

Le rite est dé-corps

JEAN-THIERRY MAERTENS

Université Laval

SUMMARY

The body is simultaneously physical toil and erogenous, production or reproduction on the one hand, yearning for a lost origin on the other. Rituality is a cultural undertaking which attempts to transform this erogeneous element into a "signifier," to transpose this semiotic reality on a symbolic level. Thus the body is reduced to a "sense." Rituality becomes disembodiment, not only by its synchronic reduction of the body but, even moreso, by its "diachronism" progressively focalizing surfaces increasingly distant from the body.

Une ritualité, que nous appellerons d'inscription, est articulée dans les sociétés à économie de subsistance, autour du corps des individus. Il n'est certes pas la surface exclusive d'inscription mais en tout état de cause privilégié et, de surcroît, pivot autour duquel gravitent les autres marques. Scarifications, tatouages et peintures tégumentaires, mutilations des «bords du corps» (appendices, ongles, chevelure et poils, dents) et spécialement des extrémités génitales (circoncision, excision, subincision, infibulation, castration, etc.) fournissent le lot de choix de ce type de ritualité, faite à la fois d'un geste instaurateur, réservé la plupart du temps à un spécialiste (tatoueur, circonciseur, forgeron) et d'une trace souvent «une fois pour toutes»: pas de restitution en effet du prépuce ou du clitoris; un tatouage ou une scarification ne s'effacent pratiquement pas. Cette première constatation interroge l'observateur sur le dessein de la société qui, non contente de transformer les corps ainsi marqués en signifiants de son discours leur impose une fixité, comme si le corps ne devait plus changer et, sous l'effet de l'inscription, se cadavérisait. D'autres rites corporels, tout en gestuation, ne laissent par contre aucune trace visible: transes extatiques, danses événementielles. Le

corps y est totalement explosé, au-delà souvent des cadres reconnus, dans une vitalité qui, de ne laisser de traces, n'a qu'un impact réduit et momentané sur l'individu et le groupe.

Plus éloigné encore du corps, qu'ils ne touchent que de l'extérieur: le masque, le vêtement (depuis l'étui pénien et la ceinture jusqu'à la tunique et la robe), la coiffure et les parures de diverses espèces superposent à la surface du corps une autre surface, le corps n'étant dès lors que porte-insignes se prêtant à des formes qui ne sont pas les siennes propres. Ces inscriptions de type vestimentaire, liées souvent à des lois somptuaires, à des règlements de décence ou de pudeur, exercent une répression de l'érogène, au niveau psychique, alors que les scarifications et mutilations sont cruelles (*cruor*, sang). Ces dernières, nées dans le système sauvage (sociétés de subsistance), ne passent dans les sociétés à mode de production asiatique, esclavagiste ou féodaliste (système barbare) qu'en modifiant leur forme ou leur signification (cf. la mutation de la circoncision en milieu sémite) ou disparaissent faute d'adaptation tandis que les inscriptions de type répressif y trouvent un terrain adéquat à leur déploiement. On ne rend pas suffisamment compte de cette diachronie en se référant seulement à l'essor de la technique qui aurait permis la substitution d'un mode d'inscription (vêtement) à un autre (tatouage).

D'autres rites d'inscription tournent autour du corps en inscrivant l'espace où il se meut: rites de délimitation d'un lieu de séjour, système des objets dans ces endroits, détermination de lieu sacré ou tabou associée à l'inhumation d'un corps (au moins en sociétés sédentarisées), lieux réservés aux menstrues ou aux initiations pubertaires, etc. Cette ritualité est plus excentrique par rapport au corps que les précédentes; mais il en constitue toujours la référence, un numineux étant transmis de ce corps à l'espace délimité par les phases de sa vie ou par sa mort. Or cette liaison rituelle du corps (fût-il cadavre) à la terre est solidaire du rapport économique de l'un à l'autre et les sociétés caractérisées par des modes de production où le corps n'est lié à la terre que par une force de travail aliénée ou vendue ne sacralisent plus l'espace en fonction de ce corps mais davantage du pouvoir, avec transfert de la numérosité du corps-étalon sur la promesse de bonheur paradisiaque loin de la terre concernée.

