Antre d'eux, interventions lors de la journée du 1er décembre

2018, avec Frédérique Ildefonse.

Il y a des dieux...

« Nous ne savons plus du tout ce que c'est que les dieux. N'oublions pas que nous sommes depuis quelque temps sous la loi chrétienne, et pour trouver ce que c'est que les dieux, il faut que nous fassions de l'ethnographie.»

« De fait, à quelques rares exceptions près, on est frappé par […] la rupture de tout échange entre la psychanalyse et les sciences humaines. On dirait que les portes de la créativité conceptuelle sont fermées. Est-ce parce que la psychanalyse est une discipline fermée telle la logique aristotélicienne ou bien est-ce que la disparition de l'Oedipe a tari les sources de cette créativité ? ».

"Les dieux sont trop identiques à la béance imaginaire que le réel offre à la parole, pour être tentés par cette conversion de l'être où quelques hommes se sont risqués, pour que la parole devînt pensée, pensée du néant qu'elle introduit dans le réel et qui dès lors va par le monde dans le support du symbole."

Dans le cadre du nouveau dispositif de l'Antre d'eux, le GRP organise le 1er décembre 2018 au New Hôtel de Marseille une journée de travail et d'échanges avec Frédérique Ildefonse, philosophe, directrice de recherche au CNRS, à propos de son livre *« Il y a des dieux »* (PUF 2012).

L'enjeu est de pouvoir interroger collectivement en quoi ce « petit » livre concerne la psychanalyse et les psychanalystes aujourd'hui, en quoi il ré-envisage le rapport à cet excès de puissance en soi, cerne ce lieu de l'inconnu en éclairant l'obscur dégagé de tout obscurantisme et questionne ainsi à nouveaux frais notre propre pratique à partir de l'expérience polythéiste du Candomblé et de ses rituels.

« Entrez, il y a des dieux aussi dans la cuisine »

Yorubá _ Orixá
Exú

« L'activité rituelle comme art de faire (de faire les dieux et de faire les hommes) aboutit à mettre en évidence et en parallèle, la pluralité identitaire du dieu et l'identité plurielle de l'homme. »

****

Groupe de l'Antre d'eux

Maryse Grossmith - Michèle Langlois - René Marchio - Jean-Claude Molinier - Olivier Sigrist

Groupe de travail élargi autour de la lecture du livre "Il y a des dieux" avec:
Monique Dessegno, Denise Lancerotto, Michèle Lardennois et Jean-Paul Ricoeur.

****

Telle était l'annonce du flyer organisant l'expérience de ***l'Antre d'eux*** de la ***journée du 1er décembre 2018 au New Hôtel, à Marseille,*** expérience collective et animation fruit d'une collaboration ***avec Frédérique Ildefonse***, ***avec Barbara et ses amis et les ethnographes du CNRS*** à travers un film documentaire. Il y eut aussi des textes, une intervention orale aux apparences improvisées, une projection de photos, des tableaux de Fontana et des échanges avec le public.

Les textes et photos ici présentés sont à prendre comme des fragments de cette journée. A vous de savoir les prendre en mains, les manipuler et re-fabriquer, re-nouer, sans quoi ils resteront pièces muséales inertes, un Branly qui n'ébranle rien.

***

Note: ***Pour certain.es intervenant.e.s ce sont les textes-supports des exposés, des documents de travail, qui n'ont pas vocation à publication, n'ayant pas été revus et corrigés dans les normes attendues pour une publication académique et/ou universitaire. D'autres auteur.e.s n'ont pas souhaité que leur texte soit publié.***
D. Gradassi, secrétaire du G.R.P.

Intervention de Maryse Grossmith.

Une expérience, un parcours ethnographique avec Frédérique Ildefonse, Lucio Fontana et quelques autres.

(Livret "photos" à imprimer en fin de document)

Dans le livre de Frédérique Ildefonse, « Il y a des dieux », la partie intitulée récit parle d'Elle, de son voyage à Salvador de Bahia, de son amour pour cette ville, *Bahia de todos los santos,* de l'animation particulière qui y règne et du repos qu'Elle y a trouvé ; de cette expérience, seule et unique fois de son existence où Elle s'est rassemblée, un retournement intérieur. Là où Elle pénétrait dans un autre monde, « non pas seulement celui des Amériques, non pas seulement d'un autre temps quoique le temps se soit trouvé subitement troué ». Une énigme, un mystère. Une magie.

Mais Le livre « il y a des dieux » nous laisse aux bords de ces manifestations violentes du sacrifice sanglant et de la transe avec ses apparences de folie ou de crise, tout en promouvant paradoxalement le repos qu'apportent ces gestes rituels tels que vous les verrez dans le film[1]. Il s'agit dans l'espace sacré du « terreiro », du terrain, de faire (o fazer) le sacrifice, la musique, la danse, la transe sacrée, la « cuisine » de la nourriture sacrée, les initiations des fidèles, adultes, enfants, des tambours ; y compris faire préparer les feuillages comme on ferait une préparation en pharmacie sauf qu'il faut y ajouter une préparation liturgique ; idem pour les vêtements, colliers, coquillages qui sont jetés pour connaître son saint ou *orixa*, son ange gardien ; le rituel active et renouvelle sa gestuelle dans l'espace sacré du « terreiro ».

Comment introduire le film sans vous en parler directement car les enfants, Barbara et ses amis ainsi que les percussionnistes s'en chargeront eux-mêmes pour vous parler du CANDOMBLE. Comment introduire aux rituels du polythéisme vivant ?

J'ai trouvé, heureux hasard, deux ou trois ou quatre barocos, ce mot portugais pour désigner ces petites « perles », irrégulières et singulières, ces petits cailloux noirs, pour guider nos pas, cheminer : des textes.

Une lettre d'abord s'adressant à nous tous, que je lirai dans un instant (fragments épars ou décousus de carnets de voyages d'époques différentes) ; puis des textes ethnographiques dont je me suis faite la lectrice, un détour-retour au pays des Ancêtres, l'Afrique noire. (PHOTO 1, « *conceito spaciale* », étoffe royale africaine, en velours de raphia).

Pour commencer, donc la lettre qui fait, je crois, un usage particulier et intentionnel du pronom personnel, ni intempérant ni irréfléchi, peut être. A vous d'apprécier.

---

[1] La projection et discussion du film « Barbara et ses amis », fruit d'une recherche ethnographique menée sous l'égide du CRNS pendant quelques années sur le Candomblé faisait partie de la journée de l'***Antre d'eux*** .

Je lis : « Dans la ville carioca, entre les plages immenses bordées d'immeubles modernes, les hautes collines boisées surmontées du Christ du Corcovado, le Pain de Sucre et les favelas des faubourgs, elle éprouvait un sentiment d'inquiétante étrangeté, et restait intranquille à la vue des coins de rue où des autels de fortune étaient dressés : offrandes de nourriture posées à même le sol, et de simples bougies allumées ; restes éparpillés de riz, de « feijoa » (haricots noirs), de cigares, bouteilles de bière, reliefs (énigmatiques, un peu rebutants) du festin des dieux. .. Plus tard lui revenait en mémoire un récit de la Mythologie grecque, Prométhée, sacrifiant un bœuf trompe Zeus, à qui, sous une appétissante couche de graisse, il n'offre que…les os de l'animal, afin de se réserver les meilleures parts : chair, entrailles et moelle.

Elle aussi ressentait l'étrange animation. De tout son séjour qui dura trois ans, au Brésil, à part deux ou trois photos de son compagnon et celle d'un photographe de rue avec son trépied, elle n'avait d'autres images. Sans s'en rendre compte et s'en se l'expliquer, elle avait abandonné son précieux appareil kodak.

Hiver 2017, C'était dans la nuit parisienne. Elle venait de sortir du Musée des Arts Premiers et des salles obscures où l'infinie variété des statuettes reliquaires des « Forêts Natales » diffusaient leurs étranges lumières. Elle avait fait quelques pas sur le boulevard, quand elle fut arrêtée, presque interdite. Non loin d'un vieux landau laissé par quelque clochard, gisait, au beau milieu de la chaussée, et mystérieusement surélevé sous la voûte étoilé, comme un Jésus, un migrant abandonné au sommeil, livré entre chiens et loups, aux pulsions imprévisibles de quelques mauvais passants. Il semblait respirer. Elle n'osait s'approcher davantage.

Semaine 47. « Dans l'espace clos et chauffé du hall de la banque où je venais de rentrer, cette femme sans âge vint me demander quelque obole et attendait patiemment, étrangement légère, sur les ailes du désir. Comme je lui demandais où elle passerait la nuit, cette dernière désigna son caddie où elle avait logé un sac de couchage récupéré à la Croix Rouge. Elle dit « j'ai reçu une mission. Je dois rester sur le terrain et aller à la rencontre des entités ». Puis elle sortit et parut s'évaporer dans le décor. Avais-je donc rencontré un ange ? ».

Le Candomblé comme vous le verrez dans le film, ce sont des portes qui s'ouvrent et qui se ferment continuellement.

Laissons ces feuillets et prenons un nouveau baroco. Approchons-nous davantage de ce « il y a des dieux » et du rituel. Nous sommes conduits vers le « Boli ». Bascule du nouveau monde vers l'ancien, la terre africaine des ancêtres, « dos antepassados », des passés antérieurs comme le firent les ethnologues, Roger Bastide en tête après avoir consacré vingt années de ses recherches et de sa vie au Brésil à la question des cultes afro-brésiliens. Faisons le déplacement comme un cheminement intérieur, celui qui concerne chaque initié lorsque pris dans le rythme des tambours et de la danse, cette dernière passe d'autres frontières, coupe avec l'ordinaire du quotidien, habité de ses soucis et de ses maladies, pour retrouver le « terreiro » africain dans une transe violente parfois mais en aucun cas sauvage. La transe africaine a son langage qui se décrypte selon un certain code ; il a son vocabulaire, ses règles grammaticales, sa syntaxe, nous dit R. Bastide.

Passons un seuil, au pays bien réel des Bambaras[2], approchons-nous., voyons.

Il y a un topos, une hétérotopie, un enclos, un fourré d'arbres, de broussailles, et le village dans l'espace nu des champs. Sur le « terreiro », espace sacré du Candomblé de Bahia, il y a toujours un bosquet d'arbres, espace singulier et quelconque. Nulle référence ici à un Vatican ou une Mecque.

Il y a l'homme qui tient le couteau d'un côté, de l'autre le maître du culte avec des guillemets, tant parler juste et traduire devient difficile dans ce passage dans cet autre monde. Frédérique Ildefonse signale elle-même dans son livre de vraies difficultés de traduction d'autres passages textuels. Disons alors, au lieu de maître du culte, celui qui a le Boli.

Il y a les assistants de la confrérie. Il y a aussi l'ethnographe blanc avec l'idéologie de la compréhension et peut être sa casquette, issu d'une grande tradition savante et armé d'un sens critique, qui essaye de s'orienter dans ce monde étranger, de mener son enquête.

Entrons dans l'animation : dans le bosquet, l'homme au couteau, ce jour de cérémonie de la confrérie, sous l'œil attentif du maître du culte, mais sans recueillement apparent des assistants, dont certains s'affairent déjà à plumer et dépecer les premières victimes, égorge un à un les animaux qu'on lui tend – une vingtaine de poulets, deux chèvres, un chien et arrose soigneusement de leur sang des choses brunâtres et gluantes, bâtons et chiffons, placées devant lui dans un fond de vieille poterie cassée. L'ethnographe n'ose trop approcher du mystère : cette forme indéfinissable est peut-être essentielle au culte.

Qu'est ce donc que ces choses qu'on asperge de sang ? Quelqu'un le sait-il dans l'assistance. Les acteurs ont appris comment faire mais pas pour autant ce qu'ils font. Notre ethnologue quant à lui présuppose plusieurs opinions et commentaires possibles, des interprétations divergentes chez les « autres » aussi, tant l'altérité ici ne tombe ni sous le sens ; encore moins dans l'évidence d'un pathos.

