Chapitre 4

La crise initiatique des thérapeutes traditionnels corses

De la pulsion scopique au don de guérison

Ève-Emmanuelle Schmitt

Introduction

À l'intersection entre l'ethnologie et la psychologie, les thérapeutes traditionnels ne cessent d'interroger la science. La Corse présente des formes variées de tradithérapeutes qui témoignent de nouages particuliers entre un discours social en transition (croyances, culture, modernité) et des enjeux psychiques salutaires pour ces sujets, institués et s'instituant en place d'intermédiaires entre l'invisible et le commun des mortels. Leurs pratiques de soin sont inspirées de traditions dont les origines remontent en des temps antérieurs à la christianisation. Certains de ces praticiens œuvrent pour ôter le « Mauvais Œil ». Cette expression désigne autant une croyance qu'une pratique, et elle présente des aspects à la fois universels et spécifiques de cette région.

La Corse est une île historiquement et géopolitiquement convoitée, au cœur du berceau méditerranéen. Aujourd'hui, elle est largement convertie au catholicisme, bien que la pratique soit marquée par l'absentéisme. C'est aussi un décor mythique : « l'île de beauté » aurait été offerte à Kallisté, « la plus belle », qui deviendra la célèbre Gorgone dont le regard pétrifie. Ce mythe a alimenté nombre de recherches, notamment sur la puissance du féminin, le pouvoir du regard, la pulsion scopique, l'angoisse de castration, l'effroi de la mort, etc. Plus généralement, les îles suscitent des représentations du Paradis et des origines. Dans l'Odyssée, elles sont emplies de créatures archaïques, de monstres. Naviguer vers elles, ce serait opérer métaphoriquement une régression vers un monde plus primitif de la nature, des instincts, des pulsions. La culture corse est ainsi empreinte de christianisme et de paganisme. Pour D. Carring-

ton (2004) : « Il est possible que rites et prières en masquent d'autres plus anciens, invoquant les divinités et esprits de la nature du monde païen tombé dans l'oubli. » Pour A. Memmi (1975) :

> « La coutume ancestrale fut maintenue comme protestation permanente contre la domination coloniale. [...] Les plus importantes de ces traditions sont les structures familiales et l'héritage religieux. La religion de base des Corses, mêlée au christianisme, était le culte des morts associé à celui de la famille, suprême lien social. La famille comprenait non seulement les vivants mais aussi tous ceux qui étaient décédés. »

Vivants et morts sont ainsi liés par une forme de cohabitation. Quelques pratiques visent même à obtenir le « conseil des morts ». Les *voceri* et *lamenti*, la *granitola*, le *caracolu*, etc., étaient des chants et danses rituels qui pouvaient apparaître comme des techniques cathartiques ou de transe. Maladie et mort renvoyant étiologiquement à des forces occultes, le visible ne serait que le reflet de ce qui se joue dans l'invisible. Soit une autre scène qui ne s'appréhende qu'à travers rêves ou visions (*sogni e finzioni*), ou par le diagnostic de l'*ochju* (l'œil). Parmi ceux qui peuvent influencer cette scène occulte (curé, *mazzeru*, *stregha*), il y a les *signadori :* ceux qui « signent », qui enlèvent le « Mauvais Œil » et autres maux du quotidien (vers, sciatiques, convulsions, brûlures, etc.).

1 Le « Mauvais Œil » : universalité et singularité de l'*ochju*

1.1 Universalité de la pulsion scopique

L'*ochju*, c'est une histoire d'admiration envieuse, de jalousie, d'un désir aliénant qui est à l'œuvre. Cette croyance semble universelle (Di Martino, 1948) et remonte aux premiers âges. Répandue dans la plupart des cultures, elle est colorée de différents thèmes cosmogoniques. Sous les traits du « Mauvais Œil », elle est toujours très présente au sein de l'aire méditerranéenne.