Ainsi donc, dans les sociétés d'auto-subsistance, le corps est surface privilégiée d'inscription rituelle et étalon des inscriptions non

directement corporelles. Il faut ici telle scarification ou telle excision pour que la jeune fille devenue pubère circule dans l'échange des corps de femmes comme un signifiant parmi ceux qui assurent la survie de la société; il faut là qu'une main soit tatouée pour que les aliments qu'elle prépare soient comestibles d'être à leur tour au second degré signifiants.

Ainsi la fonction sociale des rites d'inscription est de rendre corps, biens et mots signifiants en vue de leur circulation et de leur consommation subséquente; cette dernière elle-même ritualisée dans le mariage par exemple ou le sacrifice (corps), dans le repas (biens), dans la palabre et le mythe (mots). Or ces rites d'inscription corporelle dérivent souvent explicitement de l'interdit de l'inceste. Plusieurs mythes fondateurs de la circoncision et des masques relient directement ces ritualités à l'inceste, commis ou interdit, par les héros éponymes et les premières inscriptions sur les corps mettent en œuvre ces mythes en balisant en quelque sorte les voies de circulation permises et les issues interdites. Et chacune des étapes de ces inscriptions corporelles (initiation, mariage, inhumation) sont l'occasion d'échange considérable de biens et de mots; la circulation des corps dûment inscrits entraînant les deux autres.

C'est bien à ce titre que l'observateur est tenté de situer le corps et son inscription comme pivot rituel des sociétés «primitives».

Mais un changement s'opère avec la mise en place de modes nouveaux de production — asiatique, esclavagiste, féodaliste, etc. — quand un seul corps focalise sur lui les autres inscriptions rituelles, corps de despote ou de pontife et de quelques autres privilégiés autour d'eux. Les rituels d'investiture, d'hiérogamie, de divinisation, le couronnement, l'imposition des mains s'inscrivent effectivement sur ces quelques corps uniques d'une toute autre manière que sur le corps sauvage; plus question ici de mutilation ou de tatouage: le despote est inscrit par revêtement d'une sorte de sur-corps, corps mystique imposé au sien, corps immortel du pouvoir recouvrant le corps mortel du maître. Rite corporel, mais à prétentions «spirituelles» exprimant davantage des valeurs nées ailleurs que dans le corps lui-même. À ce titre cependant, le corps du despote est encore l'axe autour duquel s'organise la circulation des corps, des biens et des mots sur le territoire soumis à son pouvoir. On connaît la puissance supposée de la fécondité de ce corps (par hiérogamies interposées) sur celle des champs ou la représentation cosmique que son vêtement

exprime, depuis les dépouilles d'oiseaux du ciel, d'animaux sauvages et d'animaux domestiques hiérarchiquement distribuées sur le corps du roi Swazi jusqu'aux figurations des planètes et constellations célestes, des éléments terrestres et des vertus éthiques sur le manteau impérial chinois ou byzantin.

Or, dans la plupart des systèmes liés à ces modes de production, un certain type d'écriture ritualise la circulation des mots (spécialement ceux qui sortent de la bouche du despote) au point de devenir, aux côtés du corps lointain et inaccessible du maître, l'étalon principal de la ritualité. La loi, la généalogie, l'inventaire, le contrat, la chronique, le serment sur le livre, le diplôme, et par dessus tout l'Écriture inspirée des dieux constituent les nouvelles ritualités d'inscription, marginalisant les anciens modes plus directement reliés au corps des individus. Ce dernier corps du tout-venant, n'est dès lors plus rituellement marqué, d'être consigné par écrit dans tel inventaire ou sur telle tablette.

Certains rites d'inscriptions corporelles subsistent cependant, le plus souvent comme rites d'inversion: le tatouage primitif a persisté dans maints états africains comme protestation, fût-elle marquée d'impuissance, à l'acculturation coloniale; telle jeune Guinéenne a pu même revendiquer son excision comme survivance traditionnelle face aux innovations jugées plus répressives d'un Parti national. Le retour au nu et le dépouillement des vêtements sont de même prônés en protestation contre la trame aliénante du discours ambiant (*Naked Cult* dans les îles du Pacifique; Adamites du Moyen-Âge occidental). Sans doute ce retour ostentatoire et suicidaire au corps n'est-il significatif que de rappeler la surface fondatrice du rite, perdue en même temps que la libre disposition du corps. Nous reviendrons sur cette explication. L'inscription corporelle, dans ce système barbare, marginalise les peuplades étrangères, aux frontières de la culture qui sont parfois désignées, comme les "Pictes" (les "peints"), par ce mode "grossier" d'inscription. Curieux déplacement de significances qui transforme un rite incorporant le corps bénéficiaire dans la circulation sociale en un rite qui l'en exclut pratiquement ou suscite la charité des missionnaires occidentaux revêtant les pauvres indigènes nus d'un manteau qui les recouvre également du pouvoir colonial.

