



HAL
open science

LES VERITÉS DE L'INTERPRÉTATION

Patrick G. N. Kaplanian

► **To cite this version:**

Patrick G. N. Kaplanian. LES VERITÉS DE L'INTERPRÉTATION: JALOUSIE, POSSESSION et GUÉRISON au LADAKH. 2012. hal-00682430

HAL Id: hal-00682430

<https://hal.science/hal-00682430>

Preprint submitted on 26 Mar 2012

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.

Patrick KAPLANIAN :

LES VÉRITÉS DE L'INTERPRÉTATION :
JALOUSIE, POSSESSION et GUÉRISON au LADAKH*.

Quels rapports peuvent exister entre l'interprétation indigène et celle de l'ethnologue occidental ? Une telle question ne peut être posée d'un bloc. Il convient, en effet, de distinguer entre les faits qui peuvent avoir existé en dehors de l'interprétation qu'en fait l'indigène, et ceux où son interprétation fait partie des faits. Cette façon très abstraite de présenter les choses va s'éclaircir, de suite, avec les exemples suivants :

1) Les Ladakhi¹ racontent que leur roi Jamyang Namgyal (orth. : 'jam-dbangs rnam-rgyal) fut vaincu par le *makspon* (orth. : *dmag-dpon*²) de Khapalu au début du XVII^e siècle. Le roi fut emmené prisonnier et eut pour goelière la propre fille du *makspon*. Ils tombèrent amoureux l'un de l'autre et bientôt la fille se trouva enceinte. Un jour, le *makspon* rêva qu'un lion sortait du corps de sa fille. Soupçonneux, il la fit examiner et, réalisant les dégâts, ému, libéra le roi, lui donna sa fille et les laissa partir tous les deux.

Ce récit a tout d'un mythe. Non seulement parce qu'il n'est pas vraisemblable (une histoire vraisemblable peut être aussi un mythe) mais parce qu'il en porte de nombreux traits : récit merveilleux et édifiant, retournement total de situation, invraisemblances du point de vue de la pensée rationnelle hypothético-déductive, contrastes exagérés.

L'historien doit proposer sa contre-vérité qui renvoie à la réalité. Les événements historiques du début du XVII^e siècle au Ladakh se sont-ils bel et bien déroulés conformément à la narration qu'en font les Ladakhi ? En aucun cas le récit indigène ne peut lui servir de preuve ; à la rigueur de présomption, de piste à suivre dans sa recherche, d'indice. L'historien doit, s'appuyant sur d'autres documents que la chronique transmise oralement, montrer que ces faits ont bien eu lieu, au moins partiellement, et en donner les causes, dans une chaîne de causalité fort éloignée du discours ladakhi : quels intérêts le *makspon* avait-il à se montrer magnanime (alliance politique avec le pays vaincu mais non soumis, par exemple, cession de territoires, concessions à l'islam — puisque le *makspon* était musulman et le roi du Ladakh bouddhiste —, traité de paix permettant de se tourner vers d'autres horizons, etc.) ? Il s'appuiera pour cela plutôt sur des preuves d'ordre épigraphique ou archéologique.

La vérité de l'historien renvoie à la réalité objective, c'est-à-dire à des faits qui échappent aux individus. Mais l'histoire mythique n'est pas pour autant inintéressante. Elle est objet d'étude pour l'ethnologue. Elle renvoie aux structures mentales, à la conception que les Ladakhi se font de leur passé et de leur présent. L'historien s'intéressera au récit populaire d'un point de vue heuristique (il peut donner des indications sur la réalité, encore qu'il ne prouve rien, pas même l'existence du roi Jamyang Namgyal) mais s'en tiendra à des éléments plus tangibles (textes de l'époque, décrets, édits, lettres, inscriptions, témoignages). L'ethnologue étudiera, quant à lui, le récit en tant que tel, sans chercher à savoir quelle est la réalité historique qui se cache derrière. Pour ce faire il a besoin de connaître un certain nombre de traits de la culture locale. Quelle idée les Ladakhi se font-ils de leur histoire, du temps, de la monarchie, du bouddhisme, de l'islam, du mariage et de l'alliance, etc. ?

L'ethnologue cherche donc en principe à éclairer le sens du mythe à l'aide de sa connaissance de la culture elle-même, mais son interprétation ne reprend pas pour autant l'interprétation populaire. Elle peut donc conduire à une contre-interprétation mais de nature différente à la contre-interprétation de l'historien. Alors que, comme dit plus haut, l'historien trouvera des explications comme l'alliance politique avec le pays vaincu mais non soumis, la cession de territoires, des concessions à l'islam, etc. l'ethnologue cherchera à rendre compte du mythe, à le comprendre en détail. Alors que l'historien peut même à la limite parvenir à la conclusion que le *makspon* de Skardu et le roi Jamyang Namgyal n'ont pas existé, l'ethnologue ne peut, quant à lui, faire l'économie du mythe. Le mythe est là. Il s'agit donc de le comprendre, de le traduire.

2) Les Ladakhi croient que l'« esprit » (*sem(s)*) de certains individus jaloux (qu'ils appellent *gongpo*, fem. *gongmo*, orth. : *'gong-po*, *'gong-mo*) peut posséder le corps de la personne jalouée. Ainsi Tsewang raconte que sa femme Dolma fut possédée par son frère à lui. Lorsqu'une personne est possédée on se saisit d'elle et par divers procédés on fait parler le possesseur qui s'exprime par la bouche du possédé. C'est ainsi que le frère de Tsewang déclara,

*Déjà publié en anglais sous le titre : « The truths of interpretations: Envy, possession and recovery in Ladakh ». In *Beyond Textuality: Asceticism and Violence in Anthropological Interpretation*, Sous la direction de Gilles Bibeau et Ellen Corin, 378 pages, collection « Approaches to Semiotics », Mouton De Gruyter (Novembre 1994) ISBN-13 : 978-3110138894.
Version française très légèrement modifiée.

