

Leurrer les dieux... Mais comment faire ?

Quelques réflexions ethnopsychanalytiques sur le sacrifice du bouc émissaire

Tobie Nathan

DANS **PARDÈS** 2002/1 N° 32-33 , PAGES 147 À 161

ÉDITIONS **IN PRESS**

ISSN 0295-5652

ISBN 2912404827

DOI 10.3917/parde.032.0147

Date de mise en ligne : 27/02/2013

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-pardes-2002-1-page-147?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour In Press.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Leurrer les dieux... Mais comment faire ?

Quelques réflexions ethnopsychanalytiques
sur le sacrifice du bouc émissaire

TOBIE NATHAN

Je ne suis en aucune manière un théologien, même pas un homme religieux, mais un psychopathologiste que son travail clinique en banlieue parisienne, auprès de populations immigrées, a amené à s'intéresser à un certain nombre de notions qui touchent également aux phénomènes religieux.

Je vais d'abord m'expliquer sur une prémisse de ma pratique clinique que l'on pourrait tout aussi bien considérer comme un postulat. Je fais le pari que l'on peut rendre compte des pensées, des théories, des pratiques des populations immigrées sans faire appel à des notions qui les disqualifieraient par avance telles que : « superstition », « croyance », « pensée magique », « pensée irrationnelle », « toute-puissance de la pensée », « symbolisme », etc.¹

Et d'abord, je dirai que je ne travaille pas souvent avec la notion de dieu, mais beaucoup plus avec une notion qui est à la fois son antagoniste et son contrepoint, que l'on pourrait résumer dans le mot : « démon ». Lorsque je parle de démons, il s'agit bien sûr d'êtres tels que les *djinnns*, les *áfarit*, les *zar*, les *shedim*, etc.

Mais cette notion de démon, nous la trouvons très précisément dans le passage du *Lévitique* concernant le bouc émissaire :

« Aaron tirera au sort pour les deux boucs : L'un sera pour L'Éternel, L'autre pour Azazel. Aaron offrira le bouc que le sort aura désigné pour L'Éternel, et le traitera en expiatoire ; et le bouc que le sort aura désigné pour Azazel sera placé vivant, devant le Seigneur, pour expier pour lui, pour être envoyé à Azazel dans le désert. » *Lévitique*, XVI, 8-10².

Qui est Azazel ? Azazel désigne sans doute – en tout cas d’après Nahmanide – l’ensemble des démons du désert.

« Il [Aaron] remplira l’encensoir de charbons ardents, pris sur l’autel qui est devant le seigneur ; prendra deux pleines poignées d’aromates pilés menu, et introduira le tout dans l’enceinte du voile. Il jettera le fumigatoire sur le feu, devant le seigneur, de sorte que le nuage aromatique enveloppe le propitiatoire qui abrite le Statut, et qu’il ne meure point. » *Lévitique*, XVI, 12-13.

Donc, la Torah ordonne : un bouc pour dieu et un autre, identique, son jumeau, pour les démons, pour Azazel. Pourquoi cette symétrie ?
Deuxième question : pourquoi les aromates ?

« Aaron appuiera ses deux mains sur la tête du bouc vivant ; il confessera toutes les iniquités des enfants d’Israël, toutes leurs offenses et tous leurs péchés et, les ayant ainsi fait passer sur la tête du bouc, l’enverra, sous la conduite d’un homme préparé, dans le désert. » *Lévitique*, XVI, 21.

Troisième question : pourquoi l’envoyer dans le désert, ainsi chargé de tous les péchés d’Israël ?

C’est en parcourant ces trois questions, auxquelles je ne saurais d’ailleurs répondre, que je vais tenter de traiter un problème technique : « leurrer les dieux... mais comment faire ? » Et je cheminerai en me tenant au plus près de ce que m’ont appris les populations immigrées que je côtoie tous les jours, notamment lorsqu’elles sont assaillies par la maladie, le malheur, le désordre, la malchance.

Et pour commencer, je me consacrerai d’abord à une analyse de la langue.

LES MOTS

Dieu

Définition : être surnaturel dont l’homme essaie de se saisir ou du moins qu’il essaie d’influencer. Sur la nature de cet être, sur le type de relation que son existence commande aux humains, comme je l’ai déjà signalé, je ne me sens aucune compétence particulière.

Djinn

Djinn – est un mot arabe provenant d’une racine prolifique, dont on peut traquer l’usage à travers les mots qui lui sont apparentés.

