HAL open science

# Transmettre avec douleur: souffrance infligée, rituel et possession en Inde

Serena Bindi

▶ To cite this version:

Serena Bindi. Transmettre avec douleur: souffrance infligée, rituel et possession en Inde. Hermann éditeurs. Domination et apprentissage. Anthropologie des formes de la transmission culturelle, Pierrot A., Carvalho I. et Medaets C. (Dir.)„ , pp.159 -181, 2017, 978 2 7056 9241 4. hal-02014171

HAL Id: hal-02014171
https://hal.science/hal-02014171

Submitted on 11 Feb 2019

**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.

Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

*Domination et apprentissage*

Ouvrage publié avec le soutien de l'Université Paris Descartes,
de l'Université Sorbonne Paris Cité
et du « Programa de Pós-Graduação em Educação »
de l'Université Pontificale Catholique du Rio Grande do Sul

www.editions-hermann.fr

Illustration de couverture :
Le forgeron et son apprenti (détail)
(Goky Kanté, 2014, recopié par Alain Pierrot).

ISBN : 978 2 7056 9241 4

© 2017, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

# Domination et apprentissage

*Anthropologie des formes de la transmission culturelle*

Sous la direction de
Alain Pierrot
Isabel Carvalho
et Chantal Medaets

hermann
*Depuis 1876*

# X

# Transmettre avec douleur : souffrance infligée, rituel et possession en Inde

Serena Bindi

Le présent texte vise à nourrir la réflexion sur l'utilisation de la violence à des fins de transmission, à travers l'analyse d'un rituel qui est communément pratiqué dans l'Himalaya indien, plus précisément dans l'État de l'Uttarakhand[1]. S'il s'agit d'un rituel de guérison plutôt que d'initiation, il est néanmoins un lieu important de transmission et d'apprentissage. Ce qui le rend digne d'être analysé ici repose sur le fait que cette transmission s'y effectue à travers des actes ouvertement violents. La violence physique – le fait d'infliger de la douleur physique à autrui – y joue un rôle clé et constitue *de facto* un moyen indispensable à sa réussite. L'intervention inéluctable de l'élément violence est d'autant plus frappante si l'on considère que ce rituel, comme c'est le cas de nombreux rites impliquant la possession, n'est pas codifié de façon rigide et qu'il peut intégrer chaque fois dans son exécution des éléments – notamment des paroles et des gestes – qui ne sont pas prévus à l'avance. Le fait que la violence y soit toujours présente montre que, loin d'y occuper une place accessoire, elle contribue de façon essentielle au travail qui s'y accomplit.

Tout en avançant quelques hypothèses interprétatives, je mettrai donc au centre de ma réflexion le questionnement suivant : quel est le travail de transmission que ce rituel accomplit et quel est le rôle qu'y joue la violence ? Dans cette optique, je présenterai tout d'abord les contours et les ressorts de ce rite de guérison et je me pencherai ensuite sur les idées et valeurs qu'il véhicule ainsi que sur la place spécifique de l'expérience de la douleur qu'il engendre et qui accompagne et rend possible ses enseignements.

---

1. Je tiens à remercier Roger Renaud pour sa relecture et ses commentaires.

## I. LE RITE DE RAKHVĀLĪ

Le terrain d'où proviennent les données qui nourrissent ma réflexion se trouve dans le district d'Uttarkashi, au Garhwal, une région de l'État nord-indien de l'Uttarakhand. Situé dans la zone himalayenne centrale, l'Uttarakhand fait partie des États les plus pauvres de l'Inde. La majorité de la population, de culture et de religion hindoues, vit dans des villages de petites et moyennes dimensions, au sein des zones montagneuses qui occupent la plus grande partie du territoire de l'État. Autrefois basée exclusivement sur une économie agro-pastorale de subsistance, la société locale connaît depuis quelques décennies de profondes transformations socio-économiques. L'expansion du réseau routier a permis le développement du marché local et l'introduction de cultures destinées au commerce et elle a favorisé l'émigration des hommes vers les centres urbains, pour des raisons liées à la recherche d'un travail.

Le rituel au centre de cette analyse est appelé *rakhvālī*, ce qui signifie en langue vernaculaire « prise de soin » ou « protection ». Il s'agit d'une cérémonie complexe qui, dit-on, met en place un dialogue entre des divinités incarnées en leurs possédés, d'une part, et un fantôme qui est censé résider dans le corps de la personne à soigner, d'autre part. L'objectif du rituel est de persuader, d'une façon ou d'une autre, le fantôme de partir. J'ai pu recueillir des données relatives à 29 cérémonies de ce type, dont la dernière en juillet 2015. Plus des deux tiers d'entre elles impliquaient des jeunes filles âgées de 12 à 19 ans. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un rituel spécifiquement réservé aux adolescentes, l'importante présence des jeunes filles parmi les personnes soumises au *rakhvālī* fait de ce dernier un objet de recherche privilégié, permettant de saisir les façons spécifiques à travers lesquelles on fait face, dans cette région, à certains des problèmes concernant les sujets féminins appartenant à cette classe d'âge.

Avant de décrire le rituel, il est utile de préciser que son exécution s'inscrit dans un ensemble varié de pratiques de « possession institutionnelle », c'est-à-dire exercée par une personne – appelée le plus souvent *paśvā* – reconnue comme étant spécifiquement possédée par une puissance précise dont on sollicite les faveurs. On ne considère pas que le rite de *rakhvālī* est exécuté par des acteurs humains, mais plutôt par des divinités, incarnées dans leurs possédés. Et la tâche de diriger la cérémonie revient à la divinité (un dieu ou, plus rarement, une déesse) tutélaire du village (*grām devtā*, *grām devī*), qui est censée en gouverner

l'espace ainsi que tous les habitants. Elle accomplit cette tâche grâce à une forme mobile, le *ḍolī* (littéralement « balançoire »), constituée d'un palanquin en bois contenant sa statue et porté sur les épaules de deux hommes (*palgyār*). Ce palanquin, c'est-à-dire la divinité tutélaire du village, s'exprime et donne des ordres à travers les mouvements et les oscillations de ses porteurs, qui perdent – dit-on – le contrôle de leurs propres corps et sont dirigés par la divinité même. Ces mouvements constituent un langage spécial qui doit être à son tour interprété par les notables du village. Dans chaque village, le palanquin de la divinité tutélaire joue, même en dehors du cadre du *rakhvālī*, un rôle clef dans la vie des habitants, en tant que dispositif oraculaire régulièrement consulté pour obtenir de lui réponses, diagnostics et directives d'action. Et pendant le *rakhvālī*, il dirige et coordonne donc, grâce à ses mouvements, le déroulement des actions rituelles. Cette institution est clairement une expression des groupes traditionnels de pouvoir au sein des villages : les porteurs du palanquin et les interprètes de ses mouvements sont toujours membres des lignages dominants – de caste *brāhmaṇ* ou *rājpūt*[2] – qui tendent à contrôler les ressources économiques locales. Le rituel de *rakhvālī* requiert également la présence d'un des prêtres de la divinité tutélaire du village (qui est presque toujours de caste *brāhmaṇ*) et d'une « équipe » de possédés. Celle-ci se compose, le plus souvent, des possédés de la ou des divinités de lignage (*kul devtā*) de la personne qu'on doit soigner ainsi que des possédés d'autres divinités considérées comme expertes dans la lutte contre les fantômes et, plus généralement, contre les entités impures[3].