Le fait que cette croyance soit universelle interroge quant aux ressorts psychologiques. De fait, le Mauvais Œil pourrait être pensé à travers la question de la pulsion scopique, cet « appétit du regard ». En effet, l'œil est un organe pulsionnel par excellence, sans cesse stimulé et véhiculant le désir. Le regard, combinant à la fois le lieu pulsionnel et le sujet qui s'y déploie, est capable de pénétrer, de transpercer l'enveloppe. Il s'avère nécessaire de lui imposer des limites. La pulsion scopique fait partie plus largement de la pulsion d'emprise. Cette pulsion est antérieure à la pulsion sexuelle et correspond à une couche très archaïque – et, par là, très profonde – de la psyché humaine (Ferrant, 2001). Les interdits qui en résultent (Roussillon, 1991) visent à empêcher le retour au corps de la mère. C'est le retour et la fusion aux origines qui se trouvent barrés par la mise en place de ces interdits. Cette opération constitue ainsi un Saint des saints, un espace intrapsychique sacré qui correspondrait à ce que l'on appelle le « féminin sacré ». Superstition, religion, croyances et foi pourraient être pensées comme effets de cet espace sacré intrapsychique.

Au niveau métapsychologique, la pulsion d'emprise prend son essor au temps de la symbolisation primaire. C'est-à-dire au temps du passage de la « chose » à la « représentation de chose ». Elle précède la secondarisation, c'est-à-dire le passage de la « représentation de chose » à la « représentation de mots » (soit son transfert dans l'appareil du langage). La symbolisation primaire a été conceptualisée par Ferrant (2001) en trois temps : les temps intersubjectif, auto-subjectif et narcissique.

Le premier temps est celui de l'apparition de l'objet (hallucinatoire puisque « représenté ») grâce à la position tierce du père. À la fois séparatrice et médiatrice, elle permet à l'enfant de se distinguer de l'objet en tant que sujet. Le lien sujet-objet, devenu symbolique, maintient l'écart protégeant de l'angoissant retour aux origines. L'accès à la jouissance maternelle est ainsi barré, ce qui permet au principe de réalité d'advenir et à la perte, le rapport au manque, de s'élaborer. C'est au cours du second temps, le « temps auto-subjectif » que la jouissance de l'objet se heurte aux interdits relatifs à l'appareillage de la pulsion d'emprise. Freud entendait par là une pulsion non sexuelle, qui ne s'unit que secondairement à la sexualité et dont le but est de dominer l'objet par la force. Cette pulsion se confronte à trois interdits : l'interdit d'incorporation, du toucher, de voir. La jouissance de la mère est interdite à l'enfant, comme son sein lui est interdit réellement après le sevrage. Il ne pourra plus le manger, le toucher, ni même le voir. Roussillon évoque un quatrième interdit : celui qui porte sur la représentation spéculaire, fétichique, de l'objet. Particulièrement sensible dans l'esprit religieux, il délimiterait un espace sacré essentiel à l'univers symbolique. Roussillon décrit ensuite le temps narcissique comme troisième phase de la symbolisation primaire. C'est celui du rêve, où l'enfant s'affranchit de la condition matérielle de l'objet. On y retrouve la valeur hallucinatoire de la chose représentée, mais cette fois « contenue » au sein d'un espace purement psychique et interne.

Il n'y a d'interdit que pour quelque chose de l'ordre du possible. Pour que les interdits arriment la pulsion d'emprise, il faut que le retour à la matrice, la fusion aux origines, s'inscrive dans l'ordre du possible. Soit un retour possible mais à interdire, un lieu sacré ineffable, un « féminin sacré ». On frôle ici le lieu anté-secondarisation, où se situerait l'impalpable monde magique, monde de l'invisible, des esprits. Si les formulations langagières (discours de la magie, incantations, prières, etc.) sont déjà de l'ordre de la représentation de mots, Roccu Multedo (1982) dit de ces incantations qu'en fait « leur magie résiderait dans le son des mots plutôt que dans leur sens ». On comprend qu'il faut effectivement se situer au niveau de l'image acoustique, avant même son arrimage au sens.

Les interdits en question pourraient ainsi apparaître prototypiques des actions de sorcellerie et de celles pour les contrer. Il s'agit des interdits d'incorporer, de toucher, de voir et même de se représenter, au niveau spéculaire. Ce qui n'est pas sans évoquer l'aspiration de l'énergie vitale, et les modes de transmission du Mauvais Œil. Il est alors intéressant de concevoir l'acte de sorcellerie comme la transgression de ces interdits, tandis que l'acte du guérisseur vise à rétablir l'ordre, ce qui est la fonction chamanique par excellence (Hell, 2012). Avec ce concept de fusion, de retour à un « Grand Tout », et de maintien de l'ordre de l'univers, de son équilibre, un lien est donc opéré entre les croyances et pratiques corses et le « chamanisme » (Multedo, 1994 ; Pietri et

Angelini, 1994). Les chamans sont ces « spécialistes de l'âme humaine » (Eliade, 1991) qui défendent la vie, la santé, l'abondance, etc., contre la mort, la maladie, la stérilité, le chaos. Ils sont des intermédiaires entre les ancêtres, les divinités, les forces et esprits de la nature… Ils ont un caractère public et peuvent faire tiers au sein de leur communauté, ils apaisent les conflits.