¹ Le Ladakh est une région du nord-ouest de l'Himalaya. Politiquement il fait partie de l'Union Indienne, mais, situé très exactement au-delà de la grande chaîne de l'Himalaya, il est, géographiquement et culturellement, un prolongement du haut plateau tibétain. Les Ladakhi parlent un dialecte tibétain. Ils sont grosso-modo pour moitié musulmans (surtout chiïtes duodécimains avec quelques sunnites) et pour une autre moitié bouddhistes-lamaïstes. C'est sur ces derniers que je travaille régulièrement depuis 1974.

² Les transcriptions sont données phonétiquement à partir de la prononciation des Ladakhi. Elles sont suivies (entre parenthèses ou précédées de orth.) de la translittération du mot équivalent tel qu'il est orthographié en tibétain classique.

occupant le corps de Dolma, son désir pour Dolma. Depuis cette affaire, Dolma ne fut plus jamais prise de crises de possession.

Comme l'historien, le psychanalyste peut proposer sa contre-interprétation : c'est Dolma qui parle et c'est Dolma qui désire son beau-frère. Le psychanalyste occidental ne croit pas plus aux *gongpo* que l'historien à la belle histoire d'amour de Jamyang Namgyal. Mais il y a une différence de taille entre le cas 1 et le cas 2. Les événements historiques se sont passés objectivement d'une certaine façon qui est indépendante de la façon dont ils sont racontés. Tandis que l'histoire de Dolma ne peut arriver que dans un pays où on croit aux *gongpo* (quoiqu'il existe en Occident des cas d'hystérie où le patient prend la voix et la mimique d'un autre). Autrement dit, dans le second exemple, les faits sont inséparables de l'interprétation que l'indigène en donne. Atteinte du même désir, Dolma se serait probablement comportée autrement en Occident (conversion, phobie, névrose obsessionnelle voire paranoïa).

Mais est-elle atteinte du même désir ? La contre-interprétation du psychanalyste est-elle fondée ? Si le cas de Dolma est une simple hystérie de conversion de type paroxystique, la « crise » n'aura servi à rien et Dolma replongera d'une façon ou d'une autre. Il n'y a ni remontée de la chaîne associative, ni abréaction, mais au contraire renforcement de la conviction de persécution grâce à l'intervention de l'entourage (avec éventuellement l'approbation d'autorités comme l'érudit, le moine, l'astrologue, voire la divinité par la bouche du possédé professionnel, (le *luyer*, orth. *lus-gyar*, cf. n. 7), entourage qui croit aux *gongpo* et est donc convaincu que la femme a bel et bien été possédée par son beau-frère.

Donc en maintenant cette hypothèse de l'inversion, (c'est Dolma qui est amoureuse de son beau-frère) sa guérison suite à sa transe reste incompréhensible du point de vue de la psychanalyse. Tout au plus peut-on parler de satisfaction hallucinatoire du désir. Car la transe a le statut de rêve. Mais une réalisation hallucinatoire n'a jamais conduit à la guérison. Or l'histoire ne s'est produite qu'une fois (il arrive qu'elle se produise plusieurs fois mais pas indéfiniment).

La transe provoque une manipulation de la part de l'entourage qui s'empare du possesseur par le biais du corps du possédé, et le fait parler : « Qui es-tu ? — Je suis untel. — Que veux-tu ? — Je suis amoureux de Dolma. » Cette procédure « objective » la présence du possesseur et renforce son statut de réalité. D'une part le beau-frère est bien dans le corps de Dolma. D'autre part tout se passe comme si le patient projetant son désir sur un autre rencontrait cet autre qui lui confirmerait ce dire, exprimant effectivement son désir pour le patient. Il n'en reste pas moins que, du point de vue de la psychanalyse, cette objectivation ne suffit pas. Dolma ne pourrait être guérie que si elle remonte jusqu'à la représentation refoulée, c'est-à-dire à la reconnaissance de son propre désir pour son beau-frère. Dans le premier cas, l'historien peut proposer un cadre interprétatif qui se veut transculturel au sens où la clef de l'interprétation est située dans des faits ou dans des principes explicatifs postulés universels, et l'ethnologue peut faire de même des interprétations locales c'est-à-dire de la légende du roi Jamyang Namgyal prise comme objet d'étude. Dans le second cas le psychanalyste ne peut pas faire comme l'historien tandis que l'ethnologue peut toujours analyser les cas de *gongmo* en étudiant les interprétations locales en tant que telles c'est-à-dire exactement comme il étudie les mythes. L'historien et le psychanalyste sont dans des positions radicalement différentes dans les deux cas tandis que l'ethnologue est quant à lui, dans une position analogue. Analogue mais pas tout à fait identique. Pour rendre compte, en effet, de la légende de Jamyang Namgyal l'ethnologue doit connaître un certain nombre de traits de la culture locale, l'idée les Ladakhi se font de leur histoire, de la monarchie, du bouddhisme, de l'islam, etc. Dans le cas des *gongmo* il doit se familiariser avec une véritable théorie indigène.