Janna, « l'utérus »

Janna, la matrice, l'utérus, le dedans d'où sourd la fertilité – la terre, par conséquent. Les *djinns* sont du ventre et de la terre ; ils apparaissent des femmes et des jardins. Le mot *janna* évoque le caché, le secret, le mystère de la fécondité. Qu'est-ce qui dans la terre fait pousser les plantes ? Qu'est-ce qui, dans le sein de la femme, permet au fœtus de se développer ? Sans doute *janna* est le concept qui décrit le mieux ce mystère. Il ne s'agit pas du contenant, mais du principe qui agit du dedans et seulement là ; une force qui fait condition de sa dissimulation. *Djinn* désigne avant toute chose un « être invisible »³.

Jenan, « la folie »

En arabe, comme dans les autres langues sémitiques, le pluriel permet de signifier le concept – ainsi Lilith où l'on reconnaît *leilat*, « les nuits » pour désigner *la nuit* ; le concept de nuit, *La Nuit* personnifiée, un peu comme dans la Théogonie d'Hésiode... *Hayat*, un pluriel, que l'on pourrait traduire par « les vies », mais toutes les vies, c'est-à-dire *la vie*. Le pluriel de *djinn*, *jenoun* ou *jnoun* a donné *junan* ou *jenan* qui signifie « la folie » – idée forte qu'il nous faudrait méditer : tous les *djinns* pour connaître la folie. Celui qui connaîtrait tous les *djinns* deviendrait-il donc maître de la folie ? Connaître tous les *djinns*... et comment ?

Majnoun, « endjinné »

Majnoun signifie être sous l'emprise d'un *djinn* – donc, littéralement : « endjinné ». C'est bien le mot le plus communément utilisé pour désigner la folie avec toutes ces connotations allusives, dérisoires, ludiques, insultantes. Mais cette même racine a produit bien d'autres mots laissant apercevoir la polysémie intrinsèque du terme :

Janin, « le fœtus »

Janin, « le fœtus », produit ou locataire de *janna*, « la matrice ». Le *janin* est autant le locataire du *janna* – autrement dit : le fœtus est autant le locataire de la matrice que le *djinn* celui de la femme qu'il possède. Le fœtus dans la matrice, toujours caché, que l'on ne peut voir vivant sous sa véritable forme – sitôt apparu, devenu mort ou bébé. *Janin*, petit

djinn, nécessairement, sans doute du fait qu'il est toujours caché – peut-être aussi le long d'une sorte de métaphore : le *djinn* caché dans la nuit, dans la terre, comme un fœtus dans la matrice... *janin*, le fœtus, petit *djinn*, dit la langue, rappelant peut-être que les humains ne peuvent se passer de l'aide des *djinns* pour se reproduire – et l'on sait combien ces invisibles sont prompts à se présenter à la femme enceinte.

Jenena, « le jardin »

Alors on comprend que *jénéna* signifie « le jardin » ; le lieu de tous les *djinns*, de tous les principes actifs et cachés, cet espace où le travail permanent des forces invisibles est le plus évident, le plus manifeste. *Jenena*, le jardin, le paradis des *djinns*...

Jennat, « le paradis »

Et le paradis, justement : *jennat*, « le paradis » ; sans doute du fait que lorsqu'on y parviendra, le secret des arbres nous sera enfin révélé — non pas seulement celui de la connaissance du bien et du mal, mais de tous les arbres, de tous les *djinns*. *Djennat*, le paradis, là donc où tous les *djinns* sont visibles.

Janan, « le cadavre »

Janan, « le cadavre, le tombeau ». Lieu actif par excellence, laboratoire de transformations, livraison du corps des hommes à l'incessante activité des forces obscures. Lieu d'où sourd sous forme de métamorphoses du monde des vivants l'activité incessante des morts. Quoi d'étonnant à ce que l'on dise que les cimetières sont très souvent les demeures des *djinns* ; surtout les vieilles tombes abandonnées, d'autant que, d'après le Coran, les *djinns* se nourrissent des ossements.

