

## PARCOURS MYTHIQUES ET RITUEL D'UNE CURE SELON LA TRADITION DU CANDOMBLÉ<sup>1</sup>

Marie-Christine Laznik

### De l'épilepsie à la transe

Il n'est pas simple de parler du traitement d'un épisode psychotique par Babalorixa, à Bahia, d'un côté parce qu'il ne s'agit pas d'un cas dont j'aurais mené la cure et de l'autre parce que je ne suis ni ethnologue ni spécialiste des religions. Alors, de quelle place puis-je m'autoriser à parler ici ?

Mon intérêt pour les rites nagôs, que les Yorubas d'Afrique ont emportés avec eux quand ils ont été déportés comme esclaves vers le Brésil, date d'il y a une vingtaine d'années. Je travaillais à l'époque dans un service de psychiatrie au Brésil et mon attention avait été attirée par les dires de certains patients porteurs d'une symptomatologie de type épilepsie essentielle. Plusieurs d'entre eux relataient avoir connu de longues périodes de rémission de leurs crises pendant tout le temps où ils avaient fréquenté, en tant qu'initiés, des centres de rites d'origine africaine ; les candomblés ou même l'umbanda. Ils laissaient entendre que la transe, pendant laquelle ils recevaient leur divinité, leur orixa, avait remplacé la crise épileptique. Comme si la danse tout à fait codifiée et menée par le rythme des percussions était venue se substituer aux mouvements incoordonnés des crises convulsives.

---

1. Cet article a précédemment été publié dans la revue *Psychanalystes* n° 41

Arrivée en France, je faisais part de ces questions à Jacques Lacan qui m'encouragea très fortement à en faire une thèse, mais prise par ma propre formation analytique je me suis vite sentie incapable de poursuivre dans cette voie. Ce n'est que dans les années récentes que je me suis à nouveau posé certaines questions à propos des opérateurs qui pouvaient bien être en jeu dans l'efficacité thérapeutique des rites comblés. J'ai eu la possibilité de me trouver lors de mes derniers voyages au Brésil, en contact avec un babalorixa de Bahia, qui étant donné ses liens transférentiels à notre ami Pierre Verger, a bien voulu demander à une de ses initiées de témoigner de ce qu'avait pu être pour elle sa cure par les techniques nagros traditionnelles. Si je parle ici de « cure », c'est parce que cette femme avait connu pendant une période de sa vie une expérience délirante très importante qui avait failli la confiner définitivement dans un asile. Et c'est de cette traversée et de ce qu'elle a pu en entendre qu'elle a bien voulu témoigner pour moi.

## 1. Histoire du cas : deux grands-pères à la peau blanche

Sandra est une femme métisse, l'aînée d'une famille de sept enfants. Elle a une sœur, deux ans plus jeune, puis trois frères, puis, quand elle a vingt et un ans, encore une sœur, puis un dernier frère. Son père n'avait jamais fait d'études, contrairement à ses propres frères. La grand-mère paternelle avait une pension de famille ; c'était, au dire de Sandra, « *une noire qui avait beaucoup d'argent et n'aimait pas le candomblé, une bourgeoise noire, pleine de bijoux* ». Elle avait un mari blanc aux yeux bleus et ce sera dans son discours la seule allusion à ce *grand-père*. Même quand plus tard elle me racontera l'enfance de son père elle n'en pourra rien dire d'autre.

Cette grand-mère se disait *fullah*, ceci renvoie peut-être aux *fullahni* du nord du Nigeria, ce qui selon Lucien Hounkpatin pourrait se comprendre peut-être comme : *surtout pas de cœur de l'Afrique* ; et, détail qui semble avoir une grande importance, elle n'avait pas les cheveux crépus. Il y avait aussi chez ses grands-parents une nourrice qui a élevé le père. C'est elle qui a raconté aux petits enfants et donc à Sandra, tous les mythes d'Afrique noire. Elle est dite par Sandra : « *noire de race congo* ». Il semble qu'il faille entendre là justement cœur de l'Afrique. Son père disait de sa nourrice qu'elle était fille d'esclave.

