Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

128-129 | 2012

Dites-le avec des fleurs

Transferts vers le divin

Aspects potentiellement thérapeutiques de l'offrande florale dans le rite du darśan

Transference onto the Divine: Potentially Therapeutic Aspects of Flower Offerings in the Practice of Darśan

Pilar Galiana y Abal

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/5859>

DOI : 10.4000/jda.5859

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 14 octobre 2012

Pagination : 139-161

ISBN : 979-10-90923-03-4

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Pilar Galiana y Abal, « Transferts vers le divin », *Journal des anthropologues* [En ligne], 128-129 | 2012, mis en ligne le 14 octobre 2014, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/5859> ; DOI : 10.4000/jda.5859

TRANSFERTS VERS LE DIVIN
Aspects potentiellement thérapeutiques
de l'offrande florale dans le rite du darśan

Pilar GALIANA y ABAL*

Cet article s'intéresse à l'offrande florale en tant que médiateur de l'expression émotionnelle et affective dans la pratique du *darśan*, un rite dévotionnel hindou pratiqué par des millions de personnes au quotidien. Le terme *darśan* signifie « vision » et l'expression *darśan ana* signifie « voir ». Lorsqu'il sert à désigner le rite qui met en scène un échange de regards du dévot avec la déité, le terme *darśan* peut être défini comme une « vision sanctificatrice », selon la formule de Weinberger-Thomas (1996).

Le *darśan* découle de la *bhakti*, qui constitue le courant dominant de l'hindouisme. Étymologiquement parlant, le terme *bhakti* provient de la racine sanscrite *bhaj* qui signifie « partager ». Aux antipodes des complexes sacrifices brahmaniques (*yajña*) au sein desquels les *pandit* constituaient les inéluctables intermédiaires entre la figure divine et le dévot, la *bhakti* est une « religion de dévotion » (Biardeau, 1995) et de proximité, mettant en scène rituellement parlant des échanges d'amour et d'attentions entre le dévot et sa déité de prédilection (*devata*). Le *darśan* est pratiqué

* Centre d'études indiennes et de l'Asie du Sud - EHESS, 190 avenue de France - 75244 Paris cedex 13.
Courriel : galiana_pilar@yahoo.fr

dans les temples selon des variantes rituelles multiples¹. La forme de *darśan* qui nous intéressera ici est celle destinée à la déité Śiva et pratiquée autour du *liṅga*, sa représentation aniconique dominante est symbole du pouvoir créateur et destructeur de la déité.

Mue par une quête affective, la pratique du *darśan* repose fortement sur la présentation d'offrandes immatérielles et matérielles. Les offrandes immatérielles sont composées d'attitudes codifiées, de comportements ritualisés d'hommage et de soumission caractérisés par des manifestations émotionnelles (*bhava*). Parmi les offrandes matérielles, nous trouvons des fleurs réduites en pétales, du lait et de l'eau. Dans cette brève liste de présents à la déité, ce sont les offrandes florales qui prévalent, qualitativement et quantitativement. Dans le vaste répertoire rituel qui s'inspire de la *bhakti*, les fleurs constituent ce que Turner appelle un « symbole dominant »² (1967), apparaissant dans des rites à thématiques distinctes, et permettant fréquemment de rythmer l'ouverture et la fermeture d'une séquence rituelle. Par exemple, la présentation de chaque série d'offrandes dans le *darśan* est inaugurée et close par une offrande florale. En tant que symboles dominants, les fleurs sont dotées d'une haute consistance et autonomie heuristique dans l'imagerie religieuse hindoue. Dans cette étude, l'offrande florale sera examinée dans son registre sémantique et symbolique, c'est-à-dire, dans la relation qu'elle permet de tisser avec la déité. Toutefois, l'observation du *darśan* nous a permis de comprendre que l'omniprésence de l'offrande florale au sein du rite n'était pas exclusivement liée à l'imagerie de l'élément fleur dans l'hindouisme populaire. Le centrage sur la fonction rituelle de l'offrande florale nous a permis d'observer de près « cet ensemble de sensations et de cognitions qui forme le tissu de la vie émotionnelle » (Toussignant, 1987 : 7) et dont l'expression au sein

¹ Du fait qu'il s'adresse à une déité avec une personnalité et une « histoire de vie » spécifique, le *darśan* qui lui est adressé tient compte des goûts et dégoûts de cette dernière.

² Aux symboles dominants s'opposent les symboles instrumentaux dont l'heuristique ne peut être approchée qu'une fois mis en lien avec les autres objets, leurs « doubles », intervenant dans les rites.

du *darśan* nous a semblé générée par le don de fleurs. L'objet central de cette enquête est de montrer que l'analyse d'un rite tel que le *darśan* gagne à s'appuyer sur celle d'une offrande à caractère dominant. Cet article octroiera une place essentielle aux mouvements de décharge émotionnelle et affective que la manipulation rituelle des fleurs nous a semblé induire, ainsi qu'à l'analyse des processus psychiques, potentiellement sécurisants et réparateurs, qu'elle nous a paru favoriser. Nous tenterons de montrer le moyen par lequel l'offrande florale dans le *darśan* peut induire une situation de réassurance affective permettant à une population spécifique que nous n'allons plus tarder à définir, de trouver du sens à une situation de souffrance psychique devenue pathologique.

À présent, nous allons tenter de situer cette étude en fonction de trois critères : sa genèse, son intérêt et la méthode d'enquête employée.

En réalité, cette étude qui s'est étalée de 2004 à 2007, constitue le résultat fortuit d'une recherche dont le questionnement principal relève davantage de la psychologie clinique que de l'anthropologie sociale. L'idée de cette enquête a jailli de conversations avec des praticiens indiens (psychiatres, psychologues cliniciens, thérapeutes d'autres obédiences) rencontrés à Mumbai lors de notre travail de terrain à propos des mécanismes potentiellement thérapeutiques de rites et autres pratiques religieuses. Ces praticiens, pour la plupart d'entre eux hospitaliers, nous ont relaté des situations où la mise sous traitement chimiothérapique et psychothérapique n'ayant pu porter secours à des patients souffrant de troubles anxieux et dépressifs, ils conseillaient alors à ces derniers la pratique du *darśan*. Certains psychiatres rencontrés sur le terrain de nous relater l'effet apaisant et sécurisant de ces rites dévotionnels qui n'ont pourtant pas vocation à être des rites prophylactiques ou de guérison. Initialement, ce fut dans le but de comprendre comment dans une situation de psychopathologie avérée la pratique d'un rite pouvait se substituer à une chimiothérapie ou à une psychothérapie que nous avons débuté cette étude. L'intérêt de cette recherche étant de

rechercher dans les rites dévotionnels de nouvelles pistes thérapeutiques pouvant intéresser le soin des troubles dépressifs et anxieux.

