

Mystique, expérience spirituelle et corps

Éléments psychanalytiques pour la relecture d'un excès d'étrangeté

Guy-Robert St-Arnaud

Volume 18, Number 1, 2010

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1003552ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1003552ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de théologie et de sciences des religions, Université de Montréal

ISSN

1188-7109 (print)

1492-1413 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

St-Arnaud, G.-R. (2010). *Mystique, expérience spirituelle et corps : éléments psychanalytiques pour la relecture d'un excès d'étrangeté*. *Théologiques*, 18(1), 241–265. <https://doi.org/10.7202/1003552ar>

Article abstract

The transformations of the religious field require that a special attention is paid to the ways personal experiences are read and listened to. The cultural, spiritual, mystic or therapeutics expressions of these metamorphoses of the alterity are also present in the cults and in psychoanalysis. From these practices, this paper identifies problems and presents some abstracts of testimonials from a person who entered a new religious movement. Through pathology and erotic effusions, this paper offers a lacanian reading that pays attention to repetitions in the fragility and the unexpected.

Mystique, expérience spirituelle et corps

Éléments psychanalytiques pour la relecture d'un excès d'étrangeté

Guy-Robert ST-ARNAUD*
Théologie et sciences des religions
Université de Montréal

Mais l'invention de soi vient du rêve.
Jean-Claude Kaufmann

Cerner l'idée de mystique et d'expérience spirituelle en tant que relation avec une altérité — non spécifiquement transcendante — ouvre plusieurs pistes de lecture. Mettre en œuvre une transformation dite parfois intérieure fait écho à des déplacements concernant la façon même d'aborder la dimension spirituelle. Celle-ci ne se réduit pas à une appartenance liée à une tradition religieuse.

Le temps des idéologies où il fallait changer les régimes confessionnels, sociaux, politiques ou économiques en s'attaquant aux structures pour créer un monde meilleur ne s'avère plus univoque. Ni la référence explicite à un dieu, ni celle à un élan de générosité pour les autres, pas plus qu'une préoccupation pour les grandes causes humanitaires (pauvreté et égalité, environnement et paix, etc.) ne constituent la garantie automatique du label de spirituel (Bergeron 2002, 33s). Avant de penser à changer l'exté-

* Guy-Robert St-Arnaud est professeur agrégé à la Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Montréal. Psychanalyste, ses recherches portent sur les perspectives discursives développées particulièrement en christologie et dans l'analyse de divers parcours du croire (mouvements de croyance, sectes, phénomène de transfert, etc.). Il a publié (2005) « Le travail du fait de langage en christologie » dans Gignac Alain et Anne Fortin (dir.), *Christ est mort pour nous: Études sémiotiques, féministes et sotériologiques en l'honneur d'Olivette Genest*, Montréal, Médiaspaul, p. 85-106. Aussi, il s'intéresse aux rapports entre théologie et psychanalyse et a dirigé le vol. 10/2 de *Théologiques* sur *Théologie et psychanalyse*.

rieur, ne faudrait-il pas songer à se transformer : « la passe est en soi » (2002, 36), « Être par soi et pour soi, voilà le défi du spirituel » (2002, 37), « la passe à moi-même est une passe à la nature cosmique en moi, c'est-à-dire à mon corps. Mon corps est lui aussi lieu de passe spirituelle » (2002, 39).

À travers le corps, le soi devient ainsi un lieu de passage qui ne se limite pas à un individualisme larvé car il ouvre la voie à un ailleurs, voire à un excès d'étrangeté. Les quêtes contemporaines vécues à travers la mouvance du croire déborde les frontières apprises des religions, des nouveaux mouvements religieux et des sectes pour se ramifier aux confins du thérapeutique, par exemple. Aussi, la diversification du champ des croyances recevant une expression parfois religieuse, parfois mystique conduit à un questionnement qui ne se réduit pas à un but ou à un objet ultime : découverte d'un soi profond, salut, union avec les esprits, lien avec l'absolu, communion avec dieu ou la totalité cosmique (voir Lopez-Gay 1980, 1893). Qu'en est-il du rapport et du parcours qui est en train de se construire avec la personne en cause ?

Dans cet article, il s'agit de s'attarder davantage à ce pôle de l'altération plutôt que de spécifier des catégories d'altérité (divinité, esprit, voyage chamanique, etc.)¹. Aussi, dans une première section, nous abordons quelques considérations à partir d'une définition du phénomène mystique et de deux écueils qui le guettent : la sanction populaire qui affiche l'estampe de l'interdit de jouir et une grille de lecture marquant la mystique du sceau de la pathologie. Plutôt que de s'arrêter à ces déterminations, nous présenterons trois modalités de l'impossible qui permettent de travailler avec l'altération.

Dans une deuxième section, nous mettons à contribution une recherche sur le croire à l'extrême où ont été recueillies les paroles de personnes ayant vécu un changement de groupe de croyances (sectes ou mouvements religieux). Une telle modification ne se fait pas sans susciter des tensions entre

1. Notons que ce choix n'équivaut pas à nier ou à éliminer la part active attribuée à l'altérité en cause, surtout s'il s'agit d'un rapport à un Dieu personnel pour les religions monothéistes comme le christianisme. Par exemple, le courant de théologie mystique appelé quiétisme (apparu au XVII^e siècle dans les pays latins) insiste d'une certaine façon sur la dimension passive d'un amour dit désintéressé et résigné envers Dieu. Les adeptes du quiétisme devaient éliminer toute activité visant leur propre salut, comme l'ascèse active ou les prières de demande. Quoi qu'il en soit, un tel point de vue n'élimine en rien le fait de s'attarder surtout aux effets qui ressurgissent pour l'individu dans la relation plutôt qu'à la description de ce qui en résulte pour la conception de Dieu et de son activité.

l'individu dans son rapport réflexif et le groupe dans son rapport d'appartenance. Aussi, ce passage laisse transparaitre une problématique touchant à l'identité de la personne. D'emblée, il ne s'agit pas de ramener ce témoignage à une mise en forme mystique, encore faudrait-il considérer que cette possibilité est loin d'être évidente sinon qu'à poser *a minima* sa dimension de science ou plus précisément langagière (de Certeau 1982). Cela dit, la prise de parole de Ginette qui se trouve confrontée à une nouvelle fascination/déception et une rupture met en scène une fragmentation profonde de l'identité. Le parcours issu de son expérience livre les traces d'un moment de bascule qui ravive une relecture des événements de son parcours. Une perspective psychanalytique sera mise à contribution pour entamer cette relecture.

D'un côté, l'expérience mystique questionne les balises de ce qui marque le passage à du différent et à ce qui est encore du semblable. De l'autre côté, la perspective de Freud sur l'inquiétante étrangeté (1985 [1919], 209-263) déconcerte par l'imminente proximité qui peut donner corps à de l'étranger. Loin de la transcendance, la doublure de l'individu par son image peut produire un retour de la peur, et de l'angoisse. Cette dernière section considère la place de l'inconscient dans la mise en scène d'une altérité sous la forme d'une perte qui radicalement traverse le sujet. Qu'en résulte-t-il sur le plan des stratégies de réponse face à l'épreuve d'un événement qui dépasse les repères dont peut disposer une personne, soit l'envahissement d'un excès d'étrangeté ?

