

# PSYCHOANALYSE

3

**BELGISCHE SCHOOL VOOR PSYCHOANALYSE**

**ECOLE BELGE DE PSYCHANALYSE**

*Le sens ne se décrète pas,  
il n'est nulle part  
s'il n'est partout.*

Claude Lévi-Strauss

# PSYCHOANALYSE



- DIRECTION - DIREKTIE
- Francis MARTENS
  
- CONSEIL DE REDACTION - REDAKTIERAAD  
Jozef CORVELEYN, Francis MARTENS, Mark MERTENS, Regnier PIRARD, Marie-Dominique ROBIN, Antoine VERGOTE
  
- MISE EN PAGES - OPMAAK  
Marie-Claire MARTENS, Danielle de LAME
  
- PSYCHOANALYSE paraît deux fois l'an.
- PSYCHOANALYSE verschijnt twee keer per jaar.
  
- Le courrier est à adresser à PSYCHOANALYSE,  
95, rue de l'Arbre Bénit, B-1050 Bruxelles, Belgique.
- De post wordt gericht aan PSYCHOANALYSE,  
Gewijde-Boomstraat, 95, B-1050 Brussel, België.
  
- Les versements se font sur le compte 310-0294238-26 de PSYCHOANALYSE  
ou par mandat postal.
- Pour la France, sur le compte 30003-03510-00050228692 de LUGRIN-PSYCHOANALYSE.
- De betalingen worden verricht op de rekening nummer 310-0294238-26 van PSYCHOANALYSE.
  
- Abonnement aux numéros 3 et 4 (ou 4 et 5) : 750 FB  
Etranger : a) 800 FB ou 120 FF- Europe  
b) 1.000 FB
- Abonnement voor de nummers 3 en 4 (of 4 en 5) : 750 BF  
Buitenland : a) 800 BF of 120 FF - Europa  
b) 1.000 BF
  
- Les opinions exprimées dans les articles n'engagent que leurs auteurs.
- De uitgedrukte meningen in de bijdragen binden alléén de schrijvers.
  
- Les auteurs dont le nom est suivi d'une astérisque ne font pas partie de l'Ecole Belge de Psychanalyse.
- De schrijvers welke hun naam door een asterisk gevolgd wordt maken geen deel uit de Belgische School voor Psychoanalyse.
  
- Le "discours psychanalytique" est ce qui a (parfois et exclusivement) lieu dans le cadre d'une cure psychanalytique entre un psychanalyste et un psychanalysant. On ne trouvera jamais, dans une revue ou dans un exposé, produits par des praticiens de la psychanalyse, que des propos généraux inspirés de près ou de loin par l'expérience et la littérature psychanalytiques.
- Het psychoanalytische "discours" komt (soms maar dan ook exclusief) tot stand in het raam van een psychoanalytische kuur die geschiedt tussen een psychoanalyticus en een psychanalysant. In een tijdschrift van of in een uiteenzetting gegeven door pratici van de psychoanalyse, kan men slechts algemene proposities vinden die in mindere of meerdere mate geïnspireerd zijn door de psychoanalytische ervaring en door de psychoanalytische literatuur.

# PSYCHOANALYSE 3.

TIJDSCHRIFT VAN DE BELGISCHE SCHOOL VOOR PSYCHOANALYSE  
REVUE DE L'ECOLE BELGE DE PSYCHANALYSE

ETE - 1985 - ZOMER

## sommaire - inhoud

### ANTHROPOLOGIE

<u>LE SENS</u> (C. Lévi-Strauss)	
<u>VOYAGE</u> (Benedeit) . . . . .	3
<u>AVANT-PROPOS</u> . . . . .	5
<u>VOORWOORD</u> . . . . .	7
<u>MEMENTO</u> (Roman Jakobson) . . . . .	9
<u>SYMBOLIQUE</u> (C. Lévi-Strauss) . . . . .	10
<u>INCESTE</u>	
(Robin FOX) . . . . .	11
- A propos de l'oncle maternel ou Modeste proposition pour repenser le mariage des cousins croisés . . . . . Francis MARTENS . . . . .	13
- Le sublime et le pervers : Janus bifrons . . . . . Regnier PIRARD . . . . .	27
<u>TERRAIN</u>	
- Psychologie, anthropologie, psychanalyse : à propos de la psychologie des Ladakhi . . . . . Patrick KAPLANIAN(*) . . . . .	41
- Le patient malgré lui : questions posées par une cure transculturelle . . . . . Jean-Claude MULLER(*) . . . . .	48
- La question du sujet dans les thérapies de possession . . . . . Ellen CORIN(*) . . . . .	53
- Etude ethnopsychologique sur la personnalité des initiés au culte du Vaudou à St. Domingue . . . . . Huberto BOGAERT . . . . .	67
<u>VELD</u>	
- Dertleşmek, "Het delen van mekaars leed" : een therapeutische zelfhulpgroep onder Turkse vrouwen . . . . . Renaat DEVISCH(*) . . . . .	80
<u>BODY</u>	
- Psychosis, body and family : an anthropological view . . . . . Bart VERVAECK(*) . . . . .	92
<u>POINT DE VUE</u>	
(C. Le Beau) . . . . .	100
<u>RAISON</u>	
- Les trois axes de la raison . . . . . Daniel SCHURMANS(*) . . . . .	101
<u>PHALLUS</u>	
- L'enfant Priape et son phallus . . . . . Maurice OLENDER(*) . . . . .	115
<u>MARIAGE</u>	
- Rituels de mariage et père symbolique . . . . . Jean-Thierry MAERTENS(*) . . . . .	131
<u>AMOUR</u>	
- Esthétique du discours impossible . . . . . Bruno ROY(*) . . . . .	137
<u>DOCUMENT</u>	
- Du bon usage des sciences humaines : Carl Gustav JUNG, ethnographe . . . . .	144

A B C D E F reud

- Les mythes peuvent-ils mentir ? Freud, Oedipe et les mères instigatrices . . . . . Renate SCHLESIER(\*) . . . . . 146
- Freud et la bible de Philipppson . . . . . Lydia FLEM(\*) . . . . . 159
- Les rêves de l'Homme aux Rats . . . . . Jean-Claude QUINTART . . . . . 170

LEKTUUR

- Se recréer femme (Renaat DEVISCH : "Se recréer femme") . . . . . Fons VAN COILLIE . . . . . 182
- Psychoanalyse "à la carte" in Vlaanderen . . . . . Jozef CORVELEYN . . . . . 184  
(Fons VAN COILLIE : "Freud in Vlaanderen")

LECTURE

- Charivaris . . . . . Jean-Thierry MAERTENS(\*) . . . . . 186  
(J. LEGOFF, J.C. SCHMITT, N. BELMONT, J. HUYNEN, D. FABRE, M. SEGALEN, M.E. HANDMANN-XIFARAS, etc.)
- Psychanalyse, science, société . . . . . Freddy TURNER . . . . . 189  
(Michel LEGRAND : "Psychanalyse, science, société")
- (Im)politesse du désespoir . . . . . Francis MARTENS . . . . . 190  
(François PERRIER : "Voyages extraordinaires en Translacanie")

ANNONCE

- Raymond BRUYER : "Les sciences humaines et les droits de l'homme" . . . . . 192
- Nicolas DURUZ : "Narcisse en quête de soi" . . . . . 192

RESUMES - SAMENVATTINGEN - ABSTRACTS . . . . . 193

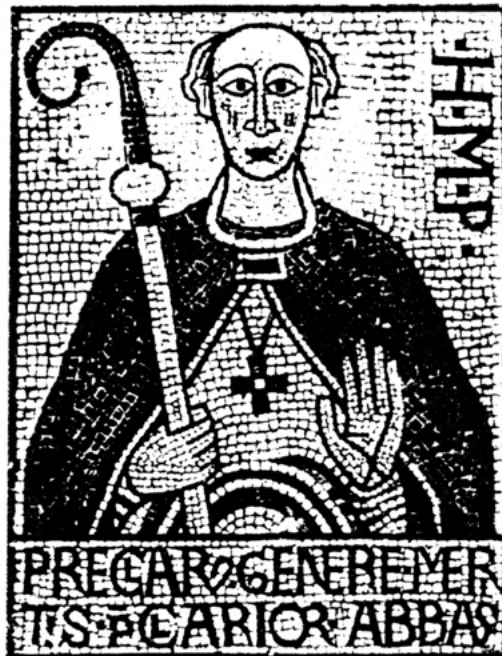
LES EXPERIENCES D'APRES LA MORT . . . . . 207

OF COURSE, A FRENCHMAN LIKE YOU (Agatha Christie) . . . . . 208

\* \* \*

# voyage...

L'abbé Brandan, en homme des plus sages et des plus justes, et pourvu d'une grande sûreté de jugement, prit, après mûre réflexion, la résolution suivante : il ne cesserait de prier Dieu et pour lui-même et pour tous ceux de sa famille, pour les morts aussi bien que pour les vivants, car ils les aimait tous sans exception. Il conçut un désir tout particulier, et se mit à prier Dieu instamment de lui montrer le Paradis, le premier séjour d'Adam et notre héritage légitime d'où nous fûmes exclus. Il est convaincu que c'est un lieu de gloire abondante, ainsi que l'Écriture sainte nous le dit, mais il voudrait tout de même voir où il aurait eu droit de séjourner si Adam n'avait commis sa faute et son péché et ne s'en était pas fait chasser, et nous tous à sa suite. Il prie Dieu sans relâche de le lui faire voir de ses propres yeux.



Avant de mourir, il voudrait aller voir le séjour que mériteront les justes, l'endroit qui sera réservé aux impies, la récompense que chacun recevra. Par la même occasion, il prie Dieu de lui montrer l'enfer et les peines que souffriront les traîtres qui ont, dans ce monde, l'orgueilleuse audace de se révolter contre Dieu et la religion, et qui ne connaissent ni amour ni foi.



# avant-propos

"Tout mythe, écrivait en 1949 Claude Lévi-Strauss, est une recherche du temps perdu. Cette forme moderne de la technique shamanistique, qu'est la psychanalyse, tire donc ses caractères particuliers du fait que, dans la civilisation mécanique, il n'y a plus de place, pour le temps mythique, qu'en l'homme lui-même".

Cette réflexion a gardé toute sa pertinence. Sauf peut-être qu'il est apparu, en trente ans, que le discours psychanalytique avait diffusé dans la culture (susitant par là ses apôtres, comme ses "Monsieur Homais") au point de rétablir, si pas une nouvelle mythologie, au moins une croyance rajeunie en la véracité du "temps mythique".

La saga psychanalytique offre d'étranges particularités. A la manière des grands prophétismes, le mythe individuel de l'homme Freud s'est établi en théorie générale de la nature humaine -ceci en décryptant sous le florilège particulier des symptômes la rigueur universelle de la structure.

C'est dans cette démarche, prompte à ramener la diversité des pratiques à la cohérence souterraine des lois qui les organisent, que viennent précisément confluer -en tant que systèmes d'intelligibilité- la psychanalyse et l'anthropologie structurale.

Elles se rencontrent d'autant mieux qu'elles ont à faire plus directement à ce relatif invariant qu'est le corps généré et sexué. Là comme ailleurs, elles pistent, sous les arabesques du désordre, la plus stricte rationalité. Rien d'étonnant dès lors à ce que, dans sa pratique, la psychanalyse puisse être assimilée par Lévi-Strauss à un shamanisme qui verrait tous ses termes inversés : elle en est à la fois l'aboutissement et le meurtre.

\* \* \*

A l'heure où les psychanalystes ont tendance à ne plus lire que les autres psychanalystes, où les fils



aspirent à ne rester qu'"infans" , où le jargon des pieux cénacles devient de plus en plus autoréférentiel, il est bon de se souvenir de ce que les "pères" ne cessèrent d'abreuver leur langage aux sources de la culture et de la science -même si ce fut pour les décaler (en faisant glisser, par exemple, la biologie vers une métabiologie, ou déraper la linguistique dans la "linguistique").

Freud, pour sa part, a toujours réclamé de ses élèves une connaissance approfondie de l'histoire des civilisations. Lui-même, comme d'ailleurs Lacan, s'est avéré grand lecteur et infatigable exégète. Même s'il usa souvent des données culturelles et transculturelles dans un but apologétique (visant à conforter la jeune discipline), il n'envisagea jamais de pouvoir se passer de l'obscur savoir déposé dans les mots, les coutumes, les trésors hérités de la pensée. Qu'on pense à la jubilation qui fut la sienne de se découvrir, à la fin de sa vie, cousin d'Empédocle !

\* \* \*

Un autre cousinage règle les rapports de la psychanalyse à l'anthropologie : la question de l'inceste.

Il n'est en rien fortuit que ce soit sur ce socle originaire (Complexe d'Oedipe et Structures Élémentaires de la Parenté) que viennent reposer l'oeuvre de Freud et celle de Lévi-Strauss; pas plus qu'il n'est latéral, dans leur cheminement, de voir l'abondance du style venir suppléer à l'éloignement du regard.

Anthropologie et psychanalyse s'inscrivent toutes deux dans la précarité du cadre symbolique esquissé, au XVIIIe siècle, à partir de l'exil des dieux et de la redistribution des pouvoirs. Une crise d'identité généralisée, flanquée d'une exacerbation pathologique des rapports familiaux, a vu croître en ce giron le "projet thérapeutique général" dont nous sommes à la fois les gérants et les produits. En même temps s'éparpillaient ces myriades de petits Oedipe, tels que Sophocle n'aurait pu en rêver...

Convoqués au chevet moribond des mythes, nous avons bien du mal, psychanalystes ou ethnologues, à discerner entre le chant funèbre et le cri de la naissance.

# voorwoord

"Elke mythe, zo schreef Claude Lévi-Strauss in 1949, is een zoektocht naar de voorbijgegane tijd. De moderne vorm van de Sjamaan-techniek, de psychoanalyse namelijk, put haar specifieke karakteristieken uit het feit dat er in de mechanische beschaving geen plaats meer is voor de mythische tijd dan in de mens zelf".

Deze overweging is nog altijd pertinent. Alleen, in de voorbije dertig jaar schijnt het psychoanalytisch betoog in de cultuur wel, zo niet een nieuwe mythologie, dan toch een verjongd geloof verspreid te hebben in de waarachtigheid van "de mythische tijd".

De psychoanalytische saga vertoont vreemde bijzonderheden. Op de wijze van de grote profetieën heeft de individuele mythe van de mens Freud zich gevestigd als algemene theorie van de menselijke natuur -en dit door de ontcijfering van de universele geldigheid van de structuur ervan die schuilgaat achter een strikt persoonlijke bloemlezing van symptomen.

Het is in het raam van deze beweging die zich bekommert om het terugvoeren van een grote verscheidenheid aan praktijken tot de ondergrondse coherentie van de wetten die deze organiseren, dat precies de psychoanalyse en de structurele antropologie -als systemen van intelligibiliteit- samenvloeien.

Zij ontmoeten elkaar onvermijdelijk omdat zij beide meer direct te maken hebben met een relatief onveranderlijk gegeven, nl. het voortgeplante en het geseksueerde lichaam. Daar zoals elders volgen zij doorheen de arabesken van de wanorde, de meest strikte rationaliteit. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de psychoanalyse in haar praktijk door Lévi-Strauss gelijkgesteld wordt met een sjamanisme dat al zijn termen ziet omdraaien : zij is er tegelijk de bekroning van alsook het eind.

\* \* \*

Op het ogenblik dat de psychoanalytici geneigd zijn om alleen nog andere psychoanalytici te lezen, dat de

zonen alleen ambiëren om "infans" te blijven, dat het jargon van de vrome cenakels meer en meer autoreferentieel wordt, is het passend om in herinnering te brengen dat de "vaders" niet ophielden hun taal te laven aan de bronnen van de cultuur en van de wetenschap -ook al was het om deze te ontwrichten (door bijvoorbeeld de biologie te laten verschuiven naar een metabiologie of door de linguïstiek te laten ontsporen in een "linguïsterij".

Freud van zijn kant, heeft bij zijn leerlingen altijd een grondige kennis geëist van de geschiedenis van de beschavingen. Hijzelf, zoals trouwens Lacan, heeft zich gemanifesteerd als een groot lezer en een onvermoeibaar exegeet. Zelfs al gebruikte hij de culturele en transculturele gegevens met een apologetisch oogmerk (om de jonge discipline kracht bij te zetten), hij dacht nooit dat hij kon voorbijgaan aan het obscure weten dat neergelegd is in de woorden, de gebruiken en de overgeërfde schatten van het denken. Men denke aan de vreugde die hij beleefde toen hij aan het eind van zijn leven ontdekte de "neef van Empedocles" te zijn!

\* \* \*

Er is nog een andere belangrijke familieverband-  
schap tussen de psychoanalyse en de antropologie : de  
problematiek van de incest.

Het is helemaal niet toevallig dat op dit oorspronke-  
lijke draagvlak (het Oedipus-complex en de elementaire  
structuren van de verwantschap) zowel het oeuvre van  
Freud steunt als dat van Lévi-Strauss. Evenmin is het  
bijkomstig dat bij beiden in de loop van de uitbouw van  
hun werk de overvloedigheid van het betoog aan de ver-  
ruiming van het blikveld ten goede komt.

De antropologie en de psychoanalyse horen beide  
thuis in het wankele symbolische kader dat ontstond vanaf  
de 18e eeuw en dat gekenmerkt is door de verbanning van  
de goden en herverdeling van de machten. Een veralgemeende  
identiteitscrisis gepaard aan een pathologische vervloede-  
ring van de familiebanden heeft in die beweging het "glo-  
bale therapeutische project" doen ontstaan waarvan wij  
zowel de beheerders als de produkten zijn. Tegelijker-  
tijd ontstond een melkweg van kleine oedipusjes waarvan  
Sophocles nooit had kunnen dromen...

Opgeroepen bij het sterfbed van de mythen hebben wij,  
psychoanalytici en ethnologen, het moeilijk om onderscheid  
te maken tussen dodenzang en geboortekreet.

F.M.

## M E M E N T O

# Roman JAKOBSON

*... le phonème n'est rien d'autre qu'un faisceau d'éléments différentiels constants. Le phonème n'est ni identique au son, ni extérieur au son, mais nécessairement présent dans le son, il lui demeure inhérent et superposé: c'est l'invariant dans les variations.*

*(...)*

*Tout élément constitutif de la langue, et en particulier tout phonème et toute qualité distinctive, est une valeur sociale.*

*(...)*

*Supposons trois francs, un en papier et deux en pièces métalliques, l'une usagée et l'autre brillante. Un enfant séparera la brillante de l'usagée, un numismate les classera selon l'année de monnayage. Mais, pour la communauté, les trois francs gardent la même valeur fiduciaire, à moins de dépréciation partielle.*

*(...)*

*La description d'un système de valeurs et le classement de ses éléments ne peuvent être faits que sous l'angle du système en question, c'est-à-dire sous l'angle des tâches que ce système remplit. En ce qui concerne la valeur de l'argent, on ne peut diviser les monnaies en brillantes et ternes, et de la même façon on ne peut attribuer aux composantes d'un système musical ou aux phonèmes d'un système phonologique des qualités qui sont propres à un tout autre système.*

# symbolique

*L'inconscient cesse d'être l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique, qui fait de chacun de nous un être irremplaçable. Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui, chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois.*

*Si cette conception est exacte, il faudra vraisemblablement rétablir, entre inconscient et subconscient, une distinction plus marquée que la psychologie contemporaine ne nous avait habitués à le faire. Car le subconscient, réservoir des souvenirs et des images collectionnés au cours de chaque vie, devient un simple aspect de la mémoire; en même temps qu'il affirme sa pérennité, il implique ses limitations, puisque le terme de subconscient se rapporte au fait que les souvenirs, bien que conservés, ne sont pas toujours disponibles. Au contraire, l'inconscient est toujours vide; ou, plus exactement, il est aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent. Organe d'une fonction spécifique, il se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs : pulsions, émotions, représentations, souvenirs. On pourrait donc dire que le subconscient est le lexique individuel où chacun de nous accumule le vocabulaire de son histoire personnelle, mais que ce vocabulaire n'acquiert de signification, pour nous-mêmes et pour les autres, que dans la mesure où l'inconscient l'organise suivant ses lois, et en fait ainsi un discours. (...) Le vocabulaire importe moins que la structure. Que le mythe soit recréé par le sujet ou emprunté à la tradition, il ne tire de ses sources, individuelle ou collective (entre lesquelles se produisent constamment des interpénétrations et des échanges) que le matériel d'images qu'il met en oeuvre; mais la structure reste la même, et c'est par elle que la fonction symbolique s'accomplit.*

*Ajoutons que ces structures ne sont pas seulement les mêmes pour tous, et pour toutes les matières auxquelles s'applique la fonction, mais qu'elles sont peu nombreuses, et nous comprendrons pourquoi le monde du symbolisme est infiniment divers par son contenu, mais toujours limité par ses lois.*

# inceste

*On a avancé quantité de raisons pour expliquer pourquoi les gens ne veulent pas commettre l'inceste ou manifestent de l'éloignement, voire même de l'horreur, envers ces pratiques.*

*Ces raisons, nous l'avons vu, sont souvent associées à l'argument des "conséquences néfastes". On prétend que les gens perçoivent les terribles conséquences génétiques de l'inceste ou la confusion qui risque de s'ensuivre dans les relations familiales et autres. En fait, les raisons alléguées sont multiples et nombre d'entre elles ont toute l'apparence de rationalisations. Fût-il prouvé avec certitude que l'inceste n'entraînerait aucune conséquence génétique fâcheuse, je doute fort que cela suffirait pour inciter à s'y livrer les gens qui justifient par là leur opposition.*

*Parmi les raisons données plus haut, il y a celle qui fait état d'une aversion instinctive envers l'inceste. On a souligné le ridicule de cet argument, mais il a du moins le mérite de démonter le mécanisme auquel on attribue cette aversion. La réfutation en est fort simple : si un tel instinct existait, à quoi bon édicter des interdictions -car pourquoi défendre ce qui, sans défense, ne risquerait pas d'être exécuté ? Cette réfutation me semble par trop facile et je me réserve de reprendre ce point plus loin. La même objection tient en ce qui concerne l'argument de Westermarck selon lequel l'accoutumance créant l'indifférence, l'attraction sexuelle s'émousse entre gens élevés ensemble depuis l'enfance : car s'il en est vraiment ainsi, à quoi bon les interdictions ? De nouveau, je crois l'objection trop facile .*

*Selon un autre argument, nous brûlons tous de commettre l'inceste. Les anthropologues qui s'élèvent vivement contre les deux théories précédentes, celle de l'instinct et celle de l'accoutumance, ne se rendent pas toujours compte qu'en bonne logique, il leur faut adopter cette dernière.*

*Les tenants les plus ardents de la théorie du "désir naturel" sont, bien entendu, les disciples de Freud. Selon cette théorie, nous sommes tous consumés de désirs incestueux refoulés. Le processus de refoulement reste obscur. Les freudiens orthodoxes maintiennent la théorie d'un refoulement acquis héréditairement : à une époque*

lointaine non spécifiée les jeunes mâles de la horde ont tué le Père afin d'avoir accès aux femelles dont il se réservait le monopole; mais, conditionnés à un rapport d'obéissance, ils furent pris de remords et renoncèrent aux femelles. Ce remords, nous l'éprouvons encore et nous refoulons les désirs incestueux dont nous sommes toujours la proie sous l'action de ce sentiment de culpabilité héréditaire. On s'est abondamment gaussé de cette théorie et pourtant Freud ne faisait qu'exprimer ce que la plupart des anthropologues ont à leur tour souligné, à savoir qu'il nous fallait devenir non incestueux pour accéder à la condition d'homme. Ce qu'il cherche à montrer, c'est que ce processus a été sanglant, douloureux et traumatisant et qu'il a pu laisser son empreinte. Même si la théorie telle qu'elle est formulée par Freud ne nous satisfait pas entièrement, elle a du moins le mérite d'exposer les mécanismes impliqués; à mesure que nous mettrons au jour des faits nouveaux concernant les sociétés de primates et les premiers anthropiens, il deviendra possible de construire une théorie plus plausible touchant l'accession à l'état d'homme. Je ne m'associerai nullement à mes collègues lorsqu'ils se moquent de Freud : sans doute se trompait-il quant aux détails, mais il posait la question pertinente.