Écologie des djinns

Quoiqu'ils vivent dans « le monde de l'envers » – dans la nuit, avant tout, mais aussi sous les jardins, dans le désert, la forêt, la brousse, les ordures, les ruines, les canalisations d'égout, le sang des animaux – les *jnoun* sont à l'image des humains : il en existe des mâles et des femelles ; ils se reproduisent de manière sexuelle – mais nous ne connaissons pas

avec certitude leurs modes d'accouplement. Il semble bien qu'ils soient munis d'organes sexuels – peut-être même de deux organes, l'un mâle, l'autre femelle, l'un sur la cuisse droite, l'autre sur la gauche. Tout comme les humains, ils peuvent avoir une religion. Les *jnoun* musulmans sont les moins dangereux, dit-on, parce qu'on peut facilement « négocier » avec eux en invoquant le nom d'Allah. Les Chrétiens sont plus difficiles, mais moins que les Juifs qui sont quasiment irrécupérables. Quant aux *jnoun* païens (*kafrin*), ce sont les plus craints, car totalement inaccessibles aux « arguments » des musulmans et les plus violents de tous. Le diagnostic d'existence d'un *djinn* « *kafar* » (païen) signale une grave inquiétude pour la vie du malade. Je reviens d'un voyage à Djibouti, région d'où sont peut-être originaires tous les djinns. J'y ai entendu l'argument inverse : les djinns musulmans seraient inaccessibles au Coran puisqu'ils le connaissent bien mieux que les hommes, et le récitent en même temps que l'humain, alors que les djinns étrangers à l'islam sont littéralement brûlés par la simple audition d'une sourate.

Les *djinns* sont donc des êtres invisibles dont l'existence est largement admise y compris par le prophète qui en convertit certaines tribus. En vérité, si l'on analyse le phénomène d'un point de vue historique et culturel, les *djinns* sont un terme générique désignant sans doute les divinités des populations soumises à l'Islam avant leur conversion (un peu comme le diable désignait en Europe, durant tout le Moyen Âge et jusqu'à la Renaissance, l'ensemble des pratiques païennes des populations christianisées). Il n'en demeure pas moins que, plus de douze siècles plus tard, les *djinns* sont tout aussi présents dans les pays du Maghreb, mais aussi en Arabie, au Yémen, en Somalie, à Djibouti, en Inde, au Pakistan — et naturellement dans nos banlieues. Ils sont toujours là lorsqu'il s'agit d'interpréter les négativités de l'existence. Ils constituent l'âme, pour ainsi dire le moteur, la raison d'être des procédures thérapeutiques « traditionnelles »⁴. La maladie est très souvent interprétée comme la conséquence de l'action de cet invisible, le *djinn*, et traitée selon cette logique.

Les *djinns* sont des êtres invisibles susceptibles d'occuper l'espace, le corps, de contrôler le fonctionnement psychique d'une personne ou d'une famille et cela afin d'obtenir une compensation de la part des humains : une offrande, un sacrifice, un autel, un culte. Ils ne s'intéressent aux humains que parce qu'ils souhaitent qu'on leur installe un autel et qu'on leur rende un culte – « qu'on les nourrisse », comme on dit.

En un mot, ce que veulent les *djinns*, c'est devenir des dieux.

On commet souvent l'erreur de ne retenir des *djinns* que l'idée qu'ils sont êtres de croyance, pensées, fantasmagories, de ne leur accorder d'existence que dans le psychisme des humains. Cette position, raisonnable seulement en apparence, nous délie de l'obligation de considérer la liste de caractères qui permettent de les désigner. Ainsi, dire « les *djinns* sont des êtres imaginaires auxquels croient les populations d'Afrique du Nord et d'Afrique de l'Ouest » serait à la fois une erreur et une agression puisque cette proposition priverait *ipso facto* ces populations du reste de la réflexion inhérente au postulat de leur existence.

Les autres noms des êtres

L'étranger, le visiteur

Si je m'en vais maintenant voyager à travers les autres langues sémitiques, l'hébreu et un peu l'amarhique, c'est que je pense que c'est précisément ainsi que travaillent les guérisseurs, les maîtres des *djinns*. Nous retrouvons en effet une très grande partie du vocabulaire d'une langue sémitique à une autre, mais les mots ont comme glissé le long d'une dérive sémantique. On les reconnaît et l'on s'arrête interdit : ce glissement n'est sans doute pas insignifiant. Alors, on s'interroge. En amarhique, le *zar* équivaut au *djinn* de la langue arabe ; mais le mot *zar* existe aussi en arabe, sans doute proche de *ziara*, la visite, *zaouar*, le visiteur. Le « visiteur », donc, peut-être. Alors, il ne s'agit plus seulement d'un être maléfique que l'on doit chasser, mais aussi d'un visiteur que l'on se doit d'accueillir, un étranger. L'étranger, sans doute le même mot, précisément, en hébreu : *guer*, celui qui vient d'un autre monde, comme Dieu venant annoncer à Abraham la destruction des villes de Sodome et de Gomorrhe. Mais en arabe *gher* a donné *gheran*, le « voisin » – cet étranger d'un autre monde et si voisin, pourtant...