Fort de notre « expérience » du religieux et d'un présupposé ontologique, nous dit-il, nous avons tôt fait de flairer le sens de la scène : les humains, la communauté des fidèles sacrifient une part de leur viande, le sang, et s'en servent de don propitiatoire adressé à quelque acteur caché, à deviner peut-être dans le bruissement des feuilles ou les tourbillons de poussière, un destinataire tout-puissant avec qui s'établit ainsi et se renouvelle un relation d'alliance. Si ce sang est une offrande, les choses sur lesquelles il coule, ce qu'on appelle « boli » dans la région, ont une fonction médiatrice ; elles marquent un seuil sacré. D'où la traduction devenue habituelle dans l'ethnographie moderne de désigner le *boli* par l'autel.

Il est vrai que quelqu'un pourra aussi confirmer qu'un génie hante les lieux et vient s'abreuver du sang des victimes. Il y a bien effectivement cette croyance en une société d'êtres normalement invisibles peuplant ces espaces non-humanisés des campagnes, la

[2] Bambaras du royaume de Ségou, actuel sud du Niger. A chacun son bambara disait l'ethnographe Jean Bazin, montrant qu'au fil de l'histoire, coloniale notamment, le mot désigne des réalités imprécises et fluctuantes, tantôt flatteuses, tantôt méprisantes, imaginées ou manipulées.

brousse, l'eau etc… cette familiarité des hommes avec cette quasi-présence d'un corps individuel, assez subtil pour rester inaperçu mais tout de même à notre image, susceptible d'agréer nos offrandes et de partager nos plats, dans une relation « sociale » d'échange réciproque. Ces croyances appartiennent au riche corpus des histoires de génies que l'on trouve dans un pays depuis longtemps pénétré et de plus en plus dominé par l'Islam. La croyance aux Jiné (jinn), peut s'autoriser du Coran et de leur assimilation aux anges de Dieu ; ainsi ce rituel sanglant peut aussi être placé sous le signe d'un syncrétisme, certes suspect relativement au Coran, mais tolérable.

Il n'en restera pas moins que chacun, acteur ou observateur, dans l'enclos serait bien en peine de préciser à qui l'on sacrifie sur ces autels et, si cette attribution n'est pas énonçable, peut-on parler encore d'autel, précise notre ethnographe rigoureux ?

Ce jour-là de 1969, à Jékè, près de Ségou, au Mali, les villageois célèbrent l'anniversaire du *komo* local, le nom de la confrérie ou société initiatique. Ce sont les *boli du komo* que l'on arrose de sang. On peut demander « en es-tu ? », question à laquelle un étranger doit répondre par un mot de passe.

Le maître du culte, celui qui a le boli, lors du sacrifice initial, ne s'est adressé à aucun dieu ou génie ; il a invoqué des choses sacrées sans autre précision. Les seuls noms prononcés sont ceux de ses prédécesseurs, de quelques prêtres de certains Komos puissants des environs et de leur maître à tous le célèbre Père Jigo dont on raconte, non sans ironie, qu'il aurait rapporté le boli de la Mekke. Comme si nous disions aux catholiques que le pape François revenant d'Afrique ou du Brésil avait participé à une séance de transe dans un « terreiro » ou rapporté un fétiche.

Chaque Komo, chaque confrérie porte un nom. Mais c'est le nom de personne : les boli étant des corps sexués, chacun est censé procéder d'un engendrement ; ils se répartissent en lignées ; cette lignée n'est pas celle d'un dieu particulier dont ils seraient les autels multiples et équivalents. Leur identité tient à la parenté de leur composition matérielle. Chaque lignée à son matériau spécifique, le bois, l'or, la pierre etc...

D'où la juste question à poser : non pas « de qui est-ce culte ? » mais « de quoi est ce fait ? » et il découlerait pour l'ethnographe une recherche à mener plutôt d'un tableau des éléments que celle d'un quelconque panthéon.

Cependant le don sacrificiel existant, on s'adresse aussi aux génies ou à leur seigneur suprême Dieu pour obtenir d'un devin ou d'un marabout leur intercession dans les affaires humaines. Ils indiquent quelles prières faire et quelle nature l'aumône doit consister, où elles doivent être placées, quel carrefour, quelle croisée de chemin. Dans ce cas de sacrifice, à la différence avec le boli, la victime est abandonnée et jamais mangée.

Ainsi il ne faut pas confondre donner une aumône et arroser les boli ; il s'agit de deux pratiques différentes. Il n'en est pas moins possible d'en cumuler les effets en passant d'un culte à un autre. Les pratiques cultuelles se côtoient, se tolèrent. Mais dans le cas du Boli, « le corps social », le Komo qui en découle, est-il le même ? Là encore ce sont nos mots qui viennent en avant. L'expérience du terrain est autre.

Suivons notre ethnographe. Passant un deuxième seuil de réflexion. Prenons un nouveau baroco, cela ne sera pas de trop, pour ceux qui le souhaitent. (PHOTO 2 « concetto spaciale », petits cailloux précieux).

Le sang versé par l'homme au couteau n'est destiné à personne. Pas de supposition de tiers absent. Si tel est le cas, ne peut s'empêcher de repenser notre ethnographe, si Dieu il y a, tout entier présent dans les choses sanguinolentes, se peut-il que ces choses soient prises pour des dieux ? Mais pour nous occidentaux, dotés d'une théologie implicite et d'a priori religieux, encore imprégnés que nous sommes de transcendance, corps et esprit pris dans les dispositifs de langage les plus anciens, tout acte religieux opère une médiation entre des univers **par essence** distants l'un de l'autre, l'humain et le divin. L'objet du culte renvoie à ce qu'il n'est pas. Peut-on prendre l'image pour le dieu, ce qu'on appelle idolâtrie, ou l'objet pour le divin, ce qu'on appelle fétichisme, peut-on prendre le représentant pour le représenté et nier l'écart entre l'objet et ce dont il serait le véhicule ?

Et pourtant, chez nos Bambaras, pas d'au delà, pas d'arrière-mondes. Tout se passe dans l'immédiateté du terrain et des actes rituels, dans l'immanence.

L'objet, les choses, les boli ne renvoient à personne ; dans leur souveraine et muette indépendance elles ne renvoient qu'à elles-mêmes. Ni symbole, si signe, ni simple support de nos spéculations. N'en deviennent-elles pas moins divines, demande notre ethnographe émerveillé et le regard converti après une douloureuse mutation.

Quant à nous, toujours égarés ou étourdis, à la tête encore mal formée, à remodeler sans cesse, depuis notre naissance, dit-on chez les Yorubas, ainsi que nous l'enseigne Lucien Ho, comment prendre au sérieux le culte des choses ? Où aller chercher dans nos repères lorsque nous ne sommes pas initiés aux pratiques rituelles ? Pour notre ethnographe le salut, allais-je dire par déformation, la trouvaille, viendra du texte philosophique confronté à cette capacité de la chose de se tenir en elle-même et par elle-même, par l'effet de sa « choséité » propre, en dehors, et pas seulement devant nous et pour nous au titre d'objet, d'élément dans un dispositif de représentation.

Ainsi la chose (ding) en tant que telle dans sa pure et toute bête, « cruchéité ». Vous aurez reconnu là le poinçon de Heidegger, la cruche ou calebasse ou aussi bien le boli, rassemble (dingt) l'humain et le divin. Echo de votre écriture, « pour la première fois à Bahia, dit Frédérique Ildefonse, je me suis trouvée réunie ».

Pour nous, cela a résonné et nous a réveillé dans un parcours où notre initiation au multiple du polythéisme à travers lectures et documents commençait à s'apparenter à un divin bazar labyrinthique, tohu-bohu, ou plutôt au monde des mondes insondables, le « ding dingt » a résonné avec cette musique bien familière de cette inquiétante étrangeté de la chose freudienne. « Je ne parle pas de La Chose parce qu'on ne peut pas en parler. Je la fais parler elle-même. » Séminaire XIX de Lacan.

Devant « quelle cruche » ou « objet » aujourd'hui chacun de nous peut-il ressentir quelque chose de cette étrange expérience sans passer pour un poète, voire un animiste ? Et les ancêtres africains des forêts natales seraient–ils si « fétichistes » qu'on le croit, dans une étroite compréhension de ce terme ?

Le *boli* n'est ni support, ni tabernacle, ni symbole de Dieu ou des dieux. Sa force, sa puissance : il est cette chose à laquelle aucune autre n'est substituable enrichi du multiple et des puissances des sangs versés. Il est singulier. On ne l'acquiert pas, on l'épouse comme une femme, est-il mentionné. Même achetée, elle n'en reste pas moins Une telle de telle famille. Le *boli* lui aussi a une nature et une histoire propres. Il a une identité singulière. Indissociable de sa matérialité et motérialité. Matières et histoires qui le racontent, qui commandent sa fabrication, objets de récits, d'anecdotes continuellement reprises et retouchées qui tissent les liens du *komo*, de la confrérie.

Un boli ne signifie rien. Il tient sa place unique de chose unique. Le principe qui préside à sa production est d'individuation, non de représentation ou de figuration. Un engendrement et ré-engendrement continuel d'un corps singulier nouveau qui par son unicité ordonne autour de lui un espace.

Pas plus d'ontologie chez les Bambaras, que chez les Yorubas. Le boli est une chose individuelle, une chose personne. « Je pense qu'il y a assez longtemps que vous avez les oreilles rebattues de la distinction entre l'essence et l'existence pour ne pas en être satisfaits », disait Lacan s'appliquant à cerner et préciser cet *un*dividu (Séminaire XIX).

Une fois épuisée toutes les versions possibles du Mythe de Prométhée, nous dit Kafka, reste l'inexplicable rocher. Faut-il rappeler que par punition de ses audaces, Prométhée fut enchaîné au mont Caucase ? Le boli crée et recrée autour de lui son microcosme, un champ de forces qui annulent les perturbations et puissances sauvages externes ou internes.

Le temps presse, troué. Il faut bientôt passer sous le tunnel de bambous avec « Barbara et ses amis ». Dernier seuil. Le détour nous ramène vers notre homme au couteau (PHOTOS 3 & 4, *concettos spaciales*) qui arrose de sang des boli.

Il n'offre rien à personne. Il continue de fabriquer la chose-dieu. Il ne travaille pas dans le symbolique lâche notre ethnographe initié sur le « terreiro » rue d'Ulm labouré par Lacan l'enchanteur, notre maître à tous. Il travaille dans le Réel.

Le divin est ressenti et matériellement manipulé-fabriqué, rituel dans l'immédiat.

Le sang versé n'est pas un repas offert aux dieux, une offrande, mais bien ce qui fait advenir le divin dans la chose. Il redonne une chair fraiche à cette ossature, libère cette singularité agissante de la victime, le sang, pour en individuer le boli, nourrir son enveloppe faite de peaux, exuvies de serpent ou de placenta, il renouvelle l'enveloppe nourricière. Ainsi les écrits anciens que nous adressait notre voyageuse errant aux croisements des rues de Rio de Janeiro trouvent t'ils leur éclairage.

L'homme coupe avec son couteau, verse le sang qui coule sur le boli, il en pétrit aussi les victimes, les réparent, dit-on, les remodèle. Les poulets et les chiens, se nourrissent des déchets des humains et fréquentent assidument les carrefours où s'entassent les ordures ménagères. Par leur intermédiaire c'est la personne des villageois qui est incorporée aux boli ; le sang versé ne cesse d'apporter de nouvelles quantités d'identités personnelles et c'est ainsi que la chose-dieu rend autres et multiples ceux qui l'approchent.

Le transfert de puissance et d'identité agit dans les deux sens. Des victimes vers la chose-dieu, et du boli gonflé de Nyama énergétique vers les hommes qui mangent les animaux sacrifiés.

Sous le désordre apparent de la fête et de la cérémonie qui ne fait que commencer, par le biais même de cette pulsation-irruption-jaillissement d'humain et de non-humain la chose immonde, matières du monde, imbibée de sang versé, met et remet chacun à sa place, organise le présent immédiat, le futur vivant, donne une forme à l'émergent.

S'aventurer au-delà des vivants est important, pour mieux comprendre ce que la continuité veut dire et ce qui la menace, écrivait Eduardo Kohn[3].

……

Deux mots sur le film de Barbara et ses amis et quelques séquences du film « Dance of gods », que l'on pourrait tout aussi bien appeler « danse avec le réel ».

Un vœu : que vous le receviez comme une nouvelle invitation au voyage, à passer les frontières : « là où tout parlerait à l'âme en secret ».