La méthodologie de cet article comporte un double volet, le premier se composant d'observations ethnographiques réalisées par le biais de l'observation participante et réalisées au temple de Babulnath, à Mumbai. Elles ont nécessité de longs séjours sur le terrain, afin de comprendre les enjeux représentationnels autour de ce rite : le type de relation recherchée par le dévot, le scénario rituel (la situation que le rite est censé représenter), l'heuristique des actes rituels, leur ordre, hiérarchisation et séquençement. Le deuxième volet méthodologique de cette étude repose sur une investigation clinique réalisée au moyen d'entretiens non-directifs en hindi et en anglais, avec une moyenne de trois entretiens par sujet. Les thèmes abordés lors de ces entretiens exploraient les motivations immanentes à la pratique du *darśan* ainsi que les éventuels bénéfices apportés par cette dernière. Concrètement, ces données cliniques ont été recueillies afin de répondre à un questionnaire voué à comprendre les processus psychiques que la pratique du *darśan* pouvait favoriser, et de mettre en exergue les potentiels effets thérapeutiques de la pratique de ce rite, comparant le dispositif rituel et les processus qu'il mettrait en branle avec les processus psychiques induits par la psychothérapie. Ces entretiens ont été complétés par des discussions avec des prêtres officiants (*pandit*) du *darśan* et des adeptes de plusieurs écoles religieuses contemporaines comme celle menée par le guru Sai Baba.

Le recrutement de l'échantillon a été réalisé délibérément de façon non-prédéfinie : des psychiatres, psychologues psychothérapeutes nous ont présenté certains de leurs patients pratiquant régulièrement le *darśan* sur leur conseil. D'autres, nous les avons rencontrés au temple lors de nos allées et venues pour des observations. Volontairement indifférencié du point de vue du statut social (appartenance à une caste), de l'origine régionale et du statut socio-économique des sujets interviewés, une quarantaine de sujets adultes appartenant aux deux sexes et dont l'âge se situe entre les 27 et les 53 ans ont fait partie de cette étude. Parmi les quarante

sujets, trente-cinq ont pu faire l'objet d'une passation multiple³ d'entretiens cliniques. Des demandes de consentement éclairé ont été signées par tous les sujets ayant contribué à cette étude. En tout, une quarantaine de sujets ont fait partie de cette étude, dont seulement trente-cinq ont pu faire l'objet d'une passation multiple⁴ d'entretiens cliniques. Des demandes de consentement éclairé ont été signées par tous les sujets ayant contribué à cette étude.

Les plaintes de cette population comprenaient des états pathologiques de type dépression chronique ou réactionnelle chez des sujets en situation de deuil pathologique ainsi que des états anxio-dépressifs pour certains devenus chroniques, dont la caractéristique principale était la présence d'une angoisse envahissante au quotidien avec des manifestations somatiques et neurovégétatives⁵ récurrentes. Dans cette population, des symptômes cliniques⁶ évocateurs d'un vécu dépressif et anxio-dépressif étaient aussi manifestes, dont l'intensité et l'évolution différaient selon les sujets. Chez certains sujets, il y avait des pensées teintées d'anticipation négative avec des rites d'évitement de situations et d'objets externes prototypiques des symptomatologies anxieuses et évocateurs de syndromes phobiques ou obsessionnels-compulsifs. Dans de nombreux cas, nous avons constaté chez ces sujets une anxiété envahissante avec récurrence de « rites » contrephobiques. À peu près deux tiers des sujets interviewés avaient consulté un psychiatre ou un psychologue afin de trouver une solution à leurs troubles, le tiers restant ayant pris la décision par eux-mêmes d'aller négocier la guérison avec la déité.

Observations et entretiens nous ont amené à constater le rôle de l'offrande florale dans la facilitation de l'expression

³ Pour les autres, nous n'avons pu passer qu'un seul entretien clinique.

⁴ Pour les autres, nous n'avons pu passer qu'un seul entretien clinique.

⁵ Les symptômes neurovégétatifs et somatiques étaient les suivants : la présence de sueurs, bouffées de chaleur, dyspnée, palpitations, tremblements, boule dans la gorge, fourmillements des extrémités.

⁶ Parmi les symptômes psychopathologiques relevés, il y avait prévalence de ralentissement psychomoteur, dévalorisation, tristesse, aboulie, éléments qui, une fois corrélés suggèrent d'un état dépressif.

émotionnelle, aspect que cet article prendra soin d'analyser. Cette prémisse a donné naissance à plusieurs pistes épistémologiques ayant orienté cette recherche. Tout d'abord, dans le *darśan*, l'émotion a une place de choix. Elle est offerte à la déité (*bhava dena*) au même titre que les fleurs. Dans le savoir populaire, l'émotion (*bhava*) constitue une offrande immatérielle mais particulièrement appréciée par la déité. D'autre part, l'émotion est très manifeste dans les pathologies dépressives et anxieuses affligeant la population qui nous intéresse. Dans la pathologie anxieuse, l'émotion est une composante pathognomonique comme elle peut s'avérer une puissante thérapeutique. Enracinée dans le substrat biologique, l'émotion est le fruit d'un héritage phylogénétique présumé garantir la survie de l'espèce. Pourtant, dès la plus subtile détection des percepts, l'émotion n'en est pas moins « façonnée » par le modèle cognitif du sujet récepteur. Elle appelle à la fois le subjectif et le collectif, et c'est ainsi que son analyse sera proposée dans cet article. Enfin, l'affect induit par l'offrande florale fera ici l'objet d'une analyse. Pour le différencier de l'émotion, nous définirons l'affect comme la tonalité modale prévalente issue de l'appréciation subjective d'un événement ou d'un vécu psychique. L'expression affective individuelle sera ici approchée en tant qu'élément issu d'un contenu psychique potentiellement pathogène, joué autrement grâce aux bénéfices potentiels de l'interaction divine et réélabore à travers l'offrande florale et émotionnelle. Cette étude se nourrira par endroits des contenus verbalisés par les dévots lors des entretiens.