Sandra pense que ses parents se sont connus parce que sa mère travaillait comme bonne dans la pension de sa grand-mère. La famille de la mère est d'un milieu beaucoup plus humble. Sa *grand-mère maternelle* était « *une grande femme noire de race congo* » - comme la nourrice du père - Sandra

parle avec chaleur. De son grand-père maternel nous ne saurons qu'une chose, c'est qu'il était *espagnol*. Des deux grands-pères n'apparaît dans le discours de Sandra que la blancheur de leur peau, comme si là était leur seule fonction. Nous verrons par la suite que la couleur de la peau, et plus encore la qualité des cheveux, semblent jouer dans cette famille un rôle non négligeable.

### ***Un père dénié dont la mort rend la fille malade***

Pour elle le début c'est la maladie de son père : « *il a eu une artériosclérose* ». Il avait déjà eu des ramollissements cérébraux, quand survient l'épisode suivant, qu'elle relie au début de sa « *nervosité* » à elle : ses parents avaient eu sur le tard « *elle avait déjà vingt-deux ans* » un dernier couple d'enfants. Elle souligne, pour m'expliquer l'histoire, que son père était plus foncé de peau qu'elle, tandis que sa mère était plus claire. Le père ne l'avait pas reconnue et il essayait de la tuer. Sandra arrive et demande à son père ce qui se passe. Il lui aurait répondu : « *cette fille n'est pas de ma maison, cette fille est blanche. Ce n'est pas ma fille* ».

La maladie du père évolue, il est attaché, semi paralysé sur un lit. A la suite d'un autre ramollissement qui lui aurait paralysé la déglutition, on aurait pratiqué une ouverture au niveau de l'estomac par où passait une sonde. Une nuit où Sandra est censée le surveiller, elle s'endort. Son père réussit à arracher sa sonde et meurt malgré le fait qu'elle le transporte d'urgence à l'hôpital, « *cela a été terrible pour moi car j'ai pensé que mon père était mort parce que pendant la nuit où je devais m'en occuper, j'ai failli* ».

Elle dit avoir toujours eu de très mauvaises relations avec son père. Il était un bourreau, qui ne laissait pas ses filles flirter, qui ne les laissait rien faire, ni même porter des pantalons. Mais elle dit d'elle-même que jusqu'à son initiation au candomblé, elle avait toujours été quelqu'un de très étrange. Comme elle ne s'entendait pas avec son père, elle lui avait dit très tranquillement : « *Ne nous disputons pas toute la journée, ne me parlez plus, je ne vous dirai que bonsoir. Faites comme si je n'existais pas, car vous non plus vous n'existerez pas pour moi* ».

Pour souligner combien elle était étrange, elle raconte n'avoir pas adressé la parole à sa sœur – qui est deux ans plus jeune qu'elle – pendant onze années, tout en vivant dans la même maison. Elle ne lui aurait à nouveau adressé la parole que quand sa sœur lui a demandé d'être la marraine de son bébé. Elle parle actuellement de façon assez chaleureuse de son père, et

dit qu'elle comprend maintenant que c'était sa façon d'être lui. Il essayait parfois de rire avec elle, mais elle ne rigolait jamais ; elle était très renfermée.

C'est après la mort de son père qu'elle a commencé à remarquer que, quand elle partait travailler, quelqu'un la suivait. Elle va voir son médecin, qui lui dit que ce n'est rien et il essaye de la déculpabiliser par rapport à la mort de son père en lui expliquant que c'est normal et que cela était dû à l'artériosclérose. Elle ne peut rien entendre.

### ***Des rituels qui font basculer du pressentiment à la certitude délirante***

C'est là qu'elle va au *candomblé*. Malgré le refus catégorique de sa grand-mère paternelle, elle avait déjà eu un premier contact avec les soins traditionnels africains à l'âge de sept ans, à l'occasion d'une grave maladie. C'est un frère aîné du père – qui, lui, était initié et avait réussi dans ses études et dans l'existence – qui vint chez elle pour dire que la maladie de Sandra était due à l'esprit d'un mort. On fait ce qu'il faut et elle a guéri. Elle va donc retourner au *candomblé*. Là-bas il lui aurait été dit ensuite que c'était l'esprit de son père et qu'il fallait faire une cérémonie dans maison où elle habitait.