En hébreu *guer*, en arabe *gher*, en amharique *zar*, tous ces mots renvoient à l'étranger. Mais il s'agit là de véritables étrangers, véritablement différents – non pas nos semblables, mais tout de même nos frères, non pas des étrangers éloignés, mais nos voisins qui se terrent sous nos pieds, dans nos jardins, nos canalisations d'eau, nos égouts – nos frères d'une autre espèce, néanmoins, faits d'une autre substance, selon un autre plan de fabrication, mais tout de même du même père.

La poussière

En Égypte et au Soudan, bien qu'on le comprenne, on n'utilise presque jamais le mot *djinn* (que l'on prononce là *guenn*), mais plutôt '*afritt* ou même, quelquefois, du fait de la proximité du Soudan et de l'Éthiopie, *zar*. Le '*afritt* se distingue à mon sens du *djinn* avant tout par sa localisation. Il ne s'agit pas, comme le *djinn*, d'un être des jardins, mais d'un être aquatique qui se cache de préférence dans les tourbillons du Nil. Il est sans doute constitué du limon, d'où son nom, sans doute parent de '*affar*, « poussière ».

Zar, dijinn, 'afrit, nos étrangers redoutés et pourtant indispensables à la compréhension de ce que sont les étrangers ; nos étrangers à qui nous offrons nos corps pour les comprendre, comme nous partageons la couche de l'épouse pour la comprendre, comme la femme couche avec l'homme pour essayer de saisir le mystère de la sexualité virile.

Grâce aux *zars*, nous apprenons le mode de connaissance des êtres d'une autre espèce, pénétrer le monde de la panthère pour le chasseur, pénétrer le monde du loup ou du chacal pour l'éleveur, le monde de l'étranger pour le commerçant... Justement, tiens ! Les *djinns* apparaissent spontanément partout où des étrangers sont mis en présence : au *souk*, au marché, où se côtoient les étrangers venus de partout, de ce fait à l'hôpital, aussi, dans les grandes métropoles, ô combien ! Un guérisseur malien me plaignait ainsi : comment peux-tu soigner les malades à Paris ; il y a tant de *djinns* par là-bas ! Cela va de soi, une grande métropole pleine d'étrangers...

Il n'est donc pas indifférent d'utiliser les mots de la série *djinn* et les mots de la série *zar* – puisque, dans chaque cas, un univers se déploie à l'arrière-plan ; *djinn* appelle l'invisible, *zar*, l'étranger, '*afrit* le tourbillon. Le guérisseur, celui qui, par son métier, est amené à entretenir un commerce avec les *djinns* ne connaît pas nécessairement toutes ces langues, mais il dispose de toutes ces significations qu'il a entendues de ses maîtres. Peut-être ses maîtres les ont-ils lues (ou bien les maîtres de ses maîtres) dans des ouvrages savants pouvant remonter au temps de la splendeur de la civilisation arabe, lorsque les érudits, comme Maïmonide, « surfaient » d'une langue à une autre à la recherche de la multiplicité des sens.

Les vents

Une autre série s'offre à nous et on la trouve partout où l'on parle les langues sémitiques. *Ria'h*, au pluriel, est un synonyme des *djinn*s, mais il contient des références bien différentes du mot *djinn*. En arabe *ri'ha* signifie « l'odeur », *ri'h* « le souffle, la bise » alors que *ro'h* signifie l'âme, (en hébreu *roua'h*). Qu'est-ce à dire ? Pourquoi l'odeur, le souffle et l'âme sont-ils aussi intriqués que le sont la matrice, le fœtus, le jardin, le *djinn* et la folie ? Des évidences viennent d'abord à l'esprit : la vie d'un humain, sa respiration, son souffle et cette odeur spécifique qui émane de lui et qu'il exhale parfois par ses pores, par ses ouvertures. Respirez son odeur et vous saurez tout de lui... oui mais à condition de connaître les *ria'h*, justement, les souffles. On comprend le secret du *djinn* de la lampe d'Aladin : une odeur qui, une fois le flacon ouvert, se répand dans la pièce jusqu'à l'occuper entière et que l'on ne pourra plus jamais réintroduire dans sa prison, le flacon, précisément. On comprend aussi que les maîtres éthiopiens et soudanais des *zars* sont avant toutes choses maîtres des parfums. Pour eux, soigner un humain, c'est changer son odeur. Alors, donc, l'odeur de l'humain est le signe de son principe actif, ce qui en fait un vivant. On comprend du coup des énoncés tels que « tout humain est accompagné d'un *djinn* » puisque tout humain a une odeur. On comprend également qu'il faille mettre l'amulette au contact de l'humain quelques jours – une semaine en règle générale » afin qu'elle s'imprègne de son odeur et devienne active. Mais on se demande où donc se cache le principe qui produit cette odeur – l'essence, pour ainsi dire. Eh bien, on le sait : dans le sang. Ce qui fait circuler le sang, c'est *ro'h*, l'âme, c'est là que réside l'odeur. Pour utiliser le sang d'un animal, les spécialistes du *zar* semblent en avoir acquis la maîtrise, il s'agit d'abord de retirer le principe animal, le *zafar*, le gras, le sale, l'odeur, avant d'y introduire le parfum, '*antar*, la *ri'ha*, l'odeur fabriquée, l'âme recomposée par le maître des souffles.