Quelle raison pour faire notre cinéma ? A la différence des transes mystiques dont nous détenons des analyses écrites (Ste Thérèse d'Avila et ses demeures du château intérieur), c'est à travers des pratiques rituelles, gestuelles un langage à la fois moteur et vocal, une chorégraphie qui s'exprime. D'où ces images partagées lors de la journée du 1er décembre à Marseille.

Notes :

. Frédérique Ildefonse, philosophe, spécialiste de la Grèce, de la grammaire grecque et des stoïciens mais aussi essayiste, poétesse.

. 3 photos, œuvres et cliché : **Lucio Fontana**, (cité dans le séminaire XIX, Ou pire).

« Ma découverte, c'est le trou et un point c'est tout », disait l'artiste italien.

- Photo 2 : *conceitto spaciale. In piazza San Marco di note con Teresita, 1961.*

Huile, perforations et morceaux de verre.

- Photo 3 : Fontana entaillant une toile pour réaliser un *Taglio (coupe), 1964.*

- *Photo 4 : Conceitto spaciale, Attes (attente), 1961*

. Lucien Hounkpatin, psychanalyste, ethnographe, initié au candomblé, directeur du Centre Georges Devereux.

. Marc Augé, Jean Bazin de 1985 à 1995 animent ensemble un séminaire à l'Ecole des Hautes Etudes (EHESS) en même qu'ils codirigent l'école. (Références, textes dans l'ouvrage pluriel « Corps des dieux » sous la direction de Charles Malamoud et Jean-Pierre Vernant).

---

[3] Eduardo Kohn, anthropologue, publie son livre « How forests think », « Comment pensent les forêts, vers une anthropologie au delà de l'humain », en 2013.

Marc Augé disait dans un hommage rendu à son compagnon : « nous voulions des recrutements originaux ; quand des polémiques intellectuelles survenaient, nous nous réjouissions de voir certains de nos collègues y occuper des positions contraires ; l'Ecole à laquelle appartenaient, entre autres, Georges Balandier, Louis Dumont et Claude Lévi-Strauss devait à nos yeux rester non une école de *pensée,* mais une école de *pensées*, et le fait qu'elle ait été le lieu de débats brûlants entre structuralistes et anti-structuralistes, marxistes et antimarxistes… mais aussi les options intellectuelles les plus diverses nous paraissait un préalable exemplaire ». L'Ecole était devenue un champ d'observation, une expérience, un terrain pour utiliser un mot d'ethnologue ».

Jean Bazin, philosophe de formation, puis ethnographe sur le terrain, au royaume de Ségou, au Mali, mais aussi en institution (EHESS) s'intéresse à *La Raison Graphique* de *Jack Goody* qu'il présente et traduit, aux « guerres de lignages et guerres d'état ». Bazin s'inscrit dans une démarche de la prise en compte de l'observation participante : elle suppose de prendre au sérieux le matériau descriptif que les ethno*logues* du culturalisme refusent d'adopter au bénéfice d'une matière *symbolique* produite par un esprit humain objectivé qui préexisterait à la société et ne serait accessible qu'en dehors de la situation concrète et de sa profondeur historique. Il s'agissait de voir avant tout, dans les options défendues, des ouvertures…

Multiplicité intérieure et polythéisme vivant.

« I'm feeling like a society in myself. So broken up and fragmented… »
David Bowie

Il y a, dans votre livre, comme une homographie entre une expérience sensible singulière et complexe et la simplicité de l'écriture qui l'enveloppe. C'est la magie de cette sorte d'illisibilité, dont a pu parler Lacan, ce fil dirai-je du sensible qui faufile le lisible et qui est ce qu'il faut vraiment lire. Il y a aussi trois champs, ceux d'une « non philosophie » que sont la littérature, l'ethnographie et la psychanalyse mais immédiatement aussi *cette autre dimension qui les traverse* que je dirai, au risque de choquer, être celle de la vie dans la cité, celle donc du politique. En ce sens il y a comme une homologie souhaitée entre l'extrême précarité, que René évoquait ce matin, de ce dispositif de l'Antre d'eux en lequel nous vous recevons et votre démarche. De la « non psychanalyse » pour nous vers notre propre pratique où elle revient se nouer. Je vais essayer d'ouvrir au questionnement les points essentiels de votre livre, ceux, qu'ensemble, nous avons retenus.

« Comment vivre ? », question que vous posez par ailleurs, semble ainsi d'une certaine façon superviser ce livre. Il faut dire que de notre propre espace jusqu'à nos petites communautés cette question nous concerne indéniablement… Dans la mesure où elle se prolonge inévitablement, comme vous l'avez précisé aussi, en « qu'avons-nous en commun ? ». Dans votre livre, votre question recouvre un espace bien délimité. Un espace hétérogène, interstitiel, au regard d'un système collectif dominant qui est celui, mondialisé maintenant, d'un discours biopolitique et néo libéral mais structuré fondamentalement selon ce que Lacan appelait la *loi chrétienne.* Il me semble possible d'employer le terme foucaldien d'hétérotopie, à propos de cet espace du Candomblé, ce terme s'opposant d'une part à utopie et par ailleurs désignant un topos caractérisé par son hétérogénéité au regard de l'espace plus vaste du collectif avec lequel il communique. C'est donc à partir d'un tel espace, celui du *terreiro*, que vous écrivez, mais pas seulement. Car, rappelons-le, dans cette *non-philosophie* qui soutient votre écriture il s'agit également, outre l'ethnographie, de la littérature et de la psychanalyse. De la psychanalyse vous écrivez que l'« *on vient aussi s'y soigner de la société » voire « soigner la société* ». C'est un très bel hommage à la psychanalyse que de déplacer ainsi l'axe du soin. Mais ceci nous renvoie très pertinemment vers l'éveil nécessaire de la psychanalyse à l'approche du champ politique en lequel elle s'insère et pas seulement en termes de discours,

ou de relations de pouvoir, mais aussi maintenant en toute l'instrumentation du contrôle social. Lacan remarquait *que fils d'un même discours, nous sommes frères de nos patients*… Il nous rappelait ainsi aussi qu'il ne fallait pas lâcher le fil de l'*erre* de son temps tout en y repérant cette *frérocité (terme qui renvoyait aussi pour lui à la racine du « racisme »)* qui est de l'ordre justement, telle qu'il l'exprimait, *d'une sorte d'enracinement dans les corps*. Et nous allons la retrouver… Ainsi disait-il de la pratique de l'analyse: *« Qu'y renonce donc plutôt celui qui ne peut rejoindre à son horizon la subjectivité de son époque. »* Et comment pourrions-nous la rejoindre si nous n'allons pas l'approcher là où elle émerge d'abord, hors de notre propre champ, en lequel les repères vacillent (œdipe et monothéisme formel qui lui fait réponse) ? Comment la rejoindre en effet si nous n'allons pas la rechercher dans la non-psychanalyse, la lire dans ce qui émerge dans les espaces hétérogènes à un système où cette dite subjectivité étouffe, espaces qui s'ouvrent et se construisent de façon toujours précaires, ou bien enfin dans les écrits, comme le vôtre, de ceux qui déjà s'y trouvent impliqués ? Ce *« soigner la société »* pourrait faire écho à ce titre d'une intervention de Foucault *« Il faut défendre la société »,* autour de la question de la « biopolitique ». Ce qui est réconfortant dans ce que vous écrivez au regard de la psychanalyse c'est que vous faites ainsi d'elle-même un espace hétérotopique mais c'est aussi ce qui, pour moi en tout cas, reste avant tout une question. Une double question par ailleurs car, en effet, ceci pourrait aussi révéler un hiatus, que je dirai motivant, entre sa pratique et son élaboration théorique. En effet dans sa pratique l'analyste doit déconstruire parfois ce que la théorisation a construit afin de rester dans la contemporanéité du discours de son analysant. C'est ainsi…l'analyste doit donc, selon le mot de Lacan, *réinventer* sans cesse la psychanalyse. Mais aujourd'hui nous sommes en panne de possibilités de conceptualisation, comme le remarque M. Safouan, comme en témoigne le peu d'échanges avec les sciences humaines, écrit-il. En effet les repères habituels sont ancrés, je dirai presque originellement, dans un monothéisme encore vivant et laïcisé et restent donc profondément liés à « la loi chrétienne », selon les termes de Lacan. Par elle, disait-il, l'articulation loi-désir-castration est venu recouvrir la jouissance des dieux. Pour Lacan la psychanalyse reste profondément nouée, comme pour Freud, à une exigence interne : celle du monothéisme. Ainsi la loi chrétienne rend compte pour lui, tout un temps du moins, de la seule possibilité d'avènement subjectif. Son élaboration de l'ordre symbolique, qui doit beaucoup à Lévi-Strauss, mais dans une anthropologie, dirai-je, athée, en porte la trace majeure dans une théorisation restée solidaire du monothéisme « logique » freudien, en

réarticulant en position centrale le Nom du Père, préservant ainsi la place du seul et unique Dieu: la formule de l'athéisme véritable dira Lacan, n'est pas « Dieu est mort » mais *« Dieu est insconscient ».* On y saisit l'assujettissement du sujet mais non le « faire », possible, d'une subjectivation. La critique de Foucault fut, plus d'une fois, sévère. Au-delà de ce qu'il appelait la pastorale analytique il y eut la mise en cause de la psychanalyse au moment de l'émergence du biopouvoir qui coïncidait avec l'ascension du nazisme. Sauvant l'honneur de Freud qui, dans son discours, venait en opposition au nazisme il jetait presque l'opprobre sur la psychanalyse qui offrait, dans ce qu'il appelait le *sexe-désir*, l'instrument qu'il fallait à la rencontre des disciplines du bio pouvoir et de la régulation biopolitique des corps. Instrument propre à *une emprise sur les corps et à l'intensification des corps* ainsi exposés. *Homo sacer,* écrira Agamben, il ne peut pas être sacrifié… ni se sacrifier comme le fils de Dieu…Le corps, comme *vie nue* sort de l'espace sacré tout autant que de l'état de droit.

Pour Foucault la critique se prolongeait dans l'appréhension de la psychanalyse comme dispositif de normativation. Ainsi est-ce une sorte d'*Aïdos* inversé, une provocation salutaire à la Foucault, honte pour tous mais honneur pour un seul, Freud. C'est cet « un seul » qui nous tracasse alors que les repères habituels (Nom du Père, Œdipe…) vacillent. Cet « *un seul* » qui faisait exception dans son propre champ, comme Lacan lui-même, il n'y en a plus. Mais Foucault dans sa critique n'était pas seulement « négatif » il fut aussi « positif » et d'ailleurs c'est une distinction qui pas plus pour nous que pour lui n'a de sens. De cet apport foucaldien, deleuzien ou autre, Lacan lui-même en témoignait. Mais ce qui compte c'est qu'ils nous ont laissé, lui compris mais pas que, une « boîte à outils », selon le mot de Foucault. Personnages conceptuels (Deleuze) concepts ou notions « *anexactes* » qu'il faut utiliser pour réinventer. Il ne s'agit d'aucune conceptualisation spéculative mais d'un « faire », d'un « faire ensemble » précisément. *« Soigner la société »* c'est tomber nous aussi dans ses marges ou dans ses interstices. Et de là on ne peut que s'apercevoir que nos sacrosaints, si je puis dire, repères étaient aussi de l'ordre de la norme d'une société donnée (d'où leur fragilité conceptuelle). On aurait pu le prévoir dans la mesure où l'analyse n'est autre que celle, d'abord, du discours qui domine son temps. La Norme avait fait disparaître l'état de Droit et quand la norme localement se délite, la normativité, dans une société de contrôle hautement technicisée, devient de plus en coercitive et de plus en plus violente, en se faisant passer, ultime imposture, pour du Droit… C'est en corps incarné et parlant que nous en pâtissons d'abord, même si elle ne nous a pas encore mis en croix… Mais c'est une agonie qui n'est pas

la nôtre, c'est celle d'un système qui ne peut que nous entraîner dans sa perte si, d'un tout autre usage de nos outils, nous ne nous en désœuvrons pas. Il s'agit aussi de l'effondrement de la norme dans une multiplicité qui la dilue et qui lui échappe. Vous écrivez *« Le polythéisme n'est pas une survivance, il est vif et bien présent presque partout ».* Je ne peux, pour ma part, que souscrire à cette affirmation mais *« comment vivre ? »* y devient aussi, il me semble, un *« comment faire ensemble ? »* car cela concerne une même chose. La norme là où elle se délite y réagit en ré-actes violents. Elle se délite et nos concepts aussi. Mais ils sont, nos concepts, des concepts-limite, comme l'exprimait très justement Lacan, à la limite d'une pratique qui nous invite à les reprendre en main (*begriff*) à condition d'y retrouver l'outil qui s'y cachait. Disons pour *un autre usage*. Et Lacan, lui, le savait déjà car il se déplaçait avec son temps et reprenait son élaboration jusqu'à en redistribuer tous les termes. Mais savons-nous le lire encore? Il me semble que nous le devons et le pouvons. Mais il nous faut aussi le lire avec, lire avec vous par exemple, comme avec celles et ceux qui hors de notre champ propre peuvent nous le permettre.

