traitements :

Une tisane[57], souvent à base de romarin, de marjolaine, de rose amère, de sensitive ou de *zerbabouk*[58] préparée de manière particulière (saisissement de la plante par la chaleur), à laquelle on peut adjoindre le port d'une *proteksyon*. On peut comprendre dans le mode de préparation de la tisane qu'il s'agit d'opérer un transfert du *sézisman* de l'intérieur de l'enfant à l'extérieur.

Le cas qui suit entre dans la catégorie des *sézisman* provoqués par la confrontation avec des défunts.

---

55 *Mové lé* : mauvais lait

56 *Lé klèr* : lait clair

57 - *rose amère* : contient plusieurs dizaines d'alcaloïdes dont certains ont une action antitumorales. L'industrie pharmaceutique les extrait de plantes cultivées ou récoltées dans la nature (Madagascar, Inde). C'est une plante médicinale bien connue dans les îles de l'Océan Indien, le décocté de la tige feuillée est réputé fébrifuge et antidiabétique par voie orale. Ce sont surtout les parties aériennes de la Rose amère qui sont utilisées contre le diabète alors que les racines sont plus riches en principe actif. Toutefois, la décoction de racines peut servir en cas de diabète, de maux de ventre, contre les vers intestinaux. La macération de la racine dans de l'eau froide "rafraîchit" les brûlures d'estomac. Curieusement, la tisane obtenue des racines de variétés blanches est à boire contre les pertes blanches. Les garçons boiront la tisane de racine de variétés roses au moment de la puberté pour qu'elle "donne de l'appétit".

- Marjolaine : la Marjolaine est surtout prisée pour les troubles nerveux : insomnies, migraines, anxiétés, angoisses, nervosité, vertige, épilepsie, "saisissement", anti-spasmodique. Elle sera seule ou associée à d'autres plantes comme la sensitive (*Mimosa pudica*) et/ou le romarin pour préparer une tisane à boire avant de se coucher. Un "saisissement" est presque toujours accompagné d'une tachycardie. Aussi est-elle utilisée pour soulager le cœur, le calmer contre les palpitations. Elle faciliterait également la digestion. Contre les rhumatismes et la goutte, on frictionne les parties douloureuses avec de la plante écrasée qu'on macère dans de l'huile camphrée ou de l'alcool camphré.

Romarin

- *Bois de gaulette* , branle blanc

- *Bois de senteur* : Dans les traditions populaires réunionnaises on lui prête des vertus "magiques" dans certains rites de sorcellerie. On raconte que son nom vernaculaire initial était "Bois de Chanteur Blanc", les nouveaux arrivants le transformant en "Bois de senteur Blanc" (le "CH" est souvent prononcé comme un S). Cet arbre aurait la propriété de chanter à 6h00 et midi pour tendre attentivement l'oreille a proximité de l'arbre ! Cette espèce est protégée par arrêté ministériel. (Lavergnes, 1990)

58 Zerbabouk, herbe à bouc, Ageratum cozinoïdes

Observation n°8

Marc, dix ans, a été témoin de la mort de son grand père quand il en avait quatre. Il a été adressé au centre pour des difficultés scolaires et des troubles du comportement. La maîtresse de CE2 le décrit ainsi : « Dés l'entrée dans ma classe, Marc m'a alarmée par des attitudes, remarques, dessins d'un enfant de deux-trois ans. Marc relate souvent des histoires sombres, inquiétantes et affabule, soutenant sans complexe auprès des autres enfants que ce qu'il raconte est vrai. La « gravité du cas » ne m'autorise pas à trouver les causes de ce comportement inadapté. La famille, lors de nos rencontres, reste « très discrète » et dévoile peu de choses du comportement de Marc hors de l'école. Enfant, attachant, gentil, très certainement intelligent mais qui, aujourd'hui, évolue dans un autre monde que le nôtre…Il a besoin d'une aide urgente afin de quitter « son monde » et s'intégrer dans le monde scolaire puis dans la société. »

A la psychologue qui a reçu Marc, la mère a confié : « Il n'arrive pas à être en communication avec nous. Il est dans le monde des fantômes et le diable qui peut faire du mal à quelqu'un. »

Pour la compréhension de ce qui va suivre, la grand-mère de Marc, orpheline à l'âge d'un an, a donné le jour à quinze enfants dont six sont décédés en bas âge. Entre l'aînée et la mère de Marc trois enfants sont morts. Lisette, la maman de Marc a *ganyé* un *sézisman* après le décès de sa sœur, Lisemay, morte un matin, alors qu'elle prenait son petit déjeuner avec son père. Elle paraît avoir été saisie suite à une vision. Ses derniers mots furent : « Jésus, Jésus ». Elle avait six ans. Après sa mort, à plusieurs reprises, Lisemay est apparue à Lisette. Sa mère l'avait emmenée voir « quelqu'un » qui traita les effets du *sézisman*. Son premier mariage a duré dix ans. Lisette s'attribue l'infertilité du couple : traumatisée par les décès qui se sont succédé dans la fratrie, elle se dit avoir été incapable de concevoir un enfant. C'est après son deuxième mariage que Marc est né. La grossesse a été une période de grande angoisse.

Le *sézisman* de Marc est survenu à l'âge de quatre ans, suite à la mort de son grand-père maternel. Il fait écho à celui de Lisette enfant, apparu après le décès de sa sœur Lisemay, de douze mois son aînée. Pendant un temps, Marc, effrayé, a cherché son grand-père sans comprendre le caractère définitif de son départ. Son malaise s'est traduit par les « nerfs qui lèvent[59] ». Les parents sont allés voir Madame L., guérisseuse qui a diagnostiqué un *sézisman* et prescrit des tisanes : « Des feuilles de menthe avec cinq grains de café vert. ». Marc semble

59 « Un saisissement mal soigné […] fait monter la tension et les nerfs « se mettent en boule », amenant le patient à se débattre et à crier […] Les expressions « lèvent », « se mettent en boule » […] traduisent bien une perturbation due à un mouvement incontrôlable. » (Andoche, 1988)

n'avoir compris le caractère définitif de la disparition de son grand-père que trois ans plus tard, âge habituel auquel un enfant comprend qu'il est mortel.

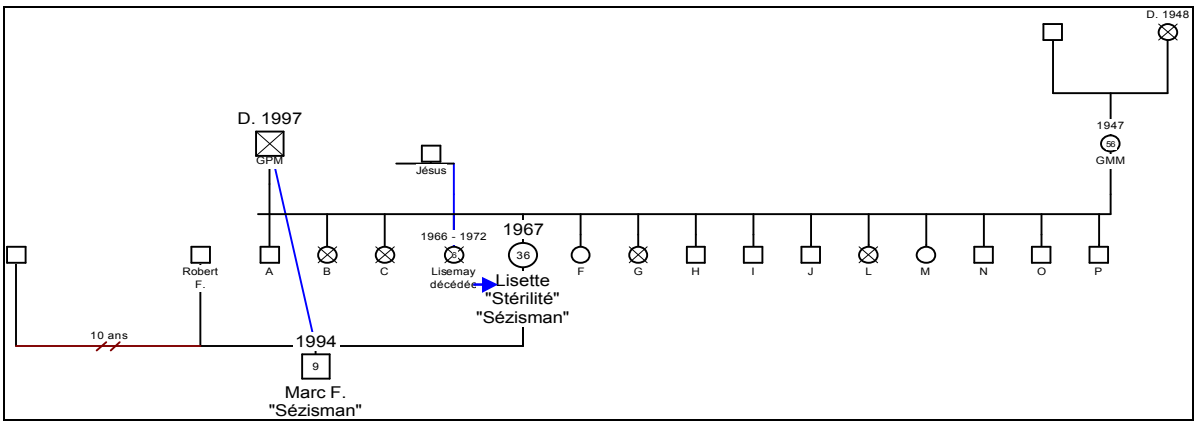


Figure 10 : Génogramme de la famille de Marc G.

Branche maternelle. Les flèches indiquent les contacts entre invisibles et vifs

Ces confidences ont incité la praticienne à demander une consultation ethnopsychiatrique. Voici un extrait de l'entrevue concernant plus particulièrement un passage où il est question du *sézisman* dont a été victime Madame Lisette, sa mère, quand elle était enfant. Il s'agit d'un premier entretien, le passage se déroule environ une demi-heure après le début de la séance :

Le temps des présentations passé, il est question de Marc, dix ans et de ses peurs, de ses « nerfs qui lèvent ». A un moment, l'entrevue dévie sur les peurs de Lisette : Peur au moment de la grossesse (« J'ai été stérile pendant dix ans. Je ne voulais pas d'enfant. J'ai peur d'accoucher, je ne voulais pas le garder [Marc]. ») Elle les met en relation avec les nombreuses morts [six] survenues dans la fratrie quand elle était enfant. La grand-mère maternelle de Marc a été orpheline de mère dès l'âge de douze mois. C'est ainsi que Lisette explique pourquoi elle était une enfant enfant triste et craintive et pourquoi Marc lui ressemble tant.

Mme G. : …Je ne quittais pas ma mère par peur... Maman n'avait pas connu sa mère, elle avait un an…J'avais peur de rester seule au monde.

- : Elle a eu quinze enfants ?

Mme G. : C'est trop !

- : Votre mère était touchée par ces disparitions …

Mme G. : C'était une femme forte[60]. Elle pleurait…C'était une femme assez forte. Elle disait : « C'est la volonté de Dieu. »…Moi, je disais que non.

• : Vous avez connu ces disparitions, vous avez connu la tristesse.

Mme G. : Entre moi et ma sœur [Lisemay], trois étaient morts.

• : Tous étaient baptisés ?

Mme G. : On est une famille catholique… On habitait à Saint-Benoît, sans eau ni électricité.

• : Un trou de *bébète*[61] ?

Mme G. : Le diable…à la Confiance, dans le chemin R., dans les cannes, un endroit retiré… Des conditions difficiles.

• : Que disait-on des enfants morts ?

Mme G. : Qu'ils étaient au ciel… Ils sont dans mes rêves… Encore maintenant…Ça fait peur…

• : Ils sont partis avant leur temps.

Co • : les morts ça fait peur dans la tête, c'est difficile, on dirait qu'ils demandent des choses.

• : il faudrait trouver quelque chose pour leur repos…

Co • : A la Réunion, on parle de …

• (s'adressant à Lisette): Vous avez fait des choses pour eux ?

Mme G. : Oui, au cimetière, on faisait des messes.

• : Votre sœur, elle vous appelait ?

Mme G. : Oui, on allait cueillir des mangues ensemble.

• : Vous en aviez parlé avec votre mère ?

Mme G. : Oui, elle a donné tisane pour le *sézisman*… Pour leur repos, on fait des choses. Quand j'étais jeune, Lisemay me disait de venir jouer avec elle. Elle avait cinq ans et moi quatre. Je l'ai revue…On allait ensemble pour cueillir des marguerites.

• : Vous en avez parlé à Marc aussi ?

Mme G. : Non, il l'apprend ce soir.

• : Que voit-il dans ses rêves ?

Mme G. : Plutôt son pépé. Quand il est mort, il le cherchait… Il a fait pipi au lit.

• : Il parlait en dormant ?

Mme G. : Non.

• : La tisane, ça a marché ?

---

60 Madame G. se réfère à la force du tempérament, notion qui renvoie à l'aptitude à surmonter les difficultés, à faire face ai malheur ou à la malveillance d'autrui. (Andoche, 1995b)

61 *Trou de bébète* : C'est ainsi qu'on nomme les endroits reculés. Par analogie avec les endroits où sont censés évoluer les bébètes (âmes errantes)

Mme G. : Peut-être… C'étaient des rêves parce qu'on était trop habituées ensemble.

• : C'est votre enfance, un peu triste.

Mme G. : Triste et très pauvre

• : Comment vos parents ont-ils vécu ces disparitions ?

Mme G. : Mon père était triste.

Monsieur G. : Il me racontait que ça le touchait beaucoup, plus que la maman. Il avait une petite fille qui se réveillait en même temps que lui…Le matin, il lui laissait son fond de café. Un jour, elle lui a dit : « Papa, je vois Jésus ! Il m'appelle, il me dit : « Viens ! » et elle est morte…

• : C'est vrai ce sont des images qui vous restent et ça touche tout le monde. Et vous ?

Mme G. : Mes parents ont eu plus peur parce que je la cherchais tout le temps.

• : Ces choses dures, vous pensez… Vous aviez aussi peur de tomber ?

Mme G. : …que ça m'arrive à moi aussi ! J'en ai parlé au médecin.

• : Au médecin…

Mme G. : Oui. J'ai demandé au médecin, il m'a dit que non [que je n'étais pas stérile]… Que j'ai peur d'avoir un enfant.

…

Dans ce passage, il est question de la place occupée par les défunts dans la vie quotidienne. La mise en présence avec le cadavre de son grand-père est interprétée comme à l'origine du *sézisman* de Marc. Lisette a consulté une guérisseuse qui lui a prescrit une tisane. Cependant, dans ce cas, elle ne semble pas certaine de son efficience.

Dans la génération précédente, sa mère a administré des tisanes après l'évocation par Lisette de rêves au cours desquels lui sont apparus ses frères et sœurs décédés, plus particulièrement Lisemay. Lisette voit dans sa mère une femme « forte ». Ici, la référence à la force renvoie à la notion de *tenpéraman*. Dans son esprit, cette femme était capable de protéger ses enfants non seulement de l'intrusion des morts mais aussi des attaques sorcières. En tant que telle, face aux malheurs qui l'assaillent depuis qu'elle est sur terre, elle invoque la volonté divine, manière de souligner son impuissance pour modifier le cours de sa vie.

Au cours de cet entretien, trois étiologies, le *sézisman*, la causalité animiste et la volonté divine, qui appartient à la série mystique, et trois façons involontaires d'entrer en communication avec le sacré sont évoqués :

- Un enfant mis en présence d'un défunt,

- Jouer sous un manguier et rêver : les manguiers, comme les tamariniers, arbres à lourd feuillage, sont réputés servir de gîte à des *bébèt*, ils feraient l'objet de conduite d'évitement à partir d'une certaine heure ;
- Le rêve est une voie royale pour communiquer avec les invisibles. Lisette non seulement rêvait aux morts mais partait avec sa défunte sœur cueillir des marguerites.

La porosité des mondes est extrême chez les F. Les morts cohabitent avec les vivants par visions, rêves, appels. A cette pression du sacré, il est répondu par des messes pour éloigner les morts et des tisanes pour soigner tant les nerfs que le *sézisman*.

Les désordres sont rarement attribués à des causes uniques. La peur des morts peut inhiber le désir de donner la vie…

• : L'important, c'est de se sentir en sécurité. Suffisamment fort, avec des protections autour de soi… de penser qu'on est assez fort pour affronter les dangers qui peuvent arriver. On peut être aidé pour cela. Ici et ailleurs…

Effrayée par la mort et les morts, au cours de la deuxième séance qui a lieu quelques mois plus tard, Lisette explique davantage le désarroi de Marc :

Cet extrait commence par un dialogue entre deux thérapeutes :

Co• 1: Je crois que pouvoir parler, ça soulage dans la tête d'une maman, d'un garçon, d'une petite fille…Quand on ne parle pas, c'est pour ne pas réveiller les souvenirs douloureux mais aussi en lien avec des événements récents… Autour de la mort…Quelque chose de lourd…

• : Lui aussi, Marc, avait sa part du fardeau à porter.

Lisette intervient : Il croyait que les enfants ne mouraient pas mais il a un copain qui est mort dans sa classe et il est allé à l'enterrement…

• : … et un jour, il a compris qu'il ne reviendrait pas. Quand on est petit, on ne comprend pas ce que c'est que mourir…

Mère : Il me disait que ça ne vaut pas le coup de vivre si on peut mourir…

• : Et vous vous êtes retrouvée en Marc quand il a dit ça. Ça vous a fait peur.

Mère : Oui. Il disait : « C'est pas la peine d'aller à l'école. »

Et le désarroi du fils de réactiver le traumatisme de sa mère…

IV.4. Causalité mystique

La causalité mystique attribue le désordre à une réaction individuelle de l'individu suite à une transgression de tabou, volontaire ou accidentelle sans qu'il y ait directement une intervention surnaturelle.

IV.4.1. *Zetwal*, les étoiles

Les astres sont souvent invoqués pour supporter l'impuissance à contrer le désordre. La tradition malbare a recours à l'astrologie au moment de la naissance pour déterminer le destin de l'enfant. L'enfant naît avec un *tatou* (Sadeyen, 2002), une étoile, un destin : « A la naissance, un enfant est sous une étoile donnée. Il la gardera toujours même s'il traverse le champ d'autres étoiles qui lui seront bénéfiques ou maléfiques. L'étoile qui passe peut être plus ou moins forte. » Cette étoile lui donne son *tatou* qui l'accompagne toute sa vie. Pour connaître le tatou, il faut : « A la naissance [d'un enfant malbar], relever l'heure précise, les minutes de la naissance pour donner le prénom. En astrologie, le choix du prénom a une influence importante sur le devenir de l'enfant. Il se fait à partir d'une lettre de l'alphabet. C'est souvent le père qui va voir le prêtre qui lui proposera un certain nombre de prénoms.
Pour sa destinée, le prêtre peut dire : « Jusqu'à une certaine période, de sa vie, il apportera le bien ou le mal à sa famille. Par la suite, pendant cinq ans, il sera bien mais après et pendant deux ans, il sera malade : il sera placé sous une mauvaise étoile. C'est l'heure de naissance qui permet au prêtre de proposer une lettre de l'alphabet et la famille choisit. Il peut dire : « A tel âge, cet enfant sera bien ou mal ». Il [le prêtre] dit sa destinée future.
On appelle cela le *tatou*. [Naître avec un mauvais *tatou*], c'est une mauvaise période [par laquelle] l'enfant doit passer. S'il lui arrive des choses graves, on dit qu'il faut aller prier, éviter que l'enfant ne voyage, par exemple. […] On peut atténuer ses effets [du *tatou*] mais pas l'empêcher d'arriver. Dans une vie, on peut passer par deux ou trois étoiles, plus ou moins fastes. »

•

Observation n°9

Yolanda, sept ans, consulte pour troubles du comportement, immaturité et retard scolaire important. Sa maîtresse d'école dit d'elle : « [Yolanda] ne tient pas en place. Les parents sont opposés à l'éducation proposée. Ne maîtrise pas la numération jusqu'à dix, mauvaise mémorisation, instabilité motrice très importante, très grande dépendance. »

A la maison, les parents font état d'une énurésie qu'ils imputent à la jalousie suite à la naissance du frère. Elle faisait la *malis* et pinçait son petit frère hors d'état de se défendre.
La psychologue note des difficultés de séparation, intolérance à la frustration, mauvaise intégration du schéma corporel, déficit de l'organisation spatio-temporelle. Les éléments ci-dessous sont donnés au cours du premier entretien qui cherche à situer les mondes d'appartenance de chacun.
Les parents expliquent le retard de développement par le passage d'une étoile réputée mauvaise au moment de sa naissance. D'autres étiologies, telle que la sorcellerie ou la transgression de tabous alimentaires accompagnent l'explication par les astres comme facteurs explicatifs du désordre.

- Religion :

Le père pratique la religion malbare… Il dit quels sont les rituels à faire pour les enfants. La mère est créole, elle pratique la religion catholique. Elle a toujours refusé de s'intégrer dans les rituels religieux de son époux : « *mi krwa pa se zenr de truk… Mi manj bèf*[62] »

- Démarches thérapeutiques

Quand Yolanda est née, sa mère ne s'est pas opposée au désir de son époux de la voir intégrer sa religion. Quand ses cheveux ont maillé, le père s'est occupé de la cérémonie à la *shapel* familiale. Le rituel indien arrimait sa fille au monde malbar. Malgré tout, l'enfant a continué de présenter des troubles du comportement qui rendent son intégration scolaire problématique. Yolanda manifeste une immaturité importante à l'école.
Les parents sont allés consulter une guérisseuse :
« Le dernié kou nou l'a emmènn Yolanda shé kelkin. Le fanm a di : « Nana un poulnwar i bar son shemin ! I fo protèj a el ! Nana un garanti dans son gourmett…[63] *»*
Pour la guérisseuse, Yolanda est inhibée dans son évolution par une « Poule Noire ». La Poule Noire est le nom donné à l'animal qui représente Petiaye, déesse *malbare* de la fécondité et de la maternité. On appelle souvent Petiaye par le nom de la volaille qui lui est sacrifiée. La divinité se vengerait sur l'enfant du comportement antireligieux de sa mère qui a refusé de l'honorer au cours du rituel de grossesse. Implicitement, le père et le groupe rendent l'épouse responsable du trouble de la fillette alors que « Yolanda est un *zenfan kontan de war bondié malbar*[64] ». La mère manifeste clairement son refus d'adhérer à la religion indienne et son

62 « Je ne crois pas ce genre de truc…Je mange du bœuf ! »
63 La dernière fois nous avons emmené Yolanda chez quelqu'un. La femme a dit : « Il y a une poule noire qui barre son chemin [qui l'empêche d'avancer] ! Il faut la protéger ! Il y a une garantie dans sa gourmette… »
64 Yolanda est une enfant contente de voir les divinités malbares

refus de se soumettre aux règles. Les parents et les grands-parents du père étaient pratiquants, ils s'occupaient de la *shapel* familiale.

- Hypothèses diagnostiques familiales

« A son âge, il faudrait qu'elle s'occupe d'une autre manière. Elle est comme un bébé, elle joue avec les enfants de deux – trois ans. Elle ne se comporte pas comme une grande. Pourquoi est-elle comme ça ? Elle se fait toujours crier, elle est rejetée par les *tatis*. » Les *tatis*, les tantes, sont les sœurs du père.

La mère, quant à elle, évoque l'hypothèse du *sézisman* consécutive à une attaque sorcière dont elle a été la cible : « Je me demande si j'ai pas eu un choc quand j'étais enceinte. Au lieu de tomber sur moi, c'est tombé sur Yolanda ». Un choc consécutif à une attaque sorcière qui visait la mère. La frayeur aurait touché le bébé qu'elle portait.

A la mise en cause de son comportement non religieux comme responsable du trouble, la mère répond par une autre étiologie : le *sézisman. L*'enfant auraité été saisie suite à l'attaque sorcière dont l'épouse a été victime. Cette agression a été ourdie par la première femme de son époux.

Le père : « On est parti à la *shapel*. A St-Denis, le prêtre a dit : *« Son étwal a déviré » Nou l'a fé un promès : nous manj pas bèf, nou manj pa pork. « D'ici in ou dé zan, sa va revni. » Nou la fé le tour bondiés pendan onz mwa, sa a pa fé ryin*[65] ! » Le père évoque les démarches faites auprès d'un religieux officiel, un *swami*[66] « venu de l'Inde ». Ce dernier attribue les difficultés de leur fille à un changement d'étoile néfaste qui cèdera dans deux ans, quand une autre étoile exercera une influence bénéfique sur Yolanda. Pour accélérer le processus de guérison, il leur a demandé de venir prier les divinités du temple pendant onze mois. Sans résultat.

En désespoir de cause, la famille est allé voir un devineur malbar dans la région de Sainte-Suzanne : « *On est parti à la shapel de Ste-Suzanne : Il [le prêtre] a fait des trucs, il a donne une cendre, il a fait boire, il a donne une médaille la Vierge.* »

Le père évoque d'abord des rituels de guérison, puis la fabrication de *garanti* : la Vierge. La mère insiste plus sur le diagnostic porté par cet homme qui attribue le désordre à l'attaque sorcière perpétrée par la première épouse du mari : « L'enfant est nerveuse. C'est quelqu'un, une femme jalouse, elle a fait quelque chose à Yolanda. Elle ressemble beaucoup à son papa. C'est sa première madame qui a fait le *travay*[67.] »

---

65 Son étoile s'est égarée. Nous avons fait la promesse de ne manger ni bœuf ni porc. [Il nous avait dit que] ça reviendrait d'ici un ou deux ans. Pendant onze mois nous avons sacrifiés aux divinités mais rien n'y a fait ! »

66 Swami : prêtre indien se référant à l'hindouisme officiel.

67 *Travay*, travail : Ici, ce terme renvoie à une pratique sorcière

Puis le père en vient à évoquer la différence de religions ; il pointe les différences d'attitude envers le sacré. Il reprend cette évidence que le *pousari* n'a pas manqué de pointer quand il a confectionné son *garanti* avec une médaille de la Vierge. Objet, acceptable par chacun. L'hypothèse est qu'il ne fallait pas se mettre à dos la mère. Il aimerait bien la revoir.

Le père : « *Dan la famy mon fanm, li manz bèf, on fé pas poulnwar. Li (*le pousari) *a di, li fo li* (la maman) *revyin pou met une médaye*[68]. »

L'hypothèse finale, qui rallie l'opinion du père, est celle avancée par le prêtre. La mère n'ayant pas sacrifié au rituel *poulnwar*, a déclenché la colère de la divinité qui désormais empêche la progression de Yolanda. Une manière de stigmatiser l'étrangère qui ne souhaite pas abandonner son monde pour rallier celui de son époux.

« *Desu li [Yolanda], nana un fanm an nwar, li bar à li, li vé pa li progress . Le momon, li krwa pa se zenr de truk*[69]. »

Et madame refuse ce dernier diagnostic. Elle délègue à son époux tout ce qui relève de l'affiliation religieuse de sa fille, mais refuse de s'impliquer personnellement. Si elle refuse l'hypothèse mystique de la colère de la déesse en rapport avec son rejet de se soumettre à la religion de son époux, elle accorde plus de crédit à l'hypothèse magique : des attaques sorcières imputées non seulement à la première épouse mais aussi à ses belles-sœurs, au temps de sa grossesse.

Les causes invoquées pour expliquer le désordre de leur fille sont multiples : saisissement, les étoiles, non propitiation de la divinité, attaque sorcière… Elles révèlent les dissensions culturelles régnant dans le couple.

IV.4.2. Transgression d'un tabou, volontaire ou accidentelle :

La causalité mystique attribue le désordre consécutif à une transgression de tabou à une réaction de l'individu en dehors de toute intervention surnaturelle. Dans ce cas, le trouble a tendance à être imputé à la rancune d'un invisible.

Dumas-Champion (1997), quand elle évoque les *helu*, va dans le même sens : « Ils fixent aux personnes qu'ils hantent des interdits très stricts et ils sanctionnent leurs infractions par des transes violentes et par une maladie pouvant entraîner la mort. Le système des interdits réunionnais en découle. » La violation du tabou à elle seule est-elle capable de provoquer le désordre ? Sans doute, cette catégorie de désordre suppose que l'objet du tabou possède une « force» suffisamment néfaste pour déclencher le désordre. Au plan psychologique,

68 Dans la famille de ma femme, on mange du bœuf, one ne fait pas poule noire. Il a dit qu'il fallait qu'elle revienne pour lui poser une médaille.
69 Sur Yolanda, il y a une femme en noir [allusion à la déesse Petiyae] qui l'empêche de progresser. La mère ne croit pas ce genre de choses.

l'intégration de sentiments de culpabilités particulièrement intenses rendrait le transgresseur malade. Mais les sentiments de culpabilité ne sont pas privilégiés dans les configurations culturelles où la cause du trouble est souvent externalisée ; il n'y a guère de place pour une intériorisation du désordre sous forme de culpabilité… Les personnes que nous avons rencontrées et qui ont recours à ce type d'explication pensent généralement que la violation du tabou provoque la rancune de la divinité ou de l'ancêtre qui est à l'origine du désordre. Il est difficile de faire la part entre ce qui dépend à la « réaction de l'objet » et celle qui appartient au ressentiment de l'invisible.

Le désordre peut apparaître chez une personne qui a ingéré « sans le savoir » une nourriture consacrée à une entité appartenant à un mode de pensée différent du sien. Il serait le choc en retour d'une effraction perpétrée par le sujet dans le monde de l'autre. Là encore, s'agit-il d'un sentiment de culpabilité, d'avoir frayé, pactisé de façon involontaire avec le monde de l'autre et la nourriture qui le symbolise ? Plus avant, est-ce le signe d'un rejet d'un monde qui lui renvoie sa puissance et sa différence tant qu'il n'a pas été agrégé par lui ?

IV.4.3. Transgressions alimentaires

L'alimentation est souvent évoquée comme facteur de désordre tant dans la causalité mystique, qu'animiste ou magique. Non seulement, le désordre peut être consécutif à une rupture, volontaire ou non, d'interdits alimentaires, mais il peut aussi être déclenché par un invisible courroucé par la transgression, ou encore être consécutive à une pratique magique (ensorcellement, philtre d'amour (*travay amaré)*).

IV.4.3.1. Viande de *kabri,* cabri

L'ingestion de viande de cabri pour quelqu'un qui se réclame d'une appartenance malgache est réputée capable de déclencher un malaise.

Observation n° 10

Bertrand, huit ans, et sa mère sont vus régulièrement en psychomotricité et en psychothérapie depuis deux ans. L'épisode qui suit se déroule environ un an après le début de la prise en charge.

Un jour, Bertrand est tombé malade après avoir mangé de la viande de cabri. Voici son histoire. Madame J. est malgache, et le père, réunionnais. De ses cinq enfants, Bertrand est le seul à être né à la Réunion. Elle a dû quitter Madagascar voilà quinze ans suite à des attaques sorcières, motivées par la jalousie d'une rivale : « Elle m'avait fait quelque chose, le ventre a

gonflé, le tromba a enlevé le *fanafoudy*, il a sorti beaucoup de mauvaises choses de mon ventre. » C'est à ce moment qu'elle rencontre le père de Bertrand. Craigant pour sa vie, elle lui demande de l'emmener avec lui à la Réunion.

A Madagascar, elle pratiquait à la fois la religion catholique et la tradition des ancêtres. A la Réunion, elle a cessé toute pratique religieuse. Peu après la naissance de Bertrand, la relation dans le couple se dégrade. Le père, pour ennuyer sa compagne qui a conservé l'habitude d'observer le tabou alimentaire concernant la viande de cabri, prend plaisir à manger du *cabri masalé* devant elle. Il aurait bien aimé la voir manger cette viande. Elle s'y est refusée.

La rupture est consommée depuis cinq ans. Depuis, Bertrand vit avec sa mère. Il n'aime pas se voir rappeler ses origines malgaches et pour cela, il peut se battre dans la cour de l'école. Madame J. s'est récemment convertie à une secte protestante, parce que, dit-elle, « le pasteur fait faire les devoirs aux enfants. » Un jour, Bertrand est gardé un midi à déjeuner. De la viande en sauce. Bertrand n'observe pas particulièrement les interdits alimentaires. A la cantine, il mange de tout, ne demande aucune faveur. Mais ce soir-là, le garçon est pris de violentes douleurs abdominales ; on appelle le médecin qui le fait hospitaliser. Au bout de quelques heures, les douleurs se calment et Bertrand peut rentrer chez lui. Après enquête, il se trouve que le plat servi chez le pasteur était du cabri.

Pour la mère de Bertrand, l'affaire est claire, c'est bien l'ingestion de la viande de cabri qui a été à l'origine des douleurs de son fils. Persuadée qu'il n'est pas capable de reconnaître la viande de cabri, elle a la conviction que les douleurs sont le rappel de sa « malgachité ».

Cet événement est survenu quelque temps après un rêve au cours duquel elle a vu la maison de famille à Fort-Dauphin s'écrouler. Ces deux signes survenant dans une période assez rapprochée l'ont persuadée que le temps était venu de rentrer au pays pour procéder au *Fahamadine*[70]. A n'en point douter, un ancêtre s'impatientait. Bertrand, quant à lui, rejette avec force ses racines malgaches et affirme rageusement sa créolité. Il ne veut plus partir à Madagascar, « un pays où on tombe malade ». Finalement, Madame J. ne s'est pas convertie à l'église des Saints des Derniers Jours. Le départ pour Fort-Dauphin est prévu pour les vacances. Au grand désespoir de Bertrand.

IV.4.3.2. Viande de *bèf,* boeuf

D'autres tabous alimentaires concernent la consommation de viande de bœuf par des personnes ayant une ascendance indienne, ou d'une nourriture consacrée dédiée à une divinité. Tout comme dans le cas précédent, la transgression peut provoquer des douleurs. Le

fait d'avoir ou non « mangé » peut-il avoir des conséquences sur le bien-être psychologique de la personne ?

IV.4.3.3. *Servis Poulnwar*, Cérémonie Poule Noire

Les conséquences de la participation involontaire à un *servis poulnwar* avec consommation du mets sacrificiel peuvent mettre le consommateur imprudent en fâcheuse posture. Beaucoup s'accordent pour dire que l'absorption de cette nourriture rituelle a des conséquences fâcheuses pour les non-initiés.

A plusieurs reprises, nous avons rencontré des personnes qui imputaient leurs difficultés existentielles parce qu'elles avaient « mangé » - participé à la cérémonie- et qu'elles n'avaient pas « rendu » (« *nou la pa rend* ») ou « remercié » (*remersié*). Souvent, l'expression « *avoir mangé* » renvoie à la participation à un *servis poulnwar* (cérémonie « Poule Noire » en l'honneur de la déesse Petiaye). Relativement fréquente, cette étiologie se rencontre sous cette forme chez les personnes qui ont eu à faire, tant dans la synchronie que dans la diachronie, à la religion indienne réunionnaise :

- synchronie dans la mesure où une personne qui a « *manzé* », s'engage à répéter annuellement le rite,
- diachronie quand l'engagement de sacrifier au rite a été pris en son nom par les parents au moment de la naissance de l'enfant.

« Rendre » renvoie à l'idée de « l'obligation de remettre à quelqu'un ce qui lui est dû » ("Encyclopédie Microsoft Encarta 97," 1993-1996). Il arrive en effet que certaines personnes, mal à l'aise avec la ou l'une des religions dans laquelle ils sont nés, abandonnent « La religion », pour ne rester que « catholique », ou se convertissent à une autre religion ; il arrive également que la rupture survienne après un mariage avec un partenaire d'une autre confession. L'usage veut que dans ce cas de figure, l'intéressé « *rende* ». Comme si dépositaire de quelque sacralité, il fallait officialiser la rupture par la restitution de ce qui a été transmis par les parents à travers le rituel. La conversion à une autre religion obligerait en quelque sorte à se dégager définitivement de la religion primordiale.

Il en est de même pour ceux qui, à leur insu, ont « *manzé*[71] ». « *Manzé* » c'est partager une nourriture avec une divinité au cours ou après un « *servis* ». Généralement, les convives sont du « premier cercle », famille et amis proches, et partagent les mêmes convictions. Pour leur

70 Fahamadine : Cérémonie encore appelée retournement des morts.
71 *Manzé,* Manger : Manger

propre protection, les étrangers y sont très rarement admis. Après avoir servi la divinité, les convives partagent le repas sacré.

Figure 11 : Représentation de la déesse Petiaye

Cette cérémonie familiale a cours chez certaines familles pratiquant la religion hindoue réunionnaise. Là, la femme enceinte et ses proches sacrifient à Petiaye, divinité indienne de la maternité, une poule pondeuse noire. Ce rite de fertilité et de propitiation (Govindama, 1990), permet de demandé à la divinité d'accorder sa protection à la future mère et à l'enfant qu'elle porte. Le rite est aussi pratiqué dans les cas de stérilité.

Certaines parties de la poule sacrifiée reviennent à la divinité et les autres sont partagées entre les convives. Elle est la seule cérémonie indienne ordonnée par une femme, et est la seule qui fait l'objet d'une transmission mère-fille.

Pour ceux élevés dans cette tradition, sacrifier à la divinité entraîne un certain nombre d'obligations. La phrase suivante revient souvent : « Quand on a fait pour un, il faut faire pour tous. » Autrement dit, sacrifier une fois au rituel pour l'un des enfants, oblige à sacrifier pour ceux à naître ; cela revient à les inscrire dés avant leur conception dans la religion des ancêtres. Cette obligation n'est pas que de pure forme car le non respect de la « *promès*[72] » est susceptible d'entraîner des désordres graves chez l'enfant à naître : non seulement « *le kolé va kasé*[73]» mais d'autres troubles peuvent le toucher l'enfant mal né, et ses proches, au premier chef desquels, la mère (enfant mort-né, avortement, accidents, etc.). L'entourage de certaines familles qui ont désaffecté le rituel peut interpréter l'irruption de ces malheurs comme la conséquence du non respect d'un engagement ancien pris vis-à-vis de la divinité.

Rompre avec la religion tout en demeurant à l'abri de l'infortune implique l'observance d'un rituel : « Il faut rendre » a-t-on coutume de dire. A l'issue d'une cérémonie en bord de mer relativement complexe et secrète - sous peine de représailles divines - la personne soucieuse de rompre est dégagée de ses obligations et par delà est déliée de sa communauté

72 *Promès*, promesse : promesse faite à une divinité qui implique un contre-don ou l'observance d'un vœu formulé. (Pourchez, 2003a)
73 *kolé va kasé,* collet va casser : Va Se rompre le cou

d'appartenance. Comme dans maints rituels, il faut quitter le bord de mer sans jamais se retourner. Ce n'est qu'après avoir « rendu » ou « *remersié* » qu'elle n'est plus « malbare » mais catholique, « créole », musulmane ou autre. La personne demeure inféodée à la religion indienne aussi longtemps qu'elle n'a pas officiellement dénoué, par le rituel, le lien qui continue de l'attacher, à son corps défendant. Il arrive donc que des familles évoquent avec une forte angoisse l'idée que leurs difficultés actuelles sont peut-être liées à un non respect d'engagements anciens, ou d'une rupture qui n'a pas été officialisée par le rituel.

IV.4.3.4. Imprégnation accidentelle

Dans cette île créole et polyculturelle, la religion de l'autre peut être source de crainte ou de méfiance. Vis a vis de la nourriture, la méfiance est souvent la règle : pour beaucoup, il est d'usage de refuser la nourriture proposée par l'étranger. On craint d'être « pris » par quelque sacralité, comme si un principe sacré mis plus ou moins à dessein dans le mets proposé, était susceptible « d'arranger » l'imprudent d'une façon ou d'une autre : qu'il s'agisse d'un philtre d'amour destiné à « amarrer » celui ou celle qui l'a ingéré, de nuire par ce moyen à la rivale en amour, il s'agit encore et toujours de la crainte d'être envahi par un dehors « mauvais » qui pourrait prendre possession du dedans « bon ».

Ces nourritures sacralisées par un rituel peuvent être à l'origine de bien des tourments. Il nous arrive régulièrement de rencontrer des personnes qui, soit par fanfaronnade, soit par inadvertance, en ont consommé. Dans ces cas, les conséquences néfastes de l'ingestion (accidents, problèmes avec la loi, ruptures familiales, etc.) sont mis en rapport avec un principe qui agit comme une infiltration, une imprégnation de l'individu par la religion, l'univers de pensée de l'autre.

Nous avons souvent constaté l'effroi qui saisit ces personnes quand elles en viennent à évoquer cette étiologie du malheur. Même si elles s'efforçaient de n'y point penser, cette hypothèse a toujours été là. La question a généralement été évoquée préalablement en famille, mais l'immensité de la tâche à entreprendre et l'angoisse de l'invisible les paralysent. La succession des malheurs semble les pousser dans une obligation d'action à laquelle elles résistent. Placés devant des points d'incertitude, elles se trouvent inhibées par un ordre de pensée rationaliste et moderne qui les incite à dénier l'influence du sacré sur leur existence tout en ne pouvant y adhérer en totalité.

On peut donc penser que dans l'esprit de ces personnes, tant qu'elles n'ont pas « *remersié* », elles restent engagées et sont donc dans une position transgressive.

Observation n°11

Elodie, sept ans, fréquente le centre pour un léger problème d'inhibition. Parmi les multiples problèmes dans lesquels se débat la famille, il en est un qui se fait jour à la consultation après deux ans de suivi et cinq séances de psychothérapie transculturelle en grand groupe. Les malheurs s'amoncelant sur la famille sans discontinuer - comportements antisociaux graves des deux fils aînés, chômage, perte d'une main pour l'un des fils, brûlure grave pour l'autre, attaques sorcières du voisinage contre tous, un véhicule qui n'arrête pas de tomber en panne, des *kriz* pour le second de ses fils - le père en vient à révéler ici ce qui le tracasse depuis maintenant plusieurs années.

Ils ont parlé de leurs ennuis à d'autres. Là-bas, « on » leur a affirmé que « quelque chose de grave fait barrage » et empêche la famille de mener une vie habituelle. Dans une atmosphère empreinte de gravité extrême, le père révèle à l'assemblée qui fait cercle autour de lui, qu'un jour, il y a de cela plusieurs années, avant même la naissance des enfants, il avait été convié à un repas de fête, une cérémonie *poulnwar*. A cette époque, il connaissait les implications de sa participation mais il ne croyait pas à ces superstitions. Il ne se sentait pas du tout engagé envers la déesse Petiyae. Depuis, il n'a jamais souscrit aux obligations que sa participation au repas supposait : « *Mwa la manzé mé mwa la pa fé rien : mi krwa pa, sa lé pa mon rolizion*[74]. »

Plus de vingt ans ont passé et face à l'accumulation des malheurs, il en vient à se dire : « *Mwa la pa rend* [75]» et peut-être, à cause de cela, lui, sa femme et ses enfants sont-ils « *baré*[76] » dans leurs aspirations au bonheur. Peut-être se résoudra-t-il à souscrire à une cérémonie qui le libèrera enfin de l'engagement qu'il a bien involontairement pris au moment où il a « *manzé*[77] ». L'idée fait son chemin.

Souvent saisies d'effroi quand elles en viennent à évoquer l'étiologie du malheur ayant trait au fait d'avoir « mangé », ces personnes ne la découvrent pas le jour de la consultation : elle a toujours été là. Souvent, elles en ont parlé en famille, elle savent ce qu'elles ont à faire (s'affilier ou « rendre ») mais restent paralysés devant une tâche qui leur paraît immense, des frais à mettre en œuvre et surtout l'énorme angoisse face à quelque chose qui leur paraît, dans le même temps, irrationnel.

•

74 J'ai « mangé » mais je n'ai rien fait : je ne suis pas croyant, ce n'est pas ma religion.
75 Je n'ai pas « rendu »
76 Etre barré par quelque chose qui fait barrage : « renvoie à une notion d'empêchement, souvent par des forces invisibles.
77 *Manzer*, Manger : dans ce contexte sacré, le terme « manger » renvoie très souvent au fait qu'une personne a participé au servis poul nwar. « Avoir mangé » renvoie à l'idée d'un engagement ferme envers la divinité que seule la mise en œuvre d'une cérémonie particulière pourrait dénoue. C'est alors qu'il est question de « rendre ». « Manger » et « rendre » sont termes qui ouvrent sur la relation d'une personne avec le sacré.

Une aventure du même type est arrivée à Julie, dix-sept ans, lycéenne.

Observation n° 12

Brutalement devenue triste et rêveuse, Julie n'a plus de goût à rien. Son entourage s'inquiète. Dans un premier temps, la famille l'emmène chez le médecin. Il diagnostique un trouble dépressif et prescrit logiquement des antidépresseurs. L'absence d'amélioration les conduits à consulter un devin-guérisseur. La divination révèle que la tristesse est la conséquence de l'ingestion d'un « bonbon-piment » offert par une camarade de classe. En tout état de cause, il était interdit à Julie, créole blanche, catholique, de toucher à cette nourriture devenue sacrée du fait qu'elle avait d'abord été servie au cours d'un « *servis poulnwar*». A ce titre, il ne pouvait être consommé que par les proches de l'officiante dont faisait partie la camarade de Julie. Comme il arrive souvent, les mets non consommés le jour de la cérémonie sont généralement distribués aux participants qui les emmènent et les dégustent une fois rentrés chez eux.

La cérémonie Poule Noire a pour but de favoriser une grossesse auspicieuse en mettant la femme enceinte et son entourage sous la protection de la déesse de la maternité et de la fécondité. La participation à un rituel fait l'objet d'une interdiction stricte pour ce qui est de la participation des étrangers.

Julie explique sa maladie par le fait d'avoir absorbé ce bonbon-piment sacré. Le guérisseur l'a soignée, l'a libérée du lien établi en toute innocence avec la déesse et l'inscription involontaire dans la malbarité. Le guérisseur a organisé un rituel au cours duquel une poule pondeuse noire a été sacrifiée. Ce geste a permis de la délier du sacré.

Il était nécessaire de se soumettre à cette cérémonie de dénouement de lien sous peine de devenir stérile. C'était l'avenir auquel elle était promise du fait de sa malheureuse et involontaire transgression. Julie en est convaincue.

•

L'ingestion d'une nourriture sacralisée par le rituel, selon les convictions qui lui sont attachées et qui dépendent de l'appartenance, peut rendre malade, détruire, fortifier ou renforcer… La pénétration du corps par une fabrication, un objet de l'autre, peut nécessiter un travail d'expulsion puis de renforcement du sentiment de soi sous peine de voir la personne devenir trop étrangère à soi-même.

IV.4.4. Autres dangers

Le passage vers dix-huit heures à proximité d'un *piéd'mang*[78] d'un *pied'lilah*[79] ou d'un *pied'tamarin*[80] peut avoir déclenché une possession accidentelle par un *movézam* ou un *mini*[81.] Il en est de même pour qui a heurté par inadvertance les sous produits d'un bain purificateur, d'un travail laissé à une *krwasé d'somin*[82,] ou à proximité d'un cimetière. Ainsi un *bébêt* n'est-il jamais détruit mais simplement abandonné, quelquefois enfermé, d'autres fois cloûté. Sa libération malencontreuse peut se retourner contre l'imprudent.

Une personne dont le désordre est mis en relation, soit par le sujet lui-même, soit par son entourage, avec la violation d'un tabou, se place, plus ou moins volontairement, dans une situation de conflit avec son lignage, sa tradition. Cette violation, quand elle est décidée par la personne elle-même, la place dans une dynamique de rupture. Le désordre est quelquefois le signe de la difficulté du sujet pour faire une place à des valeurs ancestrales qui veulent s'imposer à lui à l'encontre de sa volonté. Cependant, toutes les personnes qui se trouvent en pareille situation ne tombent pas forcément malades...

Il arrive que les enfants se retrouvent dans ces inconfortables situations interprétées par l'entourage comme la conséquence de la violation d'un tabou qui serait le fait d'un tiers. L'exemple qui suit montre par ailleurs qu'il n'est pas toujours facile de faire la part entre causalité mystique et causalité animiste.

Observation n° 13

A huit ans, Francine P., née en 1986, est en classe de perfectionnement. La maîtresse la décrit comme suit : « … Ses échecs lui importent peu. Ce qui est scolaire lui semble totalement inutile dans sa vie et dans son avenir. Elle est ou a été insolente… » Une autre maîtresse porte sur Francine un jugement similaire : « … seul le jeu compte pour elle, peu d'intérêt. »

Le psychiatre note un : « Retard global de développement dans un contexte psycho-pathologique. »

Pour l'assistante sociale, le milieu familial est défavorisé, les parents sont alcooliques. Dans la carnet de santé, il est noté : « Trouble de la prononciation – Poids de naissance : 1.7, marche à seize mois. »

78 *Pied'mang*, pied de mangue : manguier
79 *Piéd'lilah*, pied de lila : lila ou margozier
80 *Piéd'tamarin*, pied de tamarin : tamarinier
81 *Mini* : Minisprin, divinité indienne, est confondu avec l'esprit des morts qui sont délaissés
82 *Krwasé d'somin*, croisée de chemin : carrefour

Suivie au Centre pendant plusieurs années, elle avait été adressée par sa maîtresse pour ses difficultés d'adaptation à l'environnement scolaire. Là, elle a bénéficié d'une psychothérapie individuelle, de rééducations orthophoniques et psychomotrices, de nombreux entretiens familiaux. A l'occasion d'un changement de psychologue, dû à un départ à la retraite, les deux derniers entretiens ont pris une tournure ethnopsychiatrique courant 1998.

A la suite de ces entretiens, la famille a interrompu le suivi.

- Entretiens

La mère, Mme P., 52 ans, se définit comme « cafrine-malgache ». Le grand-père maternel était un « Sakalave arrivé de Madagascar dans les années trente » à la Réunion. Il a pratiqué les *servis malgas*[83] ; la grand-mère maternelle est malbaraise, pratiquante, elle a suivi la religion de ses parents.

Les parents de Francine se sont rencontré dans les années soixante. Lui, âgé de soixante et un ans, est défini par son épouse comme un « *mélanz malbar*[84] ». Il a toujours refusé de venir au centre. Avant, dans sa jeunesse, il a été *zenfan d'kèr*[85]. Il continue de pratiquer : « *Li kontinu d' fé pou Francine et li fé sanblani*[86-87]» pour les défunts. Le couple n'a pas oublié l'ascendance malgache du grand-père : pour les défunts de ce lignage, Madame P. « *fé manzé, donn kafé, fé kui maniok, brul la résin malgas pour zot lé mor*[88]. » Elle honore ses défunts pour s'attirer leur bienveillance et leur protection (*zot défend a zot*[89]).

Mme P. a accouché à seize reprises. Six de ses garçons sont décédés. Pour la naissance de ses enfants, elle a fait *servis poulnwar* « Nos parents ont fait ça pour nous » pour signifier qu'elle a été engagée par ses parents dans la perpétuation du rite et ce faisant, elle inscrit ses enfants dans la malbarité.

Ils ont arrêté les pratiques traditionnelles après la naissance de Francine : « *Mintenan nou la arété, sé zenfan ki fé sa pou nou*. [90]» Ils ont fait leur devoir de parents il revient désormais aux enfants de sacrifier aux rituels pour leur propres enfants et les inscrire dans l'univers malbar réunionnais.

---

83 *Servis malgas*, service malgache : cérémonie malgache, souvent en l'honneur des ancêtres
84 *Mélanz malbar*, mélange malbar : indien réunionnais métissé
85 *zenfan d'kèr*, enfant de chœur : désigne l'assistant d'un prêtre ou d'un guérisseur malbar ou malgache
86 *Samblani* : culte indien rendu aux défunts, encore appelé « manger des morts » « Il continue de faire [des cérémonies] pour Fabiola, il fait aussi des cérémonies pour les défunts
87 « Il continue de faire [des cérémonies] pour Fabiola, il fait aussi des cérémonies pour les défunts
88 « Il leur fait à manger. Leur sert du café, il fait cuire le manioc, il brûle la résine pour les défunts. » Madame F. détaille quelque peu le culte rendu aux ancêtres de la lignée malgache.
89 « Ils nous protègent »
90 « Maintenant que nous avons arrêté [les pratiques cultuelles], c'est à nos enfants de prendre la suite pour leurs enfants. »

La grand-mère et l'arrière grand-mère de Francine ont inscrit leur fille dans la malbarité réunionnaise. Elle se rappelle une enfance passée autour du *koylou*[91], « nourrie » par les récits fantastiques tirés du *Barldon*[92] par les plus âgés.

- *Kalott*[93] Shiva

Vers huit ans, Mme P. a été victime d'un événement et au cours duquel elle a « *ganyé un kalott Shiva* [94]». Cet épisode traumatique est relaté avec une terreur demeurée intacte depuis quarante ans. En échange de sa guérison, le prêtre qui l'a soignée a fait une *promès*[95] à la divinité pour implorer sa clémence.

« *Mwa la té frapé dann koylou. Pour un papaye, mwa la ganye un kalott. Mwa la repri konésans a sinq èr di matin. Mi kosé pli ! Pa de parol, pli rien ! Le pousari la fé la pryièr a Virama Karli, sel nana sèt bra. Mintenan mi mange pli bèf. Mi port karniki dann bra*.[96] »

Alors qu'elle jouait seule dans la cour du temple indien, son regard a été attiré par un papayer portant des fruits magnifiques. Suivant son envie, elle a escaladé l'arbre pour s'en emparer. Le tronc de l'arbre s'est brisé et Madame P. est tombée. Restée inanimée pendant plusieurs heures, elle n'a repris conscience qu'après l'intercession du prêtre auprès du dieu Shiva à qui cet espace sacré était dédié. Pour l'assistance, elle avait été punie parce qu'elle avait violé un tabou, voulu prendre une papaye réputée appartenir au dieu. A n'en point douter, sa chute était la conséquence de la réaction violente de la divinité. Elle partage cette analyse. Le prêtre par sa « *promès* » s'était engagé en son nom auprès de la divinité et elle avait repris conscience. Désormais, et pour de nombreuses années, elle était engagée à la respecter.

Madame P. pense que la suite de sa triste histoire est la conséquence du non-respect de l'engagement que le prêtre avait pris pour elle. Non-respect des tabous alimentaires, non-respect des rituels, à l'égard des divinitésn Shiva et Petyaie, seraient à l'origine de sa déchéance. Alcoolisme, décès prématuré d'enfants, interventions des services sociaux, séjours à l'hôpital psychiatrique, fragilité psychologique, sont, à ses yeux, les conséquences de la *promès* non tenue. Les difficultés de Francine en seraient également la lointaine conséquence. Arrivée au bout de son enfer, elle a fini par honorer la promesse du prêtre qui était devenue la sienne.

---

91 Koylou : cour de la chapelle indienne.
92 Barldon : appellation créole du Mahabarata
93 *Kalott,* calotte : gifle
94 « Reçu une gifle de Shiva »
95 *Promès*, promesse : promesse à une divinité qui implique un contre-don ou l'observance d'un vœu
96 « J'ai été frappée dans le koylou. Pour une papaye, j'ai reçu une gifle. J'ai repris connaissance à cinq heures du matin. Je ne parlais plus, j'avais perdu la parole, plus un son. Le prêtre a imploré une divinité, Virama Karli, celle qui est représentée avec sept bras. Maintenant, je ne mange plus de viande de bœuf. Je porte un bracelet protecteur au bras. »

Aujourd'hui, en 2002, elle se dit enfin en paix avec son ascendance indienne : elle a *remersyé*, donc elle est déliée de ses obligations religieuses. Elle participe aux rites et cultes auxquels elle est conviée.

Francine a été affiliée au monde des malbars : « *Li swi malbarèse, son sévé lé byin drwat*[97] ! » Pour cette mère, le cheveu raide et lisse de sa fille est la preuve de son appartenance malbare. Dès sa venue au monde, elle a été accueillie dans l'univers malbar réunionnais par une double cérémonie : la première en hommage à Petiaye (servis *Poulnwar),* « dedans » et la seconde en hommage à Kartely. Pour cette dernière divinité, elle explique : « *On donne manzé deor, Kartely reste deor*. [98]»

Madame P. craint cette dernière divinité. Particulièrement mortifère, elle est réputée se repaître de l'âme des enfants morts en bas âge ou morts en couche. Son évocation suscite malaise et angoisse. Elle réveille le traumatisme, celui de ses enfants morts. De Kartely, elle dit : « *C'est un vié fanm ki tu bann zenfans, li aime pa zenfants, li tu lé bébé komm granmèr Kal. Pétiaye, i défend bann zenfants contre Kartely*[99]*. Kartely a ganyé un zenfant, li lé mort à l'akousman. C'est pour sa k' li aime pa zenfan. Petiaye est son sèr*[100] [de Kartely]. »

« C'est une vieille femme qui tue les enfants. Elle n'aime pas les enfants, elle tue les bébés comme grand-mère Kal. Pétiaye défend les enfants contre Kartely. Kartely avait un enfant, il est mort à l'accouchement. Pour cette raison, elle n'aime pas les enfants. Pétiaye est sa sœur. »

Cinq ans et trois psychologues ont permis à cette femme de s'ouvrir à son univers, faire partager ses angoisses qui trouvent des relais dans son univers de pensée. Ce jour-là, elle s'est ouverte à des hypothèses étiologiques :

« *Li la ganyé sézisman*[101] ». Sa mère relie la frayeur de Francine avec cette période de sa vie où elle ne tenait pas la promesse engagée par le prêtre en son nom. La frayeur de la mère trouve un écho dans celle qu'elle attribue à sa fille ; elle a été guérie de sa frayeur mais le non respect de la promesse a provoqué d'une part sa déchéance et, d'autre part, le *sézisman* de sa fille. Détériorée par l'alcool, elle n'a pas vécu une grossesse habituelle. Au cours d'une de ses crises alcooliques, elle a été saisie par une frayeur intense et l'a transmise à l'enfant qu'elle portait. C'est ce qui aurait empêché Francine d'être une enfant comme les autres. Elle n'a pas

97 « Elle a suivi le lignage malbar : son cheveu est bien droit. »
98 « On lui donne à manger dehors [à l'extérieur de la demeure], Kartely reste dehors. »
99 Kartely : divinité du panthéon malbar, sœur de Pétiaye censée se repaître de l'âme des nouveaux-née et des enfants en bas âge. Pour en savoir plus : (Govindama, 2000)
100 C'est une vieille femme qui tue les enfants. Elle n'aime pas les enfants, elle tue les bébés comme grand-mère Kal. Kately a eu un enfant, il est mort à l'accouchement. C'est pour ça qu'elle tue les enfants. Petiaye est sa sœur.
101 Elle a été victime d'un saisissement.

pu évoluer dans le monde comme ses pairs. Ce sont ces mêmes raisons qui lui permettent d'expliquer la disparition précoce de ses enfants.

Pour la soigner, il a fallu convaincre le mari de reprendre ce qui a été abandonné, les cérémonies, les pratiques abandonnées, et enfin honorer la promesse jusqu'alors non tenue. Elle est cependant terrorisée quand elle évoque l'éventualité de devoir à nouveau faire commerce avec Kartely.

Ces entretiens ont eu lieu en 1996.

Cinq ans ont passé. Francine et sa mère reviennent au Centre. Mme P. a cessé de boire et a trouvé un travail de brodeuse. Francine a maintenant seize ans. Son retard scolaire l'a conduite en classe spécialisée au collège, mais elle ne présente plus de troubles du comportement.

Mère et fille sont détendues et paraissent en paix. Madame P. arbore fièrement un *karniki*[102,] symbole de la restauration de l'ordre. Pour expliquer le changement, elle dit simplement avoir pris conscience de la nécessité de tenir ses engagements, de reprendre ce qui a été abandonné. Elle l'a fait après avoir cessé de fréquenter le centre. Depuis, ses enfants les plus âgés ont pris le relais et perpétuent la coutume.

Schéma de la progression du désordre et du retour à l'ordre

1954 : Violation involontaire du tabou au cours de l'enfance de la mère • Promesse • Non respect de la promesse •

1961 – 1998 : Perte des protections • Décès, alcoolisme, frayeurs, déchéance • transmission indirecte à F. par le *sézisman* (1986) • difficultés de F. •

1998 – 2002 : prise de conscience • honore les engagements anciens • retour à l'ordre.

Quand des désordres sont pensés en terme de conséquences d'une violation de tabou, ne sont-ils pas alors les signes d'une difficulté à assumer la rupture avec le lignage ? Cette revendication d'autonomie n'est-elle pas une façon de se débarrasser de la clôture culturelle imposée par la tradition ? La perte de la clôture entraînerait chez certains, fragilisation psychique et exposition sans défense à la violence du dehors.

La généralisation est à éviter : nous avons rencontré des situations où les violations de tabou se sont révélées être sans conséquences pour leurs auteurs. Par contre, quand la violation de tabou a eu des conséquences sur l'économie familiale, qu'un malheur ou désordre vienne à

surgir, alors la famille et les proches, dans leur recherche de la cause inaugurale peuvent faire la relation avec une transgression de cet ordre fût-elle ancienne, voire même du fait des générations précédentes.

Quand la violation consciente d'un tabou est mal assumée par le transgresseur, n'y a-t-il pas mise en place d'un mécanisme psychique, du même ordre que la prédiction réalisante, dont la puissance est capable de déterminer le destin de la personne et de son entourage ?

IV.4.5. Naissance particulière

Quand tout ce qui a été tenté pour inverser le désordre s'est révélé vain, alors arrive le fatalisme : la volonté divine. D'autres fois, ce sont des paroles de devin ou de personnes à statut social élevé qui deviennent définitives dans l'esprit de ceux à qui elles s'adressent. Elles peuvent avoir pour conséquence de fixer l'enfant dans la marginalité. En dehors des astres et du destin, le fait de naître dans des circonstances particulières peut expliquer le désordre d'un enfant :

Observation n°14 : Tarek, l'enfant né dans une coquille

Tarek, sept ans, est adressé à la consultation par le médecin scolaire. Le symptôme : il ne parle pas, ni ne répond aux enseignants. Personne ne semble savoir quel est son niveau et si seulement il comprend le français.

Le premier entretien confirme les difficultés de l'enfant ; il lui est difficile de s'exprimer. Cependant, il se défend d'être un enfant *daba*[103]. Au premier entretien de psychothérapie transculturelle, la mère, par l'intermédiaire de l'interprète, explique : « Les médecins ont dit qu'il était né post-mature. Ce n'est pas vrai. Il est né dans une coquille. » Ma mère a dit : « Les enfants qui naissent dans une coquille ne parlent pas. » Et Tarek, depuis qu'il est en âge de parler a toujours eu du mal pour s'exprimer en dehors de la famille. »

La maman de Tarek explique les difficultés de communication de l'enfant par la coutume, personnifiée dans la sentence de la grand-mère, qui affirme que les enfants qui naissent dans une coquille ne parlent pas. La faible propension de Tarek pour la communication n'a-t-elle pas été induite par la famille ? Chacun de sa place, famille comme enfant, ne s'est-il pas conformé à un « modèle» prévu par la culture en pareil cas ? Le silence prolongé de l'enfant valide la justesse de la sentence et conforte la mère dans son bien-fondé.

---

103 En comorien, déficient

Si les paroles du thérapeute, en lui permettant de « penser sa pensée », peuvent ouvrir le patient sur l'accès à l'autonomie (Blanchet, 1998, 2003), il en est d'autres qui sonnent comme des malédictions qui inhibent la pensée, fixent ou détruisent. Alors, destin ou parole ?

IV.5. Causalité animiste

IV.5.1. Agression par une âme errante

L'âme des défunts, souvent de ceux qui sont morts dans la violence, peut errer à la recherche des endroits où elle vivait. Non fixée par le rite, elle est réputée être sans liens avec sa descendance. La rencontre avec des vivants fragiles peut être fortuite et générer des désordres souvent mineurs qui, convenablement traités, ne prêtent pas à conséquence.

Observation n° 17

Sylvie, dix-huit ans, lycéenne, passe le week-end chez sa sœur qui vient d'emménager dans un nouvel appartement. D'emblée, elle précise que l'appartement était précédemment occupé par des « malgaches » qui « jouaient avec ça ». La nuit tombée, elle va se coucher. Depuis quelque temps, elle dort sans lumière. Habituellement, elle ne se réveille pas. Mais ce soir-là, un bruit soudain la tire de son sommeil.

« Je me suis levée et j'ai eu un mal-être. Je ne me sentais pas bien. Dans ma tête, il y avait un truc qui disait : « Je veux que tu danses pour moi ! » Il jouait dans mes cheveux et dans les pieds. Alors je me suis forcée. J'ai prié, j'ai invoqué ma défunte mère et il est parti. Le lendemain, je suis allée dormir chez ma sœur Kadidja. Il m'avait suivie. Et la nuit, il jouait avec mes pieds. Il avait le visage d'une statuette africaine. Il jouait avec mes pieds et il me disait quelque chose. Je me suis dit : « il y a quelqu'un qui veut quelque chose. » J'ai téléphoné à un prêtre qui fait des services malgaches. Il a dit : « Il faut faire un *regar*[104] ». Ça coûte soixante euro. Le truc est remonté sur moi. J'ai appelé maman. La fille de ma nourrice, quand je suis rentrée, a crié en me voyant. Elle ne supporte pas mon djinn. Ce n'est pas un djinn de la famille qui vient quand on l'appelle. Celui-là, il voulait que je danse. Je ne suis pas prête pour satisfaire sa demande. »

Sylvie est inquiète. S'agit-il d'un *bébèt* malgache tapi au fond de l'appartement de sa sœur, de la vengeance sorcière d'une rivale, ou d'un djinn ? Elle emploie les trois termes. Son

104 *Regar,* regard : voyance

entourage ne s'alarme pas outre mesure. L'invocation de sa mère permet de chasser l'esprit. Alors, pour en avoir le cœur net, elle ira « faire un *regar* ».

IV.5.2. Agression par l'âme d'un proche

Un défunt demande et le fait savoir de douloureuse manière. Le plus souvent, les défunts sont connus de ceux à qui il apparaît. Il peut s'agir d'un proche, souvent un parent, ayant laissé un vide douloureux derrière lui. En consultation, cette situation est de loin la plus fréquemment rencontrée. Dans l'extrait qui suit, Marianne, seize ans, collégienne, bonne élève, vit une situation familiale difficile. Elle est en conflit permanent avec son beau-père, décrit comme alcoolique et violent. Elle décrit sa mère comme une femme au tempérament faible, qui a déjà souffert de la sorcellerie, incapable de vivre de manière autonome. Pour elle, il lui faut protéger sa mère en premier lieu contre son beau-père. Elle se sent tout à la fois responsable du bien-être de sa mère et incapable de modifier les relations familiales. La colère qui l'anime est à la hauteur de son sentiment d'impuissance face à leur réalité.
C'est dans ce contexte qu'elle narre les faits suivants :

Observation n° 55 : Marianne, seize ans

« Depuis quelque temps, à la maison, on ne dort plus. Ni moi ni ma mère ni mes frères. Dehors, quelqu'un rit avec une voix nasillarde. Maintenant, on dort tous dans le séjour. Quand je rentre du collège, je fais mes devoirs et puis je vais dormir tout de suite, je ne veux pas m'endormir après les autres…
Un jour, j'ai reconnu la voix de ma grand-mère, mon *ti-père*[105] l'a reconnue lui aussi. Ça a duré une heure puis ça s'est calmé…Et puis je fais des rêves sur ma grand-mère. Je vois son visage quand elle est morte mais dans mon rêve, elle est vivante. Elle est morte l'année dernière. C'est moi qui m'occupais d'elle. Avant sa maladie, elle était très chrétienne, elle allait à la messe. Ses enfants allaient la voir quand il y avait un problème. Elle ne « *pouvait pas faire rien »* [elle n'avait pas de don] mais elle soulageait, elle apportait le réconfort.
J'avais quatorze ans quand elle est morte ; c'était moi qui lui était le plus attachée ; on habitait ensemble. Quelquefois, elle me demandait du sel, de l'eau ; ce n'était pas bon pour elle mais je ne pouvais pas refuser. Elle est tombée…Avant de mourir, elle a prononcé mon nom. Quand elle a été hospitalisée, une infirmière m'avait donné une médaille de la Vierge, une médaille bleue, et elle m'a dit de prier. Elle même l'avait fait pour sa fille à qui il manquait un

[105] *Ti-père,* petit-père : beau-père

rein. J'ai prié toute la nuit et le matin ma grand-mère allait mieux. Tout le monde a dit que c'est moi qui l'ai guérie.

Pendant la période des quarante jours qui ont suivi sa mort, je la sentais partout, mon petit frère de deux ans aussi. Il m'a dit : « Il ne faut pas pleurer sinon mémé ne sera pas contente. Mémé est déjà assise avec Jésus. » Quand mon petit frère en parlait, on aurait dit qu'il la voyait. Puis il a pris une bougie, l'a menée jusqu'à la porte et il a dit : « Mémé va partir ! » Il a dit : « *Mémé, mi èm a ou* ». Ça a duré deux heures, on aurait dit que mémé était vraiment là.

Après ça, il y a eu une dispute, tati s'est disputée avec son frère. Il y a eu un bruit dans la chambre où elle avait reposé. La bougie était allumée, bien en place sur la table et la chambre avait pris feu loin de la table. »

•

Un an après sa mort, cette mémé réapparaît, elle fait peur aux vivants, à Marianne qui se pose les questions : « Pourquoi revient-elle maintenant ? Que demande-t-elle ? Pourquoi, m'apparaît-elle à moi ? Que dois je faire pour elle ? Pourquoi n'est-elle pas en repos ? »

En thérapie, Marianne a commencé à trouver des réponses à ce questionnement. Elle est aussi allée prier, déposer un peu d'eau bénite et une fleur sur sa tombe. Elle se pose des questions quant à cette capacité qui est en elle et qu'elle dit ne pas comprendre : « Deux jours avant la mort de ma cousine, j'ai rêvé à sa mère. Elle portait sa robe de mariée, elle était tachée de sang… Pourquoi je fais des rêves comme ça ? Est ce que c'est le rêve qui a provoqué ou est ce autre chose ? »

C'est à partir de ce type de discours de personnes en proie à des relations délicates à l'invisible, souvent anxiogène, à la frontière des mondes, que s'inscrivent les problématiques de nombre de nos patients. Elles prennent racine, se développent, ne prennent sens que dans le contexte où elles surviennent. C'est à partir de cette reconnaissance que se noue l'action du clinicien.

IV.5.2.1. Rancœur des Invisibles

Certains rapportent avoir vu un défunt au cours d'un rêve ou d'une vision ; des voix, des pleurs, des conseils, des mises en garde peuvent être rapportées. Ces irruptions laissent les personnes quelquefois effrayées. Ces apparitions peuvent être considérées comme un appel, pour celui qui en est victime, à rendre hommage, à venir en aide à une âme en demande qui est en besoin de cérémonie, de messe ou de prière. Si la famille a des attaches à Madagascar, elles peuvent signifier que le temps est venu de procéder au *fahamadine*. Il s'agit peut-être là

d'une manière de faciliter la fluidité intergénérationnelle. En d'autres cas, rêver à une femme en noir en cours de grossesse peut indiquer que le temps est venu de rendre hommage à Petiaye.

Le trouble peut apparaître chez un enfant à « l'occasion de la transgression de l'interdit alimentaire » (Dumas-Champion, 1997) par des transes, des rêves, des nausées, des vomissements : c'est ce qui passé pour Bertrand et sa mère (observation 10).

Ces *kriz* sont quelquefois interprétées comme les « premières manifestations de l'incorporation de l'ancêtre » ; elles révèlent son mécontentement. Ce type de désordre peut renvoyer à une notion plus complexe, comme une transmission de « don », où l'esprit de l'ancêtre demande à avoir une place dans l'être du patient. Quand le trouble est reconnu de la sorte, un praticien est en mesure d'« *asermenté lespri*[106] », cérémonie astreignante qui permet la socialisation du « don » invisible et une capacité particulière. Ainsi se « fabriquent » certains guérisseurs, *simples* et tisaneurs à la Réunion.

•

Observation n° 15 : L'adorcisme de Madame R., guérisseuse

Cette observation a été faite à la prison de Saint-Denis. Madame R. y est incarcérée suite à une affaire d'exorcisme qui s'est terminée par le décès de la personne envoûtée. Nommé comme expert psychologue, nous avons eu plusieurs entrevues avec la guérisseuse. La relation ci-dessous concerne la manière dont le don lui a été transmis.

- Une femme créole

Madame R. est âgée d'une cinquantaine d'années. Emprisonnée depuis plusieurs semaines, elle risque d'être condamnée pour non-assistance à personne en danger. Son humeur est égale malgré les incertitudes ; l'angoisse et le stress paraissent glisser sur elle. Aucun signe de dépressivité ou d'angoisse, signes cliniques pourtant habituels chez les personnes nouvellement incarcérées. Elle explique simplement que ces symptômes là n'existent pas chez les personnes dotées d'un "*tempéraman for*[107]". Elle s'exprime facilement, elle est à l'aise et ne montre aucune réticence pour expliquer son analyse.

106 *Assermenter lespri*, assermenter l'esprit : faire un adorcisme

107 A la Réunion, le « tempérament fort » s'oppose au « tempérament faible ». Dans le contexte qui nous occupe, la personne douée d'un tempérament fort est celle sur qui les ennuis et les coups du sort semblent glisser. Au contraire du « tempérament faible » qui paraît être destiné à subir les revers de fortune. Le premier paraît protégé par la proximité du second.

Elle est Créole, une aïeule est d'origine indienne, un grand-père "*kaf-mozanbik* [108] ", un père " *klèr*[109] ", « *semèr d'ras*[110] », volage, déjà marié quand il s'établit avec sa mère. Il a eu treize enfants, « *li la plant plin de ti terin*[111] »". Il est mort, assassiné, la gorge tranchée. Une affaire de terrain l'avait conduit au trépas. Il n'a pas officiellement reconnu Madame R. comme sa fille.

Ses parents ont eu quatre enfants ensemble, les trois sœurs de Madame R. sont décédées en bas âge, de causes diverses. Mariée à trois reprises, elle est mère de cinq enfants.