1. Définition générale du phénomène mystique, écueils de lecture et trois enjeux de l'impossible

1.1 *Mystique : une définition*

Selon les diverses traditions religieuses et les cultures, l'expérience mystique revêt des descriptions qui insistent sur des aspects différents. D'une façon générale, le *Dictionnaire de spiritualité* souligne d'abord le caractère mystérieux lié à ce phénomène :

On appelle « mystique » ce qui déborde les schèmes de l'expérience ordinaire. Le mot lui-même — de *μυστηριον, μυστικος* — signifie quelque chose de « caché », de « secret » *hors des atteintes de la connaissance et de l'expérience propres*. [...] Le mot « mystique » s'applique donc et à l'objet, terme de l'expérience en question — le mystère —, et au sujet de la même expérience, et à la *nouvelle forme de rapport qui s'ensuit* entre l'un et l'autre. (Lopez-Gay 1980, 1893, nous soulignons)

La soustraction à la connaissance immédiate (de Certeau 1982, 132) suscitée par la dimension mystérieuse et hors d'atteinte du phénomène mystique produit comme effet une relation altérante puisqu'une *nouvelle forme de rapport* s'instaure. La mystique inscrit un événement tentant à la fois l'impossible intégration d'un passé trituré et celle d'une absence réelle, absence si intensément présente et ressentie comme en creux, si bien qu'elle prend forme bien concrètement. Habitation inusitée d'un corps qui peut laisser pantoises les tentatives d'enfermement dans les catégories nosographiques de la psychose ou de l'hystérie. Comment un corps de chair, en personne, comme celui de Veronica Barone (Bouflet 2001-2004, 87-88) peut-il se nourrir d'un signifiant du corps du Christ, ce qui n'est pas rien ? (Voir Guingand 2004 ; Sublon 2007.)

1.2 *Mystique : deux écueils de lecture*

Deux écueils apparaissent d'emblée : une pathologie émanant d'une sanction populaire pour l'un et une pathologie desservant une littérature savante pour l'autre. Curieusement, l'existence du phénomène mystique poursuit son chemin de corroboration par la négative. Pourquoi les milieux institutionnels auraient-ils besoin de le sanctionner (mettre au jour le caché ou démasquer la fraude et la supercherie (Bouflet 2001-2004, 88-102, 158-164), éviter sa connaissance publique ou en faire un objet de dérision) s'il n'en était rien du phénomène en tant que tel ? Par son revers, les deux précédentes formes de pathologies avilissent la mystique : l'une issue d'une psychologie populaire et l'autre d'une littérature spécialisée qui utilisent des éléments de la clinique pour réintroduire le corps étranger dans le giron de la dérision. Deux exemples illustreront ce propos.

Le premier est issu d'une pratique psychanalytique où une personne en arrive après un certain temps à exprimer deux phrases qui pesaient très lourdement et depuis nombre d'années sur elle : « Quand je prie, c'est comme si mon corps éprouvait un orgasme » et la réaction qu'elle avait ressentie ou même qu'elle s'était laissée entendre explicitement, « Ah ! La salope ». Au premier abord, la sanction paraît limpide, si simple qu'elle émanerait religieusement comme un couperet : faire de Dieu un objet de satisfaction est un sacrilège. Et pourtant, un tel verdict viendrait clore non seulement la signification mais aussi occulter le réel des signifiants de l'énoncé. Le sacrilège enlève l'écart introduit par le « c'est *comme si* mon corps » et ignore le lieu même de la parole qui dit non pas « Ah ! Salope » mais bien « Ah ! La salope ».

S'est-elle dit cette sanction à elle-même comme dans un dialogue intérieur : je suis une salope ? Est-ce qu'elle l'entend comme un jugement provenant d'un moment ultérieur où elle aurait voulu se confier à un autre extérieur qui lui aurait dit ou laisser entendre : tu es une salope ? Est-ce qu'elle réentend cette sanction à chaque fois qu'elle revit un moment semblable à l'orgasme : il ou elle m'a déjà dit que j'étais une salope ? Possible, et pourtant, ce n'est pas ce qu'elle a dit. Pourquoi ce « La² » ?

D'une part, cette personne venait d'énoncer un matériel témoignant d'un croire irrecevable en tant que tel par son entourage. Au nom d'une référence à une pathologie populaire, il est interdit de se faire l'écho d'un jour. D'autre part, même les catégories plus spécialisées de la nosographie ne s'imposent pas d'emblée en vue de fournir un éclairage sur ce qui a conduit la personne à une telle expérience. Ni le verdict de perversion, ni le diagnostic de psychose qui voudrait y déceler une hallucination auditive, ni la sanction de l'hystérie s'abandonnant un peu trop à l'expression de son corps, ni même une reconnaissance inconditionnelle disant « Ne vous tracassez pas madame, vous êtes une personne normale » ne viennent cerner l'impossible, c'est-à-dire la perte réelle qui la traversait³.

Le deuxième exemple concerne la présentation d'une mystique de la fin du XIII^e siècle née à Vienne, Agnès Blannbekin. Sa préoccupation a trait à l'intégrité du corps ressuscité. Aussi, elle vise à compléter le corps dans sa totalité. Or, établir une complétude n'est pas aussi aisé qu'on puisse l'imaginer au premier abord. Qu'est-il advenu du « Saint Prépuce » ? Agnès en fera un des aspects de sa dévotion puisque ce morceau de peau du Christ fit l'objet d'une révélation qui marqua le début des extases. Dieu lui révéla que le prépuce en question fut ressuscité avec le Seigneur. Voici ce que son

-
2. D'un point de vue psychanalytique, chaque signifiant ne relève pas du hasard. Par exemple, ne pas soustraire de son énonciation l'article « La » ainsi définie comme suivi d'un mot compris comme désobligeant par la personne pourrait ouvrir la possibilité de faire écho à ce qui est en train de diviser le sujet (La barrée), là où l'exclusion la contraint à s'effacer.
 3. Le psychanalyste Jacques Lacan invite à prendre très au sérieux ce que les personnes, même celles dites psychotiques, disent de leur élaboration. Ne se limitant pas à la distinction qui se construit sur la division entre réalité psychique sacrifiée dans la névrose et réalité extérieure mise en souffrance dans la psychose, Lacan interroge de près le matériel de cette femme qui dit à l'amant régulier d'une de ses voisines : « Je viens de chez le charcutier ». Lacan repère une rupture dans le système du langage qui conduit à porter attention aux différents lieux de parole : est-ce elle, l'autre ou l'Autre qui lui laisse à entendre truie, pour ne pas dire cochon, ni porc ? (Voir Lacan 1981a, 55-68).

confesseur Ermenic relate alors qu'Agnès pleure en ce jour de la circoncision et qu'elle :

[...] se mit à songer où pourrait bien être le prépuce du Seigneur. Et écoutez ! Bientôt elle sentit sur la langue une petite pellicule comme la pellicule d'un œuf, qui était d'une douceur plus grande et elle avala cette pellicule. [...] La douceur produite par la digestion de cette pellicule fut si grande qu'elle sentit une douce transformation dans tous ses membres et dans toutes ses articulations. Elle fut, pendant cette révélation, intérieurement pleine de lumière, de sorte qu'elle put se contempler elle-même entièrement. [...] Agnès elle-même, pendant les visitations de Dieu, fut remplie d'une telle incandescence dans ses seins que celle-là se répandit à travers tout son corps et qu'elle en brûlait, non pas en souffrant, mais d'une façon bien douce. (Pez 1730, extraits de Vergote 1978, 219)

La surenchère du style du confesseur misant sur l'équivoque d'un épanchement d'ébats à caractère sensuel tend à laisser une impression de mauvais aloi qu'Antoine Vergote qualifie « d'effluves capiteux du pressoir mystique » (1978, 219), de « désublimation » (1978, 220) où « toute l'attention se centre sur les sensations corporelles immédiates » (1978, 220). Peut-il en être autrement alors que les propos du confesseur surenchérisent sur le mouvement de va-et-vient entre la bouche et l'estomac avant que le saint morceau puisse être digéré :

[...] et elle avala cette pellicule. Après l'avoir avalée elle ressentit de nouveau cette extrême douce pellicule sur la langue comme auparavant, et elle la ravala. Et cela lui arriva bien cent fois [...] (1978, 219)

En dépit des nuances apportées⁴ aux diagnostics de « maladie du sentiment religieux », d'hallucinations chez une non-psychotique, de paranoïa

4. Nuances d'autant plus pertinentes que Vergote consacre l'introduction de son livre à une lecture critique des repères entourant les relations entre religion et pathologie. Aussi, il remet en question la perspective de la déviance et de la normalité établie à partir de la norme sociale, de l'adaptation et de la réalité en tant qu'empiriquement vérifiable. Toutefois, il revient constamment sur le lien avec la culture (histoire et significations culturelles) et penche sur plusieurs points du côté d'une forme d'ethno-psychanalyse. Comme Vergote, Lacan aborde la question de la causalité psychique mais ce dernier cerne d'emblée « la structure générale de la méconnaissance » (voir Lacan 1966, 170). Les enjeux deviennent déterminants pour aborder la pathologie. Par exemple, en ce qui a trait à la psychose et à la folie, la psychose n'est plus réductible d'emblée à la folie. Un psychotique peut même assumer son délire alors qu'un fou aura tendance à faire porter l'odieux à un autre (voir Lacan 1980).