Ainsi en un moment clé de son élaboration la jaculation quasi mystique ***« Y'ad l'un »*** viendrait-elle en opposition à ***« Il y a des dieux »*** ? Traversé par la flèche de l'ange, la jouissance lacanienne est-elle en train de faire ressurgir son monothéiste dernier cri ? C'est sans doute cela aussi que vous nous aidez à re-questionner. Il faut donc vous lire. Car, c'est une première chose, *vous nous apprenez à lire.*

Et c'est bien le cœur vivant de notre dite clinique. Lacan disait : « le mot intelligere […] fait […] allusion à ***« lire »,*** et même ***à lire-entre, à lire entre les lignes,*** en somme. C'est une conception de l'intelligence qui me semble devoir être particulièrement pertinente pour l'analyste, dont c'est à proprement parler le métier, enfin, ***de savoir lire entre les lignes […]*** En fin de compte, cette histoire du lire a été… a été prise par tout le monde comme allant de soi. Pendant un temps on a cru que le monde était un objet à lire… L'idée de la ***signatura rerum*** est là depuis toujours, et n'est pas du tout spécialement le privilège des mystiques. »

« Lire entre les lignes », on en fait paillasson, on s'essuie les pieds on continue. Le genre d'expression qu'on a si bien compris qu'on ne se pose même plus de question. *« Signatura rerum »* : même pas un concept, une vague notion enfouie, un pauvre personnage conceptuel ancestral, empoussiéré…Pourquoi ne pas le ré-animer s'il nous est contemporain ? Je reviens ainsi vers votre livre au travers d'une lettre de René Schérer écrivant autour de l'œuvre de

Gilles Deleuze, et dirai-je, de ***ce pli vers l'extérieur***, que vous évoquez laissé au fond d'une boîte à outils: « *C'est à cela qu'il faut accéder, écrit RS, non pas à son soi-même replié et frileux mais, si l'on peut dire,* ***à un soi d'expansion, de puissance qui est force et puissance de vie.*** » Citant Deleuze il continue : *« ce ne sont pas des personnes, mais le chiffre de leur propre combinaison »*. RS poursuit : « *Formule presque hermétique, presque attribuable à Paracelse.* ***Si le « chiffre » est la « signature »… Signatura mundi. Et il est vrai qu'il y a une sorte d'écriture du monde et d'écriture de nous et en nous chez Deleuze.*** »

En ***cette expansion*** on lit aussi ce que vous avez dit remarquablement sur l'énonciation de ***l'Aïdos, ce « je » dilaté au nous*** (le soi* dépersonnalisé de Scherer) (****(problème du rapport à soi non évoqué ici))*** qui se résume en cet énoncé *« Honte et Honneur »* : la honte est pour chacun et l'honneur est pour tous. Mais la *honte* est un signe dira Lacan et l'*honneur*, ici en tout cas, est un signifiant. La distinction par simple opposition signe/signifiant exprime mal ce dont il s'agit. Sémiotiquement honte et honneur sont des signes à des niveaux différents du système de signes (Peirce notamment). Cela rend mieux compte de la plasticité de la langue jouant des modalités de l'énonciation. En effet il semble important d'envisager ainsi la parole rituelle. Lacan disait que l'orant est toujours présent dans sa prière. Il ne dit pas qu'il y est *représenté par un signifiant pour un autre signifiant*. Il y est *décrit, inséré*, dit Lacan, comme dans la honte où de fait il s'*inscrit*. Le sujet *s'inscrit dans la honte mais elle ne le représente pas*, car auprès de qui ou de quoi le ferait-elle si ce n'est auprès de la mort. Par contre *l'honneur va le représenter auprès de quoi (ou qui) l'on veut.* Le sujet qui s'inscrit dans la honte reste *en attente de subjectivation*, à moins d'un « coming out of shame ». Il reste dans l'attente à l'endroit d'une pure énonciation, comme dans la prière, muette donc, pure invocation, pure présence. En ce sens il n'est qu'appel et il fait signe en se signant. *« La prière, écrivez-vous, cherche à quitter la sphère du sens du sein du langage »*

C'est donc bien une signature avant tout, ***signatura mundi***, que l'on peut lire dans votre livre. Votre signature, votre présence au monde, en expansion, en devenir. Le mot m'est venue en vous lisant, précédant toute citation : la trace inscrite d'« ***une forme de vie »*** entre les lignes, pas n'importe lesquelles sans doute, mais entre lesquelles elle passe. C'est un terme de Foucault repris par Agamben***.*** Il s'agit aussi d'un « faire » au sens d'un « savoir faire usage » à condition ***de se défaire de ce trop de puissance en soi*** dont vous soulignez qu'il faut s'en démettre, la *déposer auprès de qui on ne sait pas…* Vous écrivez en effet que *« nous avons besoin de dieux pour reposer et déposer en eux le rapport excessif à notre propre puissance. »*

On pourrait dire ainsi qu'on *s'en repose* dans un *apaisement*. C'est un des termes important de votre livre. Cette *« forme de vie »* c'est ***la mise en commun de ce dont on peut faire usage et qui ne nous appartient pas en propre.*** Un *« pouvoir ne pas »* aussi selon le mot de Bartleby, voire un *agir non-agissant* taoïste. Taoïsme vivant… Lacan, qui avait ce bonheur de passer parfois par la Chine disait à François Cheng : *« Vous saurez, n'est-ce pas, transformer ces ruptures en Vide-médian agissant et relier votre présent à votre passé, l'Occident à l'Orient. Vous serez enfin – vous l'êtes déjà, je le sais – dans votre temps* ». C'est l'*« être dans son temps »* si essentiel et le *« vide médian »* est aussi ce qui doit s'offrir du creux du fauteuil de l'analyste. Une ***« forme de vie ».*** *Ce* que vous actualisez en cette signature ne peut en effet qu'interroger l'analyste car c'est tout le sens d'une *précarité* que doit accepter celui qui s'assoit à cette place. Ce qu'exprimait Lacan disant que nous devions faire *semblant d'objet « a »* à condition bien sûr qu'il ne soit devenu finalement que le trou d'une absolue différence, ce tourbillon dont nous devons occuper la place. Cet *« en forme de petit a »,* comme il l'a exprimé, j'en propose cette question aux analystes et elle me vient de vous, n'est-ce pas ***une « forme de vie »,*** la vôtre, qui vous engage, et par laquelle vous vous ex-posez en l'offrant à l'usage de cet autre, dit analysant ? Elle est toujours en devenir, car elle exige de « *se faire »* avec lui. Dans une indispensable contemporanéité. Celle de l'être-tel d'une singularité quelconque et non d'exception. Il s'agit, écrit Agamben, de l'« être » pas en tant que « n'importe lequel » mais l' « être qui, de toute façon, importe ». Q*uodlibet*. *On ne peut le nommer*, et cela c'est une remarque notable que vous faites, dans votre livre, à l'égard des dieux : ***on ne peut les nommer que par leurs attributs car leur identité défaille***. Ce serait l'être-dit. Ici par exemple *l'être-dit analyste*…Celui qui, dans son *être-tel*, doit devenir *désêtre*. Petit caillou blanc d'un mystère qui tracasse Lacan depuis le Parménide, celui de l'Un et de l'Être, en tant qu'il le situe dans l'expérience analytique. Et Le Un n'est rien d'autre que le « ***un*** » d'un ***« rapport vide insistant »*** (selon ses propre termes), *intervalle d'un vide médian, ici entre analyste et analysant.* Un go-between. *Comme ce « **S** » qui semble s'écrire entre Yin et Yang et qui n'est que l'inscription d'un blanc dans l'intervalle d'un souffle. Dans une communauté ce pourrait être ce qui s'offre à l'usage d'un « nous » sans appartenir à aucun. L'objet « a » y prend une toute autre dimension politique.* Lacan, dans son algèbre et je suis désolé de le dire comme cela mais il était prévu que nous parlions aussi d'analyse, se pose la question sous la forme d'une étrange substitution qui s'opère entre l'Un du signifiant (S1) quand il devient signifiant UN (c'est-à-dire isolé et coupé du 2, du S2) et le petit « a ». Car

l'ordre de l'objet petit « a » n'est pas que celui d'un reste, d'un déchet du vivant, il devient aussi celui d'un *incommensurable*, *échappant donc à la mesure de l'Un.* Il n'est autre que *ce reste* que Ch. Malamoud situe au cœur du ***sacré*** dans le polythéisme védique. *À la fois déchet*, voire abjection, mais *germe, aussi, d'une nouvelle vie* (samsara) qui se déploie dans le multiple. Ce reste, Lucien Hounkpatin le situe quant à lui dans le polythéisme Yoruba, « dans la fonction du thérapeute », du *babalao*, qui est celle d'un « traitement des restes », toujours à reprendre dans le devenir d'une vie. Autrement dit, l'« en forme de a » pour Lacan est aussi ce vide médian, cette hétérogénéité, d'où vient et se retire le mystère de la vie dans son unicité. l'Unerkannt freudien. Mais si je le décris comme cela c'est parce que votre lecture m'y invite. Vous écrivez ainsi : « *Il est frappant à la fois que la vie permette la multiplicité des interprétations et qu'elle se dérobe à chacune…. Il faut se déprendre de la frénésie du savoir ».* On suit avec vous ce devenir qui est aussi celui de l'analyse elle-même, ce qui vous conduit à ce point d'où provient le multiple au-delà de ce mouvement de désidentification des états de pensée, des représentations toujours trop imaginaires. Ainsi : *« Lever l'identification, écrivez-vous. Ne pas s'identifier à ses états (ce qui est, depuis longtemps, une de mes rares certitudes) »*. La question de Lacan, celle du Parménide pour lui, vous la dépliez tout autrement dans la consistance d'une expérience de vie.

Votre écriture faufile ainsi une singularité unique mais anonyme car le nom ne désigne plus que la trace de son propre effacement. Le signifiant efface sans doute la trace dans sa répétition mais elle fait retour et s'inscrit dans l'écriture qui le fragmente en trace d'un effacement. Une présence au monde. En expansion… la possibilité d'être toujours autre. C'est ainsi qu'on peut vous lire pour se rapprocher de ce que l'on ne sait pas sans chercher à le savoir… si ce n'est comment cela résonne, consonne dirait Joyce, en nous. Alors oui… on lit votre livre en cette signature qui est d'abord singulièrement vôtre et va se dilater comme forme de vie dans l'espace de la communauté toujours à venir du *terreiro*. La singularité n'est pas dans ce que votre écriture contient et pourrait faire sens. Et pour cause, car vous vous en abstenez le mieux possible. S'éloigner du sens et de toute prétention de savoir. C'est un des points essentiels de votre livre en effet. Un dé-sens, un dé-sence, pas une indécence, où l'existence ne précède nulle essence. Ne se soutenant elle-même que de la présence d'une inexistence. Contre l'existentialisme et toute ontologie, et c'est aussi une question ouverte par votre livre.