- Religion

Elle est d'abord catholique et respecte ses héritages. En hommage à ses ancêtres indiens, elle fait des *samblani*[112] tous les ans. Elle observe le tabou alimentaire concernant la viande de bœuf : « *Mi respekt touzour, ou rod pa la merd pou gomm a ou*[113] » La notion de respect est importante pour beaucoup : on respecte les défunts, les traditions, non seulement par déférence, mais aussi et surtout pour ne pas susciter une ire éventuelle d'invisibles rancuniers et introduire le désordre dans la vie profane. Par respect pour ses ancêtres malgaches, elle se défend de manger du cabri, une nourriture *fady*[114], pour elle qui se réclame de la coutume malgache et de ses obligations envers le sacré.

La guérisseuse est un exemple de la diversité et de la manière de faire cohabiter différents univers de pensée. Elle se réfère à sa triple origine, même si dans la vie sociale et officielle, elle met en avant ses pratiques religieuses catholiques.

Cependant, sa condition de guérisseuse l'amène à se référer d'abord à la coutume malgache, même si elle laisse la place aux deux autres traditions, la malbare, la catholique, qui font partie de son héritage et qui ont contribué à la « fabriquer ».

Cette multiplicité des origines se traduit par la nature des objets sacrés qu'elle utilise dans sa pratique (camphre, résine, rotin, corne de zébu, croix, eau de mer).

- Le « don »

Le « don » est notion complexe, il renvoie, nous semble-t-il, à la fois à une capacité, une prédisposition pour soigner, *tirer l'esprit*, faire des divinations, préparer des tisanes, faire des

---

108 *Mozambik,* Mozambique :Se définissent de la sorte les réunionnais aux racines africaines dont les ancêtres sont issus de ce pays ou ayant transité par l'île de Mozambique au temps de la traite des esclaves.

109 *Klèr,* clair » une personne « claire » est une personne métisse dont la ligne de couleur tire vers le blanc.

110 *Semèr d'ras* , Semeur de race : un homme ayant beaucoup de relations féminines et une progéniture nombreuse.

111 *Li la plant plin de p'ti terin,* il a planté beaucoup de petits terrains : Manière imagée d'évoquer ses multiples succès féminins.

112 Samblani : culte des morts chez les réunionnais se référant à l'indianité

113 *Mi respekt touzour…,* Je nontinue de respecter. On cherche pas les ennuis qui peuvent vous détruire : Elle indique ainsi sa volonté de se prémunir contre leur ire éventuelle si elle venait à faillir à ses devoirs envers eux.

114 Fady : mot malgache signifiant tabou

passes, tirer des dartres, etc. Il se transmet, il a appartenu à un parent, un proche. On ne choisit pas d'avoir un don. En dehors de cette prédisposition, il semble que le don soit aussi « l'esprit » de celui qui le pratiquait. Il ne semble utilisable qu'à partir du moment où la personne choisie accepte de vivre avec le ou les esprits des défunts. Cette cohabitation est d'abord douloureuse. Généralement, l'accès à la pratique devient possible suite à une série de malheurs où peut s'inscrire un épisode psychopathologique tel que « *dépitasyion*[115] » ou de « *kriz*[116] ». Ces difficultés exprimeraient un conflit de choix culturels résultants des métissages… Ils contraignent celui qui en souffre à se réapproprier un savoir délaissé ou oublié. » (Andoche, 1995a).

Pour Madame R., le « don » est utile pour combattre le « mal [qui] est partout à la Réunion », «… la méchanceté est partout[117] » renchérit-elle. Elle reprend des arguments maintes fois entendus, que la Réunion est une contrée dangereuse et qu'il convient de savoir que le « mal », autrement dit la jalousie et ses conséquences, sont de tous les jours.

Ce don lui a été transmis par son père, lui-même initié à Madagascar où il avait passé une grande partie de sa jeunesse. Là-bas, il s'était lié d'amitié avec un malgache (« Il a fait frère[118] »). Ce dernier, une fois leur amitié scellée, lui promit qu'une fois mort, il viendrait « habiter chez lui[119.] », le posséder et se mettrait à son service pour soigner les gens victimes d'une attaque sorcière. Il était revenu à la Réunion. Un jour, en rêve, un homme s'était approché d'elle et lui avait demandé d'aller voir son père : « Dis-lui que son frère est mort, qu'il est venu avec sa famille. Dis-lui qu'il vient habiter avec lui. » Et c'est ainsi que l'ami de sa jeunesse était venu, avec toute sa famille, « habiter chez son père ». Tous étaient venus « pour travailler avec lui[120.] ». Il était rapidement devenu un praticien réputé.

Un jour, il est mort assassiné, la gorge tranchée. A ce moment-là, Madame R. est âgée de dix-sept ans et elle est enceinte.

Dans cette optique, à ce moment de sa vie, elle paraît doublement rattachée au sacré, par la grossesse elle est liée à « l'ante humain » et par la mort de son père, au « post-humain ».

---

115 *Dépitasyon,* dépitation : dépression

116 *kriz,* crise : crise de nerfs

117 Elle reprend une phrase courante à la Réunion, de certains justifiant ainsi la méfiance qu'ils manifestent à l'égard d'autrui. Ce faisant, elle indique implicitement qu'elle utilise le don pour soulager son prochain (« Travailler pour le bien »)

118 La guérisseuse fait allusion à une coutume malgache, Fatidra, serment d'alliance au cours duquel les deux contractants se tirent mutuellement du sang et le boivent. (Colin, 1959)

119 Le posséder

120 Elle fait allusion à quelque chose qui s'apparente au culte malgache du Tromba, où s'expriment, à travers le corps du guérisseur, à l'occasion de séances de guérissage, les ancêtres capables de soigner les malades venus le trouver. Il s'agit d'un culte de possession.

- Le parcours initiatique

Le jour de la mort[121] de son père, elle « *tomb kriz* ». Cela ressemble fort à l'installation des esprits en elle. La cohabitation est difficile ; ce n'est qu'après une longue période où ils donnent libre cours à leur sauvagerie, ponctuée de diverses crises, malaises et douleurs, que les entités se calment et qu'elle arrive à les dominer. Dix ans ont été nécessaires pour qu'elles consentent de s'exprimer sous forme socialisée et ordonnée. Dix ans de désordres, de souffrances, de maux de tête et de crises d'épilepsie. Témoin de cette époque douloureuse, sur sa jambe, une cicatrice laissée par une brûlure profonde, trace de l'auto-application d'une pièce de monnaie chauffée au rouge à cet endroit

Pour se soigner, elle a consulté des *traiteurs*[122] qu'elle considère, avec le recul, comme des « *baiseurs d'argent*[123] ». Des sorciers malgaches lui firent consommer du bœuf, donc à commettre un acte sacrilège envers son indianité. Elle se laissait « traiter », « parfumer ». Un autre lui fit acheter une chaîne en or d'une valeur de vingt-cinq mille francs en guise de protection[124]. Un jour, elle rêva qu'un homme lui retirait la chaîne. Elle en était convaincue : ce rêve signait la fin prochaine de son parcours.

La fréquentation régulière du temple hindou, puis un *kavidi*[125] et la *promès* [126] de sacrifier pendant sept ans cinq kilos de riz, de l'huile, de la farine, des aubergines et autres ingrédients eurent raison de son désordre. Depuis, elle ne voit plus ni guérisseurs, ni médecins. Elle se sert de son don, soigne les gens en réservant plutôt ses soins à la famille, proches ou connaissances. Elle prend bien soin des Invisibles qui l'habitent, ils ne la font plus souffrir.

Suite à l'assassinat de son père, Madame R. a présenté des désordres psychiques graves. Pendant près de dix ans, elle a eu recours à différents guérisseurs. Aucun d'entre eux ne semble avoir été capable de la soigner. Selon elle, ni les tentatives pour « *tirer l'esprit* », ni les soins médicaux, n'ont abouti à un quelconque résultat. La guérison est survenue suite au recours à des pratiques d'origine hindoue. Sept ans plus tard, libérée de sa promesse, elle a commencé à soigner ceux qui font appel à ses services. Elle sert les esprits malgaches de son père qui, en retour, l'assistent dans sa pratique. Elle vit désormais avec eux en bonne entente.

Elle ne se servirait de son don que de manière occasionnelle.

---

121 - Le "don" qui lui a été transmis, est essentiellement d'origine malgache. Le caractère malgache, quoique acculturé par des influences chrétiennes et indiennes, de l'acte de soin s'exprime dans l'acte diagnostic et dans la thérapeutique proposée.

122 Traiteur : celui qui traite, qui soigne, autre terme pour guérisseur

123 Baiseur d'argent : escroc

124 *Proteksyion, p*rotection : objet magique aux vertus protectrices, amulette

125 *Kavidi* : rituel indien en l'honneur du dieu Mourouga

126 *Promès,* Promesse : faire un vœu à une divinité

IV.5.3. Le cheveu maillé, *sévé mayé*

S'il est un événement qui touche beaucoup de familles réunionnaises et leurs enfants, c'est bien celui qui a trait au maillage des cheveux qui survient autour de l'âge de un an et qui jouerait un rôle important dans le marquage de l'identité culturelle de l'enfant (Pourchez, 1998).

A ce titre, le cheveu maillé a suscité l'intérêt de nombreux chercheurs (Barat, Carayol, & Chaudenson, 1983; Dumas-Champion, 1993; Pourchez, 1998; Govindama, 2000; Gruchet, 2001). Cet emmêlement des cheveux apparaît au cours du deuxième semestre de vie de l'enfant. Les soins rituels autour des cheveux de l'enfant sont des pratiques culturelles qui se retrouvent fréquemment dans d'autres sociétés (Ravalolomanga, 1992; Pourchez, 2003a). Il paraît être, dans sa prise en charge et dans son interprétation comme une spécificité chez certains réunionnais ; Pourchez (2003a) qualifie le maillage des cheveux à la Réunion de « *culture bound syndrome* ».

Le maillage des cheveux est souvent mis en rapport avec le métissage. Pour Gruchet (2001), « il est un signe que le temps est venu de dénouer le métissage. » Comme si le métissage était considéré comme un nœud dans l'ordre des lignages que la cérémonie viendrait restaurer. Considéré comme une menace, il signifie implicitement l'impossibilité d'une multiplicité lignagière. Généralement considéré comme la manifestation d'un invisible qui réclame la restauration d'un ordre sous ses auspices, le maillage viendrait rappeler que le métissage menace l'ordre. Sa nature et sa localisation sur le crâne de l'enfant indiqueraient au spécialiste la nature de la cérémonie à mettre en œuvre. Elle consiste en un rasage rituel des cheveux. Le rattachement de l'enfant à l'ancêtre malgache, indien, lui-même placé sous la protection d'une divinité indienne ou à la Vierge Noire, restaure l'ordre, calme l'invisible voire l'expulse. Alors les cheveux, normalement, ne sont plus appelés à mailler à nouveau.

Les chercheurs se retrouvent unanimes pour souligner le lien entre maillage et métissage. Ce dernier semble confusément considéré comme dangereux et non désiré par les invisibles. A ce titre, ils interviendraient dans la fabrication de l'identité culturelle de l'enfant.

Les réactions de l'entourage au maillage sont diverses. Les parents nous ont rapporté les faits suivants :

- Il est des enfants métissés dont le cheveu ne maille pas donc pas de cérémonie ;
- Il est des familles qui ne font rien de spécial par rapport au maillage ; elles n'y prêtent pas attention, ne lui reconnaissent aucun caractère sacré. Quand les cheveux viennent à mailler, elles les coupent sans autre forme de procès et continuent de vivre leur vie ;

- D'autres familles encore reconnaissent le caractère sacré du maillage et le défont elles-mêmes ;
- D'autres encore vont consulter un devin, un prêtre, un guérisseur malgache, et organisent la cérémonie qui convient le mieux à leur conception du sacré.
- Parmi ceux qui organisent une cérémonie, il en est pour qui il est important de référer l'enfant à un lignage et il en est d'autres pour qui cette dimension n'apparaît plus parce qu'ils ont perdu le sens du rite.

Dans tous ces cas, cet événement pourra être rapidement oublié et s'inscrire dans les représentations parentales à une place anodine : « On a fait ce qu'il fallait ! » ou « On n'a rien fait parce que cela ne nous concerne pas ! »

L'attitude vis-à-vis du cheveu maillé de leur enfant permet au psychologue de mesurer son importance de l'implication de la famille dans la relation au sacré ; il est un élément qui permet de situer les opinions de la famille vis à vis du sacré, du lignage, de son degré d'insertion dans un collectif. Le maillage des cheveux intervient en tant que levier thérapeutique quand ce qui a été fait a été mal fait, quand rien n'a été fait, quand l'affiliation lignagère a été erronée et ce, uniquement à partir du moment où il peut exister un lien entre les désordres de l'enfant, de sa famille et, élément parmi d'autres, un lien repéré comme tel par la famille.

Dans ce royaume de la diversité, il est des cas où les imperfections rituelles n'ont pas de conséquence sur la dynamique individuelle et familiale. Il est donc nécessaire, et ceci est valable pour tous les rituels, de ne pas dresser une correspondance mécanique entre un désordre et une entorse, même grave, au rituel. Les conséquences sont à notre avis fonction du sens, du lien que la famille, l'entourage, va faire entre le désordre et le rituel.

Il importe donc de se garder de généraliser, et vérifier les hypothèses.

Dans l'observation qui suit, recueillie au cours d'une consultation, une coupe sauvage du cheveu s'inscrit dans un tableau général de confusion et de désordre.

Observation n° 16

Caroline, huit ans, vient au Centre sur les conseils de la maîtresse d'école pour un retard global important. Ce jour-là, nous recevons Caroline et sa mère à la demande de leur psychothérapeute qui cherche à comprendre la logique du désordre qui accable cette famille depuis le décès prématuré d'un prêtre indien réputé qui avait fait du père de Caroline son successeur. Le prêtre est décédé quand Caroline avait onze mois. Pour son épouse, ce décès

paraît avoir été l'origine de profonds remaniements chez son mari. Il a toujours refusé de venir à la consultation. Sa femme pense qu'il n'a pas supporté la disparition de son père spirituel. Depuis, il a plongé dans l'alcool ; il refuse de s'investir dans des activités sociales ou religieuses. Elle attribue les difficultés traversées par la famille depuis toutes ces années à son refus réitéré de « soigner les bons dieux » et d'entretenir la chapelle alors qu'il serait en dette envers eux.

Les cheveux de Caroline, alors âgée de onze mois, étaient maillés, le temps de faire le nécessaire était venu. Le prêtre avait fixé la date de la cérémonie de rasage mais la mort vint le surprendre. Il n'eut pas l'occasion de la mettre en œuvre. Un soir, le père, ivre, s'est dirigé vers sa fille et, sans précaution particulière coupa les cheveux maillés. La mère est encore horrifiée par ce geste sacrilège. Avec le recul, elle pense qu'il entre dans une problématique familiale beaucoup plus vaste.

L'extrait qui suit est tiré de la première consultation en psychothérapie transculturelle. Au total, une quinzaine de personnes étaient réunies ce jour-là autour de Caroline. Interviennent à ce moment-là, le thérapeute principal (•), un cothérapeute (• 2) et la maman de Caroline (Mme).

L'entretien débute autour de la place qu'occupait le prêtre dans l'esprit de son époux :

Mme : Il [mon époux] était son bras droit, son confident… Il [le prêtre] faisait confiance à mon mari. A n'importe quelle heure, il l'appelait à la maison.

• : Donc, quand il est parti, les gens attendaient de lui [qu'il prenne sa succession]…

Mme : Je ne sais pas, il a eu un choc fatal.

• : Fatal, un peu comme mort.

Mme : Dans les examens [médicaux], on trouve qu'il est très angoissé.

• : Il [le prêtre] est mort comment ?

Mme : Il était malade. Caroline est née, il est mort, Caroline avait 11 mois.

• : Il connaissait Caroline ? Ils avaient parlé ? Il a fait des choses pour Caroline ?... Comme couper les cheveux ?

Mme : Non, c'est René [mon mari qui a coupé les cheveux], il était saoul.

• : A la chapelle ?

Mme : Non, il a tiré [le cheveu] à la maison comme ça. Il n'a même pas terminé !

• : Après il [le cheveu] n'a plus maillé ? Qu'est ce que vous avez pensé ?

Mme : J'ai eu peur !

• : Il y avait eu des conséquences ?

Mme : Non, mais j'ai eu peur !

• 2 : Tout de suite, Madame a mis Caroline sous la protection d'un bon dieu.

Mme à • 2 : Vous pensez à qui ?

• 2: …Ça même [le même que vous].

Rires

Mme : Ah oui, bien sûr, autrement j'aurais pas fait le déplacement.

Le dialogue a d'abord trait à la mort du prêtre, père spirituel du père de Caroline. Rapidement, Mme met en relation sa mort avec l'âge de Caroline. Le thérapeute cherche à comprendre quel était le lien entre Caroline et le prêtre. Madame ne répond pas à cette question, elle insiste davantage sur le comportement sauvage du père vis à vis des cheveux maillés de sa fille. Parce que la coupe des cheveux de l'enfant s'est déroulée en dehors de tout rituel, de toute institution, elle a provoqué une réaction de frayeur chez sa mère. Met-elle en rapport les difficultés de sa fille avec la rancœur d'un Invisible non honoré ? Cet acte sauvage est-il, en écho à sa propre désaffiliation, sous-tendu par un désir de désaffilier sa fille de la part d'un père traumatisé par la mort du prêtre ? Une intense frayeur s'est emparée de sa femme et sa réaction a été conforme à l'énoncé du • 2 : « Tout de suite, Mme a mis Caroline sous la protection d'un bon dieu. » Par là, • 2 indique que de mettre le bébé sous la protection d'une divinité capable de la protéger était une réaction « culturellement » adaptée. Interloquée, elle demande à • 2 de confirmer sa place d'expert en nommant la divinité. La réponse sibylline, suffisamment floue, de • 2, la renvoie à l'idée que tous deux partagent le même univers. Une alliance est nouée.

Effrayée par le caractère dangereux de l'acte sauvage, la réaction de sa mère correspond à la nécessité de procéder à l'affiliation du bébé et de la protéger par un moyen de substitution.

• 2 à • : Quand je suis avec Caroline, on fait un jeu. A partir du moment où je lui donne des consignes précises, elle est en difficulté.

• : A un moment, il y a eu un passage mais pas dans de bonnes conditions, maintenant passer c'est un peu difficile.

• 2 : C'est un marmaille barré.

Pour • , l'affiliation a eu lieu dans des conditions difficiles, ce qui permet à • 2 de dire : « C'est un marmaille barré », empêché de grandir. Le « barrage » fixe Caroline, et l'empêche d'accéder pleinement à la vie sociale, celle des enfants de son âge. Dans le registre

réunionnais, le « barrage » renvoie à la force d'un invisible qui empêche l'accès : « *Li fé baraz* ! »

• : Je pense à la Belle au bois dormant. Toutes les fées invitées se penchent sur son berceau pour la parer de ce qu'il y a de mieux mais on a oublié d'inviter quelqu'un : la dernière fée que tout le monde croyait morte. Quand elle arrive, elle est très en colère : « Cette fille va mourir avant sa dix-huitième année! ». Tout le monde est atterré, mais il restait une dernière fée : « Je peux pas annuler la prédiction, seulement l'atténuer. L'enfant ne mourra pas mais s'endormira dans un long sommeil. Elle dormira cent ans. Alors, un prince viendra, il a le pouvoir de réveiller le château et la belle. » Comme si on ne pouvait pas changer les choses mais la mettre sous sa protection. Après le sommeil vient le réveil. Ce conte dit que la fin est bonne.

• 2: Ah oui, à la bonne place, la bonne personne.

• : Aujourd'hui, on comprend mieux.

Mme : On apprend tous les jours, malheureusement.

Pour atténuer l'effet anxiogène de l'énoncé de • 2 (« C'est un marmaille barré»), l'histoire de « la Belle au Bois Dormant » introduit une double analogie implicite entre le comportement « sauvage » du père et la prédiction néfaste d'une part, celui « bon » de la mère avec celui de la dernière fée, la marraine. Caroline serait-elle comme « endormie » et protégée par sa mère ? Le conte s'achève sur une ouverture, l'éveil à la vie.

• 2 : Il manque quelque chose.

• : Mme, *li koné*[127].

Mme : Le responsable, ce n'est pas moi ! C'est mon mari !

• : Il y aurait à faire des choses pour Caroline, mais c'est le père qui doit [les] faire.

• 2 : Ça ne peut pas être oui ou non, sinon c'est trop cruel. La petite là, elle est au centre de ces affaires ; beaucoup de monde fait penser que ce soit comme ça. Il faut imaginer les choses autrement, y compris dans la tête de la fille. Si on a bien écouté ce qui s'est passé : autour de sa naissance, il s'est passé des choses. Ce n'est pas la naissance qui a déclenché tout ça.

Mme : Mais il faut l'aider, le père et la mère, [tous les deux doivent l'aider].

127 Li koné, elle connaît : elle sait

• 2 avance l'idée que Caroline n'a pas été le déclencheur de l'affaire, que les enjeux sont ailleurs. Un glissement s'opère chez sa mère qui admet que c'est aux parents de se saisir du problème.

• 2 : Ce que la dame dit, c'est en train d'arriver mais avec un passage au cimetière. [Le père a toujours refusé d'aller sur la tombe du prêtre.]
• : Pourquoi le père il a fait l'affaire de travers ? Je me demande s'il n'a pas passé sa colère.
Mme : Caroline tirait ses cheveux, il était en colère. Quand quelqu'un est saoul, il vaut mieux…
• : Quand on est dans le chagrin, on peut rendre responsable quelqu'un d'autre.
Mme : Une porte de sortie…
• : Il était dans le chagrin quand il était saoul, il est parti sans avoir fini de couper. Mme a compris qu'à cause de cette période, il y a eu des désordres.

• revient sur les motivations du père pour couper les cheveux en dehors de tout ordre établi. Mme avance l'idée de la colère provoquée chez cet homme ivre par le fait de voir Caroline jouer avec ses cheveux. Dans le contexte, qu'a « vu » cet homme affaibli… ? C'est à partir de ce moment qu'une autre hypothèse étiologique peut voir le jour, celle de l'attaque sorcière. Elle ne sera pas abordée au cours de cette séance.

Mme : Les disputes, les *ralépousé*[128], tout ça, ça ne passe pas. J'en parle avec vous, avec des amis mais quand je suis malade, non. [Pour en parler] il faut que je me sente bien.
• 2 : C'est dans l'alliance que Mme a appris quelque chose.
Mme : C'est naturel, tout ce que je rêve, j'écris mes rêves dans mon cahier de rêves.
• 2 : Vous avez commencé à écrire avant qu'elle [Caroline] n'arrive [au monde] ?
Mme : Oui, je ne sais pas pourquoi ça arrive, « on » me prévient à l'avance.
• 2 : Elle va rencontrer quelqu'un qui va remettre des choses.
Mme : Je garde espoir. Il adore ses petits enfants...
• : Dans mon bureau, l'autre jour, on a dit il y a des enfants qui naissent pour aider leurs parents… Voilà.

128 *ralépousé*, ralé-poussé : dispute

Le mot « alliance » la renvoie à ses rêves et à ses liens avec une force qui la protège : « On me prévient ». Elle dit avoir des ressources invisibles et ses dernières paroles concernent donc l'espoir que cette alliance ramène le père de Caroline dans l'ordre social.

Suite au décès du prêtre, cet homme semble s'être retrouvé en rupture d'affiliation. Son intervention « sacrilège » aurait empêché l'affiliation de sa fille si sa mère, effrayée, n'avait pris une contre-mesure pour l'empêcher. Cette réaction a empêché le pire d'arriver mais demeure insuffisante pour permettre l'intégration totale de l'enfant. Dans l'esprit de son épouse, ce qui reste à faire pour leur fille relève de la compétence de son père. Il lui incombe de lever le « barrage » et elle se dit prête à « s'allier » avec un Invisible susceptible de les aider. Reste à développer une autre hypothèse, le père est-il victime d'un « barrage » (attaque sorcière) qui le fixe à sa place actuelle ?
Cette observation illustre bien la diversité des étiologies possibles.

IV.6. Causalité magique

IV.6.1. Agression sorcière de type 1

Quand l'origine des désordres se réfère à la *malis domoun*[129], à la jalousie, on dit que la personne a été « *aranzé par un travay*[130] ». Des manipulations sorcières ont permis à un jeteur de sort de capturer l'âme d'un invisible, de l'asservir et de l'envoyer *ravazé*[131] le corps et l'esprit de la victime qui se retrouve « arrangée ».

L'Invisible peut aussi bien être :

- l'âme d'un proche parent, défunt récent, qui continue d'errer autour du corps du défunt ;
- l'âme d'une personne victime d'un sort funeste, accidentel, criminel ou suicidaire, qui est condamné à errer sur terre jusqu'à l'heure fixée au moment de sa naissance ou à qui il est interdit de rejoindre le paradis.

Est-ce l'identité du défunt, son groupe d'appartenance ou est-ce la nature du *travay*[132] qui est importante ? En tout état de cause, il semble que l'installation dans la personne possédée n'est possible qu'avec l'aval d'une divinité. En ce cas, la tâche du guérisseur consiste « *casser la clef* », celle qui empêche d'accéder à l'esprit malfaisant qui a pu faire effraction grâce à une divinité tierce. Quand, moyennant une rétribution généralement sanglante, elle consent à laisser l'esprit du mort sans défense, l'Invisible de retrouve exposé à la volonté du guérisseur. Une fois la *clef cassée,* exposé et empêché de fuir, il est capturé. La victime est débarrassée de son encombrante présence. La divinité protégeant l'esprit malfaisant peut être un *Karteli*, un *Mini*, un *Bourdon*…, appellations se référant à des divinités mineures du panthéon indien. Ici, elles sont à prendre dans un sens syncrétique. La force du contact des cultures en a fait pour certains des appellations génériques de démons ou de forces du mal. Le désordre est attribué à une agression humaine qui utilise le surnaturel à des fins malveillantes. Motivé par le ressentiment, la jalousie – la jalousie n'est jamais très éloignée de la haine –, la personne souhaite s'accaparer un bien, une femme, un homme qu'elle ne possède pas, et qu'elle estime lui revenir.

129 *Malis domoun*, méchanceté des gens : trouble occasioonné par la sorcellerie
130 *Aranzé par un travay*, arrangé par un travail : ensorcelé
131 *Ravazé*, ravager : Hanter
132 *Travay*, travail : Acte sorcier

Les victimes de revers de fortune ont aussi recours à ces explications. Elles pensent que leur infortune est due à l'envie d'un proche. Il ne s'agit plus là de s'accaparer une possession mais de blesser par un acte fondamentalement malveillant et d'empêcher une personne de s'éloigner de son groupe, de sa classe sociale. Codées, les pratiques sorcières sont décelables et susceptibles de contre-mesures. L'idée de sorcellerie accompagne beaucoup de situations. L'enfant, en tant que tel, est rarement victime de sorcellerie délibérée. A travers lui, ce sont souvent ses parents qui sont visés.

IV.6.2. Agression sorcière de type 2

Ce type d'agression survient quand le désordre est attribué à la malveillance d'une personne mauvaise et envieuse. S'agissant d'une agression sans intermédiaire, véhiculée par la puissance seule de la pensée ou de la parole, sans recours à des maléfices ou à des objets, il est souvent difficile de savoir qui en est précisément à l'origine. A la Réunion, il est surtout question de mauvais œil et de *bous kabri.* Dans la conception de l'univers malbar, des entités mauvaises peuvent être stimulées par le mauvais œil. Elles chercheraient à détruire ce que les humains désirent. Pour Ghasarian (1991), ce « concept est omniprésent dans le milieu malbar de la Réunion ».

Observation 17

Sylvie a quinze ans, elle est lycéenne, elle illustre ce type de pouvoir par l'anecdote suivante : « J'ai une amie qui a ce pouvoir. Elle s'est présentée à l'élection de miss … Devant elle, il y avait une concurrente qu'elle n'aimait pas. Quand son tour [de la concurrente] est venu, elle est tombée dans l'escalier devant les autres concurrentes et tout le monde a bien ri. Elle n'a plus osé défiler ce soir-là. »

Observation 18

Aurore, dix-huit ans, élève de terminale, prépare le baccalauréat. Elle est enceinte de quatre mois. Après avoir vécu quelque temps dans la famille de son ami, leur mésentente a conduit les services sociaux à lui proposer un placement dans un foyer pour futures mamans célibataires. Lors du premier entretien, l'éducatrice évoque ses difficultés d'intégration tant au niveau du foyer que du lycée où elle ne veut plus retourner. Elle trouve Aurore très anxieuse, anxiété peut-être en rapport avec la peur de perdre le bébé. Ces inquiétudes ont motivé la démarche du Foyer.

L'éducatrice partie, la jeune femme se montre vive, pleine d'allant et affirmée. Elle parle facilement du futur de son bébé, de ses projets, et de ceux que sa mère avait eus pour elle quand elle était un bébé. Le fait d'être bientôt maman la renvoie à sa propre conception :

Elle raconte :

« J'ai eu un jumeau mort-né. Il est mort étouffé. C'est moi qui suis sortie d'abord. Maman m'a expliqué qu'il s'appelait Aurélien. Moi, je m'appelle Aurore, comme ma grand-mère.

Quand j'étais petite, je me suis sentie coupable. Comme si c'était moi qui avais étouffé le bébé [le frère jumeau]. Il était plus petit que moi et je prenais toute la place. J'ai toujours été à part. Je n'étais pas considérée comme une enfant…

Ma sœur aînée a toujours été la préférée [de mes parents]. Elle a eu tout de bien, et moi tout de mal. Elle est blanche, et moi je ne le suis pas. Je suis jalouse de sa peau, de ses yeux. Elle a tout…

J'imagine mon jumeau un peu comme Emmanuel, mon petit frère. On a beaucoup de ressemblances. Son caractère est plus doux [que le mien]. [S'il était en vie,] il serait mon grand frère qui me soutient, mon ami.

Maman et grand-mère m'ont toujours considérée comme une adulte. Quand j'étais à l'écart, je parlais à mon jumeau et on me traitait de folle…

Je suis devenue méchante quand j'ai arrêté de lui parler. Mon jumeau, aujourd'hui est un ange, il est pur…

Ma grand-mère a le don de voyance. Elle dit que ce don lui est venu en regardant dans un miroir. Ce n'est pas elle qu'elle voyait mais une personne qui la regardait avec un regard étrange et elle n'a pas pu se retourner. La personne est venue sur elle... [C'est ainsi qu'elle a reçu le don par possession]

Ma grand-mère m'a dit que j'aurai un enfant avant l'âge de dix-huit ans et c'est arrivé. Elle n'aime pas que je sorte avec un Malgache. Là-bas [à Madagascar], quand on fait le sort, on appelle un mauvais esprit ou quelqu'un de la famille [qui est mort] pour monter sur celui à qui on veut du mal.

[Pour faire du mal] il y a les grigris mais le pire c'est l'esprit. Le grigri, ça n'existe que pour les faibles…

Ma mère me disait : « Ton frère aurait dû naître à côté de toi. Toi, c'est le mauvais côté… » et je l'ai cru un certain temps. Encore maintenant je pense que je suis mauvaise…

La sœur de mon ami est hypocrite. Un jour, nous nous sommes disputées. Elle m'a dit mes quatre vérités. Je n'ai rien répondu mais je tremblais. Je lui ai dit : « Tu me paieras ça ! » Le lendemain, [sans que je n'aie rien fait] l'esprit malgache est monté sur elle. Je me rappelle, on était parti à la Rivière. Là-bas, on joue avec les esprits[133]. Il y a beaucoup de *piéd'bois*[134]. Il y en avait un où étaient accrochés trois rubans de tissu rouge, trois rubans de tissu blanc.

133 Faire commerce avec les esprits
134 Arbres

L'esprit était dans un arbre : [quand elle est passée en dessous, il est monté sur elle [la sœur de mon ami].

Ça a duré trois jours. Sa famille est allée voir quelqu'un. Ils ont coupé une volaille sur elle pour faire un sacrifice. L'esprit est parti mais il est revenu sur elle trois jours plus tard. Ses yeux avaient changé de couleur et je me suis dit : « C'est bon pour elle ! » Là-bas, [au cours de la cérémonie d'exorcisme] elle avait une force incroyable, il fallait la tenir.

Les médecins qu'on est allé voir ne voyaient rien.

On dit de moi que je suis « un *bous kabri*[135] ».

Il est arrivé la même chose à une copine de l'internat : [J'étais en colère après elle] et elle a fait une crise de spasmophilie et elle a dû quitter l'internat.

Ils [la famille de mon ami] habitent une maison où on jouait avec ça[136]. Quand je vivais avec eux, moi aussi j'étais touchée, j'avais des douleurs au ventre. Les médecins disaient que c'étaient les gaz mais je savais que ce n'était pas ça, les médicaments ne faisaient rien. Depuis que je suis partie et ne les fréquente plus, je n'ai plus mal…

Un jour, ça va se retourner contre moi mais ce n'est pas grave... C'est pour ça qu'on dit que je suis méchante.

Maman m'a toujours dit que c'est à cause de moi que papa l'a quittée. »

L'exemple d'Aurore donne une idée sur la manière dont les identités peuvent se nouer. Elle mentionne des événements de son histoire familiale. Sa naissance particulière, sœur d'un jumeau mort-né, a amené sa mère à se méfier d'elle, considérée comme une inquiétante étrangère touchée par la mort avant même toute intégration rituelle. Pour Aurore, sa mère a inscrit en elle une méchanceté originelle ; à ses yeux elle serait comme la part du diable, vis-à-vis du mort, de sa sœur.

Double d'un jumeau resté dans le monde invisible, elle est aussi le rejeton d'une grand-mère connue pour ses relations avec l'invisible. Sa famille l'a toujours perçue dangereuse : une fois enceinte, personne ne l'a retenue.

Construite dans une relation au monde particulière, elle a acquis la conviction d'un pouvoir de nuisance liée à une méchanceté dont elle serait quasi congénitalement porteuse, elle est comme liée à un invisible dont elle serait la face mauvaise. C'est ainsi qu'elle comprend que son pouvoir spirituel n'a pas besoin d'objets pour agir. Il est actif par la pensée et par son expression, la parole. Foncièrement négative, cette force ne lui semble pas socialisable,

135 Mauvaise langue, annonciatrice des mauvais présages

136 Jouer avec ça : avoir des relations avec l'invisible généralement à des fins sorcières

condamnée à demeurer « sauvage». Avoir ou plutôt être ce « don » ne l'immunise pas pour autant contre les attaques sorcières dont elle peut être l'objet.

Pour elle, l'élément déclencheur serait, pour l'essentiel, d'ordre émotionnel. Sous l'effet de la frustration, de la colère ou du ressentiment, l'émotion peut provoquer des désordres sérieux à ses ennemis. La puissance brute de l'esprit est capable de provoquer le désordre. Elle se définit comme une *bous kabri,* mais sait qu'il n'est nul besoin de recourir à la parole pour médiatiser ses réactions émotionnelles… Pour elle, ce pouvoir peut s'exercer de façon indépendante, avant toute élaboration, même contre sa volonté. Aurore se perçoit comme en partie une émanation de l'invisible ; son pouvoir, non socialisable, n'a pas besoin d'adorcisme.

•

La culture a créé des personnes comme Aurore. En leur conférant une existence psychique et sociale, elle leur a prêté une capacité de nuisance fondamentale contre laquelle tout le monde est impuissant, même pas la personne elle-même. Affublées d'un certain nombre de qualificatifs, *bous kabri, guèl kabri, mové lang, mové boush, mové zié,* ces personnes sont réputées « porter la chiasse ».

Certains se disent victimes de leurs agissements. D'autres ont acquis et transmettent, pour se protéger d'une éventuelle agression, des savoirs préventifs et curatifs. Les *potou* marquant le front des bébés, le port de sourates inscrites dans un sachet de tissus vert, celui de vêtements tachés, sont autant de pratiques cherchant à éviter le déclenchement d'une réaction envieuse ou jalouse. Il semble malaisé de se protéger contre ce type d'agression, si ce n'est par le port de *garanti* ou de *potou*.

Les désordres dus à des causes animistes ou magiques sont souvent attribués à l'âme de défunts qui ne peut exercer sa capacité de nuire que sous l'autorité d'une divinité supérieure. Il en est de même pour les ancêtres ou *gulu* positifs qui ne peuvent guérir le travail d'un sorcier qu'avec la bénédiction d'un saint ou d'une divinité supérieure.

En dehors des cas où le désordre est expliqué par le destin, les étoiles ou la volonté divine, il est vécu comme la conséquence d'une attaque perpétrée par un agresseur extérieur au sujet, humain ou non humain.

IV.7. Remarques

Les principales causes de désordre avec lesquelles nous sommes confrontés dans le cadre de la consultation se réfèrent principalement à :

- la causalité mystique par la violation de tabou,
- la causalité animiste par l'agression par l'esprit d'un ancêtre,
- la causalité magique avec les agressions sorcières de type 1.

Notre échantillon se compose de quarante-neuf situations que nous avons réparties en quatre catégories étiologiques : saisissement, causalité mystique, animiste et sorcière. Dans de nombreux cas, il est fait référence à plusieurs étiologies. Les deux derniers types de causalité renvoient à des traditions différentes tant par leur origine psycho-historique que par leur signification. Ceci tendrait à montrer que le cadre réunionnais permet la pluralité étiologique.

IV.7.1. Causalité animiste et transgénérationnel

L'étiologie de l'agression par un mort connu de la famille renvoie à l'idée que le désordre peut être le signe d'un affaiblissement potentiel des liens avec le mort et le lignage. Signe d'une pathologie transgénérationnelle, au plan de la référence temporelle, elle renvoie à la diachronie et à ce qu'elle implique, au culte des morts, à la nécessité d'affirmer leur permanence. L'affaiblissement du lien transgénérationnel peut s'interpréter comme le risque de la perte du lien à la culture, à sa force protectrice.

IV.7.2. Causalité magique et jalousie

L'agression sorcière de type 1 renvoie plutôt à l'idée d'une pathologie du lien social de la personne, du groupe familial, avec le monde extérieur, proche ou plus lointain. La sorcellerie est vécue comme une agression de la part d'une personne vue comme jalouse ou envieuse.
La jalousie renvoie à des luttes pour la possession de la terre, de la femme, du mari... Vouloir ce que d'autres possèdent et dont on estime que cela vous revient.
L'envie renvoie au désir de posséder quelque chose qui appartient à autrui.
La *malis,* souvent invoquée dans l'explication des revers de fortune, est non seulement reliée au désir de posséder mais aussi à la volonté d'empêcher l'évolution vers le mieux être social. Sous cet aspect, la *malis* est interprétée par ses victimes comme un frein, un barrage au progrès social.

Au plan temporel, l'étiologie sorcière renvoie à la synchronie, aux relations avec l'environnement visible.

Il n'est pas simple d'isoler les troubles de l'enfant du contexte dans lequel ils surviennent. Le désordre de l'enfant, par l'angoisse qu'il provoque chez les parents et l'entourage, est généralement intégré dans le champ plus vaste de la dynamique de la famille et, quelquefois, dans les rapports qu'elle entretient avec le sacré.

Dans cette hypothèse, le désordre interpelle et pose question. Qui veut quoi ? Qui est visé ? Comment se défendre ? Avec quel collectif ?

Dans notre échantillon (n=49), la sorcellerie de type 1 est évoquée dans vingt situations. La sorcellerie a rarement visé directement le porteur du symptôme.

Reprise :

Saisissement : 9	**Mystique : 14**	**Animiste : 35**	**Sorcière : 26**
Attribué à une naissance : 2	Influence négative de la maison : 3	Liens avec un défunt et/ou un *bébèt* : 17	Sorcellerie contre les parents : 17
Frayeur de la mère : 3	Naissance marlé : 3	Liens avec une divinité : 3	Sorcellerie contre le sujet : 3
Autres : 4	Transgressions : 7	Transmission de don : 6	Mauvais œil, etc. 2
	Naître dans une coquille : 1	Cheveu maillé : 5 Autres : 4	Autres : 4

Figure 12 : Répartition des théories du désordre évoqué dans 49 situations. Une même situation peut donner lieu à l'évocation de plusieurs théories.

V. HISTOIRE

En sciences humaines, les travaux universitaires effectués à la Réunion comportent généralement un chapitre sur son histoire. Pourtant, plus qu'une convention, il est utile de situer la recherche dans un contexte historique et culturel, faute de quoi, il devient malaisé de comprendre la complexité des prises en charge psychologiques.

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que les théories du désordre, élaborées à partir de la dialectique profane – sacré, pouvaient se répartir en quatre grandes catégories de troubles dont trois font explicitement référence à une irruption du sacré dans l'espace profane.

Or, il se trouve que, sans prétendre à une validité scientifique, nous n'avons pas constitué d'échantillon représentatif de la population réunionnaise, que les désordres réunionnais – fussent-ils qualifiés de *culture bound syndrome* - se classent dans les trois grandes catégories de désordre élaborés par Murdock, ce qui rejoint les résultats – obtenus de manière toute aussi empirique – par Lacroix (2000) à l'hôpital d'enfants de Saint-Denis.

Ce genre de recherche statistique semble vain dans la mesure où personne n'est jamais sûr de la sincérité totale de l'interviewé. « Nous avons découvert que les contraintes ne manquent pas pour entraver les voies de la compréhension. Le nombre de gens qui ont daigné répondre à notre questionnaire est assez restreint. Beaucoup d'habitants sont hermétiques et refusent toute discussion. Ils ont peur d'avoir affaire à des Témoins de Jéhovah [...] Parmi ceux qui nous ont répondu, certains évitent de livrer totalement leurs sentiments... » (Eve, 1985). Reignier (2001) ne dit rien d'autre : « Cette réalité de terrain est bien connue et les tentations de l'esquive également. » Alors, comment être certain de la franchise de ce qui est dit chez des personnes, choisies au hasard, à propos de leurs théories sur la relation entre monde invisible et maladie ? »

Le travail en consultation fournit des réponses plus approfondies et d'une plus grande sincérité. Le cadre thérapeutique cherche à installer une atmosphère d'empathie pour permettre aux consultants de se sentir suffisamment en confiance et les amener à partager leurs interrogations, leurs hypothèses, quelquefois gardées secrètes, même vis à vis de l'époux ou de l'épouse pendant plusieurs années (cf. obs. n°23) ! Les partenaires d'un couple n'affichent pas forcément les mêmes opinions quant au sens du désordre de leur enfant (obs. n°9). Certaines opinions, évoquant, par exemple, la présence insistante d'un aïeul décédé

comme cause de la difficulté, peuvent être considérées comme superstition par le partenaire, ce qui, quelquefois, le condamne à un silence et une inhibition douloureux.

La consultation du psychologue – comme le cabinet de certains médecins – peut permettre l'exposé en confiance des théories du surnaturel élaborées autour du symptôme que présente un enfant. Ce cadre peut susciter l'élaborations de théories qui n'avaient pas été pensées telles jusqu'alors. Ainsi a-t-il fallu des heures d'entretien avec une maman pour qu'elle se permette de penser que, peut-être, les difficultés de sa fille pouvaient se lire dans une théorie de la transmission d'un don. Etait-elle porteuse de quelque chose de son arrière-grand-père ? L'analyse du désordre pouvait-il se lire à la lumière du transgénérationnel et du sacré ? Cette maman avait pourtant, lui semblait-il, fait le nécessaire pour les abriter derrière la protection d'un catholicisme de bon aloi, pour ne plus être rattrapée par des histoires de « don » qui s'étaient arrêtées deux générations avant elle.

La modernité et ses modèles avancent à grand pas et beaucoup sont tentés de scotomiser peu ou prou leur récente extrace, oubliant qu'ils ont été façonnés - et leur langue est là pour le rappeler - dans un monde où les hiérophanies et les marques du sacré sont omniprésentes.

Observation n° 19

Ceci nous renvoie aux paroles de Madame A. que nous avons reçue en consultation de psychothérapie transculturelle avec son fils Rudi, treize ans, après un signalement de l'école suite à la multiplication de ses comportements antisociaux. Le dernier en date, qui avait provoqué son exclusion temporaire assortie d'une obligation de suivi psychologique, avait consisté à couper l'alimentation électrique de la salle de physique du collège.

Le premier entretien eut lieu entre Madame A. et le psychologue-référent en présence de Rudy. Encore sous le choc, indigné par le comportement de son fils, le père avait refusé de venir au Centre.

Rudy portait une lourde chaîne en argent au bout de laquelle pendait une médaille où était gravée l'image du Saint-Esprit. Interrogée à ce sujet, la mère indique avoir eu recours à une voisine de leur immeuble pour calmer l'exubérance de son fils. La voisine, repérée comme appartenant à l'univers malgache réunionnais, avait transformé la chaîne en argent en *proteksyon* magique. Cette amulette était réputée inhiber les influences néfastes susceptibles de réveiller les velléités antisociales de l'adolescent. Madame A. reconnaît à cet objet un certain effet calmant. A la fin de cet entretien, une consultation ethnopsychiatrique est organisée avec l'aval de Rudy et de sa mère.

- Consultation

Une douzaine de personnes sont présentes. Après avoir passé un temps suffisamment long autour des présentations et des buts de la séance, le thérapeute principal interroge la mémoire familiale. C'est le moment choisi par Madame A. pour avancer sa théorie de l'ancestralité : en tant que créole, elle ne peut avoir ni ancêtre, ni tradition, ni savoir : « Les anciens, eux, savaient. Ils faisaient des choses, avaient leurs certitudes qu'ils avaient emmenées depuis leur pays d'origine… Maintenant, plus rien n'a été transmis ! »

Elle n'a pas eu accès au savoir des ancêtres. En tant que Créole, elle le considère comme obsolète, inadapté à la Réunion d'aujourd'hui. A son avis, les créoles ne sont dépositaires d'aucune transmission et doivent se construire sans référence aux origines. Pour elle, être créole, c'est partir d'un point zéro, d'une origine définitivement séparée des traditions antérieures ; cela implique la nécessité de se construire à partir de ceux qui n'ont pas de tradition. Ainsi affirme-t-elle son impossibilité de percevoir les traditions de ses parents et de s'en saisir : elle se définit comme sans ressource et donc impuissante à venir en aide à son fils. Elle délègue donc à d'autres, repérés comme « non créoles » et dépositaires d'une tradition, le pouvoir de venir en aide à son fils. La seule tradition qu'elle reconnaisse est la religion, qualifiée non pas de « catholique » mais de « créole ».

La discussion se poursuit à propos de la mort du beau-père, décédé quelque temps après la naissance de Rudi, et de l'hommage qui lui fut rendu. Ce jour-là, « on » avait ceint le poignet de l'enfant d'un bracelet de tissu blanc. Au moment de la fermeture du cercueil, « on » l'avait déposé auprès du défunt.

Madame A. dit avoir agi de la sorte parce que « c'est la coutume », sans connaître le sens de cette pratique. C'est le moment choisi par son fils, l'instable, celui dont on dit qu'il n'écoute rien et qui est resté pendant près de deux heures attentif à tout ce qui pouvait se dire dans le cercle thérapeutique, de jeter, comme si de rien n'était, la petite phrase : « C'est l'âme… » Il n'a pas besoin d'en dire davantage, maintenant tout le monde sait que tout le monde sait. Il y a bien sûr eu transmission. La coutume est un marqueur d'identité. Il y en a d'autres, apparemment eux aussi inconscients de la part de Madame A.

Impuissante à gérer les conduites de son fils, elle s'est retournée vers sa voisine qui a fabriqué une *garanti*. Cette femme créole se définit comme malgache et revendique la place pour ses ancêtres. Madame A. la reconnaît d'autant plus comme dépositaire d'un savoir qu'elle a constaté les vertus de l'objet magique.

La chaîne est devenue un objet malgache et elle évoque le père de l'adolescent, lui-même malgache par sa mère. Rudy a entendu quelque chose qui résonnait comme une appartenance possible à l'univers malgache réunionnais. Il s'en est allé, calmé, précédant une mère devenue perplexe…Quelques semaines plus tard, Mme A. a quitté la Réunion pour s'établir en métropole.

Les réactions de Madame A. montrent bien sa difficulté pour évoquer le passé, interroger la mémoire au-delà d'une durée relativement courte. Pour elle, un créole naît sans tradition, être créole revient à devoir créer sa propre coutume, son propre cadre protecteur, à partir de ceux qui y vivent. En attendant, on reste exposé, sans ressources…

V.1. La Réunion, pays de la multiplicité.

Au plan des modes de penser l'univers, ceux présents à la Réunion montrent qu'elle est le contraire de l'homogénéité. Les convictions d'aujourd'hui sont peut-être les superstitions de demain. Au-delà des quêtes personnelles, des douloureux itinéraires thérapeutiques empruntés par certains, il reste le fil rouge de la mémoire qu'il convient de réhabiliter pour restaurer un roman familial quasiment oublié à mesure qu'il est écrit. Le cercle thérapeutique, formé autour de l'enfant symptôme par les thérapeutes, les parents, mais aussi ses oncles, ses tantes, ses aïeux, voire les voisins, est l'outil de cette démarche. La vérité de chacun permettra de reconstituer une nouvelle fiction et d'y insérer le symptôme. Cette mobilisation permet quelquefois de restaurer des solidarités, de s'arracher de l'isolement et de la dépression qui guette. Il arrive que l'enfant, au prix de son désordre, soigne ses parents d'une blessure ancienne, trop longtemps tue et en passe de tomber dans l'indicible…

Mais revenons à l'Histoire de la Réunion, cette Histoire accompagnée par des histoires de la vie quotidienne. Des petites histoires vécues par des gens qui quelquefois contribuent à faire l'Histoire mais plus souvent la vivent et la subissent.

Si les étiologies majeures du désordre et de la maladie ont été élaborées dans des sociétés relativement homogènes, il n'en est pas de même à la Réunion où toutes les grandes tendances étiologiques sont représentées. Fruit d'une histoire où le peuplement s'est fait dans la violence, des personnes issues de traditions très différentes ont dû cohabiter sur un même territoire. Les rapports singuliers qui ont présidé à cette mise en présence sont à l'origine de la créolisation d'une société.

Société créole complexe s'il en est, la Réunion actuelle s'est construite sur différents axes au cours de son histoire :

V.1.1. Un axe économique, deux types d'idéal social

- celui d'une économie tournée vers la réalisation de profits à partir de la culture intensive de la canne à sucre. Cette conception a été promue par la Compagnie des Indes.
- celui d'une partie de la population qui refusait cette logique de la monoculture et qui s'est plutôt tournée vers un modèle économique de la subsistance.

L'avènement de la monoculture sucrière a entraîné un appauvrissement, une prolétarisation rapide d'une partie de la population européenne qui a occupé les parties centrales de la Réunion et à l'enrichissement des autres qui ont fait fortune dans la culture de la canne à sucre. Ces derniers ont mis en œuvre ce qu'il convient d'appeler une économie de plantation. Entre économie de plantation des plus riches et économie de subsistance des plus pauvres, la population d'origine européenne n'est pas homogène.

V.1.2. Société de plantation, recours à l'esclavage.

Recrutés en différentes parties de l'Afrique, les esclaves ont été utilisés pour leur force de travail. Cette logique économique a abouti à leur rapide déculturation. Ils arrivaient également en nombre de Madagascar. Les malgaches ont fait partie, dés 1663, des « premiers français » et, sans doute à cause de la proximité de la grande île et de leur densité, ils semblent avoir bénéficié d'un statut quelque peu différent de celui attribué aux esclaves d'origine africaine. Ils ont d'autant mieux conservé des éléments de leur culture que les échanges entre réunionnais et malgaches n'ont jamais cessé. Cette appropriation (souterraine) de l'île par les malgaches se retrouve dans les multiples noms désignant les lieux géographiques de la Réunion. Nicaise (1999) souligne avec justesse que si le Français accole le nom d'un lieu à son nom, le Malgache, pour sa part, donne son nom à la terre qui lui appartient…

V.1.3. Avant l'abolition

Schématiquement, à la veille de l'abolition de l'esclavage, la Réunion se retrouve dans la situation suivante :

- au plan économique, l'économie de plantation tournée vers la production de richesses cohabite avec une production vivrière tournée vers une économie de subsistance. Cette double économie a engendré une première partition, sociale, entre des européens enrichis et des européens appauvris.
- L'hégémonie de la société de plantation a induit une autre partition, entre les libres et les esclaves.

- Un peuple triangulaire composé de « gros blancs », de « petits blancs» et « d'esclaves noirs ».

V.1.4. L'engagisme

La période de l'engagisme est une longue transition. De 1848 à 1920, de nombreux contingents de malgaches et surtout d'indiens, embauchés suite aux défections massives des anciens esclaves, sont arrivés sur l'île.

Deux éléments sont à noter :

- les accords passés entre la France et l'Angleterre assuraient aux engagés indiens la liberté de culte
- la garantie de la liberté de culte associée à une arrivée massive permit aux indiens de conserver une plus grande partie de leur identité culturelle[137].

V.2. Créolisation

Il n'empêche, les descendants des indiens se sont créolisés. Certains sont devenus catholiques, d'autres sont restés plus fidèles à la religion des ancêtres. La créolisation est une réalité dans la mesure où la langue créole est devenue la langue maternelle de chacun. On prête à Goethe cette sentence : « Le langage fabrique les gens bien plus qu'ils ne fabriquent le langage ». Accepter de parler la langue de l'autre, ici en l'occurrence le créole, un français enrichi de ses apports extérieurs, de la faire sienne, c'est se laisser imprégner par le système de représentation dont la langue est l'un des signifiants. La langue imprègne aussi la pensée religieuse de son mode symbolique, de sa relation au visible et à l'invisible. La capacité de symboliser joue un rôle primordial dans l'élaboration du sacré ; le symbole est la traduction d'un univers invisible ; il permet le partage et le passage d'un sacré originel à un sacré « créole ». Parler dans sa langue, c'est aussi faire partager ses représentations, ses symboles, son sacré.

Les travailleurs chinois à qui il avait, dans un premier temps, été interdit d'emmener leurs épouses chinoises, ont d'abord épousé des femmes créoles. Ils semblent avoir subi une acculturation assez rapide. Aujourd'hui, la majorité des Chinois est catholique.

Les indo-musulmans, protégés par l'islam et le maintien des contacts avec leurs compatriotes restés au pays, paraissent avoir mieux conservé leur identité culturelle.

---

137 Au départ, les indiens arrivant de différentes régions de l'Inde avec des coutumes différentes ne forment pas un groupe homogène. Le terme de malbar est un terme devenu générique des personnes se référant à l'hindouisme quelle que soit leur origine géographique.

V.2.1. Syncrétismes

La créolité actuelle s'est constituée à partir de la violence, de l'esclavage et de sa forme adoucie, l'engagisme. Dans cette violence primordiale, les gens se sont établis, désirés, aimés, haïs, déchirés. Leurs enfants et petits enfants portent en eux la diversité et les contradictions de leurs pères et de leurs aïeux. Avant que d'être un slogan[138], la créolité, pour d'aucuns, est un fardeau. La couleur de la peau est une préoccupation toujours actuelle chez certains, la tendance à son « blanchiment » coexiste avec les revendications identitaires. Il est des familles où la couleur rattache ou rejette, affilie ou désaffilie aussi sûrement que les dieux. A la Réunion, la règle de la double délimitation culturelle est très diversement suivie. Là, elle est strictement appliquée et le transgresseur est rejeté durablement, alors qu'ailleurs la tolérance y est plus importante. Entre les deux, des situations plus floues où demeure la trace, plus ou moins explicite, de la méfiance vis-à-vis de la religion de l'autre. L'affaire se complique quand des personnes, se définissant comme « pur malbar », rejettent la religion dans laquelle ils ont été fabriqués au prétexte qu'il s'agit-là d'une « mauvaise religion ». Créolisation ou identification au dominant ? Quoiqu'il en soit, la religion hindoue continue d'être l'objet de préventions de la part de certains.

« Les processus de créolisation sont l'héritage commun issu de la confrontation permanente entre le monde imposé et la résistance déployée pour préserver une identité inviolable. Inscrits au plus profond de l'individu, ils continuent à faire exister le monde créole selon sa propre logique. » (Nicaise, 1999). A l'instar de Bibeau (1997), ne doit-on pas considérer la créolité comme l'expression d'une vision du monde fondée sur la création et non sur les origines, sur la multiplicité et non sur l'universalité, sur le mélange et non sur la pureté ? Ces caractéristiques du monde créole ne sont pas nées d'un banal et anodin mélange des corps et des sangs mais bien à la suite des violences de l'histoire qui a conduit une vision du monde à réduire et à dominer les autres ! Si la créolisation est une étape dans l'avènement d'une nouvelle société (Pourchez, 1998), elle serait l'expression fondatrice d'un nouvel « art de vivre » ensemble, ou plutôt, pour certains, de survivre au traumatisme de l'histoire. Cette société post-coloniale en voie de structuration se construirait alors à l'image d'un «enfant né d'un viol[139] » (Miyaji, 2002), à partir d'un traumatisme initial, celui de la rencontre entre un agresseur et sa victime, désormais appelés à vivre ensemble.

---

138 « Métissez-vous ! »

139 « Postcoloniality is a child born of a rape »

Les difficultés et désordres exprimés par certains n'auraient-ils pas à voir avec une transmission transgénérationnelle où demeurent, comme des stigmates, une violence indicible, scotomisée, déniée ou oubliée, qui continue, silencieusement, de modeler des comportements ? Alors que pour d'autres, le traumatisme pourrait conduire à l'avènement d'hommes et de femmes appartenant à une société « initiée ».

V.2.2. Transversalité du catholicisme

Au cours de l'histoire de l'île, le catholicisme paraît avoir plus ou moins répondu aux aspirations de chacun des groupes en présence. Cette religion s'est elle aussi créolisée en accordant une place plus importante, par exemple, au culte des défunts, dans lequel les personnes originaires de Madagascar pouvaient retrouver quelque analogie avec le culte des ancêtres ?

Les petits blancs paraissent avoir joué le rôle d'une classe moyenne dont sont issus un certain nombre de prêtres. Du fait de leur origine sociale, ils paraissent avoir été les mieux placés pour servir de liant aux trois groupes. Est-ce la relative plasticité du catholicisme populaire qui fait que certains, aujourd'hui, peuvent s'affirmer de « religion Créole » ?

Nul n'est à l'abri du processus de créolisation qui semble avoir largement envahi le terrain religieux. Le catholicisme a dû s'adapter aux intérêts spirituels de chacun dans la mesure où, de plus en plus, les conversions, les appartenances religieuses multiples, contribuent à brouiller les cartes. Il semble bien aujourd'hui que, en dehors de ceux qui se nomment « pur malbar » et qui sont « *ek nasyon*[140] », beaucoup de pratiquants de l'hindouisme créole soient des convertis (Benoist, 1998). Aujourd'hui, il est devenu quasi impossible d'augurer de la ou des appartenance(s) religieuse(s) d'une personne à partir de son phénotype. L'histoire de l'île a façonné une société créole originale et la créolisation y est toujours à l'œuvre (Benoist, 1993; Nicaise, 1999; 2000; 2003b; Pourchez, 2003a).

V.2.3. Cultes pluriels

Ce monde pluriel, unifié par un Dieu unique s'est imposé à chacun même s'il existe plusieurs manières de le prier et de lui rendre hommage. Ceci permet à certains de mener plusieurs cultes en même temps (« *Na plizièr manyier de prier mé na kin sel bondié*[141] ») et à d'autres de se montrer, à tout le moins, respectueux, voire craintifs vis à vis des autres cultes. D'être le fruit du métissage dans une région où les origines culturelles sont plurielles peut incliner à

140 *Ek nasyon,* avec nation : autre manière de désigner les personnes qui n'ont pas abandonné la tradition hindoue.
141 Il y a plusieurs manières de prier mais il n'y a qu'un seul dieu

plus de tolérance. L'affirmation par certains de concordances entre les différents panthéons, Dieu et Zanahari, la Vierge Marie et Mariamen (Certains affirment que « Mariamen » serait la contraction de l'expression : « Marie Amen »), St-Expédit et Mardévirin montre que les références religieuses se mêlent.

Les avatars de la petite histoire (Pourchez, 2003b) facilitent ce genre de rapprochement. Le site de la Vierge Noire à la Rivière des Pluies a été aménagé par des engagés indiens qui, en l'absence de directives précises, auraient appliqué les canons en vigueur en Inde dans l'aménagement des lieux sacrés. Les similitudes dans l'organisation de l'espace, du choix des végétaux, de ce lieu sacré auraient favorisé la convergence des représentations entre la Vierge des catholiques et Petiaye, et plus largement entre catholicisme et hindouisme. En outre, ce rapprochement autour du site aurait été facilité par le fait que chacune, Vierge Marie comme Petiaye, sont réputées protéger les enfants.

Si certains expriment des tendances syncrétiques, d'autres personnes récusent ces assimilations. La position actuelle du clergé réunionnais, des sectes millénaristes chrétiennes, du renouveau tamoul, de la hiérarchie musulmane, des institutions religieuses établies, militent en faveur d'une mono-appartenance religieuse et d'une « pureté » des panthéons. Certains suivent les avis des institutions et d'autres continuent de pratiquer, en cachette ou à découvert, la pluralité religieuse.

Parce qu'il est difficile de vivre deux croyances séparées, le syncrétisme a tendance à unifier. Pourtant, l'existence d'un rite tel que celui des cheveux maillés tendrait à confirmer que, à travers ce que beaucoup interprètent comme la voix des ancêtres, les groupes n'aimeraient pas les mélanges. Le rite semble tendre à la délimitation, à la différenciation, au détriment de la confusion. Le rite, paraissant avoir pour but de placer l'enfant dans la suite de tel ou tel lignage sans pour autant éliminer les autres, n'empêche pas la créolisation : « La créolisation n'est pas un mélange amorphe mais un tissage de généalogies. Les liens avec les divers lignages ancestraux persistent et se conjuguent. » (Benoist, 1998)

L'exemple de la religion haïtienne, les cultes afro-brésiliens, tendent à montrer que le syncrétisme peut aboutir à la création d'une nouvelle religion, et ce qui se passe tous les jours sous nos yeux à la Réunion est une manière de penser le monde qui est autre chose que la somme des composants à partir desquels elle s'est fondée, une fondation originale.

V.2.3.1. Un exemple, le cas de Saint-Expédit

Figure 13 : Autel à St-Expédit

Comme son existence n'était pas avérée, Saint-Expédit a été chassé des églises. Aujourd'hui, il se donne à voir dans plus de trois cent soixante autels ou chapelles généralement peints en rouge. A en juger par les dévotions à son égard, il continue d'être l'objet de culte de bon nombre de réunionnais. Son essor est-il lié à la « créolisation » du catholicisme ? C'est ce qu'avance Prudhomme (1984), selon lui, « la piété populaire ne s'intéresse pas à un modèle de foi mais s'adresse à des intermédiaires doués de pouvoirs extraordinaires ». Installé dans l'île dans les années 1930, Reignier (2001) insiste sur la rapidité et l'ampleur avec laquelle ce culte a trouvé une audience propre à « désespérer la hiérarchie cléricale ». Sa popularité serait née des changements qui ont suivi l'abolition de l'esclavage. Ils ont donné naissance à de nouveaux modèles de relations interpersonnelles, surtout après le choc de la départementalisation en 1946. Sont arrivées de nouvelles formes d'exercice du pouvoir, de nouveaux liens de dépendance entre les hommes. Des espérances nouvelles de sécurité et de justice ont été permises grâce à dislocation de l'ordre ancien et l'avènement d'une nouvelle forme de lien avec la métropole. La naissance d'une forme de société neuve et de relations sociales inédites est intimement liée à l'avènement du culte de Saint-Expédit (Reignier, 2001). Il serait apparu en 1931, à une époque où la pauvreté, l'alcoolisme, l'analphabétisme, la sous-alimentation, le paludisme étaient le quotidien de la majorité des réunionnais (Pizzorni, 2001). Le culte est la démonstration réunionnaise de « la capacité des fidèles à s'approprier une dévotion apportée du dehors » (Brown, 1984). L'engouement pour le Saint serait également dû à son extension transversale à la société à partir du moment où d'une part, les malbars l'ont assimilé à Mardévirin, Saint guerrier, vengeur intraitable de l'injustice, à Kali la déesse du mal ou à Soupramanyel qui, à l'image de l'archange Michel, tue un dragon de sa lance, et d'autre part parce que pour tous, il y aurait eu « confusion de vocabulaire entre Esprit et Expedit » (Prudhomme, 1984). « Vénéré par les fidèles des deux rites », est-il « une sorte de

trait d'union » entre catholicisme et hindouisme (Chane-Kune, 1993) ? Toujours est-il que selon cette auteure, sa « fonction de passerelle est nette... ». Alors, est-il devenu un saint syncrétique dans un souci d'unification des mondes ou alors, pourrait-on décrypter, dans la manière dont il est vénéré, comme dans la cérémonie des cheveux maillés, une fonction différenciatrice ?

Barat (1980), qui s'est penché sur le « jeu complexe d'assimilations magico-religieuses », estime que, placé aux confins du christianisme et de l'hindouisme réunionnais et, en trouvant sa place tant dans les églises que sur les routes, les officines des spécialistes de l'invisible, il peut-être utilisé par chacun pour ses desseins particuliers. Le culte de Saint-Expédit « constitue le cas le plus frappant et le plus remarquable de syncrétisme magico-religieux » (Barat, 1981). Alors que pour Eve (1985), il est le « biais [utilisé par] certains [pour] affirmer leur identité ou leur aliénation ». Reignier (2001), aurait plutôt tendance à le considérer comme l'occasion d'une « alliance contractée avec la religion ordinaire dans ses afférences avec un monothéisme (le christianisme), un polythéisme (l'hindouisme) et un occultisme multitendant (pratiques magiques, sorcelleries). »

V.2.4. Dispositifs thérapeutiques

Les dispositifs de soin sont en général assez aisément identifiables ; ils se rattachent tous, plus ou moins, à une religion donnée. Ils s'accordent au moins sur le principe que l'une de leurs activités consiste à accueillir et soigner des personnes pour qui le diagnostic de possession par l'esprit d'un défunt a été posé.

Figure 14 : Amma, Sainte Indienne à Saint-Denis

Tant l'officiant de la *shapel* malbare que celui du temple malgache, la diseuse de prière, le groupe de prière charismatique, les réunions autour de Amma, Sainte indienne faisant périodiquement des rencontres à la Réunion, le Renouveau charismatique, la Mission Salut et Guérison, etc. toutes, et selon un processus fort similaire, font profession de libérer des malades des âmes perdues qui les ravagent. Là aussi, la créolisation est à l'œuvre.

Improprement appelés « traditionnels », ils participent au monde et à la société qui les entoure et dont ils sont l'émanation. Résolument actuels, ces dispositifs accompagnent la modernité. Face aux plaintes, toujours actuelles « concernant l'au-delà, les manifestations nocturnes et les interventions des âmes errantes, le recours aux guérisseurs, aux exorcistes, les pratiques souterraines des sorciers, [...] témoignent d'un fonds religieux commun à tous les créoles » (Prudhomme, 1984). Ils tentent d'apporter leurs réponses à des angoisses et des souffrances d'aujourd'hui, de réguler les forces entropiques menaçant l'intégrité psychique de leurs consultants et, par-delà, la bonne marche de l'univers. Pour l'avoir constaté, ils font partie des instances plus ou moins officieuses qui structurent la vie sociale et, dans certains cas, pallient les insuffisances des dispositifs mis en place par la République. Des guérisseurs, les Invisibles qui les habitent, peuvent s'efforcer de convaincre des malades inquiets de subir des examens médicaux, de se faire soigner à l'hôpital, de régler des litiges patrimoniaux à l'amiable, de l'opportunité d'un mariage, de convaincre les adolescents motards de rouler casqués après avoir béni ou fait une protection rituelle à leur *booster* flambant neuf, de continuer de fréquenter l'école et de bien faire leurs devoirs. Tout cela est du lot de la pratique ordinaire.

Il arrive que l'enfant devienne le lieu d'un conflit d'appartenance, même si chacun peut se satisfaire plus ou moins durablement d'une intégration au catholicisme. Il n'y a pas de règle générale. Dans la gamme allant de l'intransigeance à la tolérance et à la reconnaissance, nous avons rencontré la diversité des attitudes possibles envers la double délimitation. Pour beaucoup, le catholicisme, du fait de son caractère transversal, est le premier recours vis à vis du désordre à travers les différents cultes qu'il peut proposer.

Dans un pays où beaucoup sont imprégnés des cultures matricielles de l'autre, chacun porte en soi quelque chose de son univers, de ses étiologies, de ses logiques thérapeutiques et de ses réseaux de l'invisible. Cependant, chaque dispositif garde sa théorie du désordre et affiche sa capacité thérapeutique. Le pouvoir de guérir est important pour les personnes en souffrance. Ces dispositifs sont composés de gens comme eux, métissés. Ils ont métissé certaines des représentations, des objets de l'autre, et savent s'adapter à la sensibilité de patients dont certains observent déjà plusieurs pratiques religieuses. Multiples et divers, des patients naviguent entre les différents dispositifs. Pour d'autres, il n'en est pas question, non à cause des interdits officiels promulgués par tel ou tel de fréquenter d'autres lieux, mais plus simplement parce que les patients s'y refusent. Dans ce cas, les seuls recours qui trouvent grâce à leurs yeux sont les dispositifs médico-sociaux, laïcs, et les pratiques catholiques. Deux instances affichant leur transversalité : des parents affirment leur refus définitif d'entamer une

démarche de soin dans un dispositif malbar, métissé ou autre, mettant en jeu le sacré. « Je ne veux pas retomber là-dedans ! », « Quand on fait appel aux malbars on n'en a jamais fini par la suite ! », « Ça coûte cher ! », sont des manières d'exprimer le refus non seulement d'entrer dans une logique de don/contre-don, mais aussi l'angoisse devant l'idée que le désordre puisse avoir un caractère sacré. Pour les uns, le refus est quelquefois définitif, exclusif et total pour certains. D'autres acceptent que le conjoint qui a gardé des liens avec sa famille et ses pratiques, emmène l'enfant en consultation. Par delà le caractère ponctuel de ces enjeux, il se joue un problème d'appartenance : comme le soulignent Nathan et Stengers (2001) « La religion est corrélée avec l'appartenance ; et l'appartenance, […], est un levier thérapeutique essentiel. Mais la religion est aussi corrélée avec les techniques thérapeutiques. » Et au delà de l'appartenance, il se joue la question de l'identité.

Quand des hommes, des femmes, des enfants souffrent dans leur pensée au point de ne plus être capable de raisonner, qu'ils n'ont plus de goût à rien, qu'ils sont traversés par des envies de meurtre ou de suicide, qu'ils ne supportent plus une vie qui s'égrène comme un chapelet ininterrompu de crises et de revers de fortunes, que leur entourage acquiert la conviction qu'ils sont en train de se faire dévorer de l'intérieur, alors les guérisseurs s'emploient à remplir la mission qu'une collectivité privée leur reconnaît : soigner.

Certains patients ne sont pas toujours faciles. Pragmatiques, ils attendent de voir et, en l'absence de résultats, vont voir ailleurs. La croyance est quelquefois fonction des résultats obtenus. Si les uns ne rechignent pas à la dépense, d'autres préfèrent recourir aux dispositifs républicains et à la solidarité nationale pour se soigner !

Le psychologue, confronté à des personnes qui ont grandi dans la conviction de l'existence de mondes pluriels, aux frontières mal délimitées, a plutôt l'habitude de travailler avec des patients qui partagent avec lui l'idée qu'il n'est qu'un monde, le monde sensible, capable de s'étendre à l'invisible et à l'infini. Le monde invisible qui s'introduit dans son bureau à travers les dires de ses patients n'est pas celui du scientifique. Alors que l'invisible du scientifique est constitué d'éléments trop petits ou trop éloignés pour être captés par les techniques actuelles, et qu'il n'entretient pas de relations personnelles avec les individus, celui de nos patients est d'une autre nature.

En consultation, quand ils évoquent leurs invisibles, qu'ils les mettent en relation avec leur désordre, alors, souvent, les familles font référence aux morts, plus précisément à « l'esprit » ou à « l'âme » de morts. Les morts occupent une grande place dans la vie des vivants !

Ils se plaignent souvent de leur intrusion brutale ; il est moins fait référence aux saints, aux démons ou aux dieux.