Robin FOX (1967) :  
Anthropologie de la parenté.  
Une analyse de la consanguinité et de l'alliance.  
pp. 61-63, Gallimard, Paris, 1972

A PROPOS DE L'ONCLE MATERNEL  
OU  
MODESTE PROPOSITION POUR REPENSER LE MARIAGE  
DES COUSINS CROISÉS (\*)

par Francis MARTENS

Le travail qui suit voudrait proposer de la structure d'échange, sous-jacente au mariage exemplaire entre cousins croisés<sup>1</sup> tel que décrit par Lévi-Strauss, une clef structurale plus simple et peut-être plus fondamentale. Elle apparaît étroitement liée au problème de l'inceste comme tabou, mais dans une perspective psychanalytique et non plus biologique ou sociologique. Elle implique un éclairage nouveau de la position du frère utérin de la mère et, dès lors, une relecture des rapports entre l'oncle maternel et le père. Elle n'apparaît liée à aucun système culturel particulier. Elle s'appuie simplement sur les différences primaires entre les sexes et sur une assimilation de la culture à la fonction symbolique, c'est-à-dire au langage : ce sont les femmes qui mettent les enfants au monde, l'animal humain est un être de parole -c'est-à-dire d'absence-hanté par la question des origines et la nostalgie de la complétude "entre soi".

La vérité conjecturale -ou le postulat idéologique, comme on voudra- qui soutient mon hypothèse est donc l'assimilation de

---

(\*) A quelques précisions près, ce texte est la reprise d'un article paru dans la revue L'Homme, Paris, juil.-déc., 1975, XV, 3-4) pp. 155-175.

l'homme à l'être parlant et la fondation sur le non-inceste de la possibilité du langage. C'est une position en accord avec la psychanalyse -particulièrement dans son accentuation lacanienne-, en tant qu'elle se fonde sur une vision du petit d'homme qui en fait, par excellence, le rejeton prématuré indéfiniment maternable. Fonder la parole sur le manque n'est pas pour autant, il n'est pas inutile de le signaler, la réduire à la compulsion répétitive d'une régression sans espoir, ni faire fi de la multivocité ouverte du signifiant, laquelle déborde de toutes parts le sujet parlant pour le faire renaître en des eaux bien souvent imprévues.

Les quelques traits de "reconstruction historique" esquissés au fil du texte ont, quant à eux, simple valeur d'hypothèses logiques; il ne sont nullement indispensables au développement de la démarche. Evoqué en quelques endroits, le concept de symétrie exigerait, lui, une mise en place détaillée dont ce n'est pas ici le lieu. Disons simplement que -déjà manifestés un peu partout dans la nature- dédoublement, redoublement, inversion, symétrie trouvent dans la genèse de la parole et de l'identité -ainsi que dans leurs achoppements- une importance (bien illustrée par Jakobson et Lacan) qui les situe d'emblée au coeur de la problématique humaine. Quant aux cousins croisés, privilégier



-comme je le fais- leur union n'est pas pour autant surestimer son occurrence. Il s'agit bien plutôt de la considérer, au sens clinique, comme un symptôme dont le sens déborde la particularité. Les hystériques ne constituaient pas, au temps de Freud, la majorité de la population viennoise, c'est de leur discours pourtant qu'est née la psychanalyse dans ce qu'elle a de moins particulariste. Ainsi n'est-il pas exclu de voir éclairer par les cousins croisés une bonne part des structures fondamentales de la parenté et de l'alliance. Ceci sans se leurrer sur la valeur "objective" d'un tel éclairage : parler des origines, des fondements, c'est parler -fatalement- le langage du mythe. Nul n'y échappe qu'en se taisant. Probablement vaut-il mieux parler tout de même : seule la scansion des mythes (scientifiques) et leur confrontation permettent de démystifier l'usage qu'on en fait.

Peut-être m'accusera-t-on, ayant lu le texte, de faire à Lévi-Strauss, à propos de la femme, un procès d'intention. Sans doute me fera-t-on grief, dans ce cas, d'une lecture partielle ou partielle de ses écrits. On peut lui concéder en effet qu'"il n'est pas dans (sa) pensée de prétendre que l'échange ou le don des femmes soit, dans les sociétés primitives, le moyen unique d'instaurer l'alliance" (Lévi-Strauss 1967 : 554), et encore moins, de réduire en tant que personnes les femmes au statut général de monnaie d'échange ou de moyen obligé pouvant donner lieu à l'obtention d'un beau-frère. Quoi qu'il en soit, cependant, "il n'est (...) pas exagéré de dire que (la loi d'exogamie) est l'archétype de toutes les autres manifestations à base de réciprocité, qu'elle fournit la règle fondamentale et immuable qui assure l'existence du groupe comme groupe" (ibid. : 551). "Si l'interprétation que nous avons proposée est exacte, les règles de la parenté et du mariage ne sont pas rendues nécessaires par l'état de la société. Elles sont l'état de la société lui-même, remaniant les relations biologiques et les sentiments naturels..." (Ibid. : 562). Qu'on le veuille ou non, cette interprétation tourne tout entière, chez Lévi-Strauss, autour de la femme considérée comme signe et comme valeur. Que cela permette de subsumer l'échange, la réciprocité, l'alliance, sous le grand vocable de la "communication", et de faire de la femme un peu plus qu'un

bien d'échange passif, ne change pas grand chose à l'affaire. L'auteur des "Structures élémentaires de la parenté" se défend d'ailleurs assez mollement : "On peut être légitimement surpris de voir assigner aux femmes le rôle d'éléments dans un système de signes. Prenons garde, pourtant, que si les mots ou les phonèmes ont perdu (d'ailleurs de façon plus apparente que réelle) leur caractère de valeurs et sont devenus de simples signes, la même évolution ne saurait intégralement se reproduire en ce qui concerne les femmes. A l'inverse des femmes, les mots ne parlent pas. En même temps que des signes, celles-ci sont des producteurs de signes; comme tels, elles ne peuvent se réduire à l'état de symboles ou de jetons" (Lévi-Strauss 1958 : 70). Nonobstant le tintement de notre troisième oreille au genre du mot "producteur" -d'ailleurs parfaitement fondé dans la langue technique ici à l'oeuvre- prenons donc acte de cette concession importante : les femmes parlent. Ça leur fait, comme dirait Aragon, une belle jambe... Mais restons à nos moutons sans faire à Lévi-Strauss un trop injuste procès. Il était de bonne guerre, en prenant ses distances par rapport à des conceptions de l'inceste -biogénétiques ou psychologiques- particulièrement simplistes, d'adopter une position sociologique dure et de privilégier l'aspect de la question le plus pertinemment accordé à ce champ théorique : "La prohibition de l'inceste, c'est la règle du don par excellence" (Lévi-Strauss 1967 : 552). Quitte à scotomiser radicalement d'autres approches possibles : "Il n'y a rien ni dans la soeur, ni dans la mère, ni dans la fille, qui les disqualifie en tant que telles. L'inceste est socialement absurde avant d'être moralement coupable" (ibid. : 556). Dans la préface (1966) à la seconde édition des "Structures élémentaires de la parenté", l'auteur reste fermement sur ses positions : "Je persiste à croire que la prohibition de l'inceste s'explique entièrement par des causes sociologiques, mais il est certain que j'ai traité l'aspect génétique de manière trop désinvolte (...) Au sujet de la causalité biologique, je me bornerais maintenant à dire en reprenant une formule célèbre, que, pour expliquer les prohibitions du mariage, l'ethnologie n'a pas besoin de cette hypothèse" (p. XVI). L'approche du père de "L'Homme Nu" est trop universaliste pour pouvoir se passer

impunément d'une confrontation sérieuse aux autres disciplines. En se passant superbement d'elle, l'étologie ici nous offre, certes, un brillant échantillon de son pouvoir de mise en ordre du réel, mais aussi de ses capacités réelles de canonisation de l'ordre établi. Le flirt méfiant de l'auteur des "Mythologiques" avec celui de "Totem et Tabou" aurait pu produire sans doute d'autres rejets. Probablement se sont-ils rencontrés sur un mauvais terrain. D'une part, il était facile à Lévi-Strauss (1967 : 563) de noter que "... parti à la recherche de l'origine d'une prohibition, (Freud) réussit à expliquer, non, certes, pourquoi l'inceste est consciemment condamné, mais comment il se fait qu'il soit inconsciemment désiré". De l'autre, ils sont, sans le savoir, trop compères pour ne pouvoir s'entendre sur le dos des femmes. A quinze ans d'intervalle, l'avant-dernier paragraphe des "Structures élémentaires de la parenté" offre aux dernières lignes de l'article de Freud sur la féminité un écho presque caricatural : "Mais la femme ne pouvait jamais devenir signe et rien que cela, puisque, dans un monde d'hommes, *elle est tout de même une personne*"<sup>2</sup>, et que, dans la mesure où on la définit comme signe, on s'oblige à reconnaître en elle un producteur de signes. Dans le dialogue matrimonial des hommes, la femme n'est jamais, purement, ce dont on parle; car si les femmes, en général, représentent une certaine catégorie de signes, destinés à un certain type de communication, chaque femme conserve une valeur particulière, qui provient de son talent, avant et après le mariage, à tenir sa partie dans un duo. A l'inverse du mot, devenu intégralement signe, la femme est donc restée, en même temps que signe, valeur. Ainsi s'explique que les relations entre les sexes aient préservé cette richesse affective, cette ferveur et ce mystère, qui ont sans doute imprégné, à l'origine, tout l'univers des communications humaines" (Lévi-Strauss 1967 : 569); "Voilà tout ce que j'avais à vous dire touchant la féminité. Mon exposé est certes incomplet, fragmentaire et parfois peu réjouissant. N'oubliez pas cependant que nous avons étudié la femme en tant qu'être déterminé par sa fonction sexuelle. Le rôle de cette fonction est vraiment considérable, mais, *individuellement, la femme peut être considérée comme une créature humaine*"<sup>3</sup>. Si vous voulez en apprendre

davantage sur la féminité, interrogez votre propre expérience, adressez-vous aux poètes ou bien attendez que la science soit en état de vous donner des renseignements plus précis et plus coordonnés" (Freud 1936, art. "La Féminité", fin).

Nous voici donc renvoyés au Paradis perdu et aux poètes. Aux grands mythes et à ceux qui les scandent. Avec en clause les perplexités de la science. C'est honnêteté de nous ramener à ces cintres. Il n'est de science qui puisse soutenir longtemps un discours univoque, surtout lorsque son expression constitue -au sens fort- un texte; ce qui est un des mérites, et non pas de surface, de l'oeuvre de Lévi-Strauss. Qu'il nous suffise, pour rester critiques, de garder à l'esprit cette évidence : c'est à travers les sciences qu'éclotent ou s'entretiennent, chez nous, les mythes. Ce sont les sociologues et les physiciens nos griots, les psychanalystes leur tiennent la chandelle des abysses.

J'espère, quant à moi, pouvoir offrir à l'énigme qui veut que soient placés par certains Malaisiens sous une même rubrique orageuse et comminatoire, l'abus de langage et celui des femmes<sup>4</sup>, un éclairage qui n'abuse pas -pour une fois- de leur patience.

\* \* \*

OUVERTURE CHANTEE  
(pour cour de récréation)

Prélude des cousins

j'aime mon cousin  
mon cousin ma cousine  
j'aime mon cousin  
mon cousin germain

bonjour mon cousin germain  
-bonjour ma cousine  
on m'a dit que vous m'aimiez  
-ce n'est pas la vérité  
je n'm'en soucie guère  
je n'm'en soucie guère  
passez par ici et moi par là

Fugue du phallus

il court il court le furet  
le furet du bois mesdames  
il court il court le furet  
le furet du bois joli

il est passé par ici  
il repassera par là...

## I. SITUATION DE L'INCESTE ET DE LA PATERNITE

*Il était une fois une coïncidence qui partit se promener avec un petit accident, et ils rencontrèrent une explication, si vieille qu'elle était tout de travers et ressemblait davantage à une devinette...*

Lewis CARROLL, Sylvie et Bruno

Si le langage est la culture, et le non-inceste le fondement du langage, il ne faut pas perdre de vue que les termes différentiels père, mère, fils, fille, etc., sont eux déjà faits de langage, et que la prohibition de l'inceste perçue comme loi n'est que l'appréhension *a posteriori* par ce même langage de ses conditions minimales de possibilité. Il est donc préférable d'utiliser des termes moins marqués et de parler ici de non-inceste plutôt que de prohibition; d'utiliser des termes plus "biologiques" tels que mâle et femelle, génitrice et progéniture, adultes et jeunes, dès qu'on se place dans une perspective "fondamentale". Au moins faut-il garder à l'esprit que c'est à ces données de base que renvoient, en dernière analyse, les termes de parenté.

Il ne faut pas non plus perdre de vue que règne exclusivement en ces domaines une causalité structurale et non pas linéaire : même si l'on rapporte en fin de compte l'originalité du destin humain à la prématuration des petits d'homme, l'intérêt de cette appréhension du problème réside surtout dans le jeu de relations bien particulier qu'elle instaure entre mâles, femelles et progéniture, et qui donne une assise structurale possible aux notions spécifiquement langagières de parents, enfants, castration, inceste, loi.

Contrairement à Lévi-Strauss qui aborde l'inceste par son versant positif de prescription réglementant l'obligation de l'échange, je le considère ici sous son aspect négatif d'interdiction et de tabou visant essentiellement la personne, pour ses rejetons, de la génitrice. Pour moi, c'est le "tabou" qui (du point de vue d'une antériorité logique) fonde le processus indispensable de l'échange; et celui-ci se trouve contempo-

rain ou identique à l'émergence de la fonction symbolique, laquelle est inséparable de la question, pour chacun, de ses propres origines. Interrogation nostalgique -où fusionnent dans le désir de "s'avoir" intellect et affectivité, où naître c'est n'être pas ou plus assez, ou trop ailleurs- telle qu'en témoignent, depuis l'Eden, les grands mythes et les étroits divans, les "tristes topiques" de Freud, et de Lévi-Strauss la "saudade" douce-amère, le point d'orgue qui n'en finit pas de clore les "Structures élémentaires de la parenté".

Car si la psychanalyse nous a bien montré quelque chose, c'est combien le langage ne peut faire son lit que de l'absence; combien le désir de savoir est désir tout court; comment la question des origines est l'origine de la question, l'origine du désir le désir des origines. Il n'en est de meilleur exemple -donné par Freud, relu par Lacan - en termes de "double métaphore"- que celui de "l'enfant à la bobine". Une bobine reliée à un bout de fil acquiert, dans un jeu de disparition-apparition, valeur de représentation symbolique de la mère absente (autant que d'illustration du moment fondateur de la possibilité même de la représentation en tant que telle); l'absence est ainsi rendue manipulable pour l'enfant qui fait apparaître ou disparaître à son gré l'objet, en soi arbitraire et quelconque; le va-et-vient de celui-ci est bientôt doublé lui-même par deux sons : *fort* (loin) et *da* (ici) - devenus des mots- qui ponctuent la disparition de la bobine sous un meuble, puis son retour à la lumière lorsque l'*infans* -désormais parlant- tire le fil à lui. Faisant de nécessité vertu symbolisante, l'enfant a ce faisant *échangé* au moyen d'un tiers objet l'absence réelle de sa mère contre sa présence symbolique, avant de troquer l'objet lui-même contre des mots. Il y gagne en liberté et en économie d'angoisse ce qu'il y perd en "réalité" (car la bobine -objet familier- est métonymiquement plus proche de la mère que le mot), mais ce n'est qu'au prix d'un double leurre: on ne parle jamais que de ce qui n'est pas là, les mots ne "présentent" jamais que l'absence. Disons plus lapidairement : *on ne parle jamais que par sa mère*, laquelle est toujours par définition (et depuis le "traumatisme de la naissance") "pas là", "ailleurs", avant tout chez son mari -au "lieu du père"- mais aussi au lieu

quelconque de ses intérêts de femme dont l'enfant n'est jamais que partie. Il n'est de langue que maternelle. Il n'est de parole que de manque. Si la mère devient omniprésente, si l'enfant est son "tout", ce qui vient dénier son manque à elle -la clinique psychanalytique le montre bien-, si elle est "gavante", sans écart, sans distance, la fonction symbolique ne peut plus se développer : c'est le mutisme de la psychose. La symbiose étouffe le symbole.

L'inceste qualifié se définit donc, pour la psychanalyse, par rapport à la génitrice : c'est l'inceste de mère à enfants (mère → fils, mère → fille), l'incapacité d'échapper à la sécurité symbiotique. C'est à une conclusion similaire qu'arrivent, par tout autres voies, la sociologie et l'ethnologie : il n'est d'inceste vrai qu'avec la mère, c'est en tout cas le seul à être universellement prohibé, l'interdiction de l'inceste avec le père semble là surtout pour des raisons secondes (cfr. Moscovici 1972). On peut penser que chaque degré d'union prohibé se réfère plus ou moins consciemment à l'interdit central visant la génitrice : les soeurs, les cousines parallèles et les tantes maternelles sont fort proches métonymiquement de la mère; les femmes de la famille paternelle n'en sont, pour des raisons de symétrie, que métaphoriquement très peu éloignées. A cette force *centrifuge* s'oppose cependant une autre, centripète : interdite, la mère n'en demeure pas moins épicerie du "Paradis perdu". S'impose dès lors une solution de compromis : là même où l'on verra, comme toujours dans les systèmes traditionnels, établie de la façon la plus tâtilonne la liste des conjoints prohibés, le mariage préférentiel<sup>5</sup> apparaîtra étonnamment, dans les faits, comme une union quasi incestueuse. Le mariage avec la cousine croisée matrilatérale en offre un bon exemple et illustre cette vérité : les impératifs sociaux de prohibition de l'inceste n'ont d'égal que la nostalgie individuelle du "Paradis perdu". Idéalement l'alliance sera toujours asymptote à la consanguinité. Laquelle, tout comme l'inceste, ne peut se définir primordialement que par rapport à la génitrice.

En effet, maternité et paternité ne sont -au plan phénoménal- nullement symétriques. La seule évidence biologique en la matière est facile à reconnaître : *c'est la femme qui met au monde les enfants*. C'est à el-

le -et à elle seule initialement- qu'est associé le mystère de la génération. Qu'elles soient fécondées par les esprits ou autrement, il apparaît que c'est aux femmes que sont liés ombilicalement les enfants. Le reste n'est que métaphore, et les sociétés les plus patriarcales ne peuvent souvent s'empêcher de laisser transmettre par les femmes ce qui touche à la mystique, au mystère, à l'appartenance profonde : le monde juif en fournit un bon exemple. Mais il est une autre évidence complémentaire, ethnopsychologique celle-là : la fonction sous-jacente au nom de père est une fonction symbolique et non celle d'un géniteur. Quand les deux tendent à se confondre (comme c'est le cas dans le monde gréco-judéo-romain), la paternité reste encore ce qui est fondé sur la foi et la parole, par opposition à la maternité, fondée, elle, sur la parole et le témoignage : "J'ai vu tel enfant sortir de telle matrice." Il n'existe aucune certitude de ce genre quant à l'identité génitrice du père. L'esprit populaire et les "romans familiaux" en psychanalyse en font foi, mais aussi le droit romain qui tranche ainsi en cas de litige : *Pater est is quem nuptiae demonstrant*<sup>6</sup>. C'est dire que si la maternité coule de source et de nature, la paternité, en dernière analyse, est un fait de loi ramené par les Romains à l'institution du mariage. Tout ceci se trouve d'ailleurs confirmé par la linguistique (cfr. Benveniste 1969) : *pater* et *frater* initialement sont des vocables purement classificatoires; les *fratres*, les frères, sont ceux qui se définissent par l'appartenance à une même phratrie, c'est-à-dire à un groupe se réclamant d'un même *pater* symbolique; il a fallu faire appel plus tard à *germanus* pour signifier la consanguinité. De même, le terme grec *kasignètos* se réfère à une fraternité essentiellement classificatoire et doit être relayé par *adelphos* (c'est-à-dire littéralement, "né de la même matrice") lorsqu'on veut désigner les frères de sang. Ceci vaut pour tout l'univers indo-européen et reste pertinent en sémantique française : aucun fidèle n'éprouve de sentiment linguistique d'absurdité à réciter le *NOTRE PÈRE*. Ainsi, pour tout autre que le biologiste généticien, la fonction génitrice reste liée exclusivement à la femme. Si *pater* est avant tout classificatoire, il n'en va pas de même de *mater*. Si le père est un produit de la culture, la génitrice

-à devenir mère- situe en la femme le lieu de passage entre nature et culture, dans la mesure où élevant longuement ses petits -toujours prématurés et impotents dans le règne humain- elle peut néanmoins échapper à la symbiose de la relation incestueuse et laisser bouche ouverte à la parole.

### *Intermède n° 1*

#### *Les Trobriandais avaient raison*

Fort savant mais sans doute moins subtil, Bronislaw Malinowski -l'anthropologue qui parle de "races inférieures" et "supérieures"- est aussi, avec l'épisode de "l'ignorance du rôle de l'homme dans la génération", un remarquable praticien du dialogue de sourds (Malinowski, 1929).

Parlant de la paternité, Malinowski -incapable de décentration culturelle- ne conçoit le dialogue avec un informateur trobriandais qu'à l'ombre exclusive d'un troisième terme : la "science exacte", en l'occurrence la biologie génétique. Le Trobriandais serait lui, plutôt enclin à se référer à un équilibre structural donné de sa société, garant d'un bon fonctionnement de la vie trobriandaise et d'une forme possible de bonheur. Ils ne peuvent dès lors se rencontrer. Il s'agit d'une discussion entre un thomiste et un structuraliste.

Il est clair pourtant qu'on n'ait pas à s'attendre, dans un univers matrilineaire, à ce que l'accent soit mis particulièrement sur la fonction génitrice de l'homme. Il est en outre évident que l'état d'hédonisme sexuel des Trobriandais n'a que faire d'une inflation du concept de "paternité physique" : là, plus encore qu'ailleurs, l'identité du véritable géniteur resterait de toute façon hypothétique. Quoi qu'il en soit, la structure formelle du discours trobriandais sur la paternité -tel que rapporté par Malinowski- offre plus l'allure d'une dénégation (au sens psychanalytique : *Verneinung*) ou d'une rationalisation apologétique que d'une ignorance pure et simple<sup>7</sup>. Il s'agit manifestement d'un "savoir récusé" et d'une "ignorance active", au sens où l'on "ignore" quelqu'un dans la rue précisément parce qu'on l'a reconnu et qu'on en a clairement situé le lieu et la rencontre possible comme désagréables. Ainsi le discours trobriandais qui refuse de reconnaître officiellement le rôle géniteur du mâle n'en situe

que mieux -même si "en creux"- la place réelle du père. La paternité y est montrée pour ce qu'elle est : une fonction sociale, en soi relativement arbitraire, peu liée à la fonction génitrice mais inséparable de l'ensemble du réseau des relations sociales (place de l'oncle maternel, etc.). Malheureusement, là où il s'agit d'ignorance active Malinowski n'aperçoit que carence. Et son imagination s'évertue à suivre le petit flagelle des spermatozoïdes là où on l'invite à reconnaître ce qu'est la "place du père".