Mais le vif de ce qui sourd dans vos pages est avant tout de ce qui s'inscrit déjà dans le ***livre ouvert du monde de Bahia***. Ce qui dans ce canevas de fragments de perception vous fait signe en amont de toute velléité de conscience d'une quelconque chose. Vous le dîtes en ce qui s'inscrit à son tour en vous : *votre amour de Bahia*. Comme dans la fente d'un regard, c'est l'entraperçu au-delà du vu d'une présence qui anime le monde. Et en effet c'est ce, qu'en le lisant, vous nous offrez, à notre tour, à lire. Une invisibilité. Vous donnez ainsi la clé de votre signature: *« Curieusement il y a ici comme un ombilic –, écrivez-vous, -à la manière dont Freud parle de l'ombilic du rêve. À Bahia pour* ***la seule et unique fois de mon existence*** *je me suis rassemblée. J'ai vécu comme un retournement intérieur – je me suis sentie littéralement retournée comme un gant ».* Bien sûr je soulignerai en vos termes cet *unique et seule fois…*Quand une vie en fragments se rassemble sans pour autant qu'ils se ressemblent, comme l'éventail ouvert des simulacres, simulacra, dans l'interstice desquels Klossowsky découvrait son *signe unique*. Cela ne confère aucune unité, aucune identification possible. Faisons foin de plaquer sur ce que vous écrivez une quelconque topologie car c'est votre écriture qui d'elle-même s'en charge. Vous écrivez aussi en effet : *« J'avais découvert qu'il existe un lien entre le polythéisme et la mutiplicité psychique que ne vient* ***intégrer*** *aucune intériorité. En contrepoint je voulais donc travailler sur le* ***polythéisme vivant****. »* Outre que vous désinsérez là le polythéisme de toute philosophie, théologie ou histoire des religions en le rendant à son vivant vous situez ***l'unicité d'un moment et d'un lieu de passage en sa singularité extrême***, ***tunnel de bambou*** *d'une intégration en un retournement* : celui d'une *multiplicité intérieure en multiplicité extérieure. Ce pli vers l'extérieur,* comme vous l'écrivez, par ce tunnel de bambou, est une passe dans la cartographie cosmique. ***Cette extrême singularité d'une expérience***, *Patricia de Aquino* la situe aussi dans le devenir qui se réorganise sans cesse en singularités individuelles et multiples dans l'espace du Candomblé : *« L'accouchement mutuel et jamais achevé d'humains et de non-humains, écrit-elle, installe le processus de fabrication rituelle au centre du dispositif d'engendrement des* ***singularités individuelles****. Les schémas des rites d'initiation jalonnés par les consultations divinatoires sont modifiés selon chaque* ***configuration unique novice/divinité*** *».* ***Configuration unique mais trame identitaire multiple en chaque singularité individuelle***. C'est la **mêmeté d'une différence absolue** (celle du sacré voire du mystère, disons d'un incommensurable) qui sépare et lie ces singularités individuelles et finalement quelconques. *Elle les sépare dans l'unique*, l'unicité de l'expérience de chacun, *elle les lie dans le quelconque*, mais pas n'importe lequel car c'est l'être-tel sans

attribut et dépouillé de toute identité. N'est-ce pas ce que nous devons apprendre à lire avec l'autre dans le silence de nos fauteuils ? Ce sera aussi l'efficace du rituel.

De belles pages se nouent en votre livre sur cet Unique instant (qui est le lieu inconsistant d'un retournement, comme un trou sans bord) rassemblant les fragments, comme en autant d'éclats d'une configuration sensible qui ne saurait s'unifier d'un quelconque sens, se rassembler en un quelconque concept. Pourquoi ne dirai-je pas qu'en cette configuration sensible le chaos du monde se constitue en une constellation de signes. Le monde réel des dieux vient à vous alors que vous allez vers lui. En ces éclats, en tous ses écarts « le grand livre du monde » s'ouvre à vous, devient votre partenaire. Entre ces lignes surgit cette certitude d'une *présence que vous évoquez dans l'animation, l'habitation du monde* : *« Le dieu du monothéisme, écrivez-vous, laisse le monde désert. Celui du polythéisme l'habite sans y être visible. » L'immanence d'une présence* devient *forme de vie.* Votre écriture fait enveloppe. Elle circonscrit et isole l'espace rituel en le laissant ouvert, béant, à l'endroit qui le sépare du mythe et ce faisant laisse apparaître l'opposition entre la parole rituelle (litanies) et la parole mythique, entre le geste, le faire rituel qui touche à un réel et qui implique le corps et la textualité mythique purement symbolique. Les éléments caractéristiques de l'invocation, les détails de cette parole rituelle que vous nous proposez sont très précieux. Mais cette langue agissante, comme une incantation, se passe de tout sens et devient geste elle-même, rythmique, en accord avec celui des percussions, s'articulant en invocation dans le rythme rompu des tambours. Elle se passe de toute foi en effet. Et Il me semble que c'est une des questions très importante que vous posez. L'espace rituel fait enveloppement à cet excès de puissance qui s'y délivre dans une multiplicité confondue à l'apaisement de chacun. (=> *intervention d'Olivier Sigrist*)

(*Reprise*) Marc Augé écrivait que dans l'espace du rituel les hommes se font tout en faisant les dieux. Il y a cette extime solidarité d'un faire abandonné à cet autre mais aussi à ces autres qu'on ne sait pas et par lesquels *on se laisse faire*, selon la voix moyenne. Car rien, contrairement aux self made men qui nous ont abruti, ne semble pouvoir se faire seul, il faut toujours une communauté, invisible ou pas-toute visible. Vous l'avez dit par ailleurs *« je suis le membre visible d'une communauté invisible »* et nous ne pouvons que vous y retrouver.

Il y a une sorte d'homologie entre le geste rituel et le geste lacanien quand il passe, à un certain moment de son élaboration vers le silence borroméen, reprenant la racine du dire dans l'épure d'un *faire.* Il disait que *« ce nœud il faut le faire car c'est en le faisant que l'on se fait »*.

Et on ne peut cesser de le faire… il y a là, à l'égal de la pulsion, une force constante en nous que nous devons sans cesse remettre entre les mains, si je puis dire, du borroméen…ou d'autre chose. Le nœud bo ne peut être laissé en la solitude de sa trinitaire unité. Il est d'emblée communautaire. Il ne peut se faire seul. Il semble qu'il faille lui adjoindre le 4 d'un *« faire ensemble».* Comme dans le mythe Yoruba, ou le polythéisme védique, *le multiple semble commencer à 4.* Le destin de ce 4 est étonnant.

Claude Lévi-Strauss prononça, en 1956, une conférence durant laquelle il devait parler de la ***relation entre mythe et rite***. Lacan fut invité par J. Wahl à venir, s'il le désirait, afin de lui poser une question. Il fut ce jour-là d'une grande inconvenance, voire d'une impolitesse diversement appréciée. LS le lui fit poliment remarquer tout en lui exprimant qu'il lui laissait bien peu de temps pour répondre. Ce jour-là LS présentait un curieux ***hiatus entre mythe et rite***. Par ailleurs, dans la mesure où le rite est fait de gestes et d'actions qui n'ont *aucune efficacité* réelle, LS en concluait qu'ils devaient avoir une signification. Donc *un code à découvrir*. Mais de toute évidence il ne s'agissait pas de la structuration symbolique du mythe. LS très saussurien cherchait donc à le situer selon la division structuraliste langue, parole, langage mais il n'y parvenait pas, et il n'y parviendra pas. (il dira plus tard que *le geste rituel est « hors langage »*) Ce jour-là, Lacan, qui le remerciait pour tout ce qu'il lui devait concernant la structure du mythe et donc de sa propre élaboration de l'ordre symbolique (il venait d'écrire le « mythe individuel du névrosé ») l'apostrophait <u>sur le 4éme élément du schéma canonique de LS : celui qui doit être négativé (LS inscrivait à côté -1).</u> LS l'attribuait à *un résiduel, un reste non symbolisable.* Il évoquait alors des déterminants, géographiques, historiques, c.a.d quelque chose en relation avec la réalité biologique des hommes, ce qu'il qualifiait *d'imaginaire.* Lacan l'épingla sur ce recouvrement car il ne pouvait admettre cette intrusion de l'Imaginaire. Il cherchait, lui, à ce moment-là, le *signifiant de l'impossible* ayant découvert que le Nom du Père ***ne pouvait tout recouvrir, et notamment du corps,*** disons, pour faire vite, du corps de la mère, évidemment, un bout de femme s'échappait, pourrait-on dire, là où, plus tard, il **inscrira *une barre***. Bref ceci veut dire que le texte mythique, l'ordre symbolique, ne recouvre pas tout : *il y a un reste*. Cette réalité biologique que LS renvoie à *l'Imaginaire* (et à l'intérieur de sa propre démarche il n'avait pas tort) on sait que Lacan plus tard la désignera comme *Réel* et plus tard encore situera ce réel du vivant comme énigme du corps parlant. C'est *ce résiduel non symbolisable* qui doit être repris ***dans le geste rituel, dans le faire rituel***

dont le *code, disons la langue du rite*, on peut dire la lalangue comme la désignera Lacan plus tard, peut rester *hors langage*, *hors du symbolique, en tout cas, proprement dit.*

"Les dieux sont trop identiques à la béance imaginaire que le réel offre à la parole, écrit Lacan, pour être tentés par cette conversion de l'être où quelques hommes se sont risqués, pour que la parole devînt pensée, pensée du néant qu'elle introduit dans le réel et qui dès lors va par le monde dans le support du symbole."

À l'écart donc du *Symbolique*, *s'ouvre ainsi entre Imaginaire et Réel* la porte d'entrée *des dieux dans l'espace rituel*, mais très polis, eux, ils la franchissent ***un par un.***

C'est très amusant car c'est ce que Lacan disait des femmes. La femme n'existe pas mais en tant qu'une, et bien réelle, elle vient à l'ex-istence. Une par une. Mais quelle est-elle, cette « une femme » ?

Il disait : *« …que la virgo n'est pas dénombrable, parce qu'elle se situe - contrairement à l'Un qui est du côté du père - elle se situe entre l'Un et le Zéro. Ce qui est entre l'Un et le Zéro, c'est très connu et ça se démontre……ça se démontre dans la théorie de CANTOR, ça se démontre d'une façon que je trouve absolument merveilleuse. »*

Lacan dite entre ***un et zéro***. Il s'agit de l'***Un Réel*** qui vient dans une antécédence obligée au ***zéro de l'Imaginaire du corps*** comme *enveloppe vide*. Le premier des nombres, lui, vient par après comme cardinal d'un ensemble dont le seul élément est l'ensemble vide.

Bref, René Guedj écrit cela plus simplement : *« Chez les grecs le Un était non pas un nombre mais ce par quoi le nombre est. Il est la matière première à faire du multiple, avant de perdre sa singularité et de devenir le premier des nombres ».*

Cet Un, matière première, est de fait *cet écart entre 1 et 0, intervalle d'une multiplicité intérieure* liée ici à une infinité de décimales. Cantor a démontré par la méthode de la diagonale que ce n'était pas dénombrable. Cet intervalle est celui de l'incommensurable on peut dire d'Un incommensurable car c'est l'inscription d'Un Réel. Pour les mathématiciens c'est un *intervalle-unité*. Pour Cantor c'est celui de la puissance du continu.

Ce serait plus simple d'y entendre dans le silence des corps la résonance des dieux qui l'habitent.

Ce sera pour Lacan la mêmeté d'une différence absolue, qui insiste, engendrant le multiple.

Ne nous attardons pas sur ces côtés H ou F des formules de la sexuation car, outre que H ou F on peut s'y situer où l'on veut, il est requis pour chacun.e d'en effectuer le parcours selon ses 4 "coins". Je m'en servirai seulement comme *outil* pour y lire et faire l'hypothèse de *ce qui lie et sépare monothéisme et polythéisme :* « Une femme » comme *personnage conceptuel*.