VI. PRESENCE DES MORTS

Je voudrais avoir les mains de la mort
Pépée
Et puis les yeux et puis le cœur
Et m'en venir coucher chez toi
Ça changerait rien à mon décor
On couche toujours avec des morts
On couche toujours avec des morts

Léo Ferré
Pépée

Souvent, les manifestations du sacré présentées au psychologue qui travaille dans une institution de soin sont en relation avec des désordres qui affectent un patient et sa famille. Ils attribuent ces symptômes à l'action d'entités réputées plus proches des vivants, à savoir les morts, plutôt l'esprit des morts. Les troubles sont généralement imputés à l'esprit de ceux dont les dépouilles reposent au cimetière. Egalement appelées âmes, « errantes, abandonnées, mauvaises», elles forment un peuple invisible qui côtoie le monde des vivants. Le *vativien* est comparable à un sas entre monde visible et invisible. Si les âmes y évoluent, c'est qu'elles sont réputées ne pas avoir trouvé leur place dans le registre sécularisé de l'invisible chrétien, qu'elles persistent à vivre dans des registres malgache ou indien, à proximité des vivants.

La dialectique monde profane/monde sacré est culturellement chargée et connotée dans la pensée occidentale. Ailleurs, la force des liens qui unissent les deux mondes ne permet pas de faire, ni même de percevoir toujours cette division, le monde devient un ensemble où se meuvent à la fois visibles et invisibles.

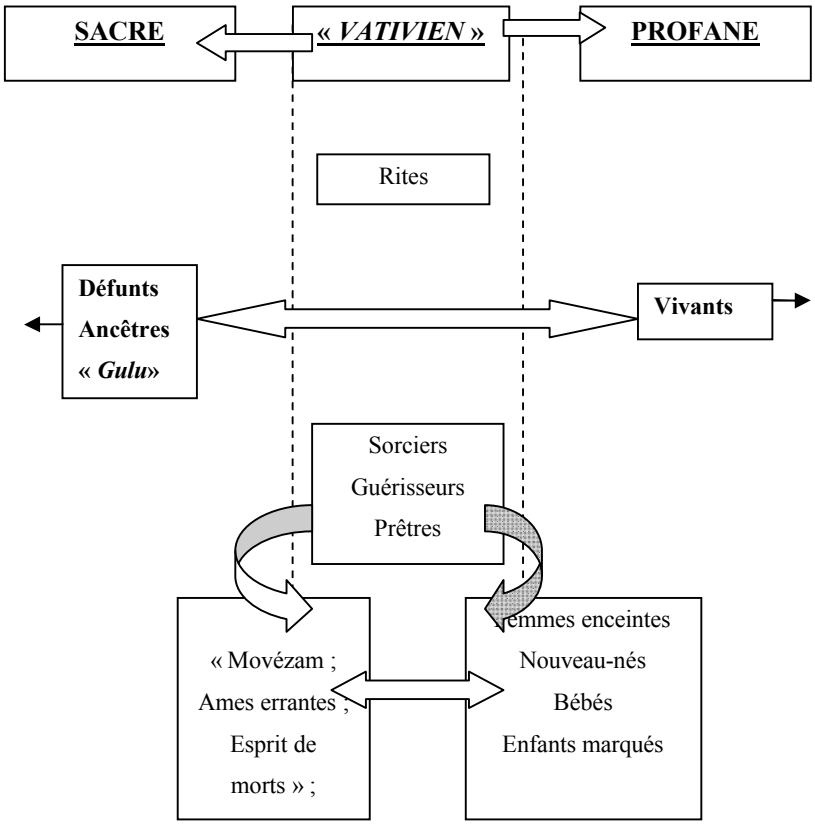


Figure 15 : Schéma des relations entre profane et sacré, plus particulièrement entre morts et vifs

VI.1. Une île « surpeuplée »

L'île de La Réunion, du fait de « son accumulation d'esprits de morts, [est] une « colonie surpeuplée », une île « sursaturée » de défunts dont le nombre l'emporte sur celui des vivants » (Nicaise, 1999). Beaucoup de morts y sont « mal morts » et certaines âmes, de suicidés, d'accidentés, d'assassinés, ne trouvent une place ni au paradis, ni au purgatoire, ni en enfer. Ils forment l'essentiel de la cohorte des âmes errantes condamnées à errer à proximité du monde des vivants, dont certains peuvent éprouver, de leur côté, les pires difficultés pour les laisser partir. Ce contexte, allié à la proximité spatiale des défunts, a amené les hommes, les femmes, les institutions, à concevoir et à mettre en œuvre diverses pratiques mortuaires qui chercheraient à renforcer les frontières entre le monde des vivants et le monde des morts. Veillées mortuaires, messes pour les défunts, pour les âmes du purgatoire, neuvaines, quarantaines, « manger sous la table », *sanblani*, tombes enchaînées, croix destinées à fixer, à « clouter » les morts, etc. sont autant de signes qui montrent la difficulté de beaucoup pour composer avec la (leurs) mort(s) et assumer la séparation. Pour quelle(s) raison(s) les rites de morts, malgré leur nombre et leur diversité, paraissent-ils souvent inefficaces dans leur fonction séparatrice alors que les anthropologues ont confirmé

leur importance ? Les réunionnais auraient-ils fabriqué, comme se le demande Nicaise (1999), des rites inopérants ? Serait-ce le signe d'une faille dans la culture, que la persistance de cet entre-deux si l'on considère son caractère inhabitable et douloureux tant pour les morts que pour les vivants[142] ? Est-ce là le fonctionnement d'un « fantôme agissant » ? Le signe de la manifestation d'une pratique ancestrale tombée dans l'oubli et qui ne veut pas mourir ? Y aurait-il des personnes en qui sommeille encore l'idée malgache de la nécessité de donner aux morts des deuxièmes funérailles ?

Madagascar n'est pas une terre si lointaine et, là-bas, on pense que celui qui vient de mourir est un nouveau-né dans l'au-delà. Ici, il arrive à certains de penser que le mort est comme le miroir du bébé qui vient de naître. Certains ont la conviction de destins croisés. La frontière entre les deux mondes est ténue, aléatoire, et souvent, à la consultation, sont abordées des questions ayant trait aux rapports spécifiques qui unissent par delà les mondes tel disparu avec tel ou tel de ses proches. La présence des morts est de beaucoup de rencontres, bénéfiques ou maléfiques. Quelquefois, les morts sont craints et des vivants peuvent se retrouver démunis pour gérer ces interférences.

Pour des Réunionnais imprégnés d'indianité, de karma et de réincarnation, la vie n'est jamais éloignée de la mort. Karteli[143] est censée se repaître des âmes des enfants morts en couches ou en bas âge. Elle est sœur de Petiaye[144], protectrice potentielle des femmes enceintes.

Il est difficile de laisser partir ses morts. Ici, beaucoup respectent le rite des « quarante jours ». Au delà de ce temps, le défunt est censé avoir quitté la terre, relié seulement au monde des vivants par sa tombe et la croix qui le fixe (Nicaise, 1999). Pourtant, il est des situations, en consultation, qui illustrent cette difficulté : Même quand tous les rituels de séparation d'avec les morts ont été faits, des défunts continuent d'apparaître à travers des rêves ou dans des miroirs. La pensée commune veut qu'ils réclament ainsi pour ne pas être oubliés, ne pas mourir une deuxième fois. Il est d'autres défunts que des vivants ne veulent pas laisser partir. Cette relation peut être douloureuse, mais également paisible.

142 Nous pensons à ces enfants reçus en consultation qui donnent l'impression d'être eux aussi fixés dans cet entre-deux mondes qui empêche d'être au monde.
143 Divinité indienne du panthéon réunionnais
144 Divinité indienne, honorée par beaucoup de femmes indiennes au cours des rites de grossesse et de naissance

VI.2. Présence des morts (*Koman ou koné[145] ?)*

La consultation de psychothérapie transculturelle a intégré et prend en compte cette donnée. L'omniprésence des morts dans l'esprit de beaucoup de familles est bien réelle. En évoquant l'histoire et la place de l'enfant symptôme de leur fragilité, elles font le lien entre une manifestation de l'invisible, un événement particulier survenu autour de la grossesse ou de la prime enfance. « Chercher le mort » est devenu dans notre pratique aussi routinier que la recherche d'informations au sujet des « cheveux maillés ». Et dans certaines réunions préparatoires, cette phrase qui sonne comme une boutade, est souvent employée par l'un ou l'autre des membres de l'équipe. Le dispositif thérapeutique, tel qu'il existe présentement, prévoit souvent dans le cercle formé avec la famille et les thérapeutes, une chaise vide, à destination des absents, vivants ou défunts…En consultation, les morts ne sont jamais loin. Souvent, le simple fait, pour un thérapeute, de demander, sans transition particulière, « qui est mort ? », entraîne chez le questionné, après un bref moment de stupeur, une autre question (*koman ou koné ?)* puis une mise en lien de l'enfant avec un défunt.

Malgré les recours fournis par les collectifs pour gérer la relation aux morts et introduire la séparation, force est de constater que cet objectif n'est pas toujours atteint. L'expérience clinique confirme les constatations d'autres chercheurs (De Sigoyer 1990; Eve, 1992, 1993; Nicaise, 1999). Pour les vivants, les morts sont réputés plus proches par la distance avec le monde invisible. On peut s'en souvenir comme d'anciens vivants. Fraîchement advenus dans un autre registre, ils sont en passe de faire leur entrée dans une nouvelle existence. Cette « naissance » est quelquefois difficile. En attendant de grandir dans leur univers, les morts peuvent avoir gardé des attaches avec le monde profane :

- Soit parce que l'âme n'a pas encore eu le temps de quitter la terre. On dit qu'elle peut encore roder autour de la tombe, ou des objets qui lui étaient familiers. Au cours de cette période, les « quarante jours », on dit que les sorciers viennent les « capturer » pour les asservir. Elles sont alors destinées à venir hanter, posséder, rendre malade un vivant.

- Soit parce que, dit-on encore, la mort est venue les surprendre, ils sont censés être morts avant le terme, et sont condamnés à errer, invisibles des vivants, sur la terre ;

- Soit parce que des vivants les empêchent de partir. Par delà les limites, ils ont tissé des liens qui persistent entre un vivant et un mort.

[145] Comment savez-vous ?

Observation n° 20 :

Mme Marcel et ses deux filles Isabel (15.0) et Elodie (11.0) viennent au CMPP depuis près de deux ans. Elles vivent dans un studio du centre ville. Mme Marcel était venue sur le conseil d'un éducateur en milieu ouvert mandaté par le juge des enfants. Mme Marcel n'arrive plus à contenir Isabel, une adolescente bourrue qui, alors, exprimait à la fois des tendances antisociales, des conduites suicidaires, des comportements hétéro et auto-agressifs.

Une psychothérapie alternant entretiens individuels et familiaux avait été prescrite. Au bout de dix-huit mois, son état, attesté par les appréciations de ses professeurs, paraissait très amélioré, les symptômes ayant quasiment disparu. Et l'éducateur allait se prononcer pour la mainlevée de la mesure judiciaire. Madame Marcel était satisfaite de ces changements. Parallèlement aux suivis institutionnels, elle avait eu recours à d'autres ressources thérapeutiques : Prières à la Vierge Noire et prières pour les morts.

Un arrêt des soins avait alors été envisagé mais cette perspective, aussi surprenant que cela paraisse, ne réjouissait pas Mme Marcel. Il suffisait d'aborder le sujet pour la voir faire état de l'apparition de nouveaux symptômes touchant Isabel : baisse du rendement scolaire, réapparition de l'insolence, etc. L'adolescente, quant à elle, qui vivait souvent les séances de psychothérapie comme un pensum, était satisfaite de savoir qu'il allait être mis fin prochainement à la thérapie.

Chez les Marcel, il y a eu des drames, des viols, des suicides. En entretien familial, il avait été alors logiquement et longuement évoqué la place occupée par les morts. Isabel comme Elodie ne faisaient pas mystère des visites que leurs rendaient des défunts au cours de leur sommeil, cela ne semblait pas les angoisser particulièrement. Pourtant, le suicide dramatique d'Amélie, cousine du même âge qu'Isabelle, survenu quelques mois plus tôt, venait réactualiser le malaise. Elle avait accusé son beau-père de viol et il avait été emprisonné. Par précaution, elle avait été hospitalisée en milieu spécialisé. C'est là où elle mit fin à ses jours. Il y eut la veillée mortuaire puis les funérailles, douloureuses. Une messe pour le repos de son âme avait été dite. On avait respecté les obligations liées aux quarante jours qui suivent un décès.

Un jour, Isabelle fit état de sa frayeur. La jeune défunte venait régulièrement la visiter et lui parler pendant son sommeil. Elle venait lui dire sa tristesse, sa solitude, sa difficulté à renoncer à la vie qu'elle s'était enlevée. La mort ne l'avait soulagée ni de sa souffrance, ni de son désespoir. Ces rencontres effrayaient Isabel. La qualité de son sommeil s'en ressentait ; la nuit, elle restait couchée sur son lit, les yeux ouverts en attendant l'apparition d'Amélie. Quand elle se présentait, elle flottait dans l'air. Diaphane, elle se tenait là, ravagée par les

larmes et le chagrin. Isabel se disait pétrifiée par cette insondable douleur et ne savait comment la consoler.

Avertie, dans un premier temps, sa mère lui prépara des tisanes destinées à calmer sa frayeur (contre le *sézisman)* et fit dire une messe pour le repos de l'âme de la jeune défunte. Elle prenait la chose au sérieux parce que dans la famille, depuis « toujours » on était sensible à la visite des défunts.

Une semaine plus tard, Isabel rapporte un nouveau rêve :

« L'âme d'Amélie n'a pas été ramassée. Elle est toujours sur terre parce que ce n'était pas son heure. Quand je la vois, elle est habillée en blanc et n'a pas de pieds. Elle s'éloigne à mesure que maman s'approche. »

Ce dernier rêve renferme un certain nombre de stéréotypies. Ainsi :

- « L'âme d'Amélie n'a pas été ramassée » : A la Réunion, tout le monde sait qu'une personne brutalement décédée est condamnée à errer sur la terre et à hanter les vivants (De Sigoyer 1990)
- Elle est toujours sur terre parce que ce n'était pas son heure : une âme « ramassée » est donc une âme qui est en passe de trouver le repos et sa place dans l'au-delà.
- Elle est habillée en blanc et n'a pas de pieds : manière socialement adaptée de décrire un défunt quand il se trouve en présence d'un vivant.

Un rêve en conformité avec un imaginaire social jusque dans la façon dont se comporte la défunte. Voir une défunte, de blanc vêtue, sans pied, correspond à une manière « culturellement correcte » de lui être confrontée. Manière de socialiser, donc de faire partager l'angoisse et rendre possible l'intervention de sa mère qui recourt :

- A la tisane, une médication socialement reconnue pour parer au danger de *sézisman* menaçant la rêveuse. Un soin socialement adapté, à savoir, « faire ce que tout le monde fait » pour annihiler les effets possibles de ce genre de rencontre : renforcer les limites de sa fille.
- A la messe, pour apaiser la défunte et atténuer la force de ses intrusions nocturnes.

Isabel avait besoin de calmer ses peurs vis à vis de ces apparitions. Mme Marcel, quant à elle, confiait sa crainte de voir sa fille suivre sa cousine. La défunte Amélie, elle en était persuadée, cherchait à convaincre Isabel de ne pas la laisser seule à errer, essayant de la convaincre de la suivre dans l'autre monde. Amélie chercherait à prendre possession d'Isabel, à la faire mourir par suicide elle aussi. Cette lecture culturelle du suicide se caractérise par le fait que cet acte

trouve sa cause dans l'externalité. Et les soins utilisés sont des manières culturelles de prévenir le suicide : La tisane pour extraire ce qui a pu faire effraction et la messe pour amener la défunte à une position plus conciliante envers Isabel. Elle soigne la défunte.

Par la suite, Isabel reprenait confiance. Les apparitions nocturnes de sa défunte cousine n'avaient pas cessé, mais elle était moins effrayée. Maintenant, dans ses rêves, sa mère s'interposait entre elles et finissait par obtenir le départ d'Amélie. Isabel fut tout à fait rassurée après un entretien familial portant sur les ressources thérapeutiques de la famille où il fut à nouveau question de messe pour les âmes du purgatoire, de fleurs sur la tombe, de prières. Les cauchemars ont rapidement pris fin.

Quelques mois plus tard, les résultats scolaires et le comportement social d'Isabelle et de sa sœur s'étaient encore améliorés. Cependant, l'une comme l'autre gardaient au fond d'elles-mêmes une anxiété irréductible. Elles étaient effrayées par l'idée de la mort leur mère.

L'entretien familial qui suivit fut centré autour de leurs angoisses.

Mme Marcel : - La nuit, Elodie réclame une lumière, la nuit, elle a peur. On a beau lui expliquer que les fantômes ça n'existe pas, elle n'est pas rassurée.

Elodie : - Je rêve aux morts, les trois tontons, ils sont méchants mais mon grand-père est un gentil fantôme.

Mme : - Elodie a peur qu'on ne l'aime pas, c'est surtout quand on ne la regarde pas qu'elle parle.

- :- Elle a peur de perdre sa maman.

Isabel : - *Sa lé fol, sa*[146] !

Mme : - Je ne peux pas trop parler de la mort. Il faut préparer les choses, on peut mourir demain. Il faut que je prépare ça, et elles ne veulent pas entendre parler de ça.

Elodie à sa mère : - Tu comptes les croix sur une photo de famille, ceux qui sont morts !

Elodie à Isabel : - Il faut qu'on t'oblige à aller à la messe et au cimetière ! Moi, je vais avec maman.

- : - Vous allez moins au cimetière…

Elodie : - Il y a trop de moustiques.

Mme : - J'ai plus peur des vivants que des morts, les morts ne font pas de mal aux gens !

- : -…

Mme : - …Ma maman me protège et nous, bientôt, on va protéger nos enfants !

146 « Elle est folle, celle-là ! »

A ses filles : - Quand votre maman sera morte, elle va vous protéger. Je suis la maman de mes trois filles et toi, Elodie, je ne te protègerai pas plus que les autres !

Mme au • : - Elodie m'a dit : « Si tu meurs, je me suicide aussi ! Moi aussi, j'irai à la mer. »

Elodie : - Je t'aime beaucoup maman ! C'est pour ça que maman est à moi toute seule !

• : - Madame, vous avez perdu votre maman à quinze ans. On prend au sérieux ce qu'elle dit-là. Il y a votre relation avec votre mère et la relation de vos filles avec leur mère.

Elodie : - Où sont les toilettes ?

• : - Plus tard !

Mme : - Les morts sont au cimetière. Quand ils viennent, ce n'est pas pour lui faire peur.

• : - Elodie parle d'un fantôme en blanc, un personnage qui parle et qui demande.

Mme : - Moi, je rêve souvent aux gens qui sont morts mais pas comme Elodie. Personnellement, ma mère me parle comme à un enfant. Quand mes enfants sont en danger, elle vient me prévenir. C'est pas elle qui leur ferait peur ! Pour les autres morts, je ne sais pas mais ma mère, elle protège envers et contre tout ! Mes filles ont cette angoisse, qu'un jour maman n'est plus là. Mais la mère, elle est toujours là.

• : - Vos filles vous rappellent que vous êtes vivante, elles veulent que vous restiez avec elles, avec les vivants. Elles sont angoissées à l'idée que vous partiez rejoindre votre mère.

Mme : - Oui, je pense que je pourrai être bien près d'elle. Nous sommes souvent ensemble et je me sens bien.

Co• : J'ai l'impression que les choses ne sont pas en ordre, les morts avec les morts et les vivants avec les vivants et de là vient le désordre. Vos filles craignent de vous voir partir près de votre mère. Vous passez déjà beaucoup de temps avec elle et elles ont peur de se retrouver toutes seules. Et puis, votre mère, elle aussi, a besoin de vivre sa vie de mort, et peut-être a-t-elle besoin que vous la laissiez partir…

Mme : Ça, jamais ! Je suis sûre qu'elle est heureuse comme ça et que je ne la dérange pas !

• : Mais vos enfants ont peur de vous voir partir, elles ont besoin de savoir que vous êtes avec elle pour les protéger.

Mme : De toutes façons, je les protègerai mais il n'est pas question de faire partir ma mère.

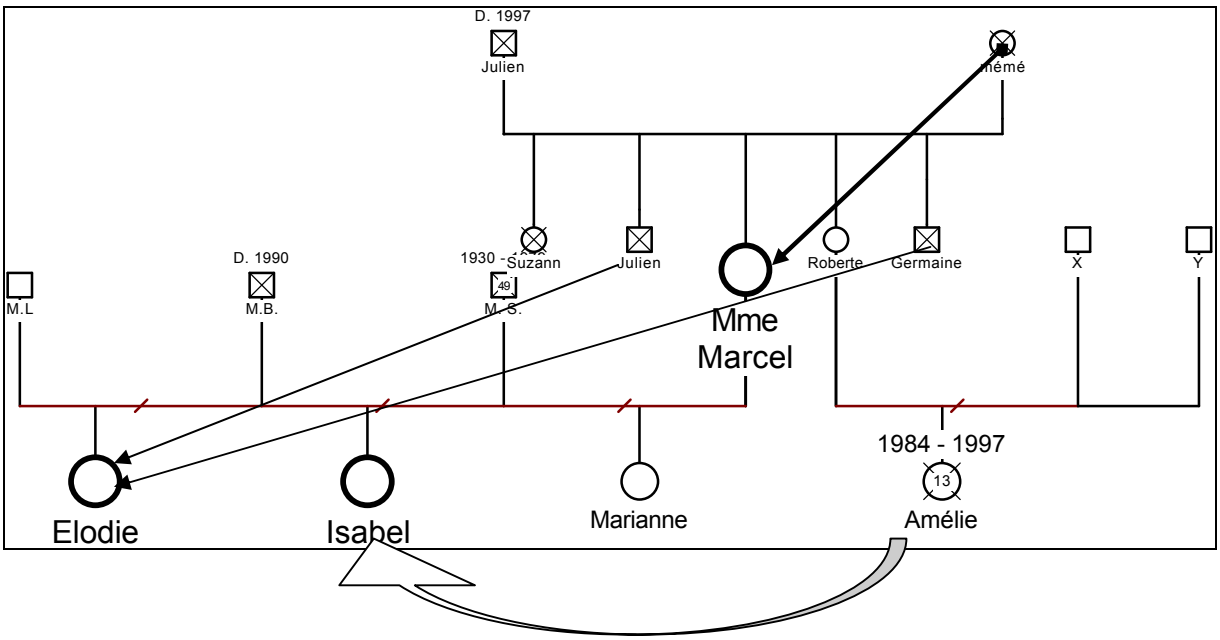


Figure 16 **:** Génogramme de la famille Marcel, relations entre vifs et défunts

La trop grande proximité des morts perturbe les enfants et leur relation avec leur mère. Mme Marcel sait ce qu'il y a à faire pour se protéger des morts mais se refuse à dénouer le lien qui l'unit à sa mère, même si cela entretient l'angoisse de ses filles.

Isabel et Elodie sont effrayées par le bien-être affiché par leur mère quand elle se retrouve près de sa mère. Leurs difficultés présentes semblent liées à leur angoisse de la voir partir rejoindre sa mère et de se retrouver seules, abandonnées. La crise semble amplifiée par le fait qu'Isabel approche les quinze ans, âge auquel leur mère s'est retrouvée orpheline. Elles craignent de la voir mourir pour redevenir entièrement l'enfant de sa mère dans l'au-delà et répudier sa condition de mère parmi les vivants.

Mme Marcel avance deux éléments :

- Sa mère lui est plus présente et protectrice morte qu'elle ne le fut de son vivant.
- Mutatis mutandis, il en sera de même pour elle si elle venait à mourir. Elle sait qu'elle sera meilleure mère, plus rassurante et contenante pour ses propres enfants quand elle sera passée dans cet autre registre.

A la jonction des mondes, le jour avec les vivants, la nuit avec sa défunte mère, c'est ainsi que Mme Marcel paraît avoir survécu au sentiment d'abandon, à la dépression et au manque. Par dessus les limites, elle a tissé un lien avec sa mère. Elle a réalisé l'impossible : tout en restant la petite fille, protégée par sa mère, elle a pu grandir, faire des rencontres, avoir des enfants et s'occuper d'eux. Le clivage est possible à partir du moment où la volonté de libérer sa défunte

mère est absent. Elle est consciente de ses insuffisances de mère : elle ne le sera pleinement que lorsqu'elle sera morte !

Au stade actuel de sa vie, elle ne semble pas du tout décidée à laisser partir sa mère plus avant dans le monde des morts. En quelque sorte, elle l'a attachée à ses côtés. Elle sait ce qu'il faut faire pour le départ définitif de la défunte mais s'y refuse. La compagnie des morts est moins dangereuse que celle des vivants.

Pourtant, les méfaits d'Isabel, ses passages à l'acte, l'ont momentanément obligée à s'impliquer davantage dans leur quotidien, exercer la Loi qu'elle paraît avoir voulu, dans un premier temps, déléguer au Centre, à l'éducateur, au Juge des Enfants, à l'institution scolaire. Voilà comment nous avons finalement interprété son refus de voir cesser les prises en charge.

Et le suivi d'Isabel cessa le jour de son départ en formation au Tampon en internat. Elodie continue d'être suivie par les services sociaux.

Comment exprimer ce qui ne peut être dit ? Isabel fait partie d'une famille où règnent la mort et le crime. Le commerce avec les morts y est banalisé. Sa préoccupation profonde concerne le commerce entretenu par mère et sa défunte grand-mère. Elle est effrayée par l'idée d'être orpheline, ses pénibles angoisses d'abandon s'expriment dans des conduites à risque.

Isabel est rassurée par ses mesures auxquelles la mère adhère. Le suicide d'Amélie ravive son angoisse, elle réagit à ce décès conformément à sa culture. La frayeur d'être confrontée à la jeune suicidée est combattue par Mme Marcel par la prescription d'une tisane destinée à lutter contre le *sézisman*. L'amélioration constatée peut être mise en lien avec le caractère opérant de la tisane mais aussi avec le comportement maternel protecteur perçu par Isabel, et qu'elle traduit par l'apparition de sa mère qui fait s'éloigner Amélie dans le rêve.

L'ultime séance permet à Isabel de formuler le fond de son mal-être, la crainte du suicide de sa mère. Toutes les nuits, Mme Marcel tient compagnie à sa mère, compense-t-elle la douleur et le manque de son enfance ? La possibilité de la rejoindre ne l'effraie pas et il n'est pas question de procéder aux rituels qui permettraient à la défunte de « vivre sa vie de mort » ! Il s'agit là d'une inversion manifeste. Elle se comporte vis à vis de sa mère comme si elle même était une âme errante !

VI.3. Des enfants et des morts

La consultation reçoit de tels enfants pour les motifs les plus variés, reliés aux limbes. Paraissant suspendus dans un « entre-deux» inconfortable, ils évoquent la situation des âmes errantes dont on dit qu'elles sont suspendues entre deux mondes. Là, ils sont comme empêchés d'accéder à une humanité, une socialité pleine et entière.

En consultation, si leur corps est bien visible, leur esprit, par moments, paraît inaccessible. Ils ont le regard lointain ; d'autres fois, leur dos se tourne. Comme absents au monde qui les entoure, ils semblent engagés dans une mystérieuse relation avec d'invisibles interlocuteurs. L'évocation de certains mots peut les ramener ici, leur permettre de s'endormir paisiblement ou les conduire à se poser au centre du cercle thérapeutique.

La place qui leur est assignée ne leur permet pas toujours d'être pleinement initiés au monde profane. Certains de ces faibles préfèrent être en relation avec des ancêtres cohérents qu'avec des vivants désordonnés (Nathan, 2000a). Leur esprit, apeuré par la confusion régnant ici-bas, semble, dans sa quête de cohérence, préférer évoluer et communiquer dans cet espace interdit au commun. Les morts sont facilement désignés comme intervenants et perturbateurs – même si c'est à leur corps défendant - de la vie profane.

VI.4. Morts et animisme

Dans ce cas, en référence à l'animisme, leur présence peut être considérée comme :

- Accidentelle : La terminologie, pour désigner le mort resté sur terre, est riche (âmes errantes, *bébêt, movézam*, etc.) Ces invisibles présences ont pu croiser en certains lieux (cimetières, arbres, bassins), à certains moments (au crépuscule, midi) des vivants réputés fragiles (enfants, femmes en couches, etc.) du fait de leur proximité avec le sacré. Tous ceux, désignés de la sorte en raison de la persistance d'un lien qui les relie à l'invisible, sont des cibles potentielles. L'entourage les définit souvent comme des personnes au « tempérament faible». Une rencontre avec les âmes errantes peut être à l'origine de troubles physiques ou psychiques. On peut lire cette étiologie comme un rappel à l'ordre vis à vis d'interdits transmis par le groupe.

- Imputée à l'action délibérée d'un défunt : Il s'agit d'un désordre qui peut se manifester à travers le maillage des cheveux de l'enfant ou d'autres désordres psychologiques. Ces manifestations peuvent prendre la forme de rêves mais aussi de troubles, d'autant plus sérieux que les parents ne les reconnaissent pas forcément comme des appels de cette nature. La finalité de cette action serait d'assurer le fonctionnement de la mémoire et la continuité du lignage, de conforter la place des morts parmi les vivants. Des morts envahissent des vivants pour être honorés par eux, dans leur quête (au repos éternel, à l'ancestralité). Les vivants se doivent d'organiser des cérémonies, des rituels permettant aux morts de se séparer de ceux qu'ils ont quittés. Il peut s'agir de messes, de prières, de repas, etc. Ces rituels permettent de socialiser les liens unissant les vivants aux morts.

- Les cimetières sont des lieux fréquentés. A travers le souvenir, les vivants cherchent à se concilier la force de ceux qui ont contribué à bâtir leur monde. L'oublier revient à affaiblir ce lieu où chacun est appelé à avoir sa place dans un futur plus ou moins lointain. Par leurs hommages, les vivants aident les morts à aider les vivants. Certains s'en souviennent en consultation lorsque le désordre est déjà bien en place.
- Le trouble est parfois interprété comme le signe que le défunt réclame davantage. Quand le défunt a été dépositaire d'un « don », le désordre peut être pensé comme une nécessité de transmission intergénérationnelle. Les solutions traditionnelles consistent alors à « assermenter » l'esprit à celui qui présente le symptôme. Il arrive que des troubles de l'enfant augurent d'autres manifestations à l'âge l'adulte, quand il sera en âge de se servir du don : don de guérir, don de lire l'avenir,... Ces morts sont identifiables. En termes de génération, ils se situent généralement au niveau de celle des grands-parents ou de celle des arrières grands-parents. Des enfants semblent plus exposés à l'influence de tel ou tel mort, comme si des ponts favorisant la communication entre les uns et les autres avaient été édifiés par ceux de la génération intermédiaire. Il arrive que le porteur du trouble soit devin, guérisseur, sorcier en puissance. Le symptôme qui est donné à voir est peut-être la manifestation de la volonté de l'entité désireuse de cohabiter un jour avec sa future « monture. » Tant la pratique des sorciers que celle des guérisseurs a une fonction sociale. Elle aide à la bonne marche de l'univers. Au cours de cérémonies d'adorcisme, la personne est amenée à composer avec l'entité pour socialiser la possession et lui donner un cadre d'expression satisfaisant et reconnu. La possession devient signe, moyen de transmission de don au service des vivants de la collectivité.

VI.4.1. Les « *gramouns* »[147]

Ils viennent aider certains de leurs descendants dans l'affliction au cours de « *servis malgas*[148].» Selon le contexte, le terme *« gramoun »* désigne une personne âgée ou un grand-parent. Par extension, surtout quand il est accompagné du qualificatif *vié*[149], *gramoun* désigne les ancêtres, plus précisément les défunts, morts âgés, dont on a gardé la mémoire ; ils sont

147 En créole réunionnais, ce terme désigne soit les anciens, soit les ancêtres
148 Au cours de ces cérémonies, certains officiants entrent de transes ; ils sont alors « visités » par des ancêtres.
149 Vieux

ceux qui ont précédé les vivants et contribué à créer et à transmettre l'ordre social et culturel actuel. Ils sont considérés comme des protecteurs de leur descendance. Ils permettent l'affiliation et l'agrégation autour des représentations communes de leur réalité culturelle et psychique. Les *servis kabaré* sont des moments privilégiés pour affirmer cette communauté chez les personnes se réclamant d'ascendance malgache. C'est au cours de ce *servis* qu'un bœuf est offert à un *gramoun.* Il renforce le lien unissant la communauté des vivants aux ancêtres invisibles qui les protègent. Un pacte qui se renforce dans le sang qui s'écoule et qui est offert aux morts, qui renforce leur puissance (Brandibas, 2002).Cette affirmation rituelle confère aux participants un sentiment d'appartenance à un groupe au sein duquel ils peuvent forger leur identité. La présence des *gramoun* est un rempart contre les forces de la désorganisation ; elle donne à chacun la conviction qu'aujourd'hui se forge l'ancestralité de demain. En participant à l'œuvre commune, l'individu est gratifié dans son besoin de réalisation personnelle, dans le même temps qu'il renforce la structure à laquelle il appartient (Durkheim, 1995). Il est comme la partie la plus extérieure d'un récif corallien : demain, mort, il se fondra dans la structure même du récif. Même mort, il continue d'être son soutien et sa défense.

VI.5. Morts et sorcellerie

Une accusation de sorcellerie implique le commerce avec cet inépuisable vivier où errent les âmes. Il est des morts qui « *ravaj* » les vivants à la demande d'un sorcier que quelqu'un est venu consulter pour « *roder le sor*[150] ». Là, le mort n'est pas forcément identifiable ; il peut s'agir de l'esprit d'un suicidé mais aussi de celui d'un mort récent qu'un sorcier est venu réveiller pour l'asservir. Quand une attaque sorcière vise un adulte, un chef au « tempérament fort », le sort peut se détourner vers une personne de son entourage désignée comme « faible » : « Il tombe sur le plus faible. » Celui qui est le plus exposé, le plus fragile, le plus proche des morts.

Dans les temps qui suivent sa disparition, une âme peut être « capturée » par une personne malveillante et utilisée à des fins de sorcellerie, même contre des membres de la famille du défunt. L'âme ne se résout pas tout de suite à quitter le corps qui l'a hébergée, elle est triste et continue de hanter les abords de la tombe et imprégner de sa substance la terre qui a enseveli le corps (Durkheim, 1912). On peut voir à la Rivière des Pluies mais aussi ailleurs, des tombes ou des manguiers, ceints de solides chaînes. Elles ont pour fonction d'empêcher l'âme

150 Faire des démarches en vue d'envoyer un sort sur quelqu'un

de quitter la tombe et venir hanter les vivants (Eve, 1982). Il arrive qu'un sorcier puisse attirer la malheureuse âme (en général au moyen de sacrifices) avec du sang et s'attacher ses services contre des promesses de sanglantes et sacrificielles rétributions. Ainsi leurrée, l'âme pourra, à la demande de son sorcier, venir hanter les jours et les nuits de tel ou tel.

Dans d'autres situations, ces nouveaux morts n'ont accès ni à l'ancestralité ni au repos de l'âme. Souffrant et en souffrance, ils font souffrir leurs homologues vivants auxquels ils demeurent attachés, reliés. En effet, s'il est des âmes qui ont dû mal à quitter leur corps, il en est d'autres que les vivants, dans leur détresse, ont du mal à laisser partir vivre leur vie de mort. La permanence de ce lien empêche l'accès au repos de l'âme. Ils ont du mal à quitter les lieux où ils ont vécu. Nostalgie et douleur ? L'ancestralité ne sera peut-être jamais pour eux, surtout s'ils ont disparu dans des conditions dramatiques, âmes des suicidés, des assassinés, des accidentés, etc. Aussi continuent-ils à encombrer de leur présence pesante les rêves et pensées de ceux qui sont restés. Voilà le lot de ceux, morts trop récents, morts sans sépulture, suicidés, etc., disparus avant le terme qui leur était fixé. A la Réunion, on les appelle les âmes errantes ou abandonnées ou encore « *bébèt* ».

Lorsqu'un désordre psychologique est imputé à un mort, il peut s'agir d'un abus de langage car – Mme Marcel (Obs. n° 20) en est un exemple – quelquefois, les vivants empêchent le cours des choses. Comme si la prise en charge de la mort par certains ne pouvait trouver sa fin qu'après une longue période d'angoisse et de désordre. Les grandes étapes de l'existence sont marquées par des rituels ; la mort et la naissance sont des moments privilégiés pour marquer ces passages (Van Gennep, 1909).

Les rituels accompagnent le départ d'un défunt pour faciliter son passage dans l'au-delà et lui permettre de prendre sa place en tant qu'ancêtre[151]. Alors, il peut devenir ressource, référence dans la famille ; il est respecté pour sa contribution à la consolidation de la lignée et du groupe.

Il existe cependant des situations qui viennent inhiber le caractère naturel de ce passage. Les morts brutales, les attachements excessifs, les ruptures trop intenses, vécues sur un mode traumatique, peuvent occasionner des désordres, empêcher le mouvement naturel, nouer et faire souffrir des vivants. La deuxième cause qui empêche un mort de partir, est, nous l'avons vu, son utilisation par des vivants à des fins sorcières.

151 Le culte des ancêtres révèle la valeur accordée à la famille et aux liens établis entre le passé et le présent. Les croyances et les pratiques attachées à ce culte permettent de renforcer la famille, de valider la structure politique traditionnelle et d'encourager le respect des anciens encore vivants. Encyclopédie Microsoft® Encarta® 2003. © 1993-2002 Microsoft Corporation.

VI.6. Nouveaux-nés

Si les rites escortent, avec plus ou moins de bonheur, le mort vers sa dernière demeure terrestre, à l'autre extrémité du cycle de la vie, comme en miroir, d'autres rites accompagnent l'entrée d'un nouveau-né dans le monde des vivants, dans le monde social. Le baptême, la première sourate soufflée dans son oreille, la nomination… sont les instances qui permettent d'agréger le nouveau-né à une société, un groupe, une famille. Comme pour les morts, ces rituels sont en général bien menés et permettent progressivement à l'enfant de prendre sa place à la fois dans le monde social et dans un lignage dont il sera chargé, le temps de sa vie, d'assurer la pérennité. Ainsi vont les choses. Mais des circonstances particulières peuvent empêcher le nouveau-né d'intégrer une existence habituelle. Dans la tradition indienne, comme pour rappeler la proximité entre le début et la fin, Kartely n'est jamais très éloignée de Pétiaye.

Quand elle évoque le rite des cheveux maillés qui a cours dans beaucoup de familles réunionnaises, Pourchez (2003a) dit ceci : « Par cette manifestation dans la chevelure de l'enfant, il y a d'abord un marquage ancestral, signe du lien qui relie l'enfant et le monde des morts, des esprits et des ancêtres. Mais de cet au-delà, il faudra définitivement extraire l'enfant pour l'intégrer à une communauté nouvelle. » Il semble donc primordial, et cela se retrouve dans ces discussions sur les ressemblances physique du nouveau-né avec tel ou tel membre de sa lignée, maternelle ou agnatique, de souligner le lien qui l'unit, par delà ses parents, à un lignage.

En consultation, des parents ont une parole que l'on a coutume de référer à la pensée malgache ; elle semble être de partout et de toujours : « Quand il y en a un qui arrive, il faut qu'un ancien parte. » C'est l'image d'un passage étroit, propice à de dangereuses et inévitables rencontres. Que leurs racines les conduisent aux Comores, à Madagascar, aux Indes ou en Europe, ces rencontres ne semblent jamais très positives, elles sont souvent reliées aux difficultés traversées par le jeune enfant. La consultation est le lieu où se formule l'existence de ces nœuds qui, venant à la suite d'autres nœuds, peuvent empêcher un enfant de rejoindre pleinement ses communautés d'appartenance. Des parents peuvent le qualifier du terme de « marqué ».

Un enfant marqué est généralement pensé, comme mal séparé de l'Invisible. Il aurait gardé des liens dangereux avec le monde des défunts. Avant même sa première rencontre avec le monde, « dans cet espace transitionnel », il est déjà fabriqué par des mots et inscrit dans une parole, vecteur de culture et de psychisme. Embarrassé par un imperceptible lien, il est perçu

dans son altérité, différent. Il grandit un peu à part. Promis à un destin particulier, il peut se lire comme marqué du sceau du sacré. Etre « un enfant de la chance », autre manière de qualifier ces enfants, résonne souvent comme une malchance. En général, la culture a prévu un certain nombre de parades pour définitivement couper ces liens embarrassants. Il en est ainsi du rite des cheveux maillés, du rituel du *marlé*, que les personnes qui se rattachent au monde malbar et à l'indianité assimilent à une deuxième naissance, plus auspicieuse que la première.

Observation N° 21: Un enfant est mort

Robert est mort. Il avait sept ans. Nous avons eu à le connaître au cours d'une unique consultation de thérapie transculturelle qui avait été organisée à l'initiative des cliniciens qui l'avaient pris en charge. Une famille qui se définit comme malbare, « *pur malbar* », précise-t-elle, catholique et républicaine[152].

Il avait été diagnostiqué prépsychotique. Des entretiens familiaux avaient conduit ses thérapeutes à relier le trouble avec des ruptures transgénérationnelles et psychoculturelles. Il s'agissait alors d'évaluer la place particulière donnée par les parents à la « malbarité ». Les rituels avaient été abandonnés à la mort du grand-père paternel, survenue voilà vingt ans.

Le groupe thérapeutique a pris acte de la clôture définitive d'un passé ressenti comme douloureux par le père de Robert. L'évocation de l'histoire familiale avait conduit le père à mettre fin aux consultations au CMPP.

Un jour, avant la période des cyclones, le père avait entrepris d'élaguer le vieux manguier qui trônait dans la cour. Ses branches pouvaient être, en cas de coup de vent, une menace pour la case familiale. Robert est passé sous l'arbre au moment la branche est tombée. Il en est mort.

- Marguerite

Marguerite, sa sœur aînée, vient consulter à la demande de sa mère inquiète de ses crises d'angoisse. Elle a dix-neuf ans, elle est étudiante en économie. Elle parle avec facilité. Elle évoque la mort de son frère. Elle n'est plus allée sur la tombe depuis l'enterrement. Elle ne veut plus y aller. Ce jour-là, on lui avait ceint le poignet avec un bout de tissu blanc. A la Réunion, on dit que ce bracelet protège les enfants de l'invasion par un mort.

Comme toute sa famille, elle est triste, elle porte le poids du deuil. Des sentiments de colère et d'injustice se mêlent à la douleur occasionnée par le manque de son frère. A la maison, la vie

152 Pur malbar, les personnes qui se définissent de la sorte se considèrent comme non métissées, généralement elles pratiquent la religion hindoue. Dans le cas présent, cette famille a abandonné les coutumes et se réfère au catholicisme et aux valeurs républicaines.

a changé, l'ambiance y est devenue lourde, insupportable, plombée par la pesante présence de l'absent. Les jours heureux semblent avoir définitivement fui ce lieu où la mort a frappé et d'où la vie s'est échappée.

Marguerite évoque cette pesanteur. La douleur les a emmurés dans l'immobilité, l'immuabilité, le silence. Impossible pour elle d'évoquer le jeune disparu, ses sentiments à propos de l'accident. Pour protéger le père de sa souffrance, la parole s'est éteinte. La maison, et plus particulièrement la chambre que Marguerite partageait avec le jeune défunt, sont devenues un lieu où la vie s'est figée. Ses affaires sont restées à leur place. Personne n'y touche plus. Sur un chevet, une photo de Robert lui faisait face. Un jour pour échapper à son regard, elle avait retournée la photographie. Le lendemain, une main l'avait remise en place…

Les enfants et leur mère se sont retrouvés d'accord pour respecter la douleur silencieuse du père. On se tait pour protéger le père de sa détresse et de sa culpabilité et, accessoirement, pour se protéger de sa propre angoisse de voir son père dans une détresse encore plus grande. Elle n'a jamais supporté de voir son père ému. Alors, Marguerite s'est retrouvée à plusieurs reprises dans sa chambre, submergée par des crises d'angoisse qui la laissaient épuisée.

A ce stade, nous comprenons qu'il s'agit de gérer un deuil familial pathologique. La mère a compris le malaise de Marguerite, elle a demandé un suivi psychologique pour sa fille. Cette ambiance est devenue insupportable à la jeune fille, elle vient s'ajouter à, et entretenir une douleur murée par les interdits implicites concernant la mort de l'enfant.

- Robert et son grand-père

M. M. a choisi d'appeler son fils Robert en hommage à son père. A sa mort, il était encore un enfant. Il a toujours gardé le sentiment douloureux d'un départ prématuré dont il reste une indicible nostalgie. Le nommer ainsi était sa manière de marquer la permanence du défunt, de retrouver dans son fils quelque chose de son père. Cependant, dans l'entourage familial, il s'en était trouvés pour mettre en garde et dénoncer les risques de pareille nomination pour l'enfant. Certains pensaient dangereux de créer une attache entre l'enfant et son grand-père, un homme qui avait sa *shapel*[153], un prêtre qui communiquait avec l'invisible.

La mort de l'enfant, outre l'émoi suscité par la tragédie, avait provoqué un certain nombre de commentaires et de sous entendus. Ainsi a-t-on rappelé la mise en garde ancienne. Certains, ne manquèrent pas de signifier que la mort n'était que la manifestation ultime du lien que le père avait institué avec la nomination. Avant, on avait coutume de dire affectueusement que

153 Shapel, chapelle : chapelle indienne

Robert appartenait à son grand-père ; cette idée lui plaisait bien. Maintenant, après l'accident, ces mots prenaient un autre sens. Le grand-père, dit-on, aurait réclamé son petit-fils à ses côtés et serait venu le chercher. Déniant avec force cette théorie, le père en était tout autant irrité qu'attristé et culpabilisé.
Et Marguerite de se murer dans le silence et les interrogations muettes. Et si … ?

- Résolution de la crise

La thérapie a duré près de six mois. S'estimant désormais prête, elle s'est rendue sur la tombe de son frère. Elle était recueillie sur la tombe quand s'est produit un événement qu'elle a du mal à expliquer. Elle s'est sentie envahie par la présence de Robert. Une sensation plaisante d'être remplie. Désormais, il est en elle, vit en elle. Ce qui s'est passé là, depuis son départ, elle l'attendait et le craignait tout à la fois. Elle a annulé l'insupportable séparation.
Marguerite est redevenue l'élève brillante qu'elle était avant la mort de son frère. Elle dit porter en elle une force qui la soutient. Son énergie restaurée a permis à la vie de famille de retrouver un cours plus ordinaire, plus supportable. Pour elle, le changement est dû au fait que désormais Robert ne la quitte plus. Elle le sent en elle, ils se parlent, il ne la quitte pas, chacun manifeste à l'autre sa fidélité. Pour l'instant, elle se refuse à le laisser partir…
Nous avons accompagné Marguerite dans son cheminement. Il lui fallait trouver sa voie pour gérer le départ de son frère. A un moment, elle a utilisé les ressources de sa culture. Comme Mme Marcel (Obs. 20) l'a fait pour sa mère, un jour, au cimetière, elle s'est remplie de Robert ou, tout autant, Robert est venue en elle. Sa présence est vécue comme réelle, effective.
Répétition dans la façon de gérer la mort. Le père a grandi dans la pensée de son père, peut-être, vit toujours en lui. La rumeur dit qu'il a poussé la fidélité jusqu'à lui faire don de son fils, Robert qui, désormais, a sa place dans le cœur de Marguerite.
Pour beaucoup, Marguerite est celle qui a redonné une vie ordinaire à la famille
Une possible lecture psychologique dans un monde désacralisé inciterait à penser ces attitudes en terme de déni de la perte, de la mort, par son introjection ou son incorporation mais cette lecture est-elle encore valable dans un monde sacralisé qui admet cette possibilité au point de l'officialiser dans des rituels d'agrégation ?
Est-il du rôle du psychologue de contester les croyances ?

VI.7. Enfances

Le travail psychothérapeutique peut prendre un tour particulier quand il s'agit d'abord de repérer ces enfants, comprendre le processus de leur fabrication, saisir le destin qui leur a été

assigné et quelquefois incurver son cours, négocier avec les morts ou plutôt les vivants qui ont fabriqué ce lien et élevé des « barrages » empêchant un accès véritable au profane.

Souvent, ils sont adressés par des institutions pour des symptômes divers, généralement graves ; les décrire dans nos mots ne pose guère de problème. Les rapports diagnostiques sont riches de traits psychotiques, prépsychotiques, de dysharmonies évolutives, de retard du développement, de troubles du comportement, de tristesse, d'inhibition, d'instabilité, « de persistance de liens fusionnels avec la mère », de retard du langage, voire de mutisme. Qualifiés avec nos mots et nos moyens, ils sont soignés avec nos techniques : psychothérapie individuelle ou familiale, rééducations psychomotrice, orthophonique, psychopédagogique...

Comme toutes les terres, cette terre créole a façonné ses enfants, les a fabriqués avec des pensées, des mots, des histoires familiales, des cultures marquées par les ruptures et les traumatismes.

Comme ailleurs, elle a produit des vivants à partir de la mémoire de ceux qui l'ont quittée. Les morts participent à la création et à la vitalité des vivants. Les interactions entre morts et vifs y sont nombreuses. Certaines sont bénéfiques, d'autres aliénantes. Quand quelqu'un part, est-il toujours question de deuil, pathologique ou non ? Ici, pour beaucoup, le mort continue de garder des liens avec les vivants. Il est des morts qui, pense-t-on, ne peuvent quitter la terre où ils sont nés et il est des vivants qui ne peuvent advenir pleinement à l'humanité.

Des enfants naissent. Avant même leur naissance, quelquefois un peu après, à l'insu même de ceux qui les ont conçus, ils sont pensés et vécus en termes de liens au monde invisible. Ils sont des enfants un peu à part, au destin particulier. Il arrive que leurs proches mettent leurs difficultés en relation avec des morts. Non pas avec la mort ni même sa propre mort mais bien avec les Morts, devenus envahissants au point de désorganiser la routine quotidienne et profane.

L'enfant à la mémoire balbutiante n'est guère capable de mettre son mal-être en perspective. Il se contente d'être en souffrance, de ne pas devenir pleinement, de mettre en scène son lien embarrassant. Par contre, ceux qui l'ont pensé, fabriqué et nommé, sont capables de renouer les fils du souvenir qu'ils sont en train de perdre. Souvent ignorants de la valeur réparatrice de leur mémoire, ils peuvent maintenir closes les portes de l'oubli. Avec leurs proches, parents ou autres, unis dans ce travail de mémoire et de lien, ils découvrent, quelquefois étonnés, ce qu'ils savaient depuis toujours : que leur enfant était barré dans sa route par la fidélité à un mort ou sa vindicte !

Ainsi, dans cet espace thérapeutique, à chaque fois re-créé, naissent des pensées nouvelles, des étiologies culturellement acceptables, construites ensemble, patients et thérapeutes. Les

mots donnent sens au désordre et le symptôme en est la métaphore ; ils permettent d'envisager des solutions enfouies dans le subconscient de l'un ou l'autre.

Le travail de mémoire, « co-construction » de l'assemblée des présents et des autres convoqués dans cet espace transculturel, est la clef qui permet d'ouvrir sur un sens possible. Les « inducteurs culturels et trans-générationnels » peuvent être utilisés par des thérapeutes avertis comme des « leviers thérapeutiques ». Les parents, inquiétés par les symptômes de leur enfant, pris dans la logique du rouleau compresseur des valeurs de la modernité, de sa langue et son école, ne font pas spontanément le lien entre les troubles et les coups portés à des traditions qui les ont pourtant fabriqués. Ils ne sont pas toujours encouragés dans cette démarche par certains psychothérapeutes trop sûrs de l'infaillibilité des théories qui les ont construits.

Des patients-pédagogues, co-thérapeutes de leurs propres difficultés, peuvent permettre l'accès au décodage de certains inducteurs culturels, de les utiliser parfois. Ignorant ou incertain de ce qu'il savait depuis toujours, l'entourage de l'enfant parvient, en cours de thérapie, à verbaliser des pensées cachées, réprimées, refoulées. Souvent, l'un ou l'autre se souvient de coïncidences, de faits que l'assemblée relie aux difficultés actuelles. Et là, souvent, l'enfant, le patient, est désigné dans un lien particulier avec un aïeul ou un disparu : ressemblance physique, parole, rêve, événement extraordinaire.

La proximité et la dangerosité du sacré obligent le profane à maintenir une activité rituelle pour pérenniser un ordre du monde toujours menacé de déséquilibre du fait de l'évolution de chacun. Le changement est danger et dans ce monde créole en perpétuel bouleversement, où les relations entre les hommes et les cultures sont parfois malaisées, le malheur vient rappeler à certains que les changements ne sont tolérables que dans la mesure où les morts continuent d'être honorés. Les pensées des consultants remontent à ce point nodal, explicatif de la survenue du désordre.

Les symptômes de l'enfant sont interprétés comme les signes de sa fragilité. Ils risquent de l'accompagner sa vie durant. Pourquoi une société a-t-elle besoin de les désigner de la sorte ? Fabriquer des victimes, c'est préparer des nouveau-nés, des enfants, à un rôle futur. Ils sont suffisamment proches, suffisamment lointains, assez identiques et assez différents pour s'identifier à eux et éventuellement les « sacrifier » en cas de menace. Le sacrifice permet à ses membres de renforcer les liens qui les unissent à travers des rites et des conduites particulières. Beaucoup évoquent un passé, un vécu, de ghetto, de mise à l'écart par les membres de la famille. Rejetés ou surprotégés, ils paraissent avoir vécu avec le sentiment de

leur inadéquation. Ils ne sont pas toujours conscients de leurs liens avec les morts mais toujours conscients de leur statut particulier.

La mythologie a fabriqué le terme de « monstre ». Le mot latin « *monstrum* », à partir duquel il a été construit, vient directement de « *monere* », qui signifie avertir, par suite d'une idée superstitieuse des anciens : « *quod moneat*, *voluntatem deorum*. » dit Festus ("Dictionnaire Le Littré," 1998). Pour les anciens, le « monstre » est celui qui « montre », qui avertit de la volonté des dieux. Aujourd'hui encore, les humains semblent avoir besoin de « monstres » capables de transmettre et de rendre intelligible les messages et desseins venus du sacré. Ils continuent de fabriquer, autant que faire se peut, souvent en toute ignorance, des êtres suffisamment proches et suffisamment lointains. Tel Janus, ces derniers doivent être capables de porter leurs regards vers les deux mondes. Communiquer avec les profanes mais aussi avec cet autre regard, tourné vers ce qui n'est pas accessible au commun, le monde sacré. D'où la nécessité de créer des êtres psychiques doués de ces qualités particulières : proches et étrangers, le regard tourné vers ici et vers là-bas. Cette fabrication peut commencer dés la conception de l'enfant.

Cette large digression concernant l'ordre d'un univers de certains réunionnais pour qui la tradition occupe encore une large place, nous paraît nécessaire pour comprendre dans quelles angoisses peut se débattre un groupe, quand l'équilibre entre les trois pôles - la communauté, le monde invisible, le moi - qui fondent l'affirmation et la pérennité de la personne, est rompu. Ces enfants, rejetons de la rupture, sont placés dans le lieu même du déséquilibre, à charge pour eux de maintenir l'unité de chacun en place. A la Réunion, celui qui sait le reconnaître l'appelle l'enfant « barré » ou encore « clouté ».

Tous les parents désirent mettre au monde et éduquer un enfant qui aura sa place et son identité dans la société dont ils sont issus. Alors pourquoi fabriquer un enfant et le laisser dans l'entre-deux ? Comment se fait-il que cet enfant soit désigné à une autre place que la sienne ? Quelle est sa place dans la réalité et dans le désir, conscient ou non, de ses concepteurs ?

Ces questions se posent avec acuité à partir du moment où le travail thérapeutique met en lumière la persistance du lien de l'enfant avec un ou plusieurs morts.

Il ne suffit pas de naître pour être accueilli. Une société met en place des rituels d'intégration, profanes quand s'il s'agit d'une déclaration à la mairie et/ou sacrés pour débarrasser le nouveau-né des stigmates du monde d'où il est censé venir. Le baptême catholique est d'abord un exorcisme ! « *Exi ab eo immunde spiritus et alacum Spiritui Sancto Paraclito*[154] »,

[154] « Sors de cet enfant, esprit impur et cède la place à l'Esprit-Saint Paraclet ! »

disent des prêtres en soufflant trois fois sur le visage de l'enfant, répétant le geste du Christ quand il chassa le démon. Pour être bien sûrs, que l'enfant est purifié, ils répètent : « *Exorcizo te, immunde spiritui, ut exeas et resedas ad hoc famulo dei*.[155] »

Naître au monde est une affaire sérieuse ; elle est affaire de culture. Mais ne peut-on pas dire la même chose pour les morts qui, eux, naissent à l'invisible ?

Quand leurs difficultés seront suffisamment socialisées, certains de ces enfants seront peut-être tisaneurs, voyants, prêtres, guérisseurs ou sorciers. D'autres resteront fragiles, malades, possédés, inadaptés, victimes de la vie. Ils sont à une place de messagers de l'invisible. Les liens qui les relient au passé, aux morts, aux dieux, en font des enfants sacrés.

Etre un enfant marqué « par les Dieux ou par un mort » c'est, d'une manière ou d'une autre, être suffisamment autre, insuffisamment «humain» au sens où l'entendait Bénédict (1950). Ce lien empêche de vivre une simple vie d'enfant, abrité par les digues du monde profane. Souvent, ils présentent des troubles du langage, signe d'une communication interpersonnelle malaisée. Les rééducations et psychothérapies au long cours peuvent être couronnées d'insuccès.

C'est donc sur ces enfants-là que « ça tombe », faibles parmi les faibles. L'entourage rapporte la cause du symptôme à un « barrage qui cloute » dans l'enfance et les retards de développement psychoaffectif. Empêchés de grandir, ils sont barrés par des convictions, plus ou moins conscientes, qu'un mort les fixe dans ce qu'ils sont.

VI.8. Des temps de la fragilité

Ce sont des temps limites, des temps frontières, des temps du passage. A ce titre, ils sont dangereux. La grossesse, l'accouchement, la naissance sont des moments-clefs présidant à la fabrication d'un être de culture, un descendant qui devra être suffisamment « comme » ceux qui l'ont conçu, et donc l'introduire dans une identité nouvelle, avec des limites. Ici comme ailleurs, les parents, en particulier les mères, sont attentifs aux signes qui précèdent ou accompagnent l'arrivée d'un enfant. Ils veillent à l'ordre des choses pour que l'enfant appartienne pleinement au champ profane. Certains événements ne sont cependant pas évitables. Souvent, un signe n'est pas suffisant pour inscrire un enfant dans ce registre. Pourchez (1999), dans ses recherches sur la petite enfance, à partir d'interviews réalisées chez des mères vivant autour de la commune de Sainte-Marie de la Réunion, a dressé un catalogue très fourni d'interdits et d'obligations visant à protéger la mère et l'enfant des liens et des

[155] « Je t'exorcise, esprit impur, retire-toi de cet enfant de Dieu ! »

nœuds pouvant rattacher l'enfant à la sphère du sacré, et donc créer des limites imparfaitement protectrices. Les mythes sont remplis de ces enfants « imparfaits ». Au cours de nos entretiens, des parents donnent sens à un lien qu'ils ont établi entre des difficultés spécifiques actuelles présentées par l'enfant et des évènements remarquables qui peuvent se lire comme capables d'inhiber la séparation nécessaire à la fabrication d'une identité. Des temps sacrés peuvent rattacher et empêcher l'agrégation.

VI.8.1. Avant la conception

- Décès dans la fratrie
- Naissances difficiles
- Enfants mort-nés

VI.8.2. La grossesse

- Vécu d'une pénibilité exagérée, « anormale » pour la mère
- Décès d'un proche dans les mois qui entourent la naissance ou la conception de l'enfant
- Fausse couche
- Passage en certains lieux (cimetières, arbres)
- Grossesse prolongée

VI.8.3. L'accouchement

- La période : l'Avent, la Toussaint
- Trop facile : « Je n'ai pas l'impression d'avoir accouché. C'est comme si un *bébêt* [un démon] poussait à ma place », confie une mère à propos de la naissance de sa fille
- Trop difficile. Accouchement avec risque vital pour la mère ou l'enfant.

VI.8.4. La naissance

- Naissance dans un contexte *d'aranzman*[156] : La jalousie entre femmes : les difficultés de l'enfant sont imputées à la malveillance, une rivale se vengeant de son infortune par une

156 Attaque sorcière

attaque sorcière. La parturiente affaiblie par la grossesse, incapable de protéger valablement un enfant lui-même fragilisé par la proximité temporelle et spatiale du monde invisible ;

- Naissance avec un *marlé*. Chez certains Réunionnais, naître avec un *marlé*, une circulaire du cordon ombilical, est considéré comme un nœud maléfique empêchant le nouveau-né d'advenir pleinement au monde. Une cérémonie rituelle permet de mettre en œuvre une deuxième naissance, plus bénéfique.
- Naissance avec une malformation physique
- Naissance arrivant dans une période entourant un décès

VI.8.5. L'enfance

- Maladie : Il arrive que l'épilepsie soit considérée comme le signe de l'existence d'un lien avec le sacré
- Similarité entre les destins de la mère et de l'enfant

VI.9. Prédictions

Ces événements deviennent signes ; ils prennent place dans une histoire familiale et sens à la lumière des convictions et des croyances. Cette symbolique peut encombrer le chemin de l'enfant vers la vie. Ceux qui sont chargés de l'accueillir pensent ces attaches comme étant de nature à maintenir un lien entre l'enfant et le sacré. Autant les paroles que les silences peuvent faire naître ou confirmer, plus ou moins insidieusement, l'idée de cette place qui lie ; une vulnérabilité future ou du moins une place particulière, peut être attribuée à l'avenir du nouveau-né. Ce savoir partagé permet à l'entourage de définir l'enfant comme marqué à la jonction des mondes, marqué d'un destin autre que simplement profane. En général, tout événement ou circonstance « bizarre », peut faire penser, en cas de malheur, au lien débilitant avec le sacré. L'incident est alors extirpé de la mémoire individuelle et collective pour prendre un sens culturellement acceptable. Souvent, la psychothérapie consiste à accompagner les familles, parents, oncles, tantes, grands-parents, dans ce travail trans-générationnel, à la recherche de ce qui a fait trauma, qui reste plus ou moins enfoui dans les strates d'une mémoire rétive au souvenir.

Observation n° 22

Un jour, au cours d'une séance une maman s'exclame : « Je voudrais savoir comment les descendants reçoivent des choses sans le savoir. »

Et, à propos de Margaret, sa fille, de poursuivre :

« Elle, c'est une enfant ! Comment peut-elle voir des choses ? — Il y a des choses qu'on ne sait pas, qu'on ne sait plus et d'autres qu'on a intérêt à oublier. Le plus souvent, on n'ose pas avancer et on préfère tout laisser comme ça. La famille arrive à un croisement. Quel chemin prendre ? La mémoire des choses peut passer malgré nous. On reçoit de nos parents des façons d'être que nous transmettons. »

Souvent la thérapie aboutit à la mise à jour d'un lien entre l'enfant et un défunt, grand-père, aïeul, tante, etc. Certains parents n'arrivent pas à laisser partir le disparu, le laisser vivre sa mort, libéré de liens qui continuent de le retenir à l'enfant. Ce faisant, imperceptiblement, notre travail consiste alors à faire glisser le problème porté par l'enfant, et qu'il exprime dans son symptôme, sur les épaules des parents qui peuvent alors entreprendre les démarches pour libérer le mort. Ils se réapproprient le symptôme de l'enfant en en faisant leur problème. En libérant le mort à l'autre bout du lien, c'est l'enfant qui peut enfin souffler.

Observation n°23

- Présentation

Vincent est accompagné par sa mère. Ils sont envoyés par le Conseiller d'Education du collège exaspéré par son comportement (il aurait exhibé son sexe devant ses camarades). La relation avec les professeurs est relativement bonne mais les acquis sont quasi inexistants. A treize ans, en classe de quatrième, Vincent a d'énormes difficultés pour déchiffrer un texte.

Deux ans d'orthophonie n'y ont rien changé. La mère se souvient d'une parole de psychiatre qui, pour expliquer les difficultés de l'enfant, aurait eu ces mots : « Un côté du cerveau de Vincent est mort.»

Vincent parle avec une voix de fausset. Il montre assez vite ses limites. Il estime ne pas avoir de problèmes, que les professeurs exagèrent. Il ne se projette pas dans l'avenir.

Le père a refusé de venir à la consultation, il est persuadé que « ça » finira bien par s'arranger. Il n'est guère allé à l'école mais, une fois adulte, il a fini par trouver un emploi satisfaisant de fonctionnaire. Pour lui, il sera toujours temps d'aviser l'année prochaine, quand Vincent sera en troisième. Il semble toujours avoir souhaité différer la confrontation à la réalité de son fils.

Ouvrir les yeux sur son handicap ne manquerait pas de raviver une blessure sur laquelle il semble moins douloureux de rester aveugle.
La mère de Vincent n'est pas loin de partager son opinion. Elle continue cependant d'espérer. Un an plus tôt, elle était venue consulter. Elle avait alors décliné les propositions de suivi psychologique. L'adolescent, également, ne voyait pas l'utilité de sacrifier une après-midi de jeux électroniques à une séance de psychothérapie, source de frustrations et déplaisirs. Cependant, l'ultimatum du Conseiller d'Education, la persistance des difficultés scolaires, l'apparition de l'agressivité vis-à-vis de camarades de classe qui le lui rendaient bien, obligèrent à la reprise de contact.

- Le premier entretien

Mme G. est catholique. Ses ancêtres sont venus de l'Inde mais leur religion a été délaissée voilà deux générations. Les dehors relativement lisses montrés par Mme G. ne nous ont pas permis de poser une quelconque hypothèse quant à l'étiologie des difficultés de Vincent. Elle fait partie d'une famille nombreuse ; selon elle, tous ont convenablement réussi leur vie. La seule ombre au tableau familial est Vincent. La comparaison avec les cousins de sa génération lui est douloureuse. Il est le seul d'entre eux à montrer de telles difficultés. Socialisation déficiente, absentéisme scolaire, vigilance insuffisante, défaut de concentration, sautes d'humeur inexpliquées, immaturité relationnelle, complètent le tableau.
La grand-mère maternelle le décrit comme ayant la « mentalité d'un enfant de quatre ans. »
C'est le comportement que Vincent nous a montré. L'indication première, à savoir une psychothérapie classique, a très rapidement montré ses limites. Rien dans le discours de sa mère ne laissait augurer la présence d'un lien entre ses difficultés et une étiologie « traditionnelle ». Une « intuition » nous a conduit à l'orienter vers la consultation de psychothérapie transculturelle.

- Séance de psychothérapie transculturelle

L'extrait suivant, tiré de la deuxième séance de psychothérapie transculturelle réunissait la mère, le fils et deux thérapeutes :

• : - Alors, que s'est-il passé au cours de la grossesse ?

Mme G. : - Ça s'est bien passé, je n'étais pas fatiguée… Je ne l'attendais pas, à cette époque là, j'avais déjà trente-huit ans.

• : - L'accouchement ?

Mme G. : - Il s'est bien passé, rien de particulier

• : - Autour de vous, aucune remarque ? Il n'y a vraiment rien eu ?

Mme G. : - Non… Attendez… Enfin…Ma belle-mère… Un jour, c'était vraiment curieux. Elle a parlé avec ma première fille, elle devait avoir dix ans… Elle lui a dit, en ma présence, sois heureuse… Tu sais, tu vas avoir un petit frère. Elle lui a dit ça… J'y ai souvent repensé. J'étais déjà enceinte mais ne le savais pas encore. La belle-mère est morte brutalement, dix jours après. On a fait la veillée mortuaire, les funérailles, je ne savais pas que j'étais enceinte. Elle est morte en février, Vincent est né en décembre de la même année.

Le co-thérapeute (Co•) intervient à ce moment-là. Il s'adresse au thérapeute principal :

Co• :- J'ai souvent entendu dans cette salle des femmes dire : « Quand un enfant naît, il faut qu'un ancien s'en aille. »

La mère de Vincent intervient :

Mme G. : - Et bien oui, voilà. C'est bien ça ! J'y ai souvent pensé. Elle savait que j'étais enceinte alors que moi je ne le savais pas encore !

Le thérapeute principal reprend :

• : - L'enfant a donc été en relation avec sa grand-mère avant même que vous le sachiez !

Mme G. : - Voilà ! J'ai souvent pensé à ça mais mon mari dit que c'est des bêtises.

• : - Vous saviez donc depuis sa naissance qu'il avait le «cœur amarré » à sa grand-mère.

Le co-thérapeute au thérapeute principal :

Co• . : - C'est parce qu'il y a cet amarrage, que Vincent ne peut complètement être avec nous en société ; il nous montre qu'il a gardé des liens…

Mme G. : - Oui, voilà.

• : - Vous saviez tout ça depuis le début mais personne ne voulait vous écouter là-dessus.

Mme G. : - Oui.

Ainsi apparaît une hypothèse étiologique « traditionnelle » : un jeune vivant, conçu au moment de la disparition de sa grand-mère, lui demeure attaché ; une communication entre deux âmes, entre celle à naître et celle déjà partie. Le problème de Vincent serait donc lié, selon sa mère, à la persistance d'un lien unissant le garçon à sa grand-mère passée dans l'autre monde peu après sa conception. Ce lien crée un pont entre monde profane et monde sacré.

Dans ce contexte, quel sens a pris la parole du psychiatre au moment de la première consultation ? L'évocation de la partie morte du cerveau, ne renforce-t-il pas l'idée que c'est elle qui est indisponible à la vie profane, aux apprentissages ? En allant plus loin Madame G. aurait-elle pu être renforcée dans sa conviction que Vincent communique avec sa défunte grand-mère ?

Ainsi apparaît la conception du lien unissant le nouveau-né et la « nouvelle-morte ». Unis « en miroir », peut-on les imaginer comme amarrés l'un à l'autre, incapables d'aller librement dans leur nouveau destin ? Cette conjonction entre une disparition et une naissance renvoie à une idée relativement commune : par ignorance (Madame G. ne se savait pas enceinte quand sa belle-mère est décédée) ou par inhibition (Elle n'a pas osé affirmer sa conviction à un époux « laïc »), l'enfant n'a pas pu être protégé de l'influence de la défunte.

Beaucoup pensent qu'une femme enceinte doit mettre en œuvre des protections rituelles ou s'interdire de fréquenter les lieux où sont les morts, leur esprit pouvant s'attacher à l'âme du nouveau-né. Certaines femmes comoriennes, musulmanes, s'interdisent de se trouver sur le passage d'un mort. Cette interdiction est tellement commune aux Comores qu'il existe un conte, « L'enfant muet » connu de tous les comoriens (Hatubou, 1993).

Ici, certaines familles créoles attachent, en guise de protection, un bracelet de tissu blanc au poignet des jeunes enfants quand une mort survient dans l'entourage ; le jour de l'enterrement, le bracelet est enterré avec le défunt (Pourchez, 2003a).

Beaucoup estiment que la période des quarante jours suivant un décès peut être dangereuse pour un enfant, qui risque de se voir « amarré » au disparu et ainsi empêché d'adhérer à une socialité pleine et entière. Mme G. participe de ce mode de pensée. Pour des raisons qui lui appartiennent et que les thérapeutes ont développées avec elle, elle s'est interdite de dire son angoisse quant au destin de son enfant relié à sa grand-mère paternelle.

A l'issue de la séance, elle est confortée dans l'idée de la justesse de son diagnostic ; elle paraît prête à faire « ce qu'il y a à faire » pour couper le lien avec l'aïeule. Elle a toujours su ce qu'il convenait d'entreprendre mais n'a jamais osé le penser et, a fortiori, le mettre en oeuvre. A charge pour elle de convaincre un mari peu enclin à modifier un point de vue différent.

