

« Mais qui gère mon âme ? »

Entre psychiatrie et rituels religieux en Grèce

« But who handles my soul ? » : Hybrid words and practices between psychiatry and religious rituals in the contemporary Greek context

“¿Quién se ocupa de mi alma?” : Palabras y prácticas híbridas entre psiquiatría y rituales religiosos en el contexto griego contemporáneo

Athéna Peglidou



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25234>

DOI : 10.4000/assr.25234

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 17 octobre 2013

Pagination : 83-102

ISBN : 978-2-7132-2396-9

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Athéna Peglidou, « « Mais qui gère mon âme ? » », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 163 | juillet-septembre 2013, mis en ligne le 01 octobre 2016, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25234> ; DOI : 10.4000/assr.25234

Athéna Peglidou

« Mais qui gère mon âme ? »

Entre psychiatrie et rituels religieux en Grèce

Depuis les années 1990, les réformes de la psychiatrie grecque ont conduit à la fermeture d'asiles et à l'implantation de services destinés à « promouvoir la santé mentale de la population normale ». La demande de soins en santé mentale s'en est trouvée augmentée et a conduit à l'arrivée sur ce nouveau marché de pratiques dites « marginales », « dépassées », « traditionnelles », « non occidentales ». Toutes pratiques visant une certaine légitimité bien que souvent sujettes à conflit. L'Église orthodoxe n'est pas en reste ; elle propose des pratiques de guérison renouvelées, sécularisées, « psychologisées »¹, « sans Dieu, sans au-delà ni transcendance mais [qui] promettent (néanmoins) aussi un salut » (J. Benoist, 2007 : 124), adaptées à la souffrance personnelle d'aujourd'hui.

Comment se transforment rhétorique et pratique religieuses dans ce nouveau contexte, où la thérapie psychiatrique ne se limite plus à la prescription de médicaments psychotropes ? Comment sont appréhendées les demandes du sujet souffrant confronté à une vie « pénible et fatigante » (A. Ehrenberg, 1998 : 207-251) ? On étudiera la construction d'un nouveau registre de discours religieux qui tend vers une nouvelle technologie du psychisme – notamment sa représentation théologique, l'âme – et qui repose sur de « nouvelles directions spirituelles et techniques de surveillance » (M. Foucault, 1968 : 624-635). La mise en performance de deux rituels religieux auxquels prêtres et participants attribuent une efficacité psychothérapeutique (l'exorcisme et la confession) sera au centre de notre attention. De même que la manière dont les acteurs se situent face à la diversité des pratiques et aux antagonismes des discours sur la thérapie de l'âme.

Notre matériel ethnographique provient d'une étude menée entre 2001 et 2007 sur une vingtaine de femmes diagnostiquées comme dépressives au sein d'un service médical public d'une ville de 100 000 habitants au nord-ouest de la Grèce, résultat d'une urbanisation rapide au cours des vingt dernières années,

1. À propos de la psychologisation des croyances et des pratiques religieuses dans les sociétés modernes voir à titre indicatif V. Altglas (2007 : 87-99), F. Champion (2004 : 59-77 ; 2007 : 189-208), A. Ehrenberg (1998 : 131), W. Hanegraaff (1998 : 224-6, 482-83).

qui s'est accompagnée du développement de services médicaux. Ce service-là, créé en 1989 lors de la réforme de la psychiatrie, appartient à l'hôpital général et vise la promotion de la santé mentale de la population de son « secteur ». L'enquête a porté sur les représentations du mal psychique (symptômes, causes et thérapies suivies) et sur les itinéraires thérapeutiques recueillis par l'intermédiaire de différents spécialistes : psychiatres, prêtres, moines, astrologues, médiums, homéopathes, acuponcteurs ou encore chiropraticiens. La population des patients qui en résulte apparaît relativement homogène² : femmes mariées, d'éducation primaire et plus rarement secondaire ; des femmes au foyer ou qui ont été employées dans le secteur privé, souvent dans le commerce ou dans les entreprises familiales dirigées par leur mari ou leur père. Elles expliquent leur pathologie par un excès de pression extérieure³, par les malheurs de la vie, des tourments (*vassana*), des amertumes (*pikres*) ou des *stenakhories* (littéralement sensation d'espace étroit et d'étouffement) qu'elles ont éprouvés en tant que femmes. Leur discours montre des relations asymétriques en tant que filles, sœurs, belles-filles et épouses, dans lesquelles la domination a produit souffrance et maladie. La dépression s'avère être le dispositif discursif institué le plus pertinent pour catégoriser dans le langage psychiatrique – pour elles, nouveau – un ensemble de souffrances féminines. Toutes ces femmes présentent une semblable symptomatologie faite d'une succession de plaintes à propos d'un corps qui souffre sans raison organique, et dont elles ressentent la fatigue, la faiblesse, les douleurs, les étourdissements, l'anorexie, l'irritabilité et la nervosité, l'insomnie ou la somnolence. Leur corps est fané, vide, sans énergie, incontrôlé, à cause de cette fragilité nerveuse, « sans âme », disent certaines. D'autres au contraire, décrivent leur âme tourmentée par la vision de « mauvais » rêves et l'apparition de saints et de figures divines qui révèlent la cause de leur mal invisible et inexplicable, et la thérapie qu'il appelle. Aussi ont-elles des parcours thérapeutiques entre l'Église et la psychiatrie, n'hésitant pas si besoin à recourir à d'autres thérapies plus « marginales ».

2. Selon les dossiers de patients et les données statistiques du Centre de santé mentale, la majorité de personnes qui se sont adressées au service sont des femmes qui ont été diagnostiquées comme dépressives. Après avoir contacté le personnel et le psychiatre du service, j'ai pu mener des entretiens avec elles autour de leurs histoires de vie et de maladie. Les relations de confiance que j'ai nouées avec elles pendant mon enquête d'un an et demi au Centre de santé mentale m'ont conduite à leur demander de les suivre dans leurs trajectoires thérapeutiques auprès de l'Église et auprès de divers autres agents paramédicaux et parareligieux. Je me suis d'ailleurs également entretenue avec ces divers thérapeutes, moins pour comprendre leurs logiques thérapeutiques que pour saisir l'ensemble du champ thérapeutique et situer les positionnements de mes interlocutrices dans ce réseau complexe d'acteurs et de références symboliques en concurrence qui le constitue.

3. La métaphore de la maladie comme éclatement final de la saturation des maux et des chagrins figure dans des expressions comme « tout ça s'est amassé sur moi et j'ai éclaté », « si on me presse, je vais éclater » ou « avec tous ces problèmes, je vais bientôt éclater ».

Être chrétienne orthodoxe grecque et pratiquante

Les patientes rencontrées au Centre de santé mentale et qui ont eu recours à l'Église se considéraient comme pratiquantes et « très chrétiennes », « malgré les fautes » qu'elles avaient commises. Avant d'expliquer leur univers religieux spécifique, il faut préciser le contexte religieux grec contemporain. Les études anthropologiques⁴ sur la religion montrent qu'elle intervient dans l'organisation de toute la vie quotidienne, par le cycle annuel des fêtes et par les rituels qui scandent la vie (naissance, baptême, mariage, mort). Bien d'autres rituels ponctuent également la vie sociale, des plus sommaires comme le signe de croix, aux plus théâtraux comme ceux de la semaine sainte. La religion se pratique dans les nombreuses églises dispersées dans les villes et les campagnes et se vit aussi grâce aux icônes exposées dans des lieux publics (cabinets de médecins, tribunaux, postes de police, divers bureaux et magasins) et privés (près de la veilleuse de la maison, à la tête du lit, parmi les photos de personnes aimées posées sur une étagère). La religion est enseignée à tous les niveaux de l'éducation primaire et secondaire, et la bénédiction par le pope est nécessaire pour un grand nombre d'événements publics (inauguration d'un établissement, nomination d'un nouveau gouvernement, ouverture de l'année scolaire, etc.). Bien qu'en 1983, le gouvernement socialiste ait introduit le mariage civil, la plupart des mariés choisissent la cérémonie religieuse.