Le psychanalyste possède une pré-théorie dont il cherche confirmation, exactement comme les Ladakhi quand ils parlent des *gongmo*. Une pré-théorie qui fournit des explications qui n'ont pas le même statut que celles de l'historien : elles sont propres à l'Occident et ont plutôt le même statut que celles que fournit la théorie des *gongmo* aux Ladakhi. Sans la prise en compte de cette croyance dans les *gongmo* on risque de retomber dans la « psychanalyse sauvage », le placage artificiel des concepts de cette dernière discipline. Or nous venons de voir qu'elle ne fournit pas de cadre explicatif satisfaisant. Par contre la théorie indigène conduit à une certaine efficacité thérapeutique. Une interprétation externe à la culture ne peut rendre compte de l'efficacité thérapeutique de certaines croyances ou rituels qui se fondent sur une interprétation interne à cette culture. La psychanalyse n'a pas le même statut par rapport à une possédée ladakhi que l'histoire par rapport à un mythe ladakhi. La psychanalyse renvoie donc à un contexte particulier, celui de l'Occident « judéo-chrétien moderne ». C'est ce qu'affirme E. Corin :

« Analyste et analysant sont deux des êtres appartenant à une culture particulière. Cette dernière comporte un ensemble de connaissances, de repères, de symboles et de valeurs à partir desquels les membres de la société interprètent leur expérience et construisent une vision du monde qui leur est propre. Celle-ci s'impose dès lors avec une évidence qui lui donne un statut de "réalité". Elle implique une certaine conception de l'homme, de ses fondements et de ses rapports au monde et aux autres. C'est à partir de cette position de culture et des postulats qu'elle implique que sont formulés les systèmes de connaissance dans chaque société ; il semble invraisemblable que le projet et l'écoute analytique soient eux-mêmes dégagés de ce discours culturel sur la signification de l'homme et du monde. La manière dont y est pensée la notion d'historicité, ou l'importance accordée à l'autonomie dans la genèse de la personne,

ne sont sans doute pas indépendants des orientations caractéristiques de notre contexte culturel judéo-chrétien et moderne. » (1985).

En d'autres termes, les cas doivent être étudiés en fonction du système thérapeutique, du système de croyances et de la culture donnée. Un ethnologue étudiant les Occidentaux s'intéresserait aussi bien aux névrosés qu'à la psychanalyse. Cette dernière, liée à une culture, ne peut servir de cadre explicatif aux *gongmo*. Il faut donc se tourner vers une autre explication. La mienne est la suivante : il faut introduire la « dimension sociale » de la guérison. Car il est bien évident que ce n'est pas par hasard qu'il s'agit d'un beau-frère. Cela n'a peut-être pas étonné le lecteur occidental car les cas de femmes amoureuses de leur beau-frère sont fréquents, mais il faut absolument se garder de ce genre d'importation dans une société autre. Les Ladakhi pratiquent, mais pas toujours, la polyandrie fraternelle. Dans ce contexte le cas de Dolma prend une coloration tout autre. L'entourage remet les choses en place : non le beau-frère n'est pas un second mari. Le problème est un problème d'identité familiale et/ou sociale : celui du statut de Dolma. Pour démontrer ce que je me contente pour le moment d'affirmer péremptoirement, je vais tout d'abord décrire les *gongmo* de façon plus détaillée qu'il n'a été fait jusqu'à présent, puis analyser trois exemples précis.

Les *gongmo*

Quelques éléments ethnographiques sur les *gongmo* d'abord (mas. *gongpo*. Il s'agit presque exclusivement de femmes et j'emploierai donc le féminin *gongmo*). Ce ne sont pas forcément des personnes dont l'âme, au sens occidental du mot, quitte le corps pour aller occuper celui d'une autre. Pendant la possession, le possesseur peut être évanoui. Mais bien souvent il continue à vaquer à ses occupations. Simplement il pense à la victime dont il est jaloux, et c'est cette pensée (*sem(s)*, orth. : *sems*, mot qu'on traduit aussi par « esprit » ou « âme ») qui occupe simultanément le corps de la victime.

La jalousie est le mobile principal, ce qui n'a rien d'étonnant dans les sociétés traditionnelles où il n'est pas de bon ton de se faire trop remarquer par une réussite trop visible. Bien des possédées se plaignent d'être victimes d'une rivale jalouse parce qu'ayant trop bien réussi. Unetelle se plaint d'avoir été possédée parce qu'elle, ancienne servante, avait finalement réussi à dominer la maison (Kaplanian 1983), telle autre parce qu'elle est très travailleuse ce qui (Kaplanian 1981) lui permettra de faire un beau mariage, au dessus de sa classe³.

Pour qu'il y ait possession par une *gongmo*, il faut que cette dernière soit mauvaise et qu'elle ait de mauvaises pensées. La méchanceté d'une femme s'explique par la présence en elle d'un démon (*dre*, orth. : *'dre*). Plus précisément le démon qui est dans son épaule gauche est plus puissant que le « dieu » (*lha*) qui est dans son épaule droite. Chaque individu, en effet, a dans son épaule gauche un *dre* et dans son épaule droite un *lha*. Lorsque quelqu'un se présente devant le dieu de la mort, Singe Chogyal (*gsin-rje chos-rgyal*) son *lha* pose des pierres blanches sur le plateau d'une balance et son *dre* pose des pierres noires sur l'autre plateau, ceci après la mort bien sûr. Mais avant la mort, tant que le *dre* est le plus fort, l'individu est mauvais. C'est le cas des *gongmo*, personnes tellement mauvaises qu'elles peuvent, à la limite, être assimilées à un *dre*, à ce *dre* si puissant en elles.

Cette puissance du *dre* des *gongmo* s'exprime aussi d'une autre façon. Concurrément à l'existence de la paire *lha/dre* dans les épaules, il existe aussi une autre conception selon laquelle le *lha* occupe le corps et le *dre* l'ombre. Les *gongmo* sont aussi couramment appelées *gyabi trimak* (orth. : *rgyab-gyi kri-mag*, l'ombre du dos). Lorsque l'on dit de quelqu'un : *kho gyabdre nganpa* (orth. *kho rgyab-'dre ngan-pa*), « le *dre* de son dos est mauvais », cela veut dire « c'est une *gongmo* ». Nous verrons dans quelques lignes une application pratique de cette dernière conception.

Les *gongmo* sont donc des femmes mauvaises (*nganpa*) avec un *dre* puissant. Elles ont de mauvaises pensées (*semngan*, orth. *sems-ngan*) vis-à-vis des autres. Le plus souvent il s'agit tout simplement de jalousie. Il suffit qu'une *gongmo* pense avec envie à quelqu'un d'autre pour que l'autre soit possédée, à son insu. C'est que sa pensée (*sem(s)*) peut immédiatement posséder sa victime. Les corps ne peuvent se mouvoir vite, mais la pensée (*sem(s)*) peut se déplacer instantanément.