Ce jour-là, Mme G. s'est sentie suffisamment confiante pour s'ouvrir de ses hypothèses étiologiques traditionnelles sans se heurter à un contre-transfert culturel de la part de ses interlocuteurs. Elle a pu clamer ce qu'elle avait censuré jusqu'alors : sa conviction dans une étiologie de possession par un mort pour expliquer le caractère immature de son fils. Cette angoisse a été présente dés la connaissance par la mère de sa grossesse. Elle repose sur un certain nombre d'idées partagées par une large partie de la population. Et Mme G. pense que son enfant est resté en partie sacré, relié à la grand-mère partie dans l'autre monde…

Vincent en cours de séance montre différents visages. Il est d'abord présent puis « ailleurs » quand est évoqué son comportement. Par la suite, à mesure que le thérapeute avance les

hypothèses de possession, il se montre de plus en plus attentif. Il n'est pas étonné des convictions développées par sa mère et qu'il partage peut être avec elle.

Dans ce contexte réunionnais, traditionnel, il importe aux thérapeutes de créer un espace clinique respectueux des théories de l'univers des patients, permettant de faire place à leurs réelles préoccupations, d'y inviter des invisibles et de négocier leur statut. Alors, ce qui fait barrage pourra être levé, ce qui cloute, déclouté, et sera ainsi restauré le cours des choses.

Mme G., quittant la scène psychothérapeutique, a été en mesure, malgré ses craintes, d'imposer sa théorie, de rendre hommage à sa défunte belle-mère. Vincent n'a plus à porter ce poids-là, son cerveau lui est « rendu ». Il a quatorze ans, que va-t-il en faire ?

Nous n'avons plus revu ni Vincent ni sa mère.

Au cours de l'existence, il est des périodes de fragilité au cours desquelles certains événements sont capables d'influencer une destinée. Celles qui entourent la grossesse, la naissance, les premiers temps de la vie, la mort, en font partie. Tout événement inattendu aiguise les perceptions, renforce des angoisses qui trouvent à s'inscrire dans le registre de la mémoire et de la culture. Plus tard, quand surgit le symptôme, la mémoire fait lien, explique et propose des solutions thérapeutiques.

Mais la question reste en suspent : A quoi servent les morts ? Pourquoi sont-ils présents avec tant de force ? Le recours à l'explication par l'incapacité à mener à bien un processus de deuil est insatisfaisante. Que vient faire le poids des morts dans la constitution de cet « art de vivre » qu'est la créolité ? Les traitements dont ils sont l'objet dans les dispositifs thérapeutiques ont vraisemblablement une autre fonction. Qu'ils expriment leur présence à travers des manifestations animistes ou magiques, ils interfèrent dans la vie de ceux qu'ils touchent. Si, comme le suggère Nathan (1995; 2002), les morts servent à régénérer les vivants, comment l'incorporation de défunts ou l'invasion par des âmes errantes, souvent à des périodes clefs de l'existence, participe-t-elle non seulement à la « régénérescence » mais aussi à la construction de ceux qui sont touchés et de leur entourage ?

Le destin des enfants « marqués » est fort bien rendu dans le film d'animation *Kirikou et la sorcière,* inspiré de contes africains. Là, le héros, Kirikou, né dans une circonstance particulière (« Un enfant qui parle dans le ventre de sa mère s'accouche tout seul ! »), ne semble venir au monde que pour soigner *Karaba,* devenue sorcière par le fait d'un traumatisme ancien infligé par les hommes.). Et d'emblée *Kirikou* de poser la seule question qui vaille : « Pourquoi la sorcière est elle méchante *? »* Après une longue et périlleuse quête, son ancêtre lui donne enfin la réponse : « Des hommes l'ont maintenue et lui ont enfoncé dans le corps une épine qu'elle a peur d'enlever ». *Kirikou* soigne la sorcière.

Dès sa naissance, *Kirikou* ne semble destiné qu'à cela : soigner la sorcière. N'est ce pas cela le destin de certains enfants « marqués », soigner les blessures de ceux de la génération précédente ?

VII. ETHNOSAVOIRS

L'intégration de la médecine traditionnelle dans le système national de santé permettra aux deux systèmes de fonctionner ensemble efficacement dans l'intérêt des autorités, des patients, des consommateurs…
La communication entre médecins et tradipraticiens devrait être renforcée…

(OMS, 2003)

VII.1. Une société en changement…

La modernité occidentale, sa globalisation, ses valeurs et ses mythes, en cherchant à étendre son champ d'influence, peut aboutir à l'ébranlement des techniques de soin mises au point dans d'autres régions du monde. La gestion dite traditionnelle, holistique, du désordre est-elle affaiblie par la substitution à ses valeurs de conceptions et des méthodes beaucoup plus réductionnistes ? La modernité n'a guère modifié la gestion des relations interpersonnelles. Le désordre reste souvent reliée à la problématique « soi et autre ». Il est fréquemment dévolu à celui-ci une place de persécuteur, de malfaisant potentiel. L'autre, le rival, l'envieux, le jaloux...

Dans les années qui ont suivi la départementalisation, il s'est produit une modification radicale de la propriété et des rapports de pouvoir par la disparition de la société de plantation. La transformation de l'habitat a modifié les relations interhumaines - les opérations massives de relogement dans des habitations collectives ont disloqué des groupes familiaux, mélangé des familles appartenant à des groupes qui n'avaient, au départ, pas vocation à vivre ensemble, en les obligeant à des rapports de proximité.

L'importance accordée au regard et à la parole (vraie ou supposée) de l'autre, aux *ladilafé*[157], aux commérages et autres *moukataz*[158] donnent une idée du stress engendrée par la difficulté de vivre ensemble dans une île de plus en plus peuplée. L'espace privé y est de plus en plus exigu et la place accordée à autrui de plus en plus intrusive.

---

157 *Ladilafé,* la dit la fait : commérage (il l'a dit, il l'a fait), potin (Albany, 1983)
158 *Moukataz*, moucatage : Vient de « moucater » : salir, souiller. Actuellement utilisé dans un sens plus édulcoré ; une manière de ridiculiser, une féroce satire (Albany, 1983)

Une nouvelle façon de vivre ensemble s'est érigée, elle a accompagné le développement économique et social induit par l'intégration à la République. Dans les années qui ont suivi 1946, l'argent est arrivé et, avec lui, le bouleversement économique qui s'est traduit par des rachats de terres et la transformation de nombreux emplois en postes de fonctionnaires. Les transferts de richesse dus à ce passage ont provoqué une modification des relations économiques et des rapports de pouvoir. Dans le même temps, les structures médico-sociales se sont, elles aussi, profondément inscrites dans le paysage réunionnais.

A ce moment-là, sans que l'on n'ait jamais su jusqu'à nos jours, le nombre exact de guérisseurs, le rapport de force est nettement en leur faveur. Puis, le nombre des médecins et des personnels soignants a progressivement augmenté. En 1946, il y avait 1 médecin pour 8000 habitants, en 1982, ce chiffre est passé à un médecin pour 1000 habitants et, en 1998, il y en avait un pour 550[159]. La santé des réunionnais, et nul ne peut le nier, s'est considérablement améliorée. Le taux de mortalité infantile, pour ne citer que lui, avoisine dorénavant des taux proches de ceux de la métropole (Lacroix, 2000).

VII.1.1. … Qui a toujours besoin de ses morts et de ses guérisseurs…

La médicalisation de l'île s'est-elle accompagnée d'une baisse de la densité des guérisseurs ? Nous ne pouvons répondre à cette question mais rappelons-nous qu'il y a vingt ans, le père Dijoux, ancien exorciste du diocèse (Dijoux & Eches, 1995) ou Mme Visnelda, guérisseuse réputée, disaient recevoir plus de huit mille personnes par an dans le cadre de leur activité. Même si ces chiffres paraissent exagérés, peut-être incluent-ils les accompagnateurs, ils laissent à penser que les méthodes de soin importées de métropole, malgré des résultats incontestables, n'ont jamais été capables de remplir toutes les attentes des consultants. Ils continuent de l'estimer peu efficace dans son approche réductionniste du désordre au contraire des modèles traditionnels qui l'inscrivent dans une conception holistique, autant individuelle que sociale et religieuse (Brandibas, 2001b). L'implantation et les résultats obtenus par la médecine et l'évolution de la société qu'elle a accompagnée, ont plus vraisemblablement modifié le champ d'activité des guérisseurs dont le savoir faire s'est adapté pour accompagner les changements sociaux.

Toujours est-il que la place des morts n'a pas vraiment changé dans l'esprit de certains. La médecine, même psychiatrique, n'est toujours pas un outil adapté à leur gestion et c'est sans doute pour cette raison que les dispositifs issus des savoirs allogènes se sont maintenus. Ce

159 Chiffres tirés de Lacroix (Lacroix, 2000) citant les enquêtes de l'INSEE

n'est pas un hasard si beaucoup continuent de prêter aux morts une capacité de survie et de nuisance. Ils sont là dans maintes représentations dont nous pouvons constater les effets chaque jour. Et c'est pour cette raison que les dispositifs de soin accueillent des personnes dont c'est l'objet de tracas.

Si toute représentation de l'individu est nécessairement une « représentation du lien social qui lui est consubstantiel » (Augé 1992), alors, comme l'affirme Levi-Strauss, (1950) il devient « impossible de réduire le domaine du pathologique à des manifestations strictement individuelles». Ici, des patients sont convaincus de l'existence d'un monde invisible, et qu'il existe à la frange du monde profane un « no man's land » où évoluent des âmes en peine que des vivants peuvent asservir pour nourrir leur volonté de vengeance ou de puissance. La psycho-histoire peut sans doute expliquer pourquoi les personnes qui, au cours des siècles, ont forgé l'histoire de l'île, ont fabriqué cet entre-deux sur ce mode là. Toujours est-il que la spécificité réunionnaise réside dans la diversité : chacune des catégories de causalité de la maladie que Murdock (1980) a relevée est présente à la Réunion et plus étonnant, est souvent diagnostiqué pour une même personne !

Existe-t-il une impossibilité structurelle de la culture à rendre opérants les rituels de séparation (entre morts et vivants, entre vivants et morts, entre nouveaux-nés et défunts) ou cet état de fait correspond-il à un autre dessein ? Après avoir essayé d'expliquer comment des personnes infléchissent et manipulent des éléments de leur culture en faisant intervenir l'esprit des morts en fonction de leurs conflits personnels, il nous paraît important de comprendre maintenant quelle stratégie la culture a mise en œuvre pour soigner ces personnes. Les dispositifs thérapeutiques répondent à des besoins, ils ont développé des savoirs et pratiques à partir des maux dont souffraient leurs patients, et les ont modélisés. Ces savoirs et pratiques ont été construits à partir de la réalité de leurs patients. Il a paru nécessaire, et c'est là une des ambitions de l'ethnopsychiatrie, d'aller à la rencontre d'autres dispositifs pour comprendre les recours thérapeutiques qui ont été développés.

Multiples, divers, créés à partir de savoirs matriciels, des dispositifs ont évolué avec la modernité et la créolisation. Certains semblent plus proches de la tradition dont ils se réclament et d'autres non.

VII.1.2. …Pour achever de clôturer l'espace profane...

Les représentations du désordre (social, physique, psychique, économique) sont des créations culturelles qui s'appuient sur la théorie de l'univers qui les sous-tend. Pour ceux qui pensent le monde profane comme une émanation du monde sacré, le désordre s'inscrit dans une

théorie de l'entropie dont le potentiel destructeur est d'origine sacrée. La fabrication de rituels tend à limiter le danger lié à la proximité de la frontière des deux mondes. Les rituels tendent à socialiser les rapports et, par les limites qu'ils instaurent, à créer une clôture protectrice envers les entités néfastes qui émanent du « Tout-autre ». A l'abri de cette clôture, la vie profane peut se développer et prospérer tout en permettant l'instillation d'une certaine dose d'altérité. C'est ce cadre général qui permet l'émergence, au niveau individuel, de la notion d'identité qui ne peut se définir que dans son rapport à l'altérité. L'assomption de l'identité donne le sentiment de constance, de permanence et d'une double clôture ; individuelle et collective ; à l'intérieur de laquelle peut exister et se maintenir un sentiment de sécurité.
Dans cette perspective, le désordre qui touche un individu dans son intégrité physique, psychologique, etc., considéré comme une invasion par l'altérité, par l'invisible, relève d'un soin qui est l'émanation de la collectivité.

VII.1.3. …Par le soin

Il en résulte que la dynamique du soin à la personne s'inscrit dans ce contexte holistique.

> Aussi, le soin peut-il se définir comme « un ensemble de gestes et de paroles, répondant à des valeurs et visant le soutien, l'aide, l'accompagnement de personnes fragilisées dans leur corps et leur esprit, donc limitées de manière temporaire ou permanente dans leur capacité à vivre de manière « normale » ou autonome au sein de la collectivité » (Saillant & Gagnon, 1999).

Dans cette acception, le soin à la personne comporte des gestes, des paroles, des objets qui visent à soulager une personne attaquée dans son intégrité au point qu'elle n'est plus capable de mener une vie normale. Soigner un trouble amène un collectif à faire un diagnostic. Le désordre, quand il est analysé comme le résultat d'un sortilège mettant en jeu un ennemi, un sorcier, une âme errante, nécessite la mise en place d'un soin prenant en compte cette dimension. Dans ce cadre là, la personne ne peut-être valablement soignée que dans la mesure où chacun partage cette façon de penser le monde.
Comment s'ordonne concrètement la relation conflictuelle entre profane et sacré ? Quels sont les enjeux sous tendus par cette dialectique pour les consultants ? Leurs résistances à l'analyse psychologique classique nous a conduit à mettre en place une approche transculturelle. Ils ont présidé à la création de cet espace thérapeutique (Brandibas & Gruchet, 2000). Mais pour avoir une meilleure connaissance et approche des mondes, des troubles dont ils sont l'émanation, de la nature des liens tissés avec le contexte social et culturel, nous avons décidé de faire nôtre cette phrase lancée par Nathan au cours d'une conversation : « Une consultation

n'est pas seulement un espace de traitement de la souffrance psychique, elle est aussi un espace de connaissance anthropologique. » D'où l'initiative de continuer de participer à la vie d'un lieu de soin qui s'est formé à partir d'une logique sacrée.

Si « la meilleure façon de connaître un groupe est de soigner ses membres ![160] » (Blanchet (2002a), citant Nathan), il nous a paru nécessaire d'aller à la rencontre d'autres dispositifs. Comment sont traités ces envahissements qui mettent en péril l'intégrité psychologique de la personne ? Quelle est la perception du désordre par le groupe thérapeutique « traditionnel » ? Il arrive que des personnes consultent simultanément des dispositifs qui émanent de conceptions différentes de l'univers. Alors, comment le fait de changer de lieu influe-t-il sur la manière d'être des patients alors qu'ils sont en proie à un même problème qui reçoit des interprétations différentes ?

Car la difficulté reste la même pour le patient quel que soit le dispositif qui l'accueille : comment se renforcer face au désordre qui l'assaille et le ronge ? Quelle perception valide de ce désordre ? Comment le praticien peut-il mettre ses outils, issus d'une autre vision du monde, en adéquation avec un désordre pouvant se lire ailleurs comme ethnique ? Quel type de relation thérapeutique est mise en place dans un tel cadre. Quelle place pour la parole, le dialogue ? Qu'en est-il de l'empathie dont il est tellement question dans les thérapies psychologiques ?

Les dispositifs de soin sont multiples, ils se réfèrent à des savoirs et à des pratiques différentes. Plus ou moins inféodés à une religion particulière, ils reçoivent tous des patients d'ici qui viennent soigner les mêmes maux. Les chercheurs ont mis en valeur cette similarité des troubles (Andoche, 1997; Nicaise, 1999; Pringault, 2000; Boutter, 2002) et noté une certaine convergence dans les remèdes proposés. Issus de traditions différentes, ils se sont plus ou moins imprégnés les uns les autres (créolisés ?). A force de vivre ensemble, et avec le temps, les cultures matricielles qui formaient le cadre dans lequel se mouvaient les habitants se sont influencées, d'où l'emploi de la notion de syncrétisme des méthodes.

Il n'en reste pas moins que les différents dispositifs ne sont pas interchangeables. Chacun fonctionne dans un cadre qui renvoie à une communauté de pensée et confère à ses utilisateurs un sentiment de solidarité. Si l'acculturation des méthodes existe donc bel et bien – on peut par exemple trouver dans un même endroit des références aux divinités indiennes, aux saints chrétiens et aux ancêtres malgaches, partout on y chasse l'indésirable, l'intrus, etc., qu'en est-il de celle liée au sentiment d'appartenance ?

[160] Phrase dont la paternité est attribuée à Nathan par Blanchet.

Parmi les dispositifs thérapeutiques, dans les hauts de Saint-Denis, il est un lieu, créole et transversal. Il soigne, soulage et quelquefois guérit des personnes de toutes religions et de toutes classes sociales. Il est ancré dans la réalité sociale qui l'environne. Nous répugnons à utiliser les termes de « tradipraticien » ou de dispositif « traditionnel ». Ce dispositif soigne et vient en aide à des consultants qui ont des difficultés de leur époque. Le soin qu'il dispense est actuel, adapté à des maux d'aujourd'hui.

Toutes ces préoccupations nous accompagnaient quand nous sommes allé voir Mme Marie. Nous avions été introduit par un collègue et dès notre arrivée, nous avons été conviés à prendre part.

VII.2. Chez Madame Marie, Cadre Sacré

La guérisseuse est intelligente et efficace : c'est ma collègue.

Nathan (2002)

Madame Marie habite à Saint-Denis de la Réunion. Pour aller chez elle, il suffit de monter, monter, monter. A plus d'une demi-heure du centre ville, non loin de la crête qui sépare le chef-lieu du cirque de Salazie, quand la route s'est rétrécie et encore rétrécie jusqu'à ne plus former que deux bandes bétonnées séparées par des herbes sauvages, au bout de quelques centaines de mètres, le visiteur arrive dans le domaine où habitent Madame Marie et les siens. Depuis le chemin, derrière la ravine, on peut voir un Nargoulan[161] flotter au dessus d'un invisible temple hindou. Encore prendre un méchant chemin de terre défoncé après avoir laissé sur sa gauche une sommaire construction en calumet de bambou, recouverte de tôle ondulée, qui abrite un autel au centre duquel trône un *kalou*[162] ceint de tissu rouge.

Figure 17 : Offrandes au *kalou*

Il est comme le gardien de ce qui mène le visiteur dans un domaine sacré. Encore quelques dizaines de mètres d'un chemin raviné emmènent le visiteur jusqu'à l'entrée de la cour. A droite, se dresse le temple hindou dont nous avions aperçu le mat multicolore. Un peu plus loin, des bancs, des tables, quelques personnes paraissent attendre ; certaines sont seules, d'autres semblent en famille, petite assemblée étrangement silencieuse. Plus loin encore, des enfants jouent. Et aussi des chiens, des coqs, des poules, des canards... Là-bas, une cuisine en plein air où mijote un cari cuit au feu de bois. Sur la gauche, se dresse une petite construction aveugle en parpaings couverte de tôle. De couleur grise, elle est moins colorée que le temple indien. Pour entrer, il faut enlever ses chaussures, ne pas porter de cuir. La pièce unique

161 Nargoulan : représenté par un mât placé à l'extérieur du temple, en haut duquel est hissé un drapeau multicolore portant les symboles suivants : une main, une ou plusieurs étoiles et un croissant de lune (Ghasarian, 1991)

162 *Kalou,* galet souvent ceint de tissu rouge, représentant un goulou, un ancêtre

d'environ quinze mètres carrés est généralement enfumée. La seule ouverture est l'entrée ; cet accès est tourné vers l'est. Devant l'entrée, une petite surface bétonnée, avec au bout, une petite fosse, d'un mètre carré destinée à recevoir le sang des sacrifices.

Figure 18 : Autel des ancêtres

Au fond de la pièce, face à l'est, l'autel des ancêtres. Les *gramoun*[163] sont représentés par des statuettes en bois, d'origine malgache. Au centre de l'autel, le *kalou* qui symbolise leur puissance, puis une canne en bois sacré, sceptre d'autorité, le chapeau de cérémonies, une carte de Madagascar, une pointe de sagaie, et un Coran pour ne pas oublier qu'un *gramoun* qui arrive peut aussi être musulman. Encore une assiette au milieu de laquelle est posée une ancienne pièce de cinquante francs en argent, des fleurs fraîchement coupées, des objets divers. Au pied de l'autel, sont disposés des gobelets en plastique blanc contenant des breuvages de différentes couleurs, des bouteilles, souvent de « rhum Charrette », la boisson prisée par les *gramoun*, et puis des cigarettes « Gladstone », et encore des boissons, des plateaux en cuivre contenant des poudres diverses dans lesquelles s'inscriront plus tard, à travers la main de Madame Marie, des signes énigmatiques au profane, exprimant les pensées du *gramoun*.

Figure 19 : 20 décembre, au pied de l'autel, offrandes aux ancêtres

163 *Gramoun :* Personne âgée, dans le contexte présent : ancêtre

D'emblée, on est saisi par les odeurs : fumée de charbon de bois, de poudre, de camphre, de baguettes d'encens et de résine qui se consument : c'est le *boukanaz*[164]. Une cassette, insérée dans une mini-chaîne poussiéreuse crache une prière sacrée malgache. Sur la droite, contre le mur est affiché le tarif des prestations usuelles : fabrication de garanties, tirer l'esprit, assermenter l'esprit, etc.

VII.2.1. Un samedi parmi d'autres à Saint-François

Ce samedi matin, avec Madame Marie nous étions installés sous le préau qui lui sert de salle d'attente. Elle portait une robe rouge et un chapeau de cuir ; nous devisions gravement des choses de la vie autour un *kafé koulé*. Arrivent alors Madame X. et ses deux filles de dix-sept et quatorze ans.

Les femmes se connaissent. La visiteuse, une femme corpulente d'environ cinquante ans habite quelque part dans l'ouest de l'île, à une cinquantaine de kilomètres. Elle vient voir Madame Marie de temps en temps. Elle paraît fatiguée, stressée. Tendue et inquiète, son visage est grisâtre. Elle vient pour un *regar*[165].

Madame Marie, a envoyé deux *zenfant d' kèr*[166] préparer le temple malgache[167] : allumer le charbon de bois qui doit *boukané*[168] en permanence dans le *tourkal*[169] en présence des *gramoun*, préparer le *tonbalon*[170] où brûle le camphre, la bouteille de rhum Charrette, les offrandes.

Nous nous installons à l'intérieur du temple. En son centre se tient Madame Marie. Elle s'est changée, elle porte un *lamba*[171] qui va servir d'objectivation au *gramoun.* Elle est assise sur une natte en vacoas tressé ; à sa droite Pascal, un des *zenfan d'kèr*, est assis sur un demi agglo. Il lui incombe de noter les prescriptions et de veiller à ce que la coupelle de terre cuite où brûle le camphre soit toujours alimentée en combustible. Ce jour-là, il y a aussi Tikaf et Patrice, deux autres *zenfants d'kèr*. Nous nous sommes installé à côté de Pascal. Marie nous a présenté aux consultants : « un *docteur*, quelqu'un conscient de son ignorance de certains maux qui peuvent toucher les réunionnais et qui est là pour *connaître*. » La patiente est installée sur une chaise à gauche et surplombe la guérisseuse. Elle nous adresse un sourire. Ses filles sont assises près d'elle.

---

164 *Boukanaz,* boucanage : de boucaner, enfumer
165 *Regar*, regard : voyance
166 *Zenfan d'kèr*, enfant de chœur : assistant
167 *Shapel*, chapelle : lieu de culte
168 *Boukané*, boucaner : enfumer
169 Tourkal : Sorte d'encensoir
170 Tonbalon : brûloir à camphre en terre cuite
171 Lamba, lamb : pièce de tissus que les femmes porte nouée sous les aisselles ; généralement d'origine malgache.

Mme Marie est assise face aux statues. Elle se concentre. Un *zenfan d'kèr verse* dans la main tendue une petite mesure de parfum de marque Pompeïa, parfum prisé des *gramoun*. Un léger frisson la parcourt. Sa posture s'est modifiée, signe de la transe. *Gramoun* est arrivé – c'est ainsi que nous appelons Madame Marie le temps de la transe - il demande « *in di' lo ou un ti zafèr*[172] » *Gramoun* avale une gorgée de rhum avant de serrer la main des présents. Il se présente, il a cent vingt deux ans. Il est le neuvième des dix-sept *gramoun* qui travaillent avec Madame Marie. Il vient régulièrement depuis environ un mois. Il est encore là pour quelques mois. Il se présente comme un être « *drwa*[173] ». Brusquement, il fustige Pascal, lui reprochant son manque d'ordre. Il exige la tenue d'un cahier de rendez-vous et de prescriptions.

- Madame X

Puis *Gramoun* se tourne vers Madame X. Elle est tout à fait à l'aise dans ce cadre. Elle vient régulièrement. Aujourd'hui, l'affaire est grave. Elle demande à parler seule à *Gramoun*. Ne restent plus que Pascal et nous-même. Avant de présenter son problème, *Gramoun*, en *langaz*[174,] s'est enquis de son prénom, l'a inscrit dans son plateau empli de *vibudi,* cendres sacrées venues de l'Inde, y a allumé un morceau de camphre. Pendant que madame X. parle, *Gramoun* trace dans la cendre, en calligraphie *langaz*, des lettres étranges.

La consultante a vu un médecin pour des douleurs. Ce dernier a fait un certain nombre de prescriptions et lui a demandé d'aller faire un prélèvement dans un laboratoire d'analyses médicales. Cette demande l'a brusquement rendue soucieuse. Le praticien a essayé de la rassurer, en vain. Voilà quinze jours que le médecin a prescrit l'examen mais, rongée par l'angoisse, craignant le pire, elle n'arrive pas à aller au laboratoire. Elle reste chez elle à ruminer une possible infortune et à se désespérer.

Elle vient demander son avis à *Gramoun*. « C'est le cancer que tu crains ! » lui lance-t-il abruptement. Elle paraît soulagée de voir que *Gramoun* a compris sans avoir eu besoin de prononcer le mot. Ce dernier indique de façon péremptoire le lieu précis de son corps où séjourne le désordre.

Gramoun prescrit des bains, Pascal note soigneusement sur un carnet les plantes qu'elle devra se procurer pour fabriquer une tisane. Puis *Gramoun* fabrique un objet avec une pièce de gaze sur lequel est inscrit INRI et d'autres lettres plus petites. Quelques gouttes de *Planiol*[175] viennent compléter la médication. Une prière est psalmodiée puis *Gramoun* plie

172 *In di lo ou un ti zafèr* : quelque chose à boire, du rhum
173 *Drwa,* droit : Exigeant
174 *Parlé langaz*, Parler en langage : parler la langue des ancêtres, inconnue du profane
175 Planiol, huile d'olive, du nom de la première marque importée dans l'île

soigneusement le tissu qui est encensé par la fumée sacrée du *boukanaz* de résine malgache. Une fois terminé, *Gramoun* lui remet le tout et lui demande de porter cet objet contre l'endroit malade pendant sept jours. *Gramoun* lui conseille également de faire au plus vite les examens qui, elle le sait, se révèleront négatifs grâce à l'objet qu'elle a fabriqué. La consultation est terminée pour Madame X. Elle est visiblement soulagée.

Gramoun a laissé parler cette femme, a mis des mots sur son angoisse puis a prescrit des bains. Elle a fabriqué un objet magique qu'elle devra porter sur elle. Ainsi sera-t-elle rassurée pour passer ces examens de laboratoire qui l'effraient tant. Son don de voyance lui a permis de prendre le risque de dire que le mal était bénin...

- Stéphanie

Stéphanie, la fille de Madame X. sort de sa poche une liste de questions écrites par sa sœur aînée. Les questions sont les suivantes :

- Trouvera-t-elle du travail ?
- Si oui, trouvera-telle un logement à la mesure de ses moyens finaniciers à proximité ?
- Elle vient d'échouer à l'examen du code de la route ; quelle est la date la plus propice pour le réussir ?

Gramoun s'emporte. Il n'apprécie pas les visites par délégation, il ne veut pas faciliter la tendance à l'inaction qu'il perçoit chez la sœur de Stéphanie et le dit très fort. Elle aura donc son code si…elle le prépare ! Il se refuse de faire quoi que ce soit qui favoriserait sa paresse !

Puis vient le tour de Stéphanie. Elle voudrait se marier. Le moment est-il bien choisi ? Elle est inquiète devant le manque d'entrain de son ami. Après avoir fini de tracer des signes dans son plateau rempli de cendres, *Gramoun* énonce que l'ami n'a ni travail ni logement, que les conditions ne sont pas favorables. Peut-être vers la fin de l'année...

- Suzette

Suzette est la petite sœur de quatorze ans. Madame X. se plaint de la médiocrité des résultats scolaires de Suzette sa dernière fille de quatorze ans. L'adolescente, tête baissée, n'a rien dit, *Gramoun* lui lance : « « *Ou lé amoureuse, ou nana pa le tèt pou fé travay* [!176]». Suzette rougit, le sourire gêné avant d'avouer une relation amoureuse. *Gramoun* lui enjoint de privilégier le travail à l'école, Suzette promet…

176 « Tu es amoureuse, tu n'as pas la tête à ton travail ! »

Après avoir remercié, la femme place quelques billets dans l'assiette des ancêtres avant de s'en aller avec ses filles, rassurées.

- Gaston

Monsieur et Madame RV ont amené Gaston, frère de Monsieur. Ils s'assoient. *Gramoun* boit une gorgée de rhum. Madame prend la parole : Le comportement de Gaston les inquiète. Depuis que son amie est partie avec un autre, il ne s'intéresse plus à rien, pense à quitter son travail, parle de se suicider ou de tuer son ancienne amie. Il passe son temps à la boutique, à boire du rhum et à ressasser son infortune.

Il a consenti à les accompagner. Il est assis. Il n'a encore rien dit. Il est en proie à une tension extrême. Aux premières questions de *Gramoun,* il répond brièvement par oui ou par non, puis il lance brièvement : « *Mwa lé fatigué ! I fatigue*[177] *a mwa*[178] ! » Et puis brutalement *Gramoun* rétorque : « *Ou l'a tronp out fanm kan ou lété ek lu* ![179] » La question reste sans réponse, Gaston regarde fixement le sol bétonné. Devant l'insistance de *Gramoun*, il finit par reconnaître que dans son esprit, cette liaison était sans lendemain ce qui n'était peut-être pas le cas de sa partenaire d'un soir. « *Lu la aranz a ou ! ...Ou lété protézé, ou l'a pa senti rien mé kan out fanm 'a aranz a ou, ou lé tonbé et mintenan lesprit li vé ké ou fé ninportkwa* ! [180] »

L'homme acquiesce vaguement, il paraît dans un état second. Il est déjà en transe. Le diagnostic de possession a été posé.

La théorie énoncée par *Gramoun* est la suivante : Gaston a trompé sa femme. Sa compagne d'un soir, se sentant déshonorée parce qu'il ne voulait plus d'elle, lui a lancé un sort pour se venger. Mais comme, il était protégé par un *garanti*, le sort l'a simplement affaibli, vulnérabilisé. C'est alors que survient le deuxième sort lancé par sa compagne. Comme il était déjà diminué, son amulette ne pouvait plus le protéger contre une attaque sorcière supplémentaire. Il s'est retrouvé impuissant face à l'attaque sorcière. Son comportement actuel est l'effet du sort qui est sur lui, un *bébèt* envoyé par son ancienne petite amie. *Gramoun* n'a pas lu Freud (1921) mais n'est ce pas là une magistrale démonstration de l'épuisement du pare-excitation qui permet l'effraction sorcière et l'installation d'un élément étranger, en l'occurrence, une âme errante, dans le psychisme de Gaston ? Accessoirement,

177 Dans ce contexte, le terme « fatigue » comporte une connotation nettement dépressive. Il nous semble que ce terme caractérise la dépression. D'une manière générale, nous les patients employaient ce terme pour dire leur impuissance à dominer ce qui leur arrive et qu'ils subissent, qu'ils ont baissé les bras, qu'ils n'arrivent plus à se penser. On peut renvoyer la « fatigue » du sujet à la « fatigue » des métaux quand faiblit leur niveau de résilience suite aux contraintes répétées dont ils sont l'objet. Une personne « fatiguée » est une personne qui ne se sent plus capable de faire face aux contraintes et agents stresseurs qu'il rencontre dans sa vie quotidienne.

178 « Je suis fatigué ! Ça me fatigue ! »

179 « Tu as trompé ta femme quand tu vivais avec elle ».

180 « Elle t'a ensorcelé ! Mais tu étais protégé et tu n'as rien remarqué mais quand ta femme, à son tour t'a ensorcelé, alors tu es tombé et maintenant l'esprit veut te faire faire n'importe quoi ! »

elle montre que l'objet, le *garanti* dont il est porteur, peut être capable de le protéger et de renforcer le pare-excitation ou mieux, l'enveloppe psychique du sujet.

A ce moment-là, *Gramoun* se tourne vers les accompagnants, puis vers l'enfant de chœur, puis vers nous-mêmes : Que faire ? Et la réponse tombe unanime : « Faire ce qu'il y a à faire ».

Le premier *zenfan d'kèr* a mis en route le radio K7 qui crachotte maintenant un chant sacré indien alors que Patrice fait tinter la clochette.

Gramoun commande à l'homme de s'asseoir à terre à ses côtés. Gaston s'exécute. De force, il introduit un quartier de citron préparé dans chacune de ses mains. L'un des *zenfan d'kèr*[181], *emboukane*[182] son visage. Dans le *tourkal*, la résine a fait place à une offrande d'encens (sanblani) aux dieux malbars. Gaston pleure doucement.

Désormais, *Gramoun* ne s'adresse plus à Gaston mais au *bébèt ;* le ton a changé, il est devenu violent, il interroge : « *Kisa où lé ? Laisse zenfan là trankil* !»[183] L'homme est tendu, des larmes continuent de couler silencieusement sur son visage et puis, brutalement, le corps raidi, il s'écroule à terre en pleurant bruyamment.

L'état émotionnel de Gaston a facilité l'apparition de sa transe. Dés que les quartiers de citron sont dans ses mains, il s'effondre et laisse place à l'entité qui le ravage. *Gramoune* ne s'y est pas trompé et, face au changement, elle change de ton. Gaston est disqualifié, il est traité comme un enfant immature ; « Pourquoi tu lui fais du mal ? Laisse cet enfant tranquille ! » Dans ce champ sacré, le profane a cédé la place. La tension, les prières, la clochette, la fumée, tout concourt à ce changement de registre.

Au bout d'un moment, *Gramoun* demande à l'homme de se relever, de s'asseoir à nouveau à côté de lui. Il lui remet les quartiers de citron qu'il avait lâchés dans les mains. Il n'en n'a pas fini avec ce mauvais esprit. Pascal n'a pas cessé d'alimenter la coupelle en camphre enflammé. *Gramoun* a décidé de procéder en deux temps. Il *tirera* l'esprit la semaine prochaine. En attendant, il conforte son avantage en procédant à la fabrication d'une *proteksyon*[184] : un bout de tissu rouge dans lequel il a enveloppé un quartier de citron badigeonné de *koungoum*[185]. Le tout a été préalablement *emboukané*[186]. Il lui recommande de le porter constamment sur lui, dans sa poche droite. Il lui interdit également de boire du rhum. Cela lui permettra de ne pas être importuné par l'esprit pendant la semaine.

---

181 Assistant
182 Enfume
183 « Qui es tu ? Laisse cet enfant tranquille ! »
184 *Proteksyon*, protection : synonyme de garanti,amulette
185 Koungoum : poudre permettant de faire une marque rouge sur le front des femmes mariées
186 *Enboukané* : enfumé

Avant de prendre congé, *Gramoun* lui demande d'avaler une gorgée de son rhum sacré « *Pa ninpotkel kalité*[187] », un rhum sacré. Gaston ne s'y trompe pas, il reprend doucement ses esprits et refuse à plusieurs reprises l'invite. L'ancêtre lui ordonne de boire. Pour lui montrer qu'il n'a rien à craindre de cette boisson sacrée, il demande aux *zenfants d'kèr* de l'accompagner. Trois verres de rhum sont alors remplis. Les assistants boivent d'abord pour bien montrer que rien n'a été rajouté. Alors l'homme accepte le verre et le porte à la bouche. Il grimace, jamais il paraît n'avoir bu breuvage aussi abominable ! Apparemment, il lui trouve un goût, une force surnaturelle. Sans doute, cela l'incitera à boire moins, comme le lui avait ordonné *Gramoun*.

Le diagnostic de possession est posé rapidement. Pour la guérisseuse, la vulnérabilisation de Gaston est antérieure au départ de sa compagne. Son écart de conduite inaugural a entraîné une première réaction sorcière qui, si elle ne s'est pas traduite par un ensorcellement du fait de la protection dont il bénéficiait, l'a suffisamment affaibli pour permettre l'effraction lors de l'attaque ultérieure perpétrée par sa compagne. Sa souffrance actuelle est le résultat de son inconduite passée.

Gramoun a perçu l'état de tension extrême de son patient ; il était capable de résoudre sa détresse par un passage à l'acte. La première partie du soin a donc consisté à évacuer les tensions émotionnelles et à lui permettre de mener une vie plus apaisée jusqu'à l'expulsion définitive de l'esprit. N'est ce pas ce que l'on apprend dans nos cycles de formation quand il s'agit de gérer des interventions en situation de crise ?

L'abréaction émotionnelle se fait à l'aide des ressources culturelles. L'incapacité pour Gaston à trouver une issue adaptative satisfaisante à la crise est interprétée en terme d'attaque sorcière, et la mise en mots trouve son équivalent dans une mise en geste, un langage corporel. Le renforcement passe par le réconfort des mots, par la présence de la famille, par des actes, par la fabrication d'un objet et l'édiction d'un interdit. Manière culturelle de résoudre une crise psychique majeure ou encore trouble de stress diagnostiqué, il est traité comme la conséquence d'une attaque sorcière avec des moyens fabriqués par la culture, en adéquation avec la vision de l'univers du patient et de sa famille. A défaut de procéder au désensorcellement en expulsant l'invisible, *Gramoun* le rend, par ses manipulations et sa fabrication, momentanément incapable de nuire davantage. Il n'a pas soigné Gaston, il a rendu l'invisible impuissant !

187 « Pa nimpotkel kalité ! » : Pas n'importe quelle qualité !

- Un rituel de *garanti*

Cet adolescent de seize ans est venu seul avec son *booster* noir rutilant. Comme beaucoup d'adolescents de son âge, Kévin a le crâne rasé, il porte une boucle à l'oreille gauche. Il est lycéen, il vient d'acquérir le scooter d'occasion. Il craint l'accident, les voleurs, et demande une protection pour son *booster*.

L'engin est placé devant le temple. *Gramoun* confectionne une préparation à base de citron et de *koungoum*, une prière, un *boukanaz*. Pascal et Tikaf placent le scooter entre les quartiers de citron. Le scooter est placé en direction de l'est, vers la sortie que le conducteur devra emprunter sans se retourner. La lumière du *tanbalon*, la résine du *tourkal*, font partie du rituel de *garanti*. L'offrande de la lumière et du parfum de la résine (*boukanaz*) est pratiquée par les assistants. Ils impriment à leurs objets des mouvements circulaires, dans le sens faste. Ces gestes rituels sont repris sur différentes parties du véhicule. Après sa mise en route, son propriétaire est invité à passer d'abord, en reculant, sur les citrons consacrés avec sa roue arrière. Maintenant, le scooter avance, écrase la deuxième préparation. Ce jour-là, il ne devra pas revenir en arrière…

Voilà, c'est terminé. Le scooter est désormais protégé. Quant à Kevin, on lui recommande de porter le casque…

•

Encore deux consultations, des conseils à prodiguer et puis brutalement, sans prévenir, avec une force inouïe, *Gramoun* se jette en arrière. Pascal la rattrape in extremis avant que la tête de Madame Marie ne heurte le sol ! *Gramoun* est reparti dans son univers. Madame Marie reprend possession de son corps et demande : « Comment ça c'est passé ? ». Il est quinze heures.

C'était une journée ordinaire à Saint-François. Une journée avec son lot d'inquiétudes, d'injustices, d'insécurités. Le champ d'activité de Mme Marie est vaste : conflits de voisinage, crainte de la justice, conseils conjugaux, soins au nouveau-né, cérémonies cheveux maillés, *servis poulnwar*, fête Karli, fête Kandi, fête G*ramoun*... Les journées comme les années de Madame Marie sont bien remplies.

Autour d'elle, existe une dynamique sociale ; des centaines de personnes qui viennent la voir, participer aux cérémonies. La fonction de soin se conçoit à partir de la fonction sociale. Aussi isolé soit-il, le dispositif participe pleinement de la vie de la cité. Elle gère les angoisses, renforce les sécurités intérieures, les enveloppes psychiques et culturelles. Madame Marie se fraie son chemin dans la modernité réunionnaise. Incarne-t-elle une tradition ? Sans doute,

remplit-elle une fonction de soutien dans la gestion de la vie quotidienne des gens qui ne sont plus en état de se penser, affaiblis qu'ils sont par un sacré qui les ronge. Ces patients ne savent plus comment gérer leur vie. Débordés, ils sont fixés dans l'angoisse. Une angoisse réelle venue de l'extérieur les a pénétrés, se nourrit d'eux. Ils sont incapables de se défendre et de se penser dans leur relation aux autres, au monde et aux mondes.

VII.2.2. Divination

Il n'est pas de consultation sans voyance. Divination dans la cendre sacrée, l'écriture sacrée, les cartes, le miroir, etc., elle fait brutalement fait passer le consultant dans le registre sacré. Il déplace l'intérêt du sujet, ici et maintenant, dans sa vie replacée en perspective, en un continuum « Il y a dix-sept ans, tu es tombé malade », et puis un futur, « A la fin de l'année, tu partiras en voyage ». La confrontation au sacré le renvoie dans une autre dimension, à un passé et un avenir, tous deux invisibles. Renvoyer le sujet dans un futur possible permet déjà de relativiser l'ici et maintenant et, dans le passé, permet de comprendre l'enchaînement des relations qui ont conduit à la situation actuelle. Formidable travail psychologique qui, par le brusque changement de dimension, situe le temps d'une voyance, rend une personne digne d'être scrutée par les dieux ou les ancêtres, et permet de relativiser la douleur, la souffrance actuelle, en la plaçant symboliquement dans l'après.

Le cadre concourt à ce changement de perspective. Une autre réalité apparaît dans le miroir qui ouvre sur monde autre et pourtant identique ; au fond de la cendre des signes prennent sens ; une écriture inversée, incompréhensible au commun ne peut être déchiffrée que par quelqu'un qui connaît ces choses là. Il en est de même pour le langage de *Gramoun*, qui a besoin d'être déchiffré et traduit par un assistant.

Et brusquement, l'inverse surgit chez le patient lui-même, dans sa transe ; l'invisible se donne à voir ; le caché qui veut détruire se montre tel qu'en lui même et prend la place de celui qui veut vivre et qui souffre de ne pouvoir le faire. Magie de la divination et de ses objets à l'interface des mondes, porte ouverte sur l'autre côté du miroir.

Voilà pourquoi il n'est pas de soin sans voyance, sans projection de soi-même dans un autre ordre de réalité. Car de telles interrogations, essentiellement tournées vers le caché, déplacent l'intérêt placé sur le malade :

- vers l' « invisible »
- de l'individuel au collectif
- du fatal au réparable (Nathan & Stengers, 1995)

L'observation de ces consultations montre qu'un changement de cadre se fait d'emblée. Apparemment rien n'a changé. Tout est prêt : chacun est à sa place, le radio K7 qui psalmodie la prière, les objets, fumée, résine, le camphre qui se consume, le citron, les outils, tout est prêt pour induire le passage dans la dimension sacrée. Alors à peine installée, la personne et l'assemblée qui l'entoure, basculent. La transe de Mme Marie donne le signal du passage, un bref frisson, Mme Marie n'est plus là. Elle a cédé la place. Les patients sont comme happés par la divination qu'ils appelaient de leurs vœux. Leur questionnement au *Gramoun* les a entraînés dans le sacré ; ils se découvrent resitués dans un passé, un avenir, un projet. Un univers où des possibles sont peut-être déjà écrits.

Pour beaucoup, le contact avec le sacré s'arrête là, à la rencontre avec un *gramoun* pour se rassurer sur l'avenir, la validité d'un projet, ou influencer l'inexorabilité du destin.

Ils repartent avec des réponses à des questions qu'ils n'ont pas toujours eu le loisir de poser et des objets sacrés fabriqués pour eux par le *Gramoun*. Et on se souvient que la charge d'un objet sacré est aussi forte que la charge du sacré lui-même en vertu de la loi du *pars pro toto*. Fabriqué par le *Gramoun*, cet objet voit ses qualités intrinsèques renforcées par l'idée que *Gramoun* y a forcément mis de sa force et de son âme. Ils sortent donc renforcés par un objet sacré fabriqué, socialisé, paré de vertus bénéfiques contre la submersion par un autre sacré, d'autres objets fabriqués par un rival et chargés de vertus alors destructrices et désocialisantes. Une fabrication de l'esprit se dresse contre une autre fabrication de l'esprit. Alors que celle-ci détruit et ronge, celle-là renforce l'enveloppe protectrice et fait lien avec le groupe dont elle est issue.

L'exemple ci-après fait la description d'un « *travay* » qui vient s'élever contre un autre « *travay* » ; le même terme « *travay* » désigne l'action d'ensorceler et l'opération inverse.

VII.3. L'attaque sorcière et sa parade, un système

VII.3.1. Le mécanisme de l'agression sorcière

Le mécanisme de l'attaque sorcière en cours découle de l'analyse des observations faites en écoutant les personnes ensorcelées, les analyses de Mme Marie et de ses assistants.
La jalousie comme moteur de l'attaque sorcière est souvent évoquée. Il peut s'agir de la jalousie de deux femmes qui convoitent le même homme ou inversement, d'un conjoint qui veut coûte que coûte conserver son partenaire, d'un litige à propos d'un terrain, de la convoitise suscitée par une nouvelle acquisition, etc. La jalousie est avancée à chaque fois qu'un « objet » est pensé comme pouvant être l'objet du désir d'un tiers, toujours un familier (voisin, employé, collègue, chef de service, famille, etc.).

Exemple :

1. Monsieur A vit avec Madame B
2. Monsieur A quitte Madame B
3. Monsieur A rencontre Madame C

Madame C est enceinte. La grossesse se passe mal. Le bébé est perturbé. Elle devient insomniaque. Les relations sexuelles sont insatisfaisantes. Madame C devient dépressive, elle se met à boire. Le désordre survient dans le couple. Monsieur A commence à rentrer tard.
Les stratégies pour faire face à la succession des désordres sont inefficaces. Un jour surgit, grâce à l'entremise d'une proche de Madame C, l'idée d'une attaque sorcière.
La guérisseuse confirme cette hypothèse et accuse Madame B d'en être l'instigatrice.

Qu'est censée avoir fait Madame B ?

Elle est allée voir Madame D, une guérisseuse, et lui a demandé de jeter un sort contre Madame C. Madame D est d'accord pour aider Madame C

Qu'est censée avoir fait Madame F ?

Madame F, qui a un don, se met en quête d'une âme errante (que l'on trouve en certains lieux et temps). Elle attire cette âme. Généralement, grâce à un sacrifice, elle l'asservit.

VII.3.2. Le pacte sorcier

Liée par ce don de sang, l'âme errante pénètre et ravage l'intériorité physique et psychique de sa victime, Madame C., et le bébé qu'elle porte. Un deuxième sacrifice est nécessaire pour rappeler l'âme qui se nourrit de sa victime. Le deuxième don libère l'âme errante du contre-don[188].

Les symptômes de Madame C. en sont la manifestation. L'une des issues peut être la mort (maladie, suicide, accident). Ces issues ne sont pas une fatalité car la victime et sa famille prennent des contre-mesures pour se défendre de l'attaque sorcière.

VII.3.3. La guérissure

- Madame C. va voir une guérisseuse, Madame E, qui accepte de l'aider
- Madame E travaille avec un invisible, un ancêtre
- L'intrus est démasqué, le persécuteur est identifié

Le processus sorcier est confirmé ; les difficultés sont attribuées aux fait qu'un enfant est consubstantiellement faible, donc exposé aux attaques.

L'ancêtre, aidé de ses assistants, procède en trois temps :

- Affaiblir l'âme au moyen de bains, de tisanes, de prières, etc. donnés à la malade
- Expulser et capturer l'âme errante
- Une fois capturée, l'âme est momentanément mise hors d'état de nuire, voire renvoyée sur l'agresseur (choc en retour)

Le combat oppose deux invisibles, qui se matérialisent dans le corps d'une possédée et d'une guérisseuse. Des rituels, des obligations, la prescription d'interdictions ultérieures, permettront le renforcement des protections de Madame C. contre les attaques extérieures.

188 En quelque sorte, l'âme est liée par le don de sang que lui a fait le sorcier. Pour payer sa dette, il se nourrit de sa victime qu'il affaiblit. Il faudra donc un deuxième don de la part du sorcier pour faire revenir l'âme et la mettre de nouveau « en dette ».

VII.4. Modélisation de la crise

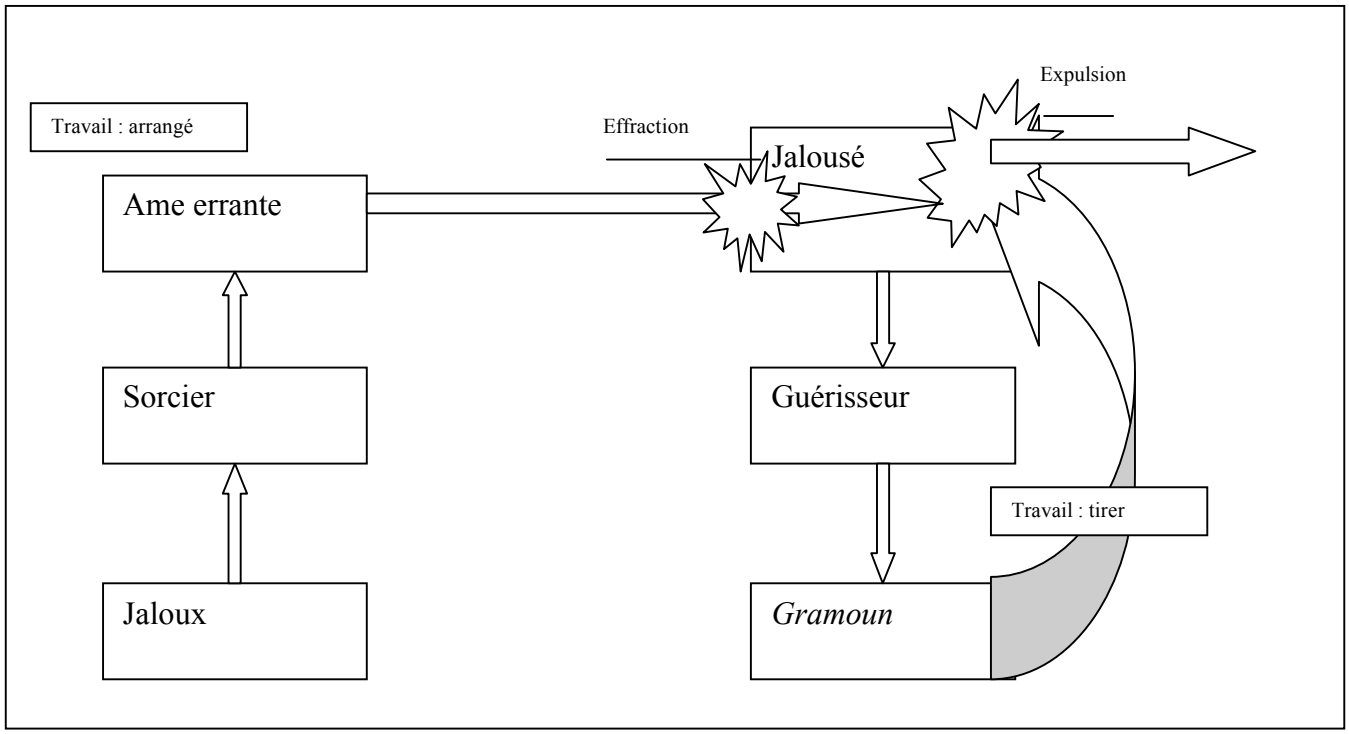


Figure 20 : Schéma de l'attaque sorcière et du soin

Une manière d'envisager le schéma ci-dessus est de la concevoir en des termes qui ont été formalisés par les théoriciens de l'intervention en situation de crise (Aguilera, 1995). Bien que les enjeux de l'attaque sorcière soient nettement plus importants que les objectifs affichés par les urgences psychologiques, il est possible d'adapter leur modèle de la progression de la crise comme suit.

VII.4.1. Progression de la crise

De façon générale, il se produit une progression de l'état d'équilibre vers un état vulnérable, lequel culmine finalement à l'état de crise. Une personne manifeste généralement un ensemble de réponses comportementales lorsqu'il est confronté aux événements stressants de la vie. Habituellement, ces réponses lui permettent de maintenir un état d'équilibre. Mais quand il perd ses capacités habituelles de faire face aux événements stressants, il devient vulnérable. A cette étape, l'individu a épuisé son répertoire de réponses adaptatives habituelles. Il ne parvient plus à évacuer une tension devenue trop intense. En état de vulnérabilité, il évalue sa situation de manière négative; ses sentiments contribuent d'accroître

la tension et celle-ci devient de plus en plus difficile à éliminer. L'épuisement des ressources cognitives peut provoquer une plongée dans le monde des émotions, émotions souvent négatives qui embrouillent de plus en plus sa perception de la réalité. L'individu se dirige rapidement vers une phase de désorganisation et de confusion émotive (Kirk, 1993). La saturation naît de l'épuisement des ressources psychiques, qui entraîne la réponse culturelle et le passage d'une psychologie individuelle à une dynamique culturelle et collective.
L'état de déséquilibre prend alors graduellement le dessus et la personne se retrouve en crise.

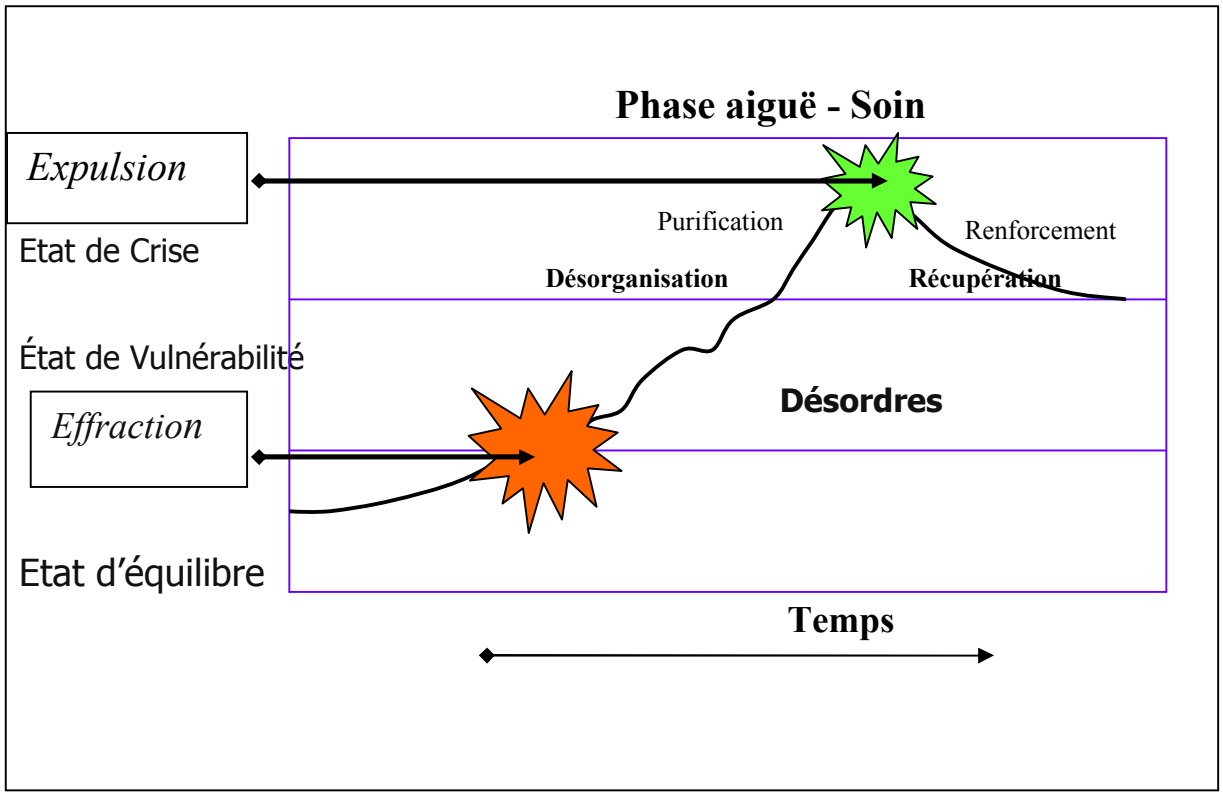


Figure 21 : Schéma de progression de la crise et de sa résolution

L'état de crise est une période de déséquilibre intense. Cette période se caractérise par trois grandes étapes:

- une période de désorganisation au cours de laquelle surviennent des éléments de désordre de plus en plus graves. Progressivement, les défenses individuelles et familiales sont débordées.
- une phase aiguë qui peut se distinguer par un éventail de réactions qui varient en intensité, allant jusqu'au passage à l'acte. Il est possible de vivre un état de crise sans passage à

l'acte. C'est souvent au cours de cette phase que les personnes engagent une démarche thérapeutique. L'expulsion de l'invisible a lieu au cours de cette période.

- une période de récupération au cours de laquelle la personne bénéficie de la fabrication d'objets protecteurs, les *garanti*. Au cours de cette période, elle doit également suivre un certain nombre de prescriptions, de tisanes etc.

VII.5. *Tirer bébête*

Installés dans l'espace exigu du temple malgache, se tiennent une dizaine de personnes. En son centre, assise sur sa natte tressée, Madame Marie est prête pour accueillir *Gramoun*. Quelques secondes plus tard, la concentration, les offrandes de Pompéïa et la lumière de camphre permettent le passage. La transe a provoqué la prise de possession de Madame Marie par *Gramoun*. La transformation a eu lieu : Madame Marie a changé de posture, ses traits sont différents, elle paraît plus voûtée, plus fragile, sa voix a changé. Sur un bloc-notes, elle écrit, elle trace des mots, des phrases venues d'ailleurs, en *langaz*.

VII.5.1. La transe divinatoire

Gramoun salue l'assistance, échange des poignées de main en leur adressant un mot de bienvenue. *Gramoun* ne s'est pas présenté, nous ne connaissons ni son âge, ni son sexe. *Gramoun* se tourne vers la consultante, sa mère et son époux ; ils sont assis là, prêts à expliquer ce qu'ils savent du désordre qui les touche. La consultante s'appelle Marie-Josée, elle veut expliquer son cas, mais aussitôt *Gramoun* l'interrompt d'un péremptoire « *Mi koné* [189]». Marie-Josée insiste encore : elle a besoin de parler, d'expliquer pourquoi elle est là mais encore une fois, *Gramoun* répète : « *Mi koné ! Arèt a ou !*[190] ». *Gramoun* l'invite à s'asseoir à côté d'elle puis lui demande son nom. Pendant qu'elle répond à ses questions, *Gramoun* s'est saisi du plateau sacré recouvert de la cendre sacrée et y trace des signes alors que s'y consume un rectangle de camphre. Pendant un moment, *Gramoun* paraît contempler le paysage de cendre qui s'est formé, se saisit d'un bloc note et écrit. Des écrits illisibles au commun qui paraissent signifier qu'elle vient d'un autre monde où la vie s'écrit à l'envers, de droite à gauche, en lettres venues d'ailleurs. Chaque *gramoun* a son écriture. Les *zenfan d'kèr*[191] sont capables de reconnaître l'entité rien qu'au type de calligraphie employé ! Il en est de même pour son langage : un malgache venu d'ailleurs, parlé par les ancêtres. Quand

189 *Mi koné,* mi connais : Je sais
190 *Mi koné, arèt a ou* ! : Je sais, arrêtes !

Gramoun s'adresse à ses assistants, seuls certains, les plus initiés savent reconnaître son *langaz*[192].

Gramoun s'adresse à la consultante et lui permet de parler. Tout en l'écoutant ; *Gramoun* écrit, l'écriture est rapide, régulière ; il est des *gramoun* qui viennent visiter Mme Marie dont l'écriture est moins bien formée. Une gorgée de rhum, une cigarette allumée par l'assistant, *Gramoun* trace encore quelques signes sur le plateau. Et puis arrive la confirmation du diagnostic. Il est sans appel. Marie-Josée est victime de la « *malis domoun*[193] ». Quelqu'un a fait « *un travay pou li*[194]» et quelqu'un s'est introduit en elle et la fait souffrir.

VII.5.2. Identification de l'invisible

Deux quartiers de citron sont placés dans chacune de ses mains. Marie-Josée commence aussitôt à trembler et bientôt, se laisse glisser à terre. Un des assistants la rattrape avant qu'elle ne touche le sol. *Gramoun* prend son pouls. On la remet assise. *Gramoun* demande : « *Kisa oulé ? Kisa la envoye a ou ? Lès lenfan là trankil* ! [195] » La patiente, ou plutôt l'entité qui l'habite, campe dans un mutisme buté. A la demande de *Gramoun*, avec de la fumée de résine, l'un des enfants de chœur enfume la patiente dont la transe reprend de plus belle ; elle tremble de tout son corps. Un premier assistant puis un deuxième reprennent le même chapelet de questions. Le ton est devenu agressif ; ils sont belliqueux avec l'entité, ils ne s'adressent plus à l'enjeu de la querelle : la patiente qu'on appelle le *zenfan*[196]. Le corps de Marie-Josée est tendu à l'extrême. Sans s'en rendre compte, elle a écrasé les quartiers de citron dont le jus coule désormais sur ses mains. L'entité interrogée se laisse difficilement contraindre, son envoyeur a scellé un pacte avec elle ; elle ne dit rien. Finalement, à force de persuasion, les assistants la contraignent à révéler son identité. *Gramoun* les laisse faire, elle est là et écoute ses assistants s'époumoner tout en enfumant le visage de Marie-Josée, toujours en transe. Finalement, d'une voix faible, d'une inhabituelle voix, l'invisible paraît à bout, se met à parler à travers la bouche de Marie-Josée. Il est l'esprit d'un pendu ramené par M. IB, un jeteur de sort, puis envoyé sur la patiente. Le commanditaire est la première compagne de son compagnon. C'est un « *travay malbar* [197]».

---

191 Zenfan d'kèr, enfant de chœur : Assistant
192 *Langaz* : Langage
193 *Malis domoun*, malice des gens : méchanceté, sorcellerie
194 *Travay pou li,* travail pour elle : ensorcellement
195 *Kisa ou lé ? Kisa la envoye a ou ? Lès lenfan là trankil !* : Qui es tu ? Qui t'as envoyé ? Laisse cet enfant tranquille !
196 *Zenfan* : Enfant

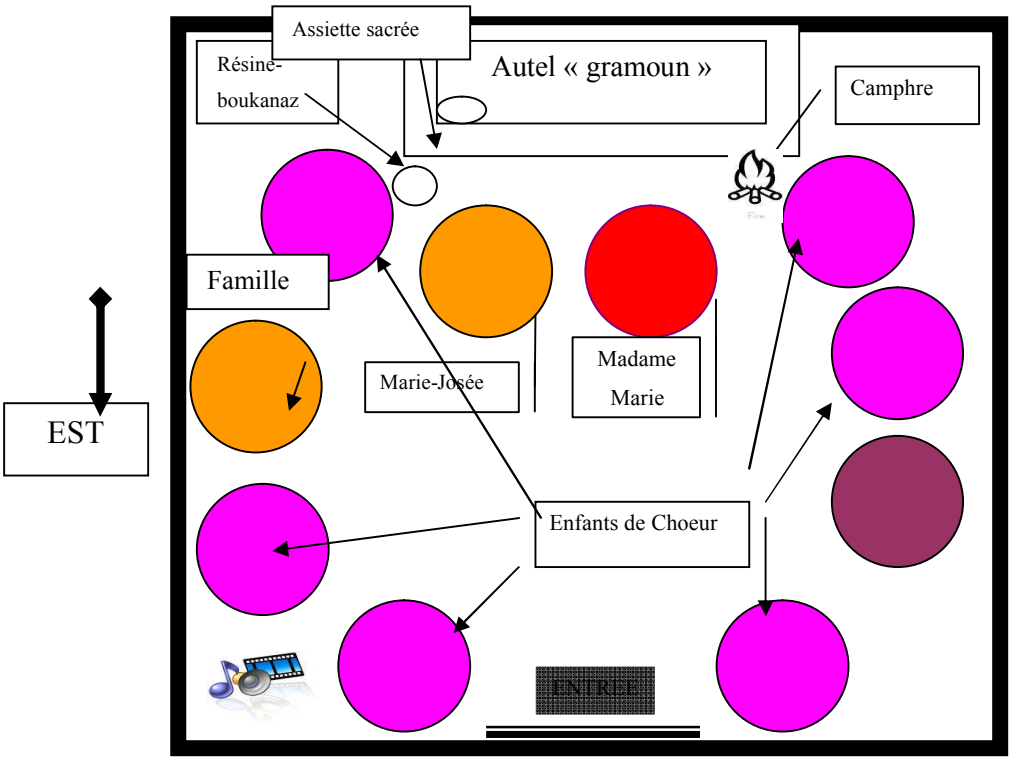


Figure 24 : Organisation spatiale d'une consultation dans le temple malgache

Gramoun décide alors que cette tâche n'est pas de sa compétence. Le cadre de la voyance, du diagnostic, de la recherche des identités, du sorcier, du commanditaire, de la nature du sort, avait trouvé sa place dans la chapelle malgache. Maintenant, il revient à un autre *Gramoun* de tirer l'esprit dans un autre lieu. L'assemblée se déplace à l'extérieur du temple. Un espace bétonné sur lequel prend place le « *karé dofé* [198]», espace sacré où l'invisible sera expulsé puis enfermé. Le carré est matérialisé par des fleurs rouges, jaunes et blanches. Aux angles, des morceaux de camphre brûlent en permanence. Vin, rhum et cigarettes dont disposés là et font partie des offrandes faites à l'esprit.

Dans le temple malgache, Madame Marie « travaille » avec des ancêtres malgaches. Dans le temple malbar, elle est officiante et sert de « monture » à d'autres ancêtres qui sont les intercesseurs auprès de divinités indiennes. Les *gramoun* malgaches qui, généralement, investissent la transe, se montrent quelquefois velléitaires voire susceptibles et capricieux. Ils peuvent, brutalement, et, sans explication, abandonner la tâche inachevée. Quand il s'agit d'un *travay malbar*, il peut leur arriver de quitter Mme Marie et laisser un autre g*ramoun* ou encore un *gulu* –ancêtre indien - faire le *travay*.

---

[197] Travay malbar : Sort malbar
198 Karé dofé : Carré de feu

Nous sommes encore dans le temple malgache. Un assistant a changé la cassette. Le chant de prière de malgache est devenu hindou.

Un assistant fait vibrer une clochette indienne dans un rythme particulier. La patiente tremble, elle est tendue comme un arc. A un moment précis, *Gramoun* se lève, passe derrière elle et lui relève son pullover. Elle se penche et saisit dans le dos de la patiente, au niveau de ses vertèbres lombaires, ce qui est identifié comme l'esprit du pendu. Elle tient fermement entre le pouce et l'index une sorte de boule, de renflement, qui s'est formé à ce niveau. Ce renflement, Madame Marie lui parle, le malaxe, le fait rouler entre ses doigts. Elle le fait remonter doucement jusqu'à la nuque. L'opération est délicate. Enfin l'entité se tient dans une touffe de cheveux à la base du crâne. *Gramoun* assure sa prise et tient fermement.

Ce premier temps de la séance a pris environ quarante-cinq minutes.

VII.5.3. *Karé Dofé,* Le Carré de Feu

Gramoun décide que c'est le moment d'assurer l'expulsion de l'entité. Il faut « *kaser la klé* [199]».

Tout le monde est sorti, sauf Marie-Josée et son compagnon restés l'un près de l'autre. Elle n'est plus en transe. Ils parlent peu. Silencieuse, concentrée sur ce qui vient d'être dit, elle se prépare pour la suite. Pendant ce temps, les enfants de chœur préparent le carré de feu sous le regard de *Gramoun*.

Le mal est d'origine malbar ; il ne relève pas de la pratique malgache mais d'une autre manière de faire : *le karé dofé*. Les mélopées liturgiques malgaches ont laissé la place à des chants sacrés indiens. Le rituel est réputé d'une autre force, plus à même de venir à bout de l'entité qui possède la consultante.

Un carré de deux mètres cinquante de coté dont les sommets sont figurés par quatre coupelles où se consument des morceaux de camphre. Là, leur fonction est de retenir l'entité, de l'empêcher de s'échapper si, en mauvaise posture, elle a décidé de s'enfuir, alors que dans le temple malgache, la lumière dégagée par la flamme du camphre avait pour but de rejeter les ténèbres et d'éclairer les vivants. Dans un cas comme dans l'autre, il est donc important que les flammèches soient toujours entretenues. Empêcher l'entité de s'enfuir car certains invisibles, réputés malins, ont pour habitude d'abandonner momentanément leur proie quand leur situation devient trop inconfortable quitte à revenir un peu plus tard quand la vigilance de *Gramoun* s'est faite moins pressante. Ce départ momentané peut faire croire à certains

199 *Kasé la klé* : casser la clef, mettre un terme au pacte qui protège l'invisible.

guérisseurs que l'esprit, sous les assauts, a quitté sa victime, alors que ce départ n'est que temporaire. Le *karé dofé* lui interdit toute retraite et rend sa capture plus certaine.

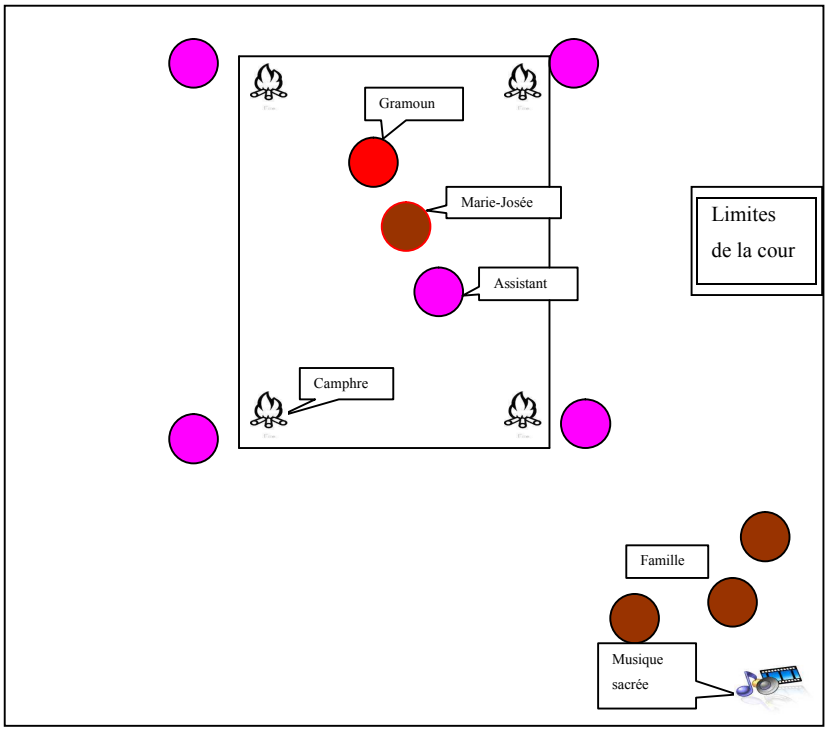


Figure 25 : Organisation spatiale du *karé dofé*

La patiente est debout au centre du carré. Derrière elle, *Gramoun* tient fermement la mèche de cheveux ou l'esprit est acculé. L'un des assistants recommande de ne pas croiser le regard de la patiente au moment de l'expulsion quand l'Invisible passera dans les yeux de Marie-Josée. L'imprudent risquerait d'être pris à son tour.