Ainsi intégrée dans la vie quotidienne, la religion va de soi. Elle relève moins d'un choix personnel que d'un ensemble d'actes effectués quasi naturellement. Comme R. Just l'écrit, « la religion n'est pas un objet de réflexion ; elle fait partie d'une identité donnée. On est chrétien parce qu'on croit ; on est chrétien parce qu'on est grec ; (finalement) ce que l'on croit est que l'on est grec chrétien » (1988 : 19). J. Dubisch (1991, 1995) et R. Just (1988) ont d'ailleurs remarqué dans leurs études sur la Grèce rurale que leurs informateurs discutaient rarement de questions concernant la doctrine orthodoxe. Ils n'exprimaient aucun doute sur leur foi, ce qui ne les empêchait pas par ailleurs, y compris pour les plus fervents d'entre eux, de désapprouver les membres du clergé et de se méfier de leur moralité. Les prêtres peuvent tout à la fois être craints et critiqués pour l'exploitation économique des fidèles qui vénèrent la Vierge ou croient aux vertus thaumaturgiques des icônes.

Les pratiques religieuses se différencient selon la classe sociale⁵ et encore plus selon le genre. Ce sont en effet les femmes qui vont à l'église, entretiennent les bonnes relations de la famille avec le monde divin par l'observance du culte, prennent soin des tombes et se chargent des rituels funéraires. Les hommes, note

4. Cf. L. Danforth (1989), J. Dubisch (1991 : 29-46 ; 1995), M.-E. Handman (1985 : 117-118 ; 1996 : 83-98), M. Herzfeld (1990 : 109-21), R. Just (1988 : 15-30), M. Kenna, (1985 : 345-68), K. Seraidari, (2001 : 45-59, 139-152), C. Steward (1991).

5. Voir D. Bennett (1989), J. Faubion (1993), R. Hirschon (1983 : 113-30).

encore J. Dubisch (1995) dans son ethnographie sur le pèlerinage à l'île de Tinos, dans les Cyclades, vont seulement à l'église à Pâques et lors de certains rites de passage ayant un caractère nettement social, tels le baptême, le mariage et les funérailles. Néanmoins, en cas de nécessité, comme lors d'une maladie, les hommes semblent partager et exprimer fortement leur foi en l'apport thérapeutique de l'Église. Il n'est pas rare qu'ils accompagnent alors leur femme à un pèlerinage et participent aux rituels « thérapeutiques ».

L'orthodoxie grecque relève plus d'un ensemble de pratiques et d'actes que d'une foi théorisée. Ainsi, conclut J. Dubisch (1995) « les activités rituelles à l'intérieur comme à l'extérieur des limites juridictionnelles de l'Église constituent la religion de la majorité des Grecs (plutôt qu'elles ne l'expriment ou la représentent) ». Autrement dit, la croyance en Dieu se dirige vers l'extérieur, le public, la communauté, et ces expressions publiques concrétisent l'intérieur, le personnel, l'ésotérique. Ce dernier point rejoint d'ailleurs les remarques de M. Herzfeld (1985) et de J. Du Boulay (1974) qui, dans leurs études sur deux villages, en Crète et en Eubée, signalent que leurs informateurs considèrent que l'expérience intérieure d'autrui ne peut pas être connue. D'où l'importance de l'acte public par lequel l'expérience intime se rend visible.

« Les maladies de l'âme »

Dans l'orthodoxie grecque, l'âme (*ψυχή*, *psychi*), mot dérivant du verbe *ψύχω* (*psycho*) qui signifie souffler, représente le souffle de la vie, le sens de l'être⁶. Siège des fonctions sentimentales et spirituelles de l'homme, elle est immortelle, créée par Dieu lors de la conception et destinée à être jugée par lui. L'âme constitue une entité distincte du corps mais est, comme lui, sujette au péché et à la maladie⁷. En témoigne la liturgie de l'onction : « Père saint, thérapeute des âmes et des corps [...] guéris ton serviteur de toute maladie de l'âme et du corps [...] pour la cure de l'âme et du corps et pour la purification et la libération de

6. Selon P. Lekatsas (1957 : 36) le terme *πνεύμα* (*pnévma*), esprit, qui est postérieur, est dû aux traductions grecque et latine du Nouveau Testament, plus qu'à une évolution de la notion d'âme. Il remplace les significations de souffle, d'inspiration céleste, d'intellect, de souffle de vie. C. Stewart (1991 : 273, n. 7) signale que la tripartition platonicienne de la nature humaine en corps, âme et esprit a d'abord été adoptée par les premiers Pères, avant d'être anathématisée au synode de Constantinople (869-870 ap. J.-C., Canon 10). En outre, le Concile de Constantinople (543 ap. J.-C.) avait statué que le corps et l'âme ont été créés ensemble, niant la thèse selon laquelle l'âme préexistait au corps.

7. Les définitions orthodoxe et catholique de l'âme sont très proches, sauf en ce qui concerne les liens avec le péché originel et le destin céleste des âmes. La théologie orthodoxe, tout en reconnaissant que le péché d'Adam a des conséquences sur le monde présent, rejette l'idée d'une culpabilité collective et perpétuelle faisant obstacle au libre-arbitre de l'homme (T. Ware, 1980). En outre, elle ignore le processus de purification de l'âme au purgatoire : l'âme va soit au paradis soit en enfer, après le jugement final du quarantième jour qui suit la mort.

toute faiblesse, de toute maladie et lourdeur, de toute souillure de la chair et de l'esprit »⁸. L'âme constitue un lieu invisible où peuvent arriver des malheurs et des troubles, des pathologies qui affectent le corps et le comportement. Le mal, la maladie, le péché sont incarnés par la figure du démon, tandis que la santé, la vertu et le bien-être le sont par celles de Dieu et des saints. À cet égard, la maladie est vue comme une intrusion de l'élément pathogène dans le corps – une incorporation – expliquant le changement de personnalité et d'humeur, la nervosité, les douleurs. Étant donnée la moralisation du sacré, la maladie est perçue comme un éloignement, voire une transgression, des préceptes chrétiens et, corollairement, la guérison du corps et de l'âme exigent le rétablissement de la communication avec Dieu.

Le corps, support matériel de l'âme, acquiert l'âme à la naissance et la délivre à la mort. Souffle donné par Dieu, elle ne peut être reprise que par lui. Ainsi, quand l'individu meurt – le moment est prévu puisque chacun a « son heure », celle de sa mort – l'âme quitte son corps. Elle rejoint d'autres âmes qui appartiennent à sa « légion » (corps céleste spécifique). En fait, ce sont ces âmes qui viennent la chercher pour entreprendre avec elle le voyage dans l'autre monde. C'est ainsi qu'est évoqué, d'une manière générale, sans distinguer le paradis et l'enfer, le monde d'après-la-mort, peuplé par les âmes des morts. On dit donc d'un mort qu'il est allé dans l'autre monde⁹. Or, les êtres vénérés (Dieu et les saints) habitent, eux, au ciel, au-dessus de ce monde-ci.

Dans la chambre d'un ou d'une morte, on laisse durant trois jours une petite lumière allumée et les fenêtres ouvertes pour que son âme puisse sortir et trouver son chemin. Certaines âmes s'attardent auprès des vivants et se lancent dans des pérégrinations intempestives avant de partir définitivement ; elles deviennent alors des vampires (*vríkolakes*) ou des *stichía*¹⁰. Dans les quarante jours, l'âme, en montant vers le ciel, passe en jugement¹¹. De chaque côté de son chemin, les

8. « Ακολουθία του Αγίου Ευχαλαίου (L'office de l'extrême-onction), in Το μικρόΕυχολόγιο (Le petit livre des prières), 1986 : 194, 201.