Les propriétaires

Malk, le propriétaire, *malek*, le roi (en hébreu *melekh*). Un monde truffé de propriétaires à tel point que si on les voyait, on ne saurait encore poser le pied au sol. Un monde si loin de celui proposé par les républiques modernes d'Occident composées, elles, de citoyens transparents à eux-mêmes, autonomes, ces univers où l'on est soi-même son propre

propriétaire ; un monde sans appartenance ! Alors, il faudrait comprendre les rites d'assemblée de *djinns*, de *m'ouk* (de « propriétaires », comme une forme hypersophistiquée de la démocratie, un parlement des invisibles permettant de convoquer les différents propriétaires auxquels nous appartenons ⁵. Nous pouvons feindre d'être affranchis, mais l'idée qui nous traverse provenant d'on ne sait où, la douleur qui s'empare de nous sans crier gare, l'humeur qui nous bouleverse soudain, sans raison, viennent sans cesse nous rappeler que nous sommes propriétés d'intérêts aux intentions si difficiles à percevoir.

Le maître

En hébreu *ba'al*, justement le « propriétaire », mais aussi « le maître » et « le mari » – au pluriel *ba'alim*, « les habitants », « les citoyens ». On pourra dire ton *ba'al*, ton « mari », mais aussi *ba'al*, ces dieux d'avant, ces dieux des voisins, ces dieux animaux avec qui, d'après la Bible, l'on commettait tant d'actes immoraux, avant d'être monothéistes – avec qui l'on se commettait. Ce que les *djinns* font aujourd'hui aux humains, c'est précisément ce que l'on mettait en scène dans les cultes mésopotamiens, babyloniens, cananéens aux *Ba'als* – s'accoupler avec eux, les servir, leur offrir des victimes expiatoires, du sang animal, humain aussi, paraît-il. L'on ne peut s'empêcher de penser que les Béninois usent des mêmes catégories : le *voduno*, serviteur du *vodún* ; la *vodúnsi*, la prêtresse du *vodún*, que l'on peut aussi traduire par « l'épouse du *vodún* ». *Ba'al*, donc, maître, propriétaire et mari ; mais aussi force et animal. Tout cela donc que l'on retrouve dans le mot servant à désigner les démons dans la Bible. Notons que la Torah a conservé le souvenir des *ba'al*, alors que le Coran a gommé jusqu'à la trace des ces anciens dieux dont on dit pourtant que les *djinns* sont faits, comme elle a préservé le nom d'Azazel...

Les démons

En hébreu *ched*, qu'on peut traduire par « démon », le plus souvent au pluriel : *chedim*. Mais le même mot en arabe, *ched*, la force et comme verbe : « tirer ». Mais aussi le même mot que l'on retrouve en hébreu dans l'un des noms de Dieu, celui qui le désigne dans sa force : dieu des armées, de la force militaire : *el shaddai*, que l'on traduit parfois par « le tout-puissant ».

LES ACTES

Soigner avec le *djinn*, contre le *djinn*, tout contre...

Pour ce « malade », celui qui a été investi par l'un de ces êtres, les méthodes de traitement sont innombrables, quelques grands principes peuvent être distingués cependant.

Thérapies coraniques

Dans les thérapies coraniques, mais aussi quelquefois juives traditionnelles, l'on ne peut en aucune manière négocier avec le *djinn*. Il s'agit dans tous les cas de le chasser. Le thérapeute (*cheikh*, *fkih*, *taleb* ou *rav*) prie, appelle Dieu contre l'être invisible, l'impressionne, le menace, le bat, même, parfois, afin d'obtenir son départ. L'on pourrait assimiler ce type de traitement à l'*exorcisme chrétien*. Mais à la différence de l'exorcisme, on conserve ici quelque estime pour l'étranger, l'hôte, la créature.