Étant donné la longueur et la complexité des rituels de *rakhvālī* et des itinéraires diagnostiques et thérapeutiques des jeunes filles

2. Dans la région du Garhwal, on utilise le terme *rājpūt* pour désigner la classe des guerriers (*kṣatriya*). Les castes élevées (*brāhmaṇ* et *rājpūt*) représentent 69 % de la population de l'Uttarakhand. Malgré les efforts du gouvernement pour améliorer la condition économique et sociale des castes qui restent désavantagées à de nombreux niveaux (les *Scheduled Castes* ou *Dalits* et les castes appelées *Other Backward Classes*), les castes élevées gardent la haute main sur l'économie.

3. Dans la zone où la recherche a été menée, les divinités qui, vu leur caractère terrifiant, sont considérées comme capables de chasser les esprits et qui, par conséquent, interviennent, par leurs possédés, dans les rituels de *rakhvālī* sont les dieux Agornath, Eḍā, Pokku, Goril, Nār Singh et Bhairav. Dans la plupart des cas, au moins un de ces dieux « réside » – en tant que divinité de lignage – dans l'une des familles du village où le rituel est organisé : ses possédés proviendront donc de ce même endroit. Toutefois, si aucune de ces divinités n'est présente dans le village, il sera nécessaire de faire venir, de villages voisins, un ou plusieurs possédés.

qui y sont soumises, je me limiterai ici à la description succincte d'un rituel observé en avril 2007, en l'étayant de quelques points essentiels sur le parcours diagnostique. Étant représentatif d'autres cas similaires, cet exemple servira de base pour montrer les effets produits généralement par ces rituels.

## II. DES COUPS ET DES PLEURS : L'EXPULSION DU FANTÔME

Au moment de notre rencontre, Rurci, une jeune fille de caste *rājpūt* âgée de 15 ans, habitait avec ses parents, dans le village de Pata. Durant l'été 2006, elle avait été surprise, lors d'une scène intime, avec un garçon d'une caste inférieure, qui résidait dans un village voisin. L'apparition de ce problème avait engendré des préoccupations, tant dans la famille de Rurci qu'au sein de la communauté du village. Cependant, ce malheureux événement aurait peut-être été oublié si d'autres faits n'étaient survenus par la suite. Rurci avait en effet continué à manifester une attitude rebelle et à rentrer en retard de l'école. Face à la persistance de ce comportement, on avait consulté un oracle[4] et conclu que la jeune fille était perturbée par la présence d'un fantôme (*bhūta*), ce qui expliquait le fait qu'elle continuait à désobéir. Le fantôme, qui provenait d'un autre village, s'était « collé » (*lag gayā*) au corps de Rurci lors de l'une de ses sorties hors du village. À la suite de ce diagnostic, l'adolescente avait été soumise par deux fois à la cérémonie de *rakhvālī*. À la fin de chaque séance, le fantôme avait déclaré être parti. Mais, après quelque temps, il s'était à nouveau manifesté dans le corps de la jeune fille[5], à travers des symptômes corporels, tels que de fortes douleurs au ventre, des nausées, des digestions difficiles, un affaiblissement et une maigreur croissante. Ces signes corporels avaient conduit les parents de Rurci à l'emmener plusieurs fois à l'hôpital, parallèlement aux rituels. Les symptômes persistaient néanmoins. En avril 2007, lors de ma rencontre avec Rurci, un énième rituel de soin avait donc lieu (figure 1).

4. Le nom localement utilisé pour ce type d'oracle, qui est considéré, pendant la séance de consultation divinatoire, comme étant possédé ou inspiré par une divinité, est *bākī*.

5. Il s'agit de la version des faits telle qu'elle est racontée par les sœurs et les beaux-frères de la jeune fille.

1. Consultation oraculaire du palanquin de la divinité tutélaire (*grām devta*) du village de Bon. Au pied du palanquin, l'adolescente (15 ans) dont l'état de santé et le comportement font l'objet de la consultation (Bon, district d'Uttarkashi, déc. 2015 ; photographie de l'auteur).

Avant le début de la cérémonie, un feu est allumé. Lorsque le rituel commence, le prêtre interroge plusieurs fois le fantôme, supposé résider dans le corps de Rurci, à propos de son identité, ce qui provoque les pleurs de la jeune fille, assise près de l'officiant. Le palanquin de Kandar Devtā[6], la divinité du village, est penché vers le feu par les porteurs, ce qui signifie que l'un des possédés a reçu l'ordre de saisir un morceau de bois incandescent et de le diriger vers l'adolescente. Celle-ci révèle alors l'identité du fantôme qui s'est installé en elle : il s'agit de l'esprit d'une jeune femme morte en couches à Gangori, le village voisin, où elle résidait depuis son mariage. Un possédé se met à trembler puis, après s'être approché de Rurci, il la tire par les cheveux et la frappe violemment. Tout en hurlant, il somme le fantôme qui l'habite de regagner son foyer marital à Gangori. Sanglotante, Rurci prend la parole pour s'exprimer au nom du fantôme : ce dernier demande à la communauté

6. Kandar est la divinité tutélaire de nombreux villages de la zone qui entoure Uttarkashi, chef-lieu du district éponyme. Il y a beaucoup d'histoires qui circulent non seulement sur son origine et sa nature (et qui en font un pèlerin devenu, *post mortem*, une divinité, une forme du dieu Shiva ou Vishnu…) mais aussi sur les nombreuses divinations et nombreux soins dont il a été l'auteur dans des domaines variés (guérison de maladies ; résolutions de problèmes d'horoscope ; découverte d'objets précieux qui avaient été perdus ; démasquement de voleurs, fraudeurs et assassins…).

de cesser de s'acharner contre lui et déclare qu'il ne peut pas se réfugier là-bas, car la divinité de lignage de sa famille maritale lui a défendu de pénétrer dans l'habitation. Visiblement hors de lui, un autre possédé surgit alors en courant. Il se met à hurler qu'il se verra obligé d'agir si le fantôme n'accepte pas de s'en aller. Après avoir jeté du riz sur Rurci, il grimpe sur les épaules de la jeune fille – laquelle reste assise – et l'immobilise. Pendant ce temps, tout en tirant violemment les cheveux de Rurci, le premier possédé continue d'exiger, toujours en hurlant, que le fantôme quitte le corps de l'adolescente. Les faits et gestes des deux possédés sont empreints d'une violence manifeste. Le palanquin « effectue » plusieurs inclinaisons vers l'avant, ce qui augmente chaque fois le degré de violence des possédés à l'encontre du corps de l'adolescente. Un troisième possédé la frappe au visage avec des orties, tandis que le prêtre donne un clou en fer à un quatrième. Ce dernier se précipite vers le feu en courant. Il y chauffe le clou, qu'il approche ensuite du visage de la jeune fille à l'attention du fantôme. Possédé par la déesse de son lignage, le père de Rurci se met lui aussi à trembler et à devenir violent. Tout en tirant les cheveux de sa fille, il s'adresse également au fantôme en hurlant pour l'inciter à partir. L'adolescente finit par s'évanouir.

À ce point, les différents possédés quittent en courant la scène principale du rituel pour accompagner – dit-on – le fantôme en dehors du village et pour s'assurer qu'il part bien en direction du sien. Dans cette même direction, les possédés plantent des clous en fer dans la terre, afin d'interdire à l'esprit de revenir.

Simultanément, dans le lieu où le rituel s'est déroulé, l'atmosphère devient subitement très calme. Le palanquin de la divinité du village est maintenant incliné au-dessus de Rurci et reste dans cette position pendant quelques minutes, en silence, pour, dit-on, lui faire passer des formules rituelles (*mantra*) de protection. Rurci reprend connaissance et, en se levant, elle souffre de quelques mouvements convulsifs. Rapidement, le prêtre, toujours assis devant elle, introduit dans sa bouche de la pâte de santal et du riz, ce qui provoque chez elle un vomissement. Il prépare ensuite une amulette, qui est censée, elle aussi, avoir une fonction protectrice, et il la lie au cou de Rurci.