C'est dans cette zone en effet que résonne le cri mystique, ***Yad l'Un***. Lacan put ressentir la vibration de cette présence au Japon en visitant le temple des 1000 et 1 bouddhas. C'est l'unique Bouddha pensa-t-il et ils sont mille. *Ils sont mille en effet et c'est pourtant* ***le même et unique bouddha***. Unique bouddha que l'on ne peut rater car il fait 3 mètres de haut. Il porte déjà la multiplicité en lui et elle est hors de lui, dans la mêmeté de ces mille bouddhas gagnés par l'intervalle qui les sépare en les liant d'un vide médian…Multipliant la multiplicité interne par la multiplicité extérieure Lacan compte trente-trois mille trois cent trente-trois *mêmes êtres identiques*… Ce serait donc l'Unique à la racine du polythéisme vivant (car justement le bouddhisme n'est ni un polythéisme ni un monothéisme) qu'il saisit car il y a dans cette aire, de l'Inde jusqu'à la Chine pas mal de temples de mille bouddhas comme de mille Shivas. Nous ne sommes vraiment pas loin du mille et tre de Don Juan…Si vous pouvez les admirer, Bouddha ou Shiva, vous serez sans doute surpris par la beauté de leur corps féminisé, le phallus apparaissant quelquefois et uniquement comme attribut. Leur nomination dans la pensée du genre rate une identité qui se perd. Lacan remarque que ce boddhisattva fut aussi une divinité féminine. Liée sans doute lointainement avec Shakti la déesse indienne (divinité de la puissance féminine, une et multiple). ***Lacan s'interroge alors sur la validité de la distinction monothéisme/polythéisme.***

C'est la même question qui le tracasse depuis le Parménide : celle de l'Un et de l'Être. Cet Un de l'unique qui porte en lui l'altérité comme mêmeté, en lui et hors de lui. Cet *Un* est celui d'un impossible inexistant qui doit être inscrit, un scriptible essentiel, pour Peirce, avant que le temps et l'existence puissent eux-mêmes commencer. C'est le quatrième premier et indispensable qui est le support de son triangle sémiotique. Le Un d'une inexistence. C'est pour lui *un écart incommensurable*, celui *entre un signe et son objet*. *De là s'ouvre deux voies :*

- ***l'Un-dire qui fait existence en y trouvant son appui*** quand la *lalangue se structure selon un discours* qui flirte avec le *Un absolu transcendantal* de la foi monothéiste. ***C'est l'effacement d'une trace***. Cette parole implique toujours plus ou moins la foi (*l'Autre existe*). Il ne faut pas nommer les choses disait Anthonin Artaud…pour en finir avec le jugement de Dieu.

- L'usage de lalangue qui n'est qu'un faire, un savoir-faire avec *l'Un de la présence d'une immanence* en tant qu'inscrite comme impossible. Cet un-là est multiple. *Il est l'un du désêtre*. ***À la racine du dire,*** il est le retour de la ***trace d'un effacement*** quand on la lit sur le corps, dans le livre du monde, dans la fente d'un regard, dans la présence d'une inflexion de voix, ou entre les mots de lalangue dans leur motérialité, quand *ce* mystère, cet *Unerkannt*, inconnu, vous fait signe et s'inscrit à nouveau, entre deux « Uns » quand ils se multiplient. Entre la lalangue et le corps il peut s'inscrire dans l'incorporation de la transe, dans l'espace rituel entièrement tendu entre ce qui est à lire et ce qui s'inscrit. Entre I et R. Là où l'*Autre symbolique défaille.* Se barre. C'est sans doute aussi une des raisons du passage *au faire et au geste* borroméen.

Un du *« rapport vide insistant »* disait-il, Lacan ***inscrit cette inexistence, comme écriture de l'impossible, côté « femme » évidemment***. Ce n'est avant tout qu'***une « barre ».*** Il reprendra cet Un plus tard comme *indice* sous le terme quasi peircéen de ***scription.*** (et non comme signifiant UN). Ce qui a suscité en moi ces relectures, que je propose aussi à la discussion c'est ce que vous écrivez remarquablement, en un trait, ce *qui se distingue de l'existence et de la foi, comme de la présence-absence du symbole*: *« L'inconnu n'est pas nécessairement transcendant. Sur ce point, le polythéisme yoruba est très instructif […] Le polythéisme a trait à la familiarité. Il n'y est question* ***ni d'existence, ni de foi. Cette immédiate présence n'est pas une présence qui s'oppose à une absence.*** *»* On saisit ainsi aussi la pertinence de Marc Augé qui souhaitait en finir avec cette fallacieuse opposition du M/P grâce aux paradigmes opératoires, ***Transcendance-Immanence, Identité-Altérite.*** Voici ce que Lacan dit de cet ***« Un Tout Seul »*** qui va faire *essaim* dans la lalangue en devenant multiple…*Selon le moment d'un retour et hors du principe de répétition. Il porte l'Altérité en lui.* Quand il n'y a plus de deux, entre deux uns il n'y a plus que cet écart d'une différence absolue qui les lie : *«* ***<u>La théorie analytique voit pointer l'Un à deux de ses niveaux,</u>*** dit-il,

1_ L'Un est l'Un *(S1)* ***qui se répète.*** *Il est au fondement de cette incidence majeure dans le parler de l'analysant, qu'il dénonce d'une certaine répétition, eu égard - à quoi ?* ***- à une structure signifiante.***

Quel est d'autre part - à considérer le schéma que j'ai donné du discours analytique […] ce qui se produit et (ce) que je désigne à l'étage dit du plus-de-jouir (petit a), (comme) S1…. ?

[…]<u>au contraire</u> de celui dont il s'agit dans le Un de la répétition,

***2_ L'Un comme un tout seul**, l'Un en tant que - quelle que soit quelque différence qui existe toutes les différences se valent : **il n'y en a qu'une, c'est la différence absolue, unique et à la fois, finalement la même.** »*

*********** ***Notes 1*** *(non exposées) - (dans la perspective d'éventuels échanges et discussions).*

Selon que la lalangue se "structure" selon un discours et donc comme « Un langage » ou, bien différemment, demeure de l'ordre d'un « faire », bien plutôt d'un « savoir-faire », elle se réalise selon deux modes d'énonciation distincts en leurs effets et conséquences. (plasticité de lalangue abordée au niveau exemplaire de l'Aïdos ou de la position de l'orant dans la prière (cf Lacan)).

Ainsi Lacan disait-il : « C'est en « effets » que cet être (l'être parlant, Lacan disait le « parlêtre ») rend compte par toute sortes d'affects qui restent énigmatiques […] Le langage - sans doute - est fait de lalangue, c'est une élucubration de savoir sur lalangue elle-même, mais l'inconscient est un savoir, un savoir-faire avec lalangue […] Ce qu'on sait faire avec lalangue dépasse en d'autres termes de beaucoup ce dont on peut rendre compte au titre du langage ».

- *On peut ainsi émettre l'hypothèse que cet **« Un-Tout-Seul » d'Un réel qui s'inscrit dans lalangue** est de l'ordre de cette « matière première » (« zoographos »?) dont elle est faite et pourrait relever de ce qui est en jeu dans le geste rituel (en paroles comme en actions). Présence d'une immanence (…évocation du très beau texte de G. Deleuze : « L'immanence, une vie… »). Celle d'un polythéisme vivant…Mais cela peut aller bien loin pour nous, en tant que praticiens de l'analyse. Car cela touche ici à la question du chamanisme…que Lacan évoqua dans ses rencontres avec l'élaboration de C. Levi-Strauss. J'évoque ainsi tout simplement ce que j' appellerai non pas « énigme » mais bien « mystère ». Cela tient aussi à la distance entre le symptôme « somatisé » (conversion) de l'hystérie et ce qui s'« écrit » sur l'organe dans la maladie dite « psychosomatique ». À propos de celle-ci il parlait à nouveau de la « signatura rerum » : Il y a quelque chose d' « écrit sur l'organe », disait-il, nous le percevons en tant que « cliniciens »… mais «…nous ne pouvons le lire », poursuivait-il. Ce serait mieux peut-être de dire : « quelque chose **d'inscrit »**. M.C Laznik évoquait son expérience du Brésil quand Lacan lui suggéra de faire une « thèse » sur l'efficace du rituel. Elle avait observé semble-t-il une disparition des symptômes de l'épilepsie lorsque le « patient » "était du Candomblé" comme si le geste rituel avait cette efficace qui permettait que quelque chose, dans cet espace, s'**inscrive** autrement.*

- ***Alors que l'Un-dire**, qui y trouve toutefois nécessairement sa "racine", **le réalise en « symbole »** (présence sur fond d'absence), la parole s'y réalisant selon la loi du langage. Lacan disait à ce sujet que le dire, pour un peu, ça fait Dieu… Dieu-dire précisait-il. Ce Dieu-là étant celui, transcendantal, du monothéisme.*

********** ***Notes 2 :***

***Quelques références biblio** :*

M. Augé : « Le génie du paganisme »

G. Agamben : « La communauté qui vient, théorie de la singularité quelconque »

« De la très haute pauvreté »

R. Bastide : « Le sacré sauvage »

Collectif : « Le disciple et ses maîtres. Pour Charles Malamoud » (« Le genre humain N° 37, Seuil)

G. Deleuze : « L'immanence : une vie… »

M. Foucault : « La volonté de savoir »

S. Freud : - « Totem et tabou »

- « Moïse et le monothéisme »

J. Lacan: - « D'un Autre à l'autre »

- « Ou pire »

- « Le savoir du psychanalyste »

- « Encore »

- Conférence donnée au Centre culturel français de Milan, le 30 mars 1974

- Écrits, « Fonction et champ de la parole et du langage »

Ch. Malamoud : « Cuire le monde »

JCM

Intervention d'Olivier Sigrist.

Bien que le livre de F. Ildefonse ne parle pas du sacrifice, il m'est apparu nécessaire de me référer au commentaire de Catherine Perret à propos de l'essai de Marcel Mauss sur le sacrifice pour tenter de mettre en évidence cette fonction importante du rituel qui est celle d'opérateur d'écart, car me semble-t-il c'est lui qui dans la pratique des rituels permet de mieux saisir d'où la multiplicité psychique prend forme.

Dans son « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » Marcel Mauss s'intéresse à l'image dédoublée du cadavre-dieu et en particulier à la continuité qui passe de cette matière sacrée qu'est le cadavre, matière active dangereuse, à la part spiritualisée, ressuscitée qui désormais appartient à la sphère des dieux et se trouve derrière le voile. Il dresse le plan du sacrifice à partir de l'ambivalence, il le constitue comme une logique réglée d'actes rituels. Une logique différentielle d'actes visant simultanément à sacraliser et à désacraliser l'objet du sacrifice. Dans le sacrifice il s'agit d'unir en séparant, de créer un lien en détruisant la médiation représentative de ce lien, et enfin de produire par le lien ainsi établi une partition, un dédoublement du monde en deux. La chose consacrée sert d'intermédiaire entre le sacrifiant et la divinité à qui le sacrifice est adressé, « la victime est l'intermédiaire par lequel le courant s'établit, grâce à elle tous les êtres qui se rencontrent dans le sacrifice s'y unissent ». À chacun des niveaux de l'opération décomposée intervient la même problématique « celle de l'intervalle qui sépare sans couper et réunit sans fusionner, la victime n'est sacrifiée qu'une fois devenue cet intermédiaire entre les différents éléments du sacrifice ». L'homme et le dieu ne sont pas en contact immédiat, le sacrifice réalise ce contact médiat, sa finalité est cette continuité.

Mais cette opération ne reproduit pas simplement cette ambiguïté des forces religieuses: elle la convertit en instance de différenciation et de dédoublement, c'est à proprement parler le sacrifice qui institue la relation entre le sacré et le profane, c'est lui qui constitue l'écart qui les maintient en contact. C'est de son renouvellement que les humains et les dieux tirent le renouvellement de leur propre vie. Le rituel sacrificiel, la pulsation des actes qu'il enchaine comme une mécanique réglée consiste à fabriquer un continuum, une trame serrée de médiations.

La reconstitution par Marcel Mauss de la victime comme opérateur de sacrifice constitue, selon Catherine Perret, « l'élaboration d'un plan dynamique, moteur, pas de projection, mais producteur d'un écart qui fait charnière entre les deux versants de l'image double qu'est la victime, un écart qui résiste dans la forme ». Grace à la construction de cet opérateur qu'est la victime l'ambiguïté fondamentale des forces de vie devient distance qui dédouble la réalité en pure et impure,

profane et sacré, humaine et divine. Marcel Mauss décrit l'opération du rituel sacrificiel comme constitutive du monde, comme si le sacrifice était l'acte primordial d'édification de la trame représentative du monde, un pur milieu dont la victime est le signe, signe d'aucun sens, d'aucun ordre préétabli, il réalise la coexistence de sens contradictoires. « L'écart fait signe d'une régulation indépendante du sens, de l'intention, de la représentation de quelque chose à quelqu'un. Ce plan de représentation qu'incarne le signe victime, signe d'un écart, est en deçà du plan de la représentation signifiante, en deçà de l'effacement ». Il n'est pas pris comme le signifiant dans une chaîne, c'est un plan d'immanence.

C'est dans ce plan déplié par les rituels que ceux-ci permettent à la matière inerte d'advenir à l'existence en se différenciant de la masse informe, de l'indistinction dont elle est originaire.