Exemple : M. E.A. (un patient maghrébin, décrivant les soins qu'un *taleb* a prodigués à son fils) :

... il prend le pouce de l'enfant et prie jusqu'à ce qu'il tombe. Il jette de l'eau avec le Coran sur la femme ou l'homme et le diable peut sortir. Il parle avec le diable. Le diable qui a pris mon fils est allé chez lui, pas en rêve mais en réel ! Il est même apparu à ma femme et lui a dit : « Vous avez fait mal à moi et à l'enfant ». Il a commencé à appeler les siens, les autres diables...⁶

L'on pourrait dire que ces thérapeutes soignent à partir du concept de « voleur », également inclus dans le mot *zar*⁷. Ils chassent des parasites, venus se nourrir des substances des humains.

Congrégations de possédés

D'autres types de thérapies, surtout pratiquées par les femmes, cherchent au contraire à « apprivoiser » le *djinn*. La malade, investie par l'être invisible, peut ici être comparée à une élue puisque cet être lui permet d'entrer en contact, en communion, avec d'autres possédées, de partager les secrets et les pouvoirs que confère une telle appartenance. On cherchera donc à l'initier, en général au sein d'une confrérie. Dans ce cas, les patients sont en vérité de futurs voyants qu'il s'agit de préparer à la divination, en les purifiant, en les introduisant à la connaissance des invisibles. Le rite thérapeutique ressemble ici à une sorte de rituel religieux.

Les thérapeutes qui s'occupent des patients, maîtres des esprits, *djina-tigi*, comme l'on dit en bambara, « maître des *djinas* », soignent plutôt à partir du concept de « maître ». Si les *djinns* sont nos propriétaires, nos *mlouk*, alors, il nous faudra trouver le moyen de maîtriser la puissance de nos maîtres, de posséder, ne fût-ce qu'un peu, ceux qui nous possèdent.

Thérapeutes liés aux djinns par des contrats personnels

Une troisième catégorie comporte les thérapeutes qui travaillent avec les *djinns* et non pas contre eux. Ceux-là ont des sortes d'esprits auxiliaires (également des *djinns*) à leur service et les envoient pour lutter ou pour convaincre le *djinn* responsable de la maladie de quitter le malade. Il semble que ces thérapeutes capturent les *djinns* qui ont rendu la personne malade et les utilisent ensuite à leur propre bénéfice.

Ceux-là soignent à partir du concept d'invisible, de *djinn*. Ils savent que l'on ne peut accéder à la partie cachée du monde que par l'entremise de ceux dont la substance même est invisibilité.

ODEURS, AROMATES ET SACRIFICES ANIMAUX

Mais soigner, à partir du concept de *ria'h*, les esprits en tant que parfums, essences, implique presque toujours sacrifice animal, récolte de plantes, confection d'odeurs. Dans ce cas, à qui veut traiter les maladies des humains en négociant avec les invisibles, il lui faudra aborder les *ria'h*, « les esprits » par la *ri'ha*, « l'odeur ». Au Soudan, en Éthiopie, pour diagnostiquer la famille de l'esprit qui a investi la malade, la *say'ha*, la guérisseuse se livre nécessairement au *fatih el 'ulba* – « l'ouverture de la boîte ». Dans chaque boîte, en effet, est enfermée un encens, l'odeur-devise – en quelque sorte le blason odorant – d'un groupe de *zars*. Cependant, ces empreintes d'esprits sont elles-mêmes combinaisons d'essences élémentaires. L'on dit que les maîtres du *zar* en connaissent près d'un millier qu'ils combinent à volonté : *al mistika*, sorte de résine parfumée (peut-être la myrrhe ?), *mur el higazi*, l'eolocynthe, *el sandal*, le bois de santal, *al kafur*, le camphre, *'irk as sus*, la branche de licorice, *al gawi*, parfum provenant de l'île de Java, etc. L'officiant mélange ses encens à des essences de parfum tels que : *mahlabiya*, de *mahleb*, cerise de Perse, sorte de plante odorante, *sandaliya*, essence extraite du bois de santal, mais aussi à des parfums vulgaires, célèbres au Soudan comme : *bint as Sudan*, la fille du Soudan, *bint al qisis*, la

filles du prêtre, *frer d'amour*, « fleur d'amour » (?) ou même *suwar Baris* – soir de Paris ⁸ (!).