9. M. Perrin (1992 : 32, n.1) utilise le même terme en un sens plus large. Pour lui, l'expression « monde-autre » évite celle d'« au-delà », et évoque seulement l'après-mort et le « monde surnaturel » ; ainsi est-ce le monde-autre qui est le lieu des phénomènes que nous qualifions de naturels, qu'ils soient cosmiques, climatiques, géologiques ou biologiques.

10. Selon les Arniotes étudiés par M.-E. Handman (1996 : 89), les vampires (*vríkolakes*) sont constitués d'une âme, de peau et de sang et ils résultent du mauvais déroulement des funérailles. Les *stichía* sont les âmes plaintives et vengeresses de ceux qui ont connu une mort violente et n'ont pas été enterrés.

11. Il y a deux autres jugements de l'âme, au troisième et au neuvième jour après la mort, jours auxquels ont lieu des messes de requiem. Celles-ci, ainsi que les prières et l'allumage de cierges de la part des proches encouragent et raffermissent l'âme devant le Juge. Entre ces deux jours, les anges guident l'âme vers la terre afin qu'elle revienne sur ses péchés. Après le jugement du neuvième jour et jusqu'au quarantième jour, ils l'accompagnent en enfer ou au paradis. Le jugement du quarantième jour marque le soulagement et le repos de l'âme car elle prend sa place finale jusqu'au jour de la Résurrection.

*telónia*¹², esprits mauvais et gens du diable, qui représentent les péchés de la personne, luttent avec les anges pour se l'approprier. Toutefois, ce jugement reste provisoire : au jugement dernier le diable sera expulsé, morts et vivants seront rejugés et prendront alors leur place définitive au paradis ou en enfer.

Ce n'est pas seulement avec la mort que les âmes quittent les corps. Dans la liturgie orthodoxe, il y a des jours consacrés aux âmes, durant lesquels elles sortent de leur corps. Ce sont les « fêtes des âmes » (*psykhogiortés*) comme le Jeudi saint et les « samedis des âmes » (*psykhosávata*). L'âme est donc conçue en termes d'entrées et de sorties des corps, d'allers et retours entre le monde des vivants et le monde des morts. En ce sens, elle est vagabonde, pénètre le corps et l'abandonne, en sort également durant le sommeil, laissant le dormeur exposé et vulnérable. La petite croix ou l'icône accrochée au lit témoigne ainsi de la nécessité de le protéger. Un corps ouvert et calme, donne l'occasion à l'âme de sortir retrouver les âmes des défunts de la famille. Elle peut alors être menacée par les esprits mauvais ; mais elle peut aussi avoir l'honneur de contempler les saints, la Vierge, le Christ. Rappelons que dormir dans l'église ou dans sa cour fait partie du pèlerinage auprès du saint de l'église. C'est une pratique courante destinée à permettre au dormeur de rêver du saint – fait bénéfique – ou d'une thérapie qu'il se propose d'entreprendre. Comme durant le sommeil l'âme se détache du corps, sommeil et mort sont similaires. C'est pour cette raison que les lits sont posés dans les maisons de telle sorte que le corps du dormeur soit dirigé vers l'est, comme les tombeaux dans le cimetière. De plus, lorsqu'une personne meurt, on dit qu'elle s'est endormie. La mort est aussi appelée le sommeil éternel (*aiónios ýpnos*).

La souffrance de l'âme entendue comme intérieur psychique a trois causes principales : des péchés non confessés qui, lorsqu'ils s'accumulent, peuvent provoquer une maladie grave (psychique ou somatique), un acte de sorcellerie, la possession. Dans ces deux derniers cas, le diable pénètre l'âme et le corps du patient : dans la sorcellerie, du fait de son entourage envieux ; dans la possession, en raison d'une faute personnelle grave. Il existe divers rituels susceptibles de soulager ou de guérir l'âme : le pèlerinage, les prières, les ex-voto dédiés aux saints ou à la Vierge, la confession, l'exorcisme, l'extrême-onction et la messe dédiée au patient. Ces pratiques reposent sur l'antagonisme : maladie, diable ou esprits diaboliques et péché *versus* guérison, Dieu ou saints, et pénitence.

Nous avons retenu pour l'étude les deux principales thérapies religieuses des maladies de l'âme : l'exorcisme qui vise l'arrêt radical et définitif des symptômes douloureux, et la confession qui prend la forme d'une « écoute », d'une « discussion » et d'un suivi dans la durée. Ces rituels ont été choisis comme moyens de guérison par nos interlocutrices ou leur ont été proposés par le pape lorsqu'elles lui ont parlé de leur souffrance.

12. Par exemple le *telónio* du mensonge, celui de la haine, de la fornication, de l'alcoolisme.



En attendant son tour pour se confesser, 2004, © A. Peglidou

Exorciser le mal, purifier l'âme souffrante

La possession étant comprise comme l'invasion invisible du corps par le diable et la prise subséquente de l'âme, l'exorcisme apparaît comme un grand duel entre le bien et le mal. Les effets maléfiques du démon et les effets bénéfiques des protections divines et sacerdotales auxquelles la personne souffrante a fait appel s'y croisent symboliquement. L'esprit mauvais, une fois qu'il s'est emparé de l'âme de la victime, lui retire sa vitalité psychique et somatique, ses qualités et ses attributs distinctifs. « Je suis devenue une autre, je ne me reconnais pas », disent les victimes de sorcellerie. L'ensorcelé, de même que le possédé, souffre psychiquement parce que son âme est opprimée par la tyrannie du diable. C'est le diable qui entraîne finalement la mort psychosomatique par l'épuisement de sa victime. La figure du pope apparaît ici comme la figure centrale, dans la mesure où la rude bataille à mener nécessite sa foi, sa moralité et son courage¹³.

13. E. Plexoussaki (1992 :153-57) met également en relief dans son ethnographie en Crète orientale un autre attribut du prêtre du village, la capacité de provoquer la maladie plutôt que de la guérir. Dans le même sens, le prêtre peut jeter le mauvais œil, puisqu'il est capable de le lever.

À l'hiver 2000, Théodora, 38 ans, femme au foyer et mère d'une fille de 13 ans, en suivi psychiatrique depuis quatre ans, diagnostiquée comme dépressive, décide finalement de se faire exorciser. C'est son confesseur, qu'elle consulte depuis cinq ans, qui l'y a incitée. Pendant le traitement, s'agissant d'un « cas difficile », le pope prend contact avec l'abbesse du monastère Saint-Raphaël de Mytilène¹⁴, lieu éminent de pèlerinage, afin de lui demander de prier pour Théodora. Très vite, celle-ci considère que les trois saints du monastère (saint Raphaël, saint Nicolas et sainte Irène) peuvent l'aider à guérir son âme. Le journal personnel qu'elle a tenu et auquel elle m'a donné accès est un document particulièrement intéressant pour suivre l'affrontement des différents pouvoirs thérapeutiques tel que Théodora l'a vécu. Son mari, Giorgos, l'accompagnait toujours au monastère de Mytilène :

« 2 janvier 2000 : J'ai vu les saints. Je les ai salués de la main. Ils avaient une discussion sur les comprimés. Saint-Raphaël avait l'air très strict. J'ai crié parce qu'ils avaient jeté les comprimés. J'ai vu des éclairs (il s'agissait des démons). J'avais une dispute avec saint Raphaël, "je te veux du bien" me disait-il. Il a jeté les comprimés dans deux poubelles. Je lui ai demandé de me pardonner. Il a tapé de la main très fort. "C'est moi qui suis le chef", disait-il. Les deux autres l'ont suivi. Je lui ai posé la question : "comment vais-je arriver à m'endormir la nuit sans comprimés ?" Finalement, je les ai pris à 5 heures du matin.