Proche des Trobriandais de Mélanésie sont les Rukuba d'Afrique étudiés par Jean-Claude Muller (1972). Là aussi la liberté sexuelle est considérable, mais là aussi -de même qu'aux Iles Trobriand- il est malvenu d'enfanter avant d'être mariée. Un fait retient particulièrement l'attention : une part essentielle de l'initiation des enfants mâles (en général impubères) consiste en un mariage rituel générateur de paternité symbolique. Bien qu'incapables de relations sexuelles, ces enfants sont mariés rituellement avec une femme déjà enceinte avec laquelle ils doivent passer une nuit et qui doit ultérieurement accoucher -pour que l'initiation soit valable- d'un enfant vivant. Cette union, qui a les caractéristiques sociales principales d'un mariage réel, précède une agréable période pour les adolescents de relations pré-conjugales. Ces relations ne doivent pas porter de fruit, et les enfants qui en sont issus -si l'avortement a échoué- sont tués à la naissance.

Il y a donc une nette distinction entre le mariage et la paternité physique : d'une part, un père sexuellement impuissant hérite, dans le mariage rituel, d'un véritable fils; de l'autre, un géniteur de fait se voit privé du fruit de ses unions extra-conjugales. Ce que nous appelons "paternité physique" coïncide ici plutôt avec le plaisir du sexe, et la pratique du mariage situe, une fois de plus, la paternité pour ce qu'elle est. La femme peut, en effet, chez les Rubuka, contracter divers mariages relativement simultanés, et l'identité père-géniteur en est d'autant plus aléatoire. L'élimination des enfants hors mariage et la pratique du mariage rituel enseignent aux jeunes Rubuka cette double vérité : ce n'est pas tant la fonction génitrice que le rôle social attribué au père qui fonde la notion de paternité; ce qui importe n'est point tant d'être le

père (physique) de ses enfants que de voir assigner (conventionnellement) à chaque enfant né dans la collectivité *un père*.

## II. LA FEMME-VALEUR ET LA MÉTAPHORE PHALLIQUE

Pas plus la perception de la rotondité de la terre que la notion de paternité physique ne sont nécessaires aux hommes pour édifier leurs lois ou leurs maisons. L'assimilation père-géniteur répond plutôt semble-t-il à une logique de la *prise du pouvoir* et à des exigences de symétrie qu'à une perception quelconque des mécanismes biologiques. Il n'est pas absurde de postuler, en effet, que la valeur primordiale pour une collectivité "sauvage" ce sont les enfants, et secondairement -par extension- tout ce qui peut être *produit*. Or, c'est la femme qui -faisant les enfants- détient à ce niveau les moyens de production et contrôle de ce fait les valeurs; quiconque voudra -en régissant les valeurs- s'arroger la puissance devra contrôler, dès lors, les femmes. L'appréhension de la femme comme "valeur", impliquée chez Lévi-Strauss dans la conception de l'échange matrimonial, semble dans cette perspective (même si elle est une attitude psychologique "qui va de soi" chez la plupart des peuples) seconde, dérivée, liée à un système à prévalence mâle : c'est-à-dire à ce qu'il est vraisemblable d'appeler "une conquête historique".

La femme-valeur, si elle est médium commode pour l'échange, ne suffit pas pour autant à le fonder. S'il faut obligatoirement passer par elle pour apercevoir, à l'origine des règles matrimoniales, l'universelle loi de réciprocité, c'est tout le discours qui se biaise. Un "*fait universel*" - "...le lien de réciprocité qui fonde le mariage n'a pas été établi entre des hommes et des femmes, mais entre des hommes au moyen des femmes" (cfr. Lévi-Strauss 1967) - se transforme en la *nature même* du lien matrimonial, ce qui quasiment sanctionne en "ordre des choses" la domination masculine.

### *Intermède n°2*

#### *Les femmes ne sont pas des métaphores*

Lévi-Strauss, on vient de le voir, offre à déchiffrer un champ anthropologique équivoque au vieux discours des mâles à pro-

pos des femmes. Chant qu'accompagne sans sourdine la vieille rengaine phallogocentrique amoureusement entretenue par une psychanalyse en ce domaine fort peu novatrice. Car si Lévi-Strauss fait appel (pour décrire le mariage-paradigme entre cousins croisés) à l'attitude psychologique des mâles qui considèrent les femmes comme des valeurs, la psychanalyse -qui a longtemps couvé les Oeufs de Pâques masochistes de la passivité-s'empresse, éternelle pourvoyeuse, de leur larguer les compagnes idoines. C'est un autre exemple de réciprocité.

La métaphore phallique chez les plus intelligents des psychanalystes -si féconde soit-elle- est loin d'être innocente; chez les moins doués, elle participe simplement à l'immense "credo de bêtises" (pour reprendre une expression chère à Lacan) qu'alimente le discours para-scientifique des hommes et des femmes sur la féminité. Freud au moins avait, à la fin de sa vie, le bon goût de s'abstenir sans refermer aucune question. Si les moins mystifiés des analystes ont compris que le "phallus" -emblème du manque-n'était en fait l'apanage de personne, qu'il n'y avait rien de mieux partagé que le "manque", il n'en continue pas moins à tourner autour de la chose un discours-décompte de l'un-en-moins l'un-en-plus qui fait de la femme spécifiquement la "toujours déjà castrée", et de sa progéniture le presque inévitable "enfant-phallus" - "le phallus-enfant", pourtant bien avéré dans la clinique, étant à vrai dire beaucoup moins populaire. Ce discours est repris par les femmes elles-mêmes, il ne faut pas s'en étonner, tant il est vrai qu'en situation d'oppression toute *différence* fait, chez les dominants, figure de *privilege*, et, chez les dominés, d'insigne de la frustration, avant d'être confondue (c'est le versant intellectuel de l'aliénation) avec la *cause même* de cette dernière. Moscovici (1972) résume parfaitement la question : "Jusqu'à ce jour, les collectivités n'ont toléré les différences qu'en les transformant en hiérarchies, et les hiérarchies se sont édifiées en creusant profondément les différences." On ne voit nullement cependant, en dehors d'un cadre de domination et de violence, pourquoi l'absence chez la femme de pénis "réel" correspondrait à un manque plus fondamental que l'impossibilité pour le mâle de concevoir et de mettre au monde des enfants ? Ontologiquement, le

manque se creuse autant chez l'un que chez l'autre : "Nul, dit-on, n'a le phallus." Mais cette métaphore prise au pied de la lettre (et non plus ramenée à des généralités philosophiques) est lourde d'idéologie. Elle réduit l'idée du manque-à-être, de la béance, du désir universel au symbole contingent de la domination par les mâles. Elle transforme (c'est là toute la subtilité du processus idéologique tel que démonté par Roland Barthes) un fait d'histoire en *la nature des choses* : différence faite hiérarchie -et devenue objet symbolique s'il en est- le phallus est confondu avec l'absence chez la femme d'organe sexuel mâle. Elle est dès lors invitée à trouver là l'origine de ses maux et à s'incliner devant la réalité naturelle de sa condition. C'est fort astucieux. Le langage y gagne une métaphore, et la femme y perd en effet probablement quelque chose. L'absence de symétrie des corps feint ici de fonder en droit l'inégalité.

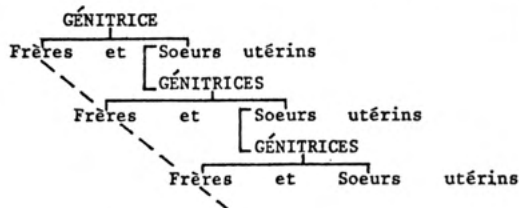
### III. L'ONCLE MATERNEL ET LE FILS

Le terme latin *avunculus* désigne l'oncle maternel mais constitue également un diminutif de *avus*, le grand-père paternel. Cette apparente absurdité s'éclaire si on la considère comme le reflet d'un système de parenté prônant le mariage entre cousins croisés (cfr. Benveniste 1969). Dans ce cas, il apparaît que *avus* signifie initialement grand-oncle maternel, sens dont il est progressivement détrôné, avec l'essor croissant chez les Romains du patriarcat, par celui de grand-père paternel. Si Ego épouse sa cousine croisée patrilatérale, pour son fils le frère de la mère de sa mère et le père de son père ne sont, en effet, qu'une seule et même personne; ce qui rend compte d'une autre anomalie apparente : *nepos* signifie à la fois neveu et petit-fils<sup>8</sup>. Alors que dans toutes les langues indo-européennes la désignation du neveu-petit-fils est extrêmement précise, les dénominations du fils apparaissent des plus hétéroclites. Benveniste émet l'hypothèse que *filius* serait un adjectif substantivé impliquant la notion de nourrir- initialement accolé à *sunus*, terme assez vague pour "rejeton". Les frères du père sont pour ses fils des pères; les fils de frères sont frères entre eux; et les frères appellent leurs enfants respectifs des "rejetons". Dès lors, quand un père veut désigner son propre rejeton ou

*sunus*, il y adjoint l'épithète *filius*. On voit que la relation d'oncle maternel à neveu est beaucoup plus qualifiée. Et ce n'est que lorsqu'elle s'efface que le terme *filius* acquiert son indépendance.

J'ai choisi cet exemple, emprunté à un linguiste, parce que peu connu, et parce qu'extrait de notre propre univers culturel -nous employons toujours le mot "fils"-, il n'en recoupe pas moins toutes les autres observations sur la question. En Chine également, on retrouve la même correspondance entre le grand-père agnatique et le grand-oncle maternel (Granet). C'est la littérature anthropologique tout entière qui atteste la relation privilégiée entre le frère d'une mère et le fils de celle-ci, de même qu'elle illustre un peu partout la présence du mariage entre cousins croisés. Il serait fastidieux de multiplier les exemples. Qu'il suffise de voir que les relations entre le neveu et l'oncle maternel -qui vont de l'affectif au juridique- mettent partout ce dernier en concurrence avec le père. Un jeu de forces rigoureux veut même que là où la familiarité est grande avec le frère de la mère, ce soient la distance et la crainte qui prévalent dans les rapports au père, et inversement.

Cette rivalité entre mâles n'apparaît pas sans fondement logique. Dans l'hypothèse d'un groupe primitif vivant dans la promiscuité sexuelle et où, en l'absence de domination établie d'un sexe sur l'autre, les enfants appartiendraient spontanément aux génitrices, les mâles les mieux placés pour revendiquer une part des enfants -par exemple ceux de leur propre sexe- sont évidemment les frères des femmes en question. Il n'est pas absurde, en effet, de penser que le lien primordial génitrice-progéniture, première ébauche de cellule sociale, se double d'une solidarité utérine entre "frères" et "soeurs" issus d'une même matrice, et que les frères de soeurs arrivent vite à acquérir quelque "droit" sur la progéniture mâle de celles-ci. Dans ce cas, il peut exister quelque chose comme une relation "neveu-oncle maternel" avant même l'existence de toute organisation matrimoniale :



Une lignée : Mère → Filles/Mères → Filles...  
se double d'une autre : Oncle → Neveux/  
Oncles → Neveux...

L'existence d'un lien matrimonial introduit évidemment d'autres mâles dans le circuit et instaure les conditions d'un conflit de préséance entre l'avunculat et la paternité, donc d'une rivalité entre frères de soeurs et époux de celles-ci. Du point de vue de l'oncle maternel, le mariage du fils de sa soeur avec la fille de son épouse à lui est une bonne solution pour garder ce dernier dans son orbite. Les époux des femmes auront, quant à eux, pour fonder leurs droits sur les enfants, tout intérêt à faire coïncider paternité et fonction génitrice mâle. L'emphasis mise sur celle-ci est plus le reflet d'un rapport de forces que d'une préoccupation scientifique touchant la biologie génétique. De la prévalence absolue des mères à celle des pères, il y a toute une gamme possible de solutions quant à l'attribution de la progéniture. L'avunculat occupe une position médiane où s'amorce la prévalence des mâles. Le patriarcat consacre leur hégémonie car, on l'a vu, la paternité -comparée à la solidarité utérine entre frères et soeurs- est extrêmement arbitraire. Quoi qu'il en soit, il est normal que là où l'organisation sociale privilégie le rôle du père -c'est-à-dire là où il y a le pouvoir- ce soit auprès de l'oncle que l'enfant trouve à se consoler des rigueurs de la loi, et vice versa. Il est à noter, en outre, que l'oncle paternel (ainsi nommé pour de pures raisons de symétrie) se trouve, vis-à-vis de ses neveux, dans une position tout à fait différente. D'une part, si l'oncle maternel a quelque droit à se prévaloir d'être une "mère mâle", l'oncle paternel entre simplement dans la catégorie des "pères" dont l'enfant -qui en possède déjà un de mieux établi- n'a que faire. D'autre part, la relation entre frères étant structurellement celle de la rivalité, l'oncle paternel court certains risques à revendiquer les enfants des épouses de ses frères, sur lesquels d'ailleurs il n'a aucune créance, ne leur étant pas lié par le sang (si l'on accepte mon hypothèse selon laquelle, au regard d'une "biologie sauvage", la consanguinité est une affaire exclusivement utérine).

Ainsi il ne reste plus à souligner que si le fils est flou, et le neveu bien situé, l'oncle pour sa part est rigoureusement uni-

voque : il n'est d'oncle que maternel. Et il faut lui ajouter cette touche, rapide mais essentielle : l'oncle maternel est, à la génération qui nous précède, le *seul* ascendant mâle dont nous puissions être certains<sup>9</sup>.

#### IV. LE MARIAGE AVEC LA COUSINE CROISEE MATRILATERALE

Du mariage avec la cousine croisée matrilatérale -union préférentielle type répandue sur toute la surface du globe- Lévi-Strauss donne une élucidation en termes de *réciprocité*. Contrairement au mariage avec les cousines parallèles qui (en créant des clans exclusifs de débiteurs ou de créditeurs d'épouses) exclut tout processus de réciprocité, et à l'union avec la cousine croisée patrilatérale qui (en ménageant la sécurité) ne permet qu'un échange discontinu, le mariage avec la cousine croisée matrilatérale ouvre le flanc familial à un processus d'échange généralisé. C'est ainsi pour une même raison que, si les cousins parallèles entrent dans la catégories des frères et soeurs, les cousins croisés appartiennent à celle des conjoints possibles. Fondé sur la réciprocité à long terme, le mariage avec la cousine croisée matrilatérale offre le paradigme minimal d'une alliance fondée sur une structure d'échange généralisé. Il constitue en outre un lieu d'élection où voir à l'oeuvre le réseau de relations interdépendantes que manifestent les rapports entre parents, enfants, oncles, tantes, cousins et neveux, et où l'on peut discerner la structure globale de parenté qui -après la prohibition de l'inceste- approche le plus de l'universalité (cfr. Lévi-Strauss 1967).

La démonstration de Lévi-Strauss fait appel à deux présupposés : le premier -peu contestable- pose la "pensée sauvage" comme capable de dominer le réseau de relations que suppose une structure de réciprocité; le second -moins innocent- invoque "l'attitude psychologique" suffisamment attestée qui veut que les femmes soient considérées comme des valeurs : ce sont elles, en effet, qui sont la monnaie de l'échange, elles subissent le processus plus qu'elles n'y participent. Que cette situation soit répandue n'implique nullement son inéluçabilité, et Lévi-Strauss est trop subtil pour prétendre quoi que ce soit de pareil. Néanmoins,



dans la mesure même où sa grille de lecture constitue en fait la meilleure élucidation des rapports de parenté, il est tentant pour quiconque de garder avec l'enfant l'eau du bain et d'alimenter avec elle le moulin idéologique. Si c'est au moyen de femmes-valeurs que les hommes arrivent à réaliser entre eux l'échange, ne serait-ce pas que la nature même de la femme est d'être "agie" plutôt qu'"agent" ? Ou au moins, la nature même de l'institution matrimoniale n'implique-t-elle pas la soumission des femmes ?

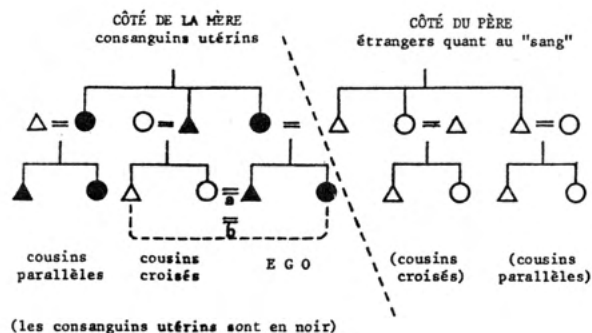
Je ne le crois pas et pense même qu'il est possible de donner de l'élection de la fille du frère de la mère (de préférence à celle de la soeur du père) ainsi que du rejet des cousines parallèles une explication simple et cohérente qui fonde la possibilité de la réciprocité matrimoniale plus qu'elle n'*origine* en elle (Lévi-Strauss 1967 : 167) les règles du mariage; et ce sans *impliquer* le moins du monde (ibid. 154) l'équation : femme = valeur. A l'instar de Lévi-Strauss, j'estime que, n'était déjà avérée dans la réalité l'alliance préférentielle avec la cousine croisée matrilatérale, celle-ci serait déductible *a priori* de mon schéma d'interprétation.

Nous avons vu un peu plus haut que, dans un certain ordre tactique, le fait pour un oncle maternel de voir épouser par son neveu sa fille ne consacrait pas fatalement une perte de femme mais pouvait être lu aussi bien comme un gain d'enfant. Voir circuler les femmes plutôt que les hommes n'est après tout qu'une question de point de vue. Il faudrait se garder de confondre circulation géographique et symbolique, autant que d'assimiler occurrence statistique et vérité révélée. Cela mène à des tics ethnologiques, fâcheux pour l'analyse, qui font dans les tableaux de parenté concevoir d'emblée Ego comme un mâle, quelle que soit la société considérée. Ceci n'est qu'une parenthèse. Ma conception s'appuie sur une double considération de l'inceste. Tout d'abord, dans le sillage de la psychanalyse, je pense que c'est le *non-inceste* -à travers la distance et le manque qu'il instaure<sup>10</sup>-qui offre son fondement à la "fonction symbolique", c'est-à-dire à la possibilité de l'échange et du langage. La *prohibition de l'inceste*, quant à elle, et les règles qui en découlent, dérivent *a posteriori* de la perception (inconsciente) par le *langage* de ses conditions minimales de possibilité. Elle lui est donc absolument inhérente. *La prohibi-*

*tion de l'inceste EST la culture donnant rétroactivement force de loi au fait contingent qui la fonde.* Cette vision des choses implique, nous l'avons vu, que la prohibition de l'inceste soit rapportée essentiellement à la personne de la *mère*, puis étendue éventuellement, par contamination métonymique ou métaphorique, à d'autres personnes qui lui sont proches, principalement par le sang. Parallèlement, je postule que le père et la famille paternelle, quelle qu'elle soit, sont absolument étrangers à la problématique fondamentale de l'inceste et n'y sont intégrés que pour des raisons -idéologiques- de symétrie. Je pense en effet, qu'au regard d'une "biologie spontanée", la consanguinité est une affaire qui ne passe *que par les femmes*. Phénoménalement, il n'y a qu'elles de génitrices, ce sont elles qui "mettent au monde", et, soupçonnerait-on le rôle exact du mâle, l'identité du vrai géniteur n'en serait pour autant pas plus assurée. S'il y a, entre le radicalisme trobriandais et la biochimie génétique, une foule de conceptions possibles -et attestées- du rôle de l'homme dans la génération, cela ne change rien, j'ai essayé de le montrer, au problème du père qui reste un personnage de loi et non de nature. *Filius* évoque un rapport alimentaire et non pas génétique; *pater familias*, une relation d'autorité fondée sur le droit.

Ce congédiement du père-géniteur n'est pas, si on l'accepte, sans conséquence. Premièrement, il entraîne, le l'ai déjà signalé, que pour n'importe quel Ego les seuls ascendants mâles consanguins assurés suivent la lignée des oncles et grands-oncles maternels. Mais surtout, il lève l'énigme des cousins (telle que posée par Lévi-Strauss) en en révoquant un des termes : "... si nous parvenions à comprendre pourquoi des degrés de parenté, équivalents au point de vue biologique, sont cependant considérés comme totalement dissemblables du point de vue social, nous pourrions prétendre avoir découvert le principe, non seulement du mariage entre cousins croisés, mais de la prohibition de l'inceste elle-même" (Lévi-Strauss 1967 : 142). Dans mon hypothèse, les cousins ne sont pas à considérer comme équivalents du point de vue biologique, et c'est la prohibition de l'inceste inséparablement doublée du désir de "vivre en soi" (force centrifuge/force centripète) qui guide infailliblement le choix vers la cousine croisée matrilatérale pour la même raison qu'elle

proscrit celui de la cousine parallèle :



On perçoit d'emblée, dans la partie gauche du tableau, que seuls les cousins croisés du point de vue de la consanguinité sont épousables par les autres. Eux seuls permettent en effet la formation de paires noir-blanc, c'est-à-dire non "consanguines". Tous les enfants de la partie droite (paternelle) seraient en principe épousables; mais, d'une part, ils offrent moins d'intérêt pour une vie "entre soi"; de l'autre, la montée du pouvoir des pères - en accentuant le privilège procréateur individuel de ceux-ci- équilibre dans la symétrie (ou modifie à leur profit) l'éventail des alliances recommandées et prohibées. Pour Ego le mariage *a* avec la cousine croisée se recommande, au regard de la consanguinité, pour les mêmes raisons qui lui font éviter l'alliance avec la cousine parallèle. Mais mon point de vue n'est pas pour autant "biologique" au sens classique; la consanguinité perçue prend ici valeur métaphorique : elle n'est pas l'inceste, elle en situe le lieu. Psychologiquement, la soeur de la mère représente le meilleur *double* possible de celle-ci; la fille de cette même mère -c'est-à-dire la propre soeur d'Ego- en offre par ailleurs la vivante *réduction*. L'une et l'autre sont donc en quelque sorte d'autres mères, et cela met -du point de vue de la proximité incestueuse- la fille de la soeur de la mère dans une position parfaitement homologue à celle de la soeur d'Ego. Le frère de la mère, par contre, se trouve par rapport à Ego dans une tout autre position : tout en maintenant la proximité, il introduit la différence. Issu de la même matrice que la mère, l'oncle maternel prend d'emblée figure de "mère mâle" et fournit aux enfants de sa soeur un modèle

d'identification de "l'autre sexe". Il est à noter, en effet, que la mère étant pour tous le premier foyer d'identification, "l'autre sexe" pour n'importe quel enfant -fille ou garçon- c'est d'abord celui des hommes <sup>11</sup>. L'oncle maternel constitue donc un point de repère privilégié : titulaire de "l'autre sexe", la proximité qu'il permet ne connote plus l'inceste. Les enfants de l'épouse du frère de la mère apparaissent d'emblée pour Ego <sup>12</sup> comme les conjoints idéaux dans la mesure où -dépourvus de proximité utérine mais gravitant dans l'orbite de la "mère mâle" (au point exact où s'équilibrent, dans l'univers de l'inceste, forces centripète et centrifuge)- ils permettent de concilier avec l'évitement de la relation incestueuse la volonté sourdement nostalgique de la vie "entre soi". Le choix des cousins croisés matrilatéraux trace ainsi à la culture -au langage, à la réciprocité et à l'échange- son sillon le moins aride.