érotomane mettant en cause une homosexualité non avouée, Vergote conclut ainsi à un mysticisme auto-érotique avec perversion :

Même la fellation mystique ne va pas plus loin. Maladie du sentiment religieux ? Sans aucun doute. Maladie psychique pour autant ? Nous concluons qu'il s'agit d'une perversion. (Vergote, 1978, 220)

Ce genre de lecture peut conduire aisément à une perspective qui donne un aspect trivial à la richesse d'un parcours. La nosographie a sa place tout autant que la clinique qui la questionne et permet son élaboration. Cela dit, le diagnostic vient-il affirmer le dernier mot sur le vécu en cause ou ouvrir un espace de lecture pour mettre au jour la mise en place d'une cohérence qui pourrait intégrer d'autres éléments — par exemple, l'écart ou le croire — structurant pour la personne (St-Arnaud 2001) ? À cet égard, Lacan souligne :

Ce qui se tentait à la fin du siècle dernier, au temps de Freud, ce qu'ils cherchaient, toutes sortes de braves gens dans l'entourage de Charcot et des autres, c'était de ramener la mystique à des affaires de foutre. (1981b, 71⁵)

En bref, les deux écueils de la pathologie se façonnent autour de la dimension de la jouissance et du sujet. Pour l'un, il relève d'une conception populaire interdisant d'évoquer la jouissance dans le champ de la spiritualité tout autant que la possibilité d'en faire écho sans tomber dans l'obsécénité. Pour l'autre, une catégorisation nosographique monte en épingle la jouissance au point d'éliminer l'effet de sujet qui surgit dans le parcours de la personne. Adoptant ni l'un ni l'autre, la suite vise plutôt à suivre à la trace le travail de l'impossible.

-
5. Concernant la dimension des jouissances et du sexuel qui ne sauraient être absents de l'expérience mystique, les distinctions qu'apporte Lacan concernant la jouissance de l'organe, la jouissance phallique et la jouissance de l'Autre nous semblent importantes à plus d'un titre, à commencer par la possibilité d'une relecture des mystiques qui s'appuie sur une autre perspective que celle d'une homologie avec le fantasme et le pulsionnel. Il s'avère que souvent ce type d'homologie conduit précisément à l'exemple mis en évidence précédemment, c'est-à-dire à associer d'emblée mystique et perversion. Il est intéressant de noter qu'une lecture de ce même cas d'Agnès Blannbekin, faite par Mahieu et Azibi (1996), passe sous silence ce diagnostic de perversion pour insister davantage sur la dimension de névrose hystérique avec délire mystique non psychotique.

1.3 *Mystique : trois enjeux de l'impossible*

À prendre au sérieux d'une façon psychanalytique la perlaboration de l'écart, trois enjeux se dégagent quant à la relation altérante. Structuralement, ils se révèlent par l'impossibilité qui ne cesse de faire retour. Un premier enjeu met en relief que les deux écueils précédents deviennent l'expression d'une voie de service pour confiner l'excès d'étrangeté. Puisque le phénomène dit mystique échappe par définition aux schèmes de l'expérience ordinaire, que faire avec ce qui à chaque fois met pour ainsi dire la lecture et l'expérimentation de l'extérieur en échec ? En conséquence, l'écriture d'une expérience mystique relève d'un impossible que la perspective lacanienne cerne par le biais du concept de réel. Telle l'angoisse, le réel traverse la personne si intensément qu'elle ne peut rester indifférente. Sa rencontre altère. D'un point de vue psychanalytique, le réel ne cesse pas de ne pas s'écrire.

Le deuxième enjeu a trait à la limite très ténue de ce qui peut être dit, mis en ou hors du discours, de façon cohérente sans glisser dans une confusion sans distinction. Relisant les propos précédemment cités du confesseur d'Agnès Blannbekin, on peut se demander si Agnès n'est pas parlée par un autre — son confesseur, et non pas le Christ. Dès lors, est-ce une mystique érotique, un mysticisme pervers, ou de la confusion mentale de l'écrivain ? Comment peut-il écrire : « Elle fut, pendant cette révélation, intérieurement pleine de lumière, de sorte qu'elle put *se contempler elle-même entièrement* » ? Comment une personne pourrait-elle elle-même se contempler, et en totalité, sans se distancier d'elle-même ? Même le miroir laisse une face cachée en reste, et la réverbération un écho ou un faisceau ! S'il ne s'agit que de *sensations corporelles immédiates*, Agnès s'est-elle engouffrée sur elle-même dans un magma confus, sans aucune distinction ? Mais n'était-elle pas en pleurs puis en douceur en éprouvant le manque au lieu de ce Christ pas-tout auquel elle s'identifie ? De ce mouvement d'identification intériorisant l'objet, ne pourrait-elle pas contempler ce passage des pleurs à la douceur dans une relation altérante qu'elle est en train de vivre ? Si tout n'était que confusion, ni le confesseur ni Agnès n'auraient l'espace d'un presque rien pour l'énonciation d'un possible indicible. Certes, Lacan affirme que « ce qui n'est pas dicible, c'est précisément ce qui est mystique » (Lacan 2006b, 27). Cependant, il le soutient du rapport à un lieu d'altérité, et non pas de confusion, soit le lieu de l'Autre (Wolf 2005⁶).

6. L'auteur indique entre parenthèses son hypothèse d'un axe, composé du Sujet et de l'Autre, pour lire le rapport mystique avec la lecture du schéma L de Lacan.

Alain Badiou exprime aussi cette perspective d'une façon similaire en considérant la mystique en tant que discours, c'est-à-dire une « disposition subjective » (Badiou 1997, 43-44) de désir habité par les « direns indicibles » (1997, 54): « C'est le discours de l'ineffable, le discours du non-discours. C'est le sujet comme intimité mystique et silencieuse, [...] » (1997, 54). La perspective d'un *discours du non-discours* resserre l'indicible dans ses effets jusqu'au vacillement d'une raison qui s'appuie sur la non-contradiction. Quelle serait la limite d'une raison et d'un langage soutenant deux contraires jusqu'à un bord infinitésimal qui n'atteint pas encore la simultanéité? L'intimité silencieuse du mystique met au défi l'espace même des mots pour l'évoquer, il va sans dire.