1.2 Singularité de la formule rituelle corse

Les praticiens corses perpétuent donc des gestes et prières ancestrales. Ceux qui souffrent du Mauvais Œil se retrouveraient privés de leur énergie vitale. L'*ochju* se manifeste par des maux persistants : migraines, nausées, manque d'appétit, pleurs irraisonnés, état de dépression physique et mental, bâillements, etc. Le Mauvais Œil serait envoyé par les morts en colère, les méchantes vieilles femmes, les envieux, et même involontairement par des individus inoffensifs par le truchement de formulations indélicates. D'où la nécessité de précautions verbales ou gestuelles (« Dieu le bénisse » après un compliment, faire les cornes, etc.).

La pensée symbolique est à l'œuvre, et l'on observe nombre de fonctionnements analogiques (amulettes, rituels, tisanes, etc.) qui attirent ou contrent les actions de l'invisible (ex : l'œil de sainte Lucie, le corail). Le corail était associé au sang de la Gorgone décapitée. Cette amulette serait puissante, appartenant à la fois au règne animal, végétal et minéral. Le fait qu'il pousse dans la mer accroît son pouvoir, l'eau étant le domaine des esprits et de l'informe. Ses branches rappellent les cornes, ou bien il est taillé pour les faire. L'huile, quant à elle, est très tôt associée aux pratiques de purifications. Celui qui est oint est consacré à Dieu. Versée sur l'eau, elle aurait la faculté de rendre visible l'invisible et de « fixer » les esprits fuyants. Les *signadori* commencent cette forme d'exorcisme en faisant trois fois le signe de croix en mettant en contact les quatre points cardinaux de l'assiette. Ils récitent une prière secrète, tandis qu'ils incitent, de leur doigt, les gouttes d'huile à se coaguler. Au cours de cette opération, un diagnostic est posé, et l'exorcisme est tenté. Si, à la troisième opération, aucune goutte ne s'est figée, le Mauvais Œil n'est pas parti. Il faut alors que d'autres se lient au rituel, jusqu'à trois autres *signadori*. Le contenu de l'assiette sera jeté hors les murs. Le mal, et ce qu'il a souillé, est ainsi évacué. C'est en baillant et/ou éructant que les praticiens se débarrassent du mal qui a transité par eux. Ils peuvent agir directement sur la personne, sur son corps (front, bras, là où il y a douleur…) ou à distance. Ils opèrent par le geste, la formule et l'intention, une mise en correspondance entre l'action physique, symbolique et psychologique.

En Corse, la transmission des prières secrètes est particulièrement « démocratique » et mixte. Elle se fait la nuit de Noël, à quiconque désire les apprendre. De fait, beaucoup sont habilités à pratiquer l'*ochju*. Chaque famille compte un ou plusieurs membres qui peuvent « signer », mais la plupart ne pratiquera qu'occasionnellement. Il y en a cependant qui sont plus sollicités et réputés : ceux qui, de surcroît, ont le « don ». Le don procèderait d'une transmission plus complexe. L'origine du don reste mystérieuse, même pour ceux qui en sont dotés. C'est la question du cheminement initiatique qui prend place ici, qui amènerait l'individu à affronter quelque chose de la mort, la sienne ou celle de proches. On décèle les trois étapes indispensables des rites de passage telles que décrites par Van Gennep (1981) : mort symbolique qui

fait rupture avec un avant (rite de séparation), auto-guérison préfigurant l'existence nouvelle (période de marge), puis reconnaissance publique (agrégation, intégration). Il s'agit de trajectoires critiques qui s'apparentent à de l'auto-guérison et qui usent d'un répertoire imaginaire culturel et religieux (Lukoff, 1991).