\* \* \*

Ici se clôt ma "modeste proposition". Elle a pour elle la simplicité et le mérite de laisser à Ego, pour une fois, le choix du sexe. Elle laisse intacte l'irremplaçable description par Lévi-Strauss de l'échange matrimonial, mais elle lui offre d'autres fondements. Ce n'est plus la réciprocité qui fonde la prohibition de l'inceste, mais le contraire. C'est le non-inceste qui, en fondant la possibilité de l'échange (d'objets et de paroles, suivant l'exemple de la "double métaphore"), est au principe de la réciprocité. La prohibition de l'inceste et les règles positives de réciprocité (manifestées par l'union préférentielle des cousins croisés) qui l'accompagnent sont contemporaines de l'appréhension inconsciente par le langage de ses conditions minimales de possibilité.

C'est évidemment là la part la plus discutable de mon propos. Mais la psychanalyse est science conjecturale. Et avec elle toutes les sciences humaines. L'hypothèse d'une prise de pouvoir par les mâles est, en ce qui la regarde, assez traditionnelle et n'implique nullement que ce même pouvoir ait été détenu antérieurement par les femmes. Simplement ce sont elles, jusqu'à plus ample informé, qui mettent au monde les enfants. Je trouve extrêmement hasardeuse, pour la réflexion anthropologique, la symétrie génitrice entre père et mère. Elle est un fait scientifique

"recherché" qui n'appartient nullement à l'univers phénoménal. La position de père doit toujours être cautionnée par la loi; celle d'oncle maternel me paraît, par contre, naturellement bien assurée.

Insister sur la non-symétrie entre les sexes biologiques et sur la fragilité de la position génitrice mâle, n'est pas retomber pour autant dans les vains clichés du style "homme-culture" et "femme-nature". Que les fonctions génitrices mâle et femelle soient loin d'être identiques est riche certes de conséquences politiques, psychologiques et symboliques pour les hommes et les femmes, mais ne fonde en droit aucune inégalité ni ne justifie en nature aucune des solutions culturelles apportées, avec plus ou moins de violence, à cette situation de départ. Plus profondément, parler d'hommes et de femmes, de père, de mère et d'enfants (plutôt que de mâles et femelles, géniteur, génitrice et progéniture) c'est, par définition, assigner à chacun déjà une appartenance structurale irrévocable à l'ordre de la loi et de la culture : appartenance fondatrice du règne humain, par nature indivisible et non monnayable en privilèges, si ce n'est dans les fictions imposées par un sexe à un autre pour pallier à sa propre ténuité !

Ce qui légitimerait à la clôture de ce travail quelque satisfaction, c'est qu'il ait réussi à montrer qu'on peut se passer de la femme-valeur -pour rendre compte du fonctionnement matrimonial- au sein même d'une société qui *de facto* la considère comme telle. Ma conception demande simplement que les hommes ou les femmes *circulent*, ce qui découle automatiquement de la prohibition de l'inceste, laquelle leur indique en outre -de par le jeu antagoniste des forces qui l'animent- vers où de préférence circuler. Il se fait que le lieu désigné, celui des cousins croisés matrilatéraux, est aussi celui de l'échange optimal (par opposition à celui des cousins patrilatéraux et parallèles) dans le cas où l'un des deux sexes est considéré par l'autre comme une valeur dont il faut soigneusement régler la circulation. Aller plus loin et faire du médium femme-valeur la condition même de l'échange et, partant, du fonctionnement social, serait non seulement pour les femmes inacceptable, mais en soi peu intelligent. Lévi-Strauss ne dit rien de tel. L'extrapolation sauvage cependant à ses lois qu'ignore l'académie.

Ce qui est en fin de compte regrettable, c'est que Lévi-Strauss n'ait pu mettre en lumière l'universelle réciprocité qu'à travers l'ombre matrimoniale de systèmes dont le fonctionnement impliquait qu'entre les hommes et les femmes il n'y eut point de réciprocité. Il est tentant, lorsqu'on réussit -en y voyant des structures de réciprocité- à ordonner ce qui, avant soi, était le chaos logique des systèmes de parenté, d'identifier la culture à l'échange, et l'inceste (puisque nous sommes par définition sur ce terrain) à ce qui rend l'échange, et donc la culture, impossible. La réciprocité devient alors le versant positif de la prohibition de l'inceste. Et l'on peut dire : la culture c'est l'échange, tout comme la prohibition de l'inceste c'est la réciprocité, sans se poser le problème de l'antériorité de l'une par rapport à l'autre. Ce qui intéresse, en effet, c'est de rendre compte -sans plus- du fonctionnement synchronique des structures. Mais les systèmes sont lestés d'idéologie, et il n'est pas facile d'y glaner le grain sans la balle. Si on le perçoit *avant tout* comme structure d'échange, la logique interne d'un système de parenté exige que là où se passent les transactions -c'est-à-dire au niveau matrimonial- deux parties prenantes se mettent d'accord au sujet d'une troisième qui ne peut, elle, que "prendre son parti" et faire les frais de l'échange. La réciprocité ne peut s'établir entre sujets qu'au moyen de tiers objets; il n'en est point d'autres sur ce terrain que les hommes et les femmes. La description d'un système matrimonial en termes d'échange entraîne par le fait même -et par delà l'anecdote ethnographique- l'objectivation opérationnelle, la mise en position de "valeurs" -c'est-à-dire de médium passif- des uns et des autres, ou d'une partie des uns ou des autres. L'analyse, ainsi, non seulement confirme une bonne part de ce qui est déjà la réalité psychologique anecdotique et le sentiment des hommes sur la question ("les femmes sont des valeurs"), mais fait de la non-réciprocité entre les sexes une facette inéluctable du fonctionnement social, quel qu'il soit. Elle n'en garde pas moins, ce faisant, son aura d'innocence. Qu'a-t-elle fait d'autre, sans jamais trahir le fait, qu'offrir à l'éboulis des chaos la grâce d'une architecture ?

Si plutôt cependant que d'invoquer l'échange, on parle de *circulation*. Si plutôt que de dire : "L'inceste c'est l'eau qui coule

vers sa source; c'est le pas-d'échange; bref, c'est ce qui ne se fait pas dans les systèmes matrimoniaux qui fonctionnent", on dit : "L'inceste c'est le silence; c'est le pas-d'espace pour le Je; l'impossibilité de voir quoi que ce soit circuler; bref, c'est ce qui ne se voit pas chez les gens qui parlent", on ne fait pas que jouer sur les mots. On signale aussi que la prohibition de l'inceste, comme fait de parole, fonde à elle seule -et sans qu'il soit besoin encore d'évoquer la réciprocité- une bonne part de la mouvance des êtres humains décrite par Lévi-Strauss en termes d'échange. Que celui-ci vienne doubler le mouvement et l'étendre n'est point contestable. Simplement, la priorité logique donnée à la circulation sur ce qui vient la régler réduit aux dimensions -inévitavelmente abusives- d'opération de simple police, et non plus à celles d'une fatalité universelle, le sort curieux fait aux femmes dans l'échange. Et laisse espérer que le choix ne soit point seulement entre le mariage inique et la relation incestueuse.

Francis MARTENS

---

#### Notes

1) Pour un "Ego" donné -toujours masculin dans la littérature anthropologique- la "cousine croisée" est la filie du frère de la mère (cousine croisée matrilatérale) ou la filie de la soeur du père (cousine croisée patrilatérale), par opposition à la "cousine parallèle" (filie de la soeur de la mère ou du frère du père).

2) C'est moi qui souligne

3) C'est moi qui souligne

4) Cfr. LEVI-STRAUSS 1967 : 566-568. Notamment: "(...) pour plusieurs peuplades très primitives de Malaisie, le péché suprême, déchaînant l'orage et la tempête, comprend une série d'actes en apparence hétéroclites et que les informateurs énumèrent pêle-mêle : le mariage entre proches parents; le fait, pour père et fille ou pour mère et fils, de dormir trop près l'un de l'autre; un langage incorrect entre parents; les discours inconsidérés; pour les enfants, jouer bruyamment, et, pour les adultes, manifester une joie démonstrative dans les réunions sociales; imiter le cri de certains insectes ou oiseaux, rire de son

propre visage contemplé dans un miroir; enfin, taquiner les animaux et, plus particulièrement, habiller un singe en homme, et se moquer de lui. Quels rapports peut-il y avoir entre des actes assemblés de façon aussi baroque ? (p. 567).

(...) Toutes ces prohibitions se ramènent à un dénominateur commun : elles constituent toutes un abus du langage, et elles sont, à ce titre, groupées avec la prohibition de l'inceste, ou avec des actes évocateurs de l'inceste. Qu'est-ce que cela signifie, sinon que les femmes elles-mêmes sont traitées comme des signes, dont on abuse quand on ne leur donne pas l'emploi réservé aux signes, qui est d'être communiqués ?" (p. 568).

5) Mariage de référence "exemplaire" à ne pas confondre avec l'union la plus répandue dans une société donnée.

6) Autrement dit, le père, en l'occurrence, est celui qui a qualité d'époux.

7) Rationalisation défensive en écho au discours des missionnaires chrétiens. Ceux-ci qui sont venus, au risque de leur vertu, apporter aux insulaires "la foi et les mœurs" fondent leur pédagogie anti-sexuelle sur l'exaltation de la paternité physique et responsable.

8) Fort ingénieuse, cette hypothèse de Benveniste ne pourrait prétendre fonder à elle seule l'existence, chez les Romains d'une certaine époque, d'un mariage préférentiel avec la cousine croisée patrilatérale. Cette union est, on le sait, peu répandue. On pourrait tout aussi bien partir d'avus-grand-oncle maternel ("grand" avunculus) et le faire glisser vers le grand-père paternel en passant par le maternel.

9) Ascendant, on l'aura compris, est pris ici dans un sens élargi où faire entrer la relation oblique avec l'oncle maternel.

10) Ce manque est typique de la prématuration des petits d'homme : rivés à leur mère par les exigences d'un long maternage, ceux-ci n'en éprouvent que plus les ruptures de symbiose causées par la concurrence, chez leur génitrice, entre son rôle de mère et ses intérêts sexuels et sociaux. Ce qui est le plus apte à rendre l'inceste non possible, c'est la rivalité de fait -auprès des femelles- entre les enfants et les mâles. C'est,

en même temps, cette non-possibilité frustrante qui rend la symbiose indéfiniment désirable. Bien plus que l'union avec la mère, j'entends par inceste la non-séparation d'avec elle.

11) Comme semble l'attester, en français, l'expression "le sexe" désignant "les femmes".

12) Homme ou femme. Dans l'hypothèse qui voudrait -pour changer un peu- voir circuler les hommes (mariage *b* dans notre tableau), on s'aperçoit que la structure reste identique.

#### Références bibliographiques

BENVENISTE, E. : 1969 - "Vocabulaire des institutions indo-européennes". Paris, Ed. de Minuit ("Le Sens commun").

FREUD, S. : 1936 - "Nouvelles conférences sur la psychanalyse". Paris, Gallimard, NRF ("Les Essais" LVII). (Trad. franç.: Anne Ber- man).

LEVI-STRAUSS, C. : 1958 - "Anthropologie struc- turale". Paris, Plon.

1967 - "Les Structures élémentaires de la parenté", 2e éd., Paris- La Haye, Mouton.

MALINOWSKI, B. : 1929 - "The sexual Life of Savages in North-Western Melanesia". London, Routledge and Kegan Paul.

MOSCOVICI, S. : 1972 - "La Société contre nature". Paris, Union générale d'Editions ("10/18", série 7).

MULLER, J.-C. : 1972 - "Ritual Marriage, Sym- bolic Fatherhood and Initiation among the Rukuba, Plateau-Benue State, Nigeria", Man, n.s., 7 (2).



## LE SUBLIME ET LE PERVERS : JANUS BIFRONS (\*)

par Regnier PIRARD

"Une vague déferla, courut sur la grève humide et lécha les pieds de Robinson qui gisait face contre sable". "Enfin l'astredieu déploya tout entier sa couronne de cheveux rouges dans des explosions de cymbales et des stridences de trompettes." Entre l'échouage et la transfiguration, la prostration et l'exaltation solaire, se déroule une des plus extraordinaires aventures de la chair et de l'esprit qu'un conteur -Michel Tournier- ait jamais inventée<sup>1</sup>.

Inventer, c'est trouver, en venant à la rencontre de ce qu'on laisse être; en l'occasion : un fait divers, un roman, un fantôme, un mythe. Robinson est tout cela et peut-être d'autres choses encore.

Par un beau matin de 1703, un nommé Selcraig (Selkirk, dans la marine), brouillé avec le commandant de bord, préféra se faire débarquer sur une île déserte du Pacifique plutôt que de poursuivre le voyage en méchante compagnie. Il disposa de huit ans pour calmer sa colère, et quatre autres avant de retrouver son Ecosse natale. Bien que des cas d'isolement forcé ne fussent pas inconnus, celui-ci parut sans doute suffisamment éprouvant et insolite, pour susciter la verve romanesque de Daniel Defoe. Etrange coïncidence, Defoe publie son roman *huit ans* après le retour de Selcraig ! Comme remarque Tournier dans *Le vent Paraclét*<sup>2</sup>, "Robinson a très vite cessé d'être un héros de roman pour devenir un personnage mythologique",

c'est-à-dire non point un personnage éteint dans la brume des légendes, mais très exactement le contraire, une sorte d'imminence de notre être qui viendrait à prendre ce là. Il commence par un bout de solitude, qui s'étire dangereusement. Quand surgit Vendredi, le "sauvage" miraculé d'un rite d'anthropophagie, déjà Robinson est miné de l'intérieur, rongé comme *l'Evasion* (le bateau construit de ses mains) par les termites. Le vieil homme tombe en poussière. Naîtra-t-il un homme nouveau ? "Ce n'était pas le mariage de deux civilisations à un stade donné de leur évolution qui m'intéressait, mais la destruction de toute trace de civilisation chez un homme soumis à l'oeuvre décapante d'une solitude inhumaine, la mise à nu des fondements de l'être et de la vie, puis sur cette table rase la création d'un monde nouveau sous forme d'essais, de coups de sonde, de découvertes, d'évidences et d'extases. Vendredi -encore plus vierge de civilisation que Robinson après sa cure de solitude- sert à la fois de guide et d'accoucheur à l'homme nouveau<sup>3</sup>."

Un mythe de naissance, donc. Ceci -Rank en est témoin<sup>4</sup>- ne suffit pas à le rapprocher d'une psychanalyse. A certains égards même, il irait plutôt à l'en éloigner. "*Rebirthing*" sans doute, quoiqu'il en coûte à Robinson (et à Tournier, qui lui-même l'a porté quinze ans dans ses flancs) un peu plus qu'un *triduum*, quand le symbole s'en dégrade dans des vagissements de week-end. Pouvons-nous encore entendre les mythes ? Ou ne nous en reste-t-il que des simagrées ? *Vendredi ou les limbes*

du *Pacifique* résonne profondément, *inactuellement*, dans l'âme de Robinson contemporain. C'est le pari que tient Tournier, et il le gagne.

\* \* \*

Toute naissance est ambiguë. Renaître, davantage encore. L'auteur de *Vendredi* a perçu cette incertitude en déposant Robinson dans les limbes, entre ciel et enfer, sans trop qu'on sache quel salut l'en tirerait, s'il en est un. Ce n'est pas un purgatoire, est-ce un lieu de passage ? Une figure de l'éternité dans la durée ? Quelques théologiens y relèguent les enfants morts sans baptême. Innommables, en somme. Avortons symboliques, qui ne sont pas marqués du Nom-du-Père. Or la figure paternelle se diffracte dans le Robinson de Tournier, perceptible seulement par éclats (le capitaine Van Deysel, le bouc, le soleil). Serait-ce cet émiettement identificatoire, à la limite de la méconnaissance, qui souderait d'autant plus violemment le sublime au pervers, comme une tête à deux faces<sup>5</sup> ? L'hypothèse à nos yeux, mérite l'examen, d'autant qu'il ne manque pas d'exemples illustres pour l'étayer (Léonard de Vinci), ni d'encouragements théoriques à la soutenir.

||

Au terme d'un développement sur la gnose, Rosolato conclut : "Le pervers se trouve donc en bonne place pour les renversements et les révolutions qui font progresser les choix culturels. Dans ce sillage, pourront s'éclairer les mécanismes de la sublimation<sup>6</sup>". Hélas, un peu plus loin, l'auteur nous abandonne : "... Le pervers, dit-il, rappelle la nécessité du changement de la réalité, et des lois, d'une manière directe et radicale puisqu'il met en cause, préalablement, par son désaveu, leur fondement même, avec la différence des sexes, et le rapport du Père à la Loi". L'art pourrait représenter cette démarche, sous certaines conditions : "Mais il faudrait encore, en esquissant une théorie de la sublimation, ce que nous ne tenterons certainement pas aujourd'hui, préciser comment la transgression de l'art prend la mesure d'une Mort avec non pas celle du Père Idéalisé mais celle du Père selon la Loi<sup>7</sup>".

Quels rapports entretiennent Père et Loi, et de quelle loi s'agit-il ? Rosolato, une des plumes analytiques des plus fines autant que des plus fermes dans son dessin freudien, précise en maints endroits son propos. "Cette Loi, d'avoir à affronter l'Oedipe et la castration, de la différence des sexes posée, et du désir qui perpétue cet écart du manque en l'homme et dont la limite extrême, l'extrême portée est celle de la mort, se formule dans celle de la parenté et de la prohibition de l'inceste"<sup>8</sup>. On voit assez de la provenance de la thèse : les structures de la parenté selon Lévi-Strauss et le mythe freudien du meurtre du père primitif. La prohibition de l'inceste *découle* pour l'ethnologue de la loi d'échange exogamique. Celle-ci creuse la dette en même temps que la différence des générations, de père en fils (car ce sont les femmes qui font l'objet de l'échange). "Si le père a pris femme, c'est parce qu'un autre homme, frère ou père de la mère a accepté et conclu cet échange. La relation symbolique qui le fonde, c'est-à-dire pour Ego la relation entre son père et son grand-père maternel (ou un substitut) comprend deux générations au-dessus d'Ego : relations entre pères dont l'un, à ce moment, s'affirme dans une promesse de paternité. Mais cet échange implique une dette contractée par un père mort (*l'ancêtre paternel* qui *peut* n'avoir pas donné de femme en retour) et dont le règlement, exigé par les lignées en cause, se transmet avec les générations"<sup>9</sup>. Le Père Mort Symbolique, ainsi "conçu", est susceptible d'exhausser (*Aufheben*) dans une commémoration mythique un fantasme de meurtre, dont l'inexaucement nécessaire avive la virulence inconsciente. Ici Freud croise Lévi-Strauss, comme le psychanalyste le mythologue. Rien ne garantit qu'ils se soient compris. La prohibition de l'inceste est, aux yeux du psychanalyste, indésolidarisable de l'Oedipe. La raison en est simple et se trouve dans les premiers balbutiements de la théorie analytique : une défense suppose un désir. Il est vrai que depuis lors, quelques malins ont retourné le gant : le désir suppose la Loi. Pour les grammairiens de l'inconscient, l'un et l'autre se dit, l'un et l'autre se disent. Peut-être y a-t-il là matière à disserter, sur l'origine par exemple. Spéculation excitante pour l'anthropologue et instructive pour l'analyste, mais funeste à se tenir dans la circularité du fantasme, dont le forçage attesterait le

saut de l'obsession à la perversion. Devant l'indécidabilité de l'origine, l'institution perverse pose la loi de son désir. "Aussi loin que ton être, s'étend ton sentiment illimité de toi-même (*Selbstgefühl*); aussi loin qu'il s'étend, tu es dieu". Cet oracle de Feuerbach sonne étrangement comme le voeu d'une autoposition dans l'être, d'une *causa sui*. Qu'il faille pour cela faire place nette, c'est forcé. Mais ce n'est pas ainsi que Rosolato entend la Mort du Père. "Quand il est question du Père Mort selon la Loi, il ne faut pas entendre : "Le Père Mort comme l'exige la Loi", ce qui ne ferait que répercuter les souhaits oedipiens, le légalisme obsessionnel, ou l'affrontement paranoïaque, mais plutôt que par une relation réversible, cette Loi de la Mort n'apparaisse pleinement que grâce à la mise en place du Père Mort, qu'elle puisse concerner tout sujet qui se révèle en puissance de paternité, et qu'en retour la Loi soit justement la prise de conscience de cela, que la Loi soit cette Mort du Père même"<sup>10</sup>. Anankè, dit-il encore, à la suite de Freud.

Le Père, la Loi, l'Oedipe, voilà un lexique qui ne plaira pas à tous, encore moins à toutes. "De la femme, à partir d'un certain âge, la psychanalyse n'aura su que détourner son regard. A la femme, la psychanalyse n'aura jamais touché que pour la cadavériser"<sup>11</sup>. Ainsi commente S. Kofman la fin de la conférence de Freud sur *La Féminité*. "Je ne puis, dit ce dernier, passer sous silence une impression toujours à nouveau ressentie au cours des analyses. Un homme âgé de trente ans environ est un être jeune, inachevé, susceptible d'évoluer encore. Nous pouvons espérer qu'il saura amplement se servir des possibilités de développement que lui offrira l'analyse. Une femme du même âge, par contre, nous effraie par ce que nous trouvons chez elle de fixe, d'immuable; sa libido ayant adopté des positions définitives semble désormais incapable d'en changer"<sup>12</sup>. La différence de ton est frappante, axiologique et péremptoire d'un côté, clinique et hypothétique (*une impression, semble*) de l'autre. Certes, le discours freudien sur la femme n'est pas exempt de préjugés, mais il a toujours tenté, sans être aveugle au socio-politique, de se situer sur un plan descriptivo-structural et non esthétique-moral. On embrouille tout, et certain(e)s à plaisir, en négligeant cette distinction.

Allons plus loin. Les moeurs changent, et c'est une banalité de dire que le vingtième siècle sera marqué par l'émancipation des femmes. Encore fallait-il que le permît l'évolution de la technologie et de la biochimie. Un droit ne se quémante pas, il se prend quand c'est possible, comme l'histoire l'a chaque fois montré. Les femmes s'emparent donc de pouvoirs autrefois pour elles inaccessibles. Il s'agit d'une transformation en profondeur de la structure sociale, dont les conséquences sont *imprévisibles*. Les sociétés humaines les plus anciennes que l'on connaisse reposent sur le trépied de la paternité, l'impératif du mariage et la prohibition de l'inceste<sup>13</sup>. Nous vivons encore de cet héritage, conquête de nos ancêtres archanthropes. Il n'est pas sans intérêt de reconstruire conjecturalement l'émergence des premières manifestations hominiennes, en dépit de la marge d'erreur et du coefficient d'imagination nécessaires.

### *La paternité*

Certaines sociétés primatiques observées en éthologie montrent des hiérarchies assez strictes. Le plus souvent, un mâle adulte subordonne les jeunes mâles autant que les femelles. L'extrapolation donnerait à penser que ce n'est pas à l'impuissance biologique de la progéniture, en quête de protection, qu'il faudrait attribuer l'éveil de la paternité. Celle-ci représenterait plutôt la diffusion de l'autorité mâle dans le domaine jadis du ressort exclusif des femelles, à savoir la rétention des jeunes des deux sexes dans le groupe reproducteur. En grandissant, les mâles surnuméraires, force inutile et sexualité rivale, étaient bannis. En marge du groupe, ils vivaient par bandes monosexuelles. Avec la cynégétisation, la progéniture mâle acquit une valence nouvelle, elle devint force de travail. Sa réannexion dut être à la racine des rites initiatiques. La paternité s'avère donc et ne peut être que symbolique, non pas le fait d'un individu mais d'un groupe social qui exerce à la fois sa domination de classe et de sexe.