Le troisième enjeu touche directement à l'individu et à l'impasse qui s'y rattache quant à la totalisation de ce qu'il est comme entité. Si la modernité interroge la mystique en ce qui a trait aux caractères limités de son objet en tant qu'il serait réduit à une vision du divin remise en cause par les limites de la raison et des sciences, des lectures dites postmodernes n'en sont pas moins critiques quant au contenu du concept même d'individu:

Se référant aux travaux de l'anthropologue Clifford Geertz, J. Shotter et K. J. Gergen rappellent que la *conception de l'individu* comme centre dynamique de conscience, d'émotion, de jugement et d'action, organisé *comme un tout* distinct à la fois de l'environnement naturel et social et d'autres ensembles semblables à lui, *constitue une exception* parmi les différentes *cultures* dans le monde. (Brandt 2002, 277, nous soulignons)

Dès lors, la conception de l'individu doit-elle être systématiquement envisagée à partir d'une analyse culturelle ou contextuelle? Cela dit, le fait de considérer la mystique comme une affaire de pathologie ou de foutre n'est-il pas aussi culturel? En deçà du village global et d'une accessibilité accrue des moyens de communication, pourquoi les variations culturelles prennent-elles soudain le haut du pavé? Des multiples pistes de réflexion qui surgissent, deux plus spécifiques viennent croiser la trajectoire de la mystique et de l'individu. L'importance accordée aux variations culturelles relève-t-elle de deux pôles, l'un se fondant du retour à l'originaire et l'autre inspiré du pyrrhonisme?

Dans le premier cas, le retour à l'originaire peut laisser entendre que la cause des problèmes contemporains trouve son explication ultime au moment même où la culture émerge comme un vis-à-vis à la nature. La religion en tant que composante de la culture devient un terrain privilégié pour observer un lien quasi direct entre le corps d'un individu et l'empreinte culturelle qui vient le marquer. Par exemple, en voulant montrer

que l'on ne peut séparer la religion de son humus psychique et culturel, Vergote trouve une raison à la ferveur mystique par le biais de l'exemple des rapports entre les rites et le corps :

La simple inspection de *n'importe quelle religion* montre [...] le réalisme humain des rites : ils mettent en œuvre *des symbolismes corporels élémentaires* et ils *marquent le corps du sceau de leur signification*. Et ce n'est pas sans raison que l'on se réfère aux « sentiments religieux » : sentiments de dépendance et de protection, de culpabilité et de réconciliation ; *ferveur mystique* ; expérience du sacré. (Vergote 1978, 52, nous soulignons)

Les rites témoigneraient d'un ancrage originaire reliant corps et signification sous un dénominateur commun pouvant aspirer à l'universel — *n'importe quelle religion* — par le biais d'un symbolisme élémentaire. Aussi, la ferveur mystique témoignerait de l'intensité de cette conjonction qui marque le corps. Toutefois, un tel rapport a aussi son revers : dépendance et culpabilité.

Dans le deuxième cas, le pôle marqué du scepticisme soutient un doute généralisé à partir duquel les variations culturelles seraient vouées à la dérive du relativisme. Aucun ancrage venant fournir un cran d'arrêt permettant d'amorcer toujours un peu plus le ressort de la consistance, les représentations de l'individu ou ces formes substitutives⁷ s'alignent les unes à côté des autres selon les cultures diverses. En extrapolant la démarche jusqu'à sa limite, la mystique devient intéressante puisqu'elle se situe elle-même en marge des *schèmes de l'expérience ordinaire*. Dès lors, la mystique se place sous l'égide de l'indicible et de l'inénarrable, de l'en deçà et de l'excédent à toute description. Sa différence au regard des variations culturelles s'avère si radicale qu'elle serait irréductible à toute mise en forme, y compris par une culture quelle qu'elle soit.

Une prise de position s'argumentant de l'irréductible ne relève pas seulement du scepticisme. Elle se retrouve tout autant dans les rapports considérant par exemple la pertinence de la psychanalyse uniquement pour ce qui concerne les aspects maladiques et secondaires de la vie de foi. La psychanalyse n'atteindrait jamais quoi que ce soit du noyau central de la foi directement redevable d'un ordre sur/naturel intouchable (voir Beirnaert 1987, 134-136). Ainsi s'établit un rapport de réduction, où la psychanalyse est réduite à ne toucher qu'une dimension accessoire, et de non-réduction

7. Par exemple, plutôt que de parler d'individu, il pourrait être question de personnalité corporative.

où l'essence pure de la vie mystique trouve refuge à l'abri de tout regard extérieur.

Toutefois, un tel rapport conduit aux confins de l'individualisation, de ce qui peut être cerné par une forme quelconque de totalisation. Ainsi, Badiou trace les contours du discours mystique en se posant la question de l'adresse de ce *discours de non-discours*. Se distinguant du discours adressé de la déclaration et de la foi, le discours miraculeux ou mystique « [...] s'argumente d'un discours non adressé, dont la substance est un dire indicible » (Badiou 1997, 55⁸). Certes, Badiou poursuit de façon cohérente la logique lacanienne des figures de discours. Si le discours divise le sujet (1997, 59-68), le non-discours produit un effet menant à *unifier le sujet* (1997, 68⁹). Aussi, son tranchant irréductible met en cause si intensément la particularité d'une personne que Badiou fait allusion à un « discours arrogant de l'illumination intérieure et de l'indicible » (1997, 68). Comme en écueil, l'aboutissement logique de non-discours vient s'arrimer à l'aphorisme 7 qui clôt le *Tractatus* de Wittgenstein : « Ce dont on ne peut parler, il faut le taire ».

Retour à l'originaire ou doute menant au relativisme généralisé, ces deux pôles tracent le trajet d'une opposition qui est ici présentée pour faire ressortir sa visée. Le premier pôle se construit de l'originaire en soudant la signification aux particules élémentaires d'un symbolisme corporel faisant du mystique un lieu commun. Le deuxième pôle s'affine de la réaction en chaîne du doute toujours relatif à un ailleurs culturel pour poser à chaque fois l'irréductible du particulier dont on ne peut finalement rien dire. Toute position d'extériorité est vouée à l'échec.

Concernant la dimension mystique, le premier pôle — celui de l'assimilation — tend à l'assimiler aux catégories liées à un symbolisme corporel originaire concomitant à tout rapport culturel. Le deuxième pôle — celui de la séparation — a plutôt tendance à extirper la mystique d'un ter-

8. Pour Badiou qui opère une lecture de l'événement en référence à la position subjective de saint Paul, un des enjeux de l'adresse semble concerner ce qui tenterait de s'imposer par la force du signe ou de l'extraordinaire. Aussi, non seulement le discours mystique est-il non adressé mais il « doit rester *non adressé* » (1997, 54). Dans le cas contraire, cela équivaldrait à vouloir légitimer le discours de la foi chrétienne à partir d'un discours miraculeux ou mystique, et ainsi à retomber inévitablement dans un discours du signe, lequel est attribué au discours juif qui est différent de celui chrétien (voir 1997, 55).

9. Notons que Badiou n'utilise pas ici le terme d'individu. Dans ce qui suit, la distinction psychanalytique entre individu et sujet sera introduite.

reau culturel universel pour la rendre si intimiste qu'elle s'enferme dans une irréductibilité non communicable.

Face à cette polarisation, il ne saurait s'agir d'invalider l'une et l'autre des conceptualisations qui viennent se greffer à cet axe en fonction de la direction orientée soit vers une assimilation, soit vers une séparation plus ou moins radicalisée. Chacune peut avoir sa pertinence. L'enjeu pour l'individualisation traversée par l'excès d'étrangeté consiste à prendre au sérieux ce double malaise lorsque le lieu de lecture émerge d'une perspective psychanalytique lacanienne. De ce lieu, il serait difficile d'aborder la mystique en voulant y retrouver les significations originaires inscrites dans un symbolisme corporel tout autant que de soustraire toute dimension de libido de l'expérience mystique. Ce qui ne se dit pas dans la parole et qui touche à un élan si particulier n'aurait-il rien à voir avec la dimension amoureuse ?

La perspective lacanienne ne conduit pas à une ultime signification divine (Jung 1947, 155), pas plus qu'elle ferait des variations culturelles ou contextuelles un primat incontournable. Les différences à l'intérieur d'une même culture s'avèrent parfois radicalement opposées. Par exemple, le contenu du vécu religieux a-t-il sa place ou non dans la thérapie : certains thérapeutes n'y voient que des masques des problèmes purement psychologiques tandis que d'autres soutiennent le respect des convictions intimes et prônent une neutralité bienveillante (Vergote 1978, 56).