Bientôt, la guérisseuse, la maîtresse des *zars* va encenser la femme de ces différents mélanges jusqu'à ce qu'un signe visible de la présence du *zar* se manifeste chez elle. Alors, la malade tombe sur le sol, prise de tremblements frénétiques, bave, se dresse, se met à danser au rythme des tambours, adoptant en un moment l'habillement et l'attitude de l'esprit qui la possède. C'est là le signe que l'on attendait, la preuve de la présence et de l'identité du *zar* : sa réaction à cette odeur précise. Mais il ne suffit pas de convoquer l'esprit, il va encore falloir le tenir là un moment, le temps de le fixer, de l'attacher au lieu, à la personne, afin de le convoquer à loisir par la suite. C'est alors qu'arrive la séquence pathétique : le sacrifice animal. On égorge le mouton – peut-être un cabri, quelquefois un bœuf. Immédiatement, les auxiliaires de l'officiante se précipitent pour recueillir dans des verres, des casseroles, des bassines, le sang qui gicle là où le sacrificateur a habilement tranché la carotide. Aucune goutte ne doit être perdue. Mais le sang, on le sait, contenait l'âme de l'animal, ce souffle étrange, imperceptible qui permet la vie, ce feu intérieur, principe subtil qui garde chauds les corps vivants, qui fait circuler l'humeur à l'intérieur de l'organisme. Cette âme s'est échappée vers son semblable, le soleil. Alors, l'officiante qui a préparé le parfum le verse dans le sang de l'animal sacrifié et le fait boire à la malade, d'un trait. *L'odeur, ri'ha* [en arabe] a remplacé *ro'h*, « l'âme » [en arabe ; *roua'h* en hébreu]. Désormais, le *zar* est pris. Pourquoi ?

Les séquences de l'opération sont perceptibles. 1) Repérer le *zar* à l'aide de l'ouverture de la boîte, guetter ses réactions aux odeurs, aux parfums-devises, et l'identifier. Là, la moitié du chemin est parcourue. On l'a vu réagir à cette odeur dont il est friand. C'est précisément pour l'obtenir qu'il a investi l'humain. Et c'est maintenant qu'intervient le leurre. Les humains vont le troubler jusqu'à ce qu'il ne parvienne plus à distinguer le sacrificateur de l'offrande, plus ce qui est parfum de ce qui est la femme possédée. Mais pour obtenir cette réaction, il faut un solvant, il faut du sang fraîchement répandu, *du sang en mal d'âme* ; 2) On l'a trompé en lui présentant un sang odoriférant plus fort que l'essence, et encore plus attractif que le parfum s'échappant de la boîte. On lui a de ce fait créé une accoutumance comme en proposant à un alcoolique une liqueur plus forte que celle dont il a l'habitude, l'amenant nécessairement à préférer celle qui produit le plus d'effet ; 3) C'est maintenant consolation et promesses qui vont permettre de fixer le *zar* que l'on

est parvenu à tromper. En s'engageant à lui offrir rituellement, parfois même à date fixe, le même type de substances qui l'ont troublé jusqu'à l'induire en erreur, on le rend dépendant tant du lieu que de la procédure. Car que l'on ne s'y trompe pas, le *zar* n'aime pas le sang, les humains viennent de lui apprendre que le sang est indispensable pour obtenir une telle intensité d'odeur – celle de la possédée ayant bu le sang parfumé à l'essence de son parfum.

Il y a bien substitution, comme on le pense communément à propos du sacrifice, mais il ne s'agit pas d'offrir l'animal en place de l'humain ; tout au contraire ! Le *zar* n'est pas un léopard ; il ne se nourrit ni d'humains ni d'animaux, mais d'odeurs. Non ! La substitution concerne le vecteur de l'odeur ; il s'agit de remplacer la boîte (*'ulba*) par la femme et de rendre la femme plus attractive que la boîte.

Procéder ainsi entraîne des obligations : d'abord une prise au sérieux de ce type d'êtres redoutablement puissants, même s'ils peuvent être trompés, ensuite une compréhension du type d'intention qui les anime, enfin un attachement durable, sans doute définitif, au *zar*, qui peut même devenir une sorte d'auxiliaire de la personne, de la famille, du groupe tout entier.

Le dispositif de type *zar* produit bien un double (femme/boîte), le *Lévitique* propose deux boucs, identiques. Le dispositif *zar* infiltre des parfums délicieux à l'esprit, dans la femme, par l'intermédiaire du sang de l'animal sacrifié, le *Lévitique* ordonne de mélanger les aromates à l'animal sacrifié avant de le brûler, et Dieu se délectera sans doute des odeurs, l'âme de l'animal sera le vecteur qui conduira la friandise jusqu'à lui. Car Dieu aussi aime les odeurs et les parfums. Comme l'on a honoré Dieu, on va piéger Azazel. Lui qui croyait obtenir une âme de bouc parfumée aux aromates ne recevra qu'un animal puant de tous les péchés d'Israël. Là aussi la substitution est incompréhensible sans un acteur que l'on ne peut évidemment nommer : l'inconnu qui trouvera le bouc émissaire errant dans le désert ; qui l'égorgera et, sans doute, le cuira. C'est lui qui aura sacrifié à l'envers, offert une bête empuantie.