Une autre voie de survivance s'offre aux rites d'inscription corporelle dans la théâtralité. Ainsi voit-on la danse de fécondité sauvage offerte en spectacle ésotérique et érotique à la fois dans les

Cours, le masque incarner au théâtre les caractères et les sur-moi des personnages quand il était voué à parler d'en deçà du moi.

Une rapide incursion dans notre système contemporain permettrait de constater que le corps, pas même celui des dominants, n'y est encore l'étalon rituel, et que l'écriture elle-même a cédé la primauté à l'argent dont l'autoreproduction assure à elle seule la circulation des biens, des corps et des mots et permet un apparent retour à un érogène détourné en loisir ou en érotisation au service du capital. Mais sans doute est-il préférable de nous en tenir ici aux avatars des inscriptions rituelles dans les systèmes sauvages et barbares. Les questions au terme de cette rapide esquisse surgissent suffisamment pour retenir toute l'attention requise. Comment rendre compte en effet de l'étalon-corps dans la société de subsistance, de son déplacement sur le seul corps du despote en régime féodal ou esclavagiste et de la décorporisation progressive des rites d'inscription au cours de ces mutations? Comment voir, à l'inverse, la réapparition du corps dans la contre-ritualité ainsi que l'aliénation qu'il subit dans la théâtralité ou la folklorisation par lesquelles les rites corporels trouvent une apparence de survie?

* * *

Il ne peut être rendu compte de l'homme, pris entre deux axes, celui du collectif et celui de l'individuel, d'un seul point de vue au mépris d'autres médiations, ainsi, au-delà du sociologique celle de la psychanalyse que nous tenterons précisément d'adopter. Le cas de la ritualité d'inscription corporelle nous paraît être un lieu d'observation privilégié pour démontrer l'intérêt de cette multidisciplinarité.

Du point de vue sociologique, les problèmes d'échanges et de circulation des corps semblent résolus selon leur inscription préalable qui différencie sexes, âges, rôles et statuts dans les systèmes de représentations qu'organise un discours qui émane des seuls mâles. La génitalité ici se trouve réduite dans des fonctions de fécondité et de reproduction sans que le rôle phallique du pénis soit explicité indépendamment dans le domaine symbolique.

Les répertoires sont variés des diverses inscriptions tégumentaires et des mutilations corporelles; les liens qui unissent ces inscriptions à la structure du discours social sont souvent élucidés mais rarement les lieux du corps choisis pour ces inscriptions, qui ne

sont pas les plus socialement stratégiques d'être davantage orifices, ou bords comme si l'inscription pourtant ne transformait le corps en signifiant que sur le vide qui le fonde. De même peu de déterminations des mutilations et coupures ou du caractère de l'inscription vestimentaire, tout autant barre d'interdit qu'ornement et protection: pourquoi couper pour rendre signifiant; pourquoi barrer et interdire pour donner cohérence? Le masque, lui, est considéré dans son rôle au sein du discours social et du symbolique, assurant l'équilibre ou comblant les lacunes, mais l'analyse passe à côté du sémiotique et du pulsionnel dans lequel le masque chamanique en particulier baigne. Et comment rendre compte dans les différences qu'élaborent les rites d'inscription au plan des sexes, des âges, des statuts et des groupes du côté obsessionnel de cette différenciation, le rite n'en finissant pas de répéter la commune diff-errance de l'origine perdue.