L'esprit du possédé est chassé du cœur et remplacé par celui du possesseur (*zhuksk(h)an*, orth. *zhugs-mkhan*). Le possédé parle alors avec la voix du possesseur. On peut se débarrasser du possesseur de plusieurs façons :

- 1) l'ignorer, attendre qu'il se lasse.
- 2) Il faut (n'importe qui présent dans la pièce doit) tenir les deux majeurs de la victime et demander au possesseur de décliner son identité et ce qu'il désire. Pour les uns, il faut demander gentiment, sinon le *sem(s)* du possesseur s'enfuit sans avoir pu être identifié. Pour les autres, il faut battre la pauvre victime (en réalité c'est le possesseur que l'on bat).
- 3) Si cela échoue, on peut aussi battre l'ombre du dos (*gyabi trimak* orth. : *rgyab-gyi kri-mag*) séjour préféré du démon.
- 4) Il est aussi possible de répandre sur la victime la fumée d'un morceau de tissu jeté au feu ou, mieux, la fumée de quelque chose sur lequel un *rinpoche* (orth. : *rin-po-che* grand lama réincarné) a soufflé précédemment après avoir

³ Au Ladakh ce ne sont pas les plus jolies qui ont des chances de faire un mariage hypergamique mais les plus travailleuses. Cf Kaplanian, 1981 : 216

récités des mantras (formules). Ce phénomène s'appelle *dugzes* (*dug-rdzas*). Le plus souvent il s'agit de graines de moutarde (*nyungskar*, orth. : *yungs-dkar*, moutarde blanche).

5) Il existe des mélanges de plantes que l'on jette au feu et qui dégagent une odeur épouvantable, propre à réduire la résistance du possesseur.

6) Enfin, il existe un moyen extrêmement efficace : demander au possédé de lécher une chaussure. On sait que la semelle est une souillure (*trip*, orth. *sgrib*) redoutable. Il s'agit en fait d'empoisonner le possesseur, et non le possédé, et de l'affaiblir.

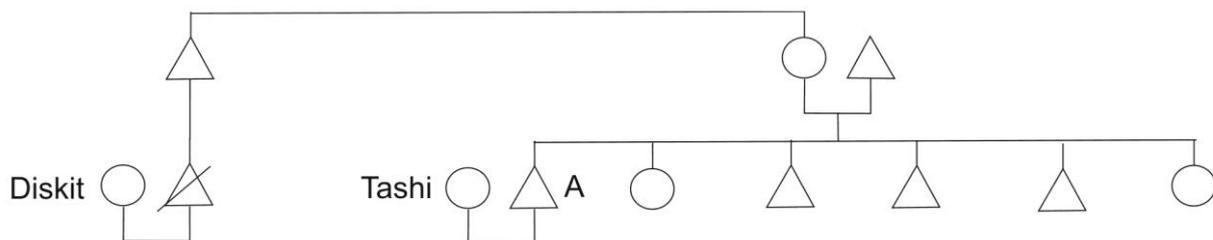
On notera la deuxième opération, la plus courante et la plus couramment citée. Dans la plupart des cas elle suffit à obliger le possesseur à décliner son identité. On saisit les deux majeurs de la victime, superposés et tenus ensemble. Le majeur est le *drelak* (*'dre-lag*, le doigt des démons)⁴. Il n'est pas que le doigt qui permet de maîtriser les *gongmo*, c'est aussi par ce doigt que les *gongmo* passent. Et un informateur m'a précisé que c'est le doigt du milieu, celui qui conduit au cœur, au milieu du corps⁵. Pour empêcher les *gongmo* de passer, on porte un anneau à ce doigt.

Cette présentation est bien entendu très théorique et on trouve rarement de cas concrets qui y correspondent exactement. Le lecteur s'en rendra compte à l'analyse des cas suivants. Et déjà le cas de Dolma, rapidement évoqué plus haut, s'avère ne pas être caractéristique. Moins parce qu'il s'agit de possession par un homme, ce qui est rare mais pas inexistant, mais surtout parce que le mobile de la méchanceté et de la jalousie semble être absent. Les éléments manquent pour l'analyser plus avant. Il n'en reste pas moins parfaitement authentique et je l'avais surtout choisi parce qu'il se prêtait facilement à des analyses « occidentales ». Pour étayer la démonstration je m'appuierai sur trois autres cas : ceux de Tashi, M.T et Chorol.

Le cas de Tashi

C'est A qui nous raconte l'histoire. Aîné de quatre frères et de deux sœurs, il nous précise spontanément que la propriété familiale a été divisée entre les quatre frères et les deux sœurs. Il précise aussi, tout aussi spontanément « ceci était nouveau à l'époque » (10/15 ans avant l'interview, ce qui nous met vers 1965/1970). Ce système était effectivement nouveau à cette époque et même à celle de l'interview. Le système traditionnel veut que la propriété reste indivise. Une femme épouse un, deux, voire trois frères. Les autres peuvent se faire moine ou faire un mariage uxori-local dans une famille où il n'y a que des filles (Grist 1980, Kaplanian 1981). « Une des sœurs, mariée à l'extérieur, a finalement renoncé à sa part, laquelle a été partagée entre les cinq autres. L'autre sœur a emmené sa part avec elle dans le cadre d'un mariage virilocal. »

A a épousé Tashi. Selon les nouvelles règles, Tashi a amené une part de sa terre familiale avec elle. D'autre part A a un cousin (le fils du frère de sa mère pour être précis), lequel a épousé Diskit, venant d'une autre famille et ayant amené avec elle une part de terre dans la famille de l'oncle maternel de A. Or voici que le cousin meurt et que Diskit se retrouve veuve. Un mariage est alors sérieusement envisagé entre Diskit et un des frères cadets de A.