En conséquence, pour aborder l'individualisation d'une relation altérante ou mystique, la perspective poursuivie ici s'appuie d'une part sur une lecture de l'écart qui opère directement des signifiants se retrouvant dans le matériel en cause, comme une transcription d'entrevue ou les mots rapportés par un confesseur. Comment l'enchaînement des signifiants produit-il des points d'impasse et d'impossibilité ? D'autre part, la perspective lacanienne en psychanalyse distingue individu et sujet.

Le sujet a un rapport étroit avec le système langagier puisqu'il est « représenté par un signifiant pour un autre signifiant » (Lacan 1973, 184s). À la différence de l'individu, le sujet (dimension lacanienne du symbolique) a plutôt un caractère évanescent (Lacan 1966, 835) que consistant (dimension lacanienne de l'imaginaire). Le sujet ne peut revendiquer ni préexistence, ni permanence, ni conscience, ni rigoureusement aucun autre attribut que celui d'être parlant : habitant le pays du signifiant et du langage jusqu'à en devenir sujet (Lacan 1981b, 81). Enfin, dès que le sujet advient en parlant, il est divisé c'est-à-dire barré à la représentation sous un signifiant qui ne le représente pas pour lui-même mais le déporte plutôt vers un autre

signifiant. Pour cette raison, la problématique de l'individu au sens du grec — *atomon* — indivisible (Lalande 1962, 495) présente plus d'affinités¹⁰ avec la dimension imaginaire et met en jeu une représentation en lien avec le corps, tel que le stade du miroir en fait état.

Distinct du sujet, l'individu prend forme (*Gestalt*) d'un effet en miroir. Curieusement, la consistance de l'individu prend corps avec le stade du miroir à partir d'une doublure¹¹. En effet, l'enfant âgé entre 6 et 18 mois faisant l'expérience d'une surface réfléchissante est d'abord intrigué par l'image qu'il croit être derrière le miroir, puis il réalise que c'est une image et finalement que cette image est la sienne: « c'est moi ». Certes, cette image procure à l'enfant une vue unifiante comparativement à l'éparpillement vécu à travers diverses localisations de sensations comme le chaud et le froid, le sec et le mouillé, etc. En dépit de l'effet de totalité qu'elle apporte, l'image en miroir ou ce « moi » renferme une face cachée qui recèle un manque. Physiquement, l'arrière de lui-même reste en grande partie soustrait à sa vue et au regard en miroir. En résumé, le « c'est moi » vient corroborer l'identité par un effet de doublure qui fournit une représentation certes, mais qui ne représente qu'une partie de lui-même sans être lui-même puisque ce n'est qu'une image.

En conclusion de cette section, l'individualisation par rapport au troisième enjeu que pose le caractère insaisissable d'un excès d'étrangeté sera considérée comme un mouvement qui tend à donner corps, c'est-à-dire de la consistance au sens de l'imaginaire lacanien, sous forme de l'indivisible¹². Le concept de corps en tant que mouvement qui donne consistance s'avère plus extensif que la simple référence à un corps physique.

L'exemple de Ginette qui suit fournit un riche matériel qui sera mis brièvement à contribution dans la dernière section pour dégager des

10. L'espace imparti à cet article limite l'articulation borroméenne de l'imaginaire au réel et au symbolique qui ressurgit d'emblée dans la lecture de l'intersubjectivité avec le schéma L et le passage de l'identité à l'identification. Notons toutefois que les deux enjeux précédents abordaient respectivement la dimension du réel pour le premier et du symbolique pour le second.

11. Sur ce point, on ne peut ignorer la présentation freudienne des relations du double à l'image en miroir et le motif du double lié par exemple à la crainte de la disparition du moi produisant l'effet d'une inquiétante étrangeté (voir Freud 1985, 236s).

12. En conformité avec Lalande (1962, 505), nous avons retenu le concept d'individualisation plutôt que celui d'individuation qui a un contenu scolastique pointant la réalisation de l'idée générale dans tel individu. Aussi, il était souhaitable d'éviter la confusion avec l'individuation vers le soi jungien.

stratégies de réponse face à une perte d'identité ou une relation altérante mise en interaction avec un lieu de croyances. L'exemple ne vise pas à donner un exemple contemporain de mystique. Cela dit, il met en cause les enjeux précédemment identifiés : un réel qui fait retour, un discours du non-discours et un mouvement essayant de donner corps sous forme d'indivisible.

2. Parcours de Ginette¹³ dans un mouvement religieux et fracture de l'identité

2.1 *Résumé d'un parcours*

Ginette est près de la quarantaine. Elle a vécu une relation de violence de la part du mari et celle-ci s'était propagée chez ses enfants. Son entrée dans un groupe s'est faite progressivement. L'expérience a commencé par un bref séjour et s'est poursuivie durant cinq ans au total par une vie dans un lieu reclus. Elle a interrompu sa résidence dans ce lieu à la suite d'une menace de suicide d'un membre de sa parenté. Après une présence auprès de cette personne, elle a été menacée par son mari qui l'a mise à la porte sans aucune ressource financière. Après trois mois, elle est retournée dans le groupe pour une durée de trois ans. Ginette est revenue mais sans reprendre le costume. Elle est restée à l'intérieur de la communauté à titre de laïque.

Précisons que ces départs ne semblent pas avoir été houleux, extérieurement : « Mes départs n'ont jamais été difficiles. Il n'y a jamais eu d'explications, de chicanes. Ce que je décidais, la façon dont je suis entrée, la façon dont je suis sortie, cela s'est fait sans difficulté ».

Toutefois, elle mentionne que, plusieurs années après son départ, l'intégration à la société demeure très difficile : « parce qu'on m'avait dit, pendant qu'on était à l'intérieur des murs, que ceux qui sortaient étaient tellement culpabilisés du fait de sortir qu'ils ne pourraient pas fonctionner à l'extérieur, qu'il faudrait qu'un jour ils reviennent en-dedans ».

13. Afin de soutenir l'anonymat de la personne, des éléments ont été modifiés sans trahir la dynamique qui semblait s'imposer à l'acte de lecture issu des rapports entre le mot à mot des signifiants. Dès l'enregistrement et la transcription, la prise de parole de la personne présente lors de l'entrevue n'est certainement plus exactement la même du fait de l'avoir dit et du temps qui la sépare, et heureusement d'un point de vue éthique. Aussi, nous voulons préserver l'espace pour que l'individu qui a parlé puisse dire et ait l'appui concret dans cette présentation pour affirmer s'il le souhaite : « ce n'est pas moi ». Cela dit, les modifications opérées ne relèvent pas du hasard et suivent une logique discursive issue du matériel qui se donne à lire.

2.2 Discours signifiant d'une fracture de l'identité

Les extraits ont été regroupés en fonction de mots qui reviennent avec insistance dans ses propos : la place de sa mère, la dimension de grandeur et de puissance, les rapports avec des personnes influentes du groupe. Afin de faciliter la lecture de certains enchaînements, des signifiants de la transcription ont été soulignés.

1) Sa mère

Sa mère occupe une place importante dans son parcours. Elle est décédée alors qu'elle était dans la vingtaine. Plusieurs années après le décès, on peut se demander pourquoi elle est encore aussi prégnante dans ses paroles.

Pour Ginette, sa mère est le sujet d'une recherche de toute une vie (extrême recherche). Et pourtant, elle affirme : « Le contact avec elle n'était pas bon. À un moment, j'ai décidé de l'haïr au lieu d'aimer. *Ma mère, je l'ai cherchée toute ma vie* ».