Enfin, si la démarche sociologique associe la décorporité des rites aux modes de production aliénateurs du corps et de sa force de travail, elle laisse inexplicé le drainage du désir dans une idéologie promouvant un statut bienheureux du corps dans l'au-delà ou dans une contestation dont les rites cherchent précisément à s'inscrire dans le corps. Tout se passe comme si le corps récelait, outre une force de (re)production, un désir et des fantasmes que le rite tente précisément de capter en symbolique, au service de la société, alors qu'il en refoule sans doute la plus grande part.

* * *

Le corps est le lieu de déploiement d'une force de travail productrice d'objets mais cette production est simultanément, aux yeux du psychanalyste, métonymisation substitutive et répétition obsessionnelle de la jouissance fusionnelle d'un corps-mère perdu (l'Autre). La force de travail dans le corps se double ainsi d'un verso «érogène», quête de l'Autre dans les autres objets et les autres individus. C'est dire que l'utilisation ou la manipulation de la force de travail ont, selon le mode de production, une fatale répercussion sur l'érogène et ses moyens d'expression. Le prolétaire aujourd'hui, l'esclave en système asiatique ou le serf dans la féodalité ne peuvent investir leur érogène dans une production dont tous les facteurs leur échappent alors que le primitif, en système de subsistance, est capable, lui, d'investir l'objet qu'il produit de toute sa quête angoissée de l'Autre. Or la ritualité est l'entreprise sociale tendant à capter (ou

à manipuler) l'érogène du corps de sorte qu'il investisse l'objet proposé de sa quête de l'Autre, entreprise qui ne peut être que réductrice, de ramener l'Autre à l'autre, la jouissance au plaisir, le désir au besoin, l'érogène à l'érotisme ou de transférer, grâce à une idéologie de salut, la quête de l'Autre dans un avenir eschatologique qui distrait le travailleur d'une lutte immédiate et stabilise d'autant le discours social. Que l'érogène soit totalement refoulé et détourné, des sursauts de révolte se produisent, sous forme de rites d'inversion ou de mystique marginale. On rejoint de la sorte trois types de ritualités: celle qui capte l'érogène du corps dans une hantise de l'Autre, celle qui l'interdit, celle enfin qui en gomme l'existence et les sociétés passent d'une formule à l'autre selon la cohérence et l'équilibre de leur système socio-économique et idéologique. La préoccupation des orifices ou des bords du corps, dont nous avons parlé, dans les rites tégumentaires est ainsi caractéristique d'une hantise rituelle de l'Autre, marquée par ces lieux-frontières entre la réalité crue du corps et le terrain vague des fantasmes; même fixation sur les bords dans la ritualité du vêtement (cf. le culte des franges, la signification des barres sur le corps: ceintures et autres). Par contre, certaines pratiques coupent l'individu de sa quête de l'Autre dans des rites de mutilation, la circoncision en particulier, dans laquelle l'initié apprend à fonctionner dans la société (et ses substituts de l'Autre) en se coupant délibérément du corps-mère représenté par l'univers des femmes.

Mais avançons davantage dans la théorie pour nuancer et préciser cette organisation rituelle.

La perte de la fusion originelle au *corps-mère* se réalise par deux coupures successives: la première y substituant la rencontre de l'objet distinct de soi qui est le *corps de la mère* elle-même; la seconde distanciant assez de ce corps de la mère pour lui substituer n'importe quel autre objet. Le corps passe de la sorte par trois stades successifs, le premier, fusionnel originel à l'Autre, perdu; le second, métaphorique lié au corps de la mère (le tout pour le tout) désigné aussi comme sémiotique; le troisième enfin, métonymique porté sur tout objet substitut (la partie pour le tout) et désigné également comme symbolique. Or le corps mâle accèderait plus aisément que le corps de la femme à ce troisième stade de disposer sur lui-même d'un organe, le pénis, déjà en représentation, que l'homme peut voir uriner ou bander. L'expérience pénienne est ainsi une introduction adéquate à l'univers des signifiants, de la représentation et de la théâtralité.

C'est pourquoi la ritualité corporelle attache un intérêt considérable à ce pénis, non tant pour sa fonction biologique dans le domaine génital que pour celle de mise en représentation («les parties» pour le tout). On dispose de plusieurs indices confirmant ce point de vue et, en particulier, le fait du déplacement de signification dans la circoncision d'abord célébrée dans l'affrontement des sexes puis dans celui des classes d'âge sans que ce soit d'abord une question de génitalité. Le déplacement de la phallicité sur le vêtement passant de l'étui pénien (et la braguette du 15^e siècle) à n'importe quelle partie du costume, particulièrement les moins fonctionnelles, est également caractéristique du rôle du pénis comme point de départ de la représentation.