« Finalement, nous dit A, nous y avons renoncé. Nous voulions garder de bonnes relations avec la famille de l'oncle (= alliés). Or avec ce nouveau système, il aurait fallu que Diskit amène sa part de terre avec elle. Ceci n'aurait pas été vu d'un bon œil par notre oncle. On nous aurait soupçonnés d'être intéressés. »

C'est à ce moment là que Tashi fut possédée par Diskit. Cela se produisit deux fois seulement puis Diskit, résignée, ne revint plus jamais dans le corps de Tashi. Pendant la transe Diskit reprochait à Tashi d'être la responsable de l'échec de son mariage avec l'un de ses beaux-frères : « c'est toi qui t'y est opposée, c'est de ta faute si je ne peux pas me marier avec ton beau-frère ».

Comme dans le cas de Dolma, l'interrogation (de Tashi) porte sur son statut social. Nous sommes, ne l'oublions pas, dans un nouveau système parental et de propriété. Le refus par la famille de Tashi d'accepter Diskit fait problème à la première. Pourquoi, dans deux situations analogues, la réponse de l'entourage de Tashi est-elle différente ? Il en va de l'identité de Tashi qui se trouve soudain en danger. Dans ce système patrilocal Tashi est menacée. Une personne dans un cas similaire au sien est rejetée d'un groupe familial, où elle a été acceptée. Du

⁴ L'annulaire, fréquemment mentionné au Tibet, l'est beaucoup moins au Ladakh.

⁵ Le cœur est le siège de l'esprit (*sem(s)*). Le *sem(s)* de la *gongmo* vient y déloger le *sem(s)* de la possédée.

coup elle interroge le groupe familial où elle a été reçue sur son statut. Mieux que cela, elle fait convoquer dans sa famille la prétendante pour la faire expulser.

Dans une société où le statut de la personne (ou du sujet comme on voudra) est avant tout défini par les règles et les lois de la société, la place de cette personne, son statut social, familial et parental lui tient lieu d'identité. Mais le changement des règles concernant la parenté et l'héritage fait problème. Tashi se retrouve face à des schémas qui ne sont pas ceux que lui a inculqués son éducation. D'où la nécessité d'un recentrement.

Cela veut-il dire que la dimension individuelle est inexistante ? Sûrement pas. L'exclusion de Diskit confère à Tashi, en même temps qu'elle l'intègre au tissu socio-parental, une certaine supériorité : elle a été élue et pas sa rivale. En même temps qu'elle est réinsérée dans la nouvelle norme, Tashi se voit conférer un certain statut.

Ainsi le cas de Tashi illustre bien ce que je disais d'une façon générale sur les *gongmo* : la jalousie est le principal mobile en ce que la personne jalouée est en déphasage par rapport à la norme. Soit que la personne est au-dessus de la norme (réussite exceptionnelle qui justifie effectivement cette jalousie) soit qu'elle est hors de la norme (mariage non polyandrique) soit qu'elle est dans une nouvelle norme qui a besoin d'être confirmée, assurée, affirmée (cas de Tashi).

L'inversion que je prêtais plus haut au psychanalyste n'est donc que partiellement validée. C'est moins Diskit qui est jalouse (quoiqu'elle ait objectivement toutes les raisons de l'être, et l'est peut-être) que Tashi qui a besoin d'être confirmée dans sa survalorisation, dans son privilège. Le rejet vis-à-vis de Diskit la met en danger. Il y a bien une certaine inversion, mais pas de projection car Tashi est vraiment privilégiée et Diskit effectivement défavorisée. La question posée par Tashi, et prêtée à Diskit, est pertinente, car on ne voit effectivement pas pourquoi on l'a acceptée avec sa part de terre, et pas Diskit. L'explication donnée par A à l'ethnologue, (et vraisemblablement à Diskit et à Tashi aussi) n'est pas satisfaisante pour Tashi. Car si A et ses frères n'ont pas voulu être soupçonnés par l'oncle maternel d'être intéressés, ils ont bien voulu en être soupçonnés par le père de Tashi.

On objectera peut-être que Tashi pouvait très bien comprendre que ses beaux-frères voulaient garder de bonnes relations avec leur oncle et que son cas est différent. Elle aurait peut-être pu comprendre si le système de division de la propriété n'était pas nouveau donc non affermi. Il faut voir aussi que la décision de renoncer à ce mariage avec Diskit, fut probablement prise par les hommes.

Un second exemple pourra nous montrer que le phénomène *gongmo* apparaît bien lorsqu'il s'agit de conforter une position hors de la norme.

Le cas de M.T.

M.T. a fait des études supérieures. Il a un travail intéressant et stable. Il lit, écrit et parle aussi bien le tibétain, l'ourdou que l'anglais. Apparemment il est aux antipodes de Tashi. Il s'est marié contre l'avis des parents de la jeune fille qu'il aime. Ils ont dû s'enfuir ensemble à Chandigarh pour faire enregistrer leur mariage devant l'administration civile indienne. À leur retour, sa femme se réconcilia avec une partie de sa propre famille et il fut décidé d'organiser un mariage traditionnel ladakhi pour « légaliser » la situation, chez la tante de la jeune femme.

La veille du mariage, M.T. donna des signes de malaise. Il avait, semble-t-il, un peu de fièvre et des douleurs dans les jambes et dans le dos (les douleurs dans le dos annoncent souvent la possession). Je lui demandai, en plaisantant, s'il ne s'agissait pas de (*s*)*notpa*⁶. Il balaya ma réflexion d'un geste et me demanda des médicaments. Je n'avais rien. Il partit se coucher.