Les mêmes signifiants concernant le prénom (Julienne), l'habillement et la perfection viennent croiser son expérience religieuse.

a) prénom Julienne :

Au début j'ai trouvé, j'ai cherché une bonne mère, en somme je cherchais la bonne partie à l'intérieur de moi que j'avais laissée de côté. Je l'ai trouvée en mère Julienne. Mère Julienne était la mère générale [du groupe dans lequel je suis entrée] — elle s'appelait Julienne, *ma mère s'appelait Julienne*.

Et pourtant, la ressemblance repose sur une opposition :

Quand j'ai rencontré — *elle s'appelait Julienne* — *elle ressemblait à ma mère*, mais elle *ressemblait à ma mère par son opposé*, c'était la bonne mère. Mais, j'ai été trompée par elle aussi.

b) habillement :

« Ma mère était une personne autoritaire, très janséniste, donc *habillée* jusqu'au cou, manches longues en plein été » et « Mère Julienne était vivante, *habillée* en bleu et blanc, [de] *la même façon que ma mère* ».

c) perfection :

Je me sentais intimidée par ma mère, difficultés d'entrer en communication avec elle, besoin *d'être parfaite*, de faire les choses à la *perfection* ; [en commençant par] mon *corps* qui n'était par parfait pour elle. Elle ne me l'a jamais dit, elle ne m'a jamais fait aucun reproche, mais je ressentais aucun

[...] il me semble qu'elle ne m'a jamais aimée. J'ai imaginé qu'elle ne m'aimait pas, je suis assez vieille pour pouvoir dire ça aujourd'hui.

Cette difficile appréciation de son image l'a conduite à développer une profonde interrogation sur son identité. Elle tente de pallier à ce manque par une sensation de puissance qui la pousse vers les grandeurs.

2) Identité/Grandeur et puissance

J'étais dans un monde d'hommes, dans le milieu du travail également; *je perdais toute identité, j'avais perdu toute identité, je n'avais plus l'impression d'être une femme*, Je ne savais plus qui j'étais. Un jour, je tiens à préciser cette date parce que c'est le jour où a commencé le voyage. *J'ai entendu une voix* intérieure qui disait: « fais ma volonté ». Alors je me suis mise à souhaiter quelque chose de *miraculeux, de merveilleux*, enfin!

Je recevais, je ressentais intérieurement une puissance, une capacité de puissance qui me mettait au-dessus de toutes difficultés, les choses m'arrivaient comme je les demandais. [...] Quand l'intention est suffisamment forte et, l'attention suffisamment entretenue sur une intention, on peut l'obtenir, [...]

Cette impression de puissance va se trouver corroborer d'une certaine façon par son adhésion à ce groupe qui a un supérieur majeur en son sein: « Quand j'étais [dans le groupe], j'avais l'impression d'être dans une maison présidentielle, c'était vraiment cette impression de grandeur ».

Son entrée au lieu reclus correspond à la réalisation d'un rêve d'enfance allant de la poupée aux vies de saints marquées par la mise en forme d'un idéal inégalé — une maladie des grandeurs, dira-t-elle:

Arrivée, être accueillie [dans ce groupe], mariée, [avec des] enfants, avoir accès à la *vie religieuse* qui était *un désir d'enfance* aussi, de mes lectures d'enfance. C'était la vie des saints et dans ma table de chevet qui était un bureau où on met habituellement les vêtements de poupées, moi j'avais les petites histoires de la vie des saints.

Et puis dans mes moments probablement de grandes tristesses intérieures. Je me disais, moi je vais dépasser ça. Je lisais la vie des saints, puis à chacun, je [me] disais: *c'est rien par rapport à ce que moi je vais faire*. Je lisais le suivant. Il marchait sur les charbons ardents, était rôti d'un côté, puis se faisait tordre de l'autre, puis bénissait encore le Seigneur. *Moi, je vais faire mieux que ça*, Saint Pierre, la tête en bas et qui bénissait encore le Seigneur, *moi je vais faire mieux que ça*.

Puis, elle ajoute : « Je me suis dit, *la maladie des grandeurs* était installée depuis longtemps, mes désirs de puissance étaient installés dans mon cœur comme un esprit libre ».

Aussi, la vie dans ce lieu particulier devint la réalisation d'un conte de fée où elle allait passer à l'histoire comme faisant partie de *la* communauté choisie :

Le sentiment de puissance que j'ai ressenti au monastère était la concrétisation d'un besoin, d'un *sentiment de puissance intérieure*. C'était comme *un conte de fée devenu réalité*. C'était le carrosse, la citrouille transformée en carrosse, c'était aussi simple que ça.

Et d'être-là, de *faire partie de l'histoire*, parce qu'on m'avait dit que — pendant que j'étais-là, il y a eu des messages de la Vierge — que c'était la seule communauté qui survivrait, que bientôt les gens viendraient de partout; [...]

Son sentiment de puissance intérieur trouve un écho avec le contenu des croyances et le discours développé par le groupe.

3) Rapport avec des personnes influentes du groupe

Sa présence dans le groupe semble valorisante puisqu'elle est envoyée en mission. On lui demande d'enseigner la religion ou d'aider des supérieures : « J'étais envoyée en mission à certains endroits, pour *aider des sœurs, par exemple, des supérieurs qui avaient de la difficulté avec des élèves, [...]* » Son lien avec la mère générale lui accorde aussi une place particulière :

Mère Julienne m'aimait beaucoup, me privilégiait. J'étais son *bras droit*. Je l'accompagnais dans *tous* les voyages, j'étais responsable de mission.

Et elle ajoute :

[...] j'étais là comme oreille, yeux, oreille, *comme la générale*, [...]

Et moi, j'étais *en ligne directe* aussi avec mère Julienne ; j'avais mes entrées, je pouvais frapper à sa porte n'importe quand, j'avais pas besoin de mettre mon nom sur la liste ou de passer par [une autre mère], la directrice.

Quant à ses relations avec la tête dirigeante du groupe, elles seront investies d'une attente de reconnaissance de sa part :

J'avais ce besoin de puissance parce que je rêvais, j'avais demandé de devenir [une consacrée], les sœurs avaient droit d'être [consacrées], elles devaient être [re]connues [...] [par] le [supérieur majeur].

À partir de ces quelques éléments, trois stratégies de réponse se dégagent.

3. Relecture psychanalytique et trois stratégies de réponse

3.1 *Un réel qui fait retour : doublure et excès d'altérité*

Une première lecture de l'écart met en jeu le réel comme impossible qui ne cesse de faire retour. À maintes reprises, le parcours de Ginette fait intervenir l'impossible rapport qu'elle a vécu avec sa mère au point de *la chercher toute sa vie*. Ce réel est marqué par une relation ambivalente qui revient sous une forme inversée dans son nouveau milieu d'appartenance : mère Julienne comme mère/anti-mère — « *elle ressemblait à ma mère par son opposé* ».

Les caractéristiques associant mère Julienne et sa mère mises précédemment en évidence se précisent. Ginette a vécu une profonde division¹⁴ avec sa mère, d'autant plus insistante qu'elle est maintenant décédée :

[...] j'ai eu l'impression d'être assise — une fois qu'on l'a enterrée dans son cercueil et déposée en terre — sur la pierre tombale, d'être restée à côté d'elle *comme si je m'étais divisée*. La partie qui a continué à vivre, c'est la partie qui haïssait, la bonne est restée près de ma mère.

Ginette, âgée de 10 ans, voyait sa mère souffrir d'insuffisance cardiaque. Elle dira à ce propos : « À un certain moment, ma mère j'étais contente de la voir dépérir devant mes yeux et je souhaitais sa mort de tout cœur, [...] ». Depuis que Ginette est toute jeune, elle sent le besoin de prier pour la conversion de ses parents : « J'ai souvent eu *l'impression d'être en enfer* et que mes parents, je devais prier pour la conversion de mes parents ; mon père sacrait. *Il criait beaucoup, était toujours fâché*, j'avais l'impression de ne pas vivre dans un milieu [...] ».