### *L'impératif du mariage*

Il découle logiquement de la nécessité de multiplier la force de travail. Ce que cornait aux oreilles de M. Mead un Arapesh



dont elle voulait sonder les désirs incestueux : "Quoi donc ! Tu voudrais épouser ta soeur ? Mais qu'est-ce qui te prend ? Tu ne veux pas avoir de beau-frère ? Tu ne comprends donc pas que si tu épouses la soeur d'un autre homme, et qu'un autre homme épouse ta soeur, tu auras au moins deux beaux-frères, et si tu épouses ta propre soeur, tu n'en auras pas du tout ? Et avec qui iras-tu chasser ? Avec qui feras-tu les plantations ? Qui auras-tu à visiter ?"<sup>14</sup>. C. Lévi-Strauss en conclut que les prohibitions de mariage sont secondes par rapport au prescrit de l'alliance. "Il n'y a rien dans la soeur, ni dans la mère, ni dans la fille, qui les disqualifie en tant que telles. L'inceste est socialement absurde avant d'être moralement coupable"<sup>15</sup>. Du même coup, faudrait-il ajouter, une prime est offerte aux unions hétérosexuelles, qui procurent aux mâles appendiculaires une promotion sociale, tandis que la position des femmes double une valeur reproductrice par une valeur d'échange. La généralisation et la réciprocité des échanges pourraient laisser croire que la circulation des femmes est, en fin de compte, une opération vide. Ce serait négliger la plus-value du lien social et de la pensée symbolique qui le tisse. La mariage convertit donc les femmes en signes et en biens, en emblèmes de virilité.

### *La prohibition de l'inceste*

En s'appuyant sur l'hypothèse de la cynégétisation (le devenir chasseur), qu'il appréhende en termes de "chasse structurale"<sup>16</sup>, réduite progressivement aux éléments mâles du fait de la prématuration<sup>17</sup> des nouveau-nés dont les soins retenaient les mères au campement, G. Mendel estime pouvoir résoudre une question à laquelle Lévi-Strauss n'a jamais répondu : pourquoi dans les systèmes de parenté sont-ce *toujours* les hommes qui se partagent les femmes, et *jamais* le contraire ? Gibier et femmes, pense-t-il, sont les deux objets les plus enviables : "une même fécondité donneuse de vie régit l'univers des femmes qui assurent la reproduction biologique du groupe; enfin, il n'est pas jusqu'au thème du sang -sang versé de l'animal, sang menstruel de la femme- qui ne crée un lien aux traces profondes dans l'ensemble des mythes et traditions". L'assimilation des femmes au gibier entraîne cependant un danger d'extrême aliénation pour les hommes.

On peut supposer -ici j'interprète Mendel- que l'image du gibier a dû se cliver en objet de chasse en même temps que "lieu géométrique imaginaire de l'esprit de corps des chasseurs", comme l'image de la femme s'est parée de vertus magiques tout en s'excluant du champ social.

Une autre question, aussi importante que celle de la domination sexuelle et qui lui est sans doute liée, est laissée pour compte par Lévi-Strauss : l'explication *psychologique* de la prohibition de l'inceste. Les travaux des Makarius peuvent ici nous aider<sup>18</sup>. Nous avons déjà laissé entrevoir les modifications que la chasse a dû introduire dans une structure sociale qui, en régime de cueillette, supportait des liens très lâches. Mais la chasse ne transforme pas seulement les rapports sociaux au sein d'un groupe, elle établit aussi des rapports de conflit ou d'alliance avec d'autres groupes. "Dans les conditions d'isolement, qui sont celles de la vie primitive, une telle conception d'interdépendance domine entièrement l'esprit des humains. Il a été souvent observé que le primitif ne connaît aucun état intermédiaire entre celui de membre de son propre groupe, avec lequel il s'identifie, et celui, au pôle opposé, d'étranger; ce dernier constitue une négation de sa propre existence, et doit donc, soit être supprimé, soit être considéré dans les termes du premier"<sup>19</sup>. Les Makarius relèvent trois formes de fraternisation -pacte de sang, partage alimentaire, échange des femmes- qui s'enchevêtrent et se confondent symboliquement, bien que la troisième se soit révélée la plus apte à signifier la pacification, la collaboration et l'union. Pourquoi cette prévalence ? D'abord parce que l'union sexuelle laisse des marques indélébiles (dans le réel), *au travers* des significations imaginaires et symboliques. Deuxièmement, l'échange matrimonial tisse entre les groupes des liens non pas ponctuels mais qui comportent leur propre régénérescence puisqu'ils nouent *tous* les couples potentiels pour les générations à venir. Enfin, l'alliance par mariage permet de maintenir les différences dans l'identité, par des systèmes symboliques (de nomination surtout) quelquefois très complexes. Mais l'échange des femmes n'est pas encore l'exogamie. Tant qu'il repose sur une trop stricte réciprocité, il reste menacé de confusionnisme ou d'éclatement.

Seule une négativité radicale, un renoncement qui n'attend que de l'avenir incertain et anonyme le contre-don est susceptible de maintenir à la fois l'identité des groupes et leurs alliances. La transformation qualitative introduite par l'exogamie dans la société humaine (au point que pour Lévi-Strauss, c'est ce principe même qui définit et la culture et l'humain) dispense-t-elle de s'interroger sur l'impact subjectif et psychologique, et non seulement sur la fonction sociale, de l'exogamie ? D'où provient la compulsivité de la peur et de la fascination de l'inceste ? Freud, on le sait<sup>20</sup>, cherche la cause dans la permanence, sous formes de désirs, d'événements refoulés. Mais la pétition de principe semble inévitable. Car les événements préhistoriques présumés, s'ils ont eu lieu, ignoraient la loi qui leur succède. Quand et comment ont-ils perdu leur innocence ? Il faut renoncer, pense Lévi-Strauss, à vouloir rendre compte du début de la civilisation et se contenter d'éprouver la permanence des règles et des désirs. "Le désir de la mère ou de la soeur, le meurtre du père et le repentir des fils, ne correspondent, sans doute, à aucun fait, ou ensemble de faits occupant dans l'histoire une place donnée. Mais ils traduisent peut-être, sous une forme symbolique, un rêve à la fois durable et ancien. Et le prestige de ce rêve, son pouvoir de modeler, à leur insu, les pensées des hommes, proviennent précisément du fait que les actes qu'il évoque n'ont jamais été commis, parce que la culture s'y est, toujours et partout, opposée<sup>21</sup>. Les satisfactions symboliques dans lesquelles s'épanche, selon Freud, le regret de l'inceste, ne constituent donc pas la commémoration d'un événement. Elles sont autre chose, et plus que cela : l'expression permanente d'un désir de désordre, ou plutôt de contre-ordre. Les fêtes jouent la vie sociale à l'envers, non parce qu'elle a jadis été telle, mais parce qu'elle n'a jamais été, et ne pourra jamais être, autrement. Les caractères du passé n'ont de valeur explicative que dans la mesure où ils coïncident avec ceux de l'avenir et du présent"<sup>22</sup>.

Ce qui nous gêne dans cette façon de voir, c'est d'une part l'ahistoricité du désir, son hypostase, d'autre part le "silence" dont s'entoure l'interdit, alors que ses manifestations cliniques foisonnent de chicanes phobiques, d'obsessions, de rites

magiques, bref que les défenses prolifèrent en plongeant leurs racines dans un sol trouble. En d'autres termes, l'ignorance du pré-oedipien, en tout cas dans les *Structures élémentaires de la parenté*. C'est beaucoup moins vrai des *Mythologiques*.

Une lettre de Freud à Marie Bonaparte (30 avril 1932)<sup>23</sup> témoigne de sa perplexité : "Il est assez étrange -mais peut-être aisément compréhensible- que les interdictions les plus puissantes de l'humanité soient les plus difficiles à justifier. Ceci est dû au fait que les justifications sont pré-historiques et ont leurs racines dans le passé de l'homme. La situation pour l'inceste est exactement parallèle à celle du cannibalisme. Il y a naturellement de bonnes raisons pour que dans la vie moderne on ne tue pas un homme pour le dévorer, mais aucune raison, quelle qu'elle soit, pour ne pas manger de chair humaine au lieu de viande. Pourtant la plupart d'entre nous trouveraient cela tout à fait impossible. L'inceste n'est pas aussi éloigné et ne se produit en fait que trop souvent. Nous pouvons finalement nous rendre compte que s'il était pratiqué sur une large échelle, il serait socialement aussi nuisible aujourd'hui qu'il l'était dans le passé. C'est ce mal social qui constitue le moyen de ce qui, paré d'un tabou, est devenu une telle affaire". Si la raison sociale venait à s'estomper, la règle demeurerait, maquillée en tabous. Peut-être, du reste, la raison sociale s'est-elle depuis toujours défilée (les ruses de la raison !). La raison de l'exogamie (et donc de la prohibition de l'inceste) n'est pas dans le tabou, et pourtant seul le tabou en soutient la règle. On pourrait dire qu'il est l'affect de cette représentation. Voilà l'énigme. Et là-dessus les sociologues, en tout cas les structuralistes, ne disent pas grand chose.

Une multitude de témoignages ethnographiques attestent pourtant le tabou du sang répandu par le chasseur (celui du gibier, le sien propre), la crainte des menstrues, etc., tout un réseau de précautions, rites magiques, qui "diffuse" à partir du sang. Mais si la femme, prise dans ces fantasmes archaïques, est ressentie comme dangereuse, cela ne suffit pas à expliquer la peur de l'inceste. Il semble donc que le saignement des consanguines représente le danger suprême, si l'on accepte qu'un groupe soit comme

un grand corps vivant, maintenu par une interdépendance organique (idée qui se retrouve jusque dans la théologie paulinienne de l'Eglise). "L'inceste représente bien pour les consanguins en particulier, pour les hommes et tout le groupe en général, un danger de contagion sanglante"<sup>24</sup>. Ainsi, les Makarius peuvent-ils conclure : "La peur de l'inceste, qui rend nécessaire l'union avec des femmes étrangères, est le travestissement subjectif de la nécessité de s'unir avec des groupes étrangers, nécessité qui s'est imposée avec l'avènement de la chasse"<sup>25</sup>. C'est le type même d'une "falsche Verknüpfung".

La prohibition de l'inceste est donc travaillée, soutenue par des mécanismes psychiques archaïques. Mais il n'est pas sans intérêt de montrer que son maintien est aussi au service du pouvoir des hommes. Moscovici s'y essaie d'une manière convaincante en relisant la tragédie d'Antigone. L'ordre de la culture se révèle un ordre masculin, historiquement daté même s'il coïncide avec l'émergence de l'humanité. Je doute que nombre de féministes mesurent la portée radicale de leur contestation, au moment où un tel ordre se rompt. (L'enfant peut redevenir produit d'une mère fécondée anonymement; les transformations économique-sociales réduisent plutôt les discriminations sexuelles; l'institution matrimoniale régresse; l'Etat s'empresse de jouer un rôle super-maternel, etc. Bref, les moeurs changent. Comme toujours, la législation se fait prier, mais elle finira par céder. En tout cas par biaiser. La libido féminine n'a peut-être plus la "fixité", l'"immuabilité", l'"incapacité à changer" d'autrefois, même si certaines femmes peuvent encore apparaître comme les vestales du "trône et de l'autel".)

"Le caractère de l'aversion inspirée par l'inceste ressort beaucoup plus clairement lorsqu'on rapproche la prohibition de toutes les conduites discriminatoires, des préjugés, des lois écrites ou non, tendant à préserver une distance "sociale", dit Moscovici<sup>26</sup>. L'inceste "est l'arme que le sexe féminin, directement visé par la loi, peut brandir, le symbole de la capacité de ce sexe à bouleverser le monde arrangé par les hommes et pour eux, en bloquant le jeu des règles de la parenté, en retenant les fils au lieu de les donner, en refusant d'être l'objet qui ouvre la voie à la réciprocité des hommes, le partenaire dupé d'une trans-

action inégale"<sup>27</sup>. Cette menace, ainsi préférée, est sans doute plus imaginaire que réelle -comment revenir à un état qui n'a jamais humainement existé ?-, mais l'efficacité symbolique d'une *dislocation des rapports sociaux* est certaine : l'enfant "petit compagnon" de la mère, la fraternité des hommes, la sororité des femmes. N'y aurait-il, d'un sexe à l'autre, rapport sexuel que par accident, malentendu, aveuglement, nécessité, peur, exploitation ? Le repli solipsiste en temps de crise toucherait-il d'abord l'économie libidinale des humains dans notre "civilisation occidentale avancée" (comme on dit d'un cadavre qu'il est en état de décomposition avancée) ? Chacun pour soi. Si l'on fait des enfants, c'est par illusion ou par vengeance d'être né. Les belles âmes camoufleraient leurs ressentiments dans l'eschatologie d'une Jérusalem céleste.

Nous revoilà dans la peau de Robinson. Et c'est Antigone, la vierge volontaire, qui engendre cette an-archie. Tandis que la mère (Jocaste) refusait de donner son enfant, son contre-don, la soeur (Antigone) refuse de se séparer de son frère (en prétendant ensevelir le cadavre de Polynice, elle commet, en quelque sorte, un inceste symbolique). "Dans son sombre éclat, la tragédie concentre la famille, la cité autour d'un noyau agonistique dont les enfants sont l'enjeu, les groupes masculins et féminins les protagonistes, la prohibition de l'inceste le principe hiérarchique"<sup>28</sup>. En amont du drame, l'oracle déjà contestait la Loi. En aval, Antigone la défie. Le héros tragique est celui que brise la Loi.

Mais quand la Loi s'effiloche ou s'évapore, quel genre de "héros" subsiste-t-il ? Quand le monde se vide d'Autrui, qui demeure et comment ? Ces questions tragiquement modernes font le mythe de Robinson.

||

Je formule l'hypothèse que le mythe de Robinson est paradigmatique de notre modernité. Sans doute trouverait-on dans plusieurs mythes antiques (Oedipe, Prométhée, etc.) des récits d'abandons ou d'expositions, mais ils n'ont pas le même sens. Non seulement parce qu'un mythe est toujours déjà en dérive dans ses répétitions déplacées, mais encore parce que des ruptures sociologiques -portées par de nouvelles conditions matérielles

d'existence- font surgir en quelque sorte des mutants mythologiques. L'individualité est un concept moderne, étroitement lié à l'essor de la société occidentale capitaliste. La privatisation des fêtes, des sentiments, la solitude des mourants, les revendications de liberté jusque dans leurs formes les plus absolues, attestent la mise en exergue de l'individu. La philosophie (Rousseau, Kierkegaard, Stirner, l'existentialisme...) accompagne le mouvement. Ajoutons que Robinson n'a pas d'équivalent féminin, pas même (comme Tarzan) de compagnie féminine. Il est le solitaire masculin.

\* \* \*

Je m'attends ici à deux types d'objection. La première : vous enjambez superbement l'histoire depuis les origines supposées de l'humanité jusqu'au capitalisme moderne. A quoi l'on peut répondre qu'il ne s'agit pas d'être historien ni même préhistorien, mais plutôt de dessiner les lignes structurales, qui ont certes leur historicité, mais dont l'efficace -et c'est cela qui importe- se fait sentir aujourd'hui encore. Ces structures proto-historiques (paternité, règles de parenté et de mariage) peuvent être suffisamment dépouillées, indemnisées des particularisations historiques, pour qu'on en devine les *ébauches* dans l'observation éthologique des sociétés simiennes. Il ne faudrait pas croire que le langage vienne nécessairement bouleverser les préfigurations sociales des animaux supérieurs. Il les complexifie toujours, les nie souvent, les accentue parfois.

La seconde objection serait la suivante. Robinson comme paradigme de l'individu, soit. Mais en quoi son aventure est-elle sublime et perverse, en quoi surtout l'individualisme, ou mieux : la solitude, pourrait-elle être ferment de sublimation et de perversité ? Nous ne répondrons pas à cette question dans toute son ampleur, non seulement parce que ce serait faire preuve d'une grande présomption, mais d'abord parce que le tremplin de notre interrogation est un roman bien précis, d'un auteur bien particulier : le Robinson de Tournier. Alors, qu'est-ce qui nous autorise à rapprocher et à opposer des hypothèses ethnologiques hasardeuses et une oeuvre romanesque contemporaine ? Je dirai : leur commun enracinement mythique. Nous écrivons et parlons *dans* les mythes. On peut

penser qu'un romancier est à la fois produit, témoin et prophète de son temps. Dans l'oeuvre de Tournier, en particulier *Vendredi*, je lis la difficulté d'être homme (*vir*, et à travers la *virilitas* vient la question de l'*humanitas*, mais elles ne sont pas superposables; si elles l'étaient, l'humanité comme concept politique et même ontologique serait une création virile -ce que certaines époques "humanistes" ont parfois plus qu'implicitement prétendu; si par contre elles ne le sont pas, c'est la prétention universalisante du sujet transcendantal qui devrait peut-être entrer en révision).

\* \* \*

Ce roman est un mythe de naissance et d'initiation. C'est aussi un mythe solaire.

Le capitaine Van Deyssel tirait les cartes à Robinson, dans le ventre chaud de *La Virginie* bousculée par la houle -quel fantasme de scène originaire ! "C'est alors que le fanal, décrivant un brutal quart de cercle au bout de sa chaîne, alla s'écraser au plafond de la cabine, tandis que le capitaine plongeait tête la première par-dessus la table. Dans l'obscurité pleine de craquements qui l'entourait, Robinson tâtonnait vers la poignée de porte. Il ne trouva rien, et un courant d'air violent lui apprit qu'il n'y avait déjà plus de porte et qu'il était déjà dans la coursive. (...) une muraille d'eau noire croulait sur le pont et le balayait de bout en bout, emportant tout avec elle, corps et biens" (p. 14). Poche des eaux crevée, éjecté dans un miasme de liquides et de solides, Robinson était né. Il lui restait à vivre... ou plutôt à survivre dans une nouvelle tempête, pulsionnelle, gonflée de toute une "civilité" introjectée.

Le grand corps intact de l'île, dans la provocation de sa nudité offerte, excitait Robinson. Toute la première partie du roman peut ainsi se lire comme un affairément obsessionnel devant la montée du désir que l'absence d'Autrui (paternel) révèle, jusqu'à l'hallucination. Le Réel de l'île enveloppe le naufragé dans une proximité si étroite, sans recul, sans différence, sans négativité signifiée par autrui<sup>29</sup>, que cette terre impudique vient à s'exhiber, forçant le regard à succomber sous une évidence (phallique) plus puissante que la vue. Devant la menace d'absorption, dépersonnalisante, proche de

la déstructuration psychotique, Robinson tente la parade projective. "Enfin, il lui parut tout à coup que l'île, ses rochers, ses forêts n'étaient que la paupière et le sourcil d'un oeil immense, bleu et humide, scrutant les profondeurs du ciel. Cette dernière image l'obséda au point qu'il dut renoncer à son attente contemplative. Pour la première fois, la peur de perdre l'esprit l'avait effleuré de son aile. Elle ne devait plus le quitter" (p. 23)<sup>30</sup>.

Robinson s'efforce de ne pas perdre l'humanité qui lui reste. Un combat s'est engagé en lui, non pas entre culture et nature (comme chez Defoe), mais plus profondément et plus subtilement entre le "civilisé" et le "sublime". Jeté sur l'île comme un nourrisson, il excède pourtant : trop de langage, de vêtements, de souvenirs... trop d'être, simplement. Commence alors une kénose dans la trouble régression jusqu'aux racines du narcissisme, nécessité de dépouillement suprême, dangereuse descente aux enfers de son être, à la limite de sa dissolution. Cette conversion, il ne l'accomplira pas seul, mais initié par Vendredi, vrai vent Paraclet, céleste oiseau de passage.

Tournier, analysant son roman avec quelques années de recul, remarque évidemment qu'il s'articule autour de l'apparition de Vendredi. Il ajoute à ces deux parties une troisième qui les précède, la souille, période de dépression profonde, tribut payé aux efforts sur-humains pour maintenir *seul* les traces de l'humanité. "Il mangeait, le nez au sol, des choses innommables. Il faisait sous lui et manquait rarement de se rouler dans la molle tiédeur de ses propres déjections (...) il perdait son corps et se délivrait de sa pesanteur dans l'enveloppement humide et chaud de la vase..." (p. 38). Toutefois cette tripartition ne doit pas être forcée, car la plupart des comportements de Robinson ne sont abandonnés que progressivement, certains bien après l'arrivée de Vendredi, même si leur sens vacille puis bascule avec ce météore. Vendredi "mime" d'ailleurs Robinson, épanche comme lui sa semence dans la combe, mais il le "précède" dans l'annonce et l'ouverture d'un monde autre, aérien. C'est pourquoi un épisode nous semble tout à fait décisif, qui retourne le roman : l'explosion de l'île, mise sens dessus dessous par l'imprudence de Vendredi qui, fumant en cachette la bouffarde de Van

Deyssel et surpris par Robinson, avait jeté précipitamment la pipe au fond de la grotte où étaient stockés des barils de poudre sauvés du naufrage avec tout ce qui restait de la cargaison. L'île ancienne, séductrice et incestueuse, est alors balayée et la métamorphose solaire et éolienne peut vraiment commencer.

A partir de cet instant, c'est aussi une *autre* sexualité qui s'épanouit, sèche au grand soleil, s'évapore, se sublime, pourrait-on dire, s'il ne fallait craindre, derrière l'expansion du désir, un gonflement du Moi, une hernie libidinale suscitant presque un délire de filiation. L'île détruite, il n'y a plus de femme, plus de fantasmes d'inceste (essentiellement maternel). La sexualité "cavernicole" de Robinson, qui s'était débattue pathétiquement avec les séductions de l'île-femme (mère, soeur, fille), est alors libérée de sa pesanteur géotropique. Aérienne, elle accomplit l'esquisse inachevée des amours florales "insectueuses". Car la flore est fécondée et pourtant ne copule pas ! Mystère initiatique.

L'*autre* île, d'abord ébauchée, entr'aperçue dans le suspens du temps (la clepsydre arrêtée), révèle son existence dans la saturation élémentaire de son être. "On aurait dit que cessant soudain de s'incliner les unes vers les autres dans le sens de leur usage -et de leur usure- les choses étaient retombées chacune de son essence, épanouissaient tous leurs attributs, existaient pour elles-mêmes, naïvement, sans chercher d'autre justification que leur propre perfection" (p. 94). L'île primitive s'imposait dans la pulpe de ses chairs, la lourdeur de ses parfums; l'île neuve est toute naïveté, existe sans insistance. Elle manifeste le fruit qu'elle n'a pas porté mais recueilli : Vendredi, "la vénusté de Vendredi (...) cette chair luisante et ferme, ces gestes de danse ralentis par l'étreinte de l'eau, cette grâce naturelle et gaie..." (p. 228), Vendredi qui s'avançait comme un "ostensoir de chair".

La voie hétérosexuelle apparaît dans ce roman comme une impasse, hérissée de tentations incestueuses devant lesquelles recule Robinson. "Au péril de mon âme, de ma vie et de l'intégrité de Speranza, j'ai exploré la voie de la terre maternelle. Plus tard peut-être, quand la sénilité aura stérilisé mon corps et desséché ma virilité, je redescendrai dans l'alvéole. Mais ce sera pour

n'en plus remonter" (p. 114). Dans *Les Météores*, par ailleurs, la voie homosexuelle est clairement indiquée comme la meilleure possible. N'empêche que la virilité garde la nostalgie de son autre, et que l'homme rêve aussi d'être femme et mère, comme Tiffauges le héros phorique, porte-enfants, du *Roi des Aulnes*. Vendredi tente, pour sa part, de se tenir à la fois en-deçà et au-delà de l'inéluctable destin de la sexuaction, de renouer avec le mythe adamique, androgyne dans la lecture qu'en donne Tournier (cfr. "La famille Adam" dans *Le coq de bruyère*).