Le balisage de l'évolution du corps en trois stades permet d'autre part de situer l'interdit de l'inceste entre le second et le troisième: renoncement par le mâle du stade incestueux qui caractérise la fusion au corps de la mère et de manière plus générale à l'univers féminin propre au second stade, la ritualité, à la suite de cet interdit, se situant elle aussi dans la dynamique du passage d'un stade à l'autre. C'est bien la signification donnée à la circoncision dans certains mythes qui en rapportent l'origine, cette coupure du prépuce évoquant la séparation du mâle d'avec le monde incestueux et fusionnel qui le rend capable d'aller vers la femme étrangère, signifiant métonymique de sa quête du corps-mère. La ritualité du masque revêt les mêmes caractéristiques: le porteur du masque, le chamane en particulier, se trouve au deuxième stade où il vit psychotiquement la fusion au monde animal ou à celui des ancêtres, avec la mort ou avec l'ailleurs. À ce titre, le masque est tout autant féminin que masculin; de nombreux mythes en attribuent d'ailleurs explicitement l'origine aux femmes. Mais le sémiotique du masque ainsi conçu n'est opératoire dans la société que dans la mesure où son discours peut passer dans le langage symbolique d'où la nécessité d'un interprète (et du rite) aux côtés de l'individu masqué et, la sévère interdiction faite aux femmes de ne jamais se mêler des affaires du masque (parce qu'elles auraient tendance de le maintenir au stade sémiotique) et les récits mythiques racontant comment le masque inventé ou découvert par les femmes a été abandonné aux hommes, faute pour les femmes de savoir s'en servir.

Cette distinction des trois stades permet encore de mesurer l'ambiguïté du rite pratiqué sur le corps de la femme. Comme rite rendant ce corps signifiant, il est entreprise symbolique liée au

discours phallique même s'il est exécuté par le groupe des femmes. Tels sont les cas du tatouage de puberté qui rend ce corps échangeable, des excisions génitales qui servent le même but, de certaines parures vestimentaires disposées sur le corps de la femme pour désigner le statut social de l'époux (phallicisation-vicaire). Mais ce rite qui fonctionne de la sorte au troisième stade rejoint un corps qui vit, lui, au second, dans l'auto-jouissance de lui-même, la mise en valeur de ses fonctions vitales fût-elle forclore. Le corps féminin subvertit ainsi spontanément l'entreprise symbolique qui le capte dans la mesure où la femme en tire une jouissance sans comparaison à l'érotisation métonymique qu'elle livre d'elle-même au regard mâle. Ainsi la ceinture qui pare le corps de la femme sauvage à ses propres yeux le barre aux yeux des hommes, de cette barre qui fait frontière entre la réalité du corps et le terrain vague des fantasmes masculins. Il en va de même de la peinture corporelle ou du maquillage contemporain.

Le passage d'un stade à l'autre se fait sous le mode d'une coupure dans laquelle, pour atteindre à une signifiante quelconque, un réel est perdu, celui du fusionnel dans l'accès au sémiotique, celui du sémiotique dans la signifiante symbolique. Il n'y a dès lors de signifiant que fondé sur une barre et le rite qui attribue au signifiant ses lettres de créance (aspect de phallicité) est simultanément barre et coupure (aspect de mutilation). Ainsi, aussi longtemps que le corps sert de surface d'inscription à la ritualité, cette dernière se manifeste par des mutilations (génitales en particulier mais pas exclusivement), de douloureuses scarifications, une néantisation du corps derrière le masque et le vêtement. Mais au prix de cette coupure, le corps peut ensuite circuler dans la société, fidèle au sens qui lui est dicté, entraînant à sa suite les mots et les biens. Il faut à cet égard élargir certaines théories qui rapprochent les mutilations génitales de la peur de la castration: il y a castration certes, mais à la condition d'entendre cette dernière moins comme signe génital que touchant l'individualité dans son nécessaire et frustrant accès à la signifiante. Que cette coupure fondamentale soit souvent focalisée sur le pénis n'est qu'une conséquence du rôle qu'il joue dans cette entrée de l'individu à la représentation.