3 janvier : J'ai pris le comprimé du matin à 3 h 30. Je faisais hac-hac. Je voulais vomir. J'ai vu saint Nicolas et sainte Irène sortir de l'icône. Saint Raphaël y est resté. Je n'ai pas pris le comprimé de l'après-midi. Je l'ai pris le soir. J'ai vu l'icône s'évaporer. Tous les saints étaient partis.

6 janvier : Toute la journée j'ai vu des choses diverses. Lui, encore (saint Raphaël). Il voulait jeter les comprimés dans les toilettes. Je lui ai dit "n'y pense pas, ne les touche pas". Je lui ai crié : "Le chef ici c'est le médecin, pas toi". L'après-midi, je n'ai pas pris de comprimés. J'ai pris à 6 h du matin celui du soir.

7 janvier : Je les ai vus tous les trois me faire un signe de l'icône. Avec la main.

14. Le monastère se situe sur la colline Karyon, près du village de Thermi, dans l'île de Lesbos. Selon l'histoire de l'abbaye, dans la même localité se trouvait, à l'époque byzantine, un ancien monastère, d'ailleurs prospère, où Raphaël et Nicolas furent moines. Il fut détruit par les Turcs en 1463. Les deux moines furent martyrisés, ainsi que la fille de douze ans du maire du village. La petite Irène fut incinérée dans une jarre devant les yeux de ses parents, tués par les envahisseurs quelques heures plus tard. En 1959, au cours des travaux d'aménagement d'une chapelle dans la même région, son propriétaire a vu une silhouette noire qui s'est présentée comme « Raphaël le moine » et a indiqué l'emplacement de sa tombe. En fouillant les fondations de la chapelle cet homme a trouvé des ossements odoriférants. A alors été construite une première église consacrée à saint Raphaël. Puis, a suivi un cycle d'apparitions et de rêves où le saint a indiqué les tombes des deux autres martyrs, saint Nicolas et sainte Irène, ainsi qu'un lieu où jaillissait de l'eau bénite. Une jarre a ainsi été trouvée, qui contenait les restes d'un jeune enfant. En 1963 un monastère de femmes fut inauguré, dont l'abbesse Evgenia Kleidara prenait la tête l'année suivante. En agrandissant les bâtiments du monastère, en construisant des hôtelleries pour les fidèles et en publiant maints livres, celle-ci a créé un grand établissement qui constitue aujourd'hui l'un des deux lieux de pèlerinage les plus renommés de Grèce (le second est celui consacré à la sainte Vierge à Tinos dans les Cyclades).

8 janvier : J'ai vu l'abbesse. Saint Raphaël m'a déchiré le cœur avec un couteau. Puis, il m'a recousue. Il a pris une tenaille et il m'a coupé la poitrine tout autour. Il est apparu comme chirurgien et il avait des ciseaux à la main. Il a coupé aussi quelque chose dans la tête.

11 janvier : J'étais dans un hôpital. Ils se tenaient debout à côté de mon lit. Je fermais la bouche et Giorgos essayait de l'ouvrir. Je l'ai serrée. Il a essayé encore avec plus de force et je criais. On m'a amenée à la salle d'opération. Je leur disais de ne pas me toucher. Je voyais les lumières de la salle d'opération. Saint Raphaël souriait et sainte Irène, en robe blanche, avait une seringue à la main. Saint Raphaël, très féroce, a mis dans ma tête quelques fils durs et fins. Quelque chose a jailli de ma tête, une colonne d'eau sous pression, et il l'a bouchée avec une soupape. Il a déchiré mon ventre et il en a sorti des comprimés, beaucoup de comprimés. Je voyais leurs mains gantées.

Saint Raphaël a lutté avec un homme noir et il l'a vaincu. "C'est moi le chef", disait-il. Là, il m'a demandé si je voulais le diable et je lui ai répondu que non.

12 janvier : J'avais un mal de tête affreux. Peur, mal, une contraction du visage. Je voyais le diable noir très clairement les yeux fermés et même les yeux ouverts. Je lui ai demandé de me dire où il allait. Il allait dans les broussailles, près des nuages. Il m'a demandé de l'eau et je la lui ai refusée. Je me suis mise à pleurer lorsqu'il est parti. Il était noir, grand, cornu. J'ai vu un serpent noir et la queue du diable, j'avais peur et j'avais mal. J'ai ouvert la bouche et j'ai dit à Giorgos de les tirer. Je faisais hac-hac. J'ai vu saint Raphaël écarquiller les yeux et me dire "c'est moi qui l'ai expulsé". C'était un miracle. Je l'ai salué très contente. J'ai vu saint Raphaël venir sur un canot. Je l'ai salué et il m'a dit "je viens, je viens".

13 janvier : J'ai vu saint Raphaël sortir de l'autel. Il était grand et imposant. Il venait vers moi et je sentais sa puissance. Pour me protéger, je me suis cachée sous les couvertures. J'étais secouée comme s'il y avait un tremblement de terre. Le pope est venu m'apporter le paquet avec les livres que l'on m'a envoyés de Mytilène. Sans savoir ce qui était (dans le paquet) je me suis cachée dans le congélateur. Il m'a mis le canon des vœux sur la tête et il était lourd comme une pierre. Il l'a lu et il y avait un tremblement de terre. Je me suis dit qu'aujourd'hui il y aurait sûrement un miracle.

14 janvier : J'ai vu le saint aller chercher le grand sac avec les comprimés. J'ai dit à Giorgos de le prendre avant lui. Il a réussi et il a creusé un trou dans le sol de l'église et puis il l'a fermé. Les trois saints, qui étaient contents, lançaient haut les médicaments. J'ai vu un grand rayon de soleil qui m'a pénétrée. Je me suis dit qu'il y avait eu un miracle. Le diable me disait qu'il ne pouvait rien faire pour moi. J'ai pris les médicaments mais mon corps ne les tolérait pas. Je me battais, je souffrais, je voulais vomir, je faisais des cabrioles. J'ai ouvert la bouche et j'ai dit à Giorgos de tirer le serpent avec les comprimés. J'ai vu saint Raphaël plusieurs fois sur le plafond, les rideaux, les murs. »

Pendant six mois, « le temps de la crise » selon l'expression du psychiatre, l'âme de Théodora a été ébranlée par de dures batailles entre les puissances de Dieu et celles de Satan. La possession démoniaque était cependant ancienne, et même, selon elle, la cause principale de sa maladie. Théodora a été prise par le diable à l'âge de dix-sept ans, lorsque, avec ses camarades, elle a demandé à l'esprit de sa tante morte de lui révéler qui elle épouserait. Même si ses problèmes de santé se sont manifestés après son mariage et la mort de son premier enfant de quatre mois, elle fait remonter la cause de son malaise à l'invocation de l'esprit de sa tante. De plus, le pope qui la confesse régulièrement lui a indiqué que le fait de s'occuper ensuite d'astrologie avait aggravé sa situation. Les réactions

violentes de Théodora aux prières et aux exorcismes qu'il pratique ont confirmé son jugement.

Résumons les conceptions de Théodora depuis qu'elle a entrepris sa cure avec l'Église : la domination du Mal a commencé à être brisée et elle s'est rapprochée des saints. Grâce à Dieu, ceux-ci ont pu pénétrer dans son intérieur psychique pour en arracher Satan et y introniser le Bien, et par conséquent la quiétude et la santé. Dans la lutte continue et torturante entre les trois saints – que Théodora a estimé être ses protecteurs – et le démon, la prise des comprimés devient un enjeu décisif. Liés au pouvoir satanique, les médicaments obtiennent une valeur symbolique dès lors que leur prise signale pour la patiente l'avènement du démon. Les saints volent, jettent, rejettent, enfouissent les comprimés. Satan est en revanche celui qui s'efforce de faire prendre la médication et rivalise non seulement avec les saints mais aussi avec le psychiatre puisqu'il s'approprie l'acte de l'ordonnance. Dépossédée de son corps et de son âme et soumise aux conflits « des puissances supérieures » (y compris le médecin), Théodora n'a plus le contrôle de la situation. Elle voudrait ne pas prendre les comprimés : elle vomit et dit que son organisme ne lui permet pas de les prendre. Mais sous la domination du diable, elle les prend, à des heures décalées.