À la fin du rituel, Rurci m'a confié que l'hôpital avait été une expérience beaucoup moins douloureuse et bien plus plaisante que ce rituel. Elle a expliqué qu'elle ressentait de la douleur dans l'ensemble de son corps et que, le jour suivant, son visage risquait d'enfler à la suite des coups qu'elle avait reçus. Elle a néanmoins ajouté : « Ce soir,

je dormirai avec mes parents car j'ai encore très peur ; mais dès demain, je me sentirai bien mieux ! »

## III. RELATIONS EN JEU

Du point de vue des personnes impliquées dans la situation étudiée, le but de ce rituel n'est pas l'initiation – entendue comme une intervention délibérée « visant à façonner la jeunesse selon les attentes sociales » (Lancy et Grove, 2012 : 163) – ni la transmission d'un savoir, mais plutôt l'éjection d'une présence extérieure intrusive, qui doit être expulsée non seulement du corps de Rurci mais aussi, comme nous venons de le préciser, du territoire du village.

Néanmoins, l'effet que le rituel est censé produire – le passage d'un état de possédée par un fantôme à un état normal, libéré de cette présence – s'accompagne, selon moi d'une transmission et d'un apprentissage concernant à la fois l'individu soumis au rituel et ceux qui y assistent comme spectateurs.

Cette interprétation du rituel comme lieu où s'effectue une transmission qui influence les conduites des individus au-delà du contexte du rituel lui-même a été suggérée par de nombreux analystes et à l'intérieur de cadres interprétatifs très différents l'un de l'autre. Je propose ici d'étudier la transmission qui a lieu par le moyen du rituel en adoptant une approche qui peut être qualifiée de pragmatique et relationnelle : une telle approche envisage les performances rituelles comme des mises en actes d'*interactions* concrètes qui permettent « l'actualisation d'un réseau de *relations*, entre les participants humains et, de façon enchâssée, avec des entités non humaines : dieux, esprits, ancêtres, objets, formules liturgiques, dispositifs spatiaux, etc. » (Houseman, 2008a : 109 ; les italiques sont les miens). Les rituels sont avant tout à considérer comme des séries d'interactions concrètes qui mettent en actes – et ainsi produisent – des ensembles inédits de relations (entre personnes et entre personnes et objets), c'est-à-dire de nouvelles « *configurations relationnelles* » (Houseman, 2008a ; Houseman et Severi, 2009).

Or ce travail rituel sur les relations médiatise chez les participants des changements qui ont des retombées effectives en dehors du cadre du rite. Autrement dit, de par l'expérience que le rite leur a fait vivre, les participants en sortent, d'une manière ou d'une autre, transformés ; ils ont appris quelque chose. C'est pour cela que – comme l'indiquent maints exemples provenant de multiples sociétés – les personnes

reproduisent, après coup, des énoncés et des conduites qui découlent de la réalité mise en actes au cours de l'action rituelle elle-même[7].

Il s'agit maintenant de voir quelle est la configuration relationnelle qui, produite par le *rakhvālī*, affecte les participants et leurs expériences ultérieures et, en fonction de cela, quel est le rôle joué, en l'occurrence, par la violence. Comme la plupart des rituels, la séquence qui vient d'être décrite est constituée de gestes et paroles qui mettent en relation entre eux des sujets et des sujets et objets : divinités, fantômes, personnes, lieux. Le rite prend la forme d'une « bataille » entre un fantôme, qu'on suppose être présent dans le corps de la jeune fille, et différentes divinités qui, dit-on, s'incarnent dans leurs possédés. Mais ce n'est pas uniquement un rite privé, visant à soigner individuellement une personne, c'est un rite d'intérêt public. La bataille entre le fantôme et les divinités engage également au moins deux groupes d'appartenance, qui soutiennent l'action violente des divinités et désirent l'expulsion du fantôme non seulement du corps de Rurci mais aussi de sa maison et du territoire du village. C'est, tout d'abord, la famille élargie de l'adolescente, qui assiste au rituel accompagnée, comme il arrive parfois, de quelques voisins. Et c'est aussi l'entière communauté villageoise, dont les intérêts sont représentés par la présence de plusieurs possédés (membres de diverses familles de la communauté) mais surtout par la présence du prêtre et du palanquin de la divinité tutélaire du village. Et il est important de souligner que, si les familiers et les voisins ne sont pas des acteurs mais des spectateurs du rituel exécuté pour Rurci (à l'exception de son père qui y intervient directement), ils n'ont pas pour autant un rôle simplement passif. Au contraire, ils manifestent activement leur soutien à l'action du prêtre et des possédés des divinités : tout au long du rituel, femmes et hommes présents hurlent des phrases d'incitation à la violence contre le fantôme, soulignent les qualités négatives de celui-ci (concernant notamment sa nature impure ou sa tendance à mentir), lui lancent des injonctions de partir sur un ton souvent agressif et se moquent de lui.

---

7. Dans cette perspective, beaucoup de rituels, sinon tous, pourraient être considérés comme une des nombreuses formes « implicites » d'enseignement qui existent dans chaque société : des formes d'enseignement, autrement dit, qui sont inscrites dans des processus sociaux qui n'ont pas pour but explicite de transmettre un savoir. Sur ces formes « implicites » d'enseignement, voir Lancy, Bock et Gaskins (2012 : 6).

Comme on en connaît bien d'autres exemples, ces actions rituelles, par leur déroulement même, entremêlent et associent entre eux une variété de domaines différents. D'abord, elles effacent et reconfigurent la frontière qui sépare le corps et le comportement de l'adolescente, d'un côté, et les problèmes concernant des corps collectifs (famille et village), de l'autre. Et, ce faisant, elles imbriquent et mettent en correspondance divers domaines, notamment le contrôle du territoire et le bien-être de ses habitants, la vie et la mort, les esprits des morts et les divinités. En effet, dans la perspective instaurée par les interactions successives du rituel, les symptômes physiques et les comportements hors norme montrés par Rurci se révèlent être l'épiphénomène d'une fracture entre une collectivité et ses morts et de la difficulté de trouver un lieu d'« accueil » pour les âmes errantes produites par la malemort. Pour les acteurs impliqués dans le rituel, la gestion du corps de l'adolescente constitue aussi, par conséquent, une occasion de redéfinir leurs propres légitimités et leurs propres espaces de compétence. La présence et l'accueil de l'esprit de la jeune femme morte en couches font l'objet de négociations entre deux parties : la famille de Rurci et son village, d'une part, et la famille maritale et le village marital du fantôme, d'autre part. Du fait qu'ils dirigent l'exorcisme et la gestion rituelle du corps de l'adolescente, ce sont surtout la divinité tutélaire du village et son entourage qui voient légitimé et renforcé leur pouvoir sur les personnes et sur la juridiction territoriale. Le geste rituel qui clôt l'exorcisme (appelé *kīlnā* ou *bhūta kilyari*) est un indice clair de l'entremêlement et de l'interconnexion entre domaines différents. Les possédés réutilisent les clous incandescents ayant servi sur le corps de Rurci et les plantent à la frontière du village, ce qui a pour but de délimiter le territoire de la divinité du village et d'établir une barrière rituelle qui puisse le protéger efficacement d'éventuelles attaques à venir.

## IV. PHYSIOLOGIES EN JEU

Pour comprendre quelles sont les valeurs et les idées spécifiques que cette action rituelle véhicule, il faut aussi prendre en compte le fait qu'elle ne se pratique que sur des femmes et que, dans la grande majorité des cas, il s'agit de filles qui ont passé l'âge de la puberté mais qui ne sont pas encore mariées. Ces sujets sont regardées comme les sujets les plus exposés, par nature, à l'attaque des fantômes du fait des représentations spécifiques concernant la physiologie et les traits de caractère considérés comme propres leur âge et leur genre. En tant

que femmes, leur corps est partiellement « cru » (*kaccā*) et donc plus vulnérable que celui des hommes aux attaques d'entités extérieures[8].