2 Le cas d'Anna, 60 ans, *signadora*

Parmi les différents tradithérapeutes rencontrés, voici, à titre d'exemple, le témoignage d'Anna. Âgée d'une soixantaine d'années, cette grand-mère vit dans un petit village perché sur les hauteurs de la Corse. Anna a appris gestes et prières avec une dame âgée. Elle dit avoir des rêves prémonitoires, ressentir et percevoir des signes. Ce furent là d'ailleurs les premières manifestations de ce qui allait devenir sa pratique :

> « Pour comprendre ces rêves, je suis allée chez une voyante. Elle m'a dit que j'avais quelque chose, qu'il y avait quelqu'un en moi… Elle m'a dit que j'avais un don mais que je n'arrivais pas à l'explorer […]. Alors j'ai essayé de voir oui, et puis après je faisais des rêves qui se réalisaient… Ensuite, je suis allée chez une mémé, qui maintenant est décédée, pour qu'elle m'apprenne à signer. Je ne sais pas comment expliquer ce que je ressens […], des fois on dirait que je suis avec eux… Là maintenant je suis en train d'apprendre les organes et je vais apprendre la sciatique. […] Moi j'ai toujours du sel chez moi, j'ai toujours de l'eau bénite. J'allume beaucoup de bougies, parce que des fois, vous allez chez une personne et vous vous retrouvez dans un milieu… Quand je vais chez quelqu'un, je ressens tout de suite si la personne est bonne ou pas. C'est terrible. »

Elle aimerait apprendre à mieux interpréter ses rêves, tandis qu'elle reste interrogative quant au mystère qui est à l'œuvre. Elle dit communiquer avec les morts. D'ailleurs, son défunt mari serait souvent auprès d'elle, assis sur le fauteuil où il avait ses habitudes. Anna fait d'emblée le lien entre sa pratique et le décès de son oncle qui la « visite » en rêve car : « C'est lui qui m'a dit. » En effet, le premier rêve « annonciateur » d'Anna est celui où elle fut interpellée par l'oncle défunt. Il concernait la pension d'invalidité à laquelle elle avait droit. Ce serait l'oncle défunt qui lui aurait enjoint de faire les formalités et il lui aurait montré comment procéder (« Le frère à mon père, lui, il était fort dans les papiers »).

Anna se reconnaît catholique, mais à une certaine distance de l'Église. Car elle converse avec les morts et a fait des tables tournantes par le passé :

> « J'ai même peur quand je fais des trucs… Je rêve souvent qu'ils viennent et ils tapent [les morts]. Je leur dis d'entrer et je me réveille. […] Je n'avais pas besoin d'aller à l'église. Je priais même chez moi. Quand je sens le besoin d'y aller j'y vais. Je suis croyante mais pas trop pratiquante. Bon, si demain il faut aller nettoyer l'église, s'occuper de quelque chose, je suis volontaire. Mais je ne suis pas pratiquante tout le temps. Je n'ai jamais parlé de ça avec le curé [de sa pratique]. […] Une fois, au cours d'une séance occulte, impossible de sortir de table, et il y avait le verre qui

> tournait ! Je me suis levée, et le verre je l'ai jeté là-bas contre le mur et le verre ne s'est pas cassé… Eh bien le lendemain, je portais une de mes filles à l'hôpital pour une péritonite. Le chirurgien l'a opérée d'urgence. Et voilà que mon autre fille se casse la jambe… C'est pour ça que je n'ai jamais plus voulu le faire. »

En matière de constellation familiale, Anna ne se réfère pas à sa mère, sauf à être questionnée dessus. Pourtant, elles sont toutes deux *signadori* et sont souvent ensemble. Ce sont les figures masculines qui sont le plus évoquées par Anna : celles aimées du mari, du père, de l'oncle ou de l'arrière-grand-père de qui elle aurait hérité ses dons. En dépit de la mort de ces derniers, elle dit continuer d'entretenir des relations :

> « Un jour, j'ai dit à mon père que je faisais des rêves bizarres. Il m'a dit : "Tu seras comme mon arrière-grand-père. Il voyait." Bon, après il m'est arrivé aussi des malheurs… J'ai dû beaucoup boire, car la mort de mon père ça m'a beaucoup… Avec mon père, qui est décédé, je parle beaucoup. Il est toujours avec moi, même maintenant. Tout le temps. Des fois, le pauvre, il ne peut pas tout faire ! Après, bon, les gens me prennent pour une folle… Je n'en ai rien à foutre. Pour moi c'est comme ça. Ça m'aide à aller en avant. […] Une fois, j'ai vu le père de mon oncle, avec son foulard. Il était au pied de la porte de l'église. Cet oncle, c'était le plus proche de moi et de mon père. J'ai vécu avec lui. […] J'ai même appelé mon dernier fils comme mon oncle. Mais lui, c'est vrai, c'était un homme très intelligent. Il a vécu des coups durs, mais il a quand même vécu, il avait beaucoup d'amis, il aimait les femmes. Bon mon fils aussi c'est un peu ça… Mais il était très généreux. Mon fils c'est pareil. Il se donne, mais des fois trop. »