Mais, en même temps qu'il coupe de la sorte des stades originels, le rite tend à gommer cette coupure et à se présenter comme répétition de l'origine perdue. Ainsi les rites corporels s'intéressent-ils aux premières manifestations anatomiques: la première menstrue, la

première dent, les premiers poils au pubis ou à la barbe (et ensuite le pantalon), comme s'ils pouvaient, de rejoindre de la sorte une priorité, prétendre à l'origine de l'évolution ultérieure. Il en va de même dans la préoccupation, en ritualité corporelle, d'inscrire sur le corps l'«une fois pour toutes», comme si elle se situait en un lieu si originel qu'elle décide pour la vie (tatouage), voire pour l'autre vie (caractère sacramental). Ce double aspect du rite d'inscription corporelle — tantôt coupure, tantôt phallicité — est la signature commune des deux pulsions qui, dans le corps coupé, prennent la place de la jouissance originelle : le principe de plaisir et le principe de mort, le premier prenant les formes du prestige ou de l'érotisme, le second fondant ces formes sur la perte et le manque. Cette participation de la pulsion de mort dans la ritualité paraît bien être le fait du pouvoir mâle. Alors que le corps de la femme est du côté de la vie qu'il donne et entretient et qu'elle disposerait par là assez spontanément du pouvoir, le corps de l'homme s'est en fait imposé, de se situer du côté de la mort ou tout au moins de sa représentation, et de ce lieu dicter les signifiants de la vie. L'homme en effet s'est réservé le culte des ancêtres, le droit d'interpréter leur volonté, d'assurer la continuité de leur pouvoir et la capacité d'inventer une vie d'au-delà de la mort. À lui aussi le pouvoir de cadavériser le corps en le faisant passer de la vie à la signifiante et celui d'inventer un corps mystique (ou mieux : symbolique) plus immortel que le corps individuel et dont on trouve l'impact dans certains rituels barbares d'investiture du roi, du pontife ou de l'empereur («le roi est mort, vive le Roi»). Le déploiement extraordinaire des rites d'inhumation du corps des dominants vérifie cette capacité du mâle de parler du lieu de la mort pour contrôler la vie. Mais en cela peut-être consiste l'illusion du rite, d'ériger un phallus sur le vide, d'établir des signifiants sur la barre de la mort, de jouer au lieu de jouir : l'aveu de cette illusion scelle d'ailleurs l'initiation des jeunes dans plusieurs sociétés quand ils découvrent que le masque n'est rien mais qu'ils sauvegarderont leur pouvoir de pacotille sur les femmes s'ils conservent pour eux ce secret.

Reste cependant à assimiler le corps de la femme à cette entreprise illusoire pour avoir chance d'assurer la survie de l'emprise mâle : en imposant au sexe féminin l'excision, en parallèle de la circoncision, quelque fois au nom d'une coupure radicale d'avec un hermaphrodisme initial, l'homme n'a cherché en ce rite sur le corps de la femme qu'une phallicisation-vicaire, de la même façon qu'il s'est

servi des parures du corps féminin comme étalon de son propre statut social et de son propre prestige. Si la circoncision, d'être coupure, est la ritualisation du passage quasi naturel du mâle du stade sémiotique au stade symbolique, l'excision est démarche magique sur le corps de la femme (culturalisation d'un processus naturel au contraire de ce qu'a pu être la célébration de la première menstrue). Que certains mythes aient insisté sur ce parallélisme entre circoncision et excision (coupure chez la femme du clitoris à prétention pénienne et chez l'homme d'un prépuce à ressemblance vulvaire) n'est qu'une illusion de plus (l'excision étant souvent appliquée aux lèvres autant qu'au clitoris) mais une illusion nécessaire à la cohérence du système mis en place sur le corps mâle et pourvoyeur du pouvoir phallique. La sexualité est au prix de cette illusion.