Le lendemain le mariage eut lieu comme prévu, sans incident. Mais quelle ne fut pas ma stupéfaction de revoir M.T., une dizaine de jours plus tard, à une séance chez une *lhamo* (possédée)⁷. Après la séance il me déclara qu'il souffrait de *mirdeces* (malaise souvent annonciateur d'une possession). Une autre fille était amoureuse de lui. La mère de cette fille était une *gongmo* et il y avait donc toutes les chances que sa fille le soit aussi devenue, surtout après le dépit qu'avait pu lui causer le mariage de M.T. Il pensait donc avoir été victime de tentatives de possession par cette fille délaissée.

Bien sûr le cas est complètement différent des précédents. M.T. passe outre aux règles de sa société (les mariages d'amour sont très rares) mais il a besoin d'être réintégré. La famille de son épouse n'acceptant toujours pas le fait accompli, il organise un mariage traditionnel où la procession, au lieu de partir de la maison parentale de la jeune fille, part de chez l'aînée de ses tantes, qui accepte pour l'occasion de jouer le rôle de sa mère.

Cette réintégration semi-réussie renvoie à un début de possession par une *gongmo*. La *gongmo* en question, la fille que lui assignait son milieu familial, n'est pas introduite dans la transe et ne peut donc être expulsée solennellement par la famille de M.T. M.T. est obligé de faire alors appel à la *lhamo*, la possédée professionnelle, ou plus exactement à une divinité qui parle par la bouche de cette possédée (cf. n. 7) et qui le conforte dans son choix. Elle

⁶ Les Ladakhi bouddhistes appellent (*s*)*notpa* (*gnod-pa*) quelquefois *rdon* (*gdon*), *skyon* (*skyon*) ou *gek* (*bgegs*) toute forme de dommages dus à des entités surnaturelles. Le (*s*)*notpa* peut aussi bien prendre la forme de sécheresse, de pauvreté, de mort d'animaux, etc. que de maladie physique ou mentale. Le mot (*s*)*notpa* s'applique aussi aux dommages causés par les *gongmo*. Pour plus de détails voir Kaplanian 1990.

⁷ Il est à noter que lorsque le traitement décrit plus haut échoue, on fait appel à un *luyar* (*slu-gyar*). Il s'agit d'une personne qui fait profession d'être possédée par une divinité qui parle par sa bouche et répond aux questions. En tant qu'il est possédé, le *luyar* s'appelle *lhaba* (*lha-pa*), fem. *lhamo* (*lha-mo*). Cf Brauen 1980 et Day 1989.

lui avait en effet déclaré : « tu es parti vers l'ouest [direction du village de son épouse] ; tu as bien fait de te marier. »

M.T. n'est donc pas au-dessus des normes, ou intégré dans une nouvelle norme fragile. Il est partiellement en-dehors, et cela par choix personnel. Je dis partiellement parce que les mariages d'amour sont tolérés (voir à ce sujet Phylactou 1989). Son statut d'« intellectuel » parlant bien les langues étrangères et de salarié (il est comptable) dans une famille traditionnelle de paysans marquait déjà ce déphasage.

Le cas de Chorol

C'est S. Day (1989) qui nous raconte cette histoire.

« At times, Chorol looked tired and pale; she used to retire to her room for two or three days at a time to sleep. She gave up cooking, shopping and agricultural work during these periods though she only missed a few days of work as a caretaker in Leh. At these times, she complained of pains in her back and sometimes also in her arms. »

« (...) no-one was very clear what was wrong. The first signs of illness, in August, were a sore throat and a cold which got worse and worse. Chorol lost her voice for several days. She also developed boils which, she said, did not begin to get better until the end of September. When I asked what was wrong, the family usually said they didn't know; sometimes, they said "she's lazy and stupid" and, when she had complained of back ache, they sometimes claimed "it's *gongmo*, it must be *gongmo*, Chorol has been possessed before". They thought that amulets from the village monk might help and they told anyone who asked, "she's got a bad throat and she's resting". » (p. 341)

Quoique les malaises (*mirdeces*) et les douleurs dans le dos soient des signes annonciateurs de possession, personne ne soupçonne vraiment ce diagnostic qui n'est que vaguement évoqué. Lorsqu'il sera devenu clair qu'il s'agit de possession on aura oublié les faux diagnostics ainsi que les symptômes qui ne coïncident pas avec le diagnostic de possession (*sore throat, boils*). Le diagnostic de possession ne sera donné que plus tard par le *lhaba* (orth. : *lha-pa*, possédé, masc. de *lhamo*, cf note 7) après une nouvelle crise :

« In August, Chorol's brother came home late one night. He was just about to go to bed when Chorol's younger sister rushed in, terrified. Chorol had suffered *zhugshes* (possession) for five minutes; she had laughed hysterically and her eyes were rolled back so that you could only see the whites. ... On Saturday, Chorol and Tsering (the younger sister) sent the child to look after the cows. Then, they locked the door so there must have been signs of approaching *zhugshes* (possession). Still the *gongmo* managed to get in. Chorol had slight convulsions and she breathed in sharply. Then she was possessed. She laughed hysterically again just like the Indian film stars in Hindi Films. Chorol said she remembered nothing about these episodes. »

« Chorol said that something must have happened a month later. She remembered nothing except that her husband was very frightened and cried. Over the next three days, there were further episodes. One brother described what happened when he was alone with Chorol :

"She cried and screamed a lot. I could have stopped it if I'd had my ritual dagger (*phur-pa*). Instead, I read texts. Chorol snatched the book from me and began to read in Bodi (that is, Tibetan which Chorol does not normally claim to understand" (p. 344). »

On notera dans les lignes qui précèdent l'importance de la présence des tiers. C'est pourquoi, comme dit plus haut, on commence par ignorer possédé comme possesseur. C'est ce que fait le plus jeune frère de Chorol :

« I ignored her. You mustn't talk (to an affected person) then, because the attention might encourage possession. If you ignore her, the *gongmo* might go away. » (p. 344)

Devant l'échec de cette méthode il essaie le test du doigt :

« I grabbed her two middle fingers hard. SHE (the *gongmo*) hid her face and tried to cover her shadow which I wanted to beat. Then, she came round and almost cried. She must have realized what had happened because I was still holding her fingers. »

Ce fut encore un échec. Il fallut faire appel à un *lhaba*. Un des frères raconta (les majuscules indiquent que c'est la divinité et non le possédé qui parle ou agit) :

« I finally persuaded Kirzi oracle to come. ... He stayed all night. He came into trance and, first, HE sucked something out of grandfather's leg, saying that *meme* (grandfather) was ill because he drank too much. Then, HE sucked something from Chorol's stomach. HE put mustard seeds in the fire and blew the smoke over Chorol. HE blessed her and immediately grasped her two middle fingers.