L'originalité du rapport Robinson-Vendredi est explicitement revendiquée, même si sur un mode dénégatif : "je m'avise que pas une seule fois Vendredi n'a éveillé en moi une tentation sodomite (...) Vénus n'est pas sortie des eaux et n'a pas foulé mes rivages pour me séduire mais pour me tourner de force vers son père *Ouranos*" (p. 229). Changement d'élément. "Mes amours ouraniennes me gonflent au contraire d'une énergie vitale qui me donne des forces pour tout un jour et toute une nuit. S'il fallait nécessairement traduire en termes humains ce coït solaire, c'est sous les espèces féminines, et comme l'épouse du ciel qu'il conviendrait de me définir. Mais cet anthropomorphisme est un contresens. En vérité, au suprême degré où nous avons accédé, Vendredi et moi, la différence de sexe est dépassée, et Vendredi peut s'identifier à Vénus, tout de même qu'on peut dire en langage humain que je m'ouvre à la fécondation de l'Astre Majeur" (p. 230).

On croirait entendre Schreber... mais ce n'est pas lui. Ce roman si proche du conte, exalte le merveilleux, l'univers des miracles enfantins, au mépris de toutes les différences (réel/imaginaire, homme/femme, humain/animal, etc.). La veine poétique rejoint les couches mythiques. "L'atmosphère irréelle, l'abolition de toutes choses familières autour de moi, tout ce dénuement donnent à mes idées une légèreté, une gratuité qu'elles rachètent par leur fugacité. Cette méditation ne sera qu'un souper de lune. *Ave spiritu*, les idées qui vont mourir te saluent!" (p. 130). Sublime ou pervers ? La question a-t-elle encore un sens ? Il faudrait peut-être dire, en acceptant l'indécidable : sublime et pervers. Au-delà, en tout cas, de la médiocrité quotidienne.

On est saisi de crainte devant un monde

si beau et si fragile, un style d'une pureté si cristalline que tout commentaire ne peut qu'en rompre le charme. Malgré le sacrilège, demandons-nous d'où peut venir cet envoûtement. J'ai laissé entendre qu'il prendrait racine dans un ensemble de désaveux. L'épisode des mandragores, dans l'hésitation extrême qu'il manifeste, me semble à cet égard illustratif. Robinson, d'abord, cherche des *signes* justificateurs ou prémonitoires de ses actes plus qu'il n'y perçoit des symboles. Ainsi lit-il dans le *Cantique des Cantiques* : "Là je te donnerai mon amour, les mandragores feront sentir leur parfum!", que bientôt apparaissent des changements de végétation dans la combe où il épanche sa semence sur le corps de Speranza (l'île). "L'étrangeté de ces plantes l'empêchait de les cueillir, de les disséquer, d'y goûter, comme il l'aurait fait en d'autres circonstances (...) la racine charnue et blanche, curieusement bifurquée, figurait indiscutablement le corps d'une petite fille" (p. 137). Interdit d'inceste sous la forme régressée d'un interdit d'anthropophagie, qui peut-être s'éclaire ici dans sa pureté de suprême fantasmagorie : se manger soi-même, avaler sa propre semence. Le péril s'en signifierait dans l'horreur si l'humour du merveilleux ne dédramatisait le désir : "Sa barbe en poussant au cours de la nuit avait commencé à prendre racine dans la terre" (p. 138). Il vaudrait la peine d'interroger plus avant les rapports qu'entretient le fantastique, plus particulièrement peut-être l'écriture fantastique, avec les potentialités, voire la structure, perverses.

Mais qu'est-ce qui nous autorise à épeler des composantes perverses dans ce roman ? J'inclinerais à les voir dans l'imitation de Vendredi par Robinson. Vendredi tisse avec l'île des liens élémentaires, élémentaux, s'adonne à des jeux secrets et énigmatiques, est de plain-pied avec la nature végétale et animale, sans abjection. Là où le pervers procède *par décision et dérision*, retraversant la Loi, Vendredi, l'enfant "pervers polymorphe", y va naturellement, en-deçà qu'il est de toutes les formations réactionnelles établies par le refoulement. "Vendredi était une *nature* dont découlaient des actes" (p. 188). Il devient l'initiateur de Robinson. "Des années durant, il (Robinson) avait été à la fois le maître et le père de Vendredi. En quelques jours il était devenu son frère -et il n'était pas sûr que ce fût son frère

aîné" (p. 190).

J'ai indiqué précédemment que l'explosion de la grotte, ventre de l'île, utérus-cloaque maternel violemment détruit, avait changé fondamentalement la nature de Speranza. Désormais elle n'est plus que support, superficie, *chôra* platonicienne, pour la manifestation des jeux éoliens de Vendredi et la gloire de l'Astre Majeur. L'Araucan taillait des flèches démesurément longues et largement empennées qu'il cherchait à faire voler le plus loin et le plus longtemps possible. Phallus éternellement érigé ? Toutefois un autre jeu prend une signification qui ne semble plus de défi mais de célébration. Avec la peau d'un grand bouc tué dans un affrontement ludique, Vendredi fabrique un cerf-volant et avec le massacre une harpe éolienne. L'animal mort devient un animal *sacrifié*. Couché sur le sable, Vendredi avait noué le cerf-volant à sa cheville gauche. Il se leva enfin et, les bras en croix (posture qu'on retrouve dans ce roman à tous les moments de métamorphoses), il mima en riant la danse d'Andoar (le bouc). "Il s'accroupissait en boule sur le sable, puis s'essorait, projetant vers le ciel sa jambe gauche, tournoyait, chancelait comme soudain privé de ressort, hésitait, s'élançait à nouveau, et la corde attachée à sa cheville était comme l'axe de cette chorégraphie aérienne, car Andoar, fidèle et lointain cavalier, répondait à chacun de ses mouvements par des hochements, des voltes et des piqués" (p. 205). Ce jeu n'a pas la même signification que les tirs à l'arc. Il ne s'agit pas d'un jet, dont l'impossible trajectoire, idéalement tendue, irait à l'infini. dans un *rythme* à la fois élémental et psychique, une thématique basale maniaco-dépressive est ici reconnue, célébrée, symbolisée. Le cerf-volant sautille, fragile et gai, comme un objet transitionnel entre ciel et terre, vie et mort.

Il est difficile d'apprécier la portée des métamorphoses dans lesquelles Vendredi introduit Robinson. L'étrange sacrifice d'Andoar<sup>31</sup> scellerait plutôt une convivialité qu'une société à proprement parler (parce qu'il n'y a pas de femme, en dehors de l'île-mère elle-même évanescence ?). L'un et l'autre sont entraînés dans une héliophanie. "Le premier rayon qui a jailli s'est posé sur mes cheveux rouges, telle la main tutélaire et bénissante d'un père" (p. 216). Alors

l'évidence s'impose. "Andoar, c'était moi". Par un éclatement identificatoire, le vieux bouc humilié ("vieux mâle solitaire et têtu avec sa barbe de patriarche et ses toisons suant la lubricité") est exalté dans la gloire éolienne et solaire. Transfiguration. Dans la seconde partie du roman, s'épanouissent de plus en plus des fantômes de filiation grandiose, dont Vendredi apporte en quelque sorte le message chiffré. Or le noyau de ces fantômes de parthénogenèse virile (absurdité biologique mais non pas mythologique) semble bien consister en désir de se concevoir soi-même, d'être son propre père. Certes un auto-engendrement symbolique est-il inhérent à l'assomption singulière de tout individu, à l'obtention de soi qui constitue un sujet, même barré. Mais elle s'opère ici dans l'oblitération de la différence des sexes et des générations. Le mythe de Léda, entrevu dans la gelée lunaire, ("Dans l'oeuf de Léda fécondé par le Cygne jupitérien, les Dioscures sont nés, jumeaux de la Cité solaire" (p. 231), est peut-être à interpréter comme la manifestation d'une théorie sexuelle infantile réduite au degré presque zéro de la sexualité. "...ils ne seront pas les chaînons d'une lignée qui rampe de génération en génération à travers les vicissitudes de l'histoire. Ce sont des Dioscures, êtres tombés du ciel comme des météores, issus d'une génération verticale, abrupte; leur père le Soleil les bénit, et sa flamme les enveloppe et leur confère l'éternité" (p. 232). Mais ce ne sont qu'allégories. Le chiffre du sujet n'y est pas précodé. En d'autres termes, un mythe, ou un "mythe individuel de névrosé", peuvent toujours être rouverts, matrices symboliques porteuses de vie. Le poète qui les féconde "tâtonne à la recherche de lui-même dans une forêt d'allégories".

\* \* \*

Le cygne embrassant Léda fut-il pour Léonard de Vinci symbole enclavé d'une scène primitive de fellation dont il aurait été témoin ? Cette hypothèse de Eissler<sup>32</sup> est plausible. Cependant, l'important tient dans ce que Léonard a fait de cette scène : travaux d'anatomie, de mécanique, d'aéronautique, d'écriture, de dessin et de peinture. Quelques considérations s'imposent ici pour leur analogie avec la problématique de Robinson.

Vinci fut un des premiers à pratiquer la dissection. Lui si précis par ailleurs, si critique, ne devait pourtant guère être familier de l'anatomie du pénis. L'esprit libre de l'expérimentateur impénitent continuait à souscrire à l'enseignement de Galien, selon lequel deux canaux traverseraient le pénis, l'un conducteur de l'esprit animal ou âme, l'autre de l'urine et du sperme. On peut douter qu'il ait jamais pratiqué une dissection de cet organe. Nous savons par ailleurs, grâce aux *Carnets*, que le phénomène de l'érection, son pourquoi, son maintien semblent être restés pour lui énigmatiques. Mais une énigme plus psychologique qu'anatomique. A l'époque, prévalait la théorie de l'érection pénienne par gonflement d'air. Les observations anatomiques de Léonard le convainquirent qu'il s'agissait d'un afflux de sang. Cependant, par un étrange clivage proche du déni (*Verleugnung*), la théorie pneumatique subsiste dans son esprit *sous une forme déplacée*. L'organe est perçu comme étranger à la volonté, même davantage, comme doué d'arbitraire et de caprice. Il faut ici citer un passage étonnant des *Carnets*, intitulé "Della verga" : "...il semble que cette créature a souvent une vie et une intelligence séparées de l'homme et il paraîtrait que l'homme ait tort d'avoir honte de lui donner un nom ou de l'exhiber, cherchant d'autant plus à couvrir et à cacher ce qu'il devrait orner et exposer avec solennité comme un officiant"<sup>33</sup>. L'organe mâle gonfle et dégonfle capricieusement, monte et descend... comme au gré du vent. Ici viendraient s'accrocher tel un corail, sur un fragment de "souvenir d'enfance", les travaux aéronautiques de Léonard et ses fantasmes de vol, selon une efflorescence symbolique du genre : pénis indiscipliné (par des attouchements séducteurs et/ou auto-érotiques ?), phallus ailé, voler soi-même, s'exhiber, se vêtir d'atours somptueux... Toujours est-il que les recherches de Léonard sur le vol étaient très érotisées. Outre le modèle connu du milan, "si habile qu'il peut se maintenir en l'air même lorsqu'il y a de telles rafales et que le vent est si irrégulier qu'il empêche les autres oiseaux de voler"<sup>34</sup>, celui de la chauve-souris prévaut, animal qui passe pour lubrique, dort la tête en bas (image des organes génitaux mâles au repos, et symbole d'impuissance voire d'inversion), mais dont le vent prend dans les membranes quand

elle vole, un vol secoué de saccades. Bref, le symbole est chargé : "Ton oiseau (la machine volante) ne doit pas avoir d'autre modèle que la chauve-souris"<sup>35</sup>. Il resterait à savoir si cette "masse" fantasmatique, dont on trouve maints échos dans *Vendredi* n'a pas à connaître de la *structure* de la sexualité masculine.

Et pour Robinson, quel couple gémeaire habiterait l'oeuf de Lédà ? A première vue, Vendredi et lui. Forment-ils un couple fraternel ou faussement fraternel ? Derrière un rapport initiatique se cacherait une "mutuelle complaisance" de père à fils, où une certaine théologie a engagé ses mises ? Conformément à une théorie grecque qu'on trouve déjà chez Eschyle, qui subsiste au Moyen âge et même au-delà, la semence mâle contiendrait tout l'enfant. L'oeuf maternel ne serait qu'enveloppe, réceptacle. La légende et l'iconographie de Lédà suggèrent fortement, puisque les gémeaux (Castor et Pollux) sortent d'un *oeuf de cygne*, que c'est la puissance travestie de Jupiter qui les suscite. L'élément femelle est tenu pour inessentiel dans le mythe comme dans *Vendredi*. Mais il faut interroger plus avant et se demander si la gemellité ne serait pas ici l'écran d'un simulacre de paternité (de paternité spirituelle ?), d'une égalité fictive où s'esquive la mort par le mépris du relais vital qui effectue la transmission des générations selon la chair.

#### IV

La paternité, l'interdit de l'inceste, les prescriptions de mariage font lien social. On peut supposer qu'un type de société envahie par l'industrialisation et l'urbanisation, esseule les individus et disloque les rapports de sexe et de génération qui soutenaient autrefois des modes de vie et de production essentiellement agraires (malgré les exceptions constituées par les seigneurs guerriers et les bourgeois commerçants).

La guerre est-elle plus vive aujourd'hui entre les sexes ? Aucun des deux n'accepte plus de jouer le jeu selon les règles d'autrefois. Robinson nous a permis de deviner quelques traits de la sexualité *masculine*, d'autant mieux avérés que la Loi se veut ignorée, de la différence des sexes et des générations. Vient alors à se manifester la virilité comme performance phallique angoissée. "L'imaginaire masculin n'a-t-il pas pour fonction



de déployer et de baliser un espace possible pour que l'éjaculation ne détruise pas le sujet ?", demande M. Montrelay<sup>36</sup>. L'espace est ici la *surface* corporelle de Speranza, où peut-être tenue sous le regard la prouesse phallique. Un autre trait typique de l'impasse sur la femme se trouverait dans l'attachement homosexuel à une imago paternelle. L'aventure solaire de Robinson incline en ce sens<sup>37</sup>.

Resterait à interroger le rapport dans le non-rapport. Antigone est-elle bien une figure de la femme contemporaine ? Le mythe, à première vue, laisserait croire qu'elle sauve et honore la famille contre la société. En fait, elle revendique contre tout le reste les liens du sang, méprisés par Créon. Elle se réclame des lois non-écrites, c'est-à-dire des sentiments, certitudes des entrailles. Créon ne peut l'admettre : "Cette fille a déjà montré son insolence en passant outre à des lois établies; et, le crime une fois commis, c'est une insolence nouvelle que de s'en vanter et de ricaner. Désormais, ce n'est plus moi, mais c'est elle qui est l'homme, si elle doit s'assurer impunément un tel triomphe. Eh bien ! non !"<sup>38</sup>.

Antigone refuse la Loi au nom des liens du sang. Robinson la pervertit en "sublimant" les liens du sang. Aurions-nous là deux attitudes extrêmes devant les blessures, quelquefois brutales, qu'inflige au désir la vie quand elle prend inscription sociale ?

\* \* \*

Quand enfin une goélette accostera sur l'île au bout de vingt-huit ans, Vendredi l'éolien, fasciné par la voilure, éros ailé, suivra son propre destin. Vent de passage. Mais le moussaillon échappé du *Whitebird* surprendra Robinson qui, convaincu d'être demeuré seul, s'apprêtait à rejoindre dans la mort l'impossible plénitude. "La mort en cette île dont plus personne ne violerait sans doute la solitude avant des décennies n'était-elle pas la seule forme d'éternité qui lui convenait désormais ? Mais il lui importait de déjouer la vigilance des charognards mystérieusement avertis et prêts à remplir leur office funèbre. Son squelette devrait blanchir sous les pierres de Speranza, comme un jeu de jonchets dont personne ne devrait pouvoir déranger l'édifice" (p. 251). Et il cherchait à rejoindre l'alvéole d'autre-

fois, quand il trébucha sur le moussaillon. "Viens avec moi", dit Robinson, remaissant à la vie. "Désormais, ajouta-t-il, tu t'appelleras Jeudi. C'est le jour de Jupiter, dieu du Ciel. C'est aussi le dimanche des enfants" (p. 254).

*Et erunt sicut angeli in coelo...*

Regnier PIRARD

---

#### NOTES

(\*) Cet article a été originalement publié dans "Qu'est-ce que l'homme?", hommage à Alphonse de Waelhens, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1982.

1) Michel TOURNIER, "Vendredi ou les limbes du Pacifique", Gallimard, Folio, 959, 1972.

2) Michel TOURNIER, "Le vent Paraquet", Paris, Gallimard (Folio, 1138), 1977. Dans cette autobiographie intellectuelle, l'auteur livre quelques renseignements sur la genèse de ses oeuvres. Curieusement -mais n'est-ce pas inéluctable?- l'écrivain qui s'explique ouvre des pistes de lecture alors qu'il semble en oblitérer d'autres. Nul n'est maître de ce qui l'agit(e), moins que partout au plus vif de sa création. Malentendu de structure : il n'y a pas de rapport textuel...

3) "Le vent Paraquet", p. 229.

4) On sait que O. RANK s'est efforcé de recentrer la cure psychanalytique autour du traumatisme de la naissance. Renonçant à interpréter de manière "analogique" les fantasmes de seconde naissance (à la façon de Jung), il pense que ceux-ci sont la répétition psychique dans le transfert du processus psychophysique de la naissance réelle. D'où la promotion d'une technique plus active de la cure, où il s'agit de confronter d'emblée l'analysant à l'angoisse de la séparation natale, prototype de toutes les angoisses ultérieures. FREUD est resté quelque temps perplexe devant ces thèses, malgré les admonestations de K. ABRAHAM, sûr d'y découvrir de funestes présages. On peut même dire, je crois, que c'est l'aspect technique, plus que l'ébranlement théorique, des vues rankiennes qui d'abord le retint. "Le traumatisme de la naissance" laissait en tout cas dans son sillage au moins deux problèmes :

du statut de l'angoisse et des fantasmes de castration. FREUD en a très lucidement perçu l'impact (cfr. FREUD - ABRAHAM, "Correspondance 1907-1926", Gallimard, 1969, p. 353). On se reportera aussi avec profit aux travaux de J. LAPLANCHE, "L'angoisse" (Problématiques I) et "Castration. Symbolisations" (Problématiques II), Paris, PUF, 1980. En deux mots, nous croyons lire chez cet auteur une conception de la pulsion comme excitation interne, afflux énergétique - comme séduction intériorisée, qui suscite un gonflement pulsionnel produisant lui-même son signal d'angoisse. Celui-ci s'appréhenderait comme danger externe, principalement dans sa figuration phobique. Or si la castration est structurante, ce n'est pas en tant que menace redoutée mais comme symbolisation. Ce qui suppose qu'elle puisse être désirée, ainsi qu'un sacrifice. N'est-ce pas une part de la fonction des rites d'initiation, dangereusement absents de nos sociétés modernes, forcées de les réinventer sous des formes plus ou moins perverses? "Vendredi ou les limbes du Pacifique" est de part en part un récit initiatique. La question de l'initiation traverse d'ailleurs toute l'oeuvre de TOURNIER.

5) La maquette de couverture de l'édition Folio représente une tête biface, dont la section longitudinale découvre une goélette sur mer d'azur. Doubleur qui pourtant n'est pas spéculaire : Vendredi et Robinson sont "soudés" et confondus "par l'occiput". Le voilier sur les flots "appelle" son reflet : le cerf-volant dans les airs. Toute la structure du roman est duelle (Robinson et l'île, Robinson et Tenn, Robinson et Vendredi, Tenn et Vendredi, Ciel et Terre,...) sans qu'on la puisse dire spéculaire. Il y a des effets de miroir, mais comme reflétés dans l'étrange courbure d'un univers cherchant à se redresser. Cette torsion n'est pas sans évoquer l'affaissement du monde schrébérien, visualisé dans le schéma I de Lacan ("Ecrits", 571). Cependant, à aucun moment Robinson n'offre le spectacle d'une psychose délirante. La remarque ne simplifie pas le problème d'une critériologie "métapsychologique" susceptible de discerner la structure perverse de la psychotique. Question qu'on ne saurait escamoter d'un concept (forclusion) dont à peu près tout reste à penser. Comment le désaveu (Verleugnung) pervers préserve-t-il de la psychose ? Peut-être au prix de la Spal-

tung : des identifications, du Moi-Sujet, de la réalité.

6) G. ROSOLATO, "Le fétichisme", dans "Le désir et la perversion", Paris, Seuil, 1967, p. 33. Sur l'ensemble des travaux de Rosolato, voir J. MELON, "Présentation de Rosolato", dans "Les feuillets psychiatriques de Liège", 13/3, 1980, pp. 294-318.

7) Idem, p. 38.

8) G. ROSOLATO, "Du père" dans "Essais sur le Symbolique", Gallimard, (Tel 37), 1969, p. 42.

9) Idem.

10) G. ROSOLATO, "Essais sur le Symbolique", p. 269.

11) Sarah KOFMAN, "L'énigme de la femme. la femme dans les textes de Freud", Paris, Galilée, 1980, p. 269.

12) S. FREUD, "Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", Gesammelte Werke, S. Fischer, XV, 144; "La Féminité" dans "Nouvelles Conférences sur la psychanalyse", Paris, Gallimard (Idées, 247), p. 177. Il n'est pas sans intérêt de noter que Freud produisit ce texte deux ans après la mort de sa mère.

13) Cfr. S. MOSCOVICI, "La Société contre nature", Paris, 10/18, n°678, p. 238 et passim

14) Cité dans C. LEVI-STRAUSS, "Les structures élémentaires de la parenté", Paris, Mouton, 1967, pp. 555-6.

15) Idem.

16) G. MENDEL, "La chasse structurale. Une interprétation du devenir humain", Paris, Payot (PBP, 328), 1977, p. 290 et passim.

17) L'importance bio-anthropologique de la prématuration ne saurait être surestimée. Ni le fait qu'elle soit liée au redressement des premiers hominiens et aux modifications morphologiques qui s'ensuivent. L'intrication de facteurs écologiques (climatiques) et de mutations génétiques est, par contre, difficile à reconstituer.

18) R. et L. MAKARIUS, "L'origine de l'exogamie et du totémisme", Paris, Gallimard (Bibl. des Idées), 1961.

19) R. et L. MAKARIUS, op. cit., pp. 38-39.

20) Cfr. S. FREUD, "Totem und Tabu", G.W. IX.

"Totem et Tabou", Paris, Payot (PBP, 77).

21) Raisonement étrange. Rien n'a été commis mais un interdit qui porte sur "rien" fait rêver. Tout se passe comme si la loi effaçait l'événement qui ne peut subsister que comme "trace".

22) "Les structures élémentaires de la parenté", p. 563.

23) Citée dans E. JONES, "La vie et l'oeuvre de Sigmund Freud", Paris, PUF, 1969, T. 3, p. 511.

24) MAKARIUS, op. cit., p. 69. Les auteurs rapportent un témoignage de Lord Raglan selon lequel chez certains Kaffirs, quand la plaie d'un jeune circoncis ne voulait pas se cicatriser, on le soupçonnait de relations incestueuses.

25) Idem, p. 73.

26) "La société contre nature", p. 337.

27) Idem, p. 341.

28) Idem, p. 349.

29) Ce que Deleuze appelle la marginalité, le possible introduits par la "structure-Autruï-a priori". Cfr. "Michel Tournier et le monde sans autrui", postface à "Vendredi"..

30) La signification phallique (non-châtrée) de l'île ressort clairement, si on rapproche ce texte d'un passage extrait du "Vent Paraclet" (p. 20) : "Le prépuce est une paupière. Le gland du circoncis est semblable à un oeil auquel on aurait arraché une paupière. Le cristallin exposé à toutes les atteintes extérieures deviendrait à la longue sec, épais, vitreux et perdrait sa transparence. La vision de cet oeil ne serait plus que globale, grossière, approximative".