De plus, l'impureté occasionnée par les cycles corporels des femmes augmente encore davantage la probabilité qu'elles soient physiquement exposées à l'intervention de fantômes. Enfin, les adolescentes partagent aussi avec les femmes de tout âge un trait de caractère également considéré comme typiquement féminin : le fait d'être « craintives » (*ḍarnyū*). Tout comme les caractéristiques physiologiques inscrites dans leur corps, ce trait de caractère est susceptible d'augmenter le risque qu'elles soient attaquées par des fantômes. Ces qualités physiques et de caractère attribuées au sujet féminin deviennent le support « naturel » de normes sociales genrées. Les femmes doivent posséder, davantage que les hommes, la capacité de réduire les risques d'être attaquées par des énergies extérieures : elles doivent faire preuve de « maîtrise de soi et de retenue » (*gāmbhīryā*) et montrer qu'elles savent contrôler à la fois leurs mouvements internes – c'est-à-dire leurs émotions – et leurs mouvements externes – c'est-à-dire leurs comportements, leur gestualité et leurs mouvements dans l'espace.

Néanmoins, selon l'opinion locale, ce contrôle de soi est rendu plus difficile par un autre trait de caractère qu'on retrouve plus fréquemment chez les femmes et qui se développe particulièrement à partir de la puberté : la tendance à « l'insouciance » (*caṃcal*). Chaque fois que ce trait de caractère se concrétise en un état d'âme (le manque d'attention), il prédispose le sujet à l'attaque des fantômes. De plus, l'âge qui suit la puberté est considéré comme une période de transformation physique pendant laquelle le corps est traversé par de nouvelles pulsions et doit apprendre à reconnaître et à gérer l'attraction vers l'autre sexe. Cela accentue la caractéristique de l'insouciance (décrite également parfois comme frivolité) et prédispose les jeunes filles à l'attaque des esprits. Pourtant, c'est justement quand le contrôle est le plus difficile, après la puberté et avant le mariage, qu'il est considéré comme étant indispensable. Considérées potentiellement prêtes pour le mariage, les adolescentes doivent montrer qu'elles ont compris les normes de conduite nécessaires à la vie d'adulte, en évitant tout particulièrement des comportements hors norme qui pourraient porter atteinte à leur honneur (*izzat*) et à celui de leur famille et rendre leur futur mariage presque impossible et les relations de leur famille avec le reste du village

8. Voir à ce propos Bindi (2015).

très difficiles. Or si, dans le cas de Rurci, le fait qu'un fantôme se soit emparé d'elle est interprété comme la cause de sa mauvaise conduite, cette même attaque du fantôme est aussi comprise, dans une certaine mesure et non sans ambiguïté, comme l'indice d'un comportement qui s'est trop éloigné de la norme et a exposé la jeune fille au danger.

Les rituels de *rakhvālī* sont organisés, comme l'exemple de Rurci le montre, pour remédier à certaines sortes de maladies qui vont de pair, très souvent, avec des conduites individuelles hors norme : les unes comme les autres peuvent être vues, dans certaines circonstances, comme la conséquence d'un même problème, la présence d'un fantôme dans le corps de l'adolescente. J'ai analysé ailleurs (Bindi, 2015) la façon dont, en mettant en actes les conséquences concrètes de l'attaque à laquelle la physiologie féminine et les caractéristiques liées à leur âge sont censées prédisposer les adolescentes, ces rituels sont aussi un moyen de réaffirmer le fait que leur corps, perméable et toujours potentiellement exposé aux attaques, doit être continuellement soumis à contrôle et auto-contrôle.

## V. POURQUOI AUTANT DE VIOLENCE ?

Pourquoi ce dispositif rituel concernant les jeunes filles et leur corps prévoit l'utilisation d'autant de violence ? Comme le souligne David Riches (1986), on peut parler de violence lorsque celui qui administre les souffrances ou celui que les subit ou bien encore celui qui en est le témoin les perçoit comme infligées. Dans le cas du rituel qui est au centre de ce texte, il est légitime de parler de violence, car ces trois types d'agents sont en accord sur le fait qu'on frappe un fantôme, censé résider dans le corps d'une jeune fille. Ce fantôme, comme le montrent les mots que prononce la jeune fille en son nom, ne désire pas cette souffrance et demande à ne pas la subir.

On pourrait développer ici des réflexions relatives à la place de la violence dans le cadre des pratiques religieuses et, plus généralement, sociales garhwali. Comme d'autres sociétés où des pratiques hindoues sont prédominantes, le Garhwal a en effet connu et connaît, à côté des apologies de l'*ahiṃsā*, du « non-désir de tuer[9] », une pluralité

9. Il semble que la notion d'*ahiṃsā*, littéralement le « non-désir de tuer », forme négative d'une idée positive, ait fait son apparition dans les milieux ritualistes védiques dans le contexte du sacrifice. Ensuite, cette idée aurait aussi été valorisée dans d'autres domaines, notamment dans celui de la règle de vie personnelle. La non-violence

de formes légitimes de violence à l'intérieur comme à l'extérieur du cadre rituel[10]. Il serait aussi possible d'analyser les façons dont les valeurs de la violence et de la non-violence sont utilisées au Garhwal, de même que dans d'autres régions[11], comme critères selon lesquels des groupes, humains et divins, s'opposent et se hiérarchisent les uns par rapport aux autres. Dans des villages du district d'Uttarkashi, par exemple, les divinités liées aux basses castes et parfois aux castes *rājpūt* sont souvent regardées par les hautes castes (*brāhmaṇ*) comme inférieures, car plus impures et violentes. Mais on les tient aussi pour indispensables lors de certaines actions rituelles (comme notamment l'expulsion de fantômes ou d'autres activités considérées justement comme impures et violentes), si bien que des hautes castes finissent, parfois, par rendre à ces divinités un culte régulier. Mais ces analyses demanderaient beaucoup plus d'espace que n'en offrent les pages de ce texte. Je vais donc, en restant au plus près de mon propos initial, proposer une analyse de la place qu'occupe la violence dans les interactions en cours durant le *rakhvālī* et avancer quelques hypothèses sur les façons dont cette violence me semble participer au travail de transmission qui s'y accomplit.

La signification sociale et les effets de la violence exercée dans un certain contexte dépendent de la structure relationnelle qui sous-tend la souffrance qui y intervient, c'est-à-dire des rapports que, dans chaque cas, les exécutants, les victimes et les spectateurs ont les uns avec les autres. Ainsi, la souffrance n'a pas la même signification dans le cadre de différents phénomènes organisés autour de douleurs infligées (torture, initiation, épreuves rituelles…). Au cours du *rakhvālī*, la violence, tout en s'exerçant concrètement sur le corps de la jeune fille, ne s'adresse pas directement à elle mais au fantôme qui, dit-on, l'habite. Néanmoins, Rurci a déclaré, nous l'avons vu, ressentir de la douleur après avoir subi le rituel. La configuration relationnelle qui sous-tend l'administration de la violence est donc ici singulière. La souffrance infligée est ressentie par le sujet soigné au moyen du rituel, mais elle ne lui est pas

---

prend en Inde des acceptions bien différentes selon les époques, les interlocuteurs, les contextes : « végétarisme, refus des oblations animales, détachement des fruits de l'acte et, depuis Gandhi, modalité de revendication politique » sont les formes de non-violence énumérées par Vidal, Tarabout et Meyer (1994 : 17).