Le récit de Théodora éclaire d'abord son grand tourment par rapport à la question des médicaments. Ceux-ci, considérés comme un élément diabolique et pathogène, ne sont plus pour elle des remèdes. Théodora montre sa grande ambivalence envers les psychotropes. Soit ceux-ci sont valorisés pour leur aptitude à guérir et sont alors considérés comme des remèdes, *phármako* ; soit ils ne sont pas acceptés comme de vrais remèdes mais au contraire dotés de qualités malfaisantes, d'où le parallélisme avec le *pharmáki* qui signifie poison : alors les saints sont appelés au titre de catalyseurs et de protecteurs contre les effets imprévus des médicaments. De cette manière, le conflit de la patiente avec le médecin et avec le traitement proposé est transposé métaphoriquement dans un autre conflit, animé par des figures du monde divin. En effet, la patiente n'arrive pas à transgresser la prescription et à prendre le risque de contrarier son médecin en refusant ouvertement son ordonnance ; ce sont les saints qui lui interdisent les médicaments.

Théodora n'est pas parvenue à convaincre son médecin traitant de diminuer la posologie. Plus elle parlait des apparitions des saints et de Satan, plus il lui prescrivait de comprimés afin de limiter son « délire » ou « sa crise ». Après cette période agitée, elle a retrouvé sa confiance envers le médecin et le traitement prescrit, effectuant néanmoins plusieurs visites au monastère Saint-Raphaël de Mytilène dans le but de prier les saints de lui faire arrêter les médicaments. Et c'est finalement avec la poursuite de l'exorcisme qu'elle a interrompu les comprimés, qu'elle est sortie de la chronicité angoissante et qu'est advenue une guérison.

L'efficacité de l'exorcisme ne repose pas exclusivement sur la récitation et la compréhension de certaines prières. Ce sont plutôt la présence du pape et l'accomplissement des bons actes (l'aspersion, l'onction, le fait de poser la croix

ou l'étole sur la tête de la possédée) qui assurent l'expulsion du démon. Dans cette relation duelle entre le prêtre et la malade, le surnaturel qui pouvait apparaître obsolète, continue de représenter l'espérance d'un bien-être somatique et psychique, d'un salut amoral et areligieux. Les conceptions du prêtre qui a soigné Théodora, le pope Philothéos, se développent à la manière d'un discours médical, en posant un diagnostic et en trouvant une explication causale précise à l'état douloureux :

« On ne peut pas comprendre facilement le moment où le diable s'introduit dans l'homme. Il se manifeste comme une petite maladie qui s'aggrave peu à peu et reste indéfinissable. Aucun médecin ne peut alors poser de diagnostic. Puis se fait jour une puissance à l'intérieur de l'organisme de l'homme qui le dirige vers des actions destructrices. Il est possible d'ailleurs que les esprits mauvais se multiplient progressivement et que, de cette manière, leur puissance devienne plus intense. Il y a des gens qui furent possédés par deux ou trois légions de démons. Ils s'emparent de tout l'organisme de l'homme : du sang, des vertèbres, des artères, des articulations, des yeux, des ongles, des cheveux. De même, chaque maladie nerveuse peut être l'œuvre du diable. C'est lui qui agit sur les nerfs et sur les artères ; comme on dit dans les prières de vœux de notre Église, il dévore l'âme jour après jour. Certains malades ont des organismes sensibles qui ne peuvent pas faire le moindre mouvement. Ils restent immobiles et refusent de prendre des initiatives. »



Dans le cabinet de confession : le pope, la boîte à outils d'exorcisme et de bénédiction (des croix du Mont Athos, du bois de la Croix, un petit bout de terre qui avait entouré de la Croix provenant de Jérusalem et enveloppé dans du papier d'aluminium, des rosaires et une petite icône en papier du moine Paisios (1924-94), nouvelle figure emblématique de sainteté du Mont Athos), 2004, © A. Peglidou

Confesser les maux, soulager l'âme souffrante

À la question « pourquoi vous confessez-vous ? », les personnes que nous avons suivies ont souvent répondu qu'elles étaient venues « pour raconter tout simplement leur souffrance » (à la première personne du singulier : *írtha na po ton póno mou*). Selon le pope, le fait de pouvoir l'appeler sur son téléphone portable ou de prendre rendez-vous avec lui à l'église, amène ces femmes (« souffrantes » selon lui et « dépressives » selon le psychiatre), à apprécier sa disponibilité et sa patience à les écouter.

Signalons que le confesseur est aussi appelé *pneumatikós*, terme qui signifie littéralement spirituel et qui vient de *pnévma* (πνεύμα), l'esprit. Nos informatrices utilisant âme et esprit indifféremment, le *pneumatikós* est à leurs yeux celui qui touche à l'âme. Au fil du temps, chaque patiente établit une relation plus ou moins permanente avec le prêtre qui la confesse et le considère ainsi comme un conseiller personnel, quelqu'un à qui « elle peut recourir à tout moment pour trouver un coup de pouce dans les troubles de la vie ». Dans les paroisses de la ville, il y a d'ailleurs des confesseurs très réputés en tant qu'interlocuteurs « inspirés » qui attirent un grand nombre de personnes souffrantes de diverses régions. D'autres fois aussi, les moines très charismatiques du Mont Athos se déplacent¹⁵ puisqu'il est interdit aux femmes d'y accéder. On voit bien ici, comme D. Hervieu-Léger (1999) le signale, que la religiosité moderne se fait pratique mobile, libérée de la stabilité de la paroisse. On soulignera que la réputation de ces moines repose aussi sur le grand nombre de livres d'aide personnelle qu'ils ont écrits et qui traitent de questions conjugales, familiales, parentales, de bien-être et de santé mentale. En voici quelques titres : *Le christianisme comme une thérapie holiste* ; *La cure de l'âme : une approche écologique* ; *Des conseils chrétiens pour les nouveaux parents*. L'abbesse Evgenia Kleidara du monastère de Saint-Raphaël a publié 150 livres de ce genre qu'elle signe comme « Mère spirituelle de toutes les âmes souffrantes et fatiguées ».

Dans notre enquête, la confession se déroule de la façon suivante : assis à son bureau et en face du fidèle dans un petit cabinet en dehors de l'église où se sont installés les services bureaucratiques de la paroisse (en principe, l'entretien doit avoir lieu devant l'autel de l'église), le pope pose des questions à la pénitente afin de mettre au jour ses péchés. La confession peut durer de quelques minutes à plusieurs heures. À la fin du sacrement, la pénitente se met à genoux et le pope lui pose un bout de son étole sur la tête. Puis, il récite une prière

15. Soulignons que circulent également des objets sacrés : un morceau de bois de la Sainte Croix (*tímio xylo* en grec, qui signifie littéralement bois honorable), un fil du linceul du Christ, des icônes thaumaturges qui sont gardées au Mont Athos, sont de temps en temps exposés dans plusieurs villes de Grèce. L'arrivée dans une ville d'une personnalité religieuse charismatique ou d'un de ces objets sacrés constitue un événement exceptionnel, couvert par les médias locaux et nationaux.

pour demander l'absolution de Dieu. La pénitence consiste notamment dans la pratique du jeûne¹⁶, l'assistance à la messe du dimanche suivant, la participation à l'eucharistie¹⁷.