« Les rites font naître humains et non humains en circonscrivant la singularité. Il n'y a pas de substitution de nature à culture, mais naissance et continuité cosmologique », selon Patricia Aquino, il y a maintien de la vie comme perpétuation des existences individualisées humaines et non humaines.

« Le faire est central: sont vivants ceux qui sont singuliers, sont singuliers ceux qui sont nés, les initiés comme leurs Orixas, sont « feitos », ceux qui ont été faits, non pas créés ex nihilo, ou issus de paires opposées, mais advenus de la matière préexistante, détachés, combinés, circonscrits à partir d'un fond commun, fabriqués à partir d'un déjà là ». Tout au long de leur vie les initiés procéderont à des rituels qui modifieront la constitution des assemblages présentifiant les dieux et par là même les données de leurs filets identitaires.

Ce plan d'immanence permet de situer à des places distinctes les dieux et les hommes, chacun dans sa singularité et non dans son universalité, sans modèle transcendantal, il ouvre à la diversité par le redoublement répété d'écarts qu'il opère. C'est ainsi que le rituel dans le polythéisme vivant ouvre au multiple, permettant des états de subjectivation, d'un être-là produit par cet écart même et évoluant au fil de la vie initiatique.

A l'inverse, le sacrifice conçu par Freud opère autrement. Ce que vise Freud avec l'invention de son mythe de la horde primitive dans « Totem et tabou » c'est à fixer une origine mythique à la figure du père qui lui permet d'assoir le complexe d'Œdipe et l'autonomie de la réalité psychique ainsi que sa transmission par une causalité et une continuité rationnelles. Cette élaboration freudienne s'opère dans le cadre d'une épistémè classique où, pour assurer la rationalité dernière des savoirs en train de s'élaborer, l'outil de pensée a été de mettre en place un absolu qui viendrait comme référentiel dernier, immobile et perpétuellement présent à lui-même. Il fallait à

Freud un père qui fasse lien, un père qui fasse origine. Pour élaborer sa thèse il prend appui sur la thèse de Darwin sur le totémisme, et sur celle du repas sacrificiel proposée par Robertson Smith. Le père tout puissant de la horde primitive détenteur de toutes les femmes aurait été tué et dévoré par les fils ligués contre lui, puis surtout et comment dans l'après coup, la culpabilité suscitée par le crime aurait conféré au père mort plus de puissance encore qu'avant sa mort, en sorte qu'apparaissent à la fois l'interdit de l'inceste et le tabou portant sur le totem, sur l'animal considéré comme substitut du père. Désormais il sera interdit de tuer et de manger l'animal totémique.
Freud met l'accent sur le double sens de cette religion totémique qui culmine dans le sacrifice rituel du totem, et sur le fait que le crime y est répété en pensée par le truchement de l'offrande sacrificielle. Il opère une mutation du père idéal, féroce, en père symbolique fondateur d'une lignée, il institue une transmission et avec elle la possibilité d'une histoire, d'un sens. L'acte est ce qui fait caisse de résonance à la répétition. Le père est doublement présent comme dieu et comme animal de sacrifice. Cette double présence correspond à deux significations successives de la scène dans laquelle l'attitude ambivalente à l'égard du père et le triomphe des sentiments tendres ont trouvé une expression possible. Il faut deux pères pour fonder la fonction paternelle, l'acte sacrificiel comme unité de temps est cette troisième fois où la répétition comme telle résonne, où la première et la deuxième fois sont audibles dans ce qui les distingue et ce qui les rassemble.
Freud distingue bien la différence de nature du meurtre et du sacrifice, il ne s'agit pas pour lui d'une répétition, mais pour lui le sacrifice représente l'ambivalence des fils, et Freud annule la dimension représentative au nom d'une antinomie entre représentation et réel: « le père est réellement présent à double titre » dit-il. La scène sacrificielle est un symbole qui produit, par-delà le dédoublement, le sens unique de cette figure paternelle qui « magiquement » transforme l'ambivalence, composé instable, en lien qui unit les membres de la communauté, le deux de l'ambivalence est vecteur d'unité, et du même coup la représentation sacrificielle, dont la fonction est d'exposer le dédoublement, met en forme, mais ne fait rien, elle est recouverte par la répétition, répétition de l'ambivalence. La finalité de cette opération pour Freud est d'instaurer la transmission de la vie psychique, et par là même d'instaurer l'autonomie de la vie psychique de ses débuts jusqu'à nos jours. Il s'agissait de fonder une causalité et une continuité, enjeu typiquement cartésien.

Lacan dès son départ ne souscrit pas à un certain nombre de postulats exigés par Freud. L'histoire comme référent privilégié omniprésent chez Freud perd cette fonction au profit du système relationnel dans le jeu structural lui-même. C'est un des traits les plus vifs du paradigme central de la nouvelle épistémè apparue avec le relativisme: l'éviction de l'origine comme fondement. Lacan est dans la droite ligne de la condamnation inaugurale par de Saussure de toute conception d'une langue comme nomenclature (un mot pour une chose).

Le père symbolique va être remis en question comme individu, pour Lacan le point vif de la découverte freudienne tient au repérage de l'efficacité symbolique. Pour lui interprétant Freud ce n'est pas le meurtre qui fait le père, mais le sacrifice qui suit le meurtre et le répète. C'est en tant que signifiant que le père advient après le meurtre comme auteur de la Loi. Si ce meurtre est le moment fécond de la dette par où le sujet se lie à vie à la Loi, le père symbolique, en tant qu'il signifie cette Loi, est bien le père mort. Ce qui incorpore par le sacrifice, c'est à dire ce qui symbolise est la pure répétition qui efface la trace du meurtre, en faisant disparaitre le cadavre elle accomplit l'effacement. L'acte symbolique n'intervient donc qu'avec la répétition de l'action qui effaçait le résultat de l'acte, elle peut être dite signifiante.

« Le sacrifice fait événement au prix d'être nié comme rite, comme action liturgique mettant au service de la répétition un matériaux représentatif riche et complexe ». Que ce soit chez Freud l'acte sacrificiel, son rituel qui fonde une origine à la Loi d'interdiction de l'inceste par la répétition, ou chez Lacan l'interprétation du sacrifice comme effacement signifiant et incorporation du symbolique le sacrifice reste voué à la répétition du Un de la répétition qui file vers le un absolu, de l'idéal, de la série infinie, du côté d'une transcendance donc.

Il faudra l'écriture de la métaphore paternelle et celle des formules de la sexuation pour que Lacan se dégage de la machine infernale de la répétition signifiante et du un.

Dans le séminaire « D'un discours qui ne serait pas du semblant » il passe de l'Œdipe comme mythe à l'Œdipe comme écriture logique, il va repérer autrement la place dévolue au père, celle que lui attribue le mythe de la horde, il la décolle de toute référence religieuse au père tout puissant. Cette place est une place logique, elle est nécessaire pour que tous les autres puissent s'inscrire dans la castration. Tout homme a à faire à la fonction phallique, qui est un critère signifiant, et qui pour cette raison fait barrage au rapport sexuel, puisque coté femme le rapport à ce signifiant n'est pas identique, mais autre. Dans le séminaire « Ou pire » il introduit le signifiant de l'inexistence. Si nous laissons de côté le Un englobant relevant de l'imaginaire, il reste les « Uns » qui relèvent du symbolique et les « uns » du réel. Coté symbolique le trait Unaire est ce dont se marque la répétition, il ne fonde aucun tout, il n'identifie rien. Coté réel il épingle l'Unien, fonction

logique de ce qui n'existe qu'à n'être pas, il y en a un qui manque, il ne commence que de son manque, un qui n'a de rapport ni avec le sens, ni avec la vérité, nul ne viendra à cette place. C'est une fonction logique qui est substituée au mythe de « l'Urvater » (père primordial).
En revenant sur l'Un et en avançant le terme de « bifidité » de l'Un, qui signifie division, dédoublement, mais aussi les solidarise, Lacan dit qu'il y a en même temps division et solidarité entre l'unaire le trait qui se compte, et l'*unien* celui qui marque la place d'une origine introuvable, logiquement nécessaire, qui s'appuie sur le zéro ou l'ensemble vide: « l'unien désigne la façon dont cet unaire comptable, se relie au vide » (Erik Porge).
Ce qui renvoie à l'écart entre le réel et le symbolique que nous avons repéré entre l'espace du rite sacrificiel selon Marcel Mauss et son effacement dans Totem et Tabou. Ce qui permet de distinguer l'écart en tant que tel d'une simple coupure signifiante. Il faut s'arrêter sur la remarque de Catherine Perret concernant ce moment de notre réflexion: « nous sommes conduit à l'hypothèse: et si l'opération d'effacement constitutive de l'instauration du symbolique n'était pas strictement immanente ni simplement réductible à la loi du signifiant, mais exigeait l'opération préalable d'un opérateur sacrificiel, d'un opérateur de représentation autrement dit d'un opérateur d'écart ? »
Ainsi reste ouverte la question d'un opérateur d'*écart* qui trouve son fondement ailleurs qu'entre réel et symbolique.

Monique Dessegno.

Multiplicité psychique.
Évolution des pensées ou subjection d'une transe.
Tentative de témoignage.

Frédérique Ildefonse dit dans son ouvrage *« il y a des dieux »,* chapitre des « Evolutions insensibles[1] »: «La manière dont on change dans l'apprentissage des langues, la manière dont on change dans sa manière de jouer aux échecs, peut-être la manière dont on change en musique : on laisse reposer, et lorsqu'on reprend, peu de temps après ou, en fonction des cas, beaucoup de temps après, on a progressé, sans savoir comment, sans avoir de moyens de jamais savoir comment, Tout cela ressemble aussi pour moi à la manière dont on change dans la cure analytique ».

Cure analytique ? Quid de ma cure ? Pas facile de parler d'Analyse et surtout selon ma perspective d'analysante.

Il me semble que la lecture du livre *« Il y a des dieux »* a eu une résonance particulière sur ma manière de revisiter des « territoires intérieurs et extérieurs » et faire vibrer des registres cachés qui se sont soudainement extériorisés.

Les écrits de Frédérique Ildefonse ont éclairé des représentations psychiques et provoqué des associations d'idées liées à ce que Frédérique Ildefonse désigne par « des choses que nous avons à opérer sans les comprendre et qui composent un rituel[2]».

J'ai personnellement vécu à Marseille, de manière fortuite, un rituel africain, sans savoir au préalable ce qui se produirait ; je n'ai pas du tout anticipé le bouleversement que cela devait entraîner dans ma perception d'une autre vie.

Le soleil était sur le point de se coucher, avenue du Prado à Marseille, et inondait de lueurs rougeoyantes un endroit très fréquenté, un Monoprix, réceptacle des codes sociétaux actuels.

Sur un banc placé devant l'aire commerciale se tenaient trois Africains scrutant intensément les visages environnants. L'un d'entre eux me dévisagea et se leva pour aller vers moi. Son allure et ses bijoux me rappelaient les guerriers mandingues vus dans des films contant les Royaumes d'Afrique. Le jeune africain s'approcha de moi en souriant et me pris à part des autres pour me dire que le plus âgé devait fêter son anniversaire ce jour-là et qu'il avait besoin d'une participation extérieure au groupe (?). Le jeune africain me demanda une obole pour permettre de fêter l'anniversaire du plus âgé par un chant de l'intéressé. Cette démarche me rappelait le rituel de chant des griots d'Afrique et j'avais en tête une récente présentation à l'Alcazar, d'un musicien sachant restituer les subtilités de la tradition des griots et qui soulignait la nécessité d'un don pour soutenir le chanteur,

L'Aîné du groupe me confia qu'ils étaient tous les trois des Sénégalais et en particulier, des « Wolof ». Cela me rappela une expérience de danse africaine, faite il y a quelques années. L'enseignant aidait à l'apprentissage des participants en parlant de « don de soi et partage d'une action collective » ; il

---

1 « Il y a des dieux » - Evolutions insensibles - page 206
2 « Il y a des dieux » - Rituel – sacré – Afrique - page 39

s’agissait alors de se mettre en transe pour effectuer une « danse de guerriers mandingues ». Les danseurs devaient répondre à l'appel du « djembé[3] » le but étant de dépasser ses limites habituelles.