Les clochettes indiennes tintent ; la musique est forte ; des cris, des injonctions à l'esprit fusent de toutes parts, toujours autour des mêmes thèmes :

- laisser l'enfant tranquille,
- quitter son corps
- capturer de l'esprit

Et puis, tout va très vite : l'un des assistants qui se tient devant la patiente, tranche d'un coup sec le cou d'une jeune poule. Au même moment, le *Gramoun* coupe la touffe de cheveux où s'est réfugié l'esprit et, aussitôt, un autre assistant ouvre un petit bocal en verre et dépose la mèche de cheveux qu'il n'a pas lâchée. L'assistant rebouche rapidement le récipient ; l'esprit est pris au piège, il ne peut plus s'échapper.

La sortie de l'esprit du corps de la patiente, sa libération a provoqué chez elle son effondrement, et chez l'officiante un choc terrible. La force de l'esprit est telle qu'elle est violemment projetée à terre, avant que sa tête ne heurte le sol, un assistant se précipite et la rattrape. Tout est terminé.

Gramoun reprend ses esprits et s'informe de l'état de la patiente que la force, elle aussi, a abandonnée. Elle a glissé au sol. Tout le monde est fatigué. Comme la semaine précédente, *Gramoun* lui prescrit des bains composés de divers herbages dont elle a le secret. Le compagnon de la patiente l'accompagne ; il la tient par le bras. L'esprit a été capturé dans un cimetière. Il y sera reconduit. Il restera prisonnier de sa prison de verre, enfermé jusqu'à ce qu'un jour, sa geôle vienne à se briser ou soit ouverte par quelqu'imprudent…

VII.5.4. Devenir de l'entité

Pour Pascal, l'assistant, si le verre se brise, l'âme du pendu reprendra son errance jusqu'au jour où un autre sorcier la capture et scelle un pacte avec elle. Il s'engagera à la nourrir avec du sang dont elle se repaîtra puis, docilement, pénétrera à nouveau dans le corps et l'esprit de quelque personne en délicatesse avec l'un de ses plus ou moins proches.

S'il est ouvert par un ignorant, ce dernier court le risque d'être directement possédé. Il ne semble pas possible de rejeter un esprit à la mer. Comme le disait Nicaise (1999), un mort ne peut pas fuir l'île, raison pour laquelle, elle souffre d'un trop plein d'âmes non « ramassées » ; même l'océan n'en veut pas. Pour Madame Marie, l'océan finit toujours par rejeter sur le rivage ce que l'homme y a envoyé.

Les symptômes de la patiente vont disparaître ; la jalousie a été vaincue. *Gramoun* n'a pas manqué de rappeler à tous son point de vue : l'esprit de vengeance ne sert qu'à entretenir le ressentiment ; il ne faut pas songer à renvoyer l'esprit sur le commanditaire. Mieux vaut donc capturer l'entité, l'enfermer pour l'empêcher de nuire le temps de son emprisonnement.

VII.6. Mme Marie et son savoir faire

Pour ce que nous avons pu observer, dans les cas de possession, Madame Marie procède généralement en cinq temps répartis ou non en deux journées.

VII.6.1. Le temps de la voyance

Un temps pour le « *regar*[200] », dans la cendre, dans les cartes, dans les lignes de la main, ou dans le miroir et à ce moment-là, quelques questions posées par le *Gramoun* à un proche. Les tentatives d'explication du patient sont généralement coupées par un « *mi koné* ![201] » péremptoire. Les seules questions de *Gramoun* cherchent la confirmation : c'est au cours de cette phase que le *Gramoun* établit sa domination dans la relation. Ainsi, par exemple : « A dix-sept ans, tu as eu un accident ! » Il arrive que la personne certifie, d'autres fois les choses sont plus floues.

VII.6.2. Le temps de la prescription

Pour s'assurer la confiance et l'adhésion des patients, la prescription de bains suit le *regar*. Le patient et sa famille sont invités à se procurer eux mêmes les plantes, qui sont en général au nombre de cinq ou de sept. Il en est de même pour la prescription des tisanes.

VII.6.3. Le temps des identifications

En général, reviennent les mêmes questions et remarques ; elles ont trait :

- A la recherche de l'identité de l'invisible
- A la recherche de l'identité du commanditaire
- A la recherche de l'identité du sorcier

Le questionnaire à l'entité est simple :

- *Ki ou lé ?* (Qui es tu ?)
- *Kwa ou la v'ni fé* ? (Que veux-tu ?)
- *Kosa zenfan-la la fé* ? (Qu'a fait cet enfant-là ?)
- *Ousa ou sort* ? (D'où viens-tu ?)
- *Koman ou la arivé* ? (Comment es tu venu ?)
- *Kombyin l'a paye a ou* ? (Quel a été ton salaire ?)
- *Pourkwa ou vé a li di mal* ? (Pourquoi lui veux-tu du mal ?)

Cette partie s'accompagne d'injonctions brutales demandant à l'entité de ne pas s'en prendre à la patiente qui est désignée sous le terme « d'enfant » : « *Laisse zenfan-là trankil* ! » Cette

200 *Regar,* regard : Divination

phase s'accompagne de prières, d'un « *boukanaz* », de quartiers de citrons placés dans ses mains. Alors peut commencer l'affrontement entre le *Gramoun* et l'entité. *L'ancêtre* est aidé par ses assistants. Sans eux, il ne peut combattre valablement. La patiente manifeste sa participation par des comportements adéquats qui la confirment dans son statut de malade, d'envoûtée. Généralement, les questions se heurtent au mutisme obstiné de l'esprit, qui s'objective dans la tension corporelle grandissante de la patiente. Elle peut se raidir, se débattre, garder le silence, faire une transe de possession. Ces comportements, « socialement adéquats », montrent que la malade adopte le rôle attendu en pareille situation. Ils sont le signe de son imprégnation culturelle qui permet l'adoption du comportement adapté à son état et à la situation. Il en est de même en ce qui concerne Madame Marie et ses assistants. La mise en place du cadre permet l'élaboration du diagnostic ; le désordre est généralement interprété comme la conséquence d'un acte sorcier motivé par la jalousie ou l'esprit de vengeance.

VII.6.4. Le temps de l'expulsion et de la capture

L'expulsion a lieu non pas dans le temple malgache mais à l'extérieur, sur la surface bétonnée devant l'entrée. Au cours de l'interrogatoire, l'esprit a encore la liberté de partir mais, à l'extérieur, une fois que le *karé dofé* est constitué, il ne peut que rendre les armes, il ne peut plus s'échapper, seulement sortir du corps de sa victime. Prisonnier des quatre coupelles où se consume le camphre, il ne peut plus rien. A ce stade, Mme Marie refuse, comme elle en a le pouvoir, de renvoyer l'esprit sur le tourmenteur pour ne pas entrer dans le cycle agression – contre-agression.

VII.6.5. Le temps du renforcement

Au cours de ce dernier temps arrivent les dernières recommandations. Des bains, des tisanes sont prescrits, un *garanti* fabriqué, éventuellement l'observance d'un tabou recommandée, autant d'actes qui devraient permettre à la personne de reprendre des forces et de se sentir protégée dans des enveloppes individuelles et groupales renforcées.

VII.7. Le sacré au quotidien

Cette consultation, nous l'avons volontiers choisie exemplaire. Ce que nous avons voulu montrer, c'est la place d'un sacré au quotidien. Quand les choses vont mal et que personne

---

201 « Je sais ! »

n'est en mesure d'infléchir le cours de la crise, la maladie, le malheur, sont interprétés comme le signe d'une hiérophanie maligne. Le mal devient le signe de l'incursion d'un certain sacré dans le cours des choses. Etre la victime d'un mauvais sort est chose relativement fréquente et, normalement, l'entourage de la personne touchée sait le reconnaître. Beaucoup ont une connaissance transmise par les anciens : « on » connaît le caractère néfaste ou curatif de telle ou telle plante à prendre sous forme d'infusion, de fumigation, de bain, etc. Alors quand l'affaire est vraiment sérieuse, la suspicion de l'existence d'un sort relève de la pratique d'un guérisseur. Bien que cela déplaise, que cela soit angoissant et souvent coûteux, la pression conjuguée de la famille et de la souffrance oblige le patient à la démarche. Ses résistances et sa mauvaise grâce à se plier aux attentes des proches sont souvent interprétées comme autant de manifestations de l'entité.

Le champ d'action de Madame Marie et de ses *Gramoun* est vaste. Elle peut donner conseil dans un problème de bornage, être sollicitée pour influer sur le cours de la justice dans une affaire de conduite en état d'ivresse ; des dames viennent consulter pour connaître leur avenir, sentimental, professionnel ; d'autres encore viennent chercher une protection pour la réussite à un examen, d'autres pour la protection des enfants, etc. Le domaine de compétence de Madame Marie est immense et ne se limite pas au soin, même si celui-ci prend une part importante de son activité.

Madame Marie travaille avec des *Gramoun*, des anciens très vieux, âgés, qui l'utilisent pour retrouver vie dans leur parole, leur conseil et dans leurs actes. L'existence de Madame Marie est donc ponctuée par des rituels non seulement de guérison mais tout simplement parce qu'il faut rendre grâce, remercier les ancêtres, les nourrir, leur servir à boire, à fumer les cigarettes qu'ils aiment, leur offrir des fleurs, les nourrir avec le sang des sacrifices. Cet entretien quotidien zélé, selon son assistant Fabrice, donne envie au *Gramoun* de rester avec Madame Marie.

En effet, un *gramoun* n'est pas attaché de manière définitive à tel ou tel vivant. Nous en voulons pour preuve le cas de Marie-Andrée, une mère de famille quelque peu novice dans son métier de guérisseuse qui affirmait s'être fait dérober ses *gramoun* par son initiateur. Ils venaient la hanter dans ses rêves au cours desquels ils se plaignaient, gémissaient, se lamentaient. Ils n'étaient pas bien avec leur ravisseur qui, une fois qu'il les avait capturés, les retenait prisonniers et ne les nourrissait plus. Au cours des semaines, Marie-Andrée dépérissait de chagrin et de douleur…

VII.7.1. Permanence des objets

Ils sont de tous les moments, ils accompagnent le soin. Certains sont spécifiques d'une étape particulière (cendre de divination, parfum Pompeïa, etc.) Dotés d'un pouvoir particulier, d'autres accompagnent le rituel de soin de bout en bout. Parmi eux :

- Le camphre[202] traverse le rituel du début à la fin. Il est censé représenter le combat de la lumière contre les ténèbres.
- Le rhum, la résine et le citron sont également présents à différents moments.

VII.7.2. Transe

La transe est le temps du soin. La transe est le moyen de pénétrer le sacré et d'y évoluer, de diagnostiquer et d'expulser. Le patient n'y a pas accès, seul le *movézam* et *Gramoun*, s'affrontent dans cet espace.

Deux personnes sont en transe :

- la guérisseuse dont la transe est provoquée par le cadre (le lieu thérapeutique qu'elle dirige), par des objets et plus particulièrement le parfum Pompéïa dont elle se frotte les mains. Cigarettes, rhum, fumée et flammes dues à la combustion du camphre et de la résine interviennent également. Cette transe lui permet d'accueillir le *gramoun* et lui donner l'envie de rester.
- L'entité mauvaise qui habite la patiente se donne à voir grâce à la transe provoquée par le cadre (le lieu thérapeutique), certains objets : quartiers de citron, enfumage par la résine, invectives des assistants, musique, odeurs, etc. Elle est facilitée par les crises, signe de la vulnérabilité psychique. Dans ce lieu, le comportement adéquat, celui que l'assemblée attend, est la mise en retrait du patient et la mise en avant de « l'autre ».

VII.7.3. Confrontation

Cette double transe permet la confrontation, par delà les personnes, de deux entités venues de l'invisible. Théâtre hiérophanique où s'affrontent des forces de destruction et de guérison, avec une patiente pour enjeu. Mme Marie en tant que telle a cédé sa place ; la patiente

---

202 Camphre, composé aromatique solide issu du camphrier. Le camphre, de formule C10H16O, est blanc, volatil, d'odeur vive. C'est une cétone à partir de laquelle on synthétise le bornéol et le camphène. Insoluble dans l'eau, soluble dans les solvants organiques, le camphre fond à 176°C et bout à 209°C.
Le camphre est récupéré par distillation de morceaux de racines, de tiges ou d'écorces du camphrier. […] Le camphre est utilisé dans la production du celluloïd, d'explosifs, ainsi qu'en médecine pour ses propriétés antiseptiques et légèrement anesthésiques. Cependant, le camphre est un poison lorsqu'il est ingéré en grandes quantités. ("Encyclopédie Microsoft Encarta 97," 1993-1996)

également. D'ailleurs celle-ci n'est évoquée qu'en tant qu'enfant, irresponsable du destin qui pèse sur elle. Des adultes, venus de l'autre monde, s'occupent de la destinée d'un vivant.
Cette confrontation nous ramène toujours à ce caractère double du sacré. Le sacré procure efficacité à Madame Marie, et la patiente en attend secours et réussite ; il s'agit " d'une énergie dangereuse, incompréhensible, malaisément maniable, éminemment efficace ". (Caillois, 1950).
Alors dans cette cour très simple des hauteurs de St-Denis, se jouent des affaires d'importance. Il est question de vie, de mort, de jalousie, de maladie. C'est à l'issue d'un combat mettant en jeu non pas une guérisseuse mais un *gramoun* avec non pas une patiente mais l'esprit d'un pendu. Un combat dans une autre dimension pour régler des problèmes entre vivants. Le combat peut se lire à plusieurs niveaux :

- Guérisseuse contre Malade
- Guérisseuse contre Sorcier
- *Gramoun* contre *Movézam*
- Lumière contre ténèbre

Pour gagner le combat, il faut « *kasé la klé »,* casser la clef, autrement dit rompre le contrat liant l'esprit du mort au sorcier. Monsieur Fabrice, l'un des assistants, explique le mécanisme de l'expulsion de l'esprit du corps du possédé. Le combat se passe aussi sur deux plans, le premier oppose des forces antagonistes. La situation se complique par le fait que l'esprit du mort n'a pu prendre possession de la victime qu'avec l'autorisation d'un « bondieu ». Dans ce cas, il s'agit d'un Karteli, divinité appartenant au panthéon indien réunionnais. Karteli, est l'une des sept sœurs : sœur de Petiaye, déesse de la maternité et de la fertilité, elle est représentée sous la forme d'un être terrifiant, non vêtue, recouverte par une longue chevelure hirsute. Dans cette représentation sauvage, elle n'a pas d'objet qui la représente. Elle est généralement propitiée à l'extérieur de la maison ou du temple. Dans la légende, elle est censée se repaître de la dépouille des enfants décédés en bas âge. Ici, dans ce lieu, il ne s'agit pas de la divinité indienne mais d'UN Karteli, un être qui aurait à voir avec un démon. Le Kartéli créole dérive de la divinité indienne sans que l'on puisse l'identifier pleinement. Sa nomination permet d'authentifier le caractère malbar de l'ensorcellement mais ne semble représenter dans ce contexte qu'un esprit mauvais parmi d'autres.

Et c'est ce Karteli là qu'il faut convaincre d'arrêter de protéger le *Movézam* en lui offrant le sacrifice de la jeune volaille. Et c'est bien au moment où le Karteli se rue sur l'animal sacrifié que *Gramoun* coupe la mèche de cheveux où s'est réfugiée l'âme errante.

- Sorcier ➔ Karteli ➔ *Movézam* ➔ Victime malade
- Guérisseur ➔ *Movézam* ➔ Karteli ➔ Victime guérie

VII.8. Fonction du soin

Ce soin n'est ni musulman, ni indien, ni malgache, ni européen. Il puise à toutes ces sources ; il est créole. Est-il utile de le qualifier davantage ? Dispositif spécifique à Saint-François, il est une manière de régulation sociale, de réponse et de gestion du mal-être généré par des conflits interpersonnels et des angoisses.

Quand l'esprit d'un mort a rompu l'intégrité, l'enveloppe d'un sujet, la menace de l'agresseur s'exprime ainsi : « *Mi sa va fé in travay pou ou* ![203] ». Quand le diagnostic est posé, alors le guérisseur propose : « *il fo fé in travay*.[204] » Le mot *travay* renvoie aussi bien à l'idée de jeter un sort que de le lever. La régulation des difficultés interpersonnelles, souvent liées à la rancœur, l'envie, la jalousie, les rivalités sur le plan sentimental ou économique, passe généralement par la sorcellerie et le guérissage, deux manières de commercer avec des invisibles qui se révèlent, selon les points de vues, bénéfiques ou maléfiques. Beaucoup de dispositifs thérapeutiques sont amenés à gérer les conséquences des difficultés interpersonnelles. Il est des affaires humaines qui ne semblent pouvoir être réglées que par le recours aux Invisibles. Ils jouent le rôle (destructeur pour les mauvais esprits, guérisseur pour les *gramoun*) qui leur a été assigné par les vivants !

Telle patiente vient à la fois :

- pour connaître l'avenir de sa relation avec son compagnon
- pour se rassurer
- pour se soigner

Paradoxalement, le sacré "Tout-autre" est expérimenté comme faisant irruption dans le monde profane (hiérophanie) qui, de ce fait, ne peut être totalement étranger à l'expérience spirituelle dont il accueille, provoque, ou subit les effets. Il existe donc une espèce de familiarité au sacré

203 « Je vais faire un travail pour toi ! » Autrement dit, jeter un sort.
204 « Il faut faire un travail ». Autrement dit, lever un sort.

que le profane vit en complémentarité avec lui. Un être humain est à la fois en interaction avec son environnement et avec ses sollicitations intimes.

Un dispositif thérapeutique est un lieu sacré où les protagonistes cèdent leur place à des invisibles qu'ils objectivent. Madame Marie est déjà *Gramoun* quand l'âme errante se montre en lieu et place de la patiente. S'il en est ainsi pour les humains, il en va de même pour les objets. Parce qu'ils sont chargés de *mana,* qu'ils sont des fabrications de l'esprit, des objets tels le camphre deviennent l'objectivation du combat de la lumière contre les ténèbres, le parfum Pompéïa permet la transe, la calligraphie illisible au commun, le langage qui devient tout aussi incompréhensible ; des signes tracés dans la cendre sacrée prennent sens. Tous ces objets sont les vecteurs d'une transformation ; ils permettent la bascule entre les mondes. Ils sont autre chose que ce qu'ils sont censés être.

Et les invisibles s'objectivent par l'affaiblissement de la patiente dont ils sont censés se nourrir, par la fumée des cigarettes et les vapeurs de l'alcool qui leurs agréent. Il y aussi la lumière du camphre qui s'affaiblit dans son combat contre les ténèbres, et surtout de la vie qui se fortifie dans le sang du sacrifice, etc.

VII.8.1. L'autre rupture, une place pour le seuil

Alors quel est cet endroit ? A quel espace appartient-il ? Non seulement lieu de passage, de rupture et d'ouverture, au sens où l'entend Eliade (1965), du fait des rites qui s'y pratiquent, il est aussi un espace où s'élaborent, se fabriquent, se renforcent des limites individuelles et collectives.

Malade, la patiente se consume à l'image de la cigarette allumée, de l'alcool qui s'évente, de la lumière qui faiblit, du sang qui s'écoule au rythme de la vie qui se meurt. L'issue du combat entre *movézam et Gramoun* provoque une nouvelle rupture. Les invisibles, l'un après l'autre se retirent et, l'ordre restauré, laissent le champ libre au monde profane. L'entité mauvaise se retrouve fixée, prisonnière d'un flacon de verre, le *Gramoun* et le *Karteli* sont retournés dans leur univers situé à quelques encablures du nôtre.

Le combat du *Gramoun,* le sacrifice de l'animal, le sang versé, ont permis la restauration du monde profane épuisé par la lutte. La patiente se sent faible ; on lui apporte de l'eau sucrée citronnée ; Madame Marie ne se souvient de rien, et les assistants sont soulagés, confiants dans les capacités du bien fondé du dispositif renforcé par le succès des *Gramoun* au service de Mme Marie.

VII.8.2. Force des objets

Les propriétés du sacré, qui « transforme ceux qu'il touche » (Caillois, 1950) ont permis la guérison. Le *Movézam* une fois chassé, les médications, bains, tisanes, garanties prescrites par *Gramoun* renforcent le patient dans son identité. La guérison est liée à une transformation opérée depuis le sacré.

Pour Devereux (1970), le patient doit se comporter d'une façon culturellement codée pour que l'entourage puisse reconnaître la nature du mal dont il est le siège. Tant Mme Marie que l'entourage immédiat des patients ont pu le reconnaître et adopter la stratégie adéquate. Ce codage du comportement par la culture permet également à chacun d'observer les transformations dont Mme Marie est le siège. Ainsi l'alliance entre un objet, le parfum Pompeïa frotté sur les mains, et un comportement, le bref frisson qui la parcourt est décodée comme le passage du statut profane au statut sacré. Il correspond à l'arrivée du *Gramoun*.

Que le parfum dégagé par le camphre et la résine entraîne une réaction violente de la patiente, l'alliance entre l'objet et une réaction comportementale attendue permet à l'assemblée de diagnostiquer la présence de l'esprit d'un mort hostile. Cette réaction est communication. Elle exprime la possibilité d'un remède, d'un soin, pour lesquels la culture a mis au point des rituels appropriés. Les actions et réactions de chacun sont autant de langages participant d'un code social préétabli et partagé par l'assemblée.

VII.8.3. De l'instituant à l'institué

Quand le malaise exprimé par la patiente, décodé par l'entourage, soumis à vérification, est validé par le diagnostic du *Gramoun,* il entre de plain pied dans la socialité. La transe qu'elle opère permet la mise en place d'un processus de soin qui s'appuie sur une représentation de l'univers admettant les incursions du sacré dans la vie courante. Le désordre du patient trouve une réponse thérapeutique adaptée à son contexte culturel.

Dans un autre cadre, quand le désordre dont la mise en scène est fournie par la culture est qualifié de névrotique, il reçoit une réponse psychologique ou psychiatrique classiques. Marie-Josée ou Gaston auraient-ils répondu favorablement au traitement ? Peut-être…

Leur choix et celui de leur entourage les ont cependant orientés vers le dispositif de Mme Marie. Ces derniers attendaient l'application d'un savoir-faire issu de leur tradition, une « ethnométhode », un « ethnosoin », un soin et un savoir-faire qui s'insèrent dans une vision du monde et de la maladie particulière.

VII.9. Ethnosavoirs en changements

Les méthodes de soin « non conventionnelles[205]» sont nombreuses, actuelles et actives. Mme Marie vit à la Réunion et ses méthodes sont celles d'une réunionnaise d'aujourd'hui et non pas d'une malgache d'avant la départementalisation. La Réunion change et les méthodes de soin évoluent au rythme des changements qui agitent la société réunionnaise. Madame Visnelda, la célèbre guérisseuse réunionnaise des années 80, ferait-elle figure d'ancêtre en 2003 ? Ses méthodes étaient le reflet de son époque. Les ethnométhodes sont respectables et les connaître est une bonne manière de respecter la vision actuelle de l'univers des consultants.

VII.9.1. D'autres activités pour madame Marie

En dehors de la divination, de l'expulsion des mauvais esprits, des soins apportés à ses *gramoun* et aux divinités indiennes, des contraintes religieuses que sa position de prêtre malbar suppose, les activités de Madame Marie sont nombreuses. Qu'il s'agisse d'organiser *un servis Poulnwar* pour protéger une femme enceinte, d'une cérémonie cheveux maillés pour agréger un enfant à son groupe et le protéger de l'invisible, de faire un « *servis tir marlé* » pour dégager un enfant réputé resté fixé dans les limbes suite à une naissance malencontreuse, de nettoyer une cour, de fabriquer une amulette, de protéger des maisonnées de l'effet néfaste des « malpropretés », des influences néfastes, etc., il est fait appel aux services et au dispositif qui s'est organisé autour de madame Marie.

VII.9.2. Adorcisme

L'organisation de rituels d'adorcisme, qui consistent à rendre satisfaisante la cohabitation entre l'esprit d'un défunt et un vivant, est de sa compétence. Dans son vocabulaire, cette tâche s'appelle « assermenter l'esprit ». Sharp (1993) et Lambek (1993) dans leur description du *tromba*[206] à Madagascar et à Mayotte, montrent comment l'esprit d'un ou plusieurs défunts, dans le cadre d'une transmission de « don », peut faire souffrir la personne choisie pour cohabiter avec elle. C'est l'occasion de transes de possession aussi sauvages et douloureuses qu'incontrôlées. La tâche du spécialiste consiste à pratiquer une cérémonie d'adorcisme destinée à rendre la cohabitation acceptable par chacune des parties.

---

205 Dans certains pays où la médecine traditionnelle n'a pas été intégrée dans le système de santé national, on parle souvent de médecine « complémentaire », « parallèle » ou « non conventionnelle ». (OMS, 2003)
206 Dispositif thérapeutique malgache. Le terme tromba désigne à la fois le dispositif, l'esprit et le guérisseur.

Observation n° 24

- Consultation de psychothérapie transculturelle :

Depuis quatre ans, deux fois par semaine, Madeleine conduit sa fille Jeanne, onze ans, au Centre où elle est suivie en psychomotricité et en orthophonie. A trois ans, de graves problèmes cardiaques ont nécessité son transfert en métropole pour y subir une opération chirurgicale. Ces problèmes cardiaques sont attribués à des manœuvres sorcières ourdies par la maîtresse de son époux dont elle a divorcé il y a une dizaine d'années :
« Le papa de Jeanne était fou d'elle. L'autre [la maîtresse] voulait son papa ! »
Comme dans certains cas de *sézisman*, l'enfant, le fœtus, sont perçus comme dénués d'enveloppes séparatrices avec sa mère. Cette faiblesse des limites est souvent avancée pour expliquer les désordres d'un enfant. Pour Madeleine, le désordre qui a frappé Jeanne lui était destiné : « C'était quelque chose pour me faire du mal ». Et l'enfant a été durement touchée : si pour la mère les symptômes sorciers se traduisent d'abord par une atteinte à ses conditions économiques (emploi, voiture) puis psychologiques (« J'arrivais plus à discuter avec les gens », dépression) et physiques (ovaire, anus), les symptômes de l'enfant mettent d'emblée en jeu le pronostic vital.

- La première rencontre

Madeleine se dit ensorcelée depuis des années : « En novembre, le cœur [de Jeanne »] a éclaté, elle a tombé sans connaissance. J'arrivais plus à discuter avec les gens. Je n'avais plus de voiture. Je devais rester dans la maison sans manger, elle a l'école… Il y a eu beaucoup de problèmes... C'était quelque chose pour me faire du mal. C'est quelqu'un qui m'a joué un sale tour. J'ai fait des messes pour les âmes délaissées, le sacré-cœur, un peu pour tout… » … « Pour moi, ce n'était pas une fatigue normale. Ces derniers temps, je travaillais jusqu'à une heure du matin, j'étais en pleine forme et puis moi, j'ai perdu mon travail, des problèmes avec le patron, on s'est tapé dessus. Il y a eu le médecin, les gendarmes. Tous les jours, il m'engueulait. Un jour, il m'a pris par le bras. Je lui ai sauté dessus. Le médecin savait que je n'étais pas dépressive. Lui, il s'est mis en liquidation judiciaire. Un contentieux avec l'ASSEDIC. Maintenant ça va, je pète la forme !
La querelle entre les deux femmes a commencé ainsi :

« Là, il a commencé à tourner un peu avec une copine de ma fille. Elle a dit : « Il faut faire une prise de sang pour savoir s'il est vraiment le papa [de Jeanne]! » J'ai fait un footing et j'ai chopé la fille [Sonia]. Elle m'a dit : « Fais attention, Sonia va faire quelque chose de fort ! » Les ovaires, l'anus…J'ai mangé…C'est peut-être lui qui a amené. Maintenant j'ai dit : « Si elle [le] veut, elle [le] prend ! » J'ai compris qu'il y avait quelque chose [qui était] là, depuis dix ans !

L'opération à cœur ouvert fut un succès. Avant le départ pour la métropole elle a bénéficié d'un certain nombre de protections: de la grand-mère « Ma maman a protégé. Elle a donné tisane, pignon d'Inde, verveine… » et d'une guérisseuse : « Oui, après c'était Mme L. Grâce à la verveine, elle était protégée…Ça s'est passé comme une appendicite. C'est une copine de ma fille qui m'a envoyée voir cette dame. »

Suite à l'opération, de retour à la Réunion, Madeleine va remercier la Vierge Noire, réputée protectrice des enfants. Là, elle prend conscience de la nécessité de marquer les limites entre sa fille et elle : « A la Vierge Noire, je suis tombée à genoux. Maintenant, je dis non, là c'est Madeleine ! »

Madeleine poursuivra son bonhomme de chemin. Et si son anxiété croît et l'amène à se replier sur elle-même, cela paraît plutôt dû aux difficultés que rencontre sa mère. L'histoire de Madeleine est celle d'un parcours thérapeutique :

« J'avais le bras engourdi comme la fois où j'ai eu un coup de bois. J'avais une baisse de sucre, j'avais la *tremblade* et tout ça… Le médecin disait que j'avais rien… Après on m'a parlé d'une dame au Moufia ; [je suis allée la voir] ; en faisant une prière, j'ai tremblé. Elle m'a dit : « Essaye d'aller voir le curé ! » C'était la colère, avec [les] soucis, avec les *nerfs*. Deux semaines avant Noël, le Père [le prêtre] avait fait la prière. J'ai été éjectée en croix du banc. Deux femmes ou deux hommes m'ont pris par la main, m'ont amenée… En sortant de l'église, j'avais la bouche gonflée, la colonne vertébrale et les bras touchés. Pour moi, ce n'était plus une maladie naturelle : c'était autre chose ! Le mardi ensuite, j'ai eu un blocage : plus moyen de sortir (paralysie) ! Je me doutais que j'avais quelque chose d'autre qu'une maladie !

La dernière fois, le Père est arrivé juste après la prière et m'a passé le Saint Chrême sur le front : en sentant le père venir, la *tremblade* m'a repris. Moi j'étais possédée de quelque chose. On aurait dit que quelque chose me force à parler, autant pour elle, autant pour moi.

• : Ce qui parlait par votre bouche, c'était mauvais ou protecteur ?

C'est à la même période qu'elle prend conscience du statut particulier qui s'inscrit dans la tradition familiale :

- : Madeleine, c'est une fille gentille, elle était envoyée. Pour moi, là, je [ne] pouvais plus travailler. Ma maman a fait une passe… C'était étonnant…La douleur descendait avec ses mains. Ma maman n'arrive pas à dire… Elle fait des passes.

• : Un don…

- : Oui, en fin de compte, elle est tellement fatiguée. J'arrive à prendre contact pour faire des tisanes. Avant, beaucoup de gens venaient la voir. Maintenant elle ne fait plus que pour nous. Elle voudrait que je [prenne] la suite. Je suis entre les deux. C'est difficile de décider… » …« Elle voudrait qu'un jour je reprends la prière pour nous, pour les enfants. » […] « Mon grand-père était quelqu'un qui aidait les gens aussi. Maman adressait la Vierge. Elle a eu le don avant la mort de mon grand-père ».

- Deuxième consultation

Au cours de cet entretien, suite à une relance, Madeleine interpelle brutalement le thérapeute principal : le regard est devenu agressif, la voix est soudain devenue plus grave, bourrue, belliqueuse envers les thérapeutes. Brutalement, elle passe du français au créole : « Que veux tu savoir ? Tu as une idée derrière la tête, dis lui quelque chose ! » Et le cothérapeute de répondre, faisant allusion à une consultation en groupe restreint, que ces choses devront être parlées dans un autre lieu. Elle explose avant de s'effondrer en sanglots.

• : Et votre santé ?

- : Ça va pas trop bien. Je fais des examens un peu partout, à Saint-Paul, au Port. C'est l'anus qui se referme. J'ai rendez-vous chez le gynécologue le vingt-sept septembre.

• : Vous êtes inquiète.

- : Oui, c'est un peu stressant.

• : Vous avez vu quelqu'un d'autre ?

- : J'ai revu la dame mais quand elle fait la prière, ça…Mais je sais que c'est pas une maladie naturelle de toute façon !

• : La prière, ça vous fait du bien ?

- : Kosa ou vé konèt a ou la? Ou na in lidé : di a li un nafèr ! Ou là, regard ![207]

Madeleine souffle très fort. Elle paraît prête à bondir.

• : C'est vrai que ça dure, elle voudrait que ça s'arrête. N'est-ce pas G. ?

• 2 : *Poukwa nana in nafèr*[208] *?* Il y a un blocage et il y a un lieu où ces choses ne peuvent pas être dites…

---

[207] Que veux tu savoir, toi, là ? T'as une idée, dis lui quelque chose ! Regarde !

[208] Pourquoi y a –t- il quelque chose ?

***- : Justement* !**

• 2 : Madeleine peut penser à des choses. Si elle veut, elle a des possibilités pour se libérer de ça.

• : C'est important de dire, la peur.

• 2: Y passe devant mais derrière, elle est là et elle ne peut peut-être pas toute seule.

- : Il faut faire avec !

• 2: Rester avec, ça veut dire [que] tout est fini, qu'on [ne] peut rien pour elle, qu'elle doit accepter [sa situation] ou alors on [ne] parle pas la même chose mais il faut nous en dire davantage !

- : *Justement* !

• : Mais il y a un prix à payer.

• 2 : C'est à cause de ça !

• à Mme : Vous avez entendu.

- : Un peu

• : Comment vous sentez-vous ?

- : Kwa moi nana ? Mi ariv pa conprend. Sa lé in truk lé bon ? Si lé mové, kil part, il fo li libèr mon kor. Mwa lé fatigé ! A chakfwa, il ariv enver mé zenfan. Jeanne, mi vé pa zot lé toushé. **(**Qu'est ce que j'ai ? Je n'arrive pas à comprendre. Est ce que c'est un truc qui est bon ? Si c'est mauvais, il lui faut libérer mon corps. Je suis fatiguée ! A chaque fois, ça touche mes enfants. Je ne veux pas que Jeanne soit touchée !)

Ce n'est pas facile d'accepter le don : **« Quand li pass le don. Le personn y ganye le maladi. Le tèt y blok. Aprè li lé pliss en kontakt ek le don et son vi y chanz, li lé pou lu. Granpèr, nou lété touzour ensemb. Si vraiment li vé donn à mwa kèksoz. Il di. Granpèr, èd a mwa, mé zett pa mwa à terr ! Mwa la assé soufer. Attak en o, atrape en ba ! Li fo mi dor, mwa la travay pou fé ! A mwa, la envi repoz à mwa trankil» (** Quand le don passe. La personne tombe malade. La tête bloque. Après elle est plus en contact avec le don et sa vie change, il est pour elle. Avec grand-père, on était toujours ensemble. Si vraiment il veut me donner quelque chose qu'il le dise ! Grand-père, aide moi mais ne me jette pas à terre ! J'ai assez souffert. Des attaques d'en haut, ça m'attrape en bas ! Il faut que je dorme ! Il faut que je travaille ! J'ai envie de me reposer !)

La quête est encore longue et douloureuse. Le(s) défunt(s), une fois accepté(s,) l'impétrante peut exprimer des capacités de tisaneuse(s) et/ou de guérisseuse(s).

Il y eut encore plusieurs séances le vendredi soir. Parallèlement, Madeleine consultait ailleurs, un autre dispositif. Elle nous faisait part de l'avancement de sa situation. Jeanne, quant à elle,

est passée au collège, la mère est satisfaite de son évolution. Un jour, le suivi de Jeanne a pris fin.

Madeleine à St-François

Quelques mois plus tard, c'est presque par hasard que nous rencontrons Madeleine dans le temple des hauts de Saint-François.

- La brûlure de l'ancêtre

Après une longue et douloureuse quête, c'est un grand jour pour Madeleine. Aujourd'hui, s'achève l'initiation commencée voilà plusieurs mois. Dans quelques heures à peine, elle sera officiellement intronisée *tisaneuse*. Elle pourra prescrire comme sa mère, son grand-père, son arrière grand-père, aider certains de ceux qui feront appel à elle. Pour en arriver là, il lui a fallu près de dix ans. Désormais elle est prête pour accueillir les aïeux dont le mal-être la faisait tant souffrir. D'abord, elle a dû faire place nette en elle et faire enlever ce sort envoyé par Sonia quand elle était enceinte de Jeanne et qui avait failli l'emporter. Il la rongeait, la débilitait et barrait l'accès à ses aïeux et leur installation.

A partir de demain, il lui faudra s'occuper d'eux, Jean et Jacques, entretenir l'autel, les nourrir, leur acheter des cigarettes, en prendre soin au quotidien. Ils auront une place dans la maison où elle disposera ses objets sacrés. Ses aïeux, devenus *Gramoun*, pourront rendre visibles leurs avis, diagnostics et prescriptions.

A l'entrée du temple, Madeleine est émue. Toutes ces années passées à souffrir pour en arriver là. A l'intérieur, la transe a déjà transformé madame Marie ; deux personnes ont bénéficié de ses soins avant elle. L'atmosphère est calme : nulle animosité, juste l'émotion de Madeleine. Elle a amené son plateau sans lequel elle ne pourra travailler. *Gramoun,* après avoir chargé le plateau, l'avoir sacralisé, confectionne la fameuse ceinture de tissu rouge. Une ceinture nouée, gage de son nouveau statut. Dans les nœuds se trouvent placées les sources de son pouvoir, des affaires de ses ancêtres. C'est le grand moment. Madeleine relève son chemisier et Mme Marie applique le tissu noué autour de sa taille à même la peau. Madeleine pousse un petit cri de surprise. Elle sent une douloureuse brûlure à l'endroit de son corps où passe la ceinture. Voilà ! Les ancêtres ne sont plus seulement dans la ceinture, elle ne fait plus qu'un avec eux, ils font corps avec elle. Ils sont en elles, lui sont intégrés. La ceinture est une nouvelle peau, une nouvelle enveloppe.

Le rituel la noue indéfectiblement à eux. Plus que les mots, peut-être même mieux que les mots, la ceinture fabriquée par Mme Marie est là pour personnifier la place centrale occupée

par les ancêtres dans la chaîne des générations. Désormais, Madeleine est, selon le mot même de Mme Marie, « *un mort vivant, un mort en vie* ». Les aïeux vont œuvrer pour le bien et Madeleine devra avoir confiance, foi dans leurs capacités à soigner ce qui est de leur ressort. Madame Marie insiste : sans la foi, elle ne pourra valablement travailler.
Madeleine resplendit de bonheur. Sa première tâche sera de s'occuper de Jeanne, sa fille, elle aussi rattachée aux ancêtres. Julien, le fils aîné, présent au cours du rituel, la secondera dans son office comme assistant. Initiée, elle peut, dès demain, commencer à soigner.

•

Dans les cas d'adorcisme, y a-t-il effraction de l'enveloppe ? Il n'y a pas d'agent persécuteur extérieur. L'entité perturbatrice paraît avoir toujours été là, en sommeil. En l'absence d'expulsion possible, il ne resterait que la négociation aboutissant à une espèce de co-habitation, mais c'est bien plus que ça. « Tu es un mort vivant ! Tu es un mort en vie !» officialise Madeleine dans son statut.

•

L'activité du dispositif où officient Mme Marie, ses *gramouns,* ses assistants, est tournée vers les morts pour que les vivants puissent vivre en sécurité. Des vivants en détresse, en souffrance, empêtrés dans leur rapport à la généalogie et/ou à la sexualité, le rapport aux autres. Le recours à l'esprit des morts objective cette difficulté à se construire par rapport à ces deux termes. Le soin dispensé dans ce lieu s'occupe d'abord des morts qui, une fois traités, permettront au patient de se sentir moins fragile après le traumatisme de l'effraction.

VII.10. Réflexions ethnopsychologiques

La répétition et la permanence de l'infortune provoquent la crise, incapacité à trouver seul une solution efficace à son tourment. La détresse et l'impuissance à vivre, à dire la souffrance autrement que par des inconduites modélisées, provoquent l'urgence à trouver un recours quand le sujet est confronté à l'angoisse de la perte de soi.
L'un des modèles réunionnais ; il en est d'autres ; de l'inconduite est l'arrangement par le sort. Etre « *aranzé* », c'est être ensorcelé, envoûté, possédé. L'item sorcier permet à la fois l'expression de la crise et son dépassement. Soutien au fonctionnement psychique, il est aussi un système capable de contenir l'expression de la souffrance. Il se compose de trois termes :

1. Des êtres culturels et maléfiques expliquent le désarroi et les troubles du sujet. Ils sont une réalité et non une croyance. Les patients en parlent avec crainte car ils ont le pouvoir

formidable de briser et de pénétrer l'enveloppe psychique et corporelle de l'arrangé et d'occuper son intériorité. Ils ont résisté à l'uniformisation de la culture dominante parce qu'ils sont les *analogons* culturellement codifiés de l'intrapsychique, témoignant en cela de son universalité. Les moins agressifs d'entre eux cherchent à posséder et à éliminer le rival alors que les plus violents oeuvrent à la destruction complète du possédé. L'intérieur du corps peut alors être dévoré par l'être culturel. D'une manière générale, ils sont ressentis en termes négatifs car la plupart des mauvaises expériences leur sont attribuées.

2. Angoisse et culpabilité sont externalisées et attribuées au sorcier. Sur cette île, personne n'est « *aranzé* » par hasard. On l'est parce qu'une faute a été commise, qu'une loi a été transgressée. « La maladie surnaturelle est un avertissement, un rappel à l'ordre, une injonction » (Laplantine, 1976). On peut comprendre que le père de Marguerite (Observation n°21, p.166) se sente responsable de la mort de son fils. Tout le groupe familial est responsabilisé par l'acte d'un seul. Face à la faute et à la culpabilité qui en découle, la famille fait corps pour en subir les conséquences. Or, « faire corps, c'est donner une forme à l'existence du corps menacé de morcellement pour l'unifier » explique Kaes (1976). Ainsi, à l'origine de la possession, retrouve-t-on la culpabilité individuelle et groupale.
3. Un thérapeute ancré dans le code et le groupe social répond à la demande.

Les désordres ethniques qui résultent des modèles d'inconduite se rapportent toujours au modèle culturel spécifique du groupe, à son *ethos*. Pour exprimer une souffrance singulière, le sujet puise dans le répertoire culturel du groupe qui lui fournit un « prêt à porter » qui permet de standardiser, de coder l'inconduite. Selon l'identité de l'Invisible qui la possède, la personne « *aranzé* » présente globalement les mêmes symptômes : discours, gestuelle, agitation suivie d'apathie, *langaz,* déviance par rapport à la morale du groupe. La transe permet à l'autre terme du clivage de s'exprimer. Pendant la transe, l'expression des conflits par un Invisible débouche, en fin de séance, sur l'apaisement du patient et de son entourage. Le soin est efficace parce qu'il se situe, pour reprendre Reignier (1998), « à l'intersection du corps, du code et du groupe. »

- Le corps qui s'exprime selon les modèles culturels de l'esprit qui l'habite, révèle l'attaque sorcière. Le corps est le support du message.
- Le code, c'est le créole et le partage des mêmes valeurs.
- Le groupe se retrouve dans le « fait sorcier » lui même. Etiologie, symptômatologie de la possession sont codifiées par ses normes. Le soin se moule dans le système

collectif. L'entourage repère le désordre et amène le malade à la consultation. Cet ancrage groupal du fait sorcier est attesté par l'attitude de certains enfants qui refusent de se séparer du « *garanti* » qui figure quelquefois le dernier lien qui rattache au groupe et au symbolique. Il en va de même pour ceux sur qui « elle ne tient pas ». L'individu « *aranzé* » semble mettre en place un système global d'interprétations multiples, qui lui même, déclenche un traitement global, somatique, psychologique, économique, social, religieux qui renvoie toujours à un espace sémantique situé ailleurs, le lieu de l'efficacité.

•

Dépasser la crise en puisant dans le réservoir culturel est un mécanisme de défense, un recours face à l'état de détresse.

Ce système s'inscrit dans la double problématique –mais est-elle vraiment double ? - des étayages multiples du psychisme et de la culture. Il constitue une enveloppe protectrice vis à vis des angoisses archaïques grâce à ses fonctions de représentation, d'étayage, et de dépôt.

- *Représentation* : La crise, ne plus être capable de penser et d'exprimer sa détresse, provoque la terreur. Le recours à l'étiologie sorcière par le guérisseur induit une représentation, un signifiant : l'Invisible. Il explique la souffrance et lui donne une première forme. Ce faisant, il restaure un premier lien au code. L'entourage et le patient s'en remettent à lui : qui possède les clefs du code est capable de soigner ! Il en est de même pour ce qui concerne les liens au corps : au fur et à mesure de la séance les agitations désordonnées s'estompent pour laisser la place à une expression codifiée. Gestes et paroles « sauvages » sont socialisés et expriment une souffrance dans le code institué et donc compréhensible par le groupe. Ces liens essentiels une fois restaurés, la détresse singulière pourra s'exprimer. <u>En permettant une représentation symbolique des états de détresse, l'étiologie par les sorts et les thérapies traditionnelles assure une fonction protectrice du psychisme.</u>
- *Etayage* : Souvent, l'*aranzé* ne sait pas dire ce qui l'habite et ce qui l'agite. Des bribes de parole, des gesticulations, des cris. Le guérisseur donne sens à ce comportement, interprète ce comportement régressif. La régression fait partie intégrante du modèle. Il décode les symptômes en lieu et place du patient : le refus de manger du porc est la preuve de l'envahissement par un esprit *komor*, les sensations d'étouffement par

l'esprit d'un pendu, le refus de boire par l'esprit d'un noyé, un rire narquois par celui de Sitarane[209], etc.

La sentence du guérisseur institue le patient et sa souffrance dans un code qui devient loi. Il oblige le patient à la soumission, à une dépendance qui permet le dépassement de la souffrance et de la détresse : « Il procure une expérience affective corrective qui l'aide à réorganiser son système de défense mais ne lui permet pas d'atteindre cette réelle prise de conscience de soi-même sans laquelle il n'y a pas de véritable guérison. » (Devereux, 1970). Cette fonction contenante du guérisseur lui permet de restaurer des liens cependant essentiels.

- *Dépôt :* Les deux modalités du fait sorcier sont l'attaque et la perte. Des Invisibles sont des mauvais esprits persécuteurs capables de détruire l'individu. Le sorcier en est le dépositaire ; on lui prête une puissance formidable : par son pouvoir, il est capable de vider la personne de son essence. Par son effraction, le mauvais est en train prendre la place d'un sujet fondamentalement bon, cela ressemble fort à une position dépressive.

  C'est en cet endroit que se place le guérisseur : celui capable d'expulser le mauvais, de réintroduire du bon et de réparer l'enveloppe meurtrie.

La « guérissure » constitue un étayage essentiel du psychisme dans le dépassement des crises résultant de l'état de détresse. Parce qu'il restaure les liens du sujet à son corps, son groupe et son code, le guérisseur figure un cadre (maternel ?) contenant des angoisses archaïques. Enveloppe sociale protectrice, il forme un espace possible de régression. Contre l'œuvre déculturante de la globalisation, il figure le cadre ethnique et individuel originaire, une garantie contre la détresse. Cet espace thérapeutique englobe le processus d'adaptation ou de réadaptation au groupe. La forme dans laquelle s'exprime principalement le recours est la croyance. Les divers degrés de l'adhésion du sujet peuvent être considérés comme des modes de défense plus ou moins forts en fonction de l'urgence de la situation. Le dispositif de soin assume une fonction de défense et organisatrice du psychisme.

209 Sitarane, engagé du Mozambique, faisait partie d'une bande qui, au début du siècle a commis un certain nombre d'atrocités, de crimes, qui ont frappé les esprits de l'époque. Il a été décapité en 1911. Aujourd'hui encore, sa tombe est l'objet de diverses pratiques (Fig.1, P.10). Nombre de faits de possession sont attribués à son esprit.

VII.11. Absence de rencontre

La pratique confronte le clinicien à des désordres qui peuvent correspondre à des théories étiologiques auxquelles il n'est pas forcément sensibilisé. Quand les patients relient les troubles à la coutume malgache, à la tradition indienne, au culte des défunts, aux transgressions de tabou ou aux explications sorcières… il se trouve face à des objets cliniques nouveaux pour lui mais de toujours pour ses interlocuteurs. Les esprits des morts ont été conceptualisés bien avant la névrose (Durkheim, 1912). Ils ne sont plus guère connus et traités en tant que tels par psychiatres et psychologues. Le début du siècle avait vu ces derniers transformer les possédées en hystériques. Pour se constituer une clientèle, ils se sont opposés aux étiologies religieuses et ont sécularisé des troubles qui étaient jusque là de la compétence des exorcistes (Postel & Quetel, 1983). Hommes et femmes de leur temps, ils ont participé de la sécularisation du sacré.

Aujourd'hui, les cliniciens, forts de leurs théories et de leurs outils, sont suffisamment armés pour prendre en charge des pathologies qui ne ressortent pas de leur objet habituel. La créolisation de l'occident, du fait des migrations, oblige déjà à traiter des patients qui emmènent avec eux dans les cabinets et institutions de soin des étiologies inhabituelles.

Si la réaction première est de se replier sur son savoir et répéter une position qui consiste à séculariser et à occidentaliser les étiologies venues d'ailleurs, une nouvelle manière de penser l'altérité est devenue nécessaire. Un effort d'adaptation pour accueillir l'autre, comme cette ethnomédecine a dû le faire face à la modernité, est nécessaire. A la Réunion, travailler avec des patients venus d'autres horizons, pris dans les difficultés liées à la diversité qui les constitue, aux mélanges, à la pression de la modernité, ont obligé les responsables des dispositifs de soin holistique, à une adaptation sans avoir eu à renier leurs conceptions d'un monde à univers multiples. Il ne s'agit pas de prendre en charge des troubles nouveaux - possédés et invisibles ont toujours existé - mais d'envisager les troubles dans une lecture conforme à la réalité psychique, sociale et culturelle dans laquelle ils surgissent.

Observation n° : 25, une expertise

C'était en 1985. Notre pensée en terme d'ethnopsychiatrie clinique était alors inexistante. Des policiers avaient escorté une femme jusqu'à notre bureau à des fins d'expertise. Elle était très agitée. Les forces de l'ordre avaient interpellé cette ménagère suite à une querelle avec sa voisine. La discussion entre les deux femmes avait dégénéré, des coups avaient été échangés.

Le policier résuma succinctement la situation : la femme ici présente soupçonnait sa voisine de l'avoir ensorcelée, d'où le litige.

La femme s'assit dans mon bureau. Invariablement, elle répondait à mes questions en marmonnant une langue qui n'était pas le créole et que nous ignorions alors être du « *langaz* ». Elle nous était tout simplement incompréhensible. « *Parler langaz* » est un des signes qui permet de reconnaître la possession dans un milieu culturel donné. Au bout de dix minutes de ce dialogue impossible, notre ton se fit plus ferme et nous lui fîmes part de notre sentiment : que cela suffisait ainsi. La femme se transforma soudain et se mit à parler un créole abordable pour le métropolitain que j'étais. Nous avions fermé la porte à l'invisible qui désormais, pour un temps, resterait terré au fond de sa victime. Cette dame avait des démêlés avec sa voisine et sa famille. Elle se disait ensorcelée. Nous ne reconnaissions pas comme tel le modèle d'inconduite qu'elle mettait en scène. Ces explications - irrationnelles à nos yeux – ne trouvaient une place satisfaisante que dans un registre névrotique ou délirant rassurant. La méconnaissance de l'autre fut à l'origine d'une lecture ethnocentrée de son trouble : son passage à l'acte rentrait bien dans la catégorie des états-limites à versant hystérique et composante persécutive. Le rapport psychologique paraît avoir été satisfaisant pour le parquet. La cécité à l'altérité n'est possible que parce qu'il existe un collectif qui la partage.

L'apparition d'un objet, d'un comportement nouveau pour le thérapeute, entraîne la réaction spontanée de l'enfermer dans une catégorie nosologique. Ce faisant, il méconnaît cette dame dans son altérité, le sens qu'elle donne à son geste violent, et rate l'occasion d'entrer dans son univers effrayé. Par ignorance ou par confort, il rate l'occasion de pénétrer le monde dans lequel elle évolue et l'oblige à entrer dans le monde du thérapeute. Alors elle se met à parler créole et lui explique la violence, les rapports de voisinage conflictuels, la conviction de l'ensorcellement. Malgré cet effort, le thérapeute n'a pas adhéré à cette conception du monde. Alors, elle recommence à « *parler langaz* », mettant de la sorte, fin à l'entretien.

•

Observation n° : 26, tentative d'homicide

La même année, à la prison de Saint-Denis, un homme est accusé d'avoir tiré sur une femme, devineuse bien connue de l'ouest de la Réunion. Il était persuadé avoir été arrangé par cette femme[210]». En quelques mois, il avait perdu son travail, s'était mis à boire. Il passait des nuits terrifiantes, assailli par des êtres monstrueux, qui tiraient sa couverture et le menaçaient,

210 L'avait ensorcelé

accablé de son impuissance et sombrant dans la dépression et la terreur de la nuit à venir. Un voisin compatissant devant la dégradation de son état lui fit part de son soupçon de sorcellerie. Il n'eut guère de mal à accepter cette idée : n'avait-on pas dit que sa sœur, avec qui il était en litige à propos d'un terrain laissé en héritage, était allée voir Mme P. ? L'hypothèse apportée par un voisin était conforme à l'idée qu'il se faisait du monde et du malheur. Affaibli par la crise psychique, la dépression et l'angoisse, cette explication vint rapidement occuper le champ tout entier de sa pensée. Il vit le médecin, le prêtre, en vain. Un jour, l'idée du passage à l'acte meurtrier s'imposa à lui. Il lui fallait se débarrasser de sa persécutrice. A bout de ressources, le scénario fut vite bouclé. Le jour même, il acheta une carabine et des cartouches. Le lendemain, il se rendit au domicile de la devineuse. Il fit feu quand il se trouva face à elle. Il est convaincu du bien fondé de son geste, il ne regrette rien.

Depuis son passage à l'acte, l'homme s'était calmé, ses nuits étaient désormais tranquilles. Les murs de la prison le protégeaient-ils de l'invasion sorcière ? Ou son coup de feu avait-il rompu le pacte sorcier ?

Délire, dépression, personnalité paranoïaque : pour les experts l'affaire était claire et le diagnostic satisfaisant. La rencontre n'a pas eu lieu. L'homme s'était ouvert de son expérience, de son monde, à des représentants de la Loi pour qui le désordre était la conséquence de la superstition et de l'obscurantisme qui empêchait les gens de penser. Là encore, la cécité ethnocentrée a empêché l'accompagnement du prévenu dans l'univers qui l'avait fabriqué et dont il était imprégné.

•

Il ne suffit pas d'être confronté à l'autre pour accepter sa réalité. Les cliniciens ont été fabriqués avec des convictions et, souvent, répètent l'exemple de Freud (1928), qui avait ramené la conversion religieuse d'un de ses collègues médecin à un avatar du complexe d'Œdipe.

VIII. TRAUMATISME ET SACRE

Penser l'univers en termes de multiplicité peut conduire à interpréter le désordre comme un déséquilibre dans les liens unissant la personne au sacré ; il peut être attribué à l'ingérence dans la vie quotidienne d'Invisibles qui évoluent dans ces confins que des réunionnais nomment le « *vativien* », zone intermédiaire, « entre-deux », où l'interpénétration des mondes profane et sacré est possible. L'établissement de ce lien est attribué soit à l'action d'un invisible soit à l'initiative d'un vivant.

Le trouble peut être pensé comme la conséquence :

- de transgressions, de contagion, par exemple. Alors la causalité est considérée comme d'ordre mystique ;
- d'un désordre avec la filiation, l'affiliation, l'origine. Alors la cause du désordre est considérée comme d'ordre animiste ;
- d'un vécu conflictuel avec l'environnement relationnel. La cause est considérée comme d'ordre magique.

Les victimes sont suffisamment socialisées pour que l'espace culturel - dont ils ont hérité et qu'un jour ils transmettront après avoir participé de sa transformation- crée, habille leurs difficultés dans des conduites suffisamment reconnaissables (modèles d'inconduite (Devereux, 1972)) et homogènes pour permettre leur prise en charge par ses dispositifs thérapeutiques, ses rituels, ses objets. La finalité des rituels thérapeutiques est l'arrêt du désordre par l'instauration, la confirmation, la restauration, le renforcement de frontières, de limites de la personne et, par delà, du monde social.

VIII.1. Traumatisme, rite et enveloppe

Face au désordre, les hommes ont mis au point un certain nombre de rituels destinés à renforcer les limites identitaires, réparer l'enveloppe, et offrir une plus grande résistance aux agressions venues du sacré. Quand il est interprété en termes d'invasion par un invisible, comme c'est le cas dans l'attaque sorcière, le spécialiste met en œuvre un soin qui vise à son extraction et à son expulsion. Puis le guérisseur procède à la purification de la personne contaminée et souillée par le contact sacré et la renforce par des prières et des objets prescrits ou fabriqués par le praticien. En vertu du principe de contiguïté défini par Hubert et Mauss (1902), les objets utilisés se chargent de sacralité protectrice. Le guérisseur inverse le processus qui a introduit dans l'espace psychique et physique de la victime des objets spirituels, *tabou*, dangereux, capables de détruire la victime. Il les extrait, les remplace par d'autres, fastes et protecteurs, et renforce une personne préalablement purifiée par ses prescriptions.

Ces soins s'adressent plutôt à des personnes adultes traversent des situations d'adversité. D'autres pratiques, qui se déroulent au cours de l'enfance, empruntent le même schéma. Parce que l'enfant est dans une période de la vie où l'enveloppe psychique est, par essence, inachevée, les adultes en charge de le protéger sont attentifs à la présence éventuelle de signes interprétés comme portant la marque du sacré. La faiblesse de la clôture psychique des enfants conduit à son affermissement par le recours au rituel, destiné à renforcer des limites psychiques, physiques et sociales défaillantes

VIII.1.1. Le rite des cheveux maillés, « *Tir sévé mayé* »

Le rituel des cheveux maillés, couramment pratiqué par beaucoup de familles, en est un exemple. Le *mayage* des cheveux reçoit une interprétation culturelle grâce à laquelle il devient un désordre interprété comme la manifestation d'un invisible, ancêtre malgache, *goulou* malbar. Pour certains, il représente le lointain avatar de la trangression d'un interdit de mélange (Caillois, 1950) : les personnes concernées l'interprètent comme une conséquence du métissage. La présence d'un invisible est un des signes possibles de la faillite de l'un des termes de la double délimitation culturelle (Nathan, 1994). Il convient de le raffermir par le rituel. Les cheveux maillés apparaissent généralement chez l'enfant autour du huitième mois et donnent lieu à un cérémonial qui permet d'affermir ses liens avec son monde social et ce qui devrait être sa famille de pensée future.

Le rite des cheveux maillés a la double ambition de renforcer :

- Une enveloppe personnelle par la séparation de l'enfant avec l'invisible
- Une limite groupale par l'intégration de l'enfant à un collectif

Le rasage des cheveux où l'entité avait élu domicile et leur renvoi par l'officiant à l'océan, sépare l'enfant du monde sacré auquel il demeurait rattaché ; il favorise la mise en place de la frontière du moi, de l'enveloppe psychique de l'enfant. Dans le même mouvement, le rite renvoie l'ancêtre ou la divinité dans le sacré. C'est à lui qu'est attribué le désordre constitué par le *mayage.* Ce caractère sacré du cheveu est attesté par la fait qu'une fois coupé, tout le monde évite son contact par peur de la contagion (Pourchez, 1998).

La fonction séparatrice, délimitante, du rite permet de débarrasser l'enfant de son caractère « dangereux », de marquer sa clôture, de jalonner les limites du monde à l'intérieur duquel il sera reconnu. Là, il pourra évoluer et grandir : un monde profane expurgé, purifié de l'empreinte et de la souillure du sacré. Il n'empêche, l'effraction de l'enfant par l'ancêtre y a gravé une marque indélébile : celle de son appartenance désormais reconnue par la collectivité. La détermination de la nature du maillage, le type de rituel mis en œuvre, semblent chercher l'arrimage de l'enfant à un collectif.

Au cours d'un rite « malbar», au sens où la cérémonie a pour but de placer l'enfant dans un monde indien protégé par ses divinités, l'officiant procède en trois temps :

- *le temps de la séparation* par le rasage minutieux des cheveux (« *Têt prop* »). Comme dans le cas de l'exemple de possession ci-dessus, l'invisible est réputé habiter la chevelure, le rasage signe la séparation définitive. L'officiant rassemble soigneusement les mèches coupées dans un linge blanc placé à terre. A la fin du rasage, de solides nœuds les empêcheront de s'échapper. Puis ils iront rejoindre le monde des détritus[211].

Figure 26 : Séparation

L'officiant rase les cheveux de l'enfant

[211] Sur le site de la Vierge Noire, nous avons pu observer que non seulement les cheveux, le linge mais aussi les ciseaux et rasoirs qui ont servi au rasage sont déposées dans une poubelle placée à cet effet. Le contact avec les cheveux,est généralement évité par les proches.

- le temps de l'intégration : « purification » de l'enfant des dernières impuretés sacrées qui le souillent, par l'onction du crâne avec une préparation safranée. Puis le crâne est recouvert d'un linge immaculé. Enfin, il est habillé de vêtements neufs.

Figure 27 : Purification
Le crâne enduit avec une préparation safranée,
un tissu immaculé le recouvre

- le temps de la protection : la fabrication d'un « *garanti* », un bracelet en fil de coton perlé, qu'on a préalablement « chargé », ce jour-là, auprès de Mariamen, la divinité tutélaire, par l'officiant. Après le rasage des cheveux, leur séparation du corps, la fabrication et la pose du *garanti* indiquent que l'enfant est désormais intégré au monde des humains.

Figure 28 : Protection,
Un *garanti* tressé avec des fils de coton perlé,
protège désormais l'enfant et le relie à la collectivité

L'officiante avait décidé, plusieurs semaines auparavant, au cours d'une divination, que la date la plus favorable serait le jour de la fête de Mariamen[212], devenue la divinité tutélaire. Sous ses auspices, l'enfant pourra évoluer sans risque dans le monde profane. Par l'entremise de ses ancêtres malbars, il est désormais placé sous la protection de cette divinité. En cas de besoin, elle sera sa ressource. Cet enfant, issu d'un couple mixte malbar/malgache, est dorénavant arrimé au monde malbar. La cérémonie a permis que le désordre sacré - qui se manifestait sous la forme des cheveux maillés - cède la place à l'ordre.

Dans certaines familles, la cérémonie des cheveux maillés fait partie de ces temps rituels importants qui contribuent à la « fabrication » d'un être de culture. C'est un moment de renforcement des limites de soi et d'intégration sociale.

Les cheveux maillés, dans leur rapport au sacré, sont le signe de l'imperfection de la clôture de l'enfant. Demeuré un être fragile, exposé à la pénétration de l'invisible, le désordre objectivé par le maillage indique que l'enfant est « habité » par un ancêtre qui le réclame. En l'absence de rituel, le désordre qui se propage à travers ses cheveux peut s'étendre à l'ensemble de sa personne physique et psychique. Le rasage rituel des cheveux maillés est le signe de la coupure définitive de l'enfant avec le sacré et de son intégration. Le *garanti* fabriqué atteste que désormais l'enfant fait partie du groupe, même si cet objet est encore nécessaire. Le tressage de coton est le lien qui l'y relie, le *garanti* a été chargé de sacré par le prêtre : une prière et un *boukanaz* à la divinité tutélaire qui désormais veille sur l'enfant.

Le maillage des cheveux de l'enfant renvoie à sa fragilité. Le cheveu sacré, passant de l'intérieur à l'extérieur de son corps, montre l'inefficacité d'une l'enveloppe psychique insuffisamment aboutie. La personnalité n'est pas insuffisamment formée et contenue dans son enveloppe protectrice.

La cérémonie peut donc se lire comme un rituel de séparation du sacré et d'intégration au groupe, deux termes constitutifs de l'enveloppe protectrice et contenante. A un niveau social, le rituel conforte le dispositif thérapeutique et ceux qui en ont la charge dans leur valeur protectrice.

Le schéma « divination – séparation – purification – protection » se retrouve dans nombre de rituels. Ainsi en est-il des personnes désignées comme les victimes de l'hostilité, du désir d'un autre qui a eu recours à l'attaque sorcière pour détruire son rival. Comme le cheveu maillé de l'enfant, les désordres attribués à la sorcellerie sont le signe de l'envahissement par

212 Mariamen : divinité indienne, déesse de la variole. Il s'agit d'une divinité végétarienne qui ne reçoit que des offrandes végétales. Sa couleur est le blanc. Elle est quelques fois assimilée à la Vierge Marie des chrétiens.

un invisible. En ce cas, l'attaque par l'invisible a pénétré les défenses d'un sujet trop fragile, insuffisamment protégé. Le rituel de guérison consiste à séparer le sujet de l'entité qui l'habite puis, après l'avoir purifié par des bains, des tisanes, de le protéger au moyen d'objets ayant cette vertu.

Le tableau de l'attaque en sorcellerie, décrite comme l'effraction par l'esprit d'un mort, d'une âme errante, dans le corps et dans l'esprit d'une victime, est de nature traumatique. L'étymologie du terme « trauma » a été emprunté à la chirurgie ("Dictionnaire Le Littré," 1998). Il renvoie à la fois aux notions de blessure et de percement. Ne sont-ce pas là, des caractéristiques de l'effraction par un invisible ?

VIII.2. A quoi servent les morts ?

Comment d'autres dispositifs thérapeutiques prennent-ils en charge le stress et soulagent-ils les personnes épuisées par les difficultés de leur existence ? Les théories psychologiques du traumatisme et du stress mettent en évidence le caractère externe de l'agression. Au niveau interpersonnel, il objective la relation agressive qui unit un agresseur à sa victime. L'agent stresseur est identifié comme extérieur à la victime. Le traumatisme est l'objectivation, dans le corps et dans l'esprit de la victime, de la présence d'un Autre destructeur.

C'est souvent par la surprise, en tout cas à l'insu de sa vigilance, qu'il déborde les défenses ; le trouble qu'il génère s'inscrit souvent dans une étiologie de la frayeur. La manière dont la victime surmonte le stress provoqué par l'agression permet de définir son degré d'adaptabilité et sa capacité à en surmonter les conséquences traumatiques. Le stress oblige à une redéfinition des relations du sujet avec l'environnement. La notion d'effraction des limites psychiques joue un rôle central dans l'élaboration du traumatisme et son devenir se joue sur la crête intérieur/extérieur (S. Freud, 1925). Or, beaucoup de situations rencontrées en consultation le confirment. Sur cette frontière extérieur/intérieur, privé/public, se joue le devenir de nombre de troubles psychologiques en rapport avec des étiologies traditionnelles du désordre, là où le sujet s'articule avec le social.

Les étiologies les plus fréquentes rapportent le désordre à une intervention de l'invisible, une attaque en sorcellerie, ou à l'action d'un Invisible, démon, ancêtre ou divinité. Ces désordres ont la formidable capacité de mettre à mal les limites du sujet, de fracturer, de pénétrer son enveloppe psychique et corporelle, d'occuper son intériorité et de s'en repaître. Le traitement se fait, selon les situations, soit par l'expulsion, soit par l'agrégation de l'invisible au sujet. Dans tous les cas, ce dernier reçoit un traitement collectif qui s'organise autour d'un officiant, prêtre ou guérisseur. Mettant toujours en scène l'esprit d'un défunt, ces désordres surviennent avec une telle fréquence que les dispositifs thérapeutiques chargés de les prendre en charge sont nombreux et variés (Nathan, 1988; Barat, 1989; Andoche, 1993; Reignier, 1998; Nicaise, 1999; J. Payet, 2000; Pringault, 2000; Beaulieu, 2001; Boutter, 2002; Ghasarian, 2002).

Si les institutions de soin développées par les réunionnais à partir des ethnosavoirs qui les ont formés s'emploient à guérir des maux en relation avec l'effraction d'un sujet par l'esprit d'un défunt, il faut alors voir ces désordres comme des modèles d'inconduite. Le soin qu'ils supposent serait alors une récupération institutionnalisée d'un traumatisme réactionnel à une faute et à la culpabilité qui en découle. Cette faute, généralement une transgression, peut avoir

été le fait du sujet, d'un ou plusieurs membres de son groupe, voire celle d'un aïeul depuis longtemps disparu. Elle favoriserait l'invasion par un invisible d'un sujet plus particulièrement exposé (« *Il tombe sur le plus faible* »). Le traitement, en impliquant la famille, le groupe thérapeutique, les invisibles, aboutirait-il au renforcement, en terme identitaire, des limites individuelles, familiales et groupales dans leurs rapports à autrui et aux aïeux ? Kaes (1976) n'affirme-t-il pas, à propos de cette solidarité, que « faire corps, c'est donner une forme à l'existence du corps menacé de morcellement pour l'unifier » ?

Dans ce contexte, à quoi servent ces morts ou, mieux, leur esprit ? Sont-ils vraiment une faille dans la culture ? Quelles fins pour ces entités culturelles qui agressent l'enveloppe, envahissent l'intériorité, possèdent leur victime dans leur corps et dans leur esprit jusqu'à les détruire ? Les notions de limite et d'effraction nous paraissent essentielles dans la compréhension des phénomènes de possession. Nathan (1995; 2002) ; Nathan & Stengers (1995; 2001) ont développé l'idée que l'interactivité entre morts et vifs, en servant au bien-être de chacune des parties, contribuait à maintenir la cohérence et l'ordre entre les mondes.

Traiter avec l'invisible : Un invisible, le *gramoun* qui prend possession de Mme Marie, combat avec un autre invisible, l'esprit qui s'est emparé de sa victime. L'issue du combat doit se terminer par leur séparation. Comme l'effraction sorcière, l'éviction guérisseuse est douloureuse. Elle traumatise l'enveloppe et la transforme.

VIII.2.1. Définitions

Avant que d'apporter une contribution à l'exploration de cette hypothèse, il convient de s'imprégner d'un certain nombre de concepts à propos de l'effraction traumatique et de ses conséquences psychologiques.

VIII.2.1.1. Enveloppe psychique :

Freud (1921) compare le psychisme a une espèce de boule protoplasmique protégée par une couche superficielle « pare-excitation ». Celle-ci sert à la fois de limite contenante du psychisme et de protection et de filtre contre les agressions extérieures susceptibles de le menacer dans son intégrité physique et psychique. Elle est sélective, se comporte soit comme un tamis rejetant ce qui est perçu comme trop agressif, trop autre, soit comme un atténuateur de stimuli au caractère trop néfaste. Quand la menace vient du sujet lui-même, ce mécanisme permet de mobiliser une énergie psychique capable de l'expulser à l'extérieur. Ce mécanisme de défense est celui de la projection. Cette image des limites du corps a deux fonctions psychiques essentielles : protection et équilibre (Anzieu, 1974).

Pour se défendre d'une agression, la personne mobilise une partie de son énergie pour renforcer, en cas de besoin, ce « bouclier intelligent et sélectif» qu'est l'enveloppe psychique. Elle a une fonction homéostatique : elle vise à réguler l'équilibre de la personne dans sa relation avec son environnement. C'est sur elle que viennent buter les stresseurs.

Elle se constitue aussi à partir d'éléments culturels dont le but est également de délimiter le périmètre à l'intérieur duquel une personnalité peut évoluer en sécurité. Elle évolue tout au long de l'existence ; elle se modifie et s'adapte en fonction de l'expérience. Elle se renforce ou s'affaiblit en fonction d'événements positifs ou néfastes rencontrés. Il s'agit d'une conception dynamique et non pas statique de l'enveloppe psychique.

Un des aspects de la fonction « pare-excitation » renvoie à la notion, développée par Nathan, de « double délimitation culturelle » (1994).

VIII.2.1.2. Stress :

Appelé au départ « syndrome général d'adaptation » (Selye, 1986), le stress désigne la réaction de défense de l'organisme face à un processus agressif. Celui-ci provoque une tension, le stress, qui, à terme, peut devenir pathologique. L'usage a tendance à confondre dans ce vocable la réaction face à l'agression et l'agent agresseur lui-même. Il est admis (Selye, 1986) qu'il existe plusieurs types de stresseurs : les stresseurs violents, liés à une exposition brutale tels les cataclysmes, bombardements, attentats, viols, etc. et ceux, plus atténués, capables de provoquer, après une exposition prolongée, une réaction de stress de la part de l'organisme. Dans le premier cas, le stress est imputable à la frayeur et dans le second à l'angoisse. Le stress a une base organique. La mobilisation face à un danger ou à une agression entraîne des modifications physiologiques. Le stress influence la production de cortisol et d'adrénaline, substances qui ont un effet sur le niveau de vigilance.