31) Un bouc d'une particulière puanteur. Le grand-père maternel de Tournier se prénomme Edouard et tenait une officine d'apothicaire, saturée d'odeurs. Le rôle de l'olfaction et des odeurs est une constante dans l'oeuvre de Tournier.

32) K. EISSLER, "Léonard de Vinci", Paris, PUF, 1980.

33) cité dans EISSLER, p. 175.

34) Idem, p. 191.

35) Idem, p. 193.

36) M. MONTRELAY, "L'appareillage" dans "Confrontation. La sexualité masculine". Cahiers 6, automne 1981, p. 38.

37) A comparer avec le culte d'Aton du pharaon Amenhotep IV, si admirablement analysé par K. ABRAHAM. "Oeuvres complètes I. Rêve et mythe". Paris, Payot, 1973.

38) SOPHOCLE, "Tragédies", Gallimard (Folio 360), p. 109.



# Terrain

PSYCHOLOGIE, ANTHROPOLOGIE, PSYCHANALYSE  
- À PROPOS DE LA PSYCHOLOGIE DES LADAKHI -

par Patrick KAPLANIAN (\*)

Lors d'une communication donnée à l'occasion du second colloque sur le Ladakh<sup>1</sup>, Mr Uwe Gielen a révélé les résultats d'une enquête faite sur le terrain en 1981, pendant cinq mois. Il s'agissait d'un travail de psychologie et non de psychanalyse ni d'ethnologie. J'ai l'intention ici, tout d'abord de résumer les méthodes et les résultats de l'enquête d'Uwe Gielen<sup>2</sup>, ensuite de les critiquer du point de vue de l'ethnologie, enfin de donner quelques indications sur les perspectives que pourrait apporter la psychanalyse à de telles recherches.

Uwe Gielen interrogea un peu moins d'une centaine d'enfants, de femmes, d'hommes et de moines. La technique consista en de très longs interviews d'une demi-journée avec l'aide d'un interprète. L'utilisation d'interprètes rend, bien entendu, l'enquête plus aléatoire -Uwe Gielen le dit bien lui-même- mais ayant moi-même travaillé sur le terrain avec des interprètes avant de pouvoir m'en passer, je dois dire que je ne pense pas que l'utilisation d'intermédiaires doive remettre en question les résultats de l'enquête.

Uwe Gielen n'a pas véritablement "échantillonné" les personnes interrogées; il travailla avec des enfants de 11-12 ans, des adolescents de 16 ans, des Ladakhis instruits parlant anglais et même des rinpoche<sup>3</sup>. mais le gros de l'enquête, et des résultats que

je rapporte ici, portent sur les paysans Ladakhis adultes, ne sachant pas l'anglais et vivant de la terre.

L'enquête était orientée sur la pensée, c'est-à-dire sur le sens que les gens donnent à l'action et non sur le comportement effectif. Il s'agissait donc d'une étude sur les structures mentales, se rattachant à l'école de Piaget et non à la psychanalyse ou au behaviourisme<sup>4</sup>.

Les tests utilisés furent ceux de Selman et Kohlberg. Grosso-modo le principe consiste à raconter des historiettes et à demander à l'interviewé d'en faire le commentaire, surtout de donner son avis, pratique, moral, etc., sur le comportement des protagonistes de l'historiette. Dans un premier stade, Uwe Gielen a utilisé des historiettes types déjà testées ailleurs, puis, dans un second stade, il a développé des historiettes proprement ladakhies avec des personnages portant des noms ladakhis. Un autre test a aussi été utilisé : celui de Fowler. Il s'agit de demander aux gens de raconter leur vie, les difficultés qu'ils ont connues et la façon par laquelle ils ont réussi à y faire face. Précisons aussi que certaines personnes ont été interrogées à un an d'intervalle.

Il n'est pas possible de donner tout le détail de la démonstration et je passerai donc directement aux résultats. L'idée d'Uwe Gielen est de définir les traits de caractère

---

(\*) Anthropologue, Paris

propres aux Ladakhis, par opposition aussi bien à une psychologie universaliste qu'à une psychologie individuelle. Par des voies nouvelles l'auteur en revient donc à la psychologie des peuples, aujourd'hui très décriée, ce dont il est question.

En conclusion "In the interviews, Ss emphasize faith in their Buddhist religion, karma, merit and demerit, and the desire for a good reincarnation. Restraint, senerity, quiet dignity rather than the free expression of emotions are admired. Guilt feelings are rarely shown or understood. Self esteem is interpreted as selfishness or undesirable pride. Concrete reciprocity and obedience take precedence over intimacy or romantic love in close relationships. In Ladakh's capital crimes are almost unknown, and cooperation and interpersonal trust are stressed. The self is submerges in a network of interpersonal obligations that are clear to everybody".

Telles sont les grandes lignes des conclusions de Uwe Gielen. Mais pour en venir là, l'auteur doit classer le "caractère" des Ladakhis en un certain nombre de "traits" psychologiques. Pour chacun de ces "traits", Uwe Gielen donne le tableau détaillé tel qu'il ressort de l'enquête.

- (1) Sens ultime de la vie et capacité de la religion à fournir un tel sens (ultimate meaning of life and role of religion in providing meaning) :

Le religion est acceptée par tous. Il n'y a personne pour dire qu'il ne croit pas au Bouddhisme. La vie est souffrance, mais ce n'est qu'un rêve, un mirage. La mort est relative; elle n'est pas une fin. Ne pas faire de mal aux autres conduit à une bonne réincarnation. Les choses ont un sens. Les questions et les doutes sont rares. La contemplation mystique ("mystic contemplation", cette expression est un peu trop occidentale) conduit à la vérité ultime. J'ajoute que tout cela est parfaitement conforme (trop conforme ? la question est posée) à la foi bouddhiste.

- (2) Nature de la morale (nature of morality):

La conduite morale ne relève pas d'un choix personnel et la morale n'est pas séparable de la religion comme c'est souvent le cas en occident. La morale est quelque chose

d'objectif, les règles de conduite font partie d'un système impersonnel de rétribution : le karma et la réincarnation qui en découle. Il y a une réponse exacte à chaque question morale. Si on ne sait pas, on demande à un rinpoche, lui il sait.

- (3) Surmoi, sentiment de honte, sentiment de culpabilité (superego, guilt feelings, shame feelings) :

La conception des sentiments de culpabilité n'est pas très claire. Ces sentiments sont rares. On se blâme très peu. La tolérance pour les autres est très grande. Le jugements du type "vous n'auriez pas du faire cela" sont très rares. Par contre, le sentiment de honte peut être très fort (?).

- (4) Conscience (conscience) :

Uwe Gielen définit, pour les Américains du Nord, la conscience comme "une voix intérieure qui guide et contrôle les désirs antisociaux et produit des sentiments de culpabilité" (Inner voice that guides, checks antisocial desires, and produces guilt feelings). Mais ce concept ne semble pas avoir de sens pour les Ladakhi. Presque personne ne comprend la question.

- (5) Conduites ou pulsions (drives) :

L'avidité, l'égoïsme, l'ignorance causent de la souffrance et conduisent à une mauvaise réincarnation. Les conflits entre le ça et le surmoi sont plutôt faibles.

- (6) Emotivité, affirmation de soi, défense (emotionality, assertiveness, defensiveness) :

sont tous trois très faibles. L'accent est mis sur la dignité tranquille, le détachement, la sérénité. L'impulsivité, l'agitation intérieure, l'expression des émotions sont à éviter. Les Ladakhi font preuve d'une grande pudeur ("sens of privacy") dans la mesure où ils ne racontent pas leur vie.

- (7) Conflits intra et interpersonnels, coopération et compétition (Intrapersonal and interpersonal conflicts, cooperation and competition) :

On évite le plus possible les conflits. Il y a très peu de violence entre les personnes. Un très fort accent est mis sur la coopération. Les conflits intrapersonnels sont faibles aussi. Mais l'enquêteur note néanmoins un "undercurrent of envy and occasional 'toughness' against other and self". Nous verrons que ce "courant souterrain" de jalousie est beaucoup plus fort qu'il n'y paraît.

- (8) Synergie (synergy - ce concept est emprunté à Maslow) :

Très grossièrement on peut dire qu'un "low synergy culture" est une culture qui, comme la nôtre, pense qu'il faut "manger ou être mangé". Une "high synergy culture", comme la culture ladakhi, s'appuie sur l'idée qu'en faisant du bien aux autres on se fait du bien à soi-même. J'ajoute que ceci est tout à fait conforme à la théorie bouddhiste, puisqu'en faisant du bien aux autres on améliore son karma et, par conséquent, sa réincarnation future.

- (9) Criminalité (Anomie and deviance i.e. murder, rape, stealing, etc.) :

Très faible.

- (10) Individualisme et estime de soi (self and self esteem) :

La question est très mal comprise par les Ladakhi. Pour eux, il ne peut s'agir que d'ego, d'égoïsme, d'égocentrisme et finalement d'orgueil, qui sont tous à rejeter du point de vue de la théorie bouddhiste qui met l'accent sur l'extinction de l'ego.

Peu de problèmes d'identité.

- (11) Choix individuels (Individual choice) :

Très peu mis en valeur comme dans toutes les sociétés traditionnelles.

- (12) Relations interpersonnelles, amour romantique, sentiments de dépendance et réaction à l'autorité (interpersonal relationship, romantic love, dependence feelings and relationship to authority) :

Réciprocité tangible des relations; obéissance. Peu d'intimité dans les relations mari-

femme. Pas plus d'"amour romantique". Acceptation, sans hostilité, de l'autorité, en particulier de celle des leaders religieux.

- (13) Types et modes de pensée à propos de soi-même et des autres (general nature of thinking about people and self) :

La pensée du Ladakhi est orientée vers l'action concrète. Son esprit est "stationnaire". Il s'adapte mal aux situations nouvelles. Il n'admet pas l'ambivalent, le multiple, le changeant. Pour reprendre la terminologie de Piaget, il s'agit d'une "pensée opératoire concrète" (par opposition à la "pensée opératoire formelle" qui est la nôtre à partir de 13-15 ans).

- (14) Limite entre les processus primaires et secondaires (border between primary process (mytho-poetic) and secondary process thinking) :

L'auteur cite ici Jung et non pas Freud. Il oppose d'un côté la poésie et la magie dans le rêve (primaire) à la logique pratique (secondaire).

Il existe chez les Ladakhi une extraordinaire profusion d'esprits, de fantômes, etc. qui permettent la projection des anxiétés et angoisses. Les Ladakhi croient aussi en l'interprétation des rêves, des augures, des signes, des mythes.

- (15) Bonheur (happiness) :

Quoique la vie soit dure, les sentiments de dépression et de tragédie sont rares.

- (16) Foi et confiance (faith and trust - concepts empruntés à Erikson) :

Très forts. On a confiance dans le groupe. Peu d'implications individuelles.

- (17) Ideal de perfection (ideal model) :  
Le "saint" rempli de compassion (compassionate saint) pour les autres.

Une première critique à ce tableau est à rejeter immédiatement : c'est que, vu la façon dont l'enquête a été menée, ce tableau ne peut refléter les Ladakhis tels qu'ils sont, mais tels qu'ils se présentent. L'auteur en est conscient et le dit lui-même. Disons

donc que ce tableau résume les Ladakhi tels qu'ils se présentent et rien de plus. Il va de soi que si l'on interrogeait des chrétiens croyants et pratiquants sur leur comportement, ils auraient tendance à dire qu'ils tendent l'autre joue. On sait ce qu'il en est en réalité.

De toute façon, le déphasage entre les discours et les comportements est une donnée suffisamment connue des ethnologues pour qu'il ne soit pas utile d'y insister<sup>6</sup>. Ce phénomène est aussi bien connu des psychanalystes<sup>7</sup>. Ce discours des Ladakhi sur eux-mêmes est une donnée ethnographique à étudier en tant que telle. Disons que les Ladakhi se réfèrent au bouddhisme, se présentant idéalement assez proches des règles morales de cette religion, s'embellissant ainsi mais pas au point de s'identifier à leurs "saints" qui néanmoins servent de référence idéale.

Car ce n'est pas le moindre mérite de cette enquête que de mettre en porte à faux certains occidentaux "plus royalistes que le roi", pour qui les Ladakhi, les Tibétains et autres Boutanais, sont des saints parfaits vivant l'idéal du Bouddhisme<sup>8</sup>. En effet, (Cfr . le point (17)) le "saint" bouddhiste est plutôt un idéal en soi qu'un modèle qu'on cherche soi-même à atteindre et à copier, et c'est pourquoi j'ai traduit "ideal model" par idéal de perfection. Uwe Gielen le dit lui-même lorsqu'il précise que l'illumination n'est pas un concept très pratique, mais que le karma en est un. Il s'agit avant tout, par de bonnes actions, de se ménager une bonne réincarnation : une maison plus riche, un champ plus grand, une vie moins dure, etc. Après tout, cela n'a rien d'original<sup>9</sup>. Si un chrétien croyant et pratiquant aura probablement quelque peu tendance à dire qu'il tend l'autre joue, alors qu'il le fait moins souvent qu'il le dit, ce chrétien n'ira pas jusqu'à s'identifier à Saint-François d'Assise ou à Sainte Catherine de Sienne, tout en disant que ce sont effectivement des modèles idéaux, mais au-dessus de ses forces et de sa volonté.

Mais revenons au tableau d'Uwe Gielen. Une fois admis qu'il s'agit d'une représentation que les Ladakhi se donnent d'eux-mêmes, il faut bien reconnaître qu'ils s'embellissent un peu trop. Dans les lignes qui vont suivre, je vais non pas critiquer Uwe Gielen, mais, en utilisant d'autres méthodes, essayer de m'éloigner de cet autoportrait idéal pour

me rapprocher un peu plus de la réalité. Je ne m'appuierai pas sur les méthodes de la psychologie, mais cette fois-ci sur celles de l'ethnologie.

Grosso modo, le discours que les Ladakhi ont tenu à Uwe Gielen coïncide à 80 pour cent avec le comportement réel, tangible tel que j'ai pu l'observer quotidiennement pendant neuf ans. Et ce pourcentage est assez remarquable. Disons que sur les points (1) (sens de la vie), (2) (morale), (4) (conscience), (6) (émotivité), (9) (criminalité), (10) (Ego), (11) (choix individuel), (12) (relations interpersonnelles), (13) (nature de la pensée), (14) (processus primaires), (15) (bonheur), (16) (confiance dans le groupe), et (17) (idéal), je n'ai rien à redire à ce que les Ladakhi ont dit au psychologue-enquêteur. On notera néanmoins que sur beaucoup de points, les Ladakhi ne sont pas très différents des membres d'autres sociétés traditionnelles.

Par contre, me référant à l'exemple chrétien de la joue tendue, cité plus haut, j'aurais plus à dire sur les points (3) (tolérance), (5) (conduites, pulsions), (8) (synergie). Les Ladakhi sont beaucoup plus possessifs, avides, égoïstes, jaloux qu'ils veulent bien le dire. Pour le démontrer, je vais faire appel à des concepts proprement ladakhis. Uwe Gielen a bien noté, à juste titre, que des concepts comme "estime de soi" ou "conscience", ne signifient pas grand chose pour les Ladakhi. Mais si certains concepts occidentaux n'ont pas de sens pour les Ladakhi, d'autres n'ont de sens que pour eux seuls dans la mesure où ils n'existent pas dans les langues occidentales.

Il existe, par exemple, un mot absolument intraduisible en français : (s)parkha<sup>10</sup>. (s)parkha désigne une espèce de force vitale que l'individu possède, ou ne possède pas (on dit que son (s)parkha est haut ou bas). Il ne s'agit pas véritablement de volonté, de force (spirituelle ou non). Le (s)parkha d'un individu est déterminé par des calculs astrologiques. Il n'a rien à voir avec l'arivisme. Il n'empêche qu'il sert, entre autres, à déterminer pourquoi certains individus réussissent et d'autres pas. C'est à cause de ce concept de (s)parkha que j'ai fait des réserves sur le point (7) (relations interpersonnelles, compétitivité). Mais effectivement, on ne peut pas parler de compétitivité. Les concepts de (s)parkha et de compéti-

tivité ne se recourent pas. D'où la difficulté de l'enquête psychologique à l'aide de concepts occidentaux. La compétitivité suppose un rapport à l'autre, ce qui n'est pas le cas du (s)parkha. Il n'empêche qu'il existe des moyens de rehausser cette "force vitale" et du coup de mieux "réussir" (travail, commerce, famille, etc.). Il ne s'agit pas de compétition. Le résultat est néanmoins le même.

Mais quand je parle de concepts proprement indigènes, je ne pense pas uniquement à des concepts abstraits, comme celui de (s)parkha. Le thème de la jalousie va illustrer ce que je veux dire. Contrairement à ce que les Ladakhi disent à Uwe Gielen, il existe chez les Ladakhi une tendance incroyablement forte à la jalousie. "Il suffit qu'il y ait deux personnes, me disait un Ladakhi, pour que l'une soit jalouse de l'autre. Si A est plus riche que B, B sera automatiquement jaloux".

- "Mais, avais-je répondu, ne peut-on imaginer que B se contente de ce qu'il a, et qu'il n'ait que faire de la richesse de A ?"

- "Dans ce cas, m'avait répondu ce Ladakhi, c'est A qui sera jaloux de B, à cause de sa sérénité".

Le problème est que si la jalousie est omniprésente, si même il existe un mot abstrait pour dire "jalousie" en ladakhi, la jalousie s'exprime par des opérations concrètes et bien tangibles.

a) A. est jaloux de B. Dans ce cas, la pensée et/ou l'âme de A (les deux concepts sont inséparables et se traduisent tous les deux par sem(s)) pénètre dans le corps de B. B. sera atteint d'une crise de possession, sans qu'il y ait de la part de A une intention de nuire. A ne sait même pas qu'à ce moment précis il possède B.

b) X a une nouvelle maison, un nouveau-né, etc. Les gens, jaloux, papotent à ce sujet. Ils font des commentaires élogieux, mais en fait ils sont jaloux. Ces commentaires, ces rumeurs, vont prendre la forme d'une entité appelée mikha ("la bouche des gens") qui va provoquer des destructions et des dégâts chez X.

c) Une personne jalouse peut, par son seul regard, faire du mal à quelqu'un. Il s'agit du mauvais oeil au sens premier du mot. Il

s'agit de mik pokčes ("frapper avec l'oeil")<sup>11</sup>.

Dans tous les cas, il n'y a pas directement intention de nuire comme dans le vol, les blessures ou les destructions que quelqu'un pourrait consciemment infliger à quelqu'un d'autre. Ce n'est pas l'individu qui nuit, c'est son désir. On voit comment de telles conceptions ne pouvaient que passer à travers les mailles du filet que Uwe Gielen tendait à ses interlocuteurs.

Je me limiterai à ces deux exemples; un concept abstrait ((s)parkha) mais proprement indigène, et des entités plus concrètes (l'"âme" ou l'"esprit" du possesseur; les mikha) pour simplement donner une idée de la façon dont une enquête -ayant la même finalité que celle d'Uwe Gielen- pourrait être menée par un ethnologue. Bien entendu, une telle méthode d'enquête implique de renoncer à des concepts universels et, par conséquent, la méthode d'investigation psycho-ethnologique, partant de concepts indigènes, que je viens d'esquisser, ne saurait aboutir à un "psychologie comparée des peuples".

Reste à dire quelques mots sur ce que la psychanalyse pourrait apporter à un tel type de recherches.

a) On notera tout d'abord cette absence de conflits entre le ça et le surmoi (que je n'ai pas contestée de mon point de vue d'ethnologue) qui est à lier à l'absence de sentiments de culpabilité et à la quasi-absence d'individualisme. Dans une société traditionnelle comme la société ladakhi, chaque individu a une place bien déterminée dans un système de personnes, de droits et de devoirs. Et comme le note Uwe Gielen (quoique cela commence à évoluer aujourd'hui), chaque individu ne pense même pas à contester cette place (acceptation sans difficulté de l'autorité) laquelle s'intègre dans sa Weltanschauung : le social et le religieux sont inséparables.

b) un cas particulier de cette prédétermination et de cette acceptation de la place de chacun, concerne la division du travail entre les sexes<sup>12</sup>. On sait que les Ladakhi suivent des règles souvent très strictes (les femmes filent la laine de mouton, les hommes de yak, les femmes cuisinent, les hommes labourent, etc.). Ici encore ces rôles s'inscrivent dans un système plus vaste (social, religieux, cosmologique). Il se peut donc qu'une notion comme celle d'hystérie



n'ait guère de sens au Ladakh.

3) L'absence de sentiment de culpabilité implique de rejeter toujours sur l'autre la cause de nos malheurs. L'autre ce sont les démons, les fantômes, les dieux, les mikha, les goŋpo (les jaloux dont l'âme pénètre le jaloué). Mais peut-on parler de projection ? Dans les cures traditionnelles, il n'y a guère de guérison que par la destruction ou la propitiation de cet autre. Et ces cures traditionnelles sont souvent efficaces.

Dans un autre article (cfr. Psychoanalyse n°1 avec les errata dans Psychoanalyse n°2), j'avais critiqué l'utilisation d'une certaine psychanalyse pour interpréter les mythes (en l'occurrence les mythes grecs). Ici je voudrais suggérer une question : et si la psychanalyse était l'apanage de notre civilisation occidentale ? Je veux dire par là : si, au lieu d'utiliser la psychanalyse pour étudier les sociétés traditionnelles on inversait la question ? On pourrait se demander ce qui s'est passé, ce qui s'est déstructuré dans notre société à une certaine époque, amenant l'apparition de forts conflits entre le ça et le surmoi (lequel surmoi dans les sociétés traditionnelles est objectivé), les sentiments de culpabilité, enfin tous ces traits qui nous caractérisent et ne caractérisent pas les Ladakhi. C'est peut-être à l'ethnologie de se pencher sur la psychanalyse et non pas à la psychanalyse de se pencher sur les faits ethnologiques<sup>13</sup>.

Patrick KAPLANIAN

#### NOTES

1) Le Ladakh est une région du Nord Ouest de l'Himalaya. Il couvre environ 100.000 km<sup>2</sup> pour une population d'un peu plus de 130.000 habitants. Les Ladakhi parlent un dialecte tibétain, ils sont à peu près pour la moitié de confession musulmane chiite et pour moitié de confession bouddhiste lamaïste (la forme de bouddhisme pratiquée au Tibet). C'est sur les bouddhistes que porte cet article.

Un premier colloque réunissant des spécialistes du Ladakh eut lieu en 1981 à l'université de Constance (R.F.A.). Les actes ont été publiés en 1983 sous le titre Recent Research on Ladakh (Weltforum Verlag, Cologne). Un second colloque sur le Ladakh, réunissant

des spécialistes de toutes les disciplines, de l'écologie à l'ethnologie en passant par la linguistique, la musicologie, la médecine, etc., a eu lieu à l'université de Pau, les 12-16 janvier 1985. Les actes constitueront le N°6 de la revue Acta Biologica Montana dont le rédacteur en chef est Claude Dendaletche. Pour tout renseignement, écrire à Claude Dendaletche, 9 rue Gaston Chaze, F - 64000, PAU.

2) Le texte de Uwe Gielen n'ayant pas encore été publié, je m'appuie sur des notes prises pendant son exposé et le débat qui a suivi. J'ai cherché, autant que possible, à reproduire fidèlement la pensée de l'auteur. Les citations sont extraites d'un court texte de trois pages que Uwe Gielen nous a distribué.