2

Je voyais dans le sourire du jeune Wolof, que pour ce groupe d'Africain, il ne s'agissait pas d'une demande de secours financier mais d’une participation à un devoir sacré pour la culture africaine.

Fêter un anniversaire était, comme l'attitude du jeune africain le laissait entendre par sa déférence vis à vis de celui qui en était le bénéficiaire, une manière de valoriser un parcours d’existence au cours d'un jour consacré.

Le jeune Wolof me demanda d'emblée si je connaissais la musique, si je connaissais l'Afrique et si j'acceptais de participer à cet anniversaire chanté.

Je lui parlais de ma connaissance du jazz et cela sembla lui fournir un gage de sympathie.
Il me présenta à l'Aîné des Africains en lui répétant à « plusieurs reprises » que selon lui, je pourrais être apte, comme danseuse de jazz à créer un lien avec le chanteur fêtant son anniversaire.

L'Aîné me dit qu'ils étaient trois musiciens de jazz et qu'habituellement ils formaient un groupe qui « chantait le blues » en rappelant les racines du peuple africain.

J'ai répondu que le jazz avait une grande place dans ma vie.

L'Aîné, encore un peu inquiet me regarda avec une interrogation sur les lèvres. Il me demanda si je connaissais l'Histoire du peuple Africain et si je savais ce qu'avait été l'esclavage subi par ce peuple. Je lui ai répondu qu'on ne pouvait pas danser le jazz sans connaître les origines « out of Africa » de cette musique et sans partager la douleur de la terrible histoire de l’esclavage. Alors il me dit : « je vais chanter l’histoire de ma Mère défunte et ses tribulations, car elle a beaucoup souffert par ses combats pour défendre sa famille. C'est son histoire que je vais chanter pour mon anniversaire ».

Il rajouta avec un air sombre qu'il n’avait pu aller sur sa tombe et remplir son devoir de fils aimant car il était parti au loin, « en exil, en France ». Tout ce qu'il pouvait faire, avec les membres de son clan présents à ses côtés, était de chanter le courage de sa Mère et sa propre venue au monde.

Je lui adressai un sourire de compréhension,

Il se mit doucement à moduler un chant dans une langue que je ne comprenais pas (Wolof ?); nous, les personnes présentes, nous sommes tous entrés dans le rythme en claquant des doigts à l'unisson pour accompagner ce rituel chanté par l'Aîné. J'ai regardé au fond des yeux de chacun des participants et j'ai vu à chaque fois une histoire tourmentée. J’ai accepté l'instauration d'un lien très fort avec l'Aîné des Africains, J'ai plongé mon regard dans le regard de celui qui évoquait ou invoquait sa mère. Ce regard augmentait d'intensité avec le déroulement du chant. J'ai cessé de m'interroger sur le sens de ce qui se passait et le pourquoi de ma présence. Je n'avais pas le sentiment d'être une « étrangère » mais je me sentais impliquée dans un cercle, Mandé ou Mandingue.

Après un intervalle, l'Ainé se tourna vers moi pour me considérer avec douceur et je me suis entendue dire spontanément : « votre Mère est en paix ! ». Un cri de l'Aîné des Africains, bouleversé, me répondit. Il avait les yeux agrandis par l'émotion pendant que les deux autres me dévisageaient avec un sentiment de stupeur et d'amitié.

---

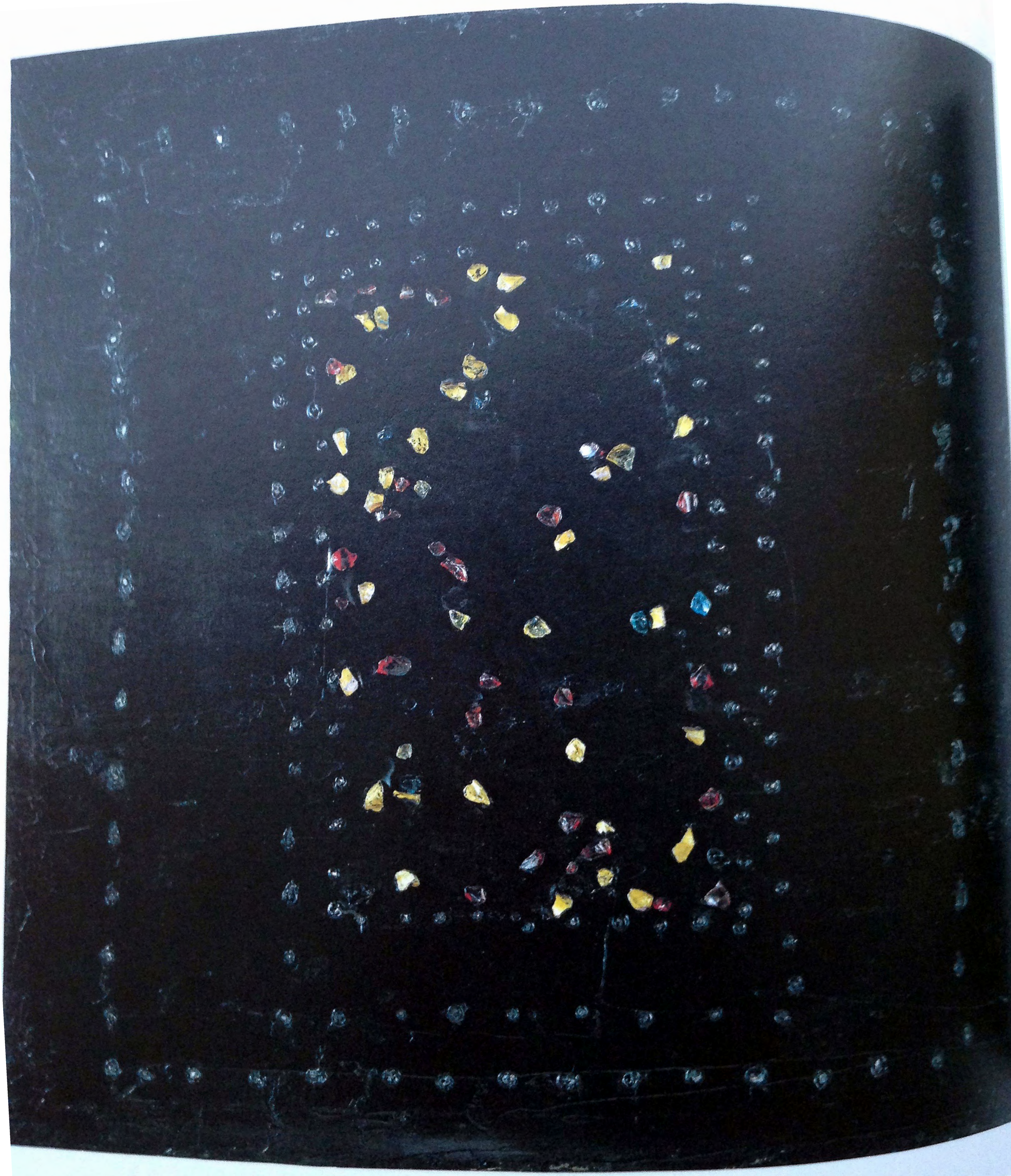
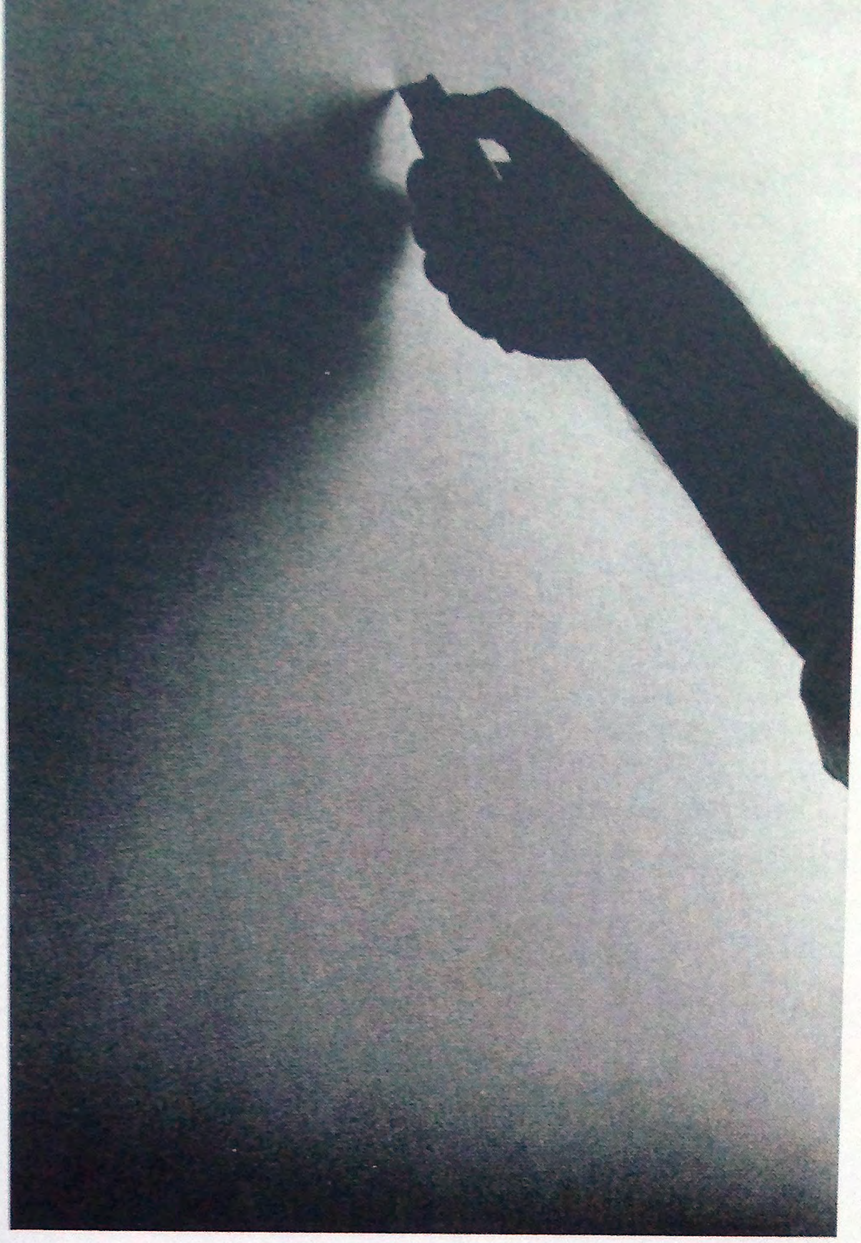
[3] Note md : djembé - tambour africain en bois de forme tronconique, recouvert d'une peau de chèvre tendue par des cordes (définition Larousse)

J'ai compris que quelque chose « d'étrange » se passait, j'ai vu inscrit sur le visage du jeune Wolof beaucoup de fierté car il avait été l'agent inspirateur de cette rencontre. Mais tous gardaient le silence.

J'ai senti que je devais « continuer à prendre la parole ». Ma voix me sembla tranquille et empreinte de gravité : je me suis sentie comme mandée ou mandatée pour dire « votre Mère vous bénit TOUS ». Un gémissement de la part de l'Aîné me répondit alors. il me dit :
« Merci, Merci ! » avec un regard rempli de bonheur. Le visage des deux autres participants reflétait la joie de cette « traversée commune d'un autre espace ».

J'ai pu dire « Bon Anniversaire ! » au Fils qui avait honoré sa Mère. Nous n'arrivions pas à nous quitter. Mais je devais partir, je devais continuer mon chemin... J'ai fait un signe avec la « main ouverte », à l'image de la main tracée sur les parois des grottes ouvertes sur un « monde parallèle » ; cette main sert aussi de signe de ralliement à ceux qui refusent la haine raciale.

Le lendemain après avoir incorporé cette aventure dans ma vie quotidienne, j'ai rêvé d'un masque africain, les yeux clos mais les lèvres entr'ouvertes, soufflant sur moi ; simple personne invitée à un rituel africain, j'avais maintenant le sentiment de bénéficier de l'énergie des Ancêtres Africains.

Frédérique Ildefonse a dit dans son ouvrage « Tout se déroule réellement sur un plan qui n'existe pas de manière visible ». J'ai essayé de rapprocher ce point de vue de l'expérience africaine citée plus haut et de voir comment cette insertion dans le monde visible pouvait engendrer un apaisement[4].

[4] « Il y a des dieux » - page 42 - Rituel