Anna dévoile avec pudeur sa dimension émotionnelle et les épreuves de sa vie. Elle est invalide et fait face à des deuils multiples. La persistance des liens avec ses morts et le fait d'avoir nommé son dernier fils du nom de l'oncle regretté pourrait être entendu comme un refus de la mort, ou bien un compromis. Quelques formules indiquent un épuisement ou une souffrance :

> « Avec tout ce qui m'arrive, je voudrais vider un peu. […] Quand je me sens angoissée, que j'ai quelque chose, je descends parler [avec les défunts au cimetière]. En plus, là, j'ai perdu une amie. Elle a tellement souffert cette femme… Pour moi, en fait, c'était comme une sœur, vous voyez. Mais je n'ai jamais rêvé d'elle. C'est peut-être parce que j'en parle beaucoup que je n'arrive pas à… Voilà, c'est comme ça, c'est la vie. Elle est morte. »

3 Traumatisme et mentalisation : confrontation et dépassement de la crise

La trajectoire menant Anna à son don semble avoir nécessité une confrontation à la mort, au néant, au non-sens. Mais elle a nécessité également son dépassement à travers

une quête de sens, qui fait lumière sur l'existence : « Comme toute initiation, il y a mise en scène de l'alternance entre lumière et ombre, Éros et Thanatos, mutisme et naissance d'une parole, amour pour une institution mère [...] et le désir de meurtre du père. » (Baron, 2013, p. 170.) Dans le récit du « chemin de vie », il y a eu rupture de la continuité existentielle à partir d'un drame. Puis il y a eu création, une mentalisation étant à l'œuvre, permettant la reconstruction de cette continuité, accompagnée d'une « impression de conquête sur l'obscurité psychique » (Jadin, 2003), se soldant par un don.

On qualifie d'événement traumatique ce qui fait effraction dans l'organisation psychique de l'individu. Mais il n'est pas question ici d'une névrose traumatique, car il n'y a pas eu de compulsion de répétition. Il n'y a pas eu de tentatives répétées pour lier l'imaginaire et le symbolique pour abréagir un trauma, pas de fixation non plus. Ce n'est pas ici la pulsion de mort qui est centrale, mais bien la pulsion de vie. Mais il y a eu refoulement, dépression, et production de symptômes. On peut se référer à ce que Freud nomme « série complémentaire » pour désigner une forme de prédisposition au traumatisme, avec toute une échelle de degrés de tolérance du sujet à toute excitation ou à telle excitation particulière. Cette « série complémentaire » confère à la notion de traumatisme une qualité subjectivement relative et tend à confondre facteurs actuels (l'événement) et conflits névrotiques préexistants, précipités et réactualisés par l'événement.

Ainsi, il semble y avoir deux voies d'entrée pour les tradithérapeutes. D'une part, ils peuvent se revendiquer d'un lignage et être récipiendaires d'une tradition. D'autre part, ils sont susceptibles de mettre leur vécu en lien avec un épisode psychopathologique (dépression, deuil, expériences extatiques...) suite à une maladie, un décès, des rapports familiaux difficiles, voire un traumatisme. Le rapport à la mort est souvent évoqué. Ce sont des moments chaotiques de leur vie, avec une impression de « partir à la dérive », que « la vie n'a plus de sens ». Pour eux, la Loi a failli. Ils sont marqués par la fatalité. Les personnes rencontrées témoignent d'une certaine sensibilité émotionnelle comme étant à la fois ce qui a pu être leur fragilité à cette époque (« J'étais comme une éponge » ; « Je n'étais protégée de rien »), mais qui est fondamentale dans leur pratique actuelle.