Autour du temple : des fleurs pour Śiva

À proximité des temples hindous, l'intensité du parfum dégagé par les fleurs disposées sur les étagères des boutiques à offrandes peut surprendre. D'autant plus lorsqu'à proximité du temple une mosaïque inhabituelle d'arômes floraux fait irruption dans l'air : au parfum délicat des fleurs fraîches se mêle un parfum plus intense, celui des fleurs mouillées ou encore, le parfum subtilement putride des fleurs qui ayant été longtemps exposées sur

les étalages commencent à flétrir. De par leur couleurs vives, les fleurs sont de loin les offrandes les plus en vue et les plus fréquemment achetées sous deux formes distinctes : des guirlandes de fleurs de jasmin qui servent à décorer la déité et des roses effeuillées vendues dans des paniers de différentes tailles. Tout au long des marches menant aux salles de culte, les vendeuses de fleurs se démultiplient proposant au visiteur déjà fourni de nouvelles variétés. Une fois à l'intérieur du temple, les préparatifs du *darśan* produisent un grand brouhaha : d'immenses plateaux métalliques⁷ remplis de fleurs jusqu'aux rebords sont retirés des salles de culte après chaque service cultuel. Certaines guirlandes de fleurs encore fraîches sont offertes aux dévots notamment aux femmes qui les utilisent pour décorer leur chevelure. Ces fleurs ont valeur d'offrande consacrée (*praśad*). Du fait de les avoir rituellement offertes, elles sont censées avoir été symboliquement consommées par la déité. Le nettoyage des salles de culte implique que d'autres fleurs ayant commencé à faner connaissent un autre destin : elles seront d'office jetées.

Lorsqu'on interroge le *pandit* sur l'importance de l'offrande florale (*puśpanjali*) une réponse prévaut : l'offrande florale est maintes fois citée dans les Veda comme un aspect central de l'échange avec le divin. Sans l'offrande florale (*puśpanjali*) ou la présentation de fleurs (*puśparcana*), le *darśan* serait incomplet.

Images et offrandes, supports des interactions divines

Au centre de la salle vouée au culte de Śiva se situe l'image aniconique de la déité, ici vénérée sous la forme d'un *liṅga* taillé en pierre. Le terme *liṅga* signifie simultanément « signe », « marque », « phallus », et cette polysémie n'est pas fortuite. En effet, dans les sources mythiques le *liṅga* apparaît comme un signe représentatif de Śiva et comme la marque de son pouvoir créateur et destructeur, à l'image de la personnalité déique, ou encore comme l'organe

⁷ Certains peuvent mesurer un mètre de largeur ou 50 centimètres de largeur et contenir plusieurs kilos de pétales de fleurs.

génital manifestant sa puissance sexuelle et son penchant pour une hypersexualité⁸.

Le *liṅga* en pierre se trouve posé sur une base horizontale relativement plate dont la forme peut ressembler à un coquillage et qui représente la vulve (*yoni*). Cette double représentation appelle à l'une des caractéristiques singulières de la déité. Dans sa forme Andhanarīśvara, Śiva présente à la fois les attributs masculins et féminins. Force est de constater que le *liṅga* renvoie aux qualités singulières (*saguna*) propres aux attributs caractéristiques de Śiva.

Le *liṅga* est d'une importance cruciale pour des raisons appelant à la praxis rituelle. D'une part, il est un support de concentration essentiel à la pratique d'un rite qui met en scène une interaction unissant un dévot et sa déité autour d'une image cultuelle unique. D'autre part, le *liṅga* favorise l'immobilisation du regard du dévot, étape essentielle afin que ce dernier parvienne à s'emparer du fluide puissant que constitue le regard de la déité. Mais le *liṅga* est aussi une forme temporaire que Śiva est amenée à investir temporairement afin de répondre à l'appel de son dévot. Le rite débute par une salutation (*avahana*) faite à cette dernière afin de l'inviter à prendre abri momentanément dans le *liṅga* : la déité est alors invitée à participer ainsi à son propre culte en « prenant corps » dans l'icône, ce qui donne aux actes d'échange qui composent le rite une teneur des plus solennelles. Si Śiva ne parvenait à s'identifier avec la forme (*rupa*) de l'image (*murti*) qui lui est proposée, elle pourrait ne pas répondre à l'appel des dévots.

Fréquemment mentionnée par les dévots, cette idéation d'une déité en présence (*nyasa*) ayant investi une corporéité passagère nous a semblé intensifier l'expérience émotionnelle du rite que nous analyserons ultérieurement.

La pratique du *darśan* implique une communication avec la déité d'ordre très sensuel (Eck, 1998). Le *pandit* récite des mantras

⁸ En réalité, dans les sources mythiques Śiva manifeste un comportement perpétuellement ambivalent, tantôt la déité se montre atteinte d'une forme d'hypersexualité, tantôt elle s'évertue à la recherche de perfectionnement à travers les pratiques ascétiques (*tapas*) (Doniger O'Flaherty, 1973).

tout au long de la cérémonie et il en va de même pour le dévot. Devant le *liṅga*, le dévot commence par la présentation des fleurs (*puṣparcana*) qu'il dispose sur les paumes de ses mains, pour ensuite les verser sur la déité telle une pluie de pétales. L'offrande florale est ici inaugurale du reste des offrandes (*upacara*) qui suivront successivement. Du lait bovin (*dudh*) et de l'eau (*pani*) seront à plusieurs reprises versés sur le *liṅga* en employant toujours la main droite. Tout au long du rite, la présentation des offrandes s'accompagne d'attitudes corporelles évocatrices de soumission comme des agenouillements, des prostrations (*ibid.*). Au moyen de ces actes d'offrande, le dévot s'investit dans une communication physique, voire « charnelle » avec la déité. Il touche le *liṅga* (*sparśa*) de sa main droite pour ensuite se toucher la tête, puis la poitrine ; il embrasse l'icône, lui susurre des mots tendres, l'embrasse de nouveau et ainsi de suite (*ibid.* : 11). Chaque séquence d'offrandes commence et débute par la disposition de pétales de fleurs sur le *liṅga*, mais des poignées de fleurs effeuillées sont posées sur le *liṅga* de façon répétitive à tout moment du rite. Chaque série d'offrandes s'inaugure avec une pluie de pétales. Ensuite, le dévot verse sur le *liṅga* du lait et de l'eau. La coloration fusionnelle du rite est omniprésente et visible par le va-et-vient d'échanges d'offrandes, de regards, d'attouchements, de susurrations, de prostrations. Loin de se cantonner à la récitation des mantras, les dévots expriment à la déité des messages individuels. Ainsi, des requêtes sont-elles formulées à la figure divine et en retour, des vœux (*vrata*) lui sont faits promettant des cérémonies de culte supplémentaires, des donations aux temples en échange de la prestation demandée. Les offrandes (*upacana*) et attitudes corporelles nous ont paru s'enchevêtrer dans une herméneutique relationnelle que nous allons tenter d'éclairer.