10. Voir à ce propos Vidal, Tarabout et Meyer (1994).

11. Pour une analyse de l'usage de la valeur de non-violence dans la représentation de soi par de hautes castes du Kerala et de leur attribution de comportements violents aux autres (notamment les basses castes), voir Tarabout (1994).

destinée. Cette configuration fait du sujet soumis au rite (la jeune fille) à la fois un témoin, qui, comme les autres spectateurs du rite, assiste à la violence, et une victime « indirecte » de celle-ci.

On est donc bien loin ici des contextes où l'expérience de la souffrance physique est valorisée, où « les épreuves douloureuses sont le prix à payer pour l'acquisition d'une grandeur, à moins qu'elles ne manifestent une grandeur déjà acquise » (Casajus, 2010 : 19). Mais on est tout aussi loin d'épreuves rituelles volontaires où une souffrance prévisible se voit déniée et où le non-ressenti de la souffrance, publiquement mis en scène, apparaît proprement extraordinaire aux yeux de tous et est un signe de succès (Tarabout, 2005). Néanmoins, comme dans ces autres formes d'administration rituelle de souffrance, la violence est ici exercée dans un cadre bien délimité (l'espace-temps du rituel), où elle est considérée avoir une place légitime.

On serait tenté d'apparenter cette violence à une forme de punition physique, réservée aux filles qui se rendent protagonistes de comportements hors norme susceptibles de porter préjudice à leur honneur et à l'honneur de leur famille : cette interprétation semble néanmoins très loin des versions locales, car ni les adolescentes soumises au *rakhvālī* ni d'autres informateurs n'ont jamais décrit ce travail rituel et les coups qu'il implique comme une punition physique pour les filles mais plutôt comme un traitement destiné au fantôme qui est censé résider dans leur corps afin de le « convaincre » de s'en aller. Il s'agit d'une violence considérée comme indispensable à l'expulsion des fantômes, qui, dit-on, dans la plupart de cas ne partent pas s'ils n'ont pas reçu des coups. Cette violence est perçue comme d'autant plus légitime qu'elle est exercée non pas par des hommes mais par des entités divines (les divinités qui sont censées s'incarner dans leurs possédés).

On pourrait alors soutenir que le fait que la jeune fille, pendant le rituel, s'identifie avec le fantôme et agit comme possédée par lui équivaut à une admission que son comportement l'a exposée à cette possession, et donc, d'une certaine façon, à considérer la souffrance qui lui est infligée comme méritée non seulement par le fantôme mais aussi par elle-même. Mais la question reste de savoir si et comment le dispositif rituel la conduit à s'identifier réellement avec le fantôme. Comme la description qui précède le montre, dès le début du rituel, la jeune fille est tenue de manifester dans son corps la présence du fantôme qui la possède. Il est intéressant de constater que dès le début, on s'adresse directement à lui, et non à elle. Loin d'être totalement originaux et d'être le fruit de l'improvisation, les actes de Rurci relèvent d'un idiome

corporel localement connu et partagé, associé à la possession par les esprits néfastes et impurs. La jeune fille exécute ces gestes de façon conforme à la norme, probablement parce qu'elle a eu l'occasion de les observer en assistant comme spectatrice à d'autres célébrations du *rakhvālī*, mais aussi parce qu'ils sont provoqués par le dispositif même et par les acteurs du rituel. Elle est poussée aux comportements successifs qu'elle adopte (pleurer, hurler, s'évanouir, vomir) par le prêtre, par différents intervenants et par l'action du palanquin, qui s'est incliné au-dessus d'elle à plusieurs reprises, d'abord pour inciter les possédés à la violence, ensuite pour protéger la jeune fille. Ceci pourrait laisser ouverte la possibilité que Rurci regarde le rite comme une mise en scène ou comme un jeu et accomplisse les actions prescrites à la manière d'un rôle théâtral et sans adhésion réelle. Ce point nous amène à aborder le premier aspect de la souffrance infligée qui mérite ici notre attention : celle-ci cause normalement, chez la victime, une sensation de douleur. Le fait que la jeune fille soit bel et bien frappée et que – selon ce que ses expressions physiques et ses mots communiquent pendant l'action rituelle et ce qu'elle a dit ensuite – elle ressente effectivement de la douleur, nous conduit à penser que les comportements qui témoignent qu'elle a adopté le rôle de possédée ne se limitent pas à une mise en scène théâtrale dudit rôle. On peut ici avancer l'hypothèse que, au cours du rituel, la sensation de la douleur contribue de façon cruciale à susciter en Rurci un certain engagement affectif dans ses actions. Comme Michael Houseman l'a observé pour la souffrance infligée lors des initiations et d'autres rituels impliquant de la douleur, il est difficile, sinon impossible, que les participants n'attribuent pas un certain degré de signification sérieuse aux épreuves qu'ils subissent (Houseman, 1999 ; 2008 ; 2012). Pendant les rites d'initiation, la sensation de la douleur, de par sa caractéristique d'être vivement déplaisante, donne à l'expérience des attributs affectifs incontestables attestant qu'il s'y joue plus qu'une comédie. De façon similaire, on peut estimer que le fait d'éprouver de la souffrance produit ici en Rurci l'idée que quelque chose de sérieux est en train de se passer, qu'elle y est pleinement engagée physiquement et sensiblement et qu'il en résulte, très probablement, une identification, du moins partielle, entre elle et son rôle de possédée et donc entre elle et le fantôme.

Un autre aspect important à prendre ici en compte est le fait que la douleur endurée au cours de ces rituels soit infligée, ce qui en rend la sensation indissociable des conditions interactives dans lesquelles elle advient (Riches, 1986). Pendant le rite, la jeune fille ne ressent pas simplement de la douleur mais associe celle-ci à une configuration

relationnelle spécifique, où des acteurs (les divinités, « *supportées* » par sa famille et la communauté du village) combattent (en le frappant) un autre acteur (le fantôme). Ainsi, la douleur qui lui est infligée, tout en donnant chair à l'idée de perméabilité de son corps et à la présence en elle du fantôme, accomplit conjointement la tâche d'envelopper cette expérience dans un réseau plus large de relations[12]. Le fantôme qui est censé posséder Rurci, tenu pour impur et inférieur, est frappé par différentes divinités, incarnées dans leurs possédés et considérées comme lui étant supérieures. Celles-ci sont, à leur tour, supervisées par le palanquin qui gouverne sur le territoire. Il en résulte que la perméabilité corporelle, l'identification avec le fantôme, le lien entre le corps et le territoire, entre soi et la collectivité sont intégrés dans une configuration unitaire, dans un réseau ordonné de relations où chacun (la divinité tutélaire du village, les divinités de lignage, le fantôme, les humains) occupe une place spécifique. On peut supposer que la violence infligée joue un rôle très important pour faire en sorte que ces domaines d'expérience puissent être perçus par les participants, même après le rituel, comme des aspects interconnectés de totalités ordonnées, car elle ancre cet apprentissage dans l'immédiateté irréfutable de l'expérience personnelle (de la douleur) tout en le structurant par les dynamiques relationnelles que ces actions conventionnelles, engendrant de la douleur, établissent (Houseman, 2012 : 4).

On peut trouver un parallèle à ces hypothèses sur le rôle de la violence dans le travail de transmission effectué par le *rakhvālī* dans certaines lectures cognitivistes du rituel, qui ont vu dans l'intense stimulation sensorielle (et notamment la souffrance physique) un élément important contribuant à la transmission, car elle facilite la mémoire des participants[13]. Selon les partisans de cette théorie, de telles expériences ne produisent pas un apprentissage de contenus, car les participants sont souvent trop bouleversés par la sensation de la douleur pour pouvoir apprendre les détails de l'action rituelle. La violence, dans cette optique, amènerait plutôt les sujets à acquérir une « mémoire flash », une sorte de photographie du moment et de l'environnement. De la même façon, il est difficile de supposer que Rurci, qui est soumise, pendant le *rakhvālī*, aux coups de plusieurs hommes

12. Voir aussi Houseman (2012).

13. Sur cette théorie, voir Whitehouse (1996) et Berthomé et Houseman (2010). Même si l'idée que l'émotion intense stimule la mémoire est débattue et ne fait pas consensus (Kensinger et Schacter, 2008), ce lien reste plausible.

et aux mots violents et aux menaces de toutes les personnes présentes, puisse se souvenir des détails de cette cérémonie. Mais l'expérience intense qui est la sienne est susceptible d'imprimer en elle la mémoire du schéma interactif distinctif sous-jacent au rituel et donc l'aptitude à interpréter des évènements postérieurs dans les termes des relations que ce rituel met en forme.