But, the *bamo* came and went very quickly. HE called her Yangchen and said that she was the girl from K. main house. Just as HE was about to beat the *bamo* with a stick, Chorol said, "No, don't, I'm not possessed". Yangchen's grandmother was also possessing Chorol, HE said, but she didn't appear at all. Because the *gongmo* went so quickly, the god couldn't ask the normal questions. HE stayed all night in case they should return but they didn't.

The god said that an amulet would cure Chorol so we got one for her the next day and we also took her to Tak Tok *rinpoche* who gave her a *khapko* blessing. (p. 346) [*khakpo* est le nom d'un rituel, *bamo* est ici synonyme de *gongmo*]. »

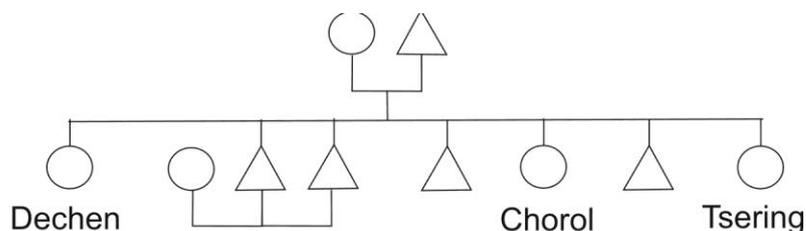
On notera que la seule révélation du nom du possesseur a suffi à stopper la possession. Cela se passait en septembre 1982 alors que la première crise décrite plus haut avait eu lieu en août. Chorol quitta alors son village pour la « capitale » du Ladakh (Leh) et revint en décembre. Les malaises de la possession repirent. On fit à nouveau appel au « possédé » de Kirzi.

« In this way, HE managed to collect five *gongmo*. Then, HE sent everyone out of the room except for Chorol and HE told the witches to come back with the people. They came back ten or fifteen minutes later. (...)

The oracle came back into trance from about 3.00 to 4.00 that afternoon. The god said that the witches had only gone as far as Chorol's throat. HE told them to go to her hearts so that they might speak. Then, they would be easier to finish. HE said that the witches had come to Chorol three days ago. HE also said that they only came when she was in her village, not in Leh. HE did not reveal their names but HE pointed out the directions, which suggested their origins. All were from the village. HE gave Chorol an amulet which was a welcome scarf with three knots containing barley. HE told her to keep the amulet with her. HE said that HE would take responsibility and she would suffer no possession for a year. Then, he turned to the other people, to treat them. » (p. 347)

Si j'insiste sur cette histoire, ce n'est pas seulement parce que S. Day nous en a donné une description très détaillée, mais aussi parce que cette maisonnée constitue un lieu d'observation exceptionnel. S. Day a vécu dans cette famille de 1981 à 1984 et auparavant, une autre ethnologue y a fait de longs séjours entre 1977 et 1983 et même au delà puisque sa dernière visite remonte à 1988⁸. J'ai moi-même eu l'occasion de rendre de nombreuses visites aux membres de la famille de Chorol depuis 1977.

La maisonnée se composait au moment des événements d'un vieux père veuf et de six enfants. La dernière, Tsering, infirmière en poste à 200 km de là, n'habitait pas avec ses frères et sœurs. Deux des frères divorcés avaient gardé leur petit garçon près d'eux (il s'agissait d'un mariage polyandre).



Alors qu'ils sont tous largement en âge d'être mariés (l'aîné a 32 ans et le plus jeune a 22 ans en 1982) aucun ne l'est ce qui montre déjà une situation tout à fait anormale (dont les raisons ne sont d'ailleurs pas très claires). En 1981 Chorol raconta à la première ethnologue qu'elle avait très peur de rester vieille fille. De plus qu'une bru arrivât et elle risquait d'être jetée hors de la maison (rappelons que le système est patrilocal). Au moment des événements Chorol avait fait une fugue avec le fils cadet d'un *amchi* (orth. : *am-chi* médecin traditionnel) assez réputé. Mais ce fils avait une très mauvaise réputation (ivrogne, paresseux). Les deux familles étaient contre ce mariage où, contrairement au cas de M.T. cité plus haut, il n'a même pas été respecté le minimum de règles prévu dans de tels cas (cf. Phylactou 1989). L'aînée de Chorol, Ani, était de plus furieuse de perdre une précieuse

⁸ D'après la première ethnologue qui a séjourné dans cette famille, l'épouse des deux frères aurait divorcé (avant son arrivée en 1977) parce qu'elle ne s'entendait pas avec Ani, l'aînée. La rivalité entre belles-sœurs est fréquente. Dans les craintes de Chorol c'est le contraire qui aurait pu se produire.

auxiliaire dans la maison. Le couple s'installa néolocalement à Leh. Bref si nous devons donner un cas de personne hors des normes, Chorol s'y prête jusqu'à la caricature.

En 1984 je rencontrai Chorol installée dans son ancienne famille avec son mari et leur bébé. On me dit qu'il s'agissait d'un mariage uxori-local ce qui ne manqua pas de m'étonner : les mariages uxori-locaux au Ladakh n'ont lieu que lorsqu'une famille n'a que des filles (où à la rigueur un seul fils beaucoup trop jeune par rapport à ses sœurs). En réalité Chorol, partiellement réconciliée avec sa famille, naviguait, suivie de son mari et de son fils, entre Leh et sa maison paternelle. Comme le note S. Day : « At that time, it was unclear where Chorol and her husband were living » (p. 169).