On la fait et c'est là, dit-elle, que les choses empirèrent, elle dit : « *Auparavant j'en avais le pressentiment. Après je me suis mise à le voir comme je vous vois, vous là* ». Elle voyait son père immobile qui la regardait.

Il me semble ici qu'il conviendrait de remarquer que, comme le signale Sandra elle-même, c'est un rite et un rite de *candomblé* qui la fait basculer du côté du délire. On pourrait penser que ce passage de l'imaginaire -son sentiment d'être suivie - au réel de l'expérience hallucinatoire, ait pu avoir lieu en lien avec cet énoncé donnant une réalité à son sentiment : « *c'est l'esprit du père qui hante la maison* » et il s'agit de le chasser comme quelque chose de purement étranger à ce qui pourrait en être de l'appareil psychique de Sandra. Elle se retrouve exclue de tout lien avec ce qui se passe, déliée de toute articulation avec ce qui désormais ne peut plus avoir lieu pour elle que dans un réel, radicalement extérieur.

A propos de son délire, Sandra raconte comment elle devint chaque fois plus agitée et agressive. Quand survient l'hallucination, elle l'insulte et jette des choses en direction de son « *père* ». Elle a ainsi cassé tous les objets

que sa mère avait sur les meubles, car ce n'est qu'en lui jetant quelque chose dessus qu'« il » disparaît.

A l'une de ses apparitions, de rage, elle s'était précipitée dessus avec un sac : « *A ce moment ça s'était transformé en quelque chose qui m'avait brûlé la figure* », raconte-t-elle. Son père avait quitté la figure humaine pour se transformer dans un paquet de haillons qui tournoyaient et lui avait brûlé tout le visage « *C'était vivant, vivant, vivant* », dit-elle. Le médecin lui prescrit des tranquillisants et des neuroleptiques à doses chaque fois plus grandes car très vite ce n'est pas suffisant ; et l'on en arrive aux doses maximum que l'on peut donner hors du cadre d'une hospitalisation. Au Brésil, dans son milieu, à cette époque, cela signifie l'hôpital psychiatrique dans une version asilaire, souvent sans retour. Et c'est la solution envisagée, car dès que les médicaments ne font plus d'effets, non seulement elle casse tout, mais elle a des vécus cénesthésiques très désagréables. Elle présente aussi une insomnie très sérieuse.

Elle craint beaucoup l'hospitalisation car elle pense que comme elle est très agressive, on va lui administrer des électrochocs. Elle se met à penser au suicide comme seule issue. C'est alors qu'un ami médecin va lui présenter Obaraim, qui est le *babalorixa* qui va la soigner et chez qui je l'ai connue. Le *babalorixa* dit que leur ami commun, le médecin, lui avait déconseillé fortement de s'occuper d'elle car « *elle était une malade mentale* ».

## 2. Le *babalorixa* interprète

Mais Sandra raconte son histoire à Obaraim et lui demande une consultation, c'est –à-dire de faire la « divination » pour elle, *jeter les bouzios*. Ce que, à la suite de la lecture des *bouzios*, c'est-à-dire des *caouris*, Obaraim en interprète c'est : *Sandra n'est pas folle mais il s'agit d'un problème spirituel, il semblerait s'agir de quelque chose de sa famille qui n'aurait pas été pris en compte, qui aurait été laissé tomber, et comme elle était la fille la plus âgée, cela aurait joué dans sa vie*. Dans les conversations préalables qu'ils avaient eues, elle lui avait raconté que son père était de Xangô.

Il faut expliquer ici que beaucoup de gens au Brésil savent à quels orixas ils sont supposés appartenir, même s'ils ne fréquentent pas régulièrement un candomblé. Donc son père était *Xangô*, il chassait beaucoup mais ne sacrifiait jamais rituellement les animaux. Le *Babalorixa* lui dit qu'il y avait peut-être par rapport à l'orixa – c'est-à-dire par rapport aux rites religieux de ses ancêtres – quelque chose qui n'allait pas.