Aussi, le décès de sa mère provoque une forme de révolte :

Quand ma mère est morte, je l'ai envoyée en enfer, intérieurement j'avais tellement souffert, sauf, *c'est moi qui me suis mise en enfer* ; j'avais tellement souffert, j'avais tellement peur qu'à un moment donné que je me suis dit : je vais t'envoyer en enfer, comme ça tu n'auras pas le droit de remonter. *Et c'était moi-même dans [...] le fond que j'ai torturée*. Je dis cela même si tout ça a l'air tellement faux, en écrit... j'écrirais ça dans un roman, puis je me dirais que la fille était folle. C'est ça que j'ai vécu.

14. Notons que la division du sujet ne saurait être sociologique, c'est-à-dire qu'il ne suffit pas de plaquer des substituts complémentaires pour colmater la perte de jouissance en cause (voir Lacan 2006a).

On ne peut s'empêcher de noter une stratégie mise au jour par Freud et reprise par Lacan à propos de l'identification qui se met en place dans la dynamique d'une perte déterminante vécue par la personne (mère, identité). À la suite de cette perte, l'investissement qui était lié à l'objet perdu est réaménagé différemment :

[...] la libido libre ne fut pas déplacée sur un autre objet, elle fut retirée dans le moi. Mais là elle ne fut pas utilisée de façon quelconque : elle servit à établir une *identification* du moi avec l'objet abandonné.

L'ombre de l'objet est tombé ainsi sur le moi qui put alors être jugé par une instance particulière comme un objet, comme l'objet abandonné. De cette façon la perte de l'objet s'était transformée en une perte du moi et le conflit entre le moi et la personne aimée en une scission entre la critique du moi et le moi modifié par identification. (Freud 1978, 158)

L'identification de Ginette par le biais de sa mère en enfer évoque bien l'enfer de la relation. Elle va jusqu'à se torturer en se faisant elle-même la méchante qui envoie ses parents au lieu de la damnation. Quoique sa mère ne l'ait pas dit, l'instance particulière est en place et lui fait entendre le jugement négatif porté sur son corps : « Elle ne me l'a jamais dit, elle ne m'a jamais fait aucun reproche, mais je ressentais aucun [...] il me semble qu'elle ne m'a jamais aimée ».

Considérant la présence de l'identification dans la relation avec sa mère qui est intériorisée en elle, est-il surprenant qu'elle répète la recherche d'une mère supérieure à travers son intégration au nouveau groupe religieux : « j'ai cherché une bonne mère, en somme je cherchais la bonne partie à l'intérieur de moi » ?

3.2 *La dimension symbolique : un discours du non-discours*

Avant son entrée dans le groupe religieux, la violence que Ginette vit la plonge dans une profonde solitude qui la conduit vers un lieu d'altérité permettant *d'exprimer* ce qui lui arrive :

Ce qui me vient à l'esprit, c'est que j'étais dans une solitude profonde.

Un mariage qui ne fonctionnait pas, énormément de violence autour de moi, qui se propageait dans les enfants [...] de la part du mari [...] qui se propageait dans les enfants [...] qui imitaient leurs parents.

Une solitude tellement immense qui me faisait chercher à l'extérieur dans tout ce qui était surnaturel: le miraculeux, *le caché, le non-dit. Tout ce que je ne savais pas à ce moment-là exprimer* mais que je ressentais comme devant exister quelque part pour me sortir de l'état de tristesse intérieure dans laquelle j'étais.

Ginette actualise un côté caché, mystique, pour tenter d'exprimer ce qui ne se dit pas. Cette défaillance du langage transparait aussi bien dans les hésitations de son dire que dans les tensions des contraires qui décrivent l'absence de place qu'elle *avait* et la place qu'elle *n'avait pas*:

Je ne pouvais pas intellectualiser la place que *j'avais* [...] que *j'avais pas* dans la famille; j'étais-là, *j'avais* une chambre pour dormir, de la nourriture, des vêtements pour m'habiller, j'allais à l'école, je manquais de rien.

Mais *j'avais pas* de vraie place à moi, *j'avais pas* ma chambre, [...], aujourd'hui je me rends compte que *j'ai jamais eu de place* parce que je n'en ai jamais été cherchée.

Resserrant les contraires jusqu'à la limite d'une infime distance temporelle, les mystiques puisent une force inouïe du lieu de l'Autre, trésor des signifiants d'un langage pour Lacan. De Certeau mentionne une hypothèse à ce sujet:

Les mystiques construisent aussi leur langage [...] en faisant majoritairement l'hypothèse que la « force » des mots croît avec leur « discordance ». (de Certeau 1982, 174)

Pour Ginette, la peur a été si inquiétante et étrangement envahissante qu'elle en vient à ouvrir l'espace d'un ailleurs:

Pendant l'espace de quelques secondes *j'ai* été émerveillée de voir que *j'avais* vécu dans cette peur sans m'en rendre compte pendant de nombreuses années.

Cette peur qui fait que l'esprit devient tellement étroit que [...] *tu* deviens tellement rétréci dans ton expression qu'*il faut absolument* que *tu* [...] *projettes dans une espèce de secte* [...].

De l'énonciation, l'indicible écrit sa trace dans l'interstice entre des signifiants: passage du *je* au *tu* opérant une distanciation pour dire l'insupportable, suspens et espace d'un non-dit entre *tu* et *projettes*. En suivant de Certeau, cette projection pourrait être une amorce de ce que les mystiques poursuivent comme écriture du manque, c'est-à-dire la production d'un corps:

Surtout ce « corps mystique » découpé par la doctrine appelée d'emblée l'attention sur la quête dont il est le but: la recherche d'un corps. Il désigne l'objectif d'une marche qui va, comme tout pèlerinage, vers un site marqué par une disparition.

Il y a du discours (un Logos, une théologie, etc.) mais il lui manque un corps — social et/ou individuel. Qu'il s'agisse de reformer une Église, de fonder une communauté, d'édifier une vie (spirituelle) ou de (se) préparer un « corps glorieux », *la production d'un corps joue un rôle essentiel dans la mystique*.

Contrairement aux apparences, le manque se situe non du côté de ce qui fait rupture (le texte), mais du côté de ce qui « se fait chair » (le corps). (1982, 108, nous soulignons)

3.3 *L'imaginaire de la consistance: mouvement d'intégration d'un manque pour faire corps*

Pour Ginette, l'intégration de sa problématique personnelle ne s'arrime pas si aisément à celle de l'idéal grandiose de la communauté et de la perfection qu'elle espérait depuis son enfance. Elle est le bras droit de la mère générale et l'accompagne. Aussi, elle répond aux demandes et accepte d'enseigner, d'aller en mission, et même d'aider le supérieur majeur de la communauté à se sortir de situations embarrassantes. Sa contribution à la production du corps que serait cette communauté relève de l'idée à la fois concrète et grandiose « d'être-là, de *faire partie de l'histoire* ». Sa démarche ressemble à celle de la construction d'un corps élargi et indivisible puisqu'il serait le lieu par excellence, *puisque c'était la seule communauté qui survivrait*.

Curieusement, et parallèlement à l'expérience du miroir où l'image est aussi assujettie à un manque dans sa fonction de doublure, Ginette se retrouve soudain devant une situation qui la met hors d'elle-même ! Qu'est-ce qui peut en ressortir ?

Puisqu'elle participait à la mission, elle a eu droit à des vêtements particuliers (bottes, manteau, [...]). Or un jour, la religieuse à l'accueil lui a demandé de les remettre à d'autres qui à leur tour allaient à l'extérieur. Profondément offusquée, elle dira :

J'ai pris mon manteau, j'ai pris mon foulard, mes bottes aussi je pense, j'ai dit: est-ce qu'il y a autres choses que vous avez besoin aussi. Voulez-vous avoir mon costume ? *J'ai complètement perdu* — pas les pédales parce que je ne suis pas allée jusque-là — mais je l'ai dit bien que je ne l'ai pas fait.