Au cours de leur traversée de ces crises, elles rapportent souvent des incidents ou expériences synchroniques, interprétés comme des messages, des présages. Elles décrivent ces perceptions comme des moments de proximité, de dialogue, avec « quelque chose de plus grand », irréductiblement mystérieux. Souvent, des rêves se produisent avec le sentiment que quelque chose de vrai s'y passe, de plus vrai qu'aux moments de veille. Comme une nouvelle conscience qui s'éveille et qui concerne « l'autre scène », celle de l'invisible. Il y a également des apparitions fantomatiques signalées. Le rêve semble avoir une place fondamentale : il y a celui qui annonce (quand ce n'est pas fait par une tierce personne) les transformations intérieures qui mèneront l'individu à assumer cette nouvelle fonction de guérisseur ; il y a ensuite les rêves et visions qui feront partie de cette « connexion » particulière du guérisseur avec l'autre dimension et qui baliseront sa pratique.

À travers la quête de sens, la foi prend son essor. Il reste pour les personnes une multitude de doutes, mais une chose semble certaine : « Il y a quelque chose. » En tous cas, *ça* parle. En l'occurrence, ce n'est pas ici une histoire de connaissances et de savoirs. Cependant, les personnes cherchent à raccrocher leur expérience à du savoir (celui des anciens, formations diverses, recours à des dictionnaires de rêves et symboles, etc.). Les personnes découvrent qu'elles ont un don et elles semblent naître à leur nouvelle fonction et identité. Cette nouvelle fonction sociale et cette nouvelle identité semblent avoir également une fonction psychologique salutaire pour certaines d'entre elles : « Je suis axée dessus », « Ça me tient » ; « Je ne veux surtout pas le perdre ». La narration, leur propre historicisation, a une place importante, comme le fil directeur retrouvé de leur vie. La personne est désormais « en contact ». Elle revendique de ne pas être en position de contrôle. Elle est une intermédiaire, susceptible d'être sensible aux entités invisibles : esprits, saints, Dieu… L'enjeu central étant de protéger les autres, mais aussi de savoir se protéger soi-même de cette perméabilité.

4 La question de la transmission du « don »

Ainsi, comment fonctionne le système du don de guérison ? Par quels mécanismes passe-t-on d'un épisode psychopathologique, potentiellement destructeur, à la création d'un pouvoir de guérison ? Le don apparaît comme un signifiant de pouvoir. Prenons le parti d'explorer ce système en jouant sur son équivocité avec le don maussien. En effet, en s'appuyant sur le « donner-recevoir-rendre » de Marcel Mauss (1923), ainsi que sur les travaux de Max Caisson (1974) sur l'hospitalité et le traitement de l'altérité en Corse, on y voit que l'échange d'objets, mais aussi de rites, temporise l'agressivité et constitue un système symbolique qui encadre l'altérité. Et c'est d'abord avec les forces de la nature, les dieux et les esprits qu'il importait d'échanger. Le système du don de guérison permettrait quant à lui de maintenir le lien avec l'altérité pure (dont fait partie la mort) tout en contenant l'ambivalence des affects.

C'est donc du rapport à l'altérité dont il serait principalement question. Hossaïn Bendahman (2011) rappelle de ce rapport qu'il nécessite l'aménagement d'une place psychique à la différence parce qu'il ne va pas de soi : l'autre se confronte au moi. Il renvoie à l'œdipe originaire (l'agressivité devenue sentiment de culpabilité) et à l'énigme des origines, mettant en exergue l'« espace abyssal » qui sépare le moi et l'autre. Il renvoie aussi à la « dette de vie », celle envers le père, car c'est de sa position tierce que l'enfant se subjective. Mais c'est d'abord dans le regard, celui de la mère, qu'il trouve ses premières assises de ce qui sera la relation. Dans ce regard qui donne sens et véhicule le pulsionnel, charriant sa propre ambivalence, celle de sa relation à cet enfant. À ce niveau de l'infantile, l'inquiétante étrangeté marque son passage. Concernant le don du guérisseur, et notamment la pratique de l'*ochju* (le regard de l'autre, son désir), il y aurait une ritualisation du rapport ambivalent à l'altérité. Lorsque les *signadori* signent l'œil, il y a toujours, quelque part, cet autre qui provoque le mal. Pas forcément personnalisé, il fait l'objet de projections dans une manœuvre qui maintient la structuration positive du moi, bien qu'au détriment d'une subjectivation. C'est aussi à entendre comme un moyen de restaurer une sécurité psychique en posant une causalité face à la fatalité.