Mais il y a une troisième caractéristique essentielle de la souffrance ostensiblement causée qui peut contribuer à éclairer le rôle qu'elle joue dans le *rakhvālī*. Comme David Riches (1986) et Luc Boltanski (1993) le soulignent, la violence constitue une ressource sociale importante, car elle possède une énorme puissance de signification : la possibilité que des gestes violents suscitent des interprétations variées parmi les acteurs impliqués (victime, témoin effectif ou potentiel et agent) est mimine. Ainsi, on peut aisément supposer que le fait d'interpréter ce qui se passe comme violence et souffrance infligée à autrui a le même effet sur les acteurs et les spectateurs que sur la jeune fille, comme le montrent bien les expressions de soutien à l'action d'expulsion du fantôme des personnes qui y assistent.

Néanmoins, si on regarde ce rite dans une optique relationnelle, les actes violents qu'il implique ne peuvent pas être analysés de façon isolée mais doivent être mis en relation avec d'autres éléments et avec les émotions que ces derniers suscitent. Il faut donc porter aussi attention au moment où la violence dirigée vers Rurci-fantôme se termine pour laisser la place à des actions de protection et de prise de soin (qui sont, rappelons-le, le sens même du mot *rakhvali*) envers Rurci, désormais libérée du fantôme. C'est l'évanouissement de l'adolescente qui marque le passage des gestes de violence (accompagnés par la sensation de douleur et les émotions d'angoisse et de peur exprimées par Rurci et encouragés par les sentiments de colère et d'animosité manifestés par les acteurs et les spectateurs du rituel) aux gestes de protection et de prise de soin. Les gestes subitement plus calmes et les mots tranquillisants du prêtre, les mouvements protecteurs du palanquin qui est incliné sur le corps de la jeune fille pour lui faire reprendre conscience et pour lui faire passer des formules rituelles sont à la fois l'indication et l'effet d'un changement dramatique de la teneur des relations entre Rurci et les autres acteurs du rite. Tout cela marque en effet, pour l'adolescente comme pour les autres participants au *rakhvālī*, le passage entre l'identification de Rurci avec le fantôme et l'éloignement de ce dernier. Quand Rurci reprend conscience, elle n'est plus le fantôme. Après avoir fait l'expérience que son corps peut être affecté par des fantômes

et, plus indirectement, par des problèmes concernant la collectivité et après avoir vécu l'identification avec le fantôme, elle est maintenant redevenue une jeune fille (dont le corps perméable demande contrôle et auto-contrôle). Mais cette séquence rituelle, avec le passage de la violence infligée à des gestes gentils et bienveillants, signifie aussi une réaffirmation de son appartenance : elle fait de Rurci une personne incluse, avec tout ce que cela implique, dans une communauté territoriale et sujette, comme les autres membres de celle-ci, au contrôle mais aussi à la protection de la divinité tutélaire qui la gouverne.

## VI. SENSATIONS, ÉMOTIONS ET RÉALITÉ DE L'ACTION RITUELLE

Dans cet article, j'ai analysé le *rakhvālī* – un rite de guérison pratiqué fréquemment au Garhwal et, le plus souvent, sur des adolescentes – en me focalisant sur les actions violentes qu'il prévoit.

J'ai adopté une approche relationnelle et pragmatique, qui, sans nier que ce rituel serve aussi à *dire* des choses, l'envisage avant tout comme la mise en actes d'un ensemble d'interactions concrètes, qui actualisent, et ainsi instaurent, de nouvelles relations. Il y a, nous l'avons vu, une « interaction » entre Rurci et le fantôme, qui consiste d'abord en une identification de la première au second, puis en une « des-identification » et prise de distance ; il y a des interactions entre différentes entités non humaines (le fantôme, les divinités incarnées en leurs possédés et la divinité tutélaire du village) ; et il y a des interactions entre ces entités et des humains (le prêtre, les porteurs du palanquin, les possédés, les spectateurs et, dans la partie conclusive du rituel, Rurci, qui, désormais, *n'est plus* le fantôme). Ces interactions sont l'actualisation *concrète* d'un réseau de relations, qu'elles produisent à travers sa mise en actes. Et il ne s'agit pas seulement de relations (de soumission, d'antagonisme, de protection, d'interdépendance, etc.) entre la divinité tutélaire du village, les divinités de lignage, le fantôme, les humains. Il s'agit aussi de relations entre plusieurs domaines de l'expérience quotidienne et plusieurs champs de représentation, qui se révèlent, grâce à l'action rituelle, profondément interconnectés les uns avec les autres : le territoire, la famille, la communauté villageoise, la vie et la mort, les comportements d'une personne et ceux des victimes de malemort, les symptômes d'un corps individuel et le bien-être ou mal-être de toute la collectivité. Mais le rituel ne se limite pas à mettre en actes et ainsi à produire tout ce réseau complexe

de relations, il *transforme* aussi les sujets en modifiant la place qu'ils occupent à l'intérieur dudit réseau. Ainsi, nous l'avons vu, le mal-être (comportemental et physique) personnel de l'adolescente est transféré, par le biais des interactions rituelles, à un niveau social et collectif. Ce qui l'affecte apparaît (à ses yeux comme à ceux des autres participants au rituel) comme l'effet de dynamiques collectives, notamment de rapports conflictuels entre des humains et une âme cherchant à s'insinuer dans un territoire (juridiction d'une divinité tutélaire) et dans des familles qui ne veulent pas l'accueillir. L'adolescente « sort » ainsi très probablement du rituel auquel elle a été soumise en ayant pris fortement conscience de la nature de son corps (perméable aux attaques extérieures) et en ayant appris quelque chose sur son statut (de personne assujettie à la juridiction divine), sur son appartenance (à une communauté familiale et villageoise) et, très probablement, sur les normes de conduite (contrôle et auto-contrôle) dérivant de sa physiologie et nécessaires à protéger son corps.

La performance rituelle apparaît comme un dispositif de création et de renforcement d'appartenances, de production de relations et de rôles, de transmission de représentations et de valeurs. Et c'est en appréhendant la violence exercée et subie pendant le rite comme un élément constitutif de ce dispositif que son rôle clef émerge clairement, notamment à travers les sensations et émotions spécifiques que les interactions violentes puis leur cessation font éprouver à Rurci et aux spectateurs ou qu'elles présupposent chez les divers officiants du rituel : perception de la douleur ressentie par la jeune fille, désarroi et angoisse trahis par ses pleurs, rage et agressivité manifestées aussi bien par les acteurs que par les spectateurs de la violence, mais aussi la sensation de réconfort éprouvée par l'adolescente dans la dernière phase du rituel et la bienveillance qu'on lui montre alors. Les sensations et émotions liées à l'acte d'infliger une souffrance à autrui sont un *indice particulièrement efficace* pour manifester de façon concrète et « réelle » à la personne qui les éprouve (et à celles qui les observent chez qui les éprouve) l'état, la teneur et la tonalité de la relation qui les cause. Elles donnent ainsi chair et réalité aux interactions rituelles. Sensations et émotions peuvent alors être regardées comme le *corrélat sensible* du travail de production de nouvelles relations accompli par le rituel : l'ancrage *expérientiel* nécessaire pour les vivre comme réelles[14].