Quand le pénitent est une femme, s'il s'agit de leur première rencontre et que le prêtre ne connaît pas encore son passé, les questions ont trait en particulier à sa sexualité. Il peut lui demander par exemple si elle a eu des relations pré-nuptiales, des avortements, des relations extraconjugales ou des désirs amoureux pour des hommes autres que son mari, des rapports sexuels « anormaux » selon les dires du pape. D'autres questions touchent à la jalousie, au commérage malveillant, au mensonge, à la fréquentation des médiums et des astrologues¹⁸. Dans ce cas, Satan prend la forme d'esprits dont l'identité est calquée sur les symptômes observés : « l'esprit de mensonge », « l'esprit d'adultère », « l'esprit de jalousie », etc. Après que la pénitente a confessé ou non ces fautes cruciales, elle procède au récit des chagrins, des malheurs ou des maux somatiques qui la tourmentent. Le discours du pape devient alors consolant ou de l'ordre du conseil. D'un côté, il donne des conseils pratiques et de l'autre, il parle de la bonté de Dieu, de la force de la croyance, du bénéfice de la vie religieuse. Mais le plus important, c'est sa tentative d'expliquer le malheur à partir du récit de vie de la personne souffrante. Le mal est en règle générale attribué à un péché très grave ou à des péchés accumulés et non confessés qui ont pu, peut-être, provoquer ou faciliter la possession de l'âme par le diable. De même, la pécheresse, « une forteresse sans défense » selon les dires d'un pape, sera plus réceptive aux actes maléfiques sorcellaires d'autrui. Du point de vue thérapeutique, ce qui nous intéresse ici, l'important est qu'au cours de la confession la cause du mal est désignée. Le pape est aux yeux du pénitent non seulement le représentant de Dieu sur terre mais encore une personne accréditée pour poser le diagnostic de ce qui cause sa souffrance. Dès lors il peut dire si le nombre ou la gravité des fautes suffisent à provoquer le mal dont il souffre. Mais si le mal persiste – dans

16. Le jeûne comprend pour les orthodoxes la privation des produits animaux, surtout de la viande et de ses sous-produits comme le lait, le fromage et les œufs. Saint Athanase décrit ainsi les vertus du jeûne contre l'influence diabolique : « Le jeûne guérit les maladies, assèche les liquides corporels, chasse les démons, éloigne les pensées insidieuses, rend l'esprit lucide, purifie l'âme et consacre le corps. Si celui qui est embarrassé d'un esprit impur pense à ce remède et l'utilise, je veux dire au jeûne, l'esprit malin partira directement, effrayé par le jeûne. Ce dont les démons se réjouissent c'est de la débauche et de la lâcheté du corps. » (*La bibliothèque de pères grecs*, tome 33 : 62)

17. Dans l'Église orthodoxe, la communion se fait sous les deux espèces du pain et du vin, du corps et du sang du Christ.

18. L'Église considère que c'est pécher gravement que de chercher à connaître l'avenir – le futur de sa santé, de ses relations amoureuses, de sa vie professionnelle – car cela passe par la convocation des esprits démoniaques. C'est aussi pécher que des laïcs cherchent à éloigner ces esprits en cas de sorcellerie ou de possession car c'est elle, l'Église, qui doit avoir l'exclusivité des exorcismes et des prières prophylactiques contre les puissances de Satan. Néanmoins, mes interlocutrices ont recouru à plusieurs reprises à des laïcs avant de s'en remettre aux autorités religieuses.

les cas de sorcellerie – ou s’il provoque des réactions chez la personne souffrante – dans les cas de possession –, le pope est obligé de passer à d’autres rituels plus drastiques que la simple récitation de la prière de confession ou que la communion. Ces réactions sont un ensemble de conduites agressives de la part du patient, telles que des vociférations, des convulsions, des crachats, des blasphèmes et des insultes contre le prêtre et sa famille, ou le fait de tourner l’Église en dérision chaque fois qu’il se trouve en contact avec un symbole religieux, par exemple une croix, une icône, l’évangile, le prêtre ou ses habits. De telles réactions constituent des signes incontestables de la présence du démon. Au demeurant, plus la présence diabolique est enracinée, plus les symptômes sont intenses et violents.

Pour nos informatrices, la confession est « une sorte de psychothérapie car l’âme se débarrasse des malheurs, se libère des soucis du passé et de la vie quotidienne, elle se calme ». De même, les paroles du pope et la communion sont comparées à des remèdes qui soulagent de la souffrance psychique et corporelle. « Lorsque je reçois la communion, je me sens très bien. C’est mon organisme qui la demande », dit Pénélope, 41 ans, femme au foyer, qui conçoit sa participation aux sacrements comme un besoin naturel, quelque chose de favorable à son bien-être physique et mental. Mariée à l’âge de 15 ans et mère de trois enfants, elle se plaint d’insomnies, d’une nervosité générale, d’une sensation d’étouffement. Elle prend des antidépresseurs quelques mois et puis arrête à cause de la « mollesse » qu’ils provoquent, sans demander l’avis de son psychiatre. Elle a une relation extraconjugale depuis sept ans, relation qu’elle condamne. Pourtant pendant ces sept dernières années elle a senti de nouveau son âme vivante, mais elle a peur que, si elle divorce, ses enfants la haïssent. Elle prie et se confesse régulièrement parce qu’elle juge que cette relation est « un grand péché ».

Cependant, il n’est pas rare que le pope fasse montre d’une attitude « libérale et compréhensive », ce qui étonne mais attire les femmes, surtout les plus jeunes. Réa, par exemple, 44 ans, employée dans le petit commerce de son mari, a été soulagée lorsque son confesseur lui a dit qu’il valait mieux divorcer d’avec son mari que de souffrir autant. Ce faisant il lui a inspiré une confiance plus grande et elle s’est mise à se confesser régulièrement alors même qu’elle ne se déclarait pas très croyante. Auparavant, afin de trouver la cause de l’indifférence de son mari, elle avait consulté un médium qui avait « vu » qu’il fréquentait une autre femme. Il a essayé de « faire revenir » son mari mais sans résultat. Réa a néanmoins continué à le consulter parce qu’il lui apportait du réconfort, contrairement à son psychiatre qui ne lui prescrivait que des médicaments. Par sentiment de culpabilité, elle s’est confessée davantage encore, sans révéler ses visites au médium.

Le pope qui confessait et exorcisait Théodora lui a permis de trouver un travail. Il considérait que ce n’était pas seulement l’esprit mauvais qui perturbait sa santé mentale mais aussi le fait de rester à la maison contre son gré. Ensemble,

ils se sont alliés contre son mari qui refusait qu'elle travaille de peur qu'elle ne remplisse plus ses obligations domestiques. Théodora s'est sentie plus forte grâce à l'intervention du pope en faveur de son embauche dans un supermarché, « car, étant pope et homme, sa parole pèse lourd ».

On peut conclure de ces derniers exemples que les patientes trouvent auprès de leur confesseur non seulement une explication de leur mal et du réconfort dans leur souffrance, mais aussi un pouvoir qui, parce qu'il est à la fois masculin et religieux, peut faciliter d'éventuelles transgressions comme la demande de divorce ou la quête de travail.