Pour rejoindre la question du pouvoir, attenante à celle du don, H. Bendahman rappelle que, dans l'économie de la pulsion d'emprise, il reste toujours quelque chose de l'infantile « Moi grandiose » qui ne supporte pas que l'autre limite sa toute-puissance narcissique. Car le don est éminemment pouvoir. Il donne forme au « sujet supposé pouvoir » décrit par Favret-Saada (1977), un sujet supposé s'être guéri, avoir vaincu la mort, avoir transcendé le principe de réalité. Ainsi, les guérisseurs se situeraient presque dans une catégorie anthropologique distincte du commun des mortels (Lebrun, 2012). Ils seraient les dépositaires d'un pouvoir surnaturel. Cependant, ils se reconnaissent des limites : la mort biologique reste en point de fuite et leur champ d'action est circonscrit (douleurs, verrues, vers, sciatique...).

Selon Anne de Fouquet-Guillot (2005) :

> « Le don, dans la dimension de la réciprocité, en tant que système social, est spécifique de la seule société humaine, c'est-à-dire des êtres parlants. Il implique le registre du symbolique, et donc la mise en place, par le langage, de l'Autre. Une des manifestations de cette corrélation du don avec l'Autre est la fréquente association du don avec le sacré, catégorie supportant cette instance de l'Autre. Ce grand Autre, celui de la parole, va recevoir et donner les objets, et c'est cette prise dans la parole qui donne valeur à ces dons. »

Pour Jean-Jacques Tyszler (2005) :

> « L'objet sacré n'est pas l'objet marchandise, toutes les cultures encore un peu imprégnées de religiosité le révèlent. [...] Le "don" rappelle notre aliénation fondatrice à ce qu'on doit à l'Autre du langage, d'où nous recevons nos signifiants. [...] Ce que l'on donne est complexe, ambivalent, comme toute dialectique inconsciente où se mêlent Amour et Haine, guerre et paix, pulsion de vie et pulsion de mort. »

Différents niveaux de perception de la source d'où provient le don de guérison apparaissent dans le discours des tradithérapeutes. Ceci permet d'entendre la confusion quant à la provenance du don et de ce qu'il représente. Un certain mouvement se dégage cependant : du vécu transcendantal et de l'expérience mystique, le sujet s'empare de ces expériences et les interprète à l'aune de ses traditions et de sa culture, puis il finit par les mettre en lien avec la traversée d'une crise personnelle. Ce mouvement va de la perception externe de la source du don vers sa subjectivation, selon les degrés divers de l'élaboration et le support culturel du sujet. Reste, au terme de cette opération, l'irréductible part de l'indicible, celle qui se dérobe au moi et l'empêche de triompher narcissiquement. Le don oblige son détenteur par la contraction d'une dette envers l'Autre, catégorie de l'altérité pure. Il est alors véritablement en place d'intermédiaire entre son patient et ce monde informe, fantasmatique, à la fois craint et désiré de l'invisible.

Conclusion

Le don apparaît ici comme un système d'échange symbolique complexe, acquis par certains individus après leur traversée d'une crise psychopathologique. Ce don leur permet notamment de répondre pour autrui à un trouble particulier que l'on retrouve sous diverses appellations à travers le monde : le Mauvais Œil. Ce trouble manifesterait la transgression des interdits liés à la pulsion d'emprise tandis que l'action du guérisseur viserait à les rétablir. Le tout relevant d'une ritualité qui entretient la mémoire de ces interdits et qui rend palpable la présence d'un espace sacré intrapsychique.

D'autre part, le système du Mauvais Œil, l'*ochju* en Corse, est susceptible de donner corps à la « série noire ». C'est une façon de répondre à ce lien opéré par l'individu entre plusieurs infortunes successives (Favret-Saada, 1977). Alors que le savoir positif élimine séparément les causes du malheur, le guérisseur traite ce qui a fait corps de l'ensemble de ces malheurs. Le malheur est alors imputé projectivement au désir d'un mauvais autre. Ce système permet également de ne pas exclure un individu de sa communauté. C'est même un système qui maintient ou permet la (ré)insertion de l'individu.