14. Voir aussi Bonhomme (2008) et Berthomé et Houseman (2010).

Cette mise en actes, au cours du rite, de sensations et d'émotions qui engagent sensiblement les personnes dans les actions accomplies et donnent à ces dernières une dimension de réalité ne semble pas être un élément accessoire ou optionnel du dispositif rituel. S'il est vrai que les processus rituels sont primordialement des actes et que les effets de ces derniers ne dépendent pas de la conceptualisation qu'en ont les participants[15], il faut néanmoins pour qu'un rite ait des effets au-delà de son strict cadre d'exécution que ses participants s'engagent affectivement, d'une manière ou d'une autre, dans les actions qu'ils accomplissent ou auxquelles ils assistent. À défaut d'un tel engagement, les interactions et les relations que le rituel établit pourraient rester « des connexions abstraites entre des termes hypothétiques » et ne pas produire un apprentissage et donc un changement chez les participants (Houseman, 1998 : 86-87).

## CONCLUSION

Il serait réducteur de ne voir dans les dispositions sensorielles et émotionnelles que les participants à un rite éprouvent, que des éléments servant à donner une dimension réelle à l'action rituelle et contribuant ainsi à son efficacité[16]. Ce qui reste à explorer est l'étude des diverses voies émotionnelles et sensorielles empruntées par différents rituels et pourquoi. Dans le cas du *rakhvālī*, les sensations et émotions liées à la violence infligée ont la spécificité de faire éprouver de manière tangible aux participants la réalité des changements relationnels mis en actes et d'amener ces participants à se trouver impliqués, plus ou moins directement, dans l'action rituelle du fait des caractéristiques que nous avons évoquées : la « nature sérieuse » de la sensation de la douleur, les conditions spécifiques et la configuration relationnelle dans lesquelles elle advient ; et, enfin, la probabilité infime de décalages entre les interprétations données aux gestes violents par ceux qu'y assistent. Mais beaucoup d'autres rituels, y compris des rites qui, tout comme

15. Il a souvent été relevé, en effet, que les participants à un rituel n'ont pas toujours une conceptualisation claire des actions qu'ils accomplissent ou qu'ils n'y rattachent pas forcément les mêmes significations. À ce propos, voir Humphrey et Laidlaw (1994) et Houseman et Severi (2009 : 222-223).

16. Sur la nécessité de ne pas proposer une interprétation univoque du rôle des sensations et émotions intervenant dans le rituel et d'étudier leurs différences en les mettant en relation avec les spécificités des rites où elles interviennent, voir Berthomé et Houseman (2010 : 58 et 67), Bonhomme (2008 : 160) et Bull et Mitchell (2015).

le *rakhvālī*, visent à accomplir une sorte d'exorcisme[17], ont recours à des éléments suscitant des sensations et émotions ayant un degré moindre « d'incontestabilité » que la souffrance infligée (ressentie et observée). Est-il possible d'expliquer que la violence soit utilisée dans certains cas et pas dans d'autres ? Cette question s'avère pertinente aussi à l'intérieur de la société garhwali elle-même, car aucune des nombreuses autres formes rituelles de soin ou de divination qui y coexistent avec le *rakhvālī* ne prévoit autant de violence physique sur ceux et celles qui sont soumis aux traitements. Une réponse, du moins partielle, est probablement à chercher dans le rôle essentiel que ce rite exerce dans les processus de production genrée des personnes. Dans une société où il n'existe pas de rituels de puberté ni d'initiation à l'âge adulte, le système de traitement de la possession qu'est le *rakhvālī* remplit la fonction de faire passer auprès des jeunes filles qui s'apprêtent à devenir des épouses et des mères un enseignement essentiel concernant leur corps, leur nature psychologique et la nécessité d'une maîtrise de soi[18]. Or, pour que cet enseignement s'accomplisse,

---

17. Parmi les nombreux exemples possibles, on peut ici mentionner l'utilisation de la musique au cours des cérémonies cinghalaises d'exorcisme décrites par Bruce Kapferer : la musique, alternant des rythmes différents, entoure le patient durant les deux premières phases de l'exorcisme, qui mettent en actes la manifestation des démons (convoqués par le rituel), l'affrontement des divinités et des démons et l'extraction de ces derniers du corps du patient, induisant chez le patient des sensations de quasi-trance qui ont tendance à effacer en lui toute distance réflexive par rapport à la réalité mise en acte par le rituel et à provoquer ainsi une adhésion *expérientielle et viscérale* à cette réalité. Cette adhésion est responsable du sentiment de peur qui caractérise le patient pendant ces deux premières phases, alors que la troisième (et dernière) partie du rituel utilise la mise en scène comique du dialogue des participants au rituel avec les démons pour susciter le rire du patient et l'amener ainsi à la récupération d'une position « active » (Kapferer, 1983).

18. Ce n'est sans doute pas un hasard, alors, si les rituels de *rakhvālī*, d'après ce qu'affirment plusieurs informateurs, se tiennent aujourd'hui plus fréquemment que par le passé. Un ensemble de transformations culturelles, économiques et sociales ont repoussé l'âge du mariage, pour les jeunes filles, de 12 ans dans les années 1970 à environ 18 ans dans les années 2000, avec d'importantes conséquences pour elles dans le cadre du système matrimonial patrilocal de la région (voir aussi Dyson, 2008 ; Polit, 2012). Elles disposent de nos jours, dans le foyer natal, d'une longue période pendant laquelle, lorsque le manque d'autonomie typique de l'enfance s'est dissipé, elles bénéficient d'une liberté d'action qu'elles ne posséderont plus au cours de leur vie une fois qu'elles auront intégré le foyer marital et qu'elles assumeront les responsabilités inhérentes au rôle d'épouse et de mère. L'une des conséquences les plus significatives de la récente émergence de cette période accrue de liberté est le fait que les adolescentes peuvent, plus facilement que par le passé, adopter des comportements

il n'est pas nécessaire que toutes les adolescentes soient l'objet d'un traitement rituel. On y soumet seulement certaines d'entre elles, qui, dans des circonstances spécifiques, sont perçues comme nécessitant un soin. Cela suffit à assurer la transmission et la reproduction d'un ensemble de représentations concernant les femmes, qui sous-tendent des normes genrées de conduite d'une importance cruciale pour assurer le maintien de l'ordre familial et, par là, la perpétuation de la société. Mais il est nécessaire néanmoins que ces enseignements soient transmis, dans le cadre du rite, de façon claire et efficace. Et c'est ce qui pourrait expliquer qu'on ait recours en l'occurrence à une des ressources les plus aptes à produire un engagement sensible de l'ensemble des participants dans l'action rituelle et une adhésion aux relations que cette action met en actes et, par là, établit. En d'autres termes, dès lors qu'il s'agit d'un rite fondamental pour la survie de l'ordre social, il impliquerait des dispositifs (la violence infligée et les sensations et émotions corrélées à celle-ci) qui rendent particulièrement difficile aux personnes qui y participent de développer une « hypothèse ludique » et de le vivre comme une simple mise en scène. Dans quelle mesure cette piste théorique peut-elle s'appliquer à d'autres cas et contextes sociaux ? Il s'agit d'un questionnement qui reste à explorer et qui ouvre la porte à une réflexion plus large, à accomplir à travers un inventaire comparatiste systématique des types de sensations et d'émotions utilisés dans des contextes rituels différents.

## Bibliographie

Berthomé François et Houseman Michael, « Ritual and Emotion. Moving Relations, Patterned Effusions », *Religion and Society : Advances in Research*, n° 1, 2010, p. 57-75.