* * *

Dans la mesure où la signification produite par la ritualité se fonde sur la perte enregistrée par la coupure, elle ne peut survivre et atteindre à la cohérence qu'en s'autogénéralisant, la stricte combinatoire de ses éléments, l'idéologie superstructurante et des caractéristiques comme l'«une fois pour toutes» donnant le change à l'absence de référentiel. Aussi longtemps que cette cohérence n'est pas atteinte tant que le discours social ne répond qu'avec plus ou moins d'adéquation aux situations survenantes (ce qui est le propre des sociétés de subsistance) — la ritualité n'assure la signifiante que par un va-et-vient perpétuel entre le sémiotique et le symbolique, la schize (curieux mot qui signifie coupure et qu'on emploie pour caractériser les individus non soumis à la coupure instauratrice du symbolique), la schize psychotique donc et l'obsession névrotique. C'est dire que sous un pouvoir autoritaire la société recourt peu au sémiotique, le pouvoir étant l'élément décisif dans la circulation des signifiants, capable de réduire le rite sémiotique en un simple instrument récupéré ou de le marginaliser dans le grossier, le fou ou le folklore. Moins au contraire le pouvoir est défini et plus le rite accueille l'écho du sémiotique et tente de le traduire en termes fonctionnels.

Cette labilité rituelle est perceptible dans les célébrations du masque chamanique où la société tente de domestiquer son message, de le faire servir à la cohérence du groupe mais où elle lui confie simultanément le soin de dire ce que le discours est incapable de

prévoir ou d'ordonner, les signifiants manquant encore pour rendre compte de toutes les situations. La même labilité anime certains rites de transvestisme où hommes ou femmes, outre leurs vêtements propres, se revêtent de ceux de l'autre sexe, comme pour épuiser tous les possibles et se rallier ensuite au sens le plus évident sans toutefois fermer la porte aux autres. Même alternance dans le passage du vêtu au nu, particulièrement lorsqu'il s'agit d'élaborer un discours (serment, vœux, magie, prière) qui se prétend plus fondamental que le discours ordinaire. Dans cette perspective, certaines transgressions du symbolique comme l'inceste ou l'alimentation interdite, loin d'être déconstruction du discours ambiant n'en constituent en réalité que d'efficaces ressourcements.

Mais qu'un pouvoir s'affirme — que ce soit dans les sociétés de subsistance mais davantage dans les régimes de type féodal — et aussitôt la signifiante et sa ritualité s'attribuent assez de cohérence pour marginaliser définitivement tout va-et-vient vers le sémiotique. Ainsi le masque est-il progressivement retiré aux femmes pour n'être qu'un instrument du pouvoir mâle et son origine psychotique estompée afin d'assurer sa circulation entre les seuls mots du discours social. À l'inverse, les phénomènes de transes et de possession passent dans la marginalité en devenant le lot des femmes (ou d'hommes alors astreints à se vêtir en femmes), impuissantes à bouleverser l'ordre établi. La nudité, jusque là stimulante dans la ritualité, devient grossièreté ou impudicité sous l'effet d'un discours de décence ou d'éthique et la circoncision est réduite à une simple opération destinée à promouvoir hygiène et médication. À son tour le transvestisme est dégradé en un phénomène pathologique et le tatouage en cas de psychologie sociale.

La relation dialectique entre le rituel et le mythe se déploie dans une dynamique en-deçà de la coupure nécessaire au symbolique, mais une fois le discours social cohérent, il neutralise ce recours aux origines pour promouvoir au contraire une auto-justification de type métaphysique ou théologique, l'Autre n'étant plus dès lors que ce que perd le symbolique mais plutôt la consécration sur un analogué principal de ses propres signifiants. C'est le moment où le rite ne tire sens que de la parole qui lui correspond, émanation elle-même de ce discours social auto-sécurisant. Et l'écriture d'intervenir alors comme la caution et l'étalon de la cohérence de ce discours. À cette substitution de la fonction théologique au mythique correspond d'ailleurs celle du spirituel à l'érogène, de l'eschatologique promis à

l'originel perdu. Dans ce cadre, le corps ne fait plus que prêter sa surface à une inscription rituelle qui le réprime (d'une répression qui succède à la cruauté primitive) et se soucie davantage à son âme : quelle relation entretenir désormais avec ce corps aliéné dans des rapports économiques qui en refoulent ou en déplacent l'érogène ?