Sorcellerie et magie s'entendent d'un discours avec une ambiguïté fondamentale : « Comme tout discours, [celui-ci] trouve à la fois la condition et la limite de son efficacité dans l'occultation d'une certaine part de réel. » (Favret-Saada, 1977, p. 329.) Il s'agit bien d'un système symbolique distinct d'un délire psychotique, dans la mesure où, tout de même, ce discours, « loin d'interrompre la communication du malade avec son entourage, se fait parfaitement comprendre et même partager » (Favret-Saada, 1977, p. 407).

Il reste nécessaire d'entretenir un dialogue transdisciplinaire car cette question est à la croisée des chemins de plusieurs disciplines. Une meilleure compréhension de la tension entre un espace sacré intrapsychique et les forces de l'intellect apparaît d'autant plus nécessaire à la lecture des évènements actuels à l'échelle mondiale. L'homme ne se montre pas entièrement rationnel (Laplantine, 1986), il tend vers le savoir et la connaissance autant que vers les voiles et mystères. Ces derniers pouvant apparaître, contre toute attente, comme bastions de liberté qui mettent en échec la colonisation par le savoir des espaces intrapsychiques.

Pour finir sur une citation de John Donne, poète anglais du XVII^{e} siècle : « Nul homme n'est une île, un tout en soi. » C'est bien du rapport spécifique à l'altérité dont il est question ici. Le premier étranger étant en soi-même.

Bibliographie

Baron, M. (2013), « Franc-maçonnerie ou les enfants de la veuve », *in* Gumpper, S., Rausky, F. (dir.), *Dictionnaire de psychologie et psychopathologie des religions*, Montrouge, Bayard, p. 169-173.

Bendahman, H. (2011), *Malaise dans la transmission*, Paris, L'Harmattan, 248 p.

Caisson, M. (1974), « L'hospitalité corse comme relation d'ambivalence », *Études corses*, n° 2, p. 115-127.

Carrington, D. (2004), *Mazzeri, Finzioni, Signadori : aspects magico-religieux de la culture corse*, Ajaccio, Alain Piazzola, 209 p.

Di Martino, E. (1999 [1948]), *Le monde magique*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 593 p.

Éliade, M. (1991), « Symbolism of the Centre », *in Images and Symbols*, Princeton University Press, 192 p.

Favret-Saada, J. (1985 [1977]), *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 432 p.

Ferrant, A. (2001), *Pulsions et liens d'emprise*, Paris, Dunod, 205 p.

Fouquet-Guillot, A. de (2005), *Le don, le phallus, le Grand Autre et la dette. Contribution aux journées sur le don.* Consulté le : 12/02/2014, sur : http ://www.freud-lacan.com/articles/article.php ?id_article= 00842.

Freud, S. (1998), « La tête de Méduse », *in Résultats, idées, problèmes*, Paris, PUF, tome II : 1921-1938, 304 p.

Hell, B. (1999), *Possession et chamanisme, les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion, 392 p.

Jadin, J.-M. (2003), *Côté divan, côté fauteuil. Le psychanalyste à l'œuvre*, Paris, Albin Michel, 288 p.

Laplantine, F. (1993), *Anthropologie de la maladie. Étude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Paris, Payot, 411 p.

Lebrun, J.-P., Wenin, A. (2012 [2008]), *Des lois pour être humain*, Paris, Érès, 240 p.

Lukoff, D. (1990-1991), « Divine madness : Shamanistic initiatory crisis and psychosis », *Shaman's Drum*, vol. 22, p. 24-29.

Mauss, M. (2012 [1923]), *Essai sur le don*, Paris, PUF.

Memmi, A. (1957), *Portrait du colonisé*, Paris, Corréa.

Multedo, R. (1982), *Le folklore magique de la Corse*, Nice, Bélisane, 365 p.

Multedo, R. (2011 [1994]), *Le mazzerisme : un chamanisme corse*, Paris, L'Originel – Charles Antoni, 192 p.

Pietri, J., Angelini, J.-V. (1994), *Le chamanisme en Corse ou la religion du Néolithique*, Paris, L'Originel – Charles Antoni, 192 p.

Roussillon, R. (2013), *Paradoxes et situations limites de la psychanalyse*, Paris, PUF, 360 p.

Tyszler, J.-J. (2005), *Le don, un signifiant nouveau ?* Consulté le 30/011/2013, sur : http ://www.freud-lacan.com/articles/article.php ?url_article=jtyszler110205.

Van Gennep, A. (1981 [1909]), *Les rites de passage*, Paris, Picard, 320 p.