Bindi Serena, « Grandir aujourd'hui en Himalaya indien. Des rituels au secours d'une nouvelle adolescence », *Ethnologie Française*, n° 4 (numéro « Grandir : pouvoirs et périls »), octobre-décembre 2015, p. 715-724.

Boltanski Luc, *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*, Paris, Métailié, 1993.

---

considérés hors norme. Il est donc plausible que l'augmentation de la fréquence de ces rites par rapport au passé soit une des réponses locales au changement social en cours concernant les sujets féminins adolescents (voir Bindi, 2015).

Bonhomme Julien, « Des pleurs ou des coups. Affects et relations dans l'initiation au Bwete Misoko (Gabon) », *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, n° 18 (numéro spécial « Éprouver l'initiation », dir. M. Houseman), CNRS, 2008, p. 133-163.

Bull Michael et Mitchell Jon P., *Ritual, Performance and the Senses*, Londres/New York, Bloomsbury, 2015.

Casajus Dominique, « L'excellence de la souffrance : présentation du dossier », *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, CNRS, n° 17 (numéro spécial « L'Excellence de la souffrance », D. Casajus dir.), 2005, p. 5-24.

Dyson Jane, « Harvesting Identities : Youth, Work, and Gender in the Indian Himalayas », *Annals of the Association of American Geographers*, n° 98, vol. 1, 2008, p. 160-179.

Houseman Michael, « Conférence de M. Michael Houseman », in *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, *Annuaire 1998-1999*, 1998, tome 107, p. 85-93.

— « Présentation », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 18 (numéro spécial « Éprouver l'initiation », dir. M. Houseman), CNRS, 2008, p. 7-40.

— « Relations rituelles et recontextualisation », in H. Wazaki (dir.), *Multiplicity of Meaning and the Interrelationship of the Subject and the Object in Ritual and Body Texts*, Nagoya, Nagoya University, 2008a, p. 109-114.

— « La où ça fait mal », in *Le rouge est le noir. Essais sur le rituel*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2012, p. 81-107.

— et Severi Carlo, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, Éditions du CNRS, 2009 [1994].

Humprey Caroline et Laidlaw James, *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

Kapferer Bruce, *A Celebration of Demons. Exorcism and the Aesthetics of Healing in Sri Lanka*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.

Kensinger Elizabeth A. et Schacter Daniel L., « Memory and Emotion », in M. Lewis, J. M. Haviland-Jones et L. F. Barrett (dir.), *The Handbook of Emotions*, New York, Guilford Press, 2008 [3e éd.], p. 601-617.

Lancy David F., Bock John et Gaskins Suzanne, « Putting Learning in Context », in D. F. Lancy, J. Bock et S. Gaskins (dir.), *The Anthropology of Learning in childhood*, Plymouth, Alta Mira Press, 2012 [2010], p. 3-10.

Lancy David F. et Grove Andy, « The Role of Adults in Children's Learning », in D. F. Lancy, J. Bock et S. Gaskins (dir.), *The Anthropology of Learning in childhood*, Plymouth, Alta Mira Press, 2012 [2010], p. 145-179.

Polit Karin, *Women of Honour. Gender and Agency among Dalit Women in the Central Himalayas*, New Delhi, Orient Blackswan, 2012.

Riches David, « The Phenomenon of Violence », in D. Riches (dir.), *The Anthropology of Violence*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 1-27.

Tarabout Gilles, « Violence et non-violence magiques. La sorcellerie au Kérala », in D. Vidal, G. Tarabout et E. Meyer (dir.), *Violences et non-violences en Inde*, Paris, EHESS (Purusartha n° 16), 1994, p. 155-85.

— « Sans douleur. Épreuves rituelles, absence de souffrance, et acquisition de pouvoirs en Inde », *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, n° 17 (numéro spécial « L'Excellence de la souffrance », D. Casajus dir.), CNRS, 2005, p. 143-169.

Vidal Denis, Tarabout Gilles et Meyer Éric, « Introduction. Pour une interprétation des notions de violence et de non-violence dans l'hindouisme et dans la société indienne », in D. Vidal, G. Tarabout et E. Meyer (dir.), *Violences et non-violences en Inde*, Paris, EHESS (Purusartha n° 16), 1994, p. 9-21.

Whitehouse Harvey, « Rites of Terror : Emotion, Metaphor and Memory in Melanesian Initiation Cults », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 4, n° 2, 1996, p. 703-715.

# Table des matières

Considérations préliminaires sur la domination éducative
par *Alain Pierrot, Isabel Carvalho et Chantal Medaets* ..... 7

PREMIÈRE PARTIE
L'ÉCRITURE ET LA SCOLARISATION

I. L'Écriture et le dressage
par *Alain Pierrot* ..... 23

II. Quand des esclaves et des affranchis apprennent
à lire et à écrire
par *Maria Helena Camara Bastos* ..... 41

III. Du pinceau à l'ordinateur : l'apprentissage par corps
de l'écriture chinoise à l'école et en dehors
par *Gladys Chicharro* ..... 55

IV. Rapports à l'écrit scolaire des jeunes sourds :
enjeux de la gestualité
par *Diane Bedoin* ..... 75

V. Enjeux et conditions d'existence de quelques gestes et techniques
dans l'enseignement scolaire : vers la raison technologique
par *Joël Lebeaume* ..... 91

VI. Alphabétisation des femmes et violence symbolique :
une approche genrée de l'éducation des jeunes et des adultes
par *Mónica de la Fare* ..... 103

DEUXIÈME PARTIE
LA VIOLENCE DANS LES APPRENTISSAGES

VII. Interdiction des châtiments corporels sur les enfants
*par Fernanda Bittencourt Ribeiro* ..... 117

VIII. « Afin qu'ils ne deviennent pas des ânes… »
par *Cristina Figueiredo* ..... 131

IX. Apprentissages des enfants confiés : contrôle émotionnel et expérience de la soumission
par *Chantal Medaets* ..... 145

X. Transmettre avec douleur : souffrance infligée, rituel et possession en Inde
par *Serena Bindi* ..... 159

XI. De l'initiation rituelle à l'éducation scolaire ou de l'éducation rituelle à l'initiation scolaire ?
par *Jean-Marc de Grave* ..... 183

XII. Apprendre à tuer
par *Nadège Mézié* ..... 199

TROISIÈME PARTIE
L'ÉDUCATION MORALE

XIII. Transmission et réinterprétation des valeurs morales et matérielles chez les enfants Ġorbat
par *Mitra Asfari* ..... 217

XIV. Savoir garder et apprendre à donner
par *Aude Michelet* ..... 233

XV. L'éducation environnementale comme éducation morale
par *Isabel Cristina de Moura Carvalho* ..... 247

XVI. Conflits environnementaux et moralités écologiques
par *Ana Paula Marcante Soares et Isabel Cristina de Moura Carvalho* ..... 261

QUATRIÈME PARTIE
PRATIQUES SCOLAIRES ET POLITIQUE DE RECONNAISSANCE

XVII. L'Apprentissage entre pairs dans les pratiques traditionnelles et à l'école chez les Xakriabá (État du Minas Gerais, Brésil)
par *Rogério Correia da Silva et Ana Maria R. Gomes* ..... 279

XVIII. Les livres d'enfants, des manuels de civilité contemporains entre formel et informel ?
par *Valéria Barbosa et Régine Sirota* ..... 293

XIX. Au-delà de l'authenticité ?
par *Marie Salaün* ..... 309

XX. Les dessins d'enfants et l'anthropologie : une étude chez les Xikrin (Pará, Brésil)
par *Clarice Cohn* ..... 323

XXI. Le dessin du village : exemples peul et guarani
par *Alain Pierrot* ..... 341

Liste des auteurs ..... 375