Offrandes et sens vs sens des offrandes

Consulter un dévot de Śiva sur le sens de l'offrande florale a pour résultat d'obtenir des réponses des plus diversifiées. Tout d'abord, l'offrande florale serait un acte d'amour qui conforterait la déité dans l'affection qui lui est portée. Ensuite, en tant qu'élément

d'offrande, la présentation de fleurs serait un médiateur de la relation au sacré, une manifestation de courtoisie rituelle venant valider la nature contractuelle de l'acte rituel. Pour d'autres dévots, l'offrande florale serait une marque d'attention essentielle réactualisant la relation « déité-dévoth », et qui repose toujours sur la formulation d'un vœu (*vrata*) pour la part du dévot. Selon certains pratiquants du rite, l'offrande florale serait fondatrice d'une relation qu'ils se représentaient comme dyadique et « personnalisée ».

Par l'expression *darśan lena*, nous comprenons la motivation manifeste du rite qui permet au dévot de se saisir du regard bienveillant et protecteur de la déité, alors que la formule *darśan dena* décrit la position de la déité qui, en retour, offre un regard à son dévot tout en se donnant à voir à son tour. Malgré la hiérarchie relationnelle qui transparaît de ces façons de dire la motivation du rite (la déité est celle qui donne, le dévot est celui qui reçoit), dans l'esprit des dévots tous deux se trouvent unis par une relation d'interdépendance. Une imagerie particulière entoure le *darśan* incluant nombre d'autres rites émanant de la *bhakti* : de même que le dévot dépend de la protection décernée par sa déité de prédilection (*devata*), la déité dépendrait à son tour des soins qu'on lui procure, de l'amour qu'on lui montre (Eck, *ibid.* : 48). En milieu rural hindou les histoires foisonnent qui mettent en scène des déités villageoises au vécu abandonnique, se sentant délaissées et aseulées, n'hésitant pas à employer des mesures coercitives pour gagner des adorateurs. Mettant certains individus face à des revers du destin, elles les contraindraient à leur rendre culte (Mc Daniel, 2004 : 147). Les entretiens avec des psychiatres indiens et avec les dévots du *darśan* ont mis en exergue la façon dont les problèmes du quotidien, qu'ils touchent à la santé psychique ou mentale, aux conflits dans la sphère familiale, aux finances ou à tout autre chose peuvent être interprétés, compris comme des appels à l'aide de la déité. Si le lien avec le divin est souvent investi comme le haut lieu de tous les désordres, il constitue aussi, notamment à travers le rite, l'espace où tout réaménagement devient possible. Les offrandes et notamment l'offrande florale qui est de loin celle qui prévaut ont un double objet. En lui rendant ainsi hommage et en lui montrant de

l'affection, l'offrande florale permettrait d'apaiser une potentielle colère de la déité. Cet effet apaisant de l'offrande florale est formulé par les dévots au moyen de l'expression *thanda karna* qui signifie littéralement « refroidir » la déité. Les offrandes florales seraient un moyen efficace de conforter la déité dans son narcissisme : par l'acte du don, on lui montre qu'elle est toujours aimée, toujours présente dans la pensée du dévot, toujours nécessaire à son équilibre.

La nature des offrandes matérielles présentées pendant le rite informe également sur la tonalité affective du « contrat » passé avec la déité. L'eau est substance purificatrice censée détenir des propriétés surnaturelles. Le Veda classe l'eau comme une substance à l'origine de la vie, du principe vital (Doniger O'Flaherty, 1982). De par les évocations possibles avec les eaux utérines, la manipulation de l'eau pendant le rite renvoie symboliquement à des expériences régressives, favorisant l'accès à des contenus psychiques de l'enfance.

L'offrande de lait ouvre la porte à un répertoire sémantique distinct. En offrant du lait, le dévot se place dans le registre de la pureté bienfaisante de la déesse bovine (*Kamadhenu*), le lait ayant pour attrait de convoquer les attributs les plus protecteurs et maternants de la déité. En offrant de l'eau et du lait, le dévot donnerait ce qu'il souhaite recevoir : vitalité, bienveillance et protection.

Les fleurs offertes à la déité sont à considérer de façon singulière dans la mesure où elles réactualiseraient l'idée du sacrifice végétal qui viendrait remplacer un sacrifice animal (Hubert & Mauss, 1968). Tapié faisait ce rapprochement entre la fleur coupée et le sacrifice animal notamment lorsque cette dernière avait pour destin d'être rituellement offerte à la déité (1987 : 26). Si l'acte sacrificiel est, comme Hubert et Mauss l'ont défini, un don qui permettrait au donneur d'obtenir des droits sur son bénéficiaire (*op. cit.* : 6), l'offrande florale ne serait en rien distincte d'une autre offrande, à savoir qu'elle serait un procédé voué à négocier une homéostasie relationnelle entre la dyade déité/dévot.

Dans ce contexte votif, les offrandes semblent évoquer bien plus qu'elles-mêmes, les offrandes matérielles et visibles venant évoquer des offrandes invisibles, figures métaphoriques ou métonymiques de ces dernières et suggérant des contenus affectifs légitimant les échanges votifs. Hubert et Mauss (*ibid.*) ont très adroitement mentionné qu'en offrant du lait à la déité, le dévot hindou offre bien plus qu'un élément inanimé à cette dernière. Il lui offre la vache, dans son suc, dans sa sève, dans sa fécondité. Il en va de même pour l'offrande florale. À travers les fleurs offertes, c'est la nature entière qui s'offre à la déité, avec sa fraîcheur, sa vigueur, sa capacité de renouveau, ses différents cycles, sa dimension féconde. En cela, à l'égal de l'offrande de lait ou d'eau, l'offrande florale serait une synecdoque, une partie de la nature qui viendrait signifier le tout.