Comme tout ceci se passe à Rio, le Babalorixa lui propose – une fois qu’il sera rentré à Bahia, dans son temple, son *candomblé* – de venir le voir.

Il parle de tout cela avec la mère de Sandra. Quand Sandra décrit cette rencontre avec sa mère, une substitution s’opère à son insu dans son discours : quand elle dira mon père, c’est maintenant du Babalorixa dont il s’agira.

A Bahia, le Babalorixa va interroger son orixa personnel à lui, Xangô – qui est d’ailleurs le même que celui du père de Sandra – toujours par l’intermédiaire du rite de jeter les caouris. La divination indique encore qu’il s’agit d’un problème lié aux esprits des ancêtres, les *eguns*, qui se trouvaient sur Sandra, surtout celui de son père, *car celui-ci avait une charge qu’il n’avait pas assumée*.

Il aurait vraisemblablement dû être *axogun* – c’est-à-dire celui qui sacrifie rituellement les animaux – mais lui, il tuait seulement pour son envie de chasse. C’est pour cela après sa mort, tout s’est précipité, dit Obaraim. Il faut donc que Sandra reprenne la responsabilité délaissée par son père en se faisant elle-même initier.

Dans la tradition africaine, un membre de la famille peut avoir un rôle précis à assumer par rapport aux divinités et aux ancêtres. Selon Obaraim, tel semble aussi être le cas ici. Je me demande pourquoi ce père n’avait pas assumé ce qui lui revenait là comme responsabilité de par sa filiation.

### *Un désaveu des origines ?*

Je me permettrai d’avancer ici une hypothèse clinique concernant ce refus du père à accepter ce qui semblait lui revenir comme dette par rapport à sa filiation. Mon hypothèse est qu’il désavouait en lui cette origine. Ceci peut sembler contradictoire surtout quand on se souvient qu’il avait failli tuer une de ses filles sous prétexte que, étant blanche, elle ne pouvait être dans sa maison. Il me semble qu’il s’agit, dans cette famille, d’un désaveu qui s’imaginise sur un trait qui nous renvoie à ce cœur de l’Afrique : le *cheveu*.

Sandra raconte que, quand elle était enfant, si son père trouvait sur un de ses peignes un simple fil de cheveu crépu, il cassait immédiatement le peigne, en leur disant qu’ils étaient, eux des nègres aux cheveux durs. Ce cheveu crépu, signe d’appartenance à la race noire dans un pays où il y a beaucoup de métis et où le soleil en donne l’apparence même aux blancs, ce cheveu crépu est souvent dénommé « mauvais », *ruim*, au Bré-

sil. Sandra, elle, dit "dur". Les cheveux de Sandra sont durs, comme ceux de sa mère, de sa grand-mère maternelle et de plusieurs de ses frères, mais ceux de son père, qui est bien plus sombre de peau qu'elle, sont lisses. Et la petite fille, blanche de peau, que le père essaye de tuer, a les cheveux crépus. Et je ne serai pas surprise en apprenant que son autre sœur, de deux ans sa cadette, à qui Sandra n'a pas adressé la parole pendant onze ans, elle a les cheveux lisses, comme le père. Je crois que nous sommes là devant la question de la honte de l'origine chez ces descendants de déportés. Cacher l'origine pour cacher la honte infamante.

Nous voyons donc que dans les interprétations successives que les babalorixa apportent, il s'agit de lier le symptôme de Sandra, non seulement à sa place de fille à elle, qui comporte la responsabilité de l'initiation à faire, mais encore à son père et au-delà de lui aux ancêtres, et aux orixas, c'est-à-dire aux divinités propres à la maison Nagô à laquelle ils appartiennent. Il s'agit là, par l'intermédiaire des mythes fondateurs, d'une interprétation qui lie le registre du symptôme à celui d'un problème au niveau du sujet, de la famille, de l'entourage, du cosmos. Nous pourrions dire que le problème spirituel dont parle le Babalorixa correspond à une déliaison de ces différents registres entre eux.