La ritualité dès lors mise en place reproduit la coupure jusqu'à l'obsession dans les multiples différences qu'elle introduit et sanctionne dans une société de plus en plus verticaliste : différenciations vestimentaires entre les sexes, entre les âges, les statuts et les rôles, entre les groupes sociaux et ethniques, chacune se spécifiant et se diversifiant à l'infini des matières, des couleurs, des mesures de toutes sortes, obsession qui ne fait qu'occulter, tant bien que mal, la hantise de la commune diff-errance d'avec l'origine perdue. Or, pour en rendre compte, les rituels d'inscriptions tégumentaires sont limités ; le développement des techniques aidant, on passera alors à la ritualité vestimentaire et aux infinies variétés de la «coupe». Le code vestimentaire ainsi substitué à la gestuation corporelle, la ritualité symbolique révèle sa fonction dé-corporéisante (au point de culminer dans la «toilette du défunt»), souvent somptueuse, et le terme «corps», dans le français du 17^e siècle, en vient à désigner une pièce de vêtement.

Dans ce cadre, le recours au sémiotique et à la labilité qui en ouvre l'accès ne peut appartenir qu'à une ritualité d'inversion, en opposition avec le discours social et le refoulement du pulsionnel qu'il opère. Cette même pratique pourtant, aux origines de la ritualité corporelle, fondait le discours encore à la recherche de ses signifiants. Qu'une faille s'instaure dans le discours symbolique ou dans le procès de production qui le soutient et aussitôt, par ces brèches, s'exprime un retour au corps et à son érogène — en fût-il devenu narcissique — chez les marginalisés. La troupe de théâtre *Bread and Puppet* revient au masque sémiotique et le confectionne des détritres de poubelles ; les Hippies se revêtent des oriflammes nationaux ou des défroques sacerdotales quand ils n'optent pas pour la nudité ou pour la peinture corporelle. Ce sont là exemples contemporains, mais ils viennent au terme d'une longue histoire de contre-ritualité propre à toutes les cultures et caractéristiques de toutes les crises.

Quel bilan tirer de ce retour contre-rituel au corps ? Les fondateurs des Adamites se sont montrés nus en public, mais c'était sur le bûcher ; leurs sectes n'ont survécu que de s'institutionnaliser en

églises, — une autre encore, différente, c'est bien le principe du symbolique. Si François d'Assise a quitté nu, la maison paternelle, ses disciples ont tôt fait d'aller se rhabiller! Nulle part, ces rites de retour au corps n'ont provoqué des restructurations fondamentales, sinon très indirectement et tout au plus quelques soubresauts dans l'ordonnance des signifiants en place. Protestation suicidaire d'un érogène meurtri.

Mais pourquoi faudrait-il attendre de la contre-ritualité un quelconque succès: rites et contre-rites se réduisent à une apparence et leur combat se présente comme celui de deux lutteurs qui n'auraient pour point d'appui qu'une corde raide sous leurs pieds. Et si c'était la condition même de la ritualité et de son inversion que d'entretenir l'illusion et la seule issue le courage de faire son deuil de l'origine plutôt que d'en entretenir la mélancolie et la nostalgie? Mais cela est une autre affaire.¹

RÉFÉRENCES

MAERTENS, J. T.

1976-78 «Un rite de pouvoir: l'imposition des mains», *Sciences religieuses* 6 pp. 637-649; pp. 15-42.

1978a *Le Dessin sur la peau, essai d'anthropologie des inscriptions tégumentaires*. Paris: Aubier-Montaigne.

1978b *Le corps sexionné, essai d'anthropologie des inscriptions génitales*. Paris: Aubier-Montaigne.

1978c *Le masque et le miroir, essai d'anthropologie des inscriptions faciales*. Paris: Aubier-Montaigne.

1978d *Dans la peau des autres, essai d'anthropologie des inscriptions vestimentaires*. Paris: Aubier-Montaigne.

1979 *Le jeu du mort, essai d'anthropologie des inscriptions du cadavre*. Paris: Aubier-Montaigne.

s.d. *Écrit et cri, essai d'anthropologie des inscriptions scripturaires* (à paraître).

¹ Cet essai de théorisation vient au terme de recherches faites par l'auteur sur les rites d'inscription corporelle parus sous le titre *Ritologiques* (16 volumes).