Découper, coller, bricoler, s'autonomiser

Plus la personne se découvre atteinte d'une souffrance psychique qu'elle perçoit comme chronique et non guérissable, plus elle s'implique dans des thérapies diverses et plus elle cherche à concilier ses choix en procédant à une exploitation créative des différents discours. Le cas de Théodora est ici encore un bon exemple. Après douze ans de multiples recours, il semble qu'elle ait fini par consulter de manière régulière le psychiatre, le pope Philothéos et un médium qu'elle joint uniquement par téléphone. À la question torturante qui a été maintes fois posée au cours de nos discussions : « qui l'a finalement aidée ? », elle répond que tous y ont contribué, chacun dans son domaine. Le plus intéressant est qu'elle fait des interprétations hybrides tenant compte des éléments des différents traitements suivis. Par exemple : « Les malheurs de la vie rendent la personne plus sensible et donc perméable à l'intrusion du démon. Une personne souffrante peut alors être possédée plus facilement », « la croyance en Dieu m'a aidée à répondre positivement au traitement médicamenteux. Sans saint Raphaël, les médicaments n'auraient servi à rien », « la possession par le démon conduit directement à la folie et on finit par prendre des comprimés. Finalement, ce n'est qu'avec l'aide du saint que le démon s'éloigne. »

Au fil du temps, la patiente en arrive à garder certains recours et à en répudier d'autres. Elle réduit le champ thérapeutique initial et s'autonomise, élaborant un discours bricolé personnel. « Le pope a sa propre explication, le médecin la sienne, mais moi j'ai la mienne », déclare ainsi Théodora. En sélectionnant certaines thérapies qui peu à peu deviennent permanentes, la patiente crée sa propre composition thérapeutique : elle constitue elle-même son traitement. Elle considère d'ailleurs les différents traitements qui lui sont prescrits comme ayant chacun un rôle : « Le psychiatre aide avec les comprimés, le pope apaise l'âme, repose le cœur, tranquillise le sommeil en exorcisant l'esprit et le médium prévoit l'avenir et le progrès de la santé. » Peut-être n'est-il pas exagéré de dire que, de cette manière, le malade chronique cesse d'être soigné pour devenir soignant, soignant de lui-même. La question de l'autonomisation des souffrants (patients

et pratiquants) à travers le bricolage de différents dispositifs thérapeutiques renvoie à l'« individualisme religieux de la modernité » (D. Hervieu-Léger, 1999). Dans cette modernité, qui se caractérise tout particulièrement par la rationalité et la responsabilité (G. C. Spivak, 1994), voire par l'impératif de l'adaptation cohérente des moyens aux fins, l'individu-sujet autonome construit lui-même les significations qui lui permettent de donner sens à sa propre condition. Mes interlocutrices en sélectionnant certains rituels chrétiens qu'elles s'approprient de manière toute personnelle délaissent leur identité religieuse héréditaire au profit d'itinéraires personnels orientés vers la guérison de leur souffrance.

En s'accordant un droit au bricolage, elles peuvent aussi se montrer plus téméraires dans leurs relations avec leurs soignants. La révélation au psychiatre de leurs divers recours thérapeutiques n'est pas facile car ce dernier a tendance à n'y voir qu'irrationalité et conduite superstitieuse, surtout s'il s'agit de femmes. Leur « nature féminine » faible et surtout leur bas niveau d'éducation les rendent, du point de vue des soignants, facilement sujettes aux explications « surnaturelles ». Face à l'autorité des médecins, fondée à la fois sur un savoir scientifique et spécialisé et sur leur légitimité institutionnelle, les patientes sont dans une relation asymétrique. Ainsi, le psychiatre de Christina l'a-t-il, de fait, empêchée de lui parler dans le détail des recours thérapeutiques qu'elle avait essayés en lui disant qu'il allait l'interner à l'hôpital psychiatrique si elle continuait à « courir à droite et à gauche et à voir chaque charlatan ». En revanche, il a jugé le recours à l'Église et la croyance en Dieu bienfaisants pour sa santé, une vraie aide psychologique aux moments d'angoisse et de découragement. Il faut néanmoins signaler que Christina n'était ni possédée ni ensorcelée et qu'elle n'a donc pas opposé au savoir/pouvoir médical du psychiatre un discours interprétatif « insolent ». À l'inverse, pour Théodora, ce fut comme si elle devait payer le prix de ses croyances d'une forte dose de médicaments chaque fois qu'elle racontait à son médecin les apparitions du saint et du démon, leurs combats et la réquisition de son âme. Chacune de ses visites au monastère de saint Raphaël était accompagnée d'une augmentation de la dose de Stalazin, « pour que tu puisses affronter le grand stress de cette condition difficile », selon son psychiatre. Cela explique pourquoi Théodora m'avait demandé de ne pas dire à son médecin tout ce qu'elle m'avait confié : elle était certaine qu'il lui prescrirait plus de comprimés.

Si la question de la relation des patients aux médecins, à la médecine, et à leur autorité – avec des comportements de résistance, soumission, négociation – se pose pour toutes les spécialités médicales, la psychiatrie constitue un cas particulier. En effet, aux yeux d'un médecin psychiatre, le recours à des thérapies « autres » ne constitue pas seulement le refus implicite de se soumettre au traitement médical, il signale une pathologie, un comportement anormal, un délire. C'est ainsi que les recours thérapeutiques hors médecine conduisent à une médication renforcée, ce qui peut s'interpréter comme le signe d'une entreprise résolue de pathologisation, voire de psychiatriation. Mes interlocutrices ont fini par

dissimuler à leur psychiatre leur quête de guérison, soit religieuse, soit d'un autre type, pour éviter autant la désapprobation que la prescription de médicaments.

Si pour la médecine l'alternance des thérapies et la consultation de guérisseurs renvoient tacitement à la folie, pour l'Église elle dénote sans doute un grand péché. Ainsi Théodora faisait-elle sa prière avant d'appeler le médium et, après la consultation – au cours de laquelle elle demandait quand elle guérirait, si son mari l'aimait, quand elle trouverait un emploi, si sa famille résoudreait ses soucis financiers –, elle se rendait directement à l'église pour se confesser et demander pardon de son acte. Le pape Philothéos lui disait alors, avant de l'absoudre, « vous, les femmes, ne pouvez pas vous retenir » ou lui disait aussi que la prochaine fois il lui refuserait la communion. Parfois, il lui conseillait de prendre régulièrement ses médicaments en disant que Dieu l'aiderait à s'en passer. Cette scène se répétait chaque fois qu'elle consultait un guérisseur. Face au pape, elle devait payer le prix de ses errances par la confession immédiate de l'offense. Bien sûr, la majorité des patientes a consulté nombre de praticiens, de médiums et d'astrologues sans le confesser à l'Église. En revanche, le fait que la souffrance de Théodora ait été chronique l'a conduite à serpenter dans les méandres des deux pouvoirs pour se « régulariser », entre conduites confessées et conduites occultées, se soustrayant tout juste à la qualification de « folle » ou de « pécheresse ».

Selon les récits collectés sur le terrain, l'attribution de pouvoirs psychothérapeutiques au régime chrétien orthodoxe s'effectue au cours même de la mise en acte de ces pouvoirs lorsque, dans une perspective pragmatique, mes interlocutrices cherchent à tirer profit des diverses offres psychothérapeutiques qui se présentent à elles. Il est donc impossible de décrire le bricolage et l'hybridité du discours religieux sans se référer à l'expérience subjective, discursive et corporelle, de la guérison en cours de réalisation. Les femmes construisent alors un langage existentiel (T. Csordas, 2006) entremêlant âme, corps et esprit de façon pragmatique, opératoire et innovante. Leurs corps deviennent ainsi le lieu symbolique par excellence où les différences conceptuelles entre les diverses pratiques du psychisme qui opèrent en tant que « technologies psy » (N. Rose, 1998 : 196) ou comme orthopraxies du soi (S. Mancini, 2006 : 7), se fracturent, se recomposent, se métabolisent en un dispositif symbolique original*.

Athéna PEGLIDOU

*Département d'Histoire, d'Archéologie et d'Anthropologie Sociale,
Université de Thessalie, Volos, Grèce
peglidou@hotmail.com*

* Je tiens à remercier Françoise Champion de ses suggestions précieuses concernant l'expression écrite de ce texte. Toutefois, les vues exprimées sont celles de l'auteure seulement.