Toutefois, l'offrande florale est aujourd'hui remise en question par plusieurs écoles religieuses hindoues, notamment par celle du guru Sai Baba qui dénonce cet aspect « sacrificiel » inhérent à l'offrande florale. Les paroles de l'un de ses disciples sont représentatives de cette attitude du guru qui considère que dans l'offrande florale, le principe de la non-violence (*ahimsa*), l'un des piliers idéologiques de la *bhakti*, ne serait pas respecté :

Pour être offertes, les fleurs (*puśpa*) doivent être prélevées de leur habitat naturel, et tuées pour l'unique raison de leur beauté... Pourquoi offrir à Dieu quelque chose qu'il a créé lui-même ? Pourquoi lui offrir un bien qui trahit un acte de violence ? Les fleurs offertes à Dieu doivent être les fleurs de nos pensées, de nos mérites et de nos actes. Ce sont ces fleurs-là qui feront fleurir des bienfaits dans nos vies actuelles et à venir.

En effet, dans la langue populaire, il existe un amalgame fréquent entre les fleurs offertes et le fleurissement des actes. Pendant les entretiens, les dévots du *darśan* ont fréquemment exprimé comment l'offrande florale révélant la vérité (*satyam*) d'un être participerait rituellement à la « floraison » (*phul khilna*) de l'acte rituel lui-même. La fleur serait ici avant tout une métonymie, un procédé caractérisé par un glissement du sens où l'une des propriétés de l'objet fleur deviendrait son signe (Barthes, 1967 : 823).

Si elle peut nous apparaître comme dotée d'une certaine valeur heuristique, cette brève explication de la symbolique liée aux offrandes ne nous dit rien de bien conséquent quant aux processus psychiques induits par l'offrande florale. Bien au contraire, elle place l'offrande florale à un niveau sémantique similaire aux offrandes de lait et d'eau. Pour l'instant, l'importance de l'offrande florale au sein du *darśan* semble relever davantage du registre quantitatif que du qualitatif. L'omniprésence des fleurs dans la pratique rituelle n'a pour l'instant guère dévoilé sa spécificité. Cette remarque nous mène à énoncer l'aspect qui nous est apparu comme une caractéristique essentielle de l'offrande florale. L'acte d'offrir des fleurs est fréquemment défini par les dévots comme une offrande de couleur (*rang dena*) et une offrande de parfum (*khamuś dena*), expressions qui viennent se substituer à l'offrande florale (*puśpanjali*) et à la présentation des fleurs (*puśparcana*). L'offrande florale et la façon dont cette dernière est définie par certains dévots comme un moyen d'entrer en contact avec la déité en sollicitant sa vue et son odorat, nous l'avons corrélée à nos expériences d'observation du *darśan*, principalement construites autour de l'expérience sensorielle qu'elles favorisent. Le parfum enivrant se dégageant des fleurs omniprésentes, mêlé au parfum de l'encens, le retentissement perpétuel des cloches et tambours du temple, les voix des *pandit* invoquant la déité, l'attrait visuel des fleurs multicolores effeuillées et disposées sur des récipients, les sensations kinesthésiques procurées par les poignées de fleurs saisies par les dévots tout au long du rite et disposées en cascade sur le *liṅga* procurent des sensations psychiques et somatiques aussi intenses que diversifiées. Pour Eck (*op. cit.* : 49), c'est l'un des objets de la pratique du *darśan* que d'orienter ses sens du dévot vers la déité. À cette observation, nous ajouterons que le dévot partage cette expérience d'éveil sensoriel avec la déité. Le dévot qui nous intéresse dont nous rappellerons qu'il souffre de troubles psychopathologiques avérés et qu'il se trouve en demande de rescousse de la part de la figure divine, se trouverait ainsi au centre d'une expérience communielle qu'il se représente psychiquement comme à teneur prophylactique. Dans l'idée même de l'échange

sensoriel, la coloration affective du rite nous frappe tout comme sa tonalité fusionnelle. Kakar (1982) décrit bien ce désir de fusion avec l'environnement, cette quête appelant le sentiment océanique qui anime le paysage psychique hindou. « ... Il y a profondément chez tout hindou une image du monde où dominant le thème de la fusion de l'absolu et le désir de fuite vers une divinité simultanément accueillante, terrible et maternelle [...], la nostalgie d'une mère accueillante, mais lointaine, qu'il faut rechercher quand elle vous délaisse mais qu'il faut craindre aussi si elle venait à vous saisir ». Les échanges matériels et sensoriels mis en scène par le *darśan* nous sont apparus comme une défense dessinée par la culture, pour reprendre l'expression de Devereux (1983) afin de pallier aux situations potentiellement anxiogènes.

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, selon notre lecture du *darśan*, certaines situations socialement contemplées comme anxiogènes sont mises en scène par la simple participation au rite. Nous donnerons comme exemple l'interaction visuelle qui d'après Eck (*op. cit.*) occupe une place centrale dans la vie relationnelle hindoue, mais qui reste pourtant hautement codifiée.