### ***La divination comme support de l'interprétation***

Il conviendrait d'aborder maintenant la question du rite de la lecture, de la divination, nommée communément au Brésil « *jogar buzios* », c'est-à-dire jeter les caouris, et en Afrique le « *fá* ».

Grâce à l'artéfact de la lecture, le Babalorixa quand il interprète, ne se trouve pas dans un rapport duel intersubjectif avec le patient. Il y a dans les lectures mêmes des caouris une diminution d'objectivation. Une fois qu'ils sont lancés par terre ils composent une figure géométrique parmi les 256 figures possibles. A chacune de ses figures correspond un chant. Et ce n'est qu'à partir de l'articulation des divers chants correspondants aux diverses figures obtenues que l'interprétation peut être donnée. Ce n'est donc pas le babalorixa lui-même qui sait. Il n'est supposé que pouvoir lire ce qui lui a échappée des mains et qui le renvoie à un Autre – son Orixá. Ce lien à l'Orixá fait que ce qui s'énonce l'est par là même la refente du sujet qui, à l'ordinaire est escamotée. Ceci permet d'introduire un troisième terme dans la relation.

Mais l'interprétation elle-même fait appel à un quatrième terme, car elle a une incidence sur les rapports du patient avec son propre orixa, c'est-à-dire le renvoi à cet Autre dont il est porteur et qui ne peut là s'exprimer que sous forme de symptôme.

### ***L'objet permet de tromper l'esprit***

Mais revenons au travail qui va être fait chez Obaraim. Il faut faire une cérémonie à la porte du temple avant que Sandra n'y entre. Ensuite elle a pris un *bain de feuilles* et elle a dormi. Sans aucun médicament, ce qui ne lui arrivait plus depuis fort longtemps.

Puis Obaraim dit avoir dû la mener dans une société qui s'occupe des rites des ancêtres, c'est la société des *Babaéguns* comme il en existe en Afrique : « *Là-bas les vivants et les morts peuvent entrer en contact* », dit-il. Les esprits des ancêtres vont dire ce qu'elle a. Des offrandes ont été faites aux ancêtres. Puis Sandra et Obaraim sont repartis au candomblé. Lui n'en dit pas plus. Sandra néanmoins, avait rapporté la chose suivante : « *Là-bas – c'est-à-dire chez les Babaéguns – ils ont invoqué l'esprit de mon père. Et tous les vêtements, tout ce que je portais a dû partir dans le travail qui a été fait. Et alors l'esprit de mon père a suivi cette chose pensant que je parlais avec* ».

Cette fabrication d'objets qui peuvent servir d'intermédiaire entre les hommes et les esprits ou les orixas semble mériter qu'on s'y arrête. Les spécialistes de la question dénomment ce travail de fabrication d'un objet un *transfert*, et cela semble avoir entre autre, la fonction de déplacer certaines charges qui seraient autrement intenable pour le patient ou l'officiant.

### ***Initiation et nomination : se reconnaître fille de l'Orixa***

Sandra dit avoir pris des bains de feuilles, puis *on* est venu la chercher, *on* l'a préparée pour recevoir l'initiation. Ce qui est important, me semble-t-il à noter, ici – c'est ce « *on* » de la prise en charge par un groupe dans le cadre du candomblé. En *effet* toute initiation suppose le tissu social des divers protagonistes qui vivent sur les lieux du candomblé, comme on dit au Brésil.