Pourquoi surgit soudain ce tout ou rien concernant l'habillement, comme si un indivisible venait instaurer un dilemme ? Cette impasse pourrait-elle provenir de la relation tumultueuse avec sa mère ou d'une rivalité entre ses deux mères : comment arriver à habiller cette communauté comme une bonne mère, elle la générale ? Puisque « j'étais là comme oreille, yeux, oreille, *comme la générale* » et que « Mère Julienne était vivante, *habillée* en bleu et blanc, [de] *la même façon que ma mère* », la demande de remettre les vêtements a-t-elle fait ressurgir l'identification à cette autre perdue — [celle que] *j'ai complètement perdue*, indivisible — cette mère envoyée en enfer ?

Pistes de conclusion

La prise en considération de la place du sujet et de la jouissance dans une relecture mettant en scène un excès d'étrangeté convie à un acte opérant avec l'écart situé au lieu même du phénomène mystique. La première section a fait écho à la façon dont la présence d'une jouissance, située en écart par rapport au plaisir/déplaisir, suscite des coups de semonce à l'endroit des personnes qui osent en parler. Suggérer comme sujet à orgasme ou objet de fellation, le lien étroit entre la mystique et le corps s'avère aisément tourné en dérision. Tant et aussi longtemps qu'Agnès Blannbekin n'aurait pas accepté de laisser son corps au caniveau lorsqu'elle faisait l'épreuve de l'écart avec le corps du Christ Ressuscité, devrait-on en conclure à de l'auto-érotisme pervers ? Et la question se dédouble du côté du confesseur. Quoi qu'il en soit, les quelques extraits considérés indiquent que la présentation d'Ermenic produit un cul-de-sac en s'enfonçant dans la description prétendant si bien montrer que les mots n'ont plus rien à dire : alors qu'Agnès est altérée *dans tous ses membres et dans toutes ses articulations*, remplie d'une telle *incandescence* [...] *qu'elle en brûlait*, comment peut-elle arriver à *se contempler elle-même entièrement* ? Si Narcisse a besoin d'un autre lieu comme celui d'un reflet sur l'eau pour se contempler, pourquoi le trajet de l'identification est-il passé sous silence ? Les deux écueils issus d'une pathologie populaire et d'une autre plus catégorique dans sa conceptualisation peuvent trouver une voie différente de lecture à condition d'intégrer l'impossibilité comme partie intégrante, et non pas en exclusion.

Cette perspective conduit à repenser trois formes d'impossibilité qui se structurent des distinctions lacaniennes du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Le parcours de Ginette fournit un lieu d'expression à chacune des trois formes d'impossible : un réel qui fait retour, un discours du non-

discours et un mouvement essayant de donner corps sous forme d'un indivisible. Alors que le groupe semble lui offrir un lieu propice pour individualiser le réel de la relation avec une mère qui se dédouble et un espace pour exprimer dans un lieu autre la violence et la peur qui l'envahissent, le mouvement de formation d'un corps indivisible surgit de façon impromptue d'une inquiétante étrangeté sur l'habillement. Aussi, la pathologie serait tentée d'y voir une occasion pour reprendre sa place dans ce parcours mélancolique d'une vie passée à chercher celle d'une autre pour répondre à la fracture de son identité. Or, la pathologie vient plutôt se situer différemment et garde sa pertinence. Elle amorce une piste, un sentier, et découpe certaines crêtes plutôt que d'en marquer le terme qui se clôt avec l'emprise du médicament. S'il en est un qui tue la mystique, serait-ce celui qui désaltère la relation et empêche de rêver !

Références

- BADIOU, A. (1997), *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF (Les essais du Collège international de philosophie).
- BEIRNAERT, L. (1987), « Psychanalyse et vie de foi », dans *Aux frontières de l'acte analytique. La Bible, saint Ignace, Freud et Lacan*, Paris, Seuil, p. 134-136.
- BERGERON, R. (2002), *Renâitre à la spiritualité*, Montréal, Fides.
- BOUFLET, J. (2001-2004), *Encyclopédie des phénomènes extraordinaires dans la vie mystique. Phénomènes subjectifs*, t. 2, Paris, Le jardin des Livres, p. 87-88.
- BRANDT, P.-Y. (2002), « Quand la religion se mire dans la lorgnette du psychologue », dans P. GISEL et J.-M. TÉTAZ, dir., *Théories de la religion*, Genève, Labor et Fides.
- CERTEAU, M. de (1982), *La fable mystique, t. 1, XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard (Tel 115).
- FREUD, S. (1978 [1917]), « Deuil et mélancolie », dans *Métapsychologie*, Paris, Gallimard (Idées 154).
- (1985 [1919]), « L'inquiétante étrangeté », dans *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, p. 209-263.
- GUINGAND, P. (2004), *Anorexie et inédie. Une même passion du rien ?* Ramonville, Érès (Hypothèse).
- JUNG, C.-G. (1947), *Psychologie und Religion*, Zurich, Rasher Verlag.

- LACAN, J. (1966), *Écrits*, Paris, Seuil.
- (1973), *Le Séminaire, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1963-64)*, Paris, Seuil.
- (1980), *De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité*, Paris, Seuil (Points 115).
- (1981a), *Le Séminaire, livre III. Les psychoses (1955-56)*, Paris, Seuil.
- (1981b), *Le Séminaire, livre XX. Encore (1972-73)*, Paris, Seuil.
- (2006a), *Le Séminaire, livre XVI. D'un Autre à l'autre (1968-69)*, Paris, Seuil.
- (2006b), *Le Séminaire, livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant (1971)*, Paris, Seuil.
- LALANDE, A. (1962), « Individu », dans *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF.
- LOPEZ-GAY, J. (1980), « Le phénomène mystique », dans *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne.
- MAHIEU, E. et H. AZIBI (1996), « Mysticisme et délires mystiques. Situation nosographique et position du sujet », *L'information psychiatrique*, 72, p. 911-924.
- ST-ARNAUD, G.-R. (2001), « Une clinique du sectaire en danger ? Donner la parole aux personnes en cause », dans J. DUHAIME et G.-R. ST-ARNAUD, dir., *La peur des sectes*, Montréal, Fides.
- SUBLON, R. (2007), *Vous scrutez les écrits ? Ils témoignent pour moi. Lecture suivie de l'évangile selon saint Jean*, Paris, Cerf (Théologies).
- VERGOTE, A. (1978), *Dette et désir. Deux axes chrétiens et la dérive pathologique*, Paris, Seuil.
- WOLF, M.-A. (2005), *Dialogue avec le sujet psychotique*, Montréal, Triptyque.

Résumé

Les transformations du religieux nécessitent de porter une attention particulière aux façons de lire et d'écouter l'expérience des personnes. Exprimés sous des formes culturelles, spirituelles, mystiques ou thérapeutiques, les contenus de ces métamorphoses de l'altérité se retrouvent aussi bien dans les sectes que dans le champ psychanalytique. De ces lieux de praxis, cet

article identifie des écueils et nous soumet à un dire issu d'une personne ayant vécu un passage dans un nouveau mouvement religieux. Pathologie et effluves érotiques, ce parcours propose une relecture lacanienne différente en misant sur ce qui affleure à travers la fragilité et l'inattendu.

Abstract

The transformations of the religious field require that a special attention is paid to the ways personal experiences are read and listened to. The cultural, spiritual, mystic or therapeutics expressions of these metamorphoses of the alterity are also present in the cults and in psychoanalysis. From these practices, this paper identifies problems and presents some abstracts of testimonials from a person who entered a new religious movement. Through pathology and erotic effusions, this paper offers a lacanian reading that pays attention to repetitions in the fragility and the unexpected.