Transferts d'influx visuels

L'échange visuel intense, voire envahissant et omniprésent est caractéristique de la vie quotidienne en Inde, et ceci dans les champs du sacré comme du profane. Pourtant, l'échange de regards est proscrit dans nombre de situations du quotidien, même entre membres de la même famille. L'idée que le regard peut induire une « saignée d'énergie » (Le Breton, 2004) provoquant le mauvais œil (*nazar*) constitue une situation anxiogène par excellence. D'autant plus que dans cet acte d'échange visuel prolongé avec la déité qui selon Kamrisch (1976) s'apparente à un échange tactile, il y a l'idée d'un possible transfert de fluide vital au bénéfice du dévot (Eck, *op. cit.* : 136). Nombre de sujets interviewés ont mis l'accent sur l'importance du regard qui révélerait la vérité (*satyam*) d'un être

humain, ses attributs profonds (*svabhava*)⁹. Dans l'esprit du *darśan*, le regard que dévot et déité échangent est un regard empli d'amour (*prema*). Dans un contexte de la vie quotidienne où la réciprocité du regard est plus évidente, un regard empli de tendresse est pourvu, comme le souligne Le Breton (2004 : 268), d'une formidable puissance de mise au monde. Il octroie une forme de sécurité par l'approbation, l'appréciation positive. Le regard tendre mobilise les affects (Le Breton, 2008), il soutient et renarcissise. C'est ainsi que s'expriment les dévots interviewés du premier bénéfice secondaire du *darśan* : on se sent « vu », « reconnu » et « aimé » par la déité. Ou encore : « La déité voit les cadeaux qu'on lui offre, je lui offre des fleurs, du lait de l'eau parce je l'aime et que je souhaite la contenter ». Ici, le rite nous est apparu comme un « théâtre psychique » voulant mettre en représentation une des scènes potentiellement traumatiques et de ce fait anxiogènes, comme une « entreprise libératrice qui vise à déréaliser voire à transcender l'ordre du réel » (Marchand, 1988 : 109) en permettant au dévot de procéder à des remaniements psychiques certains. Dans les productions verbales des dévots, l'on trouvait un aspect indiscutablement libérateur dans la pratique du *darśan*. Les pratiquants réguliers du rite nous disaient :

Pendant le rite, je me donne et je reçois, et il n'y a pas de cesse. Je regarde Śiva et je suis regardé à mon tour. Le sens, le parfum des fleurs, je le fais sentir à son tour à Śiva. Je suis dans l'amour et le partage. À la fin du rite, je me sens comme vidé de mes angoisses, comme si j'avais discuté de mes soucis avec un ami rassurant. Je me sens aimé et protégé. Cela me donne confiance en moi quand je me confronte à mes problèmes familiaux.

Un autre sujet de relater :

Je ne sais pas comment vous expliquer ça... quand tout va mal je me dis que Śiva au moins m'aime et qu'il est de mon côté. S'il m'aime comme je l'aime, je n'ai besoin de rien d'autre pour m'en sortir. Ça me calme beaucoup, le *darśan*. Je me sens plus fort et les angoisses tendent à s'atténuer.

⁹ Ce terme peut être traduit également par « nature inhérente », c'est-à-dire l'ensemble d'attributs qui font la spécificité d'un individu.

L'échange d'offrandes, de regards, l'expérience de partage sensuel et sensoriel avec la figure divine nous a paru contribuer à la réactualisation des contenus psychiques des dévots, favoriser une prise de distance par la « dramatisation » de ces derniers au moyen de l'acte rituel, même si la pratique d'un rite implique de suivre un scénario préliminaire avec une certaine codification des actes. Le premier aspect de ce scénario qui était maintes fois évoqué par les dévots était la venue de la déité qui se rendait disponible, à l'écoute, visible afin d'offrir un regard empli d'amour au dévot et de partager le « voir » et le « sentir » procurés par les offrandes. Au-delà de la verbalisation de l'expérience des dévots, reste à définir de plus près les mécanismes internes qui peuvent justifier de la vocation thérapeutique de l'offrande florale dans le cadre du *darśan*.

Sollicitation sensorielle et processus d'induction

Observer un groupe de dévots pratiquer le *darśan* constitue une expérience des plus singulières. Tout d'abord, il est fréquent que des dizaines de personnes accomplissent les actes d'offrande de façon synchrone. Pourtant, si l'espace public est habituellement caractérisé par un ajustement réciproque des conduites (Paperman, 1992 : 94), les dévots évitent toute interaction entre eux. Chaque dévot interviewé s'est dit « se sentir seul » avec la déité, engagé dans une communication duelle. Ensuite, les comportements des dévots pendant le rite diffèrent fortement. Alors que certains sujets exprimaient une profonde relaxation allant jusqu'à des méditations profondes à l'endormissement en position fœtale devant l'image vénérée, d'autres manifestaient une grande excitation motrice rendue visible par la gestuelle et le langage corporel. Cette variation dans l'expérience subjective du rite est doublement révélatrice : d'une part, aussi codifiée soit-elle, la pratique de ce rite fait appel à la subjectivité du sujet qui s'y adonne, elle autorise à penser qu'elle révèle la « vérité émotionnelle » de son être. D'autre part, l'expression émotionnelle inférée par le *darśan* est fortement favorisée par la sollicitation des sens qui se nourrit de stimuli externes d'ordre très divers. L'acuité de l'odorat est accentuée par la

présence de fleurs en grande quantité parmi les offrandes et par le renouvellement fréquent de l'offrande florale. L'ouïe est éveillée à son tour par le tintement perpétuel des cloches et le retentissement des tambours. Le toucher est aiguïté par les sensations kinesthésiques émanant du contact fréquent des mains avec les pétales de fleurs qui procure des sensations de chatouillements. La question de l'acuité des sens est ici à examiner en fonction non pas de ce que l'éveil sensoriel apporte au rite mais de ce que ce dernier provoque comme l'émergence de contenus intrapsychique.

Airault (2002) a décrit l'expérience de dissociation expérimentée par certains touristes occidentaux en Inde induite par une forte sollicitation sensorielle liée à l'expérience indienne. Fort heureusement, ce n'est pas de l'enclenchement des processus dissociatifs évocateurs de pathologies psychotiques dont il s'agira ici mais de processus d'induction pouvant être enclenchés par un intense éveil sensoriel, et notamment par la sollicitation de l'odorat et de l'ouïe. Les attitudes très différenciées des sujets pratiquants du rite s'expliquent par le fait que l'état d'induction peut générer tantôt des états de profonde relaxation tantôt des états de forte tension (Michaux *et al*, 2007 : 20). Si l'objet externe sur lequel la concentration s'appuie conduit à une forte charge émotionnelle, l'on peut assister à une disparition forte des indices physiques de détente alors même que l'état hypnotique peut s'amplifier ou diminuer. Pour ce qui est de la décharge émotionnelle rendue propice par l'état d'induction, Erickson avait déjà rapporté la facilité de l'état hypnotique de faire entrer la personne en relation avec ses apprentissages et ressources inconscientes (*ibid* : 15). En effet, l'état d'induction enclenché par la sollicitation sensorielle est en mesure de réveiller des contenus psychiques archaïques, contenus qui parviennent à la conscience en puisant dans la mémoire sensorielle. Mais l'éveil de l'odorat et l'acuité olfactive produits par l'alliance d'arômes très diversifiés et de grande intensité a un rôle central dans ce processus.