Bibliographie

- ALTGLAS Véronique, 2007, « Siddha Yoga : un cas de psychologisation de la religion », in Gauthier N., Rossi I., Stolz J. (éds.), *Quêtes de santé : entre soins médicaux et guérisons spirituelles*, Genève, Labor et Fides, p. 87-99.
- BENNETT Diane, 1989, « Saints and Sweets: Class and Consumption in Rural Greece », in Rutz H., Orlove B. (éds.), *The Social Economy of Consumption*, Lanham, Md., University Press of America.
- BENOIST Jean, 2007, « Médecine et religion : deux ordres de rationalité », in Gauthier N., Rossi I., Stolz J. (éds.), *Quêtes de santé : entre soins médicaux et guérisons spirituelles*, Genève, Labor et Fides, p. 87-99.
- CHAMPION Françoise, 2004, « Logique des bricolages : retours sur la nébuleuse mystique-ésotérique et au-delà », *Recherches sociologiques*, 1, p. 59-77.
- , 2007, « Figures du glissement du psy au spirituel », in Champion F., Nizard S., Zawadzki P. (éds.), *Le sacré hors religions*, Paris, L'Harmattan, p. 189-208.
- CSORDAS Thomas, 2006, Preface in Johansen H. and Lazar I. (éds.), *Multiple Medical Realities: Patients and Healers in Biomedical, Alternative, and Traditional Medicine*, New York, Berghahn Books, p. ix-xi.
- DANFORTH Loring, 1989, *Firewalking and Religious Healing: The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*, Princeton, Princeton University Press.
- DUBISCH Jill, 1991, « Gender, Kinship and Religion: "Reconstructing" the Anthropology of Greece », in Loizos P., Papataxiarchis E. (éds.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton, Princeton University Press, p. 29-46.
- , 1995, *In a Different Place. Pilgrimage, Gender, and Politics at a Greek Island Shrine*, Princeton, Princeton University Press.
- DU BOULAY Juliet, 1974, *Portrait of a Greek Mountain Village*, Oxford, Oxford University Press.
- EHRENBERG Alain, 1998, *La fatigue d'être soi : dépression et société*, Paris, Odile Jacob.
- FAUBION James, 1993, *Modern Greek Lessons: A Primer in Historical Construction*, Princeton, Princeton University Press.
- FOUCAULT Michel, 1968, « Les déviations religieuses et le savoir médical », in *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, p. 624-635.
- HANDMAN Marie-Élisabeth, 1985, « Les Grecs et l'imaginaire », *Études rurales*, 97-98, p. 117-118.
- , 1996, « Le rêve entre au-delà et ici-bas », *Terrain*, 26, p. 83-98.
- HANEGRAAFF Wouter, 1998, *New Age Religion and Western Culture*, New York, State University of New York Press.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 1999, *Le pèlerin et le converti, la religion en mouvement*, Paris, Flammarion.
- HERZFELD Michael, 1985, *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton, Princeton University Press.
- , 1990, « Icons and Identity: Religious Orthodoxy and Social Practice in Rural Crete », *Anthropological Quarterly*, 63 (3), p. 109-21.
- HIRSCHON Renée, 1983, « Women, the Aged, and Religious Activity: Oppositions and Complementarity in an Urban Locality », *Journal of Modern Greek Studies*, 1 (1), p. 113-30.

- JUST Roger, 1988, « Anti-Clericalism and National Identity: Attitudes toward the Orthodox Church in Greece », in James W., Johnson D. (éds.), *Vernacular Christianity: Essays in the Social Anthropology of Religion presented to Godfrey Lienhardt*, Oxford, JASO occasional paper 7, p. 15-30.
- KENNA Margaret, 1985, « Icons in Theory and Practice: An Orthodox Christian Example », *History of religions*, 24 (4), p. 345-68.
- LEKATSAS Panagis, 2008 [1957], *Η ψυχή, η ιδέα της ψυχής και της αθανασίας της και τα έθιμα του θανάτου* [*L'âme, l'idée de l'âme et de son immortalité et les rituels de la mort*], Athènes, Kastaniotis.
- MANCINI Sylvia (éd.), 2006, *La fabrication du psychisme, pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie*, Paris, La Découverte.
- MAVREAS Venetsanos, 1987, « Greece: The Transition to Community Care », *International Journal of Social Psychiatry*, 33 (2), p.154-64.
- PERRIN Michel, 1992, *Les praticiens du rêve, un exemple de chamanisme*, Paris, Presses universitaires de France.
- PLEXOUSSAKI Effie, 1992, *Le corps en jeu : discours étiologiques de la maladie et pratiques thérapeutiques en Crète orientale*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et en ethnologie, École des hautes études en sciences sociales.
- ROSE Nicolas, 1998, *Inventing our Selves: Psychology, Power and Personhood*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SERAIDARI Katerina, 2001, « La Vierge de Tinos : le cœur sacré de l'État grec », *Archives de sciences sociales des religions*, 113, p. 45-59.
- , 2001, « Rituels scolaires en Grèce : de l'histoire nationale aux pratiques religieuses locales », *Terrain*, 37, p. 139-152.
- SPIVAK Gayatri Chakravorty, 1994, « Responsibility », *Boundary*, 2, 21(3), p. 19-64.
- STEWART Charles, 1991, *Demons and the Devil, Moral Imagination in Modern Greek Culture*, Princeton, Princeton University Press.
- WARE Timothy, (1993), *The Orthodox Church*, 2nd ed., London, Penguin Books.

« Mais qui gère mon âme ? »

Paroles et pratiques hybrides entre psychiatrie et rituels religieux dans le contexte grec contemporain

Avec la reconnaissance de la souffrance psychique dans la population dite « normale », on observe en Grèce, aujourd'hui, une nouvelle scène thérapeutique où se croisent et se conjuguent, souvent difficilement, des représentations et des pratiques hétéroclites parmi lesquelles l'Église orthodoxe est un acteur majeur de ces offres « marginales », « non occidentales ». Dans un contexte où la religion allant de soi intervient dans l'organisation de la vie quotidienne, où la pratique psychanalytique est très marginale et où la thérapie psychiatrique se concentre sur la prescription de médicaments psychotropes, l'enquête se centre sur les parcours de femmes souffrantes. Le recours à l'exorcisme et à la confession en parallèle du traitement médicamenteux engendre des récits hybrides où se mêlent entités surnaturelles et puissances chimiques.

Mots-clés : dépression féminine, pratiques thérapeutiques religieuses, psychologisation, Orthodoxie, Grèce.

« **But who handles my soul ?** »

Hybrid words and practices between psychiatry and religious rituals in the contemporary Greek context

With the recognizing of mental suffering within the “normal” population, there is nowadays in Greece a new therapeutic scene where heterogeneous representations and practices intersect and interact, often with difficulty. Among these, the Orthodox Church is a major player in these “marginal”, “non Western” offers. In a context in which religion, taken for granted, is involved in the organization of daily life, in which psychoanalytic practice is very marginal and psychiatric therapy focuses on the prescription of psychotropic drugs, the investigation focuses on the journey of suffering women. The use of exorcism and confession concurrently with drug treatment creates hybrid stories that combine supernatural entities and chemical powers.

Key words: female depression, religious healing practices, psychologizing, Orthodoxy, Greece.

“**¿Quién se ocupa de mi alma?**”

Palabras y prácticas híbridas entre psiquiatría y rituales religiosos en el contexto griego contemporáneo

Con el reconocimiento del sufrimiento psíquico entre la población llamada “normal”, se observa hoy en Grecia una nueva escena terapéutica en la que se cruzan y se conjugan, a menudo con dificultades, representaciones y prácticas heteróclitas entre las cuales la Iglesia ortodoxa es un actor mayor de estas ofertas “marginales”, “no occidentales”. En un contexto en el que la religión, que va por de sí, interviene en la organización de la vida cotidiana, en la que la práctica psicoanalítica es muy marginal y en la cual la terapia psiquiátrica se concentra en la prescripción de medicamentos psicotrópicos, la investigación se centra en el recorrido de mujeres sufrientes. El recurso al exorcismo y a la confesión en paralelo al tratamiento medicamentoso genera relatos híbridos en los que se mezclan entidades sobrenaturales y potencias químicas.

Palabras clave: depresión femenina, prácticas terapéuticas religiosas, psicologización, Ortodoxia, Grecia.