La principale possesseur de Chorol est Yangchen, sa meilleure amie (très souvent possesseur et possédé sont très proches) mais surtout vieille fille donc jalouse du mariage de Chorol. Bien entendu, comme dans le cas précédents, Chorol, qui a agit de son propre chef et tout à fait hors les règles de sa société, a besoin d'être confortée dans son choix : d'où la nécessité de la jalousie de Yangchen. On apprend même que Yangchen « had been in the mountains pastures when Chorol eloped. On her return she asks : "where is Chorol, I want to see her" » (p. 349). Yangchen aurait donc pu peut-être même être un obstacle à ce mariage.

Mais la jalousie de Yangchen ne suffit pas. Ici, contrairement à M.T., Chorol n'est pas confortée dans son choix. M.T. n'a agit que contre une partie de la famille de sa femme, et son choix a été accepté par la tante de sa femme et, finalement par sa propre famille. De plus il a respecté certaines règles même s'il n'a pas fait un mariage traditionnel réel, et a partiellement « légalisé » ce mariage d'amour avec l'aide de la tante de sa femme. Le cas de Chorol n'est pas le cas de Tashi non plus. Tashi peut avoir des doutes sur son statut, mais sa famille la rassure. Ici point de tout cela. Chorol est réellement rejetée, et si toutes les analyses qui précèdent sont exactes, elle est tout simplement incurable dans sa situation d'alors. Il est extrêmement intéressant de noter qu'elle n'est possédée que dans son village et par cinq voisines non identifiées. C'est le village qui la rejette car elle n'y est plus à sa place.

Les choses ne s'arrangeront que beaucoup plus tard lorsque Chorol se retrouvera à sa place au sens propre et au sens figuré : son beau-père a installé le couple dans une maison annexe à la sienne dans son propre village. Beau-père et belle-fille se sont réconciliés. Chorol aura réintégré la norme patrilocale.

Il apparaît ainsi que les cas de *gongmo* sont liés à la régulation du fonctionnement de la société. L'entourage manipule la victime au travers de la crise. L'efficacité thérapeutique en découle. L'individu est soit réintégré (Tashi), soit confirmé dans une certaine marginalité (M.T.), soit exclu jusqu'à ce qu'il s'amende (Chorol).

L'interprétation de l'ethnologue peut-elle être acceptée par l'indigène ? La réponse en ce qui concerne les exemples qui précèdent est bien sûr non. Ni Tashi, ni M.T., ni Chorol ne peuvent admettre qu'ils n'ont pas été possédés, que ce sont eux qui ont des problèmes d'identité familiale et sociale, quoiqu'ils se savent en déphasage par rapport à une norme (M.T. et Chorol en tout cas).

La méthode permet de « guérir » l'individu sans que soit remise en question sa croyance en l'existence des *gongmo*, ni sa conviction d'avoir été victime d'un possession. C'est que les possesseurs, Diskit, l'ex-fiancée de M.T. et Yangchen ont effectivement des raisons pour être objectivement jaloux de leur soi-disante victime et le sont peut-être. Rien à voir avec la projection du paranoïaque par exemple. Si l'ethnologue est obligé de renverser la situation expliquant que ce sont les possédés qui sont « malades », il ne se met pas pour autant dans la même position que les psychanalystes, pour lesquels le patient lui-même doit verbaliser son désir refoulé pour qu'il y ait guérison. Car il n'y a pas chez les victimes des *gongmo* de désir refoulé. Bien au contraire ce sont des gens qui passent aux actes (en l'occurrence, dans ces trois cas, il s'agit de se marier) et c'est ce passage aux actes, cette réalisation effective d'un désir, qui fait problème. Dans le cas des victimes des *gongmo* une partie des choses reste dans le non-conscient. Les trois victimes expriment leur malaise, et toutes les trois sont amenées à y remédier avec l'aide de l'entourage qui les pousse à se réinstaller dans une position vivable, c'est à dire acceptable pour l'entourage, sans que l'on passe par le stade du conscient.

BIBLIOGRAPHIE

Brauen (Martin) 1980 – *Feste in Ladakh* – Graz

Corin (Ellen) 1985 – « La question du sujet dans les thérapies de possession », *Psychoanalyse*, n° 3, Bruxelles.

Day (Sophie) 1989 – *Embodying spirits, village oracle and possession ritual in Ladakh. North India*, Ph.D – Manuscrit – London School of Economics

Grist (Nicky) 1980 « kinship » – N. Grist, P. Farrington, M. Phylactou, P. Kaplanian – *Reports in Ladakh, 1977-1979*, manuscript – Cambridge

Kaplanian (Patrick) 1981 – *Les Ladakhi du Cachemire* – Paris, Hachette.

Kaplanian (Patrick) 1983 – « Quelques Aspects du Mythe et des Structures Mentales au Ladakh » – *Recent Research on Ladakh*, actes du premier colloque sur le Ladakh, tenu à Constance janvier 1981, sous la direction de R. Sander et D. Kantowsky, Cologne, Weltforum Verlag, 1983.

Kaplanian (Patrick) 1990 « La maladie en tant que *(s)notpa* » – *Wissenschaftsgeschichte und Gegenwärtige Forschungen in Nordwest-Indien*. Actes du 3ème colloque sur le Ladakh organisé par L. Icke Schwalbe et G. Meier, tenu du 9 au 13 mars 1987 à Herrnhut (Allemagne). Publiés par le Staatliches Museum Für Völkerkunde, Dresde, 1990.

Phylactou (Maria) 1989 – *Household organisation and marriage in Ladakh, Indian Himalaya* - Ph.D – Manuscrit – London School of Economics.