Arômes du passé : stimuli olfactifs, une porte vers l'inconscient ?

Dans l'expérience du *darśan*, l'acuité olfactive est principalement stimulée par l'odeur imposante des fleurs. Les travaux en psychologie expérimentale et en neurobiologie attestent du pouvoir d'évocation particulièrement puissant de la mémoire des odeurs qui paraît se distinguer des autres types de mémoire sensorielle (Gervais, 2001 : 62). L'auteur suggère que certains indices olfactifs auraient un pouvoir évocateur particulièrement puissant et permettraient d'accéder à des souvenirs anciens (*ibid.*). La mémoire olfactive serait plus difficile à se fixer que la mémoire visuelle. Pourtant, elle serait plus résistante au passage du temps que la première (*ibid.*). L'autre spécificité de la mémoire olfactive reposerait dans sa puissance évocatrice : le souvenir d'une odeur renverrait d'une manière particulièrement nette aux souvenirs des événements qui y sont associés faisant émerger des éléments qui se trouvaient jusque-là enfouis dans l'inconscient. Une fois aiguisée, l'olfaction serait en mesure de puiser dans la mémoire autobiographique. Face à l'oubli d'un événement donné, seule la réminiscence d'une odeur est capable de faire resurgir ce pan de vie apparemment effacé (*ibid.* : 65). Enfin, la flexibilité des représentations, très importante dans la formation des souvenirs associatifs et dans leur possible récupération mnésique, reposerait sur la mémoire olfactive. De surcroît, la dimension hédonique des stimuli olfactifs serait fonction de la densité des projections olfactives vers le complexe amygdalien (responsable de son traitement) et associée à la forte dimension émotionnelle de la mémoire sensorielle (*ibid.* : 66).

Psychologie clinique, neuropsychologie et psychanalyse reconnaissent l'odorat comme étant le plus primitif des sens. C'est celui que le nourrisson développe en premier et qui lui sert de guide dès les premiers jours de vie : il reconnaît sa mère à son odeur, c'est par l'odeur du lait de la mère que le nourrisson parvient à trouver le sein. En réalité, l'éveil de l'odorat constitue un accès direct vers des contenus psychoaffectifs des plus primitifs, dont certains peuvent

remonter, comme Klein (1975) l'a déjà suggéré, aux premières interactions avec sa mère. L'observation des attitudes corporelles des dévots pratiquant le *darśan* nous a permis d'inférer que parallèlement à la mise en scène rituelle se joue un scénario autre, induit par la sollicitation de la sphère olfactive, et se situant probablement dans le passé du sujet. Dans les entretiens individuels, ces prémisses consécutives à nos observations ont par la suite pu être étayées lorsque les dévots se sont livrés sur leur vécu subjectif du *darśan*, qui allait de l'attitude la plus sereine à l'excitation la plus maniaque. Le vécu à tonalité ambivalente pendant le *darśan* a pu fréquemment être corrélé lors des entretiens cliniques avec l'ambivalence du sujet vis-à-vis de ses imagos maternelles et paternelles. Comme le thérapeute pourrait le faire dans un cadre psychothérapeutique, un transfert émotionnel et affectif vers la déité aurait remplacé le temps du rite les figures parentales favorisant une catharsis. Ce terme qui signifie « purge » ou « purification » désigne une décharge adéquate des affects pathogènes (Laplanche & Pontalis, 2004 : 60) ayant souvent un effet thérapeutique. Pour parvenir à cet effet cathartique, il est nécessaire de trouver un procédé permettant d'avoir accès à des événements potentiellement traumatiques et d'exprimer les affects auxquels ils sont liés. La sollicitation des sens facilitée par l'offrande florale nous est apparue comme un catalyseur induisant cette dynamique psychique, lui permettant de s'enclencher. Un phénomène d'abréaction s'avère alors possible, c'est-à-dire « une décharge émotionnelle par laquelle le sujet se libère de l'affect attaché à un souvenir d'un élément traumatique, lui permettant ainsi de ne pas devenir pathogène » (Laplanche & Pontalis, 2004 : 1). À travers une pratique régulière du *darśan*, dans environ la moitié des sujets interviewés, les symptômes anxio-dépressifs tendaient à diminuer d'intensité au fur et à mesure que la charge émotionnelle trouvait un canal d'expression possible ; les sujets souffrant de manifestations phobiques développaient des mécanismes de défense suffisamment compétents pour éluder stratégies d'évitement et rites contrephobiques ou tout au moins pour les atténuer ; certains sujets disaient avoir constaté une atténuation de la récurrence des rites de

vérification, de lavage ou de comptage qui devenaient moins envahissants. Pour certains, ces rites ont peu à peu été remplacés par la pratique régulière du rite du *darśan*. Certains sujets souffrant de dépression réactionnelle disaient avoir pu prendre de la distance avec leurs démons du passé, ayant puisé la force dans une relation des plus étayantes qui soit, un lien aimant et protecteur d'un genre nouveau. Pour cette population en souffrance dépressive, l'élaboration psychique qui est un travail d'intégration de tensions et pulsions dans le psychisme (Laplanche & Pontalis, *ibid.* : 130) semblait devenir possible.

Si les résultats de cette recherche n'ont pu faire l'objet d'une étude à long terme, et que de ce fait la prudence s'impose quant à la pérennité de ces résultats, une chose nous a paru comme une évidence : la sollicitation sensorielle, et notamment celle de la sphère olfactive provoquée par l'intensité des arômes se dégageant de l'offrande florale, a permis de créer un canal émotionnel rendant possible le transfert d'émotions et affects pathogènes vers une dimension fantasmée comme divine, où ces contenus douloureux s'avèreront inoffensifs.