3) Rinpöche : grands lama réincarnés, tels, au Tibet, le Panchen Lama et le Dalai Lama. Mais il existe des centaines, voire des milliers d'autres rinpöche. Le rinpöche est censé avoir atteint un état de perfection, proche de l'illumination pour pouvoir se réincarner parmi les hommes et ainsi les aider. En tant qu'être quasi parfait, le rinpöche sert de référence. Sa parole est d'or, il ne peut se tromper ou agir mal. Le rinpöche ne doit pas être confondu avec ce que Uwe Gielen appelle le "compassionate Saint", c'est-à-dire le renonçant, qui, tel le Bouddha lui-même, abandonne tout pour se consacrer à la méditation afin d'atteindre l'illumination (Sanskrit(kt) : nirvana), c'est-à-dire l'extinction de tout désir et échapper ainsi au cycle infernal des réincarnations.

4) Les méthodes de la psychanalyse n'ont pas été utilisées, mais les concepts l'ont été, comme nous le verrons plus loin.

5) Karma (mot skt, en ladakhi las gyudas) désigne l'accumulation d'actions bonnes ou mauvaises qui pèseront sur la réincarnation à venir. Rappelons que pour les bouddhistes, tout individu, sauf celui qui a atteint l'illumination, se réincarne. Cette réincarnation peut être bonne ou mauvaise selon l'accumulation d'actions bonnes ou mauvaises dans la vie qui a précédé. Tel est, très schématiquement, la théorie du karma.

6) Par exemple, les Ladakhi ont deux types de maisons, les maisons principales (khaŋpa

ou khañchen) et les maisons annexes ou petites maisons (khañcuñ). Presque tous les Ladakhi interrogés pendant des années m'ont dit que les parents se retiraient dans la maison annexe au moment du mariage du fils aîné qui, installé dans la maison principale, en devient ainsi le nouveau chef? Mais J. CROOK, dans un article publié dans les actes du premier colloque sur le Ladakh (op.cit. note 1.) a démontré que cela était vrai il y a une cinquantaine d'années, mais ne l'est plus aujourd'hui. Dans cet exemple précis, le décalage entre le discours et la réalité ne repose pas sur un désir d'embellir cette dernière, mais sur une distorsion entre un discours resté normatif et reflétant une situation ancienne et une réalité qui a depuis évolué.

7) On sait que le souvenir traumatique qui revient à la conscience du patient ne correspond pas nécessairement à un événement réel dans le passé. Cela ne l'empêche pas d'être opérant.

8) Cfr. à ce sujet l'introduction à P. KAPLANIAN, Les Ladakhi du Cachemire, Paris, L'As-trolabe, 1981.

9) La réalité est encore plus terre à terre. C'est que derrière le Karma, il y a une notion encore plus tangible et pratique que celle de réincarnation confortable : celle de prestige, que ne semble pas avoir décelé Uwe Gielen. Si quelqu'un fait des dons aux monastères, des offrandes, des prières, etc. il acquiert non seulement du mérite lui permettant d'améliorer ses perspectives de réincarnation future, mais aussi du prestige. Cette acquisition de prestige est immédiate, dans cette vie même. Cfr. l'article de TAMBIAH dans Cambridge papers in Social Anthropology (Cambridge, 1968). Cfr. aussi P. KAPLANIAN, op. cit., pp. 200-201.

10) Cfr. à ce sujet : P. KAPLANIAN, "entre lha et lhu", actes du premier congrès d'anthropologie médicale (Paris-Nanterre, 1985) et P. KAPLANIAN, La maladie en tant que (s)notpa (à paraître).

(11) Pour plus de détails, cfr. P. KAPLANIAN, op. cit., chapitre X : "La religion populaire".

12) Cfr. P. KAPLANIAN, op. cit. pp. 89-90.

13) Pour les transcriptions phonétiques des mots ladakhis, cfr. S. KOSHAL, Ladakhi phonetic reader (Meysone 1976).



## LE PATIENT MALGRE LUI

### QUESTIONS POSÉES PAR UNE CURE TRANSCULTURELLE

par Jean-Claude MULLER (\*)

Nigéria Central, fin février 1967, milieu de la saison sèche. Je passe mon temps à me faire examiner à l'Hôpital de Notre Dame des Apôtres pour une dysenterie passablement débiliteuse et tenace qui dure depuis un mois, me vidant de toute mon énergie. Les tests se succèdent; il faut bien s'assurer de manière répétitive qu'il ne s'agit pas d'une amibiase, une maladie assez commune dans la région. Les examens pratiqués par des médecins résidents allemands, mais effectuant aussi quelques recherches sur les maladies tropicales ne révèlent rien. Pas trace d'un quelconque bacille susceptible d'être le responsable de ces dérangements intestinaux. Cependant, pour ne prendre aucune chance, les médecins choisissent de me "médicaliser" et de faire comme si le mal était de nature bacillaire en alternant les pilules de diverses sortes après chacune de mes visites infructueuses. Rien n'y fait et je me sens complètement déprimé et quelque peu prostré, non pas que la maladie elle-même m'inquiète outre mesure -je ne perds pas de poids- mais pour des raisons que je m'explique mal. De guerre lasse, un des médecins me dit finalement, en mars, que la cause réside sans doute dans ma tête... Mais où exactement ? Impossible, évidemment, au médecin d'aller plus loin, mais ce n'était pas une boutade de sa part. L'éclat de rire qui

ponctua sa remarque voulait bien dire que maintenant j'étais le seul responsable pour découvrir la cure adéquate.

Je ne trouvai rien à me reprocher après mûres réflexions, employant la technique bien connue, spécialement chez les peuples judéo-chrétiens, d'essayer de localiser la cause du mal en soi-même. Aurais-je cru à la sorcellerie -une cause prévalente assignée aux maladies et déboires de toute sorte dans la région où je résidais et dans l'ethnie que j'étudiais- qu'il m'eût probablement été possible de retracer l'origine du mal chez un quelconque être nuisible qui m'en aurait voulu. Deux techniques opposées, en somme, et bien connues des anthropologues et des médecins : prendre le mal sur soi ou en faire porter la responsabilité à autrui.

C'était l'impasse... et je me mis à parler à quelques amis de cette maladie sans rime ni raison. L'un de ceux-ci, un historien d'art qui logeait temporairement chez moi, me dit, mi-sérieux et mi-amusé : "Mais ce n'est pas bien difficile à comprendre. Tu as certainement oublié de faire un rite de purification et te voilà puni." C'était là, en fait, me prendre au mot, mais de façon bien imprévue. Je sortais précisément de l'étude d'une longue série de rites qui m'avaient tenu occupé pendant environ dix mois et dont j'avais abondamment discuté avec mon interlocuteur en lui mentionnant toujours que les participants se purifiaient,

---

(\*) Département d'anthropologie, Université de Montréal.

littéralement "se lavaient", après ceux-ci pour se prémunir des interférences nocives des rites. La théorie locale tenait ces derniers pour nécessaires à la bonne marche du monde mais elle ajoutait qu'il fallait prendre des précautions. La plupart des rites n'étaient pas vus comme dangereux s'ils étaient correctement exécutés et surtout si l'on se purifiait. La purification pouvait aussi servir à rattraper certaines erreurs commises lors du déroulement des phases du rite. Dans ce cas, elle effaçait des fautes vénielles mais l'important restait que, fautes commises ou non, il fallait se débarrasser de l'influence du rite qui était intrinsèquement dangereuse. Il m'était arrivé souvent de faire ces "lavages", comme le dit l'expression locale, immédiatement et sur place, soit avec un coq soit avec un bouc, ceci dépendant de l'importance du rite, les plus bénins nécessitant seulement le volatile. Ceci était exigé le plus souvent sur les lieux mêmes, non seulement parce qu'en me faisant "couper" -c'est l'expression locale- un animal, les participants du rite savaient bien qu'ils en retireraient une bonne part de viande -après tout il me fallait bien leur montrer mon appréciation pour m'avoir autorisé à assister à des rites secrets-, mais aussi pour s'assurer, par le sacrifice, que ma présence incongrue dans le rite ne les mettait pas, eux, en danger, car l'intrusion d'un étranger était une entorse patente qu'il fallait ainsi effacer. Bien entendu, "je n'y croyais pas", comme l'on dirait, et mes hôtes n'avaient jamais cherché activement à me convaincre que ces prescriptions s'appliquaient à moi. Je dis ici activement car, en fait, ils tenaient, selon les occasions, des discours explicatifs ambigus mais dénués de toute polémique et de tout prosélytisme : "Nos rites, leurs sanctions et leurs exigences, sont bons pour nous, mais pas nécessairement pour les autres", était la première attitude, excluant d'emblée l'ethnologue du champ d'efficacité du rite. Cependant, une autre prise de position voulait que tout rite local suivi de ses conséquences s'applique à quiconque -même étranger- y participait. L'ethnologue est dedans et dehors, simultanément ou alternativement, mais tous mes initiateurs aux mystères ritologiques pensaient que je participais nécessairement d'un système de croyances extérieur au leur, un peu mystérieux puisque je n'avais

aucun lien avec la mission établie sur leur territoire, mais pas si mystérieux, au fond, car tout le monde ou presque savait qu'on trouvait toute une gamme de croyances chez les Blancs dont les variations étaient abondamment glosées quant à leurs systèmes de prohibitions et d'autorisations différentielles -boire de l'alcool et fumer ou non surtout.

La réflexion de mon ami me donnait cependant une cause possible à ma dysenterie. Bien que ne croyant pas -ou croyant ne pas croire ?- au système local, il ne me fallut que quelques secondes pour réaliser qu'en vérité je n'avais pas fait de purification pour les derniers rites de la série à laquelle j'avais participé. Comme il n'en coûtait que le prix d'un gros coq pour essayer d'en sortir, les préparatifs furent menés rondement et le sacrifice effectué suivant toutes les règles, fort simples au demeurant. Le patient-sacrifiant doit se tenir accroupi, vêtu seulement d'une peau de chèvre autour des reins, et agripper le coq dont le sacrificateur, une personne faisant partir d'une certaine catégorie sociologique, tranche la gorge avant de laisser l'oiseau libre de sauter et de "courir" pendant quelques instants juste avant de trépasser. Cette façon de procéder est aussi une forme de divination pour détecter si le sacrifiant est un sorcier. Que le poulet tombe sur le ventre en expirant, il l'est, mais si le poulet meurt sur le dos -ce qui est presque toujours le cas-, le sacrifiant est innocent. Dans le cas d'une purification, cet aspect divinatoire n'entre cependant pas en ligne de compte et, de quelque façon que tombe le poulet, le sacrifice est réputé réussi. Si le trouble persiste, c'est donc autre chose que les entorses au rite qui en est la cause et il faut se remettre en quête d'un autre agent nocif ou punitif. Mais je n'en eus pas besoin car la dysenterie s'arrêta immédiatement et, le lendemain, il n'y en avait plus trace et j'étais rétabli.

\* \* \*

Certes, on peut gloser... La première chose à examiner est de savoir si, malgré mon scepticisme, j'épousais ou non la croyance en l'efficacité de ce genre de sacrifice. Comme mes hôtes -et la plupart des ethnologues ainsi que bien des médecins, ces derniers récemment toutefois-, je suis prêt à dire

qu'il suffit justement de croire, ou qu'il suffit seulement de croire, pour rendre la procédure accréditée par la société du croyant efficace. Mais encore, croire en quoi exactement ? Faut-il croire au système total ou faut-il amender cette exigence en admettant qu'on puisse fort bien ne croire qu'en une partie du système ? Cette interrogation n'est pas oiseuse et n'a pas pour but de couper les cheveux en quatre. On n'arrête pas de parler de "système de soins", de "système médical", comme si un tel système formait un tout, était holistique et sans faille ni "pièce rapportée". Ce n'est évidemment pas le cas bien que cette fiction soit entretenue par plusieurs ethnologues malgré les nombreux exemples d'emprunts de techniques étrangères attestés tous les jours. L'acupuncture n'a-t-elle pas connu en France une grande faveur au siècle dernier pour ensuite subir une éclipse et ne revenir en force qu'aujourd'hui ? Comme l'a bien senti Lévi-Strauss, la croyance au système est indépendante aussi bien du soigneur que du soigné. Dans le fameux exemple du médecin malgré lui, Quesalid, celui-ci ne croit pas au système médical qu'il doit pratiquer mais, à son grand étonnement, le malade y souscrit et guérit. A l'inverse, il y a aussi des malades qui ne croient pas d'emblée à la cure proposée mais qui essaient tout de même et qui sont finalement convaincus, reconnaissant soit le système entier, soit une partie de celui-ci, celle généralement qui les agueris. J'ai eu l'exemple de ce qu'on pourrait appeler une conversion de ce genre par un ami africain, musulman fervent, atteint d'une pneumonie, que je dus traîner de force à l'hôpital duquel il ne voulait rien savoir. Soulagé, il se fit annoncer quelque temps après avec un grand decorum en disant qu'il avait à me parler. Cette déclaration était simplement pour me dire qu'il avait réfléchi depuis sa guérison et que maintenant il "croyait" à la médecine des Blancs, ce qui dorénavant me valut de ce prosélyte et sa famille de nombreuses courses à l'hôpital pour les y amener.

Mais, d'un autre côté, les sceptiques quant au fondement de certaines philosophies soignantes sont légion, ce qui ne les empêche pas d'entreprendre une cure parce que d'autres ont été guéris. Les "explications" traditionnelles de l'efficacité de l'acupuncture ainsi que son soubassement philosophique

peuvent sembler farfelus à bien des patients qui en sont, néanmoins, soulagés. On n'a donc pas nécessairement besoin de croire à ce que croit le thérapeute ! C'est une vérité d'évidence. Il suffit simplement de se dire ou, peut-être plus souvent, de se faire dire ou laisser dire que "ça marche" pour qu'on y croie et guérisse. Effet placebo classique...

Mais, dans l'exemple qui nous occupe, suffit-il, parce que guéri, de dire que "j'y croyais" sans le savoir ? Les quelques remarques précédentes nous permettent peut-être un peu mieux de voir à quoi j'aurais pu croire. Certes pas au système total des croyances locales. Celui-ci est rempli de causes relatives à la sorcellerie; il fait aussi mention de doubles de l'individu, sous forme animale, qui réagissent de la même façon que l'individu, lequel réagissant aussi à ce qui arrive au double. Si ce dernier est malade, son alter ego est lui aussi atteint et un médecin local est chargé de soigner le double animal -un serpent d'eau pour un homme- ce qui rétablira aussi le patient. Croyances tout à fait respectables, quand elles sont entretenues par d'autres, mais parfaitement rebelles à un esprit cartésien, encore qu'on admettra volontiers qu'une croyance en la sorcellerie puisse subsister et hanter certaines de nos campagnes. C'est donc ici le déroulement du sacrifice thérapeutique qu'il faut scruter. On objectera que ce rite n'est pas un vrai sacrifice car le coq n'est pas tué dans un but d'oblation à une instance bien définie. Cependant, toute une génération d'ethnologues a récemment conclu, à la lumière d'exemples récents ramenés du terrain -ce qui nous sert d'évidence clinique si chère aux psychanalystes- qu'il fallait inclure ces rites de mise à mort sans destinataire dans la catégorie des sacrifices. Il faudrait croire là à deux choses, me semble-t-il. D'abord, adhérer à la croyance de la cause du mal telle que définie sérieusement par la culture locale ou proposée avec un clin d'oeil malicieux par mon ami diagnosticien. Peut-on "croire" que les rites auxquels j'avais assisté puissent être punitivement actifs ? Nul doute en ce qui concerne mes hôtes pour qui le rituel offensé, vu comme une force indépendante et personnalisée, douée de volition, était quelquefois apaisé avec succès ce qui rétablissait le patient coupable, comme j'avais pu le constater plu-

sieurs fois. Il est possible qu'inconsciemment j'y aie cru, mais je dirais plutôt que c'est d'avoir transgressé l'injonction de faire une purification à laquelle mes hôtes croyaient alors que je n'y souscrivais pas. Chose promise, chose due ! On interprétera alors la dysenterie comme une auto-punition de n'avoir pas tenu promesse à quelqu'un de faire quelque chose à laquelle il croit mais à laquelle moi-même je ne croyais pas. Je serais donc tombé malade pour une mauvaise raison puisqu'elle n'entre pas dans les catégories locales. Ceci pour la cause.

Venons-en aux techniques curatives. Peut-on croire au rite ? Certes on connaît le concept de purification dans notre société: c'est le même terme qu'employaient mes hôtes, "laver". On peut affirmer sans crainte que, linguistiquement au moins, mais ceci a une singulière importance dans une optique psychanalytique, ma culture d'origine et celle de mes adoptants étaient strictement sur la même longueur d'onde. Cela suffit-il ? Bien que l'on ne fasse plus de sacrifices sanglants depuis bien longtemps dans notre société pour guérir des maladies spécifiques -on ne voit jamais de médecin traîner qui des coqs, qui des boucs dans les hôpitaux- on peut dire que nous y baignons, sans faire de jeu de mot facile. Cependant, cette connaissance sacrificielle est plus du domaine de la littérature biblique, remplie de sacrifices, que de la pratique, et les purifications sanglantes ne sont plus de mise; le sang y a aussi perdu toute efficacité symbolique ou, plus précisément, on ne lui en reconnaît officiellement plus.

Si l'on se tourne maintenant vers la théorie locale de la purification par le sang, elle se borne à dire simplement qu'il en faut, mais sans justifier plus avant cette assertion. Lors des purifications que nous avons décrites, il faut que le patient en reçoive sur lui quelques gouttes -sur les pieds surtout. Si le sang provenant de l'égorgeage du poulet ne l'atteint pas, le sacrificateur en prendra sur un couteau et le lui appliquera. La théorie indigène se montre ici défailante et on sera vite d'accord avec moi si je dis que je n'y croyais pas. Cependant, comme il y a des médecines efficaces même si l'on n'y croit pas -quitte à croire après, même sans savoir pourquoi "ça marche"-, voyons un peu si la mise bout à bout d'une théorie anthropologique et de

certains concepts psychanalytiques ne pourrait pas nous donner quelque indication sur l'efficacité symbolique de ce type de sacrifice, les autres étant passibles de traitements différents que nous laisserons de côté. Evans-Pritchard, étudiant la religion des Nuer, prétend qu'en dernière analyse la chose sacrifiée représente toujours le sacrifiant ou du moins une partie de lui-même. Dans le sacrifice de purification, on peut voir dans la victime le mal qui a envahi une partie du patient et qui est ainsi tué et expulsé, en somme quelque chose de pas très éloigné de la technique du bouc émissaire. C'est la mauvaise part de soi, abîmée par l'agent nocif ou punitif, dont on se débarrasse ainsi si l'on suit certaines théories locales. C'est, un peu différemment, ce que disaient mes hôtes. Le sang "lave"; il efface les interférences punitives qui ont "attrapé" le patient. Mais je ne souscrivais pas à la cause assignée par la culture à ma maladie. Un psychanalyste à qui je racontais ma cure interpréta la guérison par un déplacement de mon agressivité prisonnière en la transférant sur le malheureux coq. Certes, ceci est juste, mais probablement partiel : en fait, j'avais tué la partie de moi-même qui était en faute de n'avoir pas tenu sa promesse en faisant ce qu'il fallait faire, et c'est bien de ceci qu'il s'agit. Ce serait donc un transfert de ma mauvaise part sur le poulet et son élimination, probablement rendue plus efficace par la violence du sacrifice sanglant. Le rite même dans son déroulement serait ici exemplaire. Auto-punition pour ne pas l'avoir fait à temps et levée de cette auto-punition en faisant le sacrifice qui élimine la mauvaise part auto-punissante. C'est donc le non-respect d'une injonction morale qui m'avait atteint et le respect final de celle-ci qui m'en avait libéré en tuant la partie atteinte. Le rite sacrificiel est ici en même temps la cause du mal et son remède, en dépit des théories locales qui voient le rite agir comme une instance extérieure.

Nous avons donc en l'occurrence une maladie surgissant dans un contexte culturel étranger pour des motifs différents que ceux assignés par ce milieu, et une guérison dont l'explication est à chercher ailleurs que dans la théorie locale. On se prend à penser que nombre d'autres traitements qui donnent des résultats tangibles sont justiciables

de pareils quiproquos. S'il est vrai que toute victime d'un sacrifice sanglant est une partie de soi-même que l'inconscient puisse manipuler en dehors et au-delà des théories locales, faudrait-il dès lors, pour des raisons psychanalytiques et afin de rester efficace, recommander aux psychothérapeutes et aux psychiatres de traiter des malades souffrant de culpabilité par le sacrifice sanglant ? On sait que la psychanalyse a subi bien des attaques. La dernière en date serait, si l'on poursuit plus avant sur cette piste et que l'on réponde oui, celle de la Société Protectrice des Animaux.

Jean-Claude MULLER



## LA QUESTION DU SUJET DANS LES THERAPIES DE POSSESSION

par Ellen CORIN (\*)

Toute pratique psychothérapique suppose une certaine conception de l'homme et de la société. En Amérique du Nord, Lasch (1981) a mis en évidence les positions narcissiques auxquelles renvoient les nouvelles thérapies californiennes et a montré le contexte social qui sous-tend leur succès. Au Québec, Sévigny (1983), sociologue, s'attache actuellement à dégager ce qu'il appelle la sociologie implicite sous-jacente à différents systèmes de psychothérapie et au fait d'y occuper diverses positions dans le continuum profane-professionnel. Ces analyses amènent à s'interroger sur le caractère relatif, ou culturellement situé, des savoirs et postulats sur lesquels reposent nos projets thérapeutiques.

En présentant ici des données relatives à des groupes thérapeutiques africains qui sont axés sur l'idée d'une possession par des esprits, mon intention n'est pas de tenter de vérifier le degré d'universalité de nos propres conceptions ni de comparer termes à termes ces systèmes et les nôtres. Il s'agit plutôt de permettre qu'une interrogation surgisse en regard de nos propres références, à partir de la décentration relative que permet l'effort de compréhension de la logique qui sous-tend un autre système.

Pour préciser le sens et la portée de

ce projet, je vais repartir d'un examen de la façon dont me semble se poser, dans le champ de la psychanalyse, la question du rapport à la culture. Ceci me permettra d'énoncer de manière plus précise la question à la base de ces réflexions et de présenter la perspective qui leur est sous-jacente.

### LA QUESTION D'UN "EFFET DE CULTURE".

Il y a un certain nombre d'années déjà, Vergote (1974) avait émis l'idée que la situation analytique constitue un lieu d'expérience privilégié pour élaborer une théorie critique du sujet. S'interrogeant sur les limites et la relativité culturelle éventuelle d'un savoir ainsi produit à partir d'une pratique, l'auteur posait comme principe la validité générale de ce savoir; en effet, l'analyse porterait "autant sur les concepts par lesquels le sujet s'exprime à lui-même que sur ses représentations inconscientes", et permettrait de déceler les fonctions cachées des élaborations théoriques qui concernent le sujet. Cette idée est certainement intéressante et paraît fondée lorsque l'on demeure dans le cadre des prémisses de la théorie et de la pratique psychanalytique. La plupart des analystes adoptent une position similaire, donnant l'impression qu'ils se situent dans une position trans-ou meta-culturelle par rapport à laquelle les autres systèmes auraient une valeur de

---

(\*) Anthropologue. Unité de Recherche psychosociale, Hôpital Douglas, Montréal.



mé-connaissance ou de déni. Il me semble malgré tout qu'une interrogation sur la dimension culturelle de la théorie n'est pas élu-dable ici plus qu'ailleurs, et ceci pour deux raisons principales. L'une concerne ce que l'on pourrait appeler la position de culture des personnes impliquées dans la démarche de l'analyse, et l'autre, la culturalité du discours lui-même.

Au premier niveau, analyste et analysant sont tous deux des êtres appartenant à une culture particulière. Cette dernière comporte un ensemble de connaissances, de repères, de symboles et de valeurs à