Appliqué au psychisme, le stress sert à mobiliser les réactions de défense psychiques et comportementales pour renforcer l'enveloppe psychique, la couche « pare-excitation » par une mobilisation de son énergie. Face à une exposition brutale ou à celle, plus atténuée mais prolongée dans le temps à un agent stresseur, la réaction de stress peut provoquer l'épuisement des capacités énergétiques, adaptatives, d'une personne. Un agent stresseur, une agression, peut entamer le « pare-excitation » d'une façon plus ou moins durable et l'obliger à des remaniements conséquents mais nécessaires à sa survie.

VIII.2.1.3. Traumatisme psychologique :

Le traumatisme est la conséquence psychologique d'une agression par un agent stresseur perçu comme extérieur au sujet. La controverse entre traumatisme exogène et endogène n'a jamais trouvé de résolution. A la différence du stress, il est un processus psychologique consécutif à la rupture de l'enveloppe et introduit la menace à l'intérieur même du psychisme. Il survient quand la personne est contrainte, par la violence de l'agression, à repenser sa perception de l'univers et la place qu'elle y tient. Le trauma est un choc capable d'entraîner l'éclatement de la personnalité par le clivage de la partie de la personnalité touchée par l'agression. Le clivage est un mécanisme de défense qui permet au psychisme de se séparer d'une partie de lui-même pour survivre à l'agression.

L'agression provoque le stress, réaction de défense de l'individu qui est d'ordre psychophysiologique.

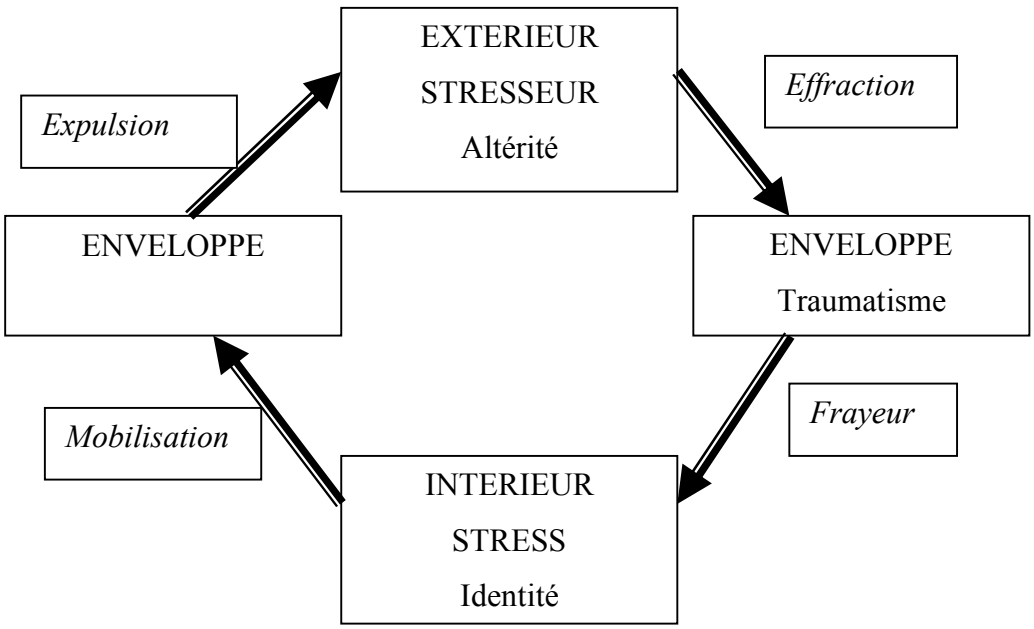


Figure 29 : Représentation de la réaction de stress

Si le trauma est repris, il peut être utilisé à des fins de développement positif ; au contraire, le maintien dans la sidération, sa répétition, la culpabilisation, rendent le trauma pathogène ; il se transforme en trouble de stress post-traumatique (TSPT).

VIII.2.1.4. Trouble de Stress Post-traumatique[213] (TSPT)

Dénué de sens, le trauma laisse la personne dans la sidération et dans l'incompréhension. L'expérience traumatique est un « bouleversement de l'être », une transformation radicale et définitive (Crocq, 2003). Le TSPT survient quand la réaction de stress a été dépassée et épuisée par le trauma. Son installation paraît favorisée avec la présence, chez la victime, d'antécédents familiaux, de traits de personnalité, de troubles psychologiques pré-traumatiques et par la moindre qualité du soutien social. Le risque de développer un TSPT dépend également de différences individuelles, de la nature et de la complexité de l'agent stressant (Leenaars & Wenckstern, 1990).

D'après Horowitz (1986), la personne traverse une phase initiale marquée par la surprise et la sidération, suivie d'une phase de déni où elle éprouve des difficultés pour comprendre ce qui se passe ; elle peut alors nier la réalité et être incapable de contenir la surcharge émotive et cognitive. Par la suite, elle entre dans une phase de réminiscences récurrentes et envahissantes où elle est attaquée dans sa capacité de penser. Enfin, débute une phase de perlaboration où la personne assimile progressivement la situation pour intégrer l'événement stressant à sa vision d'elle-même et du monde. Ce processus se termine par une phase de résolution ou de chronicisation si des éléments de l'expérience demeurent de façon permanente et interfèrent avec le fonctionnement de la personne. C'est alors qu'apparaissent des symptômes : déni de l'événement, augmentation de l'agressivité, fantaisies obsessives, réveil de l'anxiété, problème de comportement, spirale d'échecs, voire passage à l'acte, suicide, etc. (Leenaars & Wenckstern, 1990)

VIII.2.1.5. Post Traumatic Growth : le renforcement de soi post-traumatique (PTG)

Les recherches récentes (Tedeschi, 1995) montrent que le TSPT n'est pas la seule issue au traumatisme ; elle en est la plus dramatique. Plus de la moitié des personnes exposées à des stresseurs variés rapportent que, parallèlement aux signes de stress aigu, sont apparus des changements positifs et durables. La période la plus propice au développement de ces changements se situerait entre deux et huit semaines après l'exposition à l'événement

213 Ce terme fut forgé au lendemain de la guerre du Viêt Nam pour décrire les symptômes psychologiques présentés par les anciens combattants à leur retour. Les soldats de la Première Guerre mondiale étaient réputés « commotionnés », et ceux de la Seconde Guerre mondiale souffrir de troubles mentaux causés par la tension éprouvée dans les situations de guerre. Le trouble de stress post-traumatique peut cependant désigner des symptômes consécutifs à d'autres types de catastrophe, comme les accidents d'avion ou les catastrophes naturelles.
Les symptômes englobent la tendance à revivre indéfiniment la situation traumatique, des troubles du sommeil incluant cauchemars et insomnies, l'anxiété, un détachement par rapport au monde extérieur et un désintérêt pour les activités antérieures. Encyclopédie Microsoft® Encarta® 2003.
© 1993-2002 Microsoft Corporation. Tous droits réservés.
Pour une description plus détaillée du TSPT se reporter à la DSM-IV (APA, 1996)

traumatique. Sans nier les effets débilitants du TSPT, Tedeschi conclut que le mode évolutif le plus habituel du traumatisme est le PTG.

La capacité de mieux accepter le drame et ses conséquences est un facteur favorisant toujours présent dans la résorption du traumatisme. En cas d'évolution favorable, les changements concernent quatre domaines principaux :

- Celui de l'image de soi : avoir survécu à l'épreuve donne le sentiment d'avoir acquis une force nouvelle dans l'adversité. Les personnes enquêtées rapportent avoir expérimenté le sentiment d'une plus grande assurance personnelle, d'une meilleure assertivité, d'une plus grande « sagesse ». Ce surcroît de sagesse peut s'accompagner d'un accroissement du sentiment religieux. Celui-ci semble occuper une place centrale dans le processus de transformation positive.
- Celui des relations interpersonnelles : les relations à autrui seraient plus ouvertes.
- Celui du sens de l'existence : beaucoup rapportent le désir d'explorer de nouveaux chemins. Ils rapportent également davantage apprécier les « choses » de la vie, le temps qui passe, une meilleure capacité pour relativiser les petits événements désagréables de l'existence.
- Celui des capacités d'empathie : les sujets manifestent vis à vis de ceux qui ont vécu des événements stressants similaires une solidarité plus grande.

VIII.2.2. Prise en charge du traumatisme

Les techniques actuelles de ventilation et de débriefing ont été élaborées pour prévenir et prendre en charge le TPST, autrefois appelé en France « névrose traumatique ». Ferenczi (1932b) et son élève Balint (1958) furent les pionniers de ces techniques : ils avaient rapidement pris conscience de l'importance de permettre à la personne de revivre le traumatisme pour le dépasser. Ainsi, la transe, en favorisant la régression, avait été perçue comme un moyen privilégié de lutte contre les effets néfastes du traumatisme car elle permet de renforcer la personne marquée par un choc qui lui a imprimé une cicatrice indélébile. La transe serait donc le moyen utilisé pour reconstruire une personnalité à partir de l'éclatement dont elle a été victime.

A partir de notre hypothèse de travail, nous pouvons alors nous demander si l'utilisation de la transe de possession n'est pas le moyen privilégié pour permettre :

- l'expression de la partie « possédée », clivée, traumatisée ; un moyen de l'inviter à se produire sur le devant de la scène thérapeutique ;
- l'expulsion une manière de recomposer les différentes composantes constitutives du psychisme.

VIII.3. Universalité du trouble de stress et spécificités thérapeutiques

Si l'idée de l'universalité du psychisme humain fait l'unanimité, alors les notions de stress en réaction à des agents stresseurs et de traumatisme sont également universels. L'exposition directe à des agressions explicites mettant en jeu la survie de l'individu telles que bombardements, attentats, etc. provoquent des réactions de stress temporaire universelles. Réactions normales à des situations d'adversité, elles peuvent donner lieu à des réponses comportementales, cognitives, et émotionnelles variées. Etre victime d'un attentat n'a pas plus de sens à Rio de Janeiro qu'à Paris ; dans les cas où la réaction à l'événement évolue vers un TSPT, elle se décline généralement sur un mode identique : réminiscences involontaires et douloureuses, hypervigilance, perte d'intérêt pour les activités habituelles, troubles du sommeil, etc., égrènent le discours de ces victimes.

Les recherches actuelles sur la prise en charge du stress et la prévention du TSPT sont essentiellement ethnocentrées ; elles sont sous-tendues par l'idée que le facteur qui a déclenché la réaction de stress a une réalité objective (attentat, agression, viol, etc.)

Pourtant, les modalités de prise en charge varient selon les sociétés. A partir de cette constatation, et l'expérience aidant, des chercheurs (Stamm & Friedman, 2000) impliqués dans l'aide humanitaire aux personnes victimes de catastrophes en viennent désormais à recommander que l'aide et le soutien aux personnes traumatisées soient organisés par les spécialistes locaux, les tradipraticiens, quand elles surviennent dans une aire culturelle non occidentale. Reconnaître à la prise en charge du traumatisme un caractère culturel, c'est admettre qu'il peut prendre un sens particulier selon le collectif au sein duquel il survient et lui reconnaître une capacité instituante capable de dépouiller le trauma de son caractère « sauvage ».

La différence essentielle entre les stress « universels » et les stress qui s'insèrent dans une réalité culturelle tourne autour de l'attribution du sens. Si les premiers se retrouvent autour de leur caractère « sauvage », les seconds, quant à eux, peuvent participer de l'institué et donc trouver sens dans une réalité donnée. Cette analyse trouve son pendant psychologique dans la

différenciation que fait Balint (1958) entre la régression maligne, qui favorise l'installation dans un TSPT et la régression bénigne qui favorise une évolution favorable.

Ainsi en est-il de l'effraction du psychisme par une divinité ou l'esprit d'un défunt : être la cible d'une attaque sorcière fait partie des dérèglements pour lesquels existent des parades collectives. Parce que la réponse au facteur de stress trouve une réponse collective et ritualisée, le traumatisme prend sens, et la transformation psychique qu'il impose, au lieu de s'épuiser dans un trouble de stress post-traumatique, cherche à se résoudre dans la fabrication d'une personne à l'identité renforcée.

VIII.3.1. Fabriquer du traumatisme

L'effraction de l'enveloppe rompt la limite entre intérieur et extérieur. Dans un premier temps, le choc engendre confusion et affaiblissement passager du moi. Par la suite, il peut laisser les victimes dans la sidération consécutive à l'effroi quand elles sont démunies en ressources psychiques nécessaires à leur adaptabilité (Ferenczi, 1932a). Ces ressources sont fonction de différents facteurs parmi lesquels le degré de maturité psychoaffective, l'expérience, la personnalité.

A la consultation, beaucoup de personnes présentent des signes de stress, de traumatisme provoqué par des agents stresseurs réputés appartenir à la surnature.

Du fait que :

- ces effractions du psychisme sont communes, que les dispositifs de prise en charge pour traiter les traumatismes de ce type sont légion,
- la forme de soin élaboré par ces dispositifs s'inscrit dans une vision de l'univers,
- le PTG, se traduisant par la transformation positive de la personne dans ses relations à elle-même, aux autres, à l'univers, en est l'une des issues possibles ;

Alors, les traumatismes consécutifs à une attaque sorcière ou à la manifestation d'un ancêtre, seraient le fruit de fabrications culturelles. Leur but serait une entreprise de transformation de la personne. La crise psychique, inaugurée par le traumatisme, s'inscrirait alors dans un processus plus vaste de changement et de métamorphose. Le symptôme serait alors l'un des termes d'un ensemble comprenant, en outre, l'attaque par un Invisible et le soin que la blessure suppose. Ce type de traumatisme touche des personnes supposées « faibles », notion qui renvoie à une fragilité intrinsèque de l'enveloppe psychique. Elles sont supposées fragiles du fait de leur naissance, de l'immaturité de leur enveloppe, de leur isolement ou parce qu'elles sont arrivés à un moment décisif de leur développement psychique et/ou social. La

fragilité avérée de toutes ces personnes exposées paraît avoir nécessité la mise en place d'une procédure de renforcement du moi. Ici, pour certains, l'effraction traumatique par un Invisible aboutirait, in fine, à leur métamorphose, voire à leur initiation (Nathan, 1986).

VIII.3.1.1. Traumatisme « sauvage »

En quinze ans d'activité de psychologue, expert judiciaire, nous avons eu l'occasion de rencontrer maintes victimes d'agressions graves, tentatives d'assassinat, viols, etc. La mission de l'expert consiste à évaluer les conséquences traumatiques invalidantes de l'agression sur les victimes[214]. Au-delà de l'état de stress aigu qui se développe immédiatement après le choc, leurs réactions psychologiques à plus long terme sont extrêmement variées. Dans le cas d'une agression inattendue, violente, le trauma imprègne le psychisme de la victime de son caractère « sauvage ». Les signes qu'elle peut développer à cette occasion sont ceux de la terreur surgie de la confrontation brutale avec la proximité de l'éclatement, de la mort : dissociation, anxiété, dépersonnalisation, évitement.

Son vécu se rapproche d'une certaine expérience émotionnelle du sacré rapportée par d'autres se disant victimes d'agressions venues de la surnature. Les techniques actuelles de prise en charge du traumatisme par la ventilation et le débriefing sont une manière occidentale de l'expulser, de le débarrasser de son caractère mortifère, en le partageant et en le socialisant.

VIII.3.1.2. Traumatisme « institué »

La rencontre avec le sacré est une situation suffisamment dangereuse, nous l'avons vu, qui a conduit à l'institution de procédures rituelles destinées à canaliser son accès. Le rituel agit à la manière d'un « pare-excitation », tant psychique que social. Il mutualise l'énergie du groupe pour expulser l'intrus ou le socialiser, le rendre acceptable.

Il est des rituels d'initiation qui se caractérisent par leur caractère traumatique (Bloch, 1992). Le traumatisme que ces rituels engendrent est alors utilisé par la collectivité pour faire naître un être nouveau, initié à la société.

A l'île de la Réunion, l'un des buts du rituel de la marche sur le feu (Govindama, 1997), organisé dans le cadre de cérémonies indiennes, n'est-il pas de provoquer un traumatisme (la personne traverse un brasier, offre sa vie en sacrifice) susceptible de modifier substantiellement l'impétrant dans son identité personnelle, sociale et culturelle ? Alors, le trauma est utilisé par le groupe pour « fabriquer » des personnes renforcées à la fois dans leur

214 « Déterminer si les faits dont la victime a été l'objet ont entraîné pour elle des troubles psychiques et établir si ces derniers rendent nécessaires des traitements et des soins appropriés ; […] ainsi que le retentissement des faits sur sa personnalité et le traumatisme en résultant »

identité personnelle et dans leur sentiment d'appartenance à un collectif. Du fait de son caractère institué, ce trauma-là, même si la personne court un danger pour son intégrité, est dénué de conséquences psychopathologiques. Parce qu'il a un sens, qu'il est organisé par la collectivité, il renforce, d'une part la couche pare-excitation de l'individu et, de l'autre, la pérennité du groupe. Le rituel se joue sur la crête profane/sacré ; il oblige l'impétrant à une sacralisation puis à une désacralisation. En ce sens, un rituel de guérison est une manière de faire entrer une agression sauvage (au sens anthropologique) dans le champ de l'institué.

VIII.3.1.3. Désordre et traumatisme

La sensibilité aux manifestations de l'invisible semble aller de pair avec une conception externalisante du trouble. La recherche de l'agresseur, de la cause du désordre, est ailleurs, dans un autre qui a fait irruption à l'intérieur de la personne et qu'il s'agit de rejeter. La tendance à assimiler l'externalité du trouble au mécanisme de défense projectif qui se retrouve dans la personnalité paranoïaque est fréquente. Cette assimilation est abusive dans la mesure où un être doué d'une personnalité projective en Occident correspond à un modèle d'inconduite qui y a été développé, alors qu'ailleurs il peut s'agir d'une manière de penser partagée par la collectivité. Ce qui ne signifie pas, loin de là, que la conception d'internalité y soit totalement absente.

Penser le monde multiple suppose le désordre consécutif à la pression exercée par la partie invisible sur la partie sensible. Ainsi peut-il être pensé comme une causalité extérieure au sujet par l'effraction des limites individuelles, sociales, culturelles. La logique internalisée du désordre cède le pas à celle, souvent extractive, d'un agent extérieur préalablement identifié. La force d'un Invisible est souvent considérée comme capable de détruire, tant physiquement que psychologiquement, la personne où il a élu domicile. Cette destruction est d'abord une entreprise de déshumanisation. C'est le signe de la faillite du système de protection de l'intériorité, de l'enveloppe psychique, puisque des esprits, des Invisibles, ont la capacité de la pénétrer impunément.

La survenue de désordres qui peuvent être économiques, relationnels, physiques, psychologiques, illustre la fragilisation accrue de la personne et la moindre habileté de ses facultés adaptatives. L'énergie déployée pour résister à une situation de stress prolongé a pour conséquence l'épuisement des ressources adaptatives. Ces troubles peuvent évoluer dans une crise psychique aiguë. Les conduites inadaptées deviennent alors de plus en plus visibles et lisibles par l'entourage. Les chocs répétés ont, à terme, un effet traumatique qui peut conduire

à une transformation psychologique irréversible chez celui qui en est victime, même quand il aura bénéficié des soins adéquats.

Rongée de l'intérieur par un intrus dont elle ignore encore la présence, son humeur, ses comportements s'altèrent. C'est l'installation du désordre. Dans cette logique, l'esprit des morts occupe un vaste espace de la réalité psychique qui dépasse largement le champ d'une manifestation de deuil pathologique ou d'une étiologie persécutive. Beaucoup de ces Invisibles, repérés comme des âmes errantes, n'ont eu, de leur vivant, aucun lien relationnel avec la victime. Quand le désordre est considéré comme la manifestation d'un ancêtre dans le cadre de cheveux maillés ou d'une transmission de don, il peut arriver que l'esprit possesseur ne soit plus en mesure d'être nommé car son identité a été perdue.

VIII.3.2. Effraction invisible

La crise psychique est opportunité de changement. La personne vulnérabilisée par l'adversité a souvent tendance à mieux accepter le changement. Rares sont les personnes qui l'acceptent quand tout va bien (Aguilera, 1995). Pour contrer les désordres surnaturels, des parades thérapeutiques existent. Leur mise en échec peut conduire certains à une quête de la guérison pouvant conduire les personnes à la fréquentation de dispositifs relevant d'autres conceptions de l'univers. Au cours de ces itinéraires thérapeutiques, il peut arriver que la conversion suive la guérison.

La crise de possession, quand elle est résolue par un collectif ou des personnes qui en sont l'émanation, peut aboutir à la naissance d'une personne transformée et renforcée. Alors, la fonction de l'effraction par l'esprit des morts, dans cette réalité culturelle, n'est-elle pas de provoquer le traumatisme pour résoudre des difficultés identitaires ? Ce serait-là, une manière pour les morts, fussent-ils « les plus mauvais », les plus « autres », de venir en aide à des vivants ? Cette analyse renvoie à la notion de traumatisme (Zajde, 1998) qui semble, pour ce qui nous concerne, produit par la pénétration de l'enveloppe par un Invisible, une confrontation « sauvage » au « Tout-autre ».

Le soin rituel prodigué par Madame Marie consiste à restaurer l'intégrité psychique puis à renforcer l'identité de la personne. L'implication de l'entourage permet non seulement la « mutualisation » des effets de l'agression, mais aussi, à l'idée de l'existence d'une « faute » collective qui concerne le groupe. La solidarité permet une meilleure résistance aux agresseurs visibles et invisibles.

Ce type de soin, quand il s'ancre dans les préoccupations collectives, n'a-t-il pas pour objet de renforcer le sentiment identitaire, sa permanence, et de la pérenniser des limites de soi, dans une île où le sentiment d'être envahi par l'autre est très présent ?

VIII.3.3. Un traumatisme organisé ?

L'effraction traumatique par un Invisible est d'un autre ordre que celle vécue par les victimes de bombardement ou d'attentats. A partir du moment où l'invasion d'une personne par l'esprit d'un défunt fait l'objet d'une interprétation collective et d'une prise en charge institutionnelle, se pose la question de la référer à une fabrication sociale, culturelle. La possession par un esprit, dans les étiologies animistes et magiques réunionnaises, le soin que le désordre suppose, remplit un certain nombre de fonctions :

- Psychologique, concernant la personne
- Systémique, concernant les interactions entre les membres de la famille,
- Sociale, concernant la personne, sa famille, et leurs relations avec les autres
- Culturelle : la capacité de soigner est reconnue au dispositif thérapeutique et le renforce dans sa validité et sa propre résilience.
- Economique : ces différentes relations mettent en jeu des relations économiques et commerciales.

Le désordre est l'occasion de dire sa souffrance. Le dispositif de soin, en intervenant à « l'intersection du corps, du code et du groupe » (Reignier, 1998), en serait la réponse la plus adaptée. Un certain nombre de sociétés organisent des rituels d'initiation ; les traumatismes organisés aboutissent à la transformation définitive d'en enfant en adulte (Bloch, 1992). La transformation consécutive au choc traumatique et au stress est récupérée par le collectif au profit de chacun. Ainsi le collectif fabrique-t-il le type d'adulte dont il a besoin, des individus transformés dans leur psychisme, initiés et renforcés dans leur identité et leur sentiment d'appartenance. Comme si la transformation de la personne devait procéder de la rupture brutale et non de la continuité.

Le désordre s'organise souvent autour des moments-clé de l'existence, périodes de fragilité psychique pouvant favoriser l'exaspération des crises psychiques : grossesse, naissance, mariage, décès, changement de statut économique, rupture. L'effraction sorcière, les manœuvres d'un esprit cherchant à se prolonger et à se matérialiser dans leur corps, aboutissent à la mutation de leurs victimes parce qu'elles font l'objet d'une prise en charge

instituée. Ces transformations sont obtenues par une double violence : celle qui, par l'effraction, confronte la personne au sacré, et celle, réactionnelle, engendrée par le guérissage. L'acte réparateur est le miroir de l'agression initiale. La transformation par le traumatisme aurait donc comme conséquence la fabrication, à terme, d'êtres nouveaux, renforcés dans leur identité psychologique, sociale et culturelle, et ceci grâce à la confirmation du sentiment de leurs limites, de la force de leur enveloppe individuelle, groupale, sociale et culturelle.

Le recours aux morts permet une initiation de type traditionnel par la mise en œuvre du couple sacralisation/désacralisation :

- Sacralisation par l'imprégnation par l'esprit (sorcellerie) qui immerge le sujet dans le sacré
- Désacralisation (guérissage) qui organise le retour dans le profane, le social de la personne transformée par ce passage.

•

En aménageant les théories actuelles sur l'effraction traumatique, l'effraction par un invisible a un effet traumatique produisant une altération du pare-excitation et de son contenu.

Le concept de Moi-Peau forgé par Anzieu (1974) rend bien compte de cette notion d'intériorité bafouée et de corps meurtri par l'être de culture. Il s'étaye sur trois fonctions de la peau :

- contenante, « elle retient à l'intérieur le bon et le plein »

- délimitante, elle sépare le dehors du dedans « qu'elle contient à l'intérieur »

- elle est une interface, un lieu d'échange avec autrui.

Ces fonctions en entraînent d'autres, psychologiques. Parmi elles, une fonction protectrice et l'autre stabilisatrice.

L'irruption sorcière montre la faillibilité de la fonction protectrice. Les Invisibles sont capables de la pénétrer : incorporation orale et contact. Croûtes, boutons, plaies sont les entrées et manifestations privilégiées de l'agression.

- L'effraction, par sa nature apparemment « sauvage[215] », produit une transformation définitive de la victime. Nathan (1986) a pu évoquer cette transformation en terme de métamorphose de l'identité. L'introduction d'un Invisible dans le psychisme provoque le trauma, l'effroi mimétique, et oblige à l'introduction de la différence.

- Son expulsion par le guérisseur est une thérapie du traumatisme, une répétition inversée et socialisée de l'effraction sorcière. Elle ne cherche pas à retrouver l'identité d'avant, mais une identité modifiée par l'attaque et par le soin qui aura renforcé le pare excitation. N'est ce pas une confirmation de l'hypothèse de Ferenczi qui voyait dans la transe un moyen de faire revivre le traumatisme ? L'acte de soin traditionnel, en provoquant la transe de la victime, réactualise le sujet du conflit et permet l'expression au grand jour de sa partie clivée où demeure tapi l'Invisible destructeur.
- La réaction, d'ordre rituel, à l'attaque, serait alors de rétablir des limites psychiques et physiques. Sa finalité participe de la construction de l'identité d'un sujet et du renforcement de l'identité du groupe social.
- La lecture du désordre en terme de traumatisme de nature à remettre en cause l'essence d'un sujet est plus fructueuse qu'une lecture purement psychogène. Le soin traditionnel, en décontextualisant le sujet par la transe, allie un soin de type cathartique (décharge émotionnelle réactions cœnesthésiques) à un soin de nature contre-traumatique (appropriation du traumatisme par le guérisseur et le groupe), avec des moyens développés par la culture.
- Si le désordre est la conséquence d'une agression traumatogène, alors le soin psychologique ne devrait-il pas s'élaborer à partir des conceptions actuelles du traumatisme, pour réinscrire la personne dans des limites protectrices de son intégrité ?

•

Ces désordres peuvent avoir une lecture autre que purement psychologique. Les dispositifs thérapeutiques montrent que les symptômes ne prennent totalement sens que dans le contexte du collectif dont ils sont issus. Les interprétations ne peuvent être déconnectées du sens que leur attribue et l'individu et le milieu. Alors, force est de constater que le dispositif dans son ensemble (attaque sorcière, symptôme, diagnostic, soin) s'inscrit dans une vision globale de l'univers et dans une dialectique sacralisation/désacralisation, identité/altérité. L'instance de soin rituelle permet de redéfinir le champ identitaire, personnel et social. Cette fabrication complexe a recours au sacré et permet, à terme, de définir le soi du non-soi. Son but est de renforcer, par le recours au couple traumatisme/contre traumatisme, la double délimitation

215 Cette effraction sauvage est en fait elle aussi codifiée par la culture dans la mesure où la sorcellerie est un acte culturellement modélisé. Sorcellerie et guérissage sont les deux termes de conduites codifiées par la culture.

culturelle au sein de laquelle se fabrique et se pérennise une personnalité. Dans cet ensemble, le sorcier occupe une place de choix : sans lui, pas de possédé ni de guérisseur. Les désordres seraient alors autant d'alarmes, de réactions adaptatives, qui s'activeraient avec l'irruption d'un sentiment de menace pour son intégrité. Autrement dit, un système global d'interprétations qui déclenche la prise en charge est mis en oeuvre. C'est reconnaître avec Reignier (1998) que le dispositif thérapeutique réunionnais est « un cadre organisateur du psychisme en difficulté ! »

Pour le psychologue, il est utile de savoir que certains désordres comportementaux sont liés à une menace de l'intégrité psychique du patient ; ils s'inscrivent dans un ensemble indissociable comprenant l'effraction, le désordre, le soin, qui concourraient à la construction de l'identité psychique, culturelle d'un certain nombre de patients.

IX. « TEMPERAMENT », TRAUMATISME, ENVELOPPES

IX.1. Résilience

L'expérience des guerres…Ce dégoût de soi et des autres. Certains en sortent renforcés…Tout se passe comme si ces hommes-là, au contraire de vous enfoncer, parce qu'ils ont vaincu quelque chose au fond d'eux, vous prennent par le bras et, le plaçant au-dessus de leurs épaules,…, vous soutiennent.

(Holder, 2002)

Depuis une vingtaine d'années, les psychologues sont de plus en plus amenés à s'occuper de personnes souffrant de stress aigu ou de trouble de stress post-traumatique consécutifs à l'exposition à des événements dramatiques au cours desquels elles ont craint pour leur intégrité : guerres, attentats, crimes, etc. R. Yehuda[216], qui a soigné et suivi des survivants des camps de la mort nazis, a rendu la communauté scientifique attentive au fait que parmi eux, alors que tous avaient subi la même entreprise de déshumanisation, certains avaient développé un trouble de stress post-traumatique sévère alors que d'autres ont pu reprendre une vie habituelle. Cela l'a amenée à rechercher pourquoi il existait de telles différences interindividuelles. Les différences de réaction à des agents stresseurs ont conduit au développement des recherches en psychologie qui allaient aboutir dans les années quatre-vingts à la création de la notion de résilience.

IX.1.1. Avertissement

Utilisé à l'origine dans les champs de la physique et de la métallurgie pour qualifier la résistance des matériaux aux contraintes, le terme de résilience est apparu en psychologie à partir de la constatation qu'il existait des différences interindividuelles dans la capacité à résister à l'adversité et à surmonter le stress. Ce terme n'est cependant pas neutre. La psychologie américaine en a fait un de ses objets à une époque où l'idéologie morale s'est

donnée Reagan, chantre du libéralisme, comme Président du pays. Cette notion est ambiguë, elle masque le caractère fragile et la grande variété des défenses développées par l'individu pour faire face au traumatisme. Elle recouvre à la fois des aménagements du traumatisme qui profitent à l'individu et à ses proches et d'autres par lesquelles l'ancienne victime du traumatisme « rebondit » à leurs dépens. Le concept de résilience est inséparable de la conception de « Moi autonome » développée par la psychologie américaine, qui n'est autre qu'un nouvel habillage de l'idéologie darwinienne de la réussite « des plus aptes »…Plus apte à écraser son voisin, à se nourrir de son essence. Avoir survécu à un traumatisme douloureux et avoir réussi son adaptation sociale n'est pas synonyme de son dépassement. Ferenczi (1932b) avec la dynamique du clivage, Anna Freud (1937) avec les mécanismes de défense et Winnicott (1975) avec la crainte de l'effondrement comme signe d'un « catastrophe psychique qui a déjà eu lieu », ont renoncé à l'idée de placer sous le même vocable des phénomènes qui dépendent autant de l'environnement que des possibilités psychiques de chacun et qui peuvent contribuer à façonner des personnalités aussi différentes que Staline ou mère Thérèsa !

Cette réserve (d'importance) posée, et puisque le terme s'est imposé alors parlons-en.

« La résilience est l'aptitude des individus et des systèmes (les familles, les groupes et les collectivités) à **vaincre** l'adversité ou une situation de risque. Cette aptitude évolue avec le temps ; elle est renforcée par les facteurs de protection présents chez l'individu, dans le système et le milieu ; elle contribue au maintien d'une bonne santé ou à l'amélioration de celle-ci[217]. »

IX.1.2. Facteurs de résilience

Un certain nombre de facteurs favorisent la résilience et d'autres l'affaiblissent. La résilience serait la capacité du stress à mobiliser, sans s'épuiser, dans la couche « pare-excitation », une énergie capable de protéger la personne de son installation dans le TSPT.

216 Posttraumatic Stress Disorder clinic, Mount Sinaï Medical Center (NY)

217 Résilience, Pertinence dans le contexte de la promotion de la santé, Document de travail - Analyse détaillée présentée en 1995 à Santé Canada par Colin Mangham, Ph.D., Patrick McGrath, Ph.D., Graham Reid, Ph.D., Miriam Stewart, Ph.D., Atlantic Health Promotion Research Centre, Université Dalhousie.

IX.1.2.1. Facteurs psycho-sociaux :

L'existence de corrélations (Werner & Smith, 1982; Rutter, 1985, 1995) entre un faible niveau de résilience à l'âge adulte et l'exposition à certains facteurs de risque psychologiques et sociaux au cours de l'enfance a été prouvée : conditions de naissance difficiles, pauvreté chronique, fréquence élevée des disputes familiales, divorce, alcoolisme, maladie mentale des parents, difficultés scolaires, etc. sont autant de facteurs de risque psychosociaux capables de conduire, en termes statistiques, à une faible résilience face à l'adversité. Ces facteurs participent du maintien dans la vulnérabilité psychique et, partant, favorisent la moindre compétence des personnes pour surmonter les états de crise quand ils surviennent.

Au contraire, la présence de facteurs de protection contre une faible résilience sont : niveau intellectuel élevé, milieu de vie sécurisant, autonomie, réussite scolaire, plus grande tolérance à la frustration, meilleure capacité à suivre les règles, etc. Dans le même ordre d'idée, la résilience élevée à l'âge adulte est corrélée avec une plus grande habileté à interagir avec autrui et à susciter l'interaction au cours de l'enfance.

IX.1.2.2. Facteurs liés au développement

La résilience est fonction de la maturité psychologique. Celle d'un bébé peut consister à crier quand il a faim ; elle n'est pas du même niveau de compétence que celui attendu d'une personne adulte. Cette aptitude se développe tout au long de l'enfance et se prolonge tout au long de la vie.

IX.1.2.3. Variabilité intra-individuelle :

Ces études (Werner & Smith, 1982; Rutter, 1995) confirment les situations cliniques. Elles ont mis en évidence qu'il s'agissait d'un phénomène complexe, sujet à des variabilités intra-individuelles : une personne n'est jamais résiliente de la même manière, à tout moment, à tous les agents stressants. La résilience est fonction de son état de vulnérabilité au moment où survient l'événement stressant : traverse-t-elle une ou plusieurs épreuves (décès, séparations, etc.) ?

IX.1.2.4. Facteurs ethnoculturels

L'appartenance à une culture donnée ne préjuge pas d'une plus ou moins grande vulnérabilité aux stresseurs (Stamm & Friedman, 2000). L'exposition directe à des agents stressants (menaces directes sur l'intégrité psychique ou physique provoquant une réaction de frayeur intense) est une constante avérée favorisant l'accroissement de la vulnérabilisation psychique

et l'apparition du stress. L'évolution dans un TSPT est favorisée quand se surajoutent à l'agent stresseur des facteurs de risque psycho-sociaux, tels que alcoolisme, abus sexuels, maltraitance. Il semble bien que ces facteurs d'inhibition de la résilience soient universels.
Aucune culture n'est capable de rendre ses membres plus résilients face à une adversité, une agression grave, pour laquelle ils ne sont pas préparés. Dans ce cas, ils développent une réaction de stress aigu quelle que soit leur appartenance culturelle.
La résilience d'un sujet est aussi sa capacité à résister aux incursions venues du sacré, pour peu qu'il en soit débarrassé à la naissance. Cette résilience peut être renforcée par les rituels dont nous avons vu l'énorme capacité de délimitation (personnelle, sociale) qui leur est accordé (Massenzio, 1999). A contrario, en cas de malheur, certains n'hésitent pas à relier la survenue des troubles avec un affaiblissement des pratiques et donc des protections du moi. En ce cas, bien sûr, la conduite à tenir est d'utiliser cette conviction à des fins thérapeutiques.
Les pratiques religieuses seraient un facteur de renforcement de la résilience (Werner & Smith, 1982). Par contre, l'inscription d'un enfant, de sa famille, dans le désordre et l'anomie, accroît sa vulnérabilité, son isolement, son incapacité à faire face. La faiblesse des ressources peut se comprendre à partir d'une analyse de la relation du sujet au sacré. Reste à savoir comment les sociétés favorisent ou inhibent la résilience psychologique de leurs membres par rapport aux stresseurs qu'elles produisent.

IX.2. La notion de tempérament, ***tempéraman***

A la Réunion, les stress ont toujours existé et les différences inter et intra individuelles à leur égard également. Le terme *tempéraman* désigne le caractère d'une personne (caractère : du grec *character*, graver ("Dictionnaire Le Littré," 1998). Selon sa force ou sa faiblesse (Andoche, 1995b), il rend compte de la capacité d'une personne à faire face à l'adversité, au malheur, à la maladie et à surmonter les désordres. Si le terme de résilience renvoie à un constat relatif à la résistance au stress jusque dans ses aspects psychophysiologiques, celui de *tempéraman* renvoie aussi à une dimension biologique, héréditaire.

IX.2.1. *Tempéraman for*, tempérament fort

Le *tempéraman for* caractérise le chef. Plus à même de résister aux situations d'adversité en général et aux attaques extérieures en particulier, il paraît insensible aux attaques, qui semblent rebondir sur lui. Souvent, il est le garant de l'unité et de la pérennité familiales. A la manière d'un paratonnerre, les personnes au t*empéraman* plus faible qui l'entourent, celles

qu'il est censé protéger, remplissent parfois involontairement un office de protection du fort. Nombreux sont les parents qui expliquent le désordre de l'enfant comme la conséquence d'une attaque visant le mari ou l'épouse : « *la tomb desu le plu fèb*[218]*. »*

IX.2.2. Tempéraman fèb, tempérament faible

Dans le langage courant, la « faiblesse du *tempéraman* » est utilisée pour expliquer un comportement immature, antisocial, un retard du développement, l'instabilité, l'inhibition, l'influençabilité d'une personne. L'apparition d'événements particuliers au moment de la conception, de la grossesse, de la naissance, de la petite enfance, des pratiques magiques, la conviction de la présence d'un lien avec un défunt, une divinité, l'hérédité, sont souvent avancées pour expliquer la faiblesse du tempérament (Brandibas, 2003). Il arrive que le désordre de l'enfant soit perçu comme la conséquence d'une attaque sorcière de la part d'une rivale de la mère ou d'un *sézisman* qu'elle a vécu cours de la grossesse. La frayeur de la mère a contaminé l'enfant qu'elle portait. La maltraitance, l'alcoolisme des parents, les conditions de vie difficiles au cours de l'enfance sont autant d'arguments qui peuvent expliquer le tempérament faible et qui, ailleurs, expliquent la moindre résilience. Généralement, cette faiblesse semble apparaître à un moment du développement où l'enfant est insuffisamment protégé au plan physique, biologique, psychologique ou rituel.

Chez l'adulte, un moi insuffisamment affermi, momentanément fragilisé, par la grossesse, un deuil, une séparation, un conflit, etc., facilite l'exposition et la moindre résistance à l'agression. Les enfants, les infirmes, les femmes, surtout quand elles sont enceintes, sont souvent tenus pour plus faibles que les hommes. Cet « ordonnancement » de la hiérarchie face à la faiblesse n'est-il pas une manière de justifier et de pérenniser un ordre familial et social établi, plutôt fondé sur l'âge et le sexe ?

Par le jeu des ressemblances, la faiblesse peut aussi être inscrite comme caractéristique de l'un des lignages. Ainsi une maman, à propos de son fils exclu trois jours du collège pour avoir brutalisé un camarade : « *Son papa li bwa ! Li fé dézord, li rod bataye. Son tempéraman, lé fèbl… Lé pareil son papa*[219]*…* »

Dans cette acception, le *tempéraman* « faible », peut s'interpréter comme le signe d'une insuffisante « clôture » du moi. L'enveloppe psychique, telle un filet aux mailles trop lâches, n'est capable ni de repousser les facteurs de stress ni de contenir pleinement le moi, se révèle imparfaite pour rejeter les influences néfastes. Une nasse trop relâchée n'offre qu'une piètre

218 « C'est tombé sur le plus faible »
219 « Son papa boit ! Il sème le désordre, il cherche querelle. Son tempérament est faible…Il est comme son papa… »

défense au monde de l'autre, visible ou invisible. Exposée à l'effraction et à ses conséquences, celles qui peuvent mettre en péril le sentiment de soi, la personne se voit mise à mal dans sa capacité à (se) penser, dans son identité, dans ses rapports avec autrui.
La résistance du sujet peut être renforcée par des objets : ce sont les *garanti* ou *proteksyion*. Ce sont des objets (des médailles saintes, des croix, des petits sachets que l'on porte avec ou sur soi, des tatouages, visibles ou cachés) dont le caractère sacré peut pallier l'insuffisance de la clôture.

IX.2.3. *Nyora, Tatou, Tempéraman*

Cette notion caractérologique, fort et faible, existe dans beaucoup de sociétés. A Mayotte par ex., *nyora* renvoie autant au tempérament qu'au destin. Le destin d'une personne se définit aussi en terme de tempérament. *Maheri nyora* s'oppose à *malemy nyora*, tempérament fort à tempérament faible. Cette constitution est officialisée par la parole du *mwalimu dunyia*[220] (Lambek, 1993), dans les jours qui suivent la naissance à partir de la position des astres au moment de la naissance de l'enfant.
Mahery et *malemi* sont des mots malgaches utilisés par les mahorais parlant *shibushi*[221]. Ces termes sont utilisés dans la même acception à Madagascar.
Le *tatou* renvoie à la détermination de la destinée de l'enfant par le devin dans certaines familles malbares. Ces façons de penser le monde accordent à l'astrologue la capacité de projeter celui qui vient de naître dans une façon future d'affronter l'adversité et de le situer dans le champ de la relation interpersonnelle.
Le *tempéraman* renvoie à une classification caractérologique que certains disent héritée du 18° siècle (Andoche, 1995b). Assorti des qualificatifs « fort », « faible », « bon », « mauvais », il renvoie en fait à une catégorisation que l'on retrouve dans beaucoup de sociétés, y compris dans la société française.
Connectée avec les notions de « bon » et « mauvais », la notion de *tempéraman* permet de situer la personne « au sein de l'interaction sociale et d'attribuer un sens à ses éventuelles conduites pathologiques ou déviantes. » (Andoche, 1995b). Reliés aux notions de « bonté », de gentillesse exagérée, d'incapacité à dire « non », tous ceux qui manifestent une certaine difficulté dans l'expression de l'affirmation de soi, d'une agressivité normale, semblent se

220 L'astrologue
221 Shibushi, dialecte malgache utilisé par une partie de la population mahoraise (Lambek, 1993)

vivre comme davantage exposés à l'agressivité pernicieuse d'autrui : « *Il ariv a mwa sa akoz mwa lé tro bon*[222] ».

		TEMPERAMENT	
CARACTERE		*Faible*	*Fort*
	Bon	Bon et faible Exposé	Bon et fort Protégé
	Mauvais	Mauvais et faible Exposé	Mauvais et fort Protégé

Figure 30 : Une classification caractérologique

Un cercle familial s'ordonne généralement autour de celui de ses membres qui en est le garant ; celui-ci lui assure ordre, protection, pérennité. Il assure le bien-être du groupe et le délimite. Ceux réputés plus ou moins faibles bénéficient de sa force. Cependant, ceux-là même qu'il est censé protéger - enfants, nouveaux-nés, femmes enceintes, handicapés - sont sa fragilité. Ils constituent la cible privilégiée quand la jalousie, l'envie, le ressentiment des invisibles menacent.

Des parents expliquent les difficultés de leur enfant comme le résultat d'une attaque dirigée contre l'un des parents. Si sa « force » est suffisante pour le protéger, lui et ceux qui disposent d'une enveloppe protectrice déjà opérante, il arrive qu'elle soit insuffisante pour assurer la protection du plus fragile : « *la tomb desu le fèb*[223]». L'attaque touche celui ou ceux de ses membres considérés comme le plus faible du groupe. Il est plus rarement question d'attaques visant délibérément l'enfant en soi. Quand cette dernière conviction est soutenue, comme dans le cas du maillage des cheveux de l'enfant, de l'abandon d'un culte comme celui à Petiaye, ou de l'abandon du culte des morts malgache, l'entourage relie le plus souvent l'agression à une transgression de l'adulte ou à une manifestation de la rancune d'un ancêtre, d'un saint, d'une divinité.

Les défenses, les interdits, les rituels d'accueil pour protéger les plus faibles (Pourchez, 2003a) et les rites de départ pour les morts sont légion. Ces pratiques sont autant de manières de séculariser, de protéger le monde des vivants du monde des défunts.

222 « Ça m'arrive parce que je suis trop bon ! »
223 « C'est tombé sur le faible »

Pourtant, les désordres qui ravagent certains vivants montrent à l'envi que la clôture comporte des failles et qu'ils continuent de « tomber sur le plus faible ». Malgré la diversité des cultures matricielles, les groupes ont été amenés à interpréter les désordres comportementaux de façon suffisamment univoques pour être repérés et soignés. Tous les dispositifs thérapeutiques sont à même de reconnaître les désordres imputés aux défunts et de les prendre en charge.

IX.2.4. Fonction du désordre

Amener à la mise en œuvre de démarches thérapeutiques dont la vocation est de consolider dans un même mouvement les limites de chacun, celles du groupe familial, et la pérennité du dispositif thérapeutique : les rituels ont cette triple fonction de renforcement et de délimitation.

Une personne n'est pas statique face à l'adversité ; l'accumulation des événements difficiles peut provoquer une vulnérabilisation accrue. Quand les défenses du moi sont contournées, enfoncées, le sentiment de soi peut s'évanouir dans l'indifférenciation et la confusion. Le symptôme est une alerte. L'attaque a eu lieu, la personne est menacée dans son intégrité. Les conséquences de l'agression invitent l'entourage à se mobiliser et à prendre les mesures thérapeutiques qui s'imposent. Quand il peut être fait un lien entre le désordre et une lecture culturelle, alors la démarche ethnopsychiatrique peut être un moyen privilégié pour le mettre en scène, parler, discuter cette relation.

Diagnostiqué par le clinicien comme l'expression d'une crise de stress aiguë, d'un TSPT ou de troubles anxieux, d'un état-limite, le symptôme peut être interprété dans un autre cadre, comme la conséquence d'une attaque sorcière par ex. Chacun cherche à faire face à la crise et à renforcer le patient dans le sentiment de ses propres limites. Il importe de considérer le désordre à partir des convictions étiologiques de ceux qui le portent.

Le TSPT surgit après une situation de stress qui a épuisé les défenses du sujet. Trouble psychologique consécutif à une rupture de l'enveloppe psychique suite à une agression particulièrement effrayante qui a mis en danger le sentiment d'intégrité de la personne. Les étiologies traditionnelles de la frayeur, de type *sézisman,* en relation avec une agression de type animiste ou magique, peuvent également se traduire par la rupture de l'enveloppe « pare-excitation » et menacer le sentiment d'intégrité de la personne. Selon la lecture qui en est faite, le même symptôme est susceptible de recevoir un traitement différent. Le plus adapté, à terme, n'est-il pas celui qui renforce le mieux le sujet dans son sentiment d'identité et dans sa relation à l'autre ?

IX.3. Enveloppes psychiques

Le désordre se donne à voir. Une faille, une fragilité psychique, une vulnérabilité particulière exposent la personne. La persistance d'un lien à l'invisible, à terme débilitant, peut se traduire par l'incapacité à évoluer pleinement dans le monde profane ; il serait la conséquence d'une insuffisance du processus de différenciation intérieur/extérieur se traduisant par l'existence d'une fragilité des défenses contre les agressions.

En termes psychologiques, l'invasion, attribuée aux invisibles, peut aboutir à l'incapacité de se penser et venir menacer le sentiment de son identité. Le sentiment de la permanence de soi est menacé du fait de la faiblesse de sa clôture, incapable de maintenir à l'extérieur ces corps étrangers. Le désordre, c'est le soi qui cherche à se défendre dans un inégal combat. Cette première réaction à l'irruption (de l'ancêtre, de la divinité, du bébête,…), dans cet espace insuffisamment ceint, résonne comme une alarme. Suffisamment lisible, il commande au sujet, à son entourage, de mettre en œuvre une stratégie pour affirmer, restaurer, renforcer les limites entre les mondes (profane/sacré, intérieur/ extérieur, identité/altérité). Remettre des limites, c'est clore un espace et différencier le soi du non-soi, le connu de l'étranger.

Le symptôme est la réaction à l'effraction traumatique, et le rituel de guérison, d'expulsion, d'adorcisme, son antidote. L'effraction permet à l'agresseur d'envisager l'extraction du principe vital de sa victime hors de la membrane protectrice et sa destruction. Le rituel de guérison permet d'envisager son maintien et son renforcement.

Etre semblable tout en étant différent, tel est le cadre adaptatif dans lequel se constitue une identité. Ni trop proche - le même engendre le même - ni trop éloigné, le trop différent renvoie à une impossible identification. Le trop proche comme le trop lointain créent le danger, l'un représenté par le double, l'identique et l'autre, par le Tout-Autre, l'étranger. A la lisière de chacune de ces limites, sacralisées et interdites, il est une place pour ce que la mythologie a appelé les « monstres », entre profane et sacré.

Dans la configuration monde visible/monde invisible, ce sont les rituels qui assurent la pérennité de la vie sociale. Dans l'étude des systèmes d'alliance, Nathan (1994) a proposé la notion de « double délimitation culturelle ». Elle se fonde sur l'interdit des relations incestueuses, d'une part, et sur l'interdiction de relations avec l'étranger, d'autre part. Dans cet espace ainsi délimité se nouent les rapports d'alliance, se recrutent les alliés.

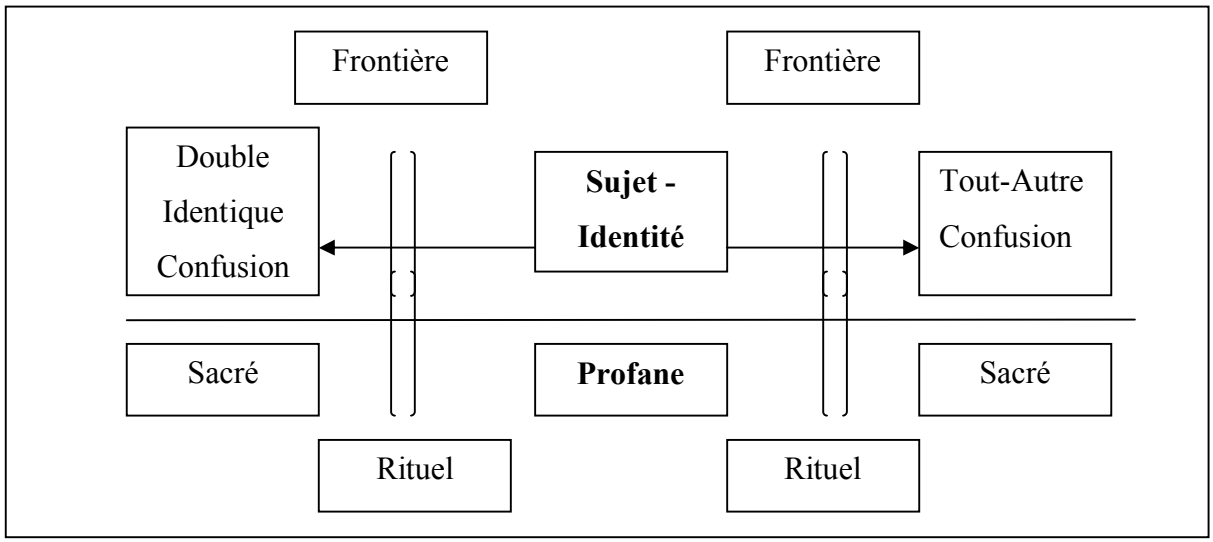


Figure 31 : Un espace d'évolution délimité par une double clôture.

IX.3.1. Jalousie

Dans le cas de l'étiologie magique, l'Invisible, âme errante, *bébêt*, etc. est en fait l'instrument d'un persécuteur. Celui-ci, le jaloux, l'envieux, se placent en rival, en concurrent, donc dans des termes d'identité de désir. C'est dans la personne du jaloux que se rejoignent les extrêmes, à la fois autre et identique. Une identité destructrice où l'autre rejoint le soi dans l'identité de son désir : « L'autre veut mon mari, mon épouse, ma terre, mon bonheur ». D'une certaine manière, le rival peut être considéré comme un double qui, cherchant à se substituer au sujet, le transforme, voire le dévitalise. Ce faisant, il introduit la différence. A la limite, on pourrait dire que le rival est un autre qui est soi quand tous deux se rejoignent dans le choix et la convoitise d'un objet.

Le rival appartient à l'étiologie magique, il évolue dans le même temps. L'ancêtre persécuteur, quant à lui, est le double évoluant dans un autre temps. Tous deux convoitent la place occupée par la victime : le rival convoite son espace de vie, l'ancêtre, dans son désir de se prolonger dans son successeur, désire son espace-temps.

Dans un cas, l'effraction aurait pour conséquence de nier la différence spatiale et dans le second, la différence temporelle, l'annihilation de l'une ou l'autre de ces dimensions aboutissant à l'indifférenciation dangereuse. Dans les deux cas, se trouve mise à mal la délimitation qui interdit le rapprochement avec le « même ».

La réaction sociale, d'ordre rituel, serait la constitution de limites dont la finalité participe de la construction, du renforcement de l'identité du sujet et du groupe social.

La fragilité psychologique renvoie à l'imparfaite clôture du sujet, à son inachèvement, à sa perméabilité excessive. Il est exposé tant à la lyse qu'à la pénétration et à l'invasion par l'autre et son univers. La trop grande perméabilité de l'enveloppe psychique, culturelle, expose et ouvre la voie aux objets de l'invasion : la pensée de l'autre, le regard (mauvais œil, *movézié*), les mots (*bous kabri*), les objets (nourriture, gri-gri, *malpropté*). La simple négligence, l'abandon des obligations, peuvent aboutir au même résultat.

Une femme peut être l'objet d'attaques de nature sorcière de la part d'une rivale dans ce qui fait qu'une femme est femme, à savoir sa capacité d'avoir des enfants. Cela peut aboutir à des cas de stérilité passagère ou de refus volontaire d'avoir un enfant. Il se trouve que les personnes les plus sensibles et fragiles aux influences de l'invisible sont les enfants, les femmes enceintes, toutes personnes qui se trouvent à des périodes de leur vie où elles se retrouvent dans des jeux d'identification et de remaniement identitaires. Souvent, pour expliquer l'invasion, les parents avancent l'idée que l'enfant, né ou à naître, est un enfant exposé. Dans le cas de Yolanda (observation n°9), sa mère ne souhaite pas intégrer le groupe du père, et les attaques dont elle se dit l'objet ont des conséquences sur l'enfant, « *li tombe desu lanfan* ». Touchée par un Invisible qui, soit s'installe en elle, soit provoque un « *sézisman*», une frayeur telle que son comportement en est durablement affecté.

Les enfants sont exposés du fait qu'ils n'ont pas encore véritablement été intégrés par les rituels, dont nous avons vu combien ils étaient importants dans cette constitution des limites à la fois groupales mais aussi individuelles. Ainsi le cas de Mme A. qui, avec sa fille et son époux, ont traversé des épreuves qu'ils attribuent à l'insuffisante allégeance à la divinité.

Observation n° 27

Nous recevons Noémie et sa mère au CMPP. Cette fillette de neuf ans a fait l'objet d'une mesure de placement qui a duré quelques années, période au cours de laquelle il n'y a eu aucun contact entre les parents et l'enfant. Le Juge des Enfants a décidé de la placer suite à des accusations d'abus sexuel lancées contre son père. Il a été placé pendant quelques mois en détention préventive, et la mère mise en examen pour complicité. Le jugement est tombé trois ans plus tard : il a ordonné la relaxe des mis en cause et la réintégration de l'enfant dans sa famille. Les services sociaux ont conseillé un suivi psychologique pour faciliter le regroupement de la famille.

Mme A. explique leur tourment :

- : Et le problème que vous avez eu, comment se fait-il ?

Mme A. : Pour moi, ça fait cinq ans que nous l'a pas fait *Poulnwar*. A chaque fois, un décès, il repoussait.

• : Alors, bon dieu n'est pas trop content ?

- : S'il arrive certain événement, il faut attendre six mois.

• : Il arrive deux décès et on n'est pas protégé pendant un an !

- *: Moi mi dit, dans la vie, des fois il arrive des choses ou connaît pas ! Ça fait cinq ans moi l'a pas fait. Dans ma famille, il y a eu un viol, un meurtre. Après, tout d'un coup l'est tombé dessus. Il cherche des causes. Mi essaie pense (à) tout, voir de tous les côtés.*

Pour Madame A, les circonstances familiales ont empêché le déroulement de cérémonies de remerciement à Petiaye, déesse de la maternité. Pour cette famille, il fallait la propitier tous les ans, sous peine de subir sa vindicte. La propitiation est soumise à des obligations de pureté. Ainsi, la survenue d'un décès, par la souillure qu'elle inflige à la famille, l'a obligée à différer la cérémonie de six mois. Il se trouve que, pour différentes raisons, la souillure les a marqués pendant cinq ans et différé d'autant la cérémonie de remerciement ! Pour les A., la divinité non propitiée s'est mise en colère et les effets se sont traduits par la fragilisation des parents : ils ont été confrontés à la justice et Noémie a fait l'objet d'un placement conservatoire. La restauration de l'ordre, le jugement de relaxe et le retour de la fillette à la maison sont dus, selon eux, à la reprise du rituel.

• : Je vois que tu portes une petite croix…

JA : Ben oui !

• : Elle a une protection. C'est un guérisseur qui l'a faite ?

- : Oui.

• : Alors vous avez repris les cérémonies *Poulnwar* et des prières ; les choses sont rentrées dans l'ordre. Le mari a été relaxé et Noémie a été rendue à ses parents.

- : Oui !

Il n'y a pas de révolte dans la voix de Madame A. C'est l'acceptation de la fatalité et la soumission à l'ordre supérieur des choses. La succession des décès a introduit le désordre que l'on sait.

Par crainte de la souillure et de la contamination, les rituels de naissance et de mort ne doivent pas se rencontrer. Certains craignent que la rencontre avec le défunt n'influence où ne pénètre le jeune enfant ou l'enfant à naître. Toucher un enfant, c'est aussi blesser sa mère dans sa capacité de prolonger le lignage ou encore vouloir briser l'alliance familiale.

Pour la victime, l'invasion peut être perçue comme la conséquence de la jalousie ; l'envie peut occuper une place de choix dans l'explication du malheur (« La jalousie, le mal, la

malice est partout.. ») Est-ce du fait de l'histoire ou de la géographie que certains vivent en permanence avec le sentiment d'être placés et jugés par le regard attentif et potentiellement néfaste de l'entourage ?

Le regard de l'autre peut conduire à restreindre sa liberté. L'accès au bonheur semble devoir être réprimé par un surmoi appelé autre, interdisant et sanctionnant tout écart à la norme sociale intériorisée. S'en écarter c'est devenir différent à soi-même. Trop de différence provoque alors ce sentiment « d'inquiétante étrangeté ». Comme s'il fallait, pour être heureux et accéder au bien-être, trouver un équilibre forcément instable, une juste distance, toujours mouvante, permettant de se sentir à la fois suffisamment identique et suffisamment différent de ses semblables. A l'inverse, un écart trop important à la norme intériorisée (cet autre que l'on porte en soi) paraît, dans l'esprit de ceux qui sont touchés, comme devoir susciter la réprobation et la sanction. Le malheur serait alors vécu comme le retour à l'équilibre antérieur et le prix à payer pour s'être émancipé de la norme. Trop de différence - le corps, les relations affectives, le statut économique - est vécu comme source de jalousie potentielle, réveille le sentiment angoissant de la différence et semble destiné à inhiber le désir et l'accès à l'autonomie). Certains pensent le bien-être comme étant en quantité limitée. Alors, posséder plus, se sentir mieux peut être vécu sur le mode de la culpabilité : plus de bonheur chez les uns entraîne moins de bonheur chez les autres. Ceux qui sont dépouillés ne l'entendraient pas ainsi : le désordre – dû à la sorcellerie - qui suit une période de mieux être leur est forcément attribué ! D'autres ne supporteraient tout simplement pas de les voir s'élever dans l'échelle sociale. Le seul plaisir serait de les voir retomber dans le ruisseau. Ces désordres là, seraient le fait du mauvais œil !

Cette hypersensibilité à la différence vécue dans le regard d'autrui fait que le malheur - quand il survient - est vécu comme un effet possible du sort jeté par autrui, par les morts et le monde invisible. La différence est infidélité à ses pairs, à son groupe, à ses morts.

Le besoin de s'agréger à une tradition, dans sa tendance à figer l'ordre du monde, a une dimension mortifère, inhibitrice du désir. En retour, elle offre le sentiment de sécurité permettant au sujet de s'épanouir. L'intériorisation de la norme, la fidélité, doivent être périodiquement attestés. Le rituel est codification du désir. Il réduit sa tendance sauvage au profit de la consolidation de l'ordre en place. Ordre contre désordre, ainsi semble rythmée la vie de ceux qui participent de la culture.

Les moments-clefs de l'existence sont des moments de fragilisation. Se trouver confronté à la mort et aux morts en fait partie. Le stress qui en découle encourage la désadaptation. Il favorise en retour la régression vers des bases adaptatives plus sécurisantes. La fragilisation

par le malheur renvoie immanquablement ceux qui sont touchés dans les rets de la Tradition. La rencontre avec des personnes évoluant dans cette façon de penser le désordre nous amène à prescrire des consultations de psychothérapie transculturelle. Le groupe thérapeutique parcourt la logique de l'installation du malheur.

Un dispositif thérapeutique est mis à contribution en cas de rupture de l'enveloppe qui peut subir une agression externe (perspective magique) ou interne (perspective animiste). Il arrive fréquemment que l'enveloppe ait subi une fragilisation interne facilitant la pénétration externe. C'est généralement le cas chez l'adulte. La fragilité de l'enfant, de la personne handicapée, de la femme enceinte, est inhérente à leur condition. Ils sont les plus à même à souffrir du désordre et à le mettre en scène par le biais des modèles d'inconduites mis au point par la culture pour être à même de reconnaître sa nature.

•

Amener les parents à se ressaisir des symptômes, prendre à leur compte le désordre exprimé, le réinscrire dans une logique, réinstaller la solidarité et, enfin, expulser la souffrance, sont des objectifs thérapeutiques. L'exemple qui suit montre que ce processus de fragilisation des membres du groupe familial peut aboutir à remettre en question son existence. Il faudra une succession d'agressions pénibles pour que la famille, épuisée et vulnérabilisée, mette en œuvre des réactions de défense pour assurer sa pérennité.

Observation n° 11

Depuis plusieurs années, la famille B. est en proie à des désordres touchant, successivement ou simultanément, ses membres. Les B. se définissent comme une famille créole d'ascendance européenne, malgache et indienne. Ils sont catholiques depuis plusieurs générations ; ils ne se réfèrent pas aux pratiques indiennes ni malgaches. En dehors de l'observance d'interdits alimentaires transmis par les ancêtres, malgaches et indiens, on ne suit plus les rituels anciens, abandonnés à la génération précédente. La famille se sent menacée par le « mal qui est partout ». Preuve en est les malheurs qui les assaillent depuis la constitution de la famille.

C'est dans le cadre d'une expertise psychologique demandée par le Juge des Enfants que nous rencontrons la famille B. pour la première fois : Julien, le deuxième fils, est poursuivi pour « frotteurisme ». Cela c'est passé à plusieurs reprises dans un bus et la victime a fini par porter plainte. Sa mère, son frère et sa sœur plus jeunes l'accompagnent. Madame B., se sent coupable, elle cherche à l'excuser. Un tempérament faible, de mauvaises relations avec le

voisinage seraient à l'origine de ses ennuis judiciaires. Elle soupçonne plus particulièrement sur la voisine qui n'hésiterait pas à utiliser la sorcellerie pour leur nuire.

Les ennuis de Julien s'inscrivent dans une chaîne d'adversité. Quelques années plus tôt, Justin, l'aîné, a perdu un œil. Le jour du nouvel an, un pétard a explosé dans ses mains. La maîtresse du CP fréquenté par Elodie a convoqué Mme B. : sans raison apparente, elle a fait une crise d'agitation dont elle n'est pas coutumière.

Après l'entretien psychologique avec Julien et la rédaction d'un rapport, vient le temps du jugement. Le jeune homme fait l'objet d'une obligation de soin. Il sera suivi par un pédopsychiatre.

Mise en confiance par le premier entretien, Mme B., en dehors de tout cadre judiciaire, demande un examen psychologique pour chacun de ses enfants. La thérapie s'est poursuivie pendant plus de trois ans pour Fred et son instabilité, Elodie et son inhibition comportementale, son somnambulisme. Pour Mme B. et Elodie, des entretiens familiaux sont mis en place. L'ensemble de la famille est suivi dans le cadre de la consultation de thérapie transculturelle.

Monsieur B., a lui aussi sa part d'ennuis. La précarité professionnelle met en péril l'équilibre financier familial et les insécurise tous. Il perd ses emplois avec constance et reste avec le sentiment amer d'être exploité. Ses employeurs ne le déclarent pas aux organismes sociaux, puis le licencient sans autre forme de procès.

Les premières consultations mettent en lumière les éléments suivants :

- La mère évoque des ascendants malgaches. Le père ne sait pas à quand remonte l'arrêt des pratiques malbares. Pour l'un comme pour l'autre, la mémoire paraît s'arrêter au niveau de la génération de leurs parents.
- Le déficit de mémoire concerne les pratiques cultuelles malgaches et indiennes. Seuls, échappent à cette absence de transmission, le respect des interdits alimentaires concernant la viande de cabri pour la mère et celle de bœuf pour le père.
- La famille est isolée. Ni le père ni la mère n'ont gardé de liens avec leurs frères et leurs sœurs.
- Les rapports avec les voisins sont tendus. La famille soupçonne certains d'entre eux de pratiques sorcières à son égard. Le couple a trouvé des « saletés » dans la *kour*. Par ailleurs, leur voisine la plus proche, une vieille veuve, semble prendre un malin plaisir à cuisiner du *kabri masalé*. Le fumet de ce plat tabou les incommode. La vieille femme ne veut rien savoir ; malgré leurs demandes réitérées, elle continue, toutes les semaines à préparer ce plat.

- L'église catholique, certains de ses prêtres, avec le CMPP et l'idéologie républicaine qu'il représente, entrent dans le champ des recours possibles contre l'adversité. Après les ennuis judiciaires de Justin, ils ont demandé l'aide du prêtre de la paroisse. Il a procédé à des bénédictions et leur a recommandé de fréquenter l'office, tous ensemble, une fois par semaine. Ces prescriptions religieuses sont observées à la lettre mais n'améliorent pas la situation. Le tableau général renvoie une image de pathologie familiale, de traits anomiques, où règnent le désarroi et la dépression.

Un an plus tard, le père fait le récit de l'épisode du *servis poulnwar*. Il n'a jamais ajouté foi à cet événement, il considère ses implications comme de la superstition.

Peu après leur mariage, il avait été invité par des amis à participer à une fête familiale. Il s'agissait du repas qui suivait un *servis poulnwar*. Ses hôtes, connaissant sa non implication dans la religion malbare, lui avaient préparé un mets non consacré. Par forfanterie et refus de la superstition, il avait demandé une part du repas sacrificiel malgré les mises en garde.

Depuis quelque temps, le père repense à cet événement : et si malgré tout, il y avait un rapport entre le fait d'« avoir mangé » de ce plat rituel et les malheurs qui se sont succédé depuis[224] ? Il sait qu'il existe des rituels permettant de se libérer de ses obligations mais, dans le même temps, il avance son scepticisme vis à vis de pratiques auxquelles il ne croit pas.

Au cours des cinq séances, les thérapeutes ont pu assister à une dégradation importante de leur situation. Face à l'accumulation des difficultés, Mme B. qui est en quelque sorte « l'âme de cette famille », celle qui maintient, contre vents et marées, l'unité familiale, commence à montrer des signes de dépression. Moralement affaiblie, le désespoir la gagne. Un soir, elle fond en larmes, se plaint de sa solitude, de l'absence de soutien et de solidarité. Elle se dit a bout, désespérée, envisage de partir en métropole avec Elodie. Elle évoque une autre alternative : son suicide. Les autres restent silencieux…

Si Mme B. a paru d'emblée réceptive à des étiologies traditionnelles, son mari s'est montré nettement plus résistant, surtout vis à vis des implications thérapeutiques qu'il entrevoyait. Treize mois ont passé. En séance, le père évoque puis admet l'idée que son entourage avait depuis un moment déjà : le lien entre le désordre et le fait de n'avoir pas assumé les conséquences de sa participation au *servis poulnwar*.

---

224 *Servis Poulnwar* : Nous avons rencontré beaucoup de familles impliquées par ce rituel. Toutes nous rapportent les éléments suivants : ce rituel malbar, familial, pratiqué en l'honneur de la déesse Petiaye cherche à s'attirer la bienveillance et la protection de la divinité pour ce qui concerne la grossesse et le developpement auspicieux de la petite enfance. Les participants au rituel, qui comprend le partage d'un repas avec la divinité d'une victime sacrificielle, une poule pondeuse noire, son symbole, s'engagent non seulement eux-mêmes, mais aussi leurs enfants nés et à venir, à poursuivre le rituel. Ces familles considèrent que la non-observance de cet engagement est à l'origine d'adversités diverses, concernant généralement les enfants, qui sont interprétées comme autant de signes de la rancœur de la divinité vis à vis de ceux qui manquent à leurs obligations envers elle. Seule une cérémonie de remerciements (« il faut rendre ») à la déesse permet de se libérer de ces engagements.

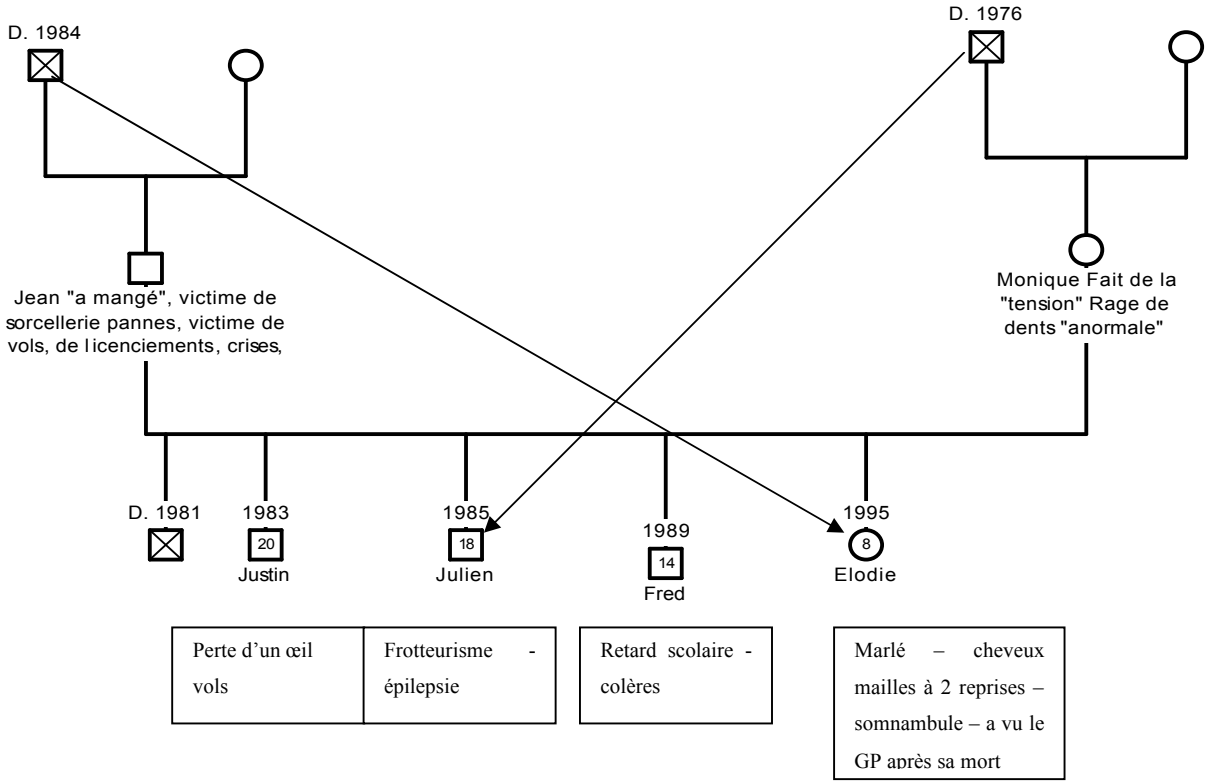


Figure 32 : Génogramme de la famille B. (Les flèches renvoient à des contacts entre morts et vifs)

A partir de là, Mme B. va voir deux voyantes qui ne se connaissent pas. Pour prévenir une éventuelle collusion entre elles, elle a recours à deux praticiennes qui vivent dans deux villes différentes et dont les pratiques les situent dans des registres de pensée différents.Chacune confirme la gravité de la situation. Les *regars*[225] confirment les implications diagnostiques soulevées au cours de la thérapie. Elles préconisent des mesures urgentes.