Conclusion

Force est de constater dans les résultats marquant une amélioration de la souffrance psychopathologique des sujets, que le rite accompli ici sa mission première de véhicule entre deux mondes (le sacré et le profane) et de sphère à visée métamorphique. Le *darśan* s'empare des émotions, il les « prend » pour les transporter, il « transfère » les offrandes pour ensuite les transformer en bienfaits. Comme nous l'avons déjà mentionné au préalable, l'offrande florale remplit un autre rôle. Elle est fondatrice d'un transfert avec la déité qui s'apparente à celui que le patient expérimente avec son psychothérapeute ou avec son analyste. Par la relation vécue par le dévot comme un échange d'attentions, les contenus psychiques et émotionnels sont fantasmatiquement « déplacés » vers la déité qui devient, le temps du rite, la cible unique des attentions du dévot, l'interaction rituelle devenant, à

l'instar du cadre thérapeutique, l'espace où les affects se révèlent, se réactualisent et se transforment. Ces « transferts » générés par le rite sont enclenchés par une sphère sensorielle dans laquelle l'offrande florale trouve une place de choix, favorisant la construction d'un canal affectif permettant au dévot d'exprimer ses émotions traumatogènes, réminiscences de douleurs du passé. Une fois l'émotion exprimée et l'affect en question extrait de son vécu, le dévot peut élaborer sa pensée. Si la pratique du *darśan* favorise de nombreux « transferts » (émotionnel et apaisant, affectif et réparateur), la contribution de l'offrande florale nous paraît essentielle dans la construction d'une sphère sensorielle par la mise à contribution de ce qu'Airault (2002) a appelé des « émotions esthétiques ».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AIRAULT R., 2002. *Fous de l'Inde. Délires occidentaux et sentiment océanique*. Paris, Payot.
- BARTHES R., 1967. *Œuvres complètes II*. Paris, Seuil.
- BIARDEAU M., 1995. *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*. Paris, Flammarion.
- DEBRAY Q., GRANGER B. & AZAÏS F., 2005. *Psychopathologie de l'adulte*. Paris, Masson.
- DEVEREUX G., 1983. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris, Gallimard.
- DONIGER O'FLAHERTY W., 1973. *Śiva the Erotic Ascetic*. London, Delhi, Oxford University Press.
- DONIGER O'FLAHERTY W., 1982. *Women, Androgynes and Other Mythical Beasts*. Chicago, Chicago University Press.
- ECK D., 1998. *Darśan. Seeing the Divine Image in India*. New-York, Columbia University Press.
- GERVAIS R., 2001. « Neurobiologie des odeurs », *La recherche*, 344 : 62-64.
- KAKAR S., 1982. *Shamans, Mystics and Doctors. A Psychological Inquiry into India and its Healing Traditions*. Delhi, Oxford University Press.

- KAMRISCH S.**, 1976. *The Hindu Temple*. Delhi, Motilal Banarsidass.
- KLEIN M.**, 1975. *Envie et gratitude*. Paris, Gallimard.
- LAPLANCHE J.**, **PONTALIS J.-B.**, 2004. *Le vocabulaire de la psychanalyse*. Paris, PUF.
- LE BRETON D.**, 2004. *Les passions ordinaires. Anthropologie des émotions*. Paris, Payot.
- LE BRETON D.**, 2008. *Anthropologie des émotions et modernité*. Paris, PUF.
- MAUSS M.**, **HUBERT H.**, 1968 [1899]. « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » in **MAUSS M.**, *Œuvres I, Les fonctions sociales du sacré*. Paris, Minuit : 192-307.
- McDANIEL J.**, 2004. *Offering Flowers, Feeding Skulls. Popular Goddess Worship in West Bengal*. Oxford, Oxford University Press.
- MARCHAND A. B.**, 1988. « Mimésis et catharsis : de la représentation à la dénégation du réel chez Aristote, Artaud et Brecht », *Philosophiques*, 15(1) : 108-127.
- MICHAUX D.**, **ALFON Y.** & **WOOD C.**, 2007. *Manuel d'hypnose pour les professions de santé*. Paris, Maloine.
- PAPERMAN P.**, 1992. « Les émotions et l'espace public », *Quaderni*, 18 : 93-107.
- TAPIÉ A.**, **JOUBERT C.**, 1987. *Symbolique botanique*. Caen, musée des Beaux-Arts de Caen.
- TOUSSIGNANT M.**, 1987. « La construction culturelle des émotions » in **CORIN E.**, **LAMARRE S.**, **MIGNEAULT P.** & **TOUSSIGNANT M.**, *Regards anthropologiques en psychiatrie*. Québec, Université Laval.
- TURNER V.**, 1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, Cornell University Press.
- WEINBERGER-THOMAS C.**, 1996. *Cendres d'immortalité*. Paris, Seuil.

Résumé

Se situant aux confluents de l'anthropologie sociale et de la psychologie clinique, cette enquête vise à analyser le rôle de l'offrande florale en tant qu'élément déclencheur de processus potentiellement thérapeutiques dans la pratique d'un rite dévotionnel hindou, le *darśan*. Ce travail vise à analyser les mécanismes sensoriels et psychiques mis en branle par le rite et notamment par l'offrande florale, ces derniers ayant pour effet d'induire des remaniements psychiques permettant l'atténuation ou la disparition des symptômes affligeant une population de dévots souffrant de troubles dépressifs et anxio-dépressifs avérés. D'une part, l'offrande florale participerait à la construction d'une interaction émotionnellement et affectivement réparatrice avec la déité. D'autre part, à travers la sollicitation sensorielle et notamment celle de l'odorat, l'offrande florale contribuerait à l'expression à des contenus mnésiques archaïques et inconscients.

Mots-clefs : *darśan*, fleurs, émotion, catharsis, transfert, Inde.

Summary

Transference onto the Divine: Potentially Therapeutic Aspects of Flower Offerings in the Practice of *Darśan*

Situated at the junction between social anthropology and clinical psychology, this article aims to analyse the role of flower offering as a factor triggering potentially therapeutic processes in the practice of *darśan*, a devotional Hindu ritual. Sensory and psychical mechanisms activated by flower offering will be described and analyzed in a population of *darśan* devotees showing symptoms of depressive disorder and mixed anxiety and depressive mood disorder. The main purpose is to show how flower offering can contribute to the enhancement of psychical condition in this population. On the one hand, I will try to demonstrate how flower offering participates in the creation of an affective and emotionally restorative interaction with the deity. On the other hand, an attempt will be made to show the way flower offering can contribute to the expression of archaic unconscious contents through the solicitation senses and notably smell.

Key-words : *darśan*, flowers, emotion, catharsis, transference.

* * *