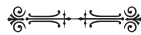
Reste une dernière question : pourquoi leurrer les dieux ?

Dans le cas du dispositif *zar*, l'humain, ici la femme malade, aura servi en quelque sorte d'appât pour la capture d'un esprit qui révélera sans doute, une fois fixé, son utilité en rendant service à la communauté. On trompe le *zar* pour se l'associer, pour le contraindre à être désormais

un allié. Qu'en est-il maintenant de Dieu dans le passage du bouc émissaire (*Lévitique*, XVI)? Le trompe-t-on en lui offrant l'odeur parfumée de l'animal?

Si les *djinn*s aspirent à devenir dieu, Dieu (le dieu monothéiste des juifs), quant à lui, cherche un homme suffisamment fidèle, pur et juste pour s'incarner – Dieu cherche à devenir homme. Leurs intentions sont différentes, opposées, pourrait-on dire, mais c'est là même où elles se révèlent que les humains les piègent. On piège le *zar* à l'endroit de l'offrande, celle qu'il désire par-dessus tout, pour advenir en tant que dieu ; on piège Dieu à l'endroit même de son plus grand désir : la fidélité de l'humain. Et c'est au moment de la plus totale abnégation, lorsqu'il introduit toutes ses fautes dans l'animal, que l'humain se projette alors en son double, l'acteur absent du sacrifice, celui qui, sans même le savoir, sera en train d'honorer une autre divinité : Azazel. Si l'animal se perd dans le désert, périt et pourrit, l'odeur de sa puanteur nettoyée par le feu du soleil et balayée par les vents, Dieu a gagné. Mais si, au contraire, il rencontre un homme, un innocent, un étranger, peut-être, c'est l'homme qui aura gagné, s'étant associé la puissance de Dieu, sans subir le joug d'une insupportable fidélité.

Toute cette longue discussion nous aura permis de comprendre une caractéristique des êtres invisibles. Dieu et les *zars* se ressemblent au moins par un aspect : leur extrême sensibilité aux odeurs.



NOTES

1. J'ai développé ces idées dans T. Nathan, « Psychothérapie et politique ». Les enjeux théoriques, institutionnels et politiques de l'ethnopsychiatrie, *Genèses*, n° 38, 2000, « Figures de l'exil », 136-159.
2. Traduction Élie Munk, Paris, Fondation Samuel et Odette Lévy, 1990.
3. Cf. J. Guedmi, 1984. « Rêve des doubles ou Fatiha l'oubliée ». *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 2, 13-34 et aussi T. Nathan, « Corps d'humains, corps de djinns », *Présentaine*, n° 12/13, 2000, « Corps », 71-90.
4. J'explique cet étrange mécanisme dans T. Nathan, « Fonctions de l'objet dans les dispositifs thérapeutiques ». À paraître dans *Ethnopsy/Les mondes contemporains de la guérison*, n° 2.

5. Comme ces rituels si nombreux, si semblables malgré les différences, dans les cultures d'Afrique subsaharienne, d'Afrique du Nord, du Moyen-Orient, d'Inde, aussi, du Pakistan... où l'on convoque les propriétaires des hommes, les *mlouk* : *Les Gnawas, les hamadshas* du Maroc, *le n'dop* du Sénégal, le *djina don* du Mali. Cf. Chlyeh, Crapanzano, Zempleni, Guibal...
6. Ce cas est exposé dans T. Nathan, « Corps d'humains, corps de djinns », *Prétentaine*, n° 12/13, 2000, « Corps », 71-90.
7. Sadok Abdessalam, *Le voleur et le visiteur. Analyse de deux systèmes thérapeutiques (le Djinn et le Zar) au Soudan, dans la région de Gézirah*. Thèse d'anthropologie, université de Paris VII, 1993.
8. Ces informations proviennent de Sadok Abdessalem, *Le voleur et le visiteur, op. cit.* Voir aussi Tobie Nathan, « De l'usage magique des odeurs et des parfums » in *Psychanalyse païenne*, nouvelle édition, Paris, Odile Jacob, 2000, 167-188.