La dégradation générale, l'inefficacité des recours utilisés jusqu'alors, achèvent de la convaincre de la nécessité de mobiliser d'autres ressources thérapeutiques. Les choses se précipitent quand, en moins de quatre semaines, surviennent les événements suivants :

- La moto de Jean tombe en panne à quatre reprises ;
- Il a une altercation verbale très violente avec un voisin, un homme habituellement calme et avec qui ils n'ont jamais été en conflit. A l'issue de la dispute, celui-ci le menace d'une manière suffisamment sibylline pour faire craindre à la famille une vengeance magique : « Tu ne t'en tireras pas comme ça ! »

225 *Regar,* regard : en créole, divination, voyance

- Justin refuse désormais de participer à l'entretien de la maison. Il refuse d'essuyer la vaisselle et ne veut plus donner les quatre-vingt euro qu'il versait à ses parents jusqu'alors. Au cours d'une dispute très violente, Justin la menace physiquement et Jean prend le parti de Justin.
- La famille donne le sentiment de s'enfoncer dans la crise, la confusion et le désordre.

La dernière semaine voit survenir l'acmé de la crise :

- Pendant toute la semaine, Madame B. est prise d'une rage de dents rétive à toute médication. Il est impossible au dentiste de calmer sa douleur.
- Les cheveux d'Elodie, celle que tous s'évertuent de protéger, « maillent » à une vitesse extraordinaire. En huit jours, le « maillage » a atteint la taille d'une main d'homme d'adulte. Il empêche toute coiffure.

Pour la famille, l'événement est extraordinaire. Les cheveux d'Elodie, ayant déjà maillé vers l'âge de huit mois, ils avaient fait l'objet d'une cérémonie à la Vierge Noire ; cela achève de les inquiéter. De l'avis de Mme B., Elodie et elles, jusque-là physiquement préservées, sont elles aussi contaminées.

- Elodie manifeste des réactions de peur quand elle passe devant une église.
- Le père ne dort plus dans leur chambre ; il passe ses nuits à dormir à même le carrelage de la cuisine.

Saisie par l'angoisse, elle retourne chez l'une des voyantes qui lui dit : « *Prier sa lé bon mé lé pa sufisan. Le père H. a prié, zot pères aussi, mé sa i sifi pa : ek tou sa navé, l'été tro for* ![226] » Pour la voyante, le caractère massif des attaques dont la famille est l'objet rend le recours aux seuls outils des catholiques insuffisant !

Les défenses familiales et individuelles sont en passe de céder. L'accumulation des désordres est le signe de l'accélération de la crise. Le groupe familial est de plus en plus vulnérable. Cette fragilisation accrue peut se lire comme le signe de la submersion accélérée de la vie profane par l'Invisible.

Trois semaines ont passé. En consultation, Elodie porte une casquette. Sa mère semble calme et reposée. « Tout est fini. Jean est parti au Port. La mahoraise (voyante réunionnaise qui

226 C'était bien de prier mais n'était pas suffisant. Le père H. avec d'autres ont prié mais ça n'a pas suffi. Avec tout ce qu'il y avait, c'était trop fort (pour ce type de recours).

« travaille avec des esprits mahorais ») m'a dit : « *Le moun fé chié a ou et ou bouz pas ! ». Au Port, le fanm a dit : « nana un fanm, deux patrons et le poul nwar*[227] . »

Pour la voyante, son époux a été victime de trois attaques sorcières :

- de la part de son ancienne amie, il y a de cela plusieurs années ;
- de la part de deux de ses anciens patrons pour qui il a participé à l'édification de *shapel* malbars ;
- et enfin, confirmation d'une vengeance divine par rapport aux obligations contractées lors du repas *poulnwar*. La voyante lui a dit ceci : « *Si ou fé pa, il fo remersyé, et rendre sa ki apartyin à lu. Aprè, ou lé trankil.*[228] »

Mme B. est prête à sacrifier cent soixante euro pour prix de leur tranquillité.

La violence de Justin, selon la voyante, est le signe de sa possession par un Invisible suite à une attaque sorcière. Son amie, une « malbaraise », l'a pris en charge. Elle a fait des « choses ». Mme B. ne l'aime pas depuis qu'elle a rêvé d'elle : « Elle a mis un cent-pieds[229] dans mon dos. Et c'est devenu un reptile. C'est un signe de trahison. Ça veut dire : « Méfie-toi d'elle ! »

- Le père, Jean, a été purifié. Il a pris des bains, des tisanes, des fumigations pendant une semaine et puis, quand le jour a été favorable, au petit matin, la guérisseuse a chassé les invisibles qui le ravageaient.
- Elodie a été emmenée chez une autre guérisseuse. Elle a tiré le cheveu maillé : « *Sa la koute san vint euro plis fournitir : koton perlé, linz prop, piès vin santime. Son sévé la mayé en malgas. Maintenant li lé prop*[230] . »

Pour tous, la praticienne a prescrit les observances suivantes :

- Ne pas fumer de zamal
- Ne pas boire d'alcool
- Eviter de manger la viande de porc.

Elle est un peu gênée par la dernière prescription : « *Mwa loré préféré servis kréol : il fé pas pèr et ou manz sak ou vé ! Mé mintnan, nou la fé, nou lé trankil !*[231] »

---

227 Il y a des gens qui vous ennuient et vous ne réagissez pas. La femme du Port, la voyante, a dit [qu'il y avait les manœuvres sorcières d'] une femme, deux employeurs et [la non-propitiation de la] déesse « poule noire » à l'origine du désordre.

228 Si vous ne suivez pas les obligations rituelles, alors il faut faire une cérémonie de remerciements à la divinité, rendre ce qui lui appartient. Après cela, vous serez tranquilles.

229 Scolopendre, invertébré de la famille des artropodes dont la piqûre est très douloureuse

230 Ça a coûté cent vingt euro plus les fournitures : coton perlé, linge propre, pièces de vingt centimes. Son cheveu a maillé en malgache. Maintenant, elle est propre [débarrassée des impuretés, de l'invisible]

231 J'aurai préféré une cérémonie créole : ça ne fait pas peur et on peut manger ce qu'on veut. Mais maintenant [que la cérémonie est faite], nous sommes tranquilles.

Pour faire bonne mesure, la voyante a également vu que la « *kour lété pa prop*[232] », des voisins y ont jeté des « malpropretés[233] » sur lesquelles les enfants ont marché par mégarde. Alors, avant-hier, la voyante est venu nettoyer la cour et y a déposé des protections.

Pour le père, il reste à organiser la cérémonie de remerciements à la divinité Petiaye. Déjà, une amélioration notable de l'ambiance familiale a été notée : Fred est devenu nettement plus calme, on écoute de nouveau de la musique et toute le monde se sent plus propre.

232 La cour a fait l'objet de manœuvres sorcières
233 Sortilèges

Hypothèses étiologiques

Facteurs de Vulnérabilité

Mystique (Jean)

Refus de se soumettre aux obligations consécutives à la participation au *servis poulnwar*

Magique (Jean)

Victime de sorcelleries

Animiste (Elodie)

Cheveux maillés

Mystique

Contagion (famille)

Adversité

Justin : perte d'un œil

Vols – agressivité envers sa mère

Julien : Comportement déviant – épilepsie – mutisme jusqu'à quatre ans

Fred : trouble du comportement

Elodie : cheveux maillés – terreurs nocturnes – « crise » à l'école

Monique : rage de dents – fatigue – tension - dépression

Jean : Pannes – pertes d'emploi – difficultés financières – troubles de l'humeur, dort sur le carrelage – insulte sa femme

Les ressources :

Pour Tous

Messes : prier

Prière à Saint-Expédit – à la Vierge

Le prêtre : il faut prier ensemble

(CMPP) : « Il y a des choses à faire »

Nettoyer la cour

Pour Justin :

Psychiatre - Juge

Pour Jean :

Voyances : « c'est très grave ; il faut couper »

Fumigations – bains

Désenvoûtement

Figure 33 : Famille B. : vulnérabilité, adversités, ressources. Tableau récapitulatif

- Etiologies « traditionnelles » pouvant être mises en relations avec la fragilisation des enveloppes, individuelles et groupale

– éléments d'adversité : illustrant la lyse des enveloppes

- ressources utilisées : susceptibles de restaurer les enveloppes et concourir à la remise en ordre

- Analyse

La crise dans laquelle la famille B. est engagée depuis plusieurs années a profondément fragilisé les défenses individuelles et familiales. Malgré la présence de signes de dégradation ici et là, ce sont les signes qui touchent madame B. et sa fille qui révèlent l'ampleur du désastre. Elles sont comme la surface apparemment lisse et intacte d'une poutre qui, brutalement, menace de céder parce que rongée par des termites, depuis des années, de l'intérieur.

Les résistances contre l'invasion par l'invisible paraissent épuisées. Plus personne ne dispose de défenses opérantes, désormais épuisées. Les recours employés jusqu'alors n'ont pas été capables d'enrayer la crise dans laquelle tous s'enfoncent.

Jusque-là, les défenses employées ont été les suivantes :

- prières, bénédictions, protections se référant à la tradition catholique
- justice,
- psychothérapie familiale systémique, psychothérapies individuelles pour les enfants, rééducations psychopédagogiques pour les enfants, se référant à la tradition républicaine.

Jusqu'à présent, toutes ces mesures n'ont pas enrayé la progression de la crise.

Une succession de désordres :

- Effondrement de Mme B. en consultation,
- Son affaiblissement est objectivé par la rage de dents
- Au même moment, le cheveu d'Elodie se met à mailler
- Jean, le père, perd son emploi, est en proie à des *kriz*
- Justin se querelle avec sa mère et menace de la frapper
- Justin est arrêté pour vol dans une grande surface
- Fred est violent à l'école.

A son corps défendant, chacun des membres de la famille, à sa manière, met en scène son mal-être personnel dans un désordre singulier dont l'habillage leur a été fourni par la culture. Pris dans leur ensemble, les troubles peuvent être décodés en termes de désordres ethniques et traités de la sorte par les dispositifs auxquels ils sont reliés.

Une des difficultés de cette famille réside sans doute dans le fait que :

- les recours utilisés n'ont pas été en mesure de décoder les désordres de manière adéquate,
- les recours à d'autres dispositifs, offrant une autre lecture, ont pu procéder d'une volonté affichée par le groupe de se désolidariser des origines,
- la perpétuation du désordre montre l'incapacité du groupe d'assumer une culpabilité née de ce qui a pu être vécu comme une infidélité, une faute.

Les derniers recours thérapeutiques se sont imposés à partir du moment où les protections dont bénéficiait la mère n'offraient pas une protection suffisante pour garantir l'unité de la famille et contenir le désordre à l'extérieur de la cellule familiale. La succession des malheurs qui touchait les plus faibles, en particulier sa petite fille, l'a incitée à suivre les recommandations des voyantes et tirer les implications de ce qu'elle avait découvert au cours des séances d'ethnopsychiatrie.
La multiplication des difficultés a eu pour conséquence d'épuiser les résistances de la mère et l'obliger, dernier rempart, à convaincre le groupe familial d'entrer dans une logique thérapeutique « ethnique », (recours à des guérisseurs) jugée d'autant plus nécessaire que les voyantes l'ont confirmé :

- la possession du père par les sorts,
- la rancœur de la divinité vis à vis de la transgression du père
- la possession d'Elodie par l'esprit d'un ancêtre,
- la possession de Justin.

Le désordre s'organise autour de ce décodage ethnique qui est une mise en mots des désordres qui ont d'abord fait souffrir chacun dans son corps : œil de Justin, frotteurisme de Julien, cheveu maillé d'Elodie, rage de dent de la mère, puis dans ce que ces corps montrent de souffrance : agressivité, violence, désespoir, etc.

- Thérapie transculturelle.

La lecture ethnopsychiatrique des désordres a permis de les réinscrire dans une logique et dans un code culturel, avec une langue. En ce sens, elle a permis une représentation symbolique de l'état de détresse de chacun.
Cette réappropriation du code et l'étayage par le groupe thérapeutique ont favorisé le recours à d'autres dispositifs plus adéquats :

- Malgache, pour les cheveux maillés d'Elodie. Cette deuxième cérémonie des cheveux maillés, consacrant sa filiation malgache a été organisée. En renvoyant

l'ancêtre dans l'au-delà, l'officiante a permis d'en libérer la fillette (Pourchez, 1998).

- *Komor,* pour évacuer les sorts malbars du père et les malpropretés dispersées dans la cour de la maison
- Malbar enfin, pour couper le lien unissant le père à la divinité malbare
- Un autre dispositif malbar pour Justin, pris en charge par son amie malbare

Ces dispositifs sont chacun plus à même d'évacuer certains des objets persécuteurs.
Les autres membres de la famille semblent avoir été victime de la contagion. Contaminés du fait de leur fragilité, la purification de la cour et de la maison souillées par les attaques extérieures peut les consolider.
Ces pratiques rituelles répondent à l'exigence du renforcement de l'enveloppe culturelle et psychique par le marquage rituel de limites entre profane et sacré. La mise en place de cet arsenal rituel a permis à Mme B. de mettre en relation la transgression du mari avec une autre, beaucoup plus ancienne, peut-être inaugurale, celle commise il y a longtemps par feu le père de Jean :
« *Son papa avait « mangé » Poulnwar. Il n'a pas remercié, alors sa mère et sa cousine sont tombées malades. Enfin, tout ça avait bien fini.* »
Une autre répétition concerne l'âge tardif auquel est survenu le maillage des cheveux d'Elodie. Une cousine de Madame B. a elle aussi été victime d'un maillage tardif. Elle emet l'hypothèse que « ça sert à vouloir dire une affaire, une affaire qui peut être positive. C'est le début d'une transformation et ça passe par elle ! » De quelle affaire, de quelle transformation parle-t-elle ? Ces mots renvoient-ils aussi bien à la dimension profane qu'à la dimension sacrée !
La fragilisation, la progression de la crise, est interprétée comme le résultat d'effractions, celles opérées par les transgressions, les attaques sorcières, et celle exercée par des défunts de la famille. Sont-ils tirés d'affaire ? Chacun paraît soulagé, quelque peu transformé. Pourtant, qu'en est-il de Madame B. ? N'aurait-elle pas dû être, elle aussi, être transformée par la succession des événements ? Tant qu'elle a été en mesure, avec le soutien de son époux, de résister à la mise en œuvre des rituels, les désordres ont contaminé progressivement l'ensemble du groupe familial. Pourtant, c'est elle qui a le plus œuvré dans cette direction.
Jean a pris rendez-vous pour ce qui semble être le dernier acte de la pièce : se libérer des obligations vis à vis de la déesse *Poulnwar*. Malheureusement, entre la prise de rendez-vous

et la cérémonie, le frère de Jean est mort. Pour beaucoup, l'hommage à la divinité de la fécondité ne peut se tenir qu'un an après en cas de décès dans la famille. La clôture demeure incomplète…

La famille n'est pas encore sortie de cette crise au long cours. Les recours employés n'ont pu enrayer la désorganisation et éviter son éclatement. Grâce au Juge des Enfants qui a eu à s'occuper de Julien, un réseau s'est constitué autour d'elle.

Le dispositif transculturel, que ce soit à travers le grand groupe thérapeutique (quinze personnes) autour de la famille, ou celui plus restreint constitué autour de la mère et d'Elodie, et les entretiens individuels ont été les lieux où les craintes, les angoisses, ont été déposées. A partir du moment où Mme B. et les siens ont accordé foi à l'option « culturelle », la mise en commun des d'hypothèses et des stratégies a été possible. Cette mise en lien et en perspective a abouti à la mise en mots d'hypothèses étiologiques, à la mise en lumière de répétitions transgénérationnelles, et à la recherche d'alternatives thérapeutiques. Dans ce cadre, les échanges et débats ont permis de discuter les options thérapeutiques retenues, certaines se sont poursuivies en d'autres lieux, sans jugement de valeurs, chaque système possédant sa capacité thérapeutique. Les suivis individuels engagés au centre ont été poursuivis pendant ces deux années.

La reconnaissance de leurs convictions permet de suivre de loin en loin certaines familles engagées dans des processus identitaires au long cours, certaines quêtes s'échelonnant sur des années. Quand la thérapie proprement dite est terminée, certains patients reviennent demander conseil, ou simplement informer tel clinicien de l'évolution du processus dans lequel ils sont engagés. Pour d'autres, nous ne savons rien, et pour d'autres encore, le processus douloureux semble avoir pris fin et n'a pas nécessité le recours à d'autres dispositifs. Le dispositif ne cherche pas à inféoder les patients dans une manière de penser, dans un ordre du monde. Certains ont besoin de se ressourcer dans le roman transgénérationnel, de saisir les liens qui les rattachent à leur histoire, une manière de penser le monde. D'autres cherchent à se réapproprier leur passé dans des pratiques actuelles. Quelle que soit l'ouverture retenue, le travail passe par la mobilisation de la mémoire.

Guérir du traumatisme, c'est dépasser la crise qu'il a engendrée et accepter son empreinte. Les chemins de l'équilibre sont multiples : face à l'acceptation de la multiplicité, il n'y a pas de dogme en la matière. Pour la famille engagée dans un passage douloureux, le dispositif en est une des haltes ; d'autres fois il en est le terminus. Il ne suffit pas à éviter la crise mais, dans une stratégie de la discontinuité, est-il possible de l'éviter ?

X. MODELES D'INCONDUITE, METACOMMUNICATION ET TRANSMISSION

Im Grunde, sind wir alle kollektive Wesen, [...] Wir müssen alle empfangen und lernen, sowohl von denen, die vor uns waren, als von denen die mit uns sind.[234]

(Eckerman, 1836)

Un enfant naît dans l'infinitude de ses potentialités. Accueilli par les siens, il en est partiellement vidé. Débarrassé de ses souillures – c'est l'une des fonctions des rites d'intégration - il devient un humain. Inséré dans une culture et dans une langue, les siens le remplissent du « destin qui lui est dicté par les dieux » (Bastide, 1975). Il pèse sur sa démarche et lui confère sa vision du monde. On accueille un enfant. Ainsi naît une personne au sein d'une culture, d'une communauté, d'une famille. Il fait son entrée dans le monde profane. Un jour, il pourra se tourner vers le passé, vers ceux qui l'ont façonné, pour remplir la mission qu'ils lui ont dévolu. Une fidélité qui peut s'avérer pesante et, peut-être, se lire comme le poids d'une destinée.

X.1. Modèles d'inconduite

La fragilité favorise la sensibilité au stress, facilite la rupture de l'enveloppe en cas d'agression, peut conduire à des souffrances, au désordre qui s'expriment dans des comportements que Devereux (1970) a appelé des « modèles d'inconduite », manières culturellement correctes pour exprimer sa déviance. Les désordres ethniques qui résultent de ces modèles d'inconduite se rapportent au modèle culturel spécifique du groupe, à son éthos. Pour exprimer sa souffrance, une personne peut avoir recours aux modèles existant dans son collectif. Ainsi, certains symptômes ethniques, culturellement codés, permettent d'insérer le comportement déviant dans un cadre d'interprétation et devenir objet de soin. L'expérimentation de ces modèles survient dès l'enfance (cf. « cheveux maillés, *marlé*,…»), ils se renforcent avec l'âge et trouvent leur forme définitive après l'adolescence. L'attitude

[234] Au fond, nous sommes tous des êtres collectifs, […] Nous devons tous recevoir et apprendre, aussi bien de ceux,qui étaient avant nous, que de ceux qui sont avec nous.(Traduit par l'auteur)

corporelle révèle le désordre, il est le premier à servir de support au désordre. Plus tard, ce rôle pourra éventuellement être dévolu à la parole.

Dans le cadre de la thérapie transculturelle, au milieu du groupe thérapeutique, le corps et la parole de l'enfant accompagnent le discours de ceux qui le parlent et qui se parlent. La mise en scène du symptôme, de son contexte, a motivé l'organisation de la séance. Habituellement, ces conduites sont l'illustration d'un cadre nosologique : les dysharmoniques se comportent en dysharmoniques, les prépsychotiques en prépsychotiques, etc. Tout psychothérapeute a déjà pu faire le lien entre la parole de son corps, une conduite particulière de l'enfant, et le sujet dont il est question avec les parents. Le comportement de l'enfant entre en résonance avec le discours, les mots dits par ceux qui font cercle autour de lui. Les paroles prononcées par les uns semblent agir comme des déclencheurs d'émotions se traduisant par une expression comportementale chez l'enfant.

Alors, des enfants s'allongent et s'endorment. D'autres s'éloignent du cercle, demandent à sortir, aller au WC, ou s'agitent et rendent la conversation entre adultes impossible… D'autres encore dont l'accompagnement se fait par le dessin. En thérapie, ces patients sont rarement interpellés ; en dehors d'un symptôme qui les dépasse, que peuvent-il dire du sens de ce qu'ils expriment ?

Les thérapeutes sont particulièrement réceptifs à ces moments de rupture dans les comportements. Ils s'y arrêtent, font des liens, interprètent et mettent en mots. Souvent, cela entraîne un surcroît d'agitation chez les enfants. Certains cothérapeutes, selon le contexte, n'hésitent pas pour affirmer qu'un mort s'exprime quand le désordre saisit l'enfant.

Se comporter d'une façon culturellement codée pour que l'entourage puisse reconnaître le désordre dans son caractère culturel est une réalité. Ainsi, dés que commence une séance de guérissage, quand le parfum, dégagé par le camphre et la résine, se met à envahir la pièce, et que l'odeur commence à chatouiller les narines du patient, celui-ci réagit par l'entrée dans la transe. Cette réponse comportementale est interprétée comme l'arrivée sur la scène du dispositif thérapeutique de l'Invisible qu'il s'agira d'expulser ou d'assermenter selon les cas. Camphre, résine, *boukanaz,* sont des objets actifs, ils font partie d'un registre de savoirs partagés par les participants. « On » sait que ces substances disposent d'une force quand elles sont utilisées dans un cadre particulier comme le dispositif d'un guérisseur. La transe du patient, comme réponse à la force de l'objet odorant, valide l'interprétation par la possession. C'est la réponse à l'induction proposée par le guérisseur et l'univers qu'il représente. A ce moment-là, ces substances favorisent le début d'une interaction avec l'entité ; le changement de comportement est interprété comme son « objectivation », point de départ obligé du soin.

Ces substances, avec d'autres objets, appartiennent au cadre plus vaste du dispositif thérapeutique. Elles sont le signal de la mise en retrait de la personne profane, de son identité sociale (appelée l'enfant par les soignants), au profit d'une autre instance (l'âme errante). Les actions et réactions de chacun sont autant de langages non verbaux participant d'un code social préétabli et partagé par l'assemblée.

Ce qui est vrai dans le cadre proposé par le guérisseur avec ses objets, l'est aussi dans celui proposé par le psychothérapeute avec ses mots, ses outils. Le cadre ethnopsychiatrique, transculturel, peut permettre l'expression de ce type de communication. Des signes, des gestes, des manières de parler, peuvent évoquer, dans ce cadre et, dans cette lecture, l'apparition d'un invisible. Du fait de sa formation, il peut également rapporter ces signes à la nosologie. Les outils des thérapeutes, les mots, la langue, les objets, les postures des consultants, etc., le cadre thérapeutique favorisent l'apparition des comportements.

Quand ils apparaissent, les Invisibles ne se montrent généralement guère violents et antisociaux. Chez les parents, ils peuvent prendre la forme d'une *garanti* agité un peu plus frénétiquement, d'une voix qui change, d'un regard qui se fixe sur un objet ou une scène invisibles au commun. Chez les enfants, s'exprimeraient-ils plus spontanément du fait d'une disposition au clivage moins opérante ?

Certains comportements sont comme l'expérimentation précoce de modèles d'inconduite, la modélisation précoce de l'objectivation d'un invisible. Il est des parents effrayés qui rapportent ces comportements à la manifestation de l'esprit d'un défunt. La plus grande perméabilité relative de l'enveloppe protectrice rendrait alors plus accessible l'apparition d'un Invisible chez le jeune enfant. Le « principe de coupure », la différenciation des identités, n'est pas encore opérante, le passage d'un registre profane au registre sacré est nettement plus fluide que chez l'adulte.

Il peut être surprenant pour des personnes non averties, alors que les mots pour les décrire les renvoient souvent à la difficulté d'entretenir un rapport adapté à la réalité, de voir ces enfants accompagner ainsi le discours des adultes. A leur manière, ils mettent en pièce certains diagnostics en mettant en scène et en commentant avec leur corps, leurs gestes, leurs mots, des moments-clés de la séance. Il arrive que l'enfant envahisse l'espace, soit bruyant. Le désordre qu'il introduit est capable d'inhiber l'échange et la fluidité de l'interaction.

L'observation qui suit n'est pas de cet ordre. La manifestation qu'il nous a été donnée de voir ressemble davantage à un accompagnement, une mise en geste par l'enfant, de l'hypothèse débattue entre les adultes. Un enfant met en scène un discours et réveille des souvenirs douloureux et anciens que la mémoire s'efforce d'enfouir.

Observation n° 28 : Entre sol et lit !

- Présentation

Laurent a six ans. Sa maîtresse l'a adressé au centre pour mutisme. Après quelques entretiens familiaux et divers bilans, la psychologue a orienté les parents de l'enfant vers la consultation de thérapie transculturelle. Ce soir-là, outre les parents, Laurent et son frère aîné, une dizaine de personnes sont rassemblées. Tout le monde s'assied. Laurent s'est installé à côté de son père. Sa mère et son frère se sont assis trois places plus loin. Des paroles de bienvenue sont échangées, puis vient le temps des présentations. Il fait déjà nuit. Tout est tranquille.

La famille connaît les consultations médico-psychologiques depuis que leur enfant est en âge de parler. Les praticiens avaient alors parlé de comportement prépsychotique. Laurent a l'air ailleurs, dans son monde. Tourné vers son père, son regard est lointain. Il est peu préoccupé par ce qui passe autour de lui ; de temps en temps, il joue avec sa main. Il met en scène l'état prépsychotique qui le définit. Il ressemble à s'y méprendre à un enfant prépsychotique !

La famille plonge ses racines dans une île voisine. Les premiers à migrer furent ses grands-parents paternels. Persécutés, ils se sont exilés en France avec leurs enfants dans les années soixante. La métropole les a accueillis. L'exil les a sauvés. Monsieur R. avait alors onze ans. Le stress dû à la migration, aux persécutions faisait suite à d'autres événements de vie douloureux. Déjà, les arrières grands-parents avaient dû faire face à l'adversité. Victimes de sorcellerie, ils étaient morts ruinés. Les années ont passé. Monsieur R. a fait des études supérieures. Il n'est jamais retourné dans le pays qui a rejeté ses aïeux. Des souvenirs d'enfance restent gravés dans sa mémoire. La souffrance liée aux désordres d'alors semblent recouverts par d'autres souvenirs. Il n'a oublié ni les collines qui entourent sa ville natale ni la langue maternelle qui l'a baigné au cours de son enfance.

Les parents de Madame R. ont connu un destin similaire. Eux aussi, venaient de cette île avant de s'établir en France, chassés par la révolution. Les parents de Laurent se sont rencontrés sur les bancs de l'université. Ni l'un ni l'autre ne sont encore retournés au pays.

Si tous deux demeurent rattachés à leur terre par le « nombril[235] » qui y est enterré et par la langue maternelle enfouie au fond d'eux-mêmes, leurs enfants ne savent rien, ni de l'une, ni

235 En fait le cordon ombilical

de l'autre. Ils n'ont jamais baigné dans la langue maternelle des parents et jamais foulé du pied la terre dont elle est issue.

- Monsieur Benoît

La nuit est tombée, l'air est moite. Une quinzaine de personnes, thérapeutes, stagiaires, sont réunies autour de Laurent. Monsieur Benoît est notre médiateur interculturel. Il est retraité, né dans la région des Plateaux, non loin de la capitale, il a longtemps vécu dans le Sud, parmi les côtiers, avant de s'installer à la Réunion où il vit depuis vingt ans. Il représente une migration réussie. L'âge, la connaissance, l'expérience en font un sage et sa parole, qu'on vienne de la côte, des plateaux ou … de métropole est bien reçue. Monsieur Benoît, avec merveille, fait lien. Quand il traduit d'une langue à l'autre, il transmet plus que des mots ; dans ses paroles, se glisse un invisible qui s'adresse à quelque partie cachée de l'être de ses auditeurs.
Monsieur et Madame R. sont étonnés de sa présence. Ils pensent que nous sommes peut-être mal informés. Ils rappellent avoir passé l'essentiel de leur existence du côté de Grenoble. Peut-être les avons-nous pris pour d'autres, des migrants de fraîche date ? D'ailleurs, les enfants ne connaissent que le français. A quoi bon un interprète ? Le thérapeute principal les rassure et leur explique que, quelquefois, il est des problèmes de paroles qui ont à voir avec le passé et avec les racines. Il leur précise qu'ils sont libres de parler de la manière dont ils l'entendent.

- La séance

Alors le récit peut se dérouler. Imperceptiblement, l'entrevue a glissé du français au malgache quand le récit est passé des difficultés actuelles de Laurent aux drames de l'histoire familiale paternelle. M. Benoit est devenu un passage obligé. Monsieur R. a « oublié » de parler français. Son épouse, plus réticente, s'est discrètement retirée de la conversation. Elle garde une attitude plus silencieuse et écoute.
A ce moment, il se rejoue une partie de l'histoire, la leur et celle de ceux qui les ont précédés ; la parole fait sa place aux disparus. L'histoire des gens accompagne l'Histoire d'un pays. Dans cet espace, se reconstruit la scène sur laquelle, un jour, Laurent est apparu.
Au bout d'une vingtaine de minutes, l'enfant s'agite et impose sa présence. Il est alors question de l'empoisonnement dans un cadre de sorcellerie dont furent victimes les aïeux. L'excitation de Laurent est telle que la conversation devient impossible. Le thérapeute demande à Monsieur Benoît de lui dire, en malgache, que tous ici connaissent son inquiétude mais qu'il lui faut entendre la parole de son père.

Le père intervient :

- Dites-le lui en français, il ne comprend pas cette langue !

M.Benoît s'adresse alors à l'enfant dans la langue des ancêtres, celle qu'il ne comprend pas. Subitement, Laurent s'apaise et lâche le bras de son père. Les parents sont surpris par ce changement. Comment est-il possible que des paroles prononcées dans une langue inconnue par un vieil homme inconnu puissent produire un tel effet ?

L'un des cothérapeutes intervient, il s'adresse au thérapeute principal. Commence alors, une discussion entre eux :

• 2 : Tout à l'heure, j'ai entendu quelque chose de l'ordre de la place de cet enfant qui est à situer entre trop grand et trop petit, pas assez grand et pas assez petit. Pour lui ça a l'air difficile d'aller là où il doit aller…

• : Ça me fait penser à un proverbe béninois où on dit : « Quand les enfants bougent comme ça, ils ont les pieds qui ne touchent pas tout à fait la terre et leur tête n'est pas tout à fait dans le ciel ! »

• 2 : Je le perçois un peu comme ça… Dans sa tête, il va très loin et il n'arrive pas à exprimer.

Monsieur Benoît : Mais au pays, nous avons le même proverbe : *Tsy an-tany ti antrapha...* C'est quelqu'un qui … n'est pas tout à fait dans son assiette…

Et Monsieur Benoit, approuvé par le père, de traduire :

- Ce sont ceux qui dorment entre le sol et le lit !

M. Benoit : La personne est entre la terre et le ciel, entre le sol et le lit :

Père : c'est quelqu'un qui n'est pas bien dans sa peau

• : A quelle occasion dit-on cela ?

M. Benoit : Dans les chansons, dans les *kabaro*[236] quand les personnes ne trouvent plus la décision à prendre !

• 3 : Je repense entre deux mondes, j'ai repensé aux dessins de Laurent qui font penser à des anges…

Pas très confortable…

C'est le moment où Laurent se lève et se dirige au centre du cercle formé par l'assemblée. Et là, il mime une danse, se déplace et tourne sur la pointe des pieds. A ce moment-là, tout le monde fait le lien, avec une place entre ni tout à fait au ciel et ni sur terre, quelque part « entre le sol et le lit ».

[236] Kabaro : en malgache : parole (Jaovelo-Dzao, 1996)

Et Madame, en voyant son fils danser, de s'exclamer :

- Moi aussi, quand j'étais enfant, je marchais comme lui. On avait dit ça de moi ! Que je dormais entre le sol et le lit... On avait fait ce qu'il fallait pour me fixer ici bas !

Et puis après quelques secondes de silence, elle ajoute faiblement :

- Là-bas, on dit de ces personnes qu'elles n'ont pas toute leur tête. »

- Commentaires

Que porte donc Laurent ? Un peu de son histoire et de celle de sa famille, revisitées le temps de la consultation. Son silence habituel porte à croire que de cette place, entre sol et lit, il parle une langue sans langage avec ceux pour qui les choses étaient plus simples. Au cours de cette séance, le comportement de l'enfant peut se comprendre comme une manière de participer à l'évocation de ces absents qui ont été pour quelque chose dans sa construction !

Quelles interprétations possibles à ces « modèles d'inconduite » ?

En tout début de séance, assis, tournant le dos, le regard lointain, absent, tous peuvent lire sa manière d'être comme une certaine façon de se conduire en enfant prépsychotique. Quand Monsieur Benoît l'interpelle dans la langue maternelle de ses parents, il provoque la rencontre de la langue des ancêtres ; sa réaction est peut-être de l'ordre de la stupeur. Mais ne s'adresse-t-il qu'à l'enfant ? Puis lorsque l'enfant se lève, marche sur la pointe des pieds en accompagnant la conversation entre Monsieur Benoit et son père à propos du proverbe, ceux qui sont là l'insèrent dans le groupe car sa conduite participe à l'évocation ? N'est-ce pas là un exemple de mise en acte d'un modèle d'inconduite et une manière de passer d'un registre occidental à un registre malgache ?

Dans un autre contexte, la tradition réunionnaise dirait peut-être que « l'esprit a levé »…

•

Ce type de comportement n'est pas rare. Souvent, quand un tel événement arrive, il est repris et mis en lien avec ce qui se passait au moment où il a fait son apparition. Les cliniciens ont tendance à faire des interprétations. Ils rencontrent souvent ce genre de situations. Des théories essaient de leur donner sens. Ainsi au cours d'une conférence (Brandibas, 2001a), Eiger voyait dans ces comportements une sorte d'objectivation de la complicité ou plutôt de la solidarité entre la dernière génération et les ancêtres obligeant les parents à rétablir l'équilibre menacé par cette alliance alors que Blanchet formulait l'hypothèse hégelienne que lorsqu'un traumatisme cohabite avec un secret alors l'attention de chacun est focalisée par le secret. Le théâtre thérapeutique serait l'occasion pour l'enfant de se saisir de et de mettre en scène le rôle qu'il attend de jouer pour exhiber, à sa manière, le secret.

Alors, dans cette hypothèse, le symptôme figurerait une douloureuse attente. Les enfants parlent avec un corps et leur silence renverrait à une obligation de cohésion. Les incohérences, la confusion, renvoient au silence et à cette place inconfortable, pour reprendre l'expression malgache, « entre sol et lit ». Le secret renvoie au traumatisme qu'il est censé masquer. Reconnaître l'enfant dans ce rôle de leveur de secret, c'est lui donner la possibilité de quitter cette place en obligeant les parents à mettre au jour le secret qui, douloureusement, remplit le vide laissé par la faille traumatique.

Des enfants seraient en quelque sorte, parentalisés, voire ancestralisés ? Ailleurs, le rituel peut servir à remettre les parents dans leur rôle. Après avoir calmé l'ancêtre et l'avoir renvoyé dans le sacré, ils sont en mesure d'affirmer leur maturation, leur passage au statut « d'ancien ». Ils peuvent remplir la place occupée par le symptôme. Alors, émerge la possibilité de se montrer « contenants » et de consolider l'enveloppe protectrice défaillante.

- Observation n° : 22, Margaret

Les propos suivants, extraits de quatre séances qui se sont étalées sur un an, illustrent la nécessité faite aux parents de fortifier les enveloppes. Margaret, huit ans, est une élève moyenne, mais trop inhibée et anxieuse. La maîtresse a demandé un suivi au Centre. La première séance de psychothérapie transculturelle a lieu un an plus tard.

Le père est retraité, il continue d'entretenir un carreau de canne à sucre et laisse à sa femme le soin d'entretenir la maison et d'éduquer Margaret. La première séance a porté sur l'inscription de l'enfant dans l'histoire familiale et sur la manière dont se sont opérées les ruptures qui les ont conduits à l'abandon de toute pratique religieuse ? Peu après la deuxième séance, ils se disent interloqués par le fait que la fillette refuse désormais de consommer de la viande de bœuf à l'école. Un peu plus tard, elle demande à ses parents de ne plus en consommer à leur tour.

Le premier entretien a porté sur la question du lien au passé.

  - Premier entretien

La mère pose une question longtemps gardée pour elle. Consciente de la souffrance de sa fille, elle s'exclame : « Mais qu'avons-nous à voir avec les ancêtres ? Eux, ils ont pratiqué la religion mais nous, les enfants, nous ne savons même pas si nous en faisions partie. » Puis, vient la question de la transmission psychique : « Je voudrais savoir comment les descendants reçoivent des choses sans le savoir. » Pour cette femme, là était l'énigme. Précocement orpheline, pupille de la nation, elle a grandi dans une tradition qui ne l'a pas imprégnée.

L'existence d'un lien entre les difficultés de Margaret et la rupture avec un lignage malbar dont elle est issue mais dont elle ne sait rien, lui est évident. La manière dont l'interdit alimentaire était passé de parents qu'elle n'a pas connus, à sa fille demeurait un mystère. « On ne sait même plus que ça existe mais on continue de le porter et d'en souffrir » dit-elle un jour. Et puis apparaît l'idée de la transmission par l'invisible…

- : …

Mère : Je voudrais savoir comment les descendants reçoivent des choses sans le savoir.

- Comment en êtes-vous venue à vous poser ces questions ?

Mère : C'est à force de penser... A force d'entendre, on finit par croire. En demandant, je peux savoir, mais je n'ose pas... Et puis, nous ne connaissons personne.

A l'issue de cette première entrevue elle est convaincue de la nécessité d'entreprendre des démarches en direction du passé mais se pose la question de leur insertion dans un collectif.

- Extrait du deuxième entretien

Madame revient autour de la question de la transmission ; sa première interrogation s'est renforcée :

Mère : - Il y a des choses qu'on ne sait pas, qu'on ne sait plus et d'autres qu'on a intérêt à oublier. [Alors] le plus souvent, on n'ose pas avancer et on préfère tout laisser comme ça… La famille arrive à un croisement... Quel chemin prendre ? La mémoire, des choses peuvent passer malgré nous. On reçoit de nos parents des façons d'être que nous transmettons.

A ce moment-là, les parents se posaient toujours la question de l'opportunité de s'inscrire dans une coutume. C'est leur fille qui, sans le vouloir, leur apporte un jour la réponse.

Margaret a subitement demandé à ne plus manger de bœuf, alors que la famille n'observe aucun interdit alimentaire particulier. Cette demande a-t-elle réveillé la partie « malbare » de sa mère ? Toujours est-il qu'elle a entrepris des démarches. Elle commence à visiter une culture dont elle s'est toujours pensée exilée. En avait-elle gardé la nostalgie ? Renouer des liens, affilier la fillette – les parents en étaient désoramis persuadés - était l'itinéraire obligé : ses paroles et ses rêves les incitait à penser qu'elle continuait d'appartenir à l'ancien monde qu'on pensait oublié. Sinon comment expliquer ses malaises quand elle était mise en présence de viande de bœuf et son refus soudain d'en consommer ? Son refus obligeait la mère à renouer avec une coutume indienne abandonnée par la génération précédente. La viande de bœuf est devenue *tabou* dans les semaines qui ont suivi. Margaret est-elle devenue la complice obligée des défunts ? En tout cas, elle en rappelait la permanence aux vivants. Une

complicité qui oblige les parents à investir le passé. La persistance du lien transgénérationnel a réveillé l'oubli au prix de la souffrance de Margaret.
Ses parents ont posé un regard nouveau sur elle. Elle a changé de statut et à l'école peu se souviennent de sa timidité passée !

- Extrait du troisième entretien

- Mère : Une chose a bien changé. Dès le premier jour, quand nous avons commencé, Margaret et Robert, son petit frère, ont changé ! Le premier jour où nous avons commencé à travailler[237], les choses ont bien changé. Quand les enfants ne travaillent pas bien, c'est qu'il y a quelque chose qui gêne. Le père confirme à ce moment le caractère sacré de ce qui empêchait Margaret d'évoluer :
- Père : Quand une «affaire » vous tient, que cette « affaire » vous « cloute », [alors] il faut faire les choses. La vie de votre enfant est en jeu !
- Mère : Les temps ont changé mais il faut continuer ce qui a été commencé. C'est l'esprit, c'est le cœur, c'est la foi qui est en nous…
- • : …Quand il faut enlever ce qui est « clouté »…
- Père : …On n'ose pas. On n'imagine même pas. On ne connaît plus personne. Les anciens vous disent de faire de telle ou telle manière. Moi, je dis qu'il fallait faire les choses depuis longtemps mais moi je ne les ai jamais pratiquées. Quelque chose la retenait. Cette enfant était fixée. Quand vous êtes attaché, quand vous êtes fixé, vous êtes impuissant. Alors vous cherchez une solution pour sauver votre enfant : Quelqu'un la tirait, la retenait en arrière.

- Extrait du quatrième entretien

Les parents ont repris leur place. Ils ont le sentiment d'avoir arraché leur fille des griffes de l'Invisible et de l'avoir sauvée. Ils pensent lui être redevable ; le lien avec l'invisible a été rompu. Margaret peut désormais grandir dans un ordre que les parents disent restauré :
- • : Il a fallu que les ancêtres tapent fort pour que les vivants pensent à eux.
- Mère : C'est par Margaret que j'ai trouvé ce qui n'allait pas. Tout le temps qu'elle était malade, les médecins n'ont pas trouvé …Jusqu'à ce que nous, nous trouvions !
Les enfants ne doivent pas vivre ce qu'on a vécu. Ils ne doivent pas passer où les parents sont passés. Je vais faire tout ce qu'il faut. Une mère ne supporte de voir son enfant souffrir !

237 Travailler est pris dans le sens cérémonial du terme.

Cette maman a-t-elle transmis à sa fille sa fragilité psychologique, née de la perte de ses repères familiaux et culturels ? Les symptômes de la fillette sont-ils le lieu où se réactivent les traumatismes, la souffrance ancienne de sa mère ? Toujours est-il que nous avons assisté à une réappropriation par les parents de leur rôle, à savoir prendre le symptôme à leur charge et le traiter avec leurs moyens. Dans ce cas, la famille a officialisé une appartenance malbare. Interprété comme la marque des ancêtres, le symptôme lui a permis de poser un regard nouveau sur Margaret, il lui a donné un statut nouveau et l'a renforcée dans sa manière d'être au monde. L'enfant a changé, l'enfant timide est devenue assertive. La prise en charge au centre a pris fin à l'issue de cette séance.

X.2. D'une fiction à l'autre

A priori, les parents pensent que le symptôme présenté par leur enfant relève du champ médico-scolaire ou psychologique quand il est repéré à l'école. Ils se font une certaine idée du trouble et de la manière dont il est habituellement traité par l'Institution. Plus rarement, il leur arrive de saisir d'emblée les difficultés de l'enfant dans une perspective transgénérationnelle ou un rapport à l'invisible. Cette facette du symptôme est plus aisément abordée quand la famille décode chez le clinicien une certaine sensibilité à ce type de préoccupation et qu'il ne renvoie pas leurs doutes et leurs hypothèses aux catégories des superstitions et des croyances, la reconnaissance par le clinicien que d'autres visions de l'univers sont l'émanation d'une façon cohérente de le penser, qui peut entraîner la confiance. Incompétent en la matière, il n'a pas à se poser en juge de leur bien fondé.

Des familles, leurs parents ou grands-parents, ont abandonné les coutumes. Il n'est pas toujours simple de voir et d'accepter le trouble de l'enfant dans un rapport à l'invisible, à un monde en voie d'oubli. Il est impossible de généraliser. Chaque famille a son parcours. Il en est qui sont terrorisés à l'évocation des Invisibles. Fixés par leur terreur, devenus incapables de penser, il n'est pas question pour eux d'interroger un passé effrayant. D'autres acceptent plus facilement l'idée d'une influence du passé, du monde sacré, dans les désordres, ils sont parfois prêts à entreprendre des démarches qui s'apparentent quelquefois à un réenracinement dans le terreau duquel ils s'étaient extraits. Comme la majorité de ces familles est catholique, le recours au prêtre, à la prière, à la Vierge, en tant que recours thérapeutique est quelquefois aussi spontané que le recours au médecin.

La diversité des identités dont certains sont le siège peut provoquer des hésitations quant à celle à revêtir en consultation. Quand le désarroi devient trop pénible à vivre, des pensées régressives peuvent les remettre au contact d'une identité culturelle qu'ils se doivent

quelquefois de réinvestir par une démarche appropriée. Dans un article récent (Brandibas, 2003), nous émettions l'idée que la fin des désordres liés à la présence des défunts pouvait passer dans la psychothérapie par la négociation que l'on pouvait entreprendre avec eux. Réintroduire le défunt sur la scène permet de comprendre comment il est perçu dans le roman de ceux qui l'évoquent et lui donnent une place. C'est le passage d'une fiction à une autre.

Certains ne conçoivent pas de se défaire des défunts qui les habitent. D'autres s'engagent quelquefois dans un travail de réappropriation. L'exemple de Margaret montre que le symptôme présenté par l'enfant peut être interprété comme le résultat de l'action d'un défunt. Ceux qui ont fait ce lien et qui sont habités par cette conviction peuvent trouver les ressources pour « faire ce qu'il y a à faire » ou aller à la rencontre de ceux qui savent le faire.

Habituellement, la souffrance exprimée à propos d'un défunt est considérée comme le résultat d'un travail de deuil pathologique. Cette attitude réductrice peut interdire l'accès au mort en tant que réalité. Qu'en est-il du mort, de l'ancêtre dont on dit qu'il réclame, et qui permet l'ouverture sur les lignages ? Qu'en est-il de l'âme errante, pensée capable de détruire celui qu'elle possède, et de son expulsion par le guérisseur qui ouvre sur le monde de l'altérité ? A partir du moment où le clinicien est capable de prendre suffisamment de recul pour accepter le présupposé de son patient concernant l'externalité du désordre en dehors de toute pathologie persécutive, alors il lui est loisible de penser en termes d'effraction, de traumatisme et de renforcement des enveloppes identitaires. Dans le cas contraire, le patient se fige dans des problématiques stériles de deuils non résolus ou de personnalités délirantes.

L'ethnopsychiatrie invite à la fabrication de nouvelles approches de soin prenant en compte ces objets qui ne ressortent habituellement pas de son domaine.

•

C'était la dernière séance. La maman était visiblement soulagée du mieux être de son garçon. Au cours de quelques entrevues, la place de l'invisible dans la genèse du trouble avait été évoquée. A brûle pourpoint, elle lança avec un brin de défi dans le regard et dans la voix : « Le psychologue soulage mais la guérison vient d'en haut. » Elle avait dit cela parce que dans la nuit qui avait suivi la précédente consultation, elle avait fait un rêve : « J'étais dans la salle d'attente du médecin, les malades étaient nombreux. C'était l'urgence, mais la secrétaire ne voulait rien savoir. La discussion pour passer avant les autres était vaine. A ce moment-là est arrivé le médecin. Il avait son air affairé et soucieux. Comme il me connaissait et qu'il avait remarqué mon inquiétude, tout en me dévisageant, il se dirige vers moi et dit : « Toi, tu es malade mais seul le pasteur pourra te guérir ! »

Le lendemain du rêve, avec son garçon, elle était allée voir le pasteur. Cela s'est passé un mois avant la fin de la thérapie.

•

Du fait de son histoire et des conditions particulières de son peuplement, toutes les catégories de désordres se trouvent représentées à la Réunion. Les interprétations du désordre sont une manière de l'adapter à ces conditions spécifiques.

Au sein d'une même famille, d'une même personne, les interprétations données au désordre sont parfois multiples sans pour autant être contradictoires pour celui qui le vit. Beaucoup sont capables d'intégrer différentes visions du monde. Une manière de dompter l'effroi et de forger des limites, de manœuvrer avec l'autre, le désir et les ancêtres. Il est difficile de faire vivre la diversité, non seulement sur un territoire aussi exigu mais aussi à l'intérieur des limites d'une personne. Le monde pluriel cohabite avec la modernité. Celle-ci est présente à chacun. 2003 n'est pas 1946. La rencontre avec des personnes dans le cadre d'une institution laïque, représentant une conception particulière de l'univers, le montre bien. L'hypothèse psychologique est une possibilité généralement acceptée. Elle ne semble pas a priori antinomique de celles mettant en jeu la relation à l'Invisible.

Dans cette île où la multiplicité prend le pas sur l'unicité, l'identité peut-elle, elle aussi, se concevoir comme multiple ? La diversité peut se retrouver quelquefois dans la variété étiologique. L'exemple suivant la révèle. Freddi F. est étudiant en économie à l'Université de la Réunion. Il souffre de maux de tête. Il n'a qu'une idée : s'en défaire. Beaucoup de personnes se sont penchées sur son problème. Aussi les explications sont elles variées. Chacune lui semble également valable. Aucune ne lui est étrangère. Il est à l'aise avec chacune d'elles. Chacune renvoie à une lecture possible du symptôme et à une organisation particulière de l'univers.

Observation n° 29

Depuis quatre mois, Freddi a mal à la tête, il souffre de céphalées qui ne lui laissent aucun répit, douloureuses et rétives aux médications ; les analyses médicales n'ont rien montré de particulier. Cette option éliminée, le médecin l'a adressé au Centre afin d'explorer l'hypothèse psychologique. L'entourage familial est inquiet. Ceux qui le connaissent ont remarqué les changements qui s'opèrent en lui.

A l'entretien, il se montre nerveux, inquiet, harassé. Il dit avoir perdu l'appétit, avoir beaucoup maigri. Il prend des tranquillisants pour dormir. En proie à une perpétuelle fatigue,

il n'arrive plus à se concentrer, et les examens de fin d'année pointent à l'horizon ! Des échéances importantes approchent. Ses décisions engageront son avenir personnel, familial, professionnel, social. Il souhaiterait trouver un emploi en rapport avec sa qualification, mais certains de ses proches l'ont destiné à un avenir différent.

Son père est un *pousari*[238] réputé. Sa technique est la transe de possession au cours laquelle des *gulus*[239], qui agissent sous les auspices d'une divinité malbare, après avoir pris possession de lui, formulent des diagnostics et prescrivent des traitements dont il ne se souvient plus après être revenu à la conscience. Sa clientèle est fidèle, nombreuse. On vient de loin pour écouter ses avis et se faire soigner. Dans la culture familiale, ce rôle ne peut être rempli que par un homme. Freddi est son successeur désigné. Il a été élevé dans l'idée qu'un jour, il succèderait à son père, comme son père l'avait fait avec le sien. Depuis qu'il est en âge de marcher, son oncle lui offre un jeune cabri qu'il sacrifié – il sait manier le sabre sacrificiel à la perfection - à la divinité tutélaire. Il sait qu'un jour les *gulu* se lasseront de son père fatigué pour le monter à son tour.

Il a de mauvaises relations avec son père. Il n'arrive pas à se retrouver dans cet homme alcoolique, infidèle, violent, égoïste et autoritaire. Il lui reproche d'être un mauvais père, un mauvais époux, de tout sacrifier aux pratiques. Il est angoissé à l'idée d'être un jour comme lui. L'alcoolisme de son père ne serait pas dû à son goût immodéré pour le rhum Charrette mais par les transes de possession au cours desquelles le *gulu* assoiffé réclame le rhum. Soigner jusqu'à trente patients par jour l'oblige à boire autant de petits verres de rhum... Trente ans de ce régime en ont fait un alcoolique. L'idée de devenir alcoolique comme son père le révulse. Freddi ne consomme jamais de boissons alcoolisées.

La santé du père décline. Au cours de certaines transes, les Invisibles ont déjà fait savoir leur impatience de trouver un nouveau médium. La demande se fait de plus en plus pressante. Tout le monde s'accorde à dire que l'esprit préfère monter une personne jeune et vigoureuse.

Etre guérisseur, c'est perdre sa tranquillité. Ne plus rencontrer que des personnes possédées, devoir composer, batailler avec des forces sacrées, l'inquiètent et le dépriment. L'évocation de batailles entre sorciers achève de l'accabler. Ce n'est pas l'avenir dont il rêve, mais c'est celui pour lequel il a été préparé.

L'entourage avance plusieurs hypothèses pour expliquer ses migraines :

- Héréditaire : sa mère, femme triste et dépressive, trouve que son fils lui ressemble. Elle aussi est sujette à des maux de tête fréquents. Elle lui dit que « c'est dans le sang »

[238] *Pousari :* prêtre se référent à l'hindouisme réunionnais populaire

- Sorcière : pour le père, le problème n'est ni héréditaire ni organique : les migraines sont la manifestation d'une attaque sorcière perpétrée par un guérisseur concurrent. De « *tempéraman* plus faible » il est touché par des attaques, qui en réalité, visent le père. Le remède, c'est expulser l'esprit, mais Freddi refuse tout contact avec son père. Il ne veut pas avoir de relation de ce type avec un homme qu'il dit ne pas aimer.
- Organique :
  - outre l'hypothèse héréditaire, sa mère avance que sa sensibilité au bruit est peut-être à l'origine du désordre. Ils vivent en bordure de la route nationale ; le bruit des voitures l'empêche d'étudier correctement et provoque les maux de tête.
  - Les médecins de la clinique qui l'ont examiné pensent que les migraines sont peut-être dues à un problème de sinus
- Relationnelles : le médecin traitant pense que les migraines sont liées au stress permanent provoqué par la relation conflictuelle avec le père. A son avis, l'amélioration de la relation pourrait le soulager.
- Psychologique : ses tantes pensent que le stress, consécutif aux études et aux incertitudes quant à son avenir professionnel, en est la cause.
- Traditionnelle : Ses cousins avancent l'idée qu'il s'agit de la manifestation d'impatience de la part de la divinité tutélaire qui a besoin d'un intermédiaire plus vigoureux.
- Psychanalytique : Une problématique œdipienne a également été avancée au cours d'une réunion.

Freddi ne refuse aucune de ces approches. A son avis, chacune contient sa part de vérité et, à chacune, correspond un traitement spécifique :

- Le médecin traitant prescrit des antimigraineux, des tranquillisants et du Prozac.
- Le médecin de la clinique a prescrit des examens complémentaires.
- Le père a mis en oeuvre un soin traditionnel avec sacrifice de coq.
- Le psychologue a entamé une psychothérapie et prescrit des séances d'hypnose ericksonienne.

---

[239] *Gulu :* ancêtre

- Freddi est également allé voir un *swami*[240] venu de l'Inde pour s'enquérir de la possibilité de différer l'appel de la divinité.

Au plan psychologique, la situation de ce jeune homme peut s'interpréter comme une réactualisation d'une problématique œdipienne, ou qu'il est en proie à un conflit de loyauté. La préservation des liens avec la famille lui importe : s'il refusait la destinée pour laquelle il a été préparé, il est persuadé que les siens ne l'accepteraient plus comme l'un des leurs. Il lui est intolérable de penser que, pour être accepté par les siens, il lui faut être dans le rôle de son père. Il ne remet cependant pas en question la destinée qui lui a été forgée. Déjà, il commence à penser que peut-être il n'est pas obligatoire que sa pratique puisse s'écarter de celle de son père : soigner, accepter la transe tout en préservant une relation conjugale et son intégrité corporelle lui semblent choses possibles. La rencontre avec le *swami* lui permet d'envisager la possibilité de finir ses études et de partir faire son service militaire. Un mois après le début des entretiens, Freddi souffre toujours de ses migraines, mais entrevoit des solutions aux conflits dont il est le siège.

La multiplicité des approches et son accord pour suivre les prescriptions de chacun montrent bien qu'il est capable de composer avec la multiplicité qui le compose. Freddi peut se définir à la fois comme :

- Un fils en conflit avec son père
- Un « pur malbar » destiné à la prêtrise et au soin
- Un étudiant en économie stressé par l'examen terminal
- Un jeune adulte désireux de mener sa vie, futur chercheur, futur époux
- Un migraineux
- Eventuellement un malade souffrant des sinus et prêt à se faire opérer au besoin.

La diversité étiologique l'a amené à se saisir de tous les diagnostics en présence sans en privilégier aucun. Aucun des traitements que chaque diagnostic suppose ne semble, à ce moment-là, à lui seul capable de provoquer le disparition de son douloureux symptôme.

Quelques semaines plus tard. Freddi a trouvé un compromis satisfaisant. En s'engageant dans l'armée pour cinq ans, non sans s'être au préalable muni des *garantis* nécessaires et avoir sacrifié à la divinité pour se mettre sous sa protection. Partir en métropole avec l'accord de tous est la solution qu'il a trouvée. Il garde l'estime des siens, met le conflit relationnel avec le père entre parenthèses, tout en différant les attentes dont il est l'objet. Il s'est mis, en quelque sorte, sous la protection de la République.

[240] Swami : prêtre hindou se référent à l'hindouisme indien

Le passage à l'acte a été l'issue de la crise psychique qu'il traversait. Les migraines ont disparu et Freddi sort renforcé de l'épreuve.

La diversité est le lot de beaucoup de patients qui, souvent, sont confrontés à la diversité des étiologies sans a priori en rejeter aucune. Freddi en est un exemple. C'est ainsi qu'il arrive à beaucoup d'accepter simultanément les recours offerts par chaque option. Certains des dispositifs thérapeutiques réunionnais, en particulier ceux plus étroitement liés à un mouvement religieux (Mission Salut et Guérison, Témoins de Jéhova, etc.), réprouvent cette diversité et commandent à leurs membres de ne plus fréquenter des dispositifs se référant non seulement à d'autres chapelles, mais aussi les centres de soin comme le CMPP. Leur succès, à l'instar de ce qui passe dans certains pays africains, indique que leur approche, incluant le soin et la guérison, répond à l'attente de beaucoup de réunionnais.

•

Des parents sollicitent le Centre non seulement sur les recommandations de l'école mais aussi parce qu'il correspond à une de leur composante qui s'agrège spontanément à la modernité. Consulter un psychologue et, par delà, l'institution qu'il représente, c'est s'approprier une partie de ce qu'ils se représentent être le monde du psychologue. S'approprier ce monde-là, faire sienne sa langue, faire émerger ou fortifier son identité moderniste. Pour Blanchet (1998; 2003), la tâche d'un thérapeute consiste, entre autres, à « penser la pensée » de son patient. Combien se plaignent de ne plus y arriver ? Ce faisant, le thérapeute ne crée-t-il pas de l'enveloppe ? N'insère-t-il pas la pensée du patient dans des limites ? Celles de sa pensée de thérapeute réputé bien portant ? Enveloppe que progressivement, le sujet s'approprie. La pensée du thérapeute est un objet. Le patient fait siens les objets du thérapeute. D'ailleurs, il en vient, à un moment, à parler comme lui. C'est ce que constate Blanchet. Les mots du thérapeute seraient-ils des objets thérapeutiques capables de pénètrer le monde du patient, d'opérer un transfert ? Mauss dirait peut-être qu'à l'instar des objets, certains mots ont du *mana,* et qu'ils agissent selon des principes de contiguïté, de contagion, de *pars pro toto* qui opèrent à la manière des objets sacrés du guérisseur pour soigner la souffrance. Le patient s'affranchit de son thérapeute dès qu'il estime que ce qu'il lui a donné est devenu lui, un terme de son enveloppe.

•

CONCLUSION

Le passé découle de l'étrange expansion qui est ce monde.

La vie est cette exubérante colonisation du moindre fragment, de la moindre fissure.

Je levais les yeux.

Contempler le ciel, qui n'est pas vivant, pour tout ce qui est vivant, c'est contempler le seul aïeul.

Quignard

Les Ombres errantes, Grasset, 2002

La vie de l'esprit n'est pas la vie qui s'efface devant la mort et se préserve pure de la décrépitude, c'est au contraire celle qui la supporte et se conserve en elle.

Hegel

Phénoménologie de l'esprit, Aubier, 1991

A aucun moment, nous n'avons oublié les lieux et les personnes à l'origine de cette recherche. Sous la pression de la nécessité, des dispositifs thérapeutiques, des objets ont été créés pour soulager la souffrance psychique de ceux qui sont en proie au désordre. Tout le monde ne fait pas appel aux mêmes ressources. Les enveloppes psychiques de certains semblent suffisamment opérantes pour faire face aux adversités qu'ils rencontrent. On ne questionne l'identité, on ne la revendique que lorsqu'elle devient un problème !

Toutes ces visions du monde apportent un support à la souffrance. Certaines se sont laissées voir dans notre bureau et d'autres dans un dispositif de soin créole. Dans leur pratique, Mme Marie et les siens se trouvent bien là où Reignier (1998) les a situés: « à l'intersection du corps, du code et du groupe ».

Des questions se posent. Comment l'ethnopsychiatrie peut-elle s'inscrire dans un travail avec des entités, des rites ? Souvent, nous entendons dire que les véritables soignants sont les praticiens des troubles ethniques et qu'ils sont les plus à même de soigner des troubles qui s'insèrent dans leur conception de l'univers. Alors pourquoi certains patients se tournent-ils vers d'autres dispositifs thérapeutiques ? Existe-t-il d'autres intersections thérapeutiques ? La

diversité constitutive de l'art de sur-vivre au traumatisme a-t-elle construit les patients capables de s'adapter à d'autres dispositifs de soin ? Serait-ce parce ses officiants sont labellisés par la République que beaucoup y ont recours ? Et qu'en matière d'adresse, malgré ses inadéquations, tout en portant d'autres valeurs et d'autres mythes (substitutifs ?) modernité, rationalité, foi dans le progrès, etc. la République possède une aura de mère protectrice capable de soutenir la souffrance ? Cela suffit-il pour adhérer en totale confiance à son système mythique ? Nos patients sont à l'image de la vie créole, divers, variés et changeant, poly-culturels,

La démarche ethnopsychiatrique, que Nathan (2000b) définit comme une « discipline clinique qui se donne pour objet l'analyse de tous les systèmes thérapeutiques, envisagés comme systèmes d'objets ; tous les systèmes, sans exclusive ni hiérarchie, qu'ils se revendiquent "savants" ou qu'ils se présentent comme spécifiques à un collectif, à une communauté – ethnique, religieuse ou sociale » permet de constater combien la construction de l'identité est une préoccupation présente à tous les systèmes. Penser l'identité comme virtualité agissante est une exigence. Ce périple dans l'analyse du malheur et du désordre constitue le cadre de notre pratique psychologique quotidienne. Cela amène à penser universelle, à l'instar des philosophes, des anthropologues et des psychologues, la préoccupation qui réside dans la fabrication de l'humain et de ses limites.

La conception d'un monde à double dimension, profane et sacrée suppose que la vie sociale, tout en étant un produit de l'invisible, doit tout à la fois s'en garder et maintenir des relations avec lui. Le monde profane se développe à l'abri de la profusion sauvage. L'une de ses préoccupations est le maintien de l'équilibre entre les deux instances. La fabrication des rituels se conçoit à la fois comme une répétition d'un mythe fondateur - qui a permis l'émergence de l'humanité – et d'une clôture préservant du chaos. Le « Tout-autre », l'ineffable ne peut être décrit, pour être partagé, qu'avec les mots de la vie quotidienne. L'émergence du symbole permet le partage.

« Même l'enfer a besoin de règles » a dit le poète ; les Invisibles ont les leurs. Les prêtres et les magiciens sont chargés de la gestion des relations intermondes. Livré sans fards ni précautions aux non-initiés, le sacré, sauvage, peut submerger une humanité demeurée fragile. L'une des fonctions essentielles des rituels, tabous et autres règles, est de la pérenniser en gérant des limites toujours mouvantes afin que chacun puisse vaquer à ses occupations à l'abri de l'entropie qui demeure tapie au plus profond de chacun. La construction de limites fait émerger la notion de différence. A l'intérieur se trouvent ceux qui se reconnaissent suffisamment semblables ; à l'extérieur, il y a les autres, l'étranger. L'altérité la plus sauvage

n'est-elle pas la mort, la destruction de soi, la perte ultime de ses limites ? L'Autre est capable d'introduire l'effroi, préliminaire à la dislocation et au retour à l'origine. Aujourd'hui, maladie, alcoolisme, chômage, misère, violence, envie, jalousie, etc. sont des marqueurs de l'indifférenciation.

Les sociétés façonnent le sacré en fonction des dangers auxquels elles sont confrontées dans un environnement donné. Les désordres actuels sont ceux que Devereux a appelé « ethniques ».

Murdock (1980) a rassemblé et codifié les désordres touchant à la santé. Il a mis en lumière la quasi universalité et la permanence du rôle attribué à la surnature dans l'explication de la genèse du désordre. Si la maladie naturelle existe partout, celle attribuée au surnaturel également. Mystique, animiste et magique, chacun de ces termes est une déclinaison possible, adaptative, de son Image et à sa mise en scène.

Figure 34 : Dans la gueule du dragon, prières à St Michel

Ici, à la Réunion, le recours aux Invisibles occupe une place de choix comme mode explicatif des infortunes. L'esprit des défunts, par exemple, fait partie de la vie quotidienne de beaucoup, au même titre que d'autres divinités proches de leurs préoccupations. Dans la logique du don, développée en son temps par Mauss (1923), certains de ces Invisibles sont des alliés potentiels. Certains défunts, des ancêtres, des saints (Expédit, Michel, Rita, etc.), la Vierge, Mardévirin, Petiaye, etc. sont quelquefois invoqués pour rétablir le bien-être. D'autres plus anonymes et plus nombreux, forment l'armée des fantassins de la frayeur : âmes errantes, *bébèt,* démons, etc. Quelle que soit leur origine ethnique première, tous ont en commun la capacité de franchir les limites séparant les mondes et de pénétrer les intériorités. On impute au sorcier comme au guérisseur la capacité de les soumettre à leur volonté.

Leurs victimes sont parmi les personnes les plus exposées aux effractions. Le « tempérament » faible, chronique ou passager, explique leur plus grande fragilité. Bébés,

enfants et femmes enceintes semblent les plus réceptifs à la souillure et à la dislocation. Beaucoup de rituels sont de purification, d'expulsion de la charge sacrée, de l'étranger.

Chez certains, le rite du « *tir marlé* », en cas de naissance avec une circulaire du cordon, remplit cet office. Le *marlé*, considéré comme un nœud néfaste dans la généalogie, renvoie à la problématique du double et de l'unique. Etre l'enfant de sa mère tout en étant son frère montre combien il est nécessaire de se protéger tant d'une trop grande proximité que d'une trop grande étrangeté.

Le rite des cheveux maillés vise, tout en le reconnaissant, à rejeter la présence de l'ancêtre hors de la personne de l'enfant.

L'un des versants des rituels est l'intégration et la pérennisation de limites protectrices, individuelles et collectives. Ils introduisent à une appartenance (baptême, cheveu maillé, marche dans le feu chez l'adulte) jusque dans la descendance (*Servis Poulnwar*). Par les engagements qu'ils impliquent, ils sont une manière d'assurer la clôture de non seulement de la mère et de son enfant qui vient de naître ; ils sont aussi un engagement pour les enfants à venir. Transgressions et ruptures peuvent faire perdre ces protections ; le groupe et ses dieux peuvent se transmuer en une mortelle altérité pour celui qui est exposé : « *le kolé va kasé* », l'enfant va mourir, etc. Le semblable s'est transmué en étranger.

Le long chapelet de signes, d'obligations et d'interdits (Pourchez, 2000; 2001; 2003a) concernant les grands moments de l'existence ; naissance, grossesse, mort ; n'est-il pas le signe que la communauté a pris acte de la fragilité de ses enfants ? Les rites tendent à renforcer les limites de soi. Ils concourent à la constitution de cet « art de vivre » qui s'est façonné à partir de l'adversité et de la multiplicité.

L'esprit des morts est utilisé pour se renforcer soit par l'expulsion quand il est facteur de désordre, soit par l'agrégation et un rituel d'adorcisme dans le cas inverse. Dans le système surnaturel réunionnais, les morts « errants », « mauvais », nouveaux, sont utilisés pour pénétrer les plus faibles, ceux qu'il est nécessaire de renforcer par un rite de guérison. Les morts sont au service des vivants, nous le savions déjà (Nathan, 1994) et la pratique de Madame Marie en est un exemple. Emanation d'un collectif qui utilise les Invisibles, la guérisseuse est opérante, efficace pour la plupart de ceux qui demandent son aide. Le lieu où elle pratique répond à beaucoup de leurs attentes. Elle est capable de faire émerger une personne soignée, renforcée par l'épreuve traumatique qu'elle a subie. Là, la gestion du désir, de la jalousie, et la généalogie, s'appuient sur les défunts.

Le traumatisme, effraction dans l'enveloppe psychique, survient quand la menace devient blessure. Il s'ensuit généralement une modification substantielle et souvent définitive de la personne dans ses rapports avec le monde extérieur et avec elle-même.

Le désordre « ethnique » s'inscrit dans un dispositif plus vaste qui met en jeu, outre le sujet, son groupe, un rival, un sorcier, un guérisseur. Cet ensemble forme un cadre possible à l'organisation du psychisme. Sa fonction serait de transformer des personnes plus fragiles dans le cadre spécifique de ce que nous avons appelé cet «art de vivre » qu'est la créolisation. A l'instar d'autres sociétés, les collectifs qui ont en charge ces dispositifs n'organisent-ils pas le traumatisme pour renforcer les plus fragiles dans leur rapport à l'altérité et mieux les souder au collectif qui les agrée ?

Ainsi, dans le cas de l'attaque sorcière, un individu n'est pas « arrangé » à n'importe quel moment de sa vie. Il le devient quand l'état de détresse originaire est réactivé. Il s'agit toujours du moment paroxystique d'une crise personnelle. Comme le roman familial, le système « sorcier » interroge le lien originaire, l'immémorial.

Le différent, c'est l'autre. La peur de se perdre dans l'autre, et c'est la magie qu'on invoque ! Le motif de la magie, c'est la jalousie ou plutôt le désir. Et pourtant comment ne pas désirer ce qu'un autre a déjà désiré et obtenu ? La magie, la sorcellerie expérimentent l'autre et son désir en soi. Et voilà que resurgit la peur de l'indifférenciation, la peur de la perte de ses limites, de ses frontières, de ses enveloppes ! Le traumatisme servirait alors, in fine, à fabriquer de l'identité en réintroduisant de la différence et de la similarité. L'autre en soi, surtout quand son action introduit l'esprit d'un mort par effraction ou par contagion, c'est l'indifférenciation mortifère qui guette. Ainsi, la jalousie fabrique-t-elle du rituel, qui fabrique du traumatisme, qui fabrique du rituel, qui fabrique de la différence (l'autre) et du semblable (les siens). Les rituels sont, nous l'avons dit, une manière de fabriquer de la limite, de l'identité, de l'humain.

Suffisamment semblable pour ne pas être dangereusement autre, et suffisamment autre pour ne pas être en double, l'identité évolue à l'intérieur d'une double limite. Fabriquer un semblable est malaisé. Le désir, les autres, la sexualité, le transgénérationnel, entrent dans sa composition. L'identité a aussi à voir avec la généalogie ; continuer le lignage à partir de ceux qui nous ont fondé, sans se perdre dans l'indifférenciation incestueuse. Les manifestations des dieux et des ancêtres peuvent venir rappeler, douloureusement quelquefois, que personne ne se crée à partir de rien.

Les limites entre le soi et le non soi sont parfois incertaines. Elles peuvent être remises en question quand le sujet s'éloigne trop de ce qui l'a constitué ou quand le désir de l'autre se

rapproche trop du sien. Qu'il ait un caractère magique, animiste ou mystique, le désordre, quand il s'affiche, est d'abord l'expression d'une détresse et d'une souffrance. Le danger d'indifférenciation est entré à l'intérieur de soi. L'ambition d'un dispositif thérapeutique est de rétablir de l'ordre en expulsant le « Tout-autre » hors de ces frontières-là. Le désordre serait alors motivé par la peur d'être dévoré, d'être indifférencié, de perdre ses limites, autrement dit, son identité.

L'enveloppe sert à se préserver de la confusion et à pérenniser son identité. Y concourent les rituels et ses objets, la menacent d'autres rituels et d'autres objets. L'art de vivre passe par la protection et le renforcement de son noyau, de son psychisme. Pour le consolider, des collectifs expérimentent les Invisibles. Pour certains, parvenir à cet « art de vivre », et fabriquer de l'humain, implique la nécessité d'un sorcier, d'un malade, d'un guérisseur et d'un groupe. Guérisseur et alliés séparent le Sujet du Désir de l'Autre et le protègent grâce à leurs Objets.

Tous les troubles supposent l'existence d'une fragilité ou d'une effraction des limites, de l'enveloppe psychique. La conséquence est le risque de la perte de soi. Ainsi le saisissement, la frayeur sont peut-être les plus craints des désordres parce que, d'emblée, ils confrontent le sujet au sentiment de sa perte. La frayeur qui touche l'enfant en lieu et place de sa mère indique que sa fragilité constitutionnelle ne peut être palliée par la seule enveloppe de sa génitrice ? Il y faut du groupe et des objets. Il en est de même pour l'attaque sorcière. La fragilité de leur enveloppe fait des enfants une cible privilégiée, et le désordre renvoie à l'idée que seul un rituel de guérison, de fermeture est susceptible d'apporter les limites qui lui font défaut.

•

Goethe (1830) rappelle que la tolérance ne doit rester qu'une étape passagère sur le chemin de la reconnaissance. La tolérance a quelque chose d'insultant. Notre analyse, nous l'espérons, a montré la cohérence et la logique de ces ethnosavoirs si particuliers. Loin d'être les survivances d'une pensée primitive dans la France du 21° siècle, ils méritent reconnaissance. Alors, se pose aussi la question de savoir comment la pratique psychologique peut devenir suffisamment métisse pour soigner des personnes, des familles souffrant de symptômes qui lui sont a priori allogènes. Dans la pratique clinique, l'avènement d'un objet nouveau devient porteur de conséquences thérapeutiques quand le clinicien est suffisamment formé et décentré de lui-même pour se poser la question de la validité de son savoir faire. Dans la pratique psychologique, il devra :

- revisiter ses concepts en matière d'identité, de culture, de représentation, de système thérapeutique, etc. en fonction de l'évolution de son objet :
- reconnaître pour valides les conceptions du désordre qui se sont élaborés à partir de concepts supposant la pluralité des mondes ;
- accepter des étiologies proposées par d'autres visions du monde en admettant qu'elles possèdent une finalité dans la construction et l'organisation du psychisme. Ainsi pourra-t-il les utiliser comme levier thérapeutique ;
- reconnaître le patient dans toutes les composantes de son identité, fussent-elles de prime abord antagonistes. Le syncrétisme ne semble gêner que ceux qui ne le vivent pas !

Des questionnements nouveaux sont apparus tout au long de cette recherche. Nous avons tenté d'y répondre. Ainsi : dans ce cadre de visions du monde pluriel, comment la pratique psychologique peut-elle avoir une meilleure approche du trouble dont l'autre est porteur ? Comment arriver à une meilleure compréhension de la construction identitaire des patients ? Quelle vision de la culture de l'autre est la plus adaptée ? Est-il possible de se représenter l'autre dans sa culture uniquement à partir de la participation à des dispositifs thérapeutiques, de lectures, d'échanges avec des collègues, des discours de nos patients ? Nul ne peut déduire la « normalité » du pathologique ; il ne viendrait à personne l'idée d'inférer la « normalité occidentale » à partir du comportement d'une personne souffrant de schizophrénie paranoïde !
Gardons-nous de faire nôtre des conceptions aussi piégées que, par exemple, celles-ci :
- le malade est un déviant par rapport au groupe auquel il appartient,
- il est celui qui ne s'adapte pas aux normes de son groupe,
- ou encore il est celui qui ne distingue pas le visible de l'invisible, le réel de l'irréel.

Quelle norme sociale permettrait de définir la pathologie ? Et puis, qui détient la certitude sur le réel et l'irréel, sur le vraisemblable et l'invraisemblable ?
L'ethnopsychiatrie clinique est une réponse possible, raisonnable une pratique adaptée aux mondes réunionnais. Les syncrétismes conduisent à des adaptations individuelles. Parce qu'elle explore les frontières (Nathan, 1983), l'ethnopsychiatrie articule des ensembles hétérogènes et de niveau logique différents. Elle est le champ d'observation privilégié entre le Dedans et le Dehors, l'Ouvert et le Fermé, le Visible et l'Invisible, le Sacré et le Profane. Deux plans se distinguent : celui des croyances de la société réunionnaise et celui de l'organisation individuelle de la vie psychique à l'intérieur du système des croyances. La rencontre d'un axe pulsionnel et d'un axe culturel peut fonder une Psychologie Clinique, c'est

à dire une psychopathologie pratique débarrassée d'une sémiologie désaffectée, in-signifiante, activiste et fonctionnaire[241] !

•

L'enfance et l'adolescence sont les lieux fragiles de l'élaboration de la vie psychique. A travers ses symptômes, la vie adulte révèle tous ceux qui en sont les victimes. La frontière entre maladie et santé est changeante. Chacun, à tout moment, peut transformer le négatif en positif. La pratique clinique, plus ou moins instruite ou intuitive, révèle l'enchaînement du psychique et du social. Chacun sait que les pathologies renvoient toujours au milieu familial et social qui, souvent, les provoque. A quoi on peut rajouter la dimension du sacré. L'expérience traumatique se donne à voir dans les crises qui ont un effet thérapeutique évident, mais partiel.

Les variations culturelles en jeu rendent sensible l'inadéquation relative des critères d'adaptation et de réalité.

Des croyances et leurs modalités ont été décrites tout au long de ce travail. Leur but a été de montrer combien la reconnaissance d'une altérité peut être opérante et opératoire dans le quotidien d'une clinique capable d'entendre quelque chose des sujets à partir de leurs propres références. Et cela est d'importance.

Connaître le sacré ne suppose pas la foi. Les révélations de nos patients, leurs descriptions des puissances qui les habitent, donnent du sens à leur existence. Tous savent que le secret de ces entités, dans les jeux du bien et du mal, s'instruit à partir de leur invisibilité.

•

Les mythes sont partout. Ils accompagnent et enveloppent chacun. Notre inconscience à leur présence les rend capables de se jouer de chacun de nous en toute impunité. A la manière des univers parallèles proposés par la mécanique quantique, ils ne peuvent être pensés que grâce à l'imagination. Il peut arriver de les ressentir par certaines émotions qu'ils suscitent. Parfois, ils s'incarnent brutalement et se montrent au grand jour, comme s'ils avaient toujours été là. Ils ne se cachent jamais ; simplement, « nous les oublions » alors qu'ils travaillent à l'aménagement de notre esprit.

Une fois reconnus, analysés et catalogués, ils deviennent éternels et infinis dans leurs conséquences. Ils ont un rôle majeur et secret dans le déroulement de l'existence.

•

[241] Au sens où le fonctionnaire « fonctionne » alors que le praticien « pratique ».

Les mythes réunionnais sont de la même eau. La croyance suppose chez l'autre une mêmeté dans laquelle elle s'identifie et se réconforte : « Il est bon, il me sauve. » La croyance attend, voire invente le spectaculaire, alors que la foi le voit là où rien n'est extraordinaire à l'œil ordinaire. Ainsi peut naître une relation délicate entre le visible et l'invisible, chacun des deux appelant et repoussant l'autre, chacun des deux touchant à l'autre et l'écartant de soi.

Les personnes que nous avons décrites sont touchées et pénétrées par des puissances qui, d'ordinaire, se tiennent au-delà. La dimension du sacré, c'est-à-dire le retrait de la distance, a, pour une raison ou une autre, forcé les interdits. L'enjeu majeur du *tabou* comme structure constitutive de la sacralité est mis en cause dans les formes actuelles, émotives, des malheurs du quotidien. Le désordre est une déperdition d'énergie. Que cela touche le sujet ou ses proches, l'accession à la présence immédiate du Tout-autre aspire, vide, rend indisponible. Le sujet a l'impression que le dieu reprend ce qu'il a donné. Alors sa présence se transforme en une pesante absence au monde. Ouverture béante, détachée de tout support, la conscience de soi se perd dans l'illimité qui absorbe et confond. Le sujet ne se ressemble plus, ne se reconnaît plus. Il se sent souillé, altéré. La référence aux morts et aux esprits arrive par peur de devenir leur semblable et que depuis que ça lui arrive, il ne vit plus. Alors survient la croyance qui consiste à reconnaître ce qui est déjà connu. C'est le système de recours.

•

Finalement, tous les aspects des différents systèmes culturels ont une caractéristique commune : ils unissent les hommes entre eux pour qu'ils ne restent pas seuls. En cela, la culture dans son entier s'enracine dans la défense contre les états de détresse. Et le chemin qui va de la faute primordiale au dispositif thérapeutique, en faisant du symptôme une étape obligée, occupe une place privilégiée dans le système défensif. Ils en assurent les fonctions essentielles et servent d'étai au dépassement des crises.

Cependant, le sujet est toujours singulier-pluriel dans la dynamique même du travail psychique ; le reconnaître est essentiel… Puisée dans le réservoir ethnique, une symptomatologie pré-indiquée n'enlève rien à l'expression singulière de la souffrance. Chacun mentalise de façon originale sa manière d'être au monde.

Epilogue

C'est dans ton propre cœur qu'est le Charnier divin
Là, sont tous les dieux morts, anciens songes de l'homme.

La paix des Dieux – Derniers Poèmes
Leconte de Lisle

Les mardis soirs, à la nuit tombée, autour d'une tasse de thé et dans les battements réguliers du vieux ventilateur, avec des collègues, nous avions l'habitude de nous rencontrer, d'échanger et de débattre. Chacun y défendait âprement la justesse de ses conceptions. Les convictions de chacun y rendaient les discussions animées surtout quand elles venaient à porter sur l'action des Invisibles. Parmi eux, Fabrice R., il appartient à une tradition de soin différente. Il a déjà assisté à certaines de nos consultations mais ne partage pas cette manière de faire : « Vous ne traitez pas les Invisibles en tant que tels et gardez trop de distance vis-à-vis des interprétations des patients ! » est son principal reproche. Il défend l'idée qu'un Invisible n'est ni une représentation, ni un fantasme, ni une pulsion. Il est un être agissant, souvent malfaisant et les guérisons sont la preuve répétée du bien-fondé de son analyse et de la réalité du monde. Il faut donc le traiter avec les moyens appropriés.

Comme ses patients, il sait que le *movézam* se repaît du sang et de la force de sa victime et que l'intervention d'une personne sachant les traiter est nécessaire. Cette réalité qui suppose la co-existence d'un monde profane et d'un autre sacré n'a pas d'équivalent dans notre monde unidimensionnel. Les multiples transformations de Madame Marie correspondent à autant de *gramoun* ; chacun d'entre eux a son accent, sa manière de parler, sa posture, son écriture, ses préférences en matière de cigarette ou de boisson, sa vêture. Pour Fabrice, ce sont autant de preuves attestant de leur réalité.

L'expulsion des mauvais esprits – qui se traduit par la guérison des patients –est, elle aussi, la preuve de leur existence. Une fois débarrassés de l'Invisible, les possédés vont généralement mieux !

Fabrice doute de capacités thérapeutiques qui se fondent sur le postulat de l'inexistence du Sacré et de ses pensionnaires. Il concède que si les thérapies de la modernité peuvent assagir les Invisibles pendant quelque temps ils ne manqueront pas de ressurgir, sous une forme ou sous une autre, à la première occasion et se manifesteront par d'autres troubles, d'autres

désordres. Selon lui, beaucoup des consultants du Centre trouveraient un soin plus adapté ailleurs.
Sa voix se teinte tout à la fois de nostalgie et de nervosité quand il affirme que les Invisibles ne reçoivent plus les traitements qu'ils méritent…

Moka, le six septembre 2003

TRANSCRIPTION DU CREOLE

Autant que faire se pouvait, nous avons essayé de rendre compte, à travers l'écriture, du contexte spécifique d'entretiens avec des personnes créolophones. La rencontre est possible quand chacun fait l'effort d'aller vers l'autre dans un continuum qui va d'un créole plus ou moins francisé à un français plus ou moins créolisé. Le fait que certains entretiens soient dans la transcription plus francisés que d'autres tient au souci de rendre compte de cette diversité qui est fonction du groupe d'appartenance, de la classe sociale, du milieu urbain ou rural, du niveau scolaire, etc.). La diversité s'exprime dans la langue.

Nous ne sommes ni créolophone ni linguiste ni militant. Nous avons la conviction que la reconnaissance de la langue participe de la reconnaissance de l'altérité. Aussi, certains extraits d'entretiens, certains mots et phrases bénéficient d'une transcription de type *Ekritir 83,* (Ecriture 83) suivie ou précédée de leur codification française. Les incorrections graphiques et grammaticales sont autant le reflet de notre manque de maîtrise que l'image de beaucoup de nos patients qui ne sont pas enfermés par un dogme. Ce travail qui a pour cadre l'Université, doit pouvoir être lu sans trop difficultés par ceux à qui il est destiné.

LEXIQUE

Notes :

- Les termes créoles bénéficient d'une double écriture, la première en italique, la seconde renvoie à une écriture étymologique. Les autres termes sont simplement écrits en caractères gras.
- Certains termes ont déjà été définis par d'autres auteurs. Leur nom est mentionné en fin de définition.

Animisme : Actuellement ce terme exprime la spécification de la vie en figures et en puissances (âmes, génies, esprits, ancêtres, etc.) qui animent l'univers et peuplent les panthéons traditionnels (Rivière, 1997).

***Aranzé,* Arranger :** ensorceler.

***Bann là*, ces gens-là** : manière de désigner autrui.

Badr : Prière islamique utilisée dans un but de prévention ou de vengeance ; elle invoque les martyrs d'une bataille ancienne.

***Baraz,* barrage** : du verbe barrer, employé pour désigner la présence d'une force qui empêche, inhibe.

Barldon : nom réunionnais du Mahâbhârata.

***Bébèt, b*ébête** : Ensemble des catégories d'êtres supranaturels, y compris les ancêtres, dans leurs actions malfaisantes […] Derrière le flou se cette appellation se cachent, intacts les différentes caractéristiques des esprits : *lolo*, *bilo* et *helo* de Madagascar ou les *peys* des Tamouls (Dumas-Champion, 1997).

***Boukanaz,* boucanage** : Action d'enfumer. Au cours d'un rituel, désigne l'action d'encenser une divinité.

***Klouter,* clouter :** Fixer.

Dua : Verset du Coran, récité comme une prière

Daba : en comorien, l'enfant *daba* désigne un enfant retardé.

***Dépitasyon*, Dépitation** (dépression) : Attribuée à la sorcellerie, elle n'implique pas la responsabilité du sujet et s'élabore à partir d'un espace culturel distinct du sien (sorcellerie,

esprit des mauvais morts, génies de brousse, esprits malbars, malgaches, comores chez les yabs ou les créoles (Andoche, 1995a)

***Devinèr,* devineur** : Vient du verbe créole deviner, lire dans le destin d'une personne grâce à un don de voyance. Par le biais de la tradition orale, fait office de devin. Peut être sollicité pour traiter les sorts.

Etwal, Etoile : Etoile

Fanafoudi : en malgache, médecine. La « bonne » médecine est *tsara* alors que la « mauvaise », le sort, est *ratsy.* En créole, utilisé pour désigner la sorcellerie malgache.

Fahamadine : en malgache, cérémonie des deuxièmes funérailles, improprement appelée « retournement des morts. »

Guetter : cf *Regardaz*

Garanti*, garantie ; *gardkor, garde-corps : Dans la culture réunionnaise, protection magique, amulette, elle peut prendre la forme de petit sachet contenant une prière (Pourchez, 2003a)

***Gramoun* :** Terme de respect pour désigner une personne âgée. Désigne également les ancêtres malgaches : *vié gramoun*.

Gulu : Chez les malbars, ancêtre apparaissant quelquefois au cours de transes de possession

Hakka : Les *Hakka* font partie d'un groupe Han de la Chine continentale, défini come un peuple nomade pacifique et travailleur ayant traversé la Chine de la plaine centrale au sud lors de plusieurs exodes migratoires. […]Les *Hakka* étaient considérés comme des invités ou comme d'éternels étrangers par les groupes autochtones des terres du sud, notamment par les cantonnais de la province de *Kuantung* dont sont originaires beaucoup de *Hakka.* (Sin Chan, 2003)

Helu, esprit El : A la Réunion, avec *Bilo*, désigne l'esprit malgache.

Hiktima : en comorien, malédiction.

Kabaro : en malgache, parole.

Kabaré : Ce *servis* d'origine malagache peut être utilisé pour la guérison d'un enfant. Egalement destiné à placer une famille sous la tutelle d'un ancêtre. Il est l'occasion de manifestations de possession sous forme de transes, et de fabrication de *garanti* (Dumas-Champion, 1997).

***Kaf,* cafre :** Personne qui a une ascendance africaine.

Kavadi (Fête des dix jours) : cérémonie organisée en l'honneur du dieu Mourouga ; arche fleurie en bois ou en bambou portée par certain fidèles lors de la procession du dixième jour (Ghasarian, 1991).

Kalinoro : En malgache, nains, êtres mythiques vivant dans la forêt, ils sont petits, ont les cheveux longs, et les pieds à l'envers. D'en capturer un, rendrait le médium très puissant (Sharp, 1993).

***Kalott,* calotte** : Gifle.

***Kalou,* calou** : pilon ; nom donné aux galets sacralisés servant de représentation divine dans la religion hindoue.

Karniki : bracelet protecteur chez les malbars.

***Kasé la klé,* casser la clé** : défaire le pacte sorcier.

***Kolé va kasé*, le cou va se rompre :** crainte manifestée par certaines personnes en cas de transgression de tabou ou de non propitiation d'un invisible.

***Koïlou* :** Désigne le temple hindou et l'espace qui l'entoure.

Koungoum : poudre rouge, à l'origine à base de safran et d'alun, utilisée pour marquer le front

***Kriz,* crise :** Chez l'enfant, recouvre l'ensemble des phénomènes physiques ou de l'ordre de la pathologie mentale dans lesquels interviennent convulsions, comportements désordonnés, spasmes. Ensemble d'épisodes liés à des spasmes, des convulsions, d'origine physique, à des cheveux maillés non rasés, à un sort jeté ou à la possession de l'enfant par un esprit. Elle ne connaît pas d'équivalent dans la biomédecine occidentale (Pourchez, 2003a).

***Kroizé de shemin,* croisée de chemin** : carrefour.

***Ladilafé,* la dit la fait** : commérage (il l'a dit, il l'a fait), potin (Albany, 1983).

Lamba : terme d'origine malgache désignant une pièce de tissus dont se ceignent les femmes malgaches.

***Langaz,* Langage** : Langue incompréhensible parlée par les personnes possédées, langue sacrée.

Maladi aranzé,* maladie arrangée, *maladi domoun : maladie d'origine sorcière.

***Maladi bondié,* maladie bon dieu :** maladie naturelle.

Malbar : On appelle Malbar, à la Réunion, les descendants des Indiens présents dans l'île, pratiquement dés l'origine du peuplement, avant l'abolition de l'esclavage, en qualité d'esclaves ou de libres, et surtout ceux qui sont arrivés en masse au XIXe siècle comme engagés, venus de diverses régions de l'Inde, en majorité de la côte de Coromandel (côte orientale de l'Inde), pour remplacer l'ancienne main-d'œuvre servile des plantations, après l'abolition… » *Dictionnaire illustré de la Réunion 1992, vol 4.*

***Malis,* malice** : Méchanceté, perversité. « *Faire la malis »*, peut signifier : être méchant par plaisir, pratiquer la magie, faire l'amour. (Albany, 1983)

Mana : Terme d'origine polynésienne. Désigne l'efficacité profonde des choses que corrobore leur action mécanique. En tant qu'essence, il demeure maniable et transmissible mais conserve une indépendance par rapport à l'agent de la magie (Mauss)

Marlé : Chez certains réunionnais d'origine indienne le marlé désigne,

- une guirlande faite avec des œillets d'Inde
- la circulaire du cordon ombilical

Naître avec un *marlé* est considéré comme le signe d'une naissance néfaste. Il est considéré comme un nœud dans l'ordre naturel des choses. Naître avec un marlé est le signe d'une déviance, d'une entorse, d'un danger pour l'ordre du monde. On dit que si rien n'est entrepris, l'enfant, outre des difficultés respiratoires, pourra souffrir des troubles du comportement et ce, aussi longtemps que le rite conjuratoire approprié n'aura pas été mis en oeuvre. Certains pensent que le *marlé* est le signe de la possession du sujet par une divinité (Govindama, 1993)

Masalé : poudre aromatique à base de cumin, de coriandre, de poivre, etc. Un des ingrédients principaux de certains caris comme le *kabri masalé*

***Moukataz, m*oucatage** : Vient de « moucater » : salir, souiller. Actuellement utilisé dans un sens plus édulcoré ; une manière de ridiculiser, une féroce satire (Albany, 1983).

***Movézam,* mauvaise âme :** âme errante.

***Mini* :** Divinités de la religion malbare, dont l'une des fonctions est de protéger les femmes et les enfants et de soigner leurs maladies (Pourchez, 2003a).

***Namsoun* :** Réunionnais d'origine chinoise dont les ancêtres sont originaires de la ville de Canton.

Nargoulan : Nom d'un Saint musulman, Nagoura Mira, vénéré dans les temples populaires hindous. Désigne aussi le mât érigé près du temple en l'honneur de ce Saint.

Njarinintsy : En malgache, mauvais esprits responsables des états de possession (Sharp, 1993).

Numen : Manifestation de l'action personnelle d'un dieu (Rivière, 1997).

Nyora : A Madagascar et aux Comores, allie l'idée de tempérament à celle de destinée (Lambek, 1993).

***Potou* :** Petit point rouge placé sur le front de l'enfant pour éviter les effets du mauvais œil. C'est aussi le petit point de cendre sacrée que le prêtre met sur le front du fidèle à la fin d'une cérémonie pour le bénir (Ghasarian, 1991)

Pousari : Prêtre se référant à l'hindouisme populaire réunionnais.

***Prévenans,* prévenance** : prémonition.

***Poulnwar,* poule noire** : animal sacrificiel représentant la déesse Petiaye chez les malbars

***Promès*, promesse** : Promesse faite à un Dieu pour demander protection, mais aussi, chez les malbars, épreuve à laquelle on se soumet (ou avec sa famille) pour remercier d'une « grâce » (une guérison) ; par exemple : une marche dans le feu. Le vœu et le contrat moral individuel à une divinité (Albany, 1983).

***Proteksyon*, protection** : amulette.

Regar, Regardaz : de regarder : voyance, « pénétrer dans l'intimité de celui qui souffre grâce aux moyens adéquats, transe, géomancie, lécanomancie… »

***Remersyé*, remercier** : rendre un dernier hommage à une divinité qu'on n'honorera plus.

***Sanblani, s*amblani** : nom donné au rite annuel malbar des ancêtres ; un bois spécial qui se consume dans le *tuvekal* (Ghasarian, 1991)

***Saklon*, saclon** : Chez les réunionnais se référant à l'hindouisme, talisman protecteur, généralement gravé d'une figure magique (garanti).

***Sézisman*, saisissement** : Réaction à un choc physique ou psychique, il est considéré comme dangereux car il peut tuer ou rendre gravement malade. Mal soigné, il fait monter la tension, peut aller jusqu'à la crise dans laquelle le patient peut tomber. Peut être dû à une mauvaise nouvelle, un conflit familial, une rencontre avec un être surnaturel un mort, un démon, un esprit de brousse ou un bébête (afro-malgache) djinn (indo-musulman) qui peut violer l'intégrité de quelqu'un, s'emparer de son âme, (Andoche, 1995a)

***Servis*, service** : cérémonie rituelle.

Servis kabaré : cérémonie pratiquée à la Réunion en l'honneur des ancêtres par ceux qui se réfèrent à l'univers malgache.

***Shapel*, chapelle** : nom fréquemment donné aux petits temples populaires hindous.

Swami : prêtre hindou en référence à l'hindouisme officiel tel qu'il est actuellement pratiqué en Inde du Nord. Pratique des cérémonies végétariennes.

Tabou : Le terme *tapu,* emprunté à la langue polynésienne, désigne une défense à caractère sacré, en même temps que ce qui est frappé de prohibition, soit parce que consacré, soit parce qu'impur. Pour Frazer, les tabous concernent des actes, des personnes, des choses et des mots. (Rivière, 1997)

***Tanbav, tanbav karo* :** Maladie infantile, syndrome culturel spécifique à La Réunion, qui associe l'évacuation tardive du méconium, jugé impur, à la prévention d'un ensemble de symptômes considérés comme l'évacuation d'une impureté intérieure. Soigné par la *tisan tanbav ;* non soigné, il peut provoquer des éruptions cutanées (*la po y pwak,* la peau « pouaque ») (Pourchez, 2003).

***Tatou* :** Chez les malbars, terme renvoyant à la notion d'étoile et de destinée. Il est donné à la naissance.

***Tipère,* petit-père** : beau-père. Pour l'enfant, le nouveau compagnon de sa mère.

***Tirer le sort*, l'esprit** : désenvoûtement destiné à inverser le maléfice censé avoir pénétré le corps de la victime.

Tizanèr, tisaneur : personne connue pour son savoir dans l'art de composer des infusions aux vertus magiques.

Tourkal,* Tuvekal *: Vase à encens.

Tonbalon *:* Plateau de cuivre.

***Transformasyon*, transformation** : la transe de possession, qui substitue à la personne un invisible qui s'objective dans son corps.

***Travay,* travail :** désigne un acte de sorcellerie ou le désenvoûtement.

***Vane* :** Plateau en vacoa tressé.

***Vativien* :** espace intermédiaire entre le monde des vivants et l'au-delà habité par une certain nombre d'Invisibles.

***Vikèr*, vicaire** : assistant principal du guérisseur.

***Voulvoul* :** Cheveu maillé renvoyant à une origine malgache.

***Zavan* :** Entité plus ou moins assimilables aux mauvais esprits, en référence à la période réputée néfaste de l'Avent (Pourchez, 2003a).

***Zenfan d'kèr,* enfant de chœur** : assistant d'un prêtre malbar ou d'un guérisseur malgache

•

BIBLIOGRAPHIE[242]

Aguilera, D. C. (1995). *Intervention en situation de crise*. Paris: Interédition.

Albany, J. (1983). *Supplément au p'tit Glossaire, le piment des mots créoles, Paris*. Paris: Chez l'auteur.

Andoche, J. (1988). L'interprétation populaire de la maladie et de la guérison à l île de la Réunion. *Sciences Sociales et Santé, VI*(3-4), 145-165.

Andoche, J. (1993). La "sorcellerie" dans l'explication du malheur psychique à la Réunion. Histoire de Rose-Marie. *Psychopathologie Africaine, XXV*(2), 161-174.

Andoche, J. (1995a). Approche transversale d'une pratique culturelle : L'interprétation du désordre mental et son traitement dans la médecine des guérisseurs réunionnais, *Hommage à Louis Vincent Thomas*. Thuir: NEA éd.

Andoche, J. (1995b). A partir d'une ethnographie des troubles mentaux : Les représentations de la personne et du corps à l'île de la Réunion. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie, 14*, 111-122.

Andoche, J. (1997). Désordre mental et médecine des guérisseurs réunionnais, *Anthropologie de l'ailleurs, Présence de Louis-Vincent Thomas* (Vol. 7/8, pp. 163-183): Prétentaine.

Andriamanjata, R. (1957). *Le tsiny et le tody dans la pensée malgache*. Paris: Présence Africaine.

Anttonen, V. (2001). Der Altar - eine ganz besondere Stätte der Begegnung, *Altäre. Kunst zum Niederknien* (pp. 38-43). Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz Verlag.

Anzieu, D. (1974). Le Moi-peau. *Nouvelle Revue de Psychanalyse, IX*, 195-208.

APA. (1996). *DSM-IV*. Paris: Masson.

Balint, M. (1958). *Les voies de la régression*. Paris: Payot.

Barat, C. (1989). *Nargoulan, Culture et rite malbar à la Réunion*. Saint-Denis de la Réunion: R.U.R.

Barat, C., & al. (1980). Les cultes de Sitarane et de Saint-Expédit, *Rites et Croyances A la découverte de la Réunion* (Vol. 8, pp. 133-136). St Denis: éd. Favory.

Barat, C., Carayol, M., & Chaudenson, R. (1983). *Magie et sorcellerie à La Réunion*. St Denis: Livres Réunion.

Bastide, R. (1975). *Le Sacré Sauvage*. Paris: Stock.

Bastide, R. (1998). Recherche sur les interpénétrations de civilisation. *in Bastidiana, Hors série n°4*.

Bateson , G. (1936). *La cérémonie du naven* (1986 éd.). Paris: Ed. de Minuit.

Beaulieu, A. (2001). *Discours sur le malaise et la guérison à l'île de la Réunion : Significations identitaires*.Non publié, Paris.

Benedict, R. (1950). *Échantillons de civilisation* [site web]. Les classiques des sciences sociales. Accès le 12 septembre, 2002, sur le World Wide Web: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.htm

Benoist, J. (1993). *Anthropologie médicale en société créole*. Paris: PUF.

Benoist, J. (1998). *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*. Paris: Editions du CTHS.

[242] Bibliographie : Publication Manual of the APA, 4th ed.

Benveniste, E. (1969). *Le vocabulaire des Institutions Indo-Européennes. Pouvoir, Droit, Religion* (Vol. 2). Paris: Editions de Minuit.
Berton, J. (2001). *La sorcellerie en Auvergne*.
Bibeau, G. (1997). Cultural Psychiatry in a creolizing world. *Transcultural Psychiatry, 34*(1), 9-41.
Blanchet, A. (1998). De l'influence des psychothérapies. In T. Nathan & A. Blanchet & S. Ionescu & N. Zajde (Eds.), *Psychothérapies*. Paris: Odile Jacob.
Blanchet, A. (2002a, 23 novembre). *Discours d'ouverture.* Communication Colloque " l'Avis des Morts", St-Denis de la Réunion.
Blanchet, A. (2002b, 30-09). *L'interaction thérapeutique - Conférence.* Communication Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Saint-Denis de la Réunion.
Blanchet, A. (2003). La communication psychothérapeutique. In J. Brandibas & G. Gruchet & P. Reignier (Eds.), *Institutions et cultures* (pp. 41-56). Paris: L'Harmattan.
Bloch, M. (1992). *La violence du religieux* (1997 éd.). Paris: Odile Jacob.
Boutter, B. (2002). *Le pentecôtisme à l'île de la Réunion*. Paris: L'Harmattan.
Brandibas, J. (2001a, 9-10 novembre). *Beker d'klé, out goni lé bien chargé !* Communication Parentalité et migration : D'une génération, l'autre, Grenoble.
Brandibas, J. (2001b). Il n'y a plus de possédées dans les écoles d'Ambanja. In Amades & Cersoi & Arerp (Eds.), *Santé, Société et Cultures à la Réunion* (pp. 119-126). Paris: Karthala.
Brandibas, J. (2002). 20 décembre, fête gramoun. St-Denis: n.d.
Brandibas, J. (2003). Psychothérapie d'enfants, une négociation avec les morts ? In J. Brandibas & G. Gruchet & P. Reignier (Eds.), *Institutions et cultures* (pp. 69-91). Paris: L'Harmattan.
Brandibas, J., & Gruchet, G. (2000). Ethnopsy à la Réunion. Le coup de Lune. *Ethnopsy, 1*(2), 193-217.
Brandibas, J., & Gruchet, G. (2002). Psychothérapies et traditions réunionnaises. In J.-P. Tsala Tsala (Ed.), *Santé mentale, psychothérapie et culture. Mental health, psychotherapy and culture* (pp. 319-336). Vienne: The world council for psychotherapy.
Caillois, R. (1950). *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard.
Callandre, F. (1998). *Koylou*. Saint-Denis: ILA/Université de la Réunion.
Camilleri, C. (1985). La psychologie culturelle. *Psychologie française, La psychologie aujourd'hui*(XXX), 14.
Camilleri, C. (1989). La gestation de l'identité en situation d'hétérogénéité culturelle. In J. Retchinsky & Al. (Eds.), *La recherche interculturelle* (Vol. 1, pp. 13-25). Paris: L'Harmattan.
Castoriadis, C. (1998). *Post-scriptum sur l'insignifiance*. La Tour d'Aigues: Ed. de l'Aube.
Cazenave, M. (1995). La place et la fonction du transculturel dans le monde contemporain. *Bulletin Interactif du Centre International de Recherches et d'études transdisciplinaires*(3-4).
Chane-Kune, S. (1993). *Aux origines de l'identité réunionnaise*. Paris: L'Harmattan.
Colin, P. (1959). *Aspects de l'âme malgache*. Paris: Editions de l'Orante.
Crocq, L. (2003, Avril). Stress et Trauma. *Le Journal des Psychologues,* 8-12.
De Sigoyer , R. (1990). Les âmes errantes, croyances populaires à la Réunion. *Grand Océan*(4), 9-56.
Devereux, G. (1970). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard.
Devereux, G. (1972). *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris: Flammarion.
Dictionnaire Le Littré. (1998). [CD-ROM]: Redon.
Dijoux, G., & Eches, R. (1995). *Journal d'un exorciste*. Saint-André: Océan Editions.

Dumas-Champion, F. (1993). Les cheveux maillés ou le marquage de l'identité ethnique en milieu créole réunionnais. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie, 20*, 105-118.
Dumas-Champion, F. (1997). Le sang i accorde, la relation cultuelle entre vivants et ancêtres chez les Réunionnais d'origine malgache. In A. Surgy (Ed.), *Religions et pratiques de puissance* (pp. 315-353). Paris: L'Harmattan.
Durkheim, E. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1998 éd.). Paris: PUF.
Eckerman, J. P. (1836). *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* (1998 éd.). Ditzingen: Reclam.
Eiguer, A., Leprince, C., & Baruch, F. (1998). Sublimation et symbolisation : retrouvailles et fêtes, *La fête de famille*. Paris: Press Editions.
Eisenbruch, M. (1990). Classification of Natural and Supernatural Causes of Mental Distress Explanatory Model Questionnaire. *Journal of Nervous and Mental Disease, 178*(11), 712-719.
Eliade, M. (1965). *Le profane et le sacré*. Paris: Gallimard.
Encyclopédie Microsoft Encarta 97. (1993-1996). Redmond, WA. USA: Microsoft Corporation.
Erikson, E. (1968). *Adolescence et crise : la quête de l'identité* (1992 éd.). Paris: Flammarion.
Eve, P. (1982). *La mort à la Réunion de la période Moderne à la période Contemporaine.* n.p., Université de Provence, Aix en Provence.
Eve, P. (1985). Un culte voué à Saint-Expédit, *La religion populaire à la Réunion* (Vol. 2). Ste Clotilde: Université de la Réunion-ILA.
Eve, P. (1990). Histoire des âmes errantes in Les âmes errantes. *La revue Grand Océan, 4*(68-77).
Eve, P. (1992). *Ile à peur - La peur redoutée ou récupérée à la Réunion des origines à nos jours*. Saint-André: Océan Editions.
Eve, P. (1993). Conceptions de la mort à la Réunion et suicide, *Suicide et tentatives de suicide à l'île de la Réunion* (1995 éd., pp. 163-176). Paris: L'Harmattan.
Fallope, J. (1992). *Esclaves et Citoyens, les noirs à la Guadeloupe au XIX° siècle*. Basse-Terre: Société d'Histoire de la Guadeloupe.
Fanon, F. (1991). *Peau noire, masques blancs*.
Favret-Saada, J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts*. Paris: Gallimard.
Ferenczi, S. (1932a). La confusion des langues entre parents et enfants, *Journal Clinique* (1985 éd.). Paris: Payot.
Ferenczi, S. (1932b). *Psychanalyse IV* (1982 éd.). Paris: Payot.
Freud, A. (1937). *Le moi et les mécanismes de défense* (2001 éd.). Paris: PUF.
Freud, S. (1921). Au-delà du principe de plaisir (S. Jankélévitch, Trad.), *Essais de Psychanalyse* (pp. 7-81). Paris: Petite Bibliothèque Payot.
Freud, S. (1925). *Inhibition, Symptôme et Angoisse* (M.Tort, Trad. 3° édition "Quadrige", 1995 éd.). Paris: PUF.
Freud, S. (1928). Un événement dans la vie religieuse (M. Bonaparte, Revue Par L'auteur, Trad.), *L'avenir d'une illusion* (3° éd., pp. 95-101). Paris: PUF.
Freud, S. (1948). *L'avenir d'une Illusion* (M. Bonaparte, Trad. 1971 éd.). Paris: PUF.
Ghasarian, C. (1991). *Honneur, chance & destin. La culture indienne à la Réunion*. Paris: L'Harmattan.
Ghasarian, C. (2002). *Dieu arrive*. Accès le 08-02, 2003, sur le World Wide Web: http//:www.indereunionnaise.com
Girard, R. (1972). *La violence et le sacré* (1998 éd.). Paris: Hachette.
Girard, R. (1982). *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset / Le livre de poche.
Godin, J. (1992). *La nouvelle hypnose : Vocabulaire, principes et méthodes*. Paris: Albin Michel.

Goethe, J. W. (1823). *Faust, der Tragödie erster Teil* (1963 éd.). Stuttgart: Reclam.
Goethe, J. W. (1830). *Maximen und Reflexionen. Sprüche* (2001 éd.). Stuttgart: Manesse.
Govindama, Y. (1990). La fonction symbolique du culte de la déesse " Petiaye" dans la mentalité des femmes hindoues de la Réunion. In J. F. Reverzy (Ed.), *Culture, Exil, Folies dans l'Océan Indien. L'Espoir Transculturel* (Vol. 1, pp. 157-162). Paris: Inserm-L'Harmattan.
Govindama, Y. (1993). Le rite du marlé, rite de la deuxième naissance chez l'enfant hindou né avec une circulaire du cordon (île de la Réunion). (20), 119-144.
Govindama, Y. (1997). Le rite de la marche sur le feu chez les hindous de l'île de la Réunion : Une simple mise en scène du Mahàbhàrata ou un rituel thérapeutique? In M. Perruchon (Ed.), *Rites de vie, rites de mort*. Paris: ESF.
Govindama, Y. (2000). *Le corps dans le rituel - Ethnopsychanalyse du monde hindou réunionnais*. Issy les Moulineaux: ESF.
Gruchet, G. (2001). *Le culturel dans la genèse des troubles mentaux : exemple de la Réunion.* Doctorat de Psychologie n.p., Université de la Réunion, Saint-Denis de la Réunion.
Hatubou, S. (1993). *Contes des îles de la Lune*. Paris: L'Harmattan.
Holder, E. (2002). *Hongroise*. Paris: Flammarion.
Horowitz, J. (1986). *Stress response syndroms* (2 éd.). Northwale (N.J.): Jason Aronson.
Hubert, H., & Mauss, M. (1902). *Esquisse d'une théorie générale de la magie* [Site web]. Accès le 14-07, 2002, sur le World Wide Web: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html
Hughes, C. C. (1985). Culture-bound or construct-bound ? The syndroms and DSM-III. In R. C. Simons, Hughes C.C. (Ed.), *The Culture Bound Syndromes : Folk Ilnesses of Psychiatric and Anthropological Interest* (pp. 3-24). Dordrecht: D.Reidel.
Jaovelo-Dzao, R. (1996). *Mythes, rites et transes à Madagascar, Angano, Joro, et Tromba Sakalava*. Antananarivo - Paris: Ambozontani - Karthala.
Kaes, R. (1976). *L'appareil pychique groupal*. Paris: Dunod.
Kant, E. (1798). *Anthropologie du point de vue pragmatique* (A.Renaut, Trad. 1993 éd.). Paris: GF-Flammarion.
Kleinman, A. (1991). *Rethinking Psychiatry*. New-York: Free Press.
Lacroix, S. (2000). *Croyances et pratiques populaires à propos de la santé de l'enfant à l'île de la Réunion.* Doctorat de Médecine n.p., Université Bordeaux 2 - Victor Segalen, Bordeaux.
Lambek, M. (1993). *Knowledge and practice in Mayotte. Local discourses of Islam, Sorcery, and Spirit Possession*. Toronto: University of Toronto Press.
Laplantine, F. (1976). *Maladies mentales et thérapies traditionnelles en Afrique Noire*. Paris: Deforges.
Laplantine, F. (1993). *Anthropologie de la maladie*. Paris: Payot.
Lavergnes, R. (1990). *Le grand livre des tisaneurs et des plantes médicinales indigènes de la Réunion* (2001 éd.). Saint-Denis: Orphie.
Leenaars, A. A., & Wenckstern, S. (1990). *Post-traumatic stress disorder : a conceptual model in postvention. Suicide prevention in Schools.* New-York: Hemisphere Publishing corporation.
Levi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
Lévi-Strauss, C. (1950). Marcel Mauss. Introduction à son oeuvre. In M. Mauss (Ed.), *Sociologie et Anthropologie* (1989 éd.). Paris: PUF.
Lipianski, E. M. (1992). *Identité et Communication*. Paris: PUF.
Maclachlan, M. (1997). *Culture and Health*. Chichester: Wiley & Sons.
Malinowski, B. (1941). *Les dynamiques de l'évolution culturelle. Recherche sur les relations raciales en Afrique.* Paris: Payot.

Massenzio, M. (1999). Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde. *Cahiers de l'Homme. Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, nouvelle série XXXV*.

Mauss, M. (1902). *Esquisse d'une théorie générale de la magie*. Tremblay, J.-M. Accès le 20 mars, 2003, sur le World Wide Web: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Mauss, M. (1923). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Tremblay, J.M. Accès le 13-06-02, 2002, sur le World Wide Web: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Mauss, M. (1926). *Manuel d'ethnographie*. Tremblay, J.M. Accès le 15/07, 2002, sur le World Wide Web: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Miyaji, N. T. (2002). Shifting Identities and Transcultural Psychiatry. *Transcultural Psychiatry, 39*(2), 173-195.

Mouls, G. (1982). *Etudes sur la sorcellerie à la Réunion*. St Denis: UDIR.

Murdock, G. P. (1980). *Theories of Illness: A World Survey*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Nathan, T. (1983). La possession. Définition ethnopsychanalytique et illustration clinique in Dyonisos, le même et l'autre. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*(1).

Nathan, T. (1986). Trauma et mémoire. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*(6), 7-18.

Nathan, T. (1988). Visite à une lointaine cousine. *L'espoir, 00*, 4-20.

Nathan, T. (1990). Angoisse ou frayeur. Un problème épistémologique de la psychanalyse. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*(15), 21-38.

Nathan, T. (1993). *...fier de n'avoir ni pays, ni amis, quelle sottise c'était. Principes d'ethnopsychanalyse*. Grenoble: La Pensée Sauvage.

Nathan, T. (1994). *L'influence qui guérit*. Paris: Odile Jacob.

Nathan, T. (1995). Nourrir les morts pour régénérer les vivants, *Actes du colloque Tet vid* (pp. 101-106). St-Denis: Grand Océan.

Nathan, T. (2000a). Autistes ou ancêtres ?, *L'enfant ancêtre* (pp. 7-32). Grenoble: La pensée sauvage.

Nathan, T. (2000b). L'héritage du rebelle. Le rôle de Georges Devereux dans la naissance de l'ethnopsychiatrie clinique en France. *Ethnopsy*(1), 197-226.

Nathan, T. (2002, 23 novembre). *Nourrir les morts pour régénérer les vivants.* Communication II° Colloque ADFOI : L'avis des morts, St-Denis de la Réunion.

Nathan, T., & Stengers, I. (1995). *Médecins et Sorciers*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond, Syntélabo.

Nathan, T., & Stengers, I. (2001). *Nous ne sommes pas seuls au monde*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.

Nicaise, S. (1999). *Le continuum religieux créole : une matrice du catholicisme à la Réunion ?* Doctorat d'Anthropologie n.p., Université de Droit, d'Economie et des Sciences, Aix-Marseille.

Nicaise, S. (2000). *Prêtres réunionnais entre tradition et modernité*. Saint-Denis de la Réunion: GRAHTER.

OMS. (2003). *Médecine traditionnelle. Rapport du secrétariat* (Point 14.10 de l'ordre du jour provisoire). New-York: 56° assemblée mondiale de la santé.

Otto, R. (1912). *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel* (A. Jundt, Trad. 2001 éd. Vol. 128). Paris: Payot.

Payet, G. (2000). Nom et filiation à la Réunion : de l'histoire à la clinique, *Filiations 1-Cliniques Méditerranéennes* (Vol. 63, pp. 179-192). Toulouse: Erès.

Payet, J. (2000). Une femme au travail à Moka (Rivière des Pluies) à la fin du XXe siècle (19 p.). Ste Clotilde: non publié.

Pizzorni, F. (2001). Altar für den heiligen Expedit - "I amuse pas ek li", *Altäre. Kunst zum Niederknien* (pp. 234-237). Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz Verlag.

Postel, J., & Quetel, C. (1983). *Nouvelle histoire de la psychiatrie*. Toulouse: Privat.

Pourchez, L. (1998). *Les sévé mayé de l'enfant réunionnais : marquage de l'origine ethnique ou affirmation d'une identité créole ?* Communication du CTHS, Fort de France.

Pourchez, L. (2000). Passages de l'hindouisme aux pratiques thérapeutiques et rituelles. Illustrations d'un processus d'interculturation à la Réunion, *Au visiteur Lumineux, des îles créoles aux sociétés plurielles* (pp. 467-485). Petit-Bourg, Guadeloupe: Ibis Rouge Editions.

Pourchez, L. (2001). La réinterprétation réunionnaise des apports de la bio-médecine dans le domaine de la naissance et de la petite enfance, *Santé, société et cultures à La Réunion*. Paris: Karthala.

Pourchez, L. (2003a). *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole (Ile de La Réunion)*. St-Denis / Paris: CRDP Réunion - Karthala.

Pourchez, L. (2003b, 08-02-03). *Rituels de la petite enfance.* Communication, EPSMR Saint-Paul.

Pringault, P. (2000). *L'ethnopsychiatrie clinique et le système de référence culturel réunionnais dans le traitement du "malheur psychique : à propos de l'histoire de Maria et d'un guérisseur.* Mémoire de psychiatrie transculturelle n.p., Paris 13, Villetaneuse.

Prudhomme, C. (1984). *Histoire religieuse de la Réunion*. Paris: Karthala.

Ravalolomanga, B. (1992). *Etre femme et mère à Madagascar*. Paris: L'Harmattan.

Reignier, P. (1998, 11-15 mai). *Le système sorcier réunionnais. Un cadre organisateur du psychisme en difficulté ?* Communication 96° Congrès de Psychiatrie et de Neurologie de Langue Française, Ile de la Réunion.

Reignier, P. (2001). *Saint-Expédit à la Réunion. Monographie.* Thèse de Doctorat n.p., Université de la Réunion, Saint-Denis.

Rivière, C. (1997). *Socio-anthropologie des religions*. Paris: Armand Colin/Masson.

Rutter, M. (1985). Family and school influences on cognitive development. *Journal of child psychology and psychiatry*(26), 683-704.

Rutter, M. (1995). Psychosocial adversity : Risk, resilience and recovery. *Southern African Journal of Child and Adolescent Psychiatry, 7*(2), 75-88.

Sadeyen, C. (2002, 25 mai). *La cérémonie Poulnwar - rites de naissance chez les malbars de la Réunion.* Communication Association "Entre-Deux Médecines", EPSMR-St-Paul.

Saillant, F., & Gagnon, E. (1999). Vers une anthropologie des soins ? *Soins, corps, altérité, 24*(2).

Scheler, M. (1951). *Le sens de la souffrance* (P.Klossowski, Trad.). Paris: Aubier.

Selye, H. (1986). *The Stress of Life*. New-York: McGraw Hill.

Servier, J. (1993). *La magie*. Paris: PUF.

Sharp, L. A. (1993). *The possessed and the dispossessed. Spirits, identity, and Power in a Madagascar Migrant Town*. Berkeley CA: University of California Press.

Sin Chan, E. (2002). *Psychopathologie et identité des Hakka de Polynésie française.* Thèse de Doctorat en Psychologie n.p., Université Paris 8, Paris.

Sin Chan, E. (2003). Une étiologie traditionnelle chez les Hakka de Polynésie française : le hak tao ou la théorie étiologique de la frayeur. *Ethnopsy, 5*, 181-208.

Stamm, H., B., & Friedman, M., J. (2000). Cultural Diversity in the Appraisal and Expression of Trauma. In A. Shalev, Y. & R. Yehuda & A. C. Mcfarlane (Eds.), *International*

Handbook of Human Response to Trauma (pp. 69-85). New-York, N.Y.: Kluwer Academic / Plenum Publishers.

Tedeschi, R. G., & Calhoun, L.G. (1995). *Trauma and transformation: Growing in the aftermath of suffering*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Thélier, G., & Alibert, P. (1998). *Le grand livre de l'esclavage. Des résistances et de l'abolition*. Saint-Denis: Orphie.

Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage* (1994 éd.). Paris: Picard.

Vaxelaire, D. (1999). *Histoire de la Réunion* (Vol. 1). Saint-Denis: Azalées Editions.

Watzlawik, P., Beavin, H., & Jackson, D. d. (1972). *Une logique de la communication* (1979 éd.). Paris: Seuil.

Werner, E. E., & Smith, R. S. (1982). *Vulnerable but invincible: A longitudinal study of resilient children and youth*. New York: McGraw-Hill.

Winnicott, D. W. (1975). *Jeu et Réalité*. Paris: Gallimard.

Wright, A. (1996, August / September). Posttraumatic Stress Disorder. *Academy Update, New York Academy of Sciences Member Newsletter,* 1-6.

Wunenburger, J. (1981). *Le sacré*. Paris: Que sais-je ? PUF.

Yahyaoui, A. (2001, 12-06). *La pratique ethnopsychiatrique - communication.* Communication CMPP.

Zajde, N. (1998). Le traumatisme, *Psychothérapies* (pp. 223-279). Paris: Editions Odile Jacob.

ANNEXE : Récapitulatif des observations

- **Colonne observation :**
  - Les observations de 1 à 29 et 55 ont servi à illustrer la recherche.
  - Les observations 30 à 54 figurant dans le tableau n'ont pas servi d'illustration, elles ont été utilisées pour la réalisation des tableaux n° 3 et 4
  - Les Observations suivantes : n°3 : Monsieur R., Observation n°4 : Monsieur Z. Observation n°5 : Nounours, Observation n° 15 : Madame R., Guérisseuse, Observation n°25 : parler *langaz*, Observation n° 26, tentative homicide ont été recueillies dans le cadre de notre activité d'expert. Elles ne figurent pas dans le tableau ci-dessous.

- Colonne Nom : Dans un souci de préservation de l'anomymat tous les noms ont été modifiés.

- Colonne Age : Age du porteur du symptôme

- Colonne Symptôme : Symptôme ayant motivé la consultation au Centre

- Colonne Diagnostic : Diagnostic psychopathologique

- Colonne Saisissement : Un saisissement de l'enfant ou de l'un de ses proches a été mentionné

- Colonnes Mystique, Animiste, Magique : quand une étiologie de cet ordre a été élaborée par la famille

- Colonne lien avec un mort : Quand un lien de cette nature est évoqué en cours de thérapie

- Colonne Rituels : Quand des désordres ont donné lieu à des rituels

Obs N°	Nom	Age	Symptôme	Diagnostic	Saisissement	Mystique	Animiste	Magique	Lien avec un mort	Rituels
1	***Patrick A-P Obs.1***	*4*	***Trble du langage, mutisme – Immaturité***	***Disharmonie évolutive***	***Saisissement***	***Transgressions***				***Consultations à la pagode***
2	***Ludovic R. Obs.n°2***	*11*	***Cpt antisocial -***	***Névrotique***		***Marlé, transgression***	***Rupture Transmission de don chez la mère***	***Sorcellerie • mère***	***GPM***	***Marlé - Adorcisme Mère***
6	***Bénédicte Obs. n° : 6***	*6*	***Anxiété – retrait***	***névrotique***		***ND***	***ND***	***ND***		
7	***Maximin Anthony Obs. n°7***	*8*	***Trouble du langage – instabilité –***	***Névrotique***			***cheveu maillé Rupture tradition***			***Servis***
8	***Marc H. Obs. 8***	*9*	***Donne l'impression d'être ailleurs***	***Dysharmonie***	***Saisissement***		***Animiste***		***tante GPM***	***Tisane***
9	***Yolanda Obs. 9***	*7*	***Instabillité, retard global***	***dysharmonie***	***Saisissement***	***Transgression Etoile***	***« Barrée par Petiaye »***	***Sorcellerie• mère***		***Garantie Rituels***
10	***Bertrand B. Obs. n°10***	*8*	***Retard scolaire***	***Névrotique***		***Transgression alimentaire***	***Rêve maison des défunts***	***Sorcellerie • mère***		
11	*Elodie B.*	*7*	*Cpt ats - immaturité*	*Névrotique*		*Marlé Nourriture*	*Rupture tradition Rêve du défunt- Cheveu maillé*	***Voisine •*** *mère* ***Patron,• père***	*GPM*	*Prières, messes*

Obs N°	Nom	Age	Symptôme	Diagnostic	Saisissement	Mystique	Animiste	Magique	Lien avec un mort	Rituels
12	*Julie Kalou Obs. n°12*	*16*	*Tentative suicide*	*Névrotique Dépression*				*Sorcellerie •* ***sujet***		*Désenvoûtement*
13	*Francine P. Obs. n°13*	*08*	*Trouble déficitaire Désorganisation*		*Saisissement*	*rupture de promesse*	*Transgression ancienne de la mère,*			*Rituels mère*
14	***Tarek Obs.n°14***	***06***	***Mutisme***	***Dysharmonie***		***Né dans une « coquill e »***		***Sorcellerie• mère***		***Tisanes – bains – prières***
16	***Caroline R. Obs. n°16***	***08***	***Retard scolaire - immaturité***	***Dysharmonie***		***Transgression rasage « sauvage »***	***Cheveu maillé***		***Décès d'un prêtre***	***Rituels de protection***
17	***Sylvie Obs.17***	***18***	***Rejet- placements***	***Névrotique***			***Rencontre avec « bébêt***	***Mauvais œil***	***Mère***	
18	***Aurore Obs. n°18***	***18***	***Rejet***	***Névrotique***			***Transmission don***	***Mauvais œli Sorcellerie(belle sœur)***	***Jumeau naissance***	
19	***Rudi A. Obs. n°19***	***13***	***Cpt antisocial – instabilité-trble de l'attention - entrée à l'école tardive retard de la marche- dents tardives Névrotique***				***rupture traditions : entité***		***GPM à 30 mois***	***Confection de garantie « malgache »***

Obs N°	Nom	Age	Symptôme	Diagnostic	Saisissement	Mystique	Animiste	Magique	Lien avec un mort	Rituels
20	*Isabel Marcel*	*13*	*Trouble des conduites*	*OUI*			*Communications avec défunts*		*Cousine Grand-mère*	*tisanes*
21	***Marguerite M.***	***18***	***Deuil pathologique***				***Rupture des traditions • Vindicte d'un défunt***		***Frère, GPP***	
22	***Margaret***	***08***	***Immaturité-inhibition***	***Névrotique Surprotection***		***Nourriture***	***Rupture des traditions***		***Ressemble GMM***	***Rituels***
23	*Vincent G. Obs. n°23*	*14*	*Cpt ats – immaturité*	*Névrotique*			*Paroles d'une future défunte*	*Sorcellerie •* ***mère***	*Décès GMP début grossesse*	
24	Jeanne M. Obs.24	12	Inhibition Maladie cardiaque	Névrotique			Animiste – manifestation aïeux	Sorcellerie • ***mère• touche sujet***	Mère et grand-père et arrière grand-père	Prières tisanes Adorcisme mère Exorcisme
27	***Noémie***	***09***	***Tristesse***	***Dépression – état limite***		***Ingestion nourriture***	***Vengeance Petiaye***			***Servis*** *poulnwar*
11	*Elodie B.*	*7*	*Cpt ats - immaturité*	*Névrotique*		*Marlé*	*Rupture tradition*	*Sorcellerie • mère*	*GPM*	*Prières,*

Obs N°	Nom	Age	Symptôme	Diagnostic	Saisissement	Mystique	Animiste	Magique	Lien avec un mort	Rituels
						Nourriture(père)	*Rêve du défunt-*	*Sorcellerie •* ***père***		*messes*
28	*Laurent R.*	*6*	*Immaturité, retard de parole*	*dysharmonie*				*Sorcellerie • arrières grands-parents*	*Morts mauvaises*	*Prière*
29	*Freddi*	*23*	*Migraines*	*Névrotique*			*Animiste (divinité) (transmission)*	*Sorcier•* ***père***		
30	HL	16	Bégaiement dû naissance cousin	Névrose	Saisissement	Influence dans la maison[243], précédemment habitée par des malbars.			Oncles	Tisanes-bains
31	Seguin	07	Immaturité, instabilité dûe à la naissance de la soeur	Disharmonie évolutive		Marlé	Rupture des traditions - Paroles en cours de grossesse		Amie famille 4 mois	
32	Dargean	08	Immaturité Retard locomoteur	Disharmonie évolutive	OUI	Transmission par le lait, trop riche, contrarié ?			G.P.	Tisanes
33	Laville	11	Surdité	Disharmonie				Sorcellerie • mère		

[243] Maison occupée précédemment par des malbars

Obs N°	Nom	Age	Symptôme	Diagnostic	Saisissement	Mystique	Animiste	Magique	Lien avec un mort	Rituels
				évolutive						
34	Carpanin.	13	Cpt antisocial-vol	Névrotique			Métissage/rupture rites Rêve de défunts	Sorcellerie • père	Oncle pa ternel neveu	
35	Marimoutou	08	Trble du langage, retard de parole, de la marche	Disharmonie évolutive	mère en cours de grossesse • ***enfant***		Métissage malbar –blanc	Sorcellerie • mère		Cheveux maillés poule noire
36	Raza Fred	14	Epilepsie – paralysie psychogène	névrotique	saisissement		rupture des traditions – métissage (vindicte entité)	Sorcellerie • mère	AGPM	Cheveux maillés malbar
37	Payet Claire	8	Trble du lang. Retard attenton, phobie, cauchemar	Disharmonie évolutive			Animisme (lien mère-g.m)	Sorcellerie (terrain)		
38	Lesourd Anthony	15	Cpt antisocial – rêves	névrotique		Arrêt des rituels	Petiyae			Poule noire
39	Lafleur Lucette	09	Hyperémotivité	Névrotique			Rêves de l'enfant Transmission de don		Décès à 4 mois AGPM	
40	Lefranc Sylvain	06	Immaturité, instabilité placement			Influence dans la maison	Transgression des parents	Sorcellerie voisins • ***parents***		

Obs N°	Nom	Age	Symptôme	Diagnostic	Saisissement	Mystique	Animiste	Magique	Lien avec un mort	Rituels
41	Moutou christi	08	Trouble de l'apprentissage			ND	ND	ND		Eau bénite prière
42	Savara Elodie	19	Anxiété				Communication avec défunts		Décès du frère	
43	Toulcanon Brigitte	8	Inhibition trouble de la parole, confusion des couleurs	Dysharmonie	Saisissement	Rupture	Transmission don	Sorcellerie • mère Stérilité chez la mère	Cheveu maillé	Tisane prière Rituels
44	Lechat Eric	19	Accident de voiture	Tspt				Sorcellerie ***voisins*** • ***sujet***		Prière voyance
45	Grondin Marie	15	Refus de voir son père					Sorcellerie (rivale) • ***mère*** Sorcellerie (père) • ***sujet***		Prière Bougie
46	Clain Claire	8	Instabilité – parole – retard	dysharmonie			Transmission	Sorcellerie (rivale) • mère • ***désordre*** + stérilité	Grd tante	Travay
47	Mourouvin Félix	8	Instabilité				Transmission			
48	St-Denis Laure	19	Stress post IVG - Dépression				Vision-rêve Animiste – transmission de don		IVG	Cheveu maillé Servis

Obs N°	**Nom**	**Age**	**Symptôme**	**Diagnostic**	**Saisissement**	**Mystique**	**Animiste**	**Magique**	**Lien avec un mort**	**Rituels**
49	Gonthier Lise	15	Fugues – Tentative de suicide –	Dépression			Animiste –	Sorcellerie • ***mère***	GMM	
50	Rama Soraya	6	Immaturité Surprotection	Dysharmonie			Animiste		Tante	
51	Lachance Eric	13	Comportement anti-social, retard scolaire	Névrotique				Sorcellerie • père		garanti
52	Payet Marc	09	Retard scolaire, com portement antisocial	Dysharmonie			Animiste : trésor)	Sorcellerie • père)	Décès père	
53	Laraque Sylvain	08	Retard, langage, inhibition	Névrotique		Mauvaise étoile, destin Perte des protections		Sorcellerie • mère		Cheveu maillé
54	***Marianne***	***16***	***Conflit Familial***	***Névrotique***			***Apparitions***	***Mauvais œil ?***		

TABLE DES FIGURES ET ILLUSTRATIONS

Figure 1 : Tombe de Sitarane 10
Figure 2 : Ile de la Réunion 22
Figure 3 : L'île de la Réunion dans l'océan Indien 23
Figure 4 : A la Vierge Noire 25
Figure 5 : Poupée, *gardkor* à Saint-Denis 26
Figure 6 : Le sacré institué 41
Figure 7 : Une représentation possible des relations profane - sacré 49
Figure 8 : exemple de saclon 51
Figure 9 : Génogramme de la famille Raymond (branche paternelle) 61
Figure 10 : Génogramme de la famille de Marc F., branche maternelle. Les flèches indiquent les contacts entre invisibles et vifs 95
Figure 11 : représentation de la déesse Petiaye 106
Figure 12 : Répartition des théories du désordre évoqué dans 49 situations. Une même situation peut donner lieu à l'évocation de plusieurs théories. 137
Figure 13 : Autel à St-Expédit 147
Figure 14 : Amma, sainte Indienne à Saint-Denis 148
Figure 15 : Schéma des relations entre profane et sacré, plus particulièrement entre morts et vifs 152
Figure 16 **:** Génogramme de la Famille Marcel, relations entre vifs et défunts 159
Figure 17 : Offrandes au *kalou* 187
Figure 18 : Autel des ancêtres 188
Figure 19 : 20 décembre, au pied de l'autel, offrandes aux ancêtres 188
Figure 20 : Schéma de l'attaque sorcière et du soin 200
Figure 21 : Schéma de progression de la crise et de sa résolution 201
Figure 24 : Organisation spatiale d'une consultation dans le temple malgache 204
Figure 25 : Organisation spatiale du *karé dofé* 206
Figure 26 : Séparation : l'officiant rase les cheveux de l'enfant 231
Figure 27 : Purification : après l'avoir enduit avec une préparation safranée, l'officiant recouvre le crâne avec un tissu immaculé 232

Figure 28 : Protection : Un garanti tressé avec des fils de coton perlé, protège désormais l'enfant et le relie à la collectivité 232
Figure 29 : Représentation de la réaction de stress..... 238
Figure 30 : Une classification caractérologique 256
Figure 31 : Un espace d'évolution délimité par une double clôture..... 259
Figure 32 : Génogramme de la famille B. (Les flèches renvoient à des contacts entre morts et vifs) 266
Figure 33 : Famille B. : vulnérabilité, adversités, ressources. Tableau récapitulatif..... 270
Figure 34 : Dans la gueule du dragon, prières à St-Michel..... 294

•

Tableau 1 : Tableau récapitulatif des principales étiologies du désordre et de la maladie dans le monde 77
Tableau 2 : Récapitulatif de la distribution des principales étiologies surnaturelles d'après Murdock 79
Tableau 3 : Nature des étiologies avancées..... 91
Tableau 4 : Nombre d'étiologies évoquées en cours de consultation..... 91

TABLE DES MATIERES

RESUME 5

ABSTRACT 6

INTRODUCTION ***7***

I. ANTHROPOLOGIE DU SACRE ***35***

I.1. Connaissance du sacré **36**

I.2. Le monde profane **40**

I.3. Activité rituelle **45**

I.3.1. Le sacrifice 48

I.3.2. Cartographie du sacré 48

I.4. Le sacré sauvage **50**

I.5. Gestion du sacré **52**

II. IDENTITE ET SACRE ***56***

II.1. Définitions **56**

II.2. Identité et limites **58**

II.3. Apprentissage des limites **59**

III. ORDRE ET DESORDRES ***65***

III.1. Les étiologies **71**

III.2. Sacré et désordre profane **71**

III.2.1. Des étiologies universelles 73

III.2.2. Les causes de la maladie 74

III.2.3. Distribution géographique des étiologies 78

III.2.4. Etiologie et degré de complexité sociale et économique 79

III.2.5. Etiologie et traits psychologiques 80

III.2.6. Psycho-histoire 82

IV. ETIOLOGIES REUNIONNAISES ***86***

IV.1. Cadre **86**

IV.1.1. La clinique transculturelle 87

IV.2. Ces gens dont nous parlons 88
IV.2.1. L'enquête de Lacroix 88
IV.2.2. Champ d'étude 88
IV.2.2.1. Vignettes 89

IV.3. Le *sézisman,* une étiologie de la frayeur 92

IV.4. Causalité mystique 99
IV.4.1. *Zetwal*, les étoiles 99
IV.4.2. Transgression d'un tabou, volontaire ou accidentelle : 102
IV.4.3. Transgressions alimentaires 103
IV.4.4. Autres dangers 110
IV.4.5. Naissance particulière 115

IV.5. Causalité animiste 116
IV.5.1. Agression par une âme errante 116
IV.5.2. Agression par l'âme d'un proche 117
IV.5.3. Le cheveu maillé, *sévé maillé* 123

IV.6. Causalité magique 130
IV.6.1. Agression sorcière de type 1 130
IV.6.2. Agression sorcière de type 2 132
IV.7. Remarques 136
IV.7.1. Causalité animiste et transgénérationnel 136
IV.7.2. Causalité magique et jalousie 136

V. HISTOIRE 138

V.1. La Réunion, pays de la multiplicité. 141
V.1.1. Un axe économique, deux types d'idéal social 142
V.1.2. Société de plantation, recours à l'esclavage. 142
V.1.3. Avant l'abolition 142
V.1.4. L'engagisme 143

V.2. Créolisation 143
V.2.1. Syncrétismes 144
V.2.2. Transversalité du catholicisme 145
V.2.3. Cultes pluriels 145
V.2.4. Dispositifs thérapeutiques 148

VI. PRESENCE DES MORTS 151

VI.1. Une île « surpeuplée » 152

VI.2. Présence des morts (*Koman ou koné ?)* 154

VI.3. Des enfants et des morts 160

VI.4. Morts et animisme 161

VI.4.1. Les « *gramouns* » 162

VI.5. Morts et sorcellerie 163

VI.6. Nouveaux-nés 165

VI.7. Enfances 168

VI.8. Des temps de la fragilité 172

VI.8.1. Avant la conception 173

VI.8.2. La grossesse 173

VI.8.3. L'accouchement 173

VI.8.4. La naissance 173

VI.8.5. L'enfance 174

VI.9. Prédictions 174

VII. ETHNOSAVOIRS 181

VII.1. Une société en changement… 181

VII.1.1. … Qui a toujours besoin de ses morts et de ses guérisseurs… 182

VII.1.2. …Pour achever de clôturer l'espace profane 183

VII.1.3. …Par le soin 184

VII.2. Chez Madame Marie, Cadre Sacré 187

VII.2.1. Un samedi parmi d'autres à Saint-François 189

VII.2.2. Divination 196

VII.3. L'attaque sorcière et sa parade, un système 198

VII.3.1. Le mécanisme de l'agression sorcière 198

VII.3.2. Le pacte sorcier 199

VII.3.3. La guérissure 199

VII.4. Modélisation de la crise 200

VII.4.1. Progression de la crise 200

VII.5. *Tirer bébête* 202

VII.5.1. La transe divinatoire 202

VII.5.2. Identification de l'invisible 203

VII.5.3. *Karé Dofé,* Le Carré de Feu 205

VII.5.4. Devenir de l'entité 207

VII.6. Mme Marie et son savoir faire 207

VII.6.1. Le temps de la voyance 208

VII.6.2. Le temps de la prescription 208

VII.6.3. Le temps des identifications....208
VII.6.4. Le temps de l'expulsion et de la capture....209
VII.6.5. Le temps du renforcement....209

VII.7. Le sacré au quotidien....209
VII.7.1. Permanence des objets....211
VII.7.2. Transe....211
VII.7.3. Confrontation....211

VII.8. Fonction du soin....213
VII.8.1. L'autre rupture, une place pour le seuil....214
VII.8.2. Force des objets....215
VII.8.3. De l'instituant à l'institué....215

VII.9. Ethnosavoirs en changements....216
VII.9.1. D'autres activités pour madame Marie....216
VII.9.2. Adorcisme....216

VII.10. Réflexions ethnopsychologiques....222

VII.11. Absence de rencontre....226

VIII. TRAUMATISME ET SACRE....229

VIII.1. Traumatisme, rite et enveloppe....230
VIII.1.1. Le rite des cheveux maillés, « *Tir sévé mayé* »....230

VIII.2. A quoi servent les morts ?....235
VIII.2.1. Définitions....236
VIII.2.2. Prise en charge du traumatisme....240

VIII.3. Universalité du trouble de stress et spécificités thérapeutiques....241
VIII.3.1. Fabriquer du traumatisme....242
VIII.3.2. Effraction invisible....245
VIII.3.3. Un traumatisme organisé ?....246

IX. « TEMPERAMENT », TRAUMATISME, ENVELOPPES....250

IX.1. Résilience....250
IX.1.1. Avertissement....250
IX.1.2. Facteurs de résilience....251

IX.2. La notion de tempérament, *tempéraman*....253
IX.2.1. *Tempéraman for*, tempérament fort....253
IX.2.2. Tempéraman fèb, tempérament faible....254
IX.2.3. *Nyora, Tatou, Tempéraman*....255
IX.2.4. Fonction du désordre....257

IX.3. Enveloppes psychiques 258

IX.3.1. Jalousie 259

X. MODELES D'INCONDUITE, METACOMMUNICATION ET TRANSMISSION 275

X.1. Modèles d'inconduite 275

X.2. D'une fiction à l'autre 285

CONCLUSION 292

Epilogue 301

TRANSCRIPTION DU CREOLE 303

LEXIQUE 304

BIBLIOGRAPHIE 310

ANNEXE : Récapitulatif des observations 317

TABLE DES FIGURES ET ILLUSTRATIONS 325

TABLE DES MATIERES 327