Même si nous savons qu'une grande partie de l'enseignement du discours gestuel qui sera mis en scène pendant la transe est transmis pendant la période de l'initiation, réclusion qui dure dix-sept jours en tout et qui est



une formidable machine à fabrication de nouvelles identifications, je ne rapporterai pas son initiation, cela serait trop long, on peut lire les travaux de Pierre Verger sur la question. Je ne rapporterai qu'un élément qu'elle tient à souligner : l'amnésie totale de tout ce qui a pu se passer pendant cette initiation. Elle se souvient de la voix d'Obaraim lui disant d'entrer dans la rivière : « *un tout petit peu, juste un peu* ». C'était un 18 janvier et c'est un 2 février qu'elle revoit la lumière du jour dit-elle. C'était juste après la cérémonie de donner le nom, pendant laquelle l'orixa prononce, par la bouche de l'initié en transe, le nom nouveau qui est désormais le sien. Cette amnésie, tant de la période d'initiation comme de ce qui peut se passer pendant une transe, nous renvoie de façon flagrante à cette refente, à cette coupure maintenant consentie, où le sujet accepte de s'évanouir en tant que tel pour donner place à cet Autre, l'Orixa, qui existe en lui.

Il me semble qu'une question, pour nous analystes, pourrait être celle d'essayer de repérer, dans le langage qui est le nôtre, quels ont pu être les opérateurs qui ont permis la disparition du symptôme, le délire dans le cas de Sandra.

Ils me semblent de deux ordres. L'un, qui nous est plus familier, est celui de la remise en place de la filiation dans la chaîne des générations, de la reconnaissance des origines, comme reconnaissance symbolique. Il y aurait beaucoup de choses à dire de ce point de vue là. Je n'en toucherai qu'une : le candomblé recrée une nouvelle famille, avec un père, une mère, des frères, un interdit d'inceste, etc. Dans le cas de Sandra le travail qui a été fait semble avoir aussi porté ses fruits au niveau de sa filiation réelle. Elle est capable, ce qui est rare au Brésil surtout chez les descendants de déportés africains, de se repérer dans sa généalogie et assez loin.

L'autre ordre de facteurs nous est peu connu, car la pratique qui est la nôtre ne semble pas comporter une théorisation de la question du rite.

### ***La transe : symptôme ou nouveau nouage***

Voyons si en interrogeant le rite de la transe lui-même nous pourrions essayer d'en repérer certains opérateurs. Je ferai ici référence au travail de Gisella Sette Lopes, psychanalyste à Recife au Brésil, et qui s'intéresse aussi à l'efficace des rites candomblés. Selon elle, ces rites remplissent une fonction, celle d'un nouage. Dans le rite d'initiation, la reconnaissance de l'Orixa à qui la tête de l'initié appartient implique une nouvelle identifica-

tion qui va venir marquer le corps même de l'initié. A chaque cérémonie de possession ce lien sera réaffirmé.

Ceux qui ont déjà pu assister à une de ces cérémonies rituelles dans un Candomblé au Brésil, peuvent témoigner du climat qui s'y installe – commandé par le rythme des percussions, les atabaques – quand chacun des initiés se présente paré des emblèmes et des couleurs de son Orixá et dont l'image est immédiatement reconnue par l'assistance. Cette dimension imaginaire là est déjà nouée, pour ceux qui regardent, à tout l'Univers symbolique du mythe qui situe cet Orixá dans une certaine présentation du Cosmos.

Celui qui porte les emblèmes de l'Orixá, l'initié, se signale lui-même dans sa nouvelle filiation. Et là, au moment de la transe, l'initié en tant que sujet s'éclipse dans une déliaison consentie avec son imaginaire personnel. Et c'est l'irruption du réel de la transe qui porte le corps de l'initié. Mais ce réel est là lui-même articulé au symbolique. Il ne s'agit plus d'un corps secoué par le symptôme – hallucination, crise épileptique ou autre – mais d'un corps qui répond aux injonctions de la chaîne signifiante des rythmes et des chants et qui, dans la danse qu'il donne à voir, se fait porteur d'une danse qu'il donne à voir, se fait porteur d'une écriture gestuelle, celle qui mine l'histoire mythique de l'Orixá lui-même. Le rite de la transe pourrait-il alors être entendu comme suppléance à un nouage raté dans l'histoire du sujet ? Suppléance qui serait faite par un quatrième élément qui viendrait nouer le tout : la filiation à l'Orixá, filiation reconnue par la nomination et réitérée à chaque transe dans sa valeur propre, par le regard de reconnaissance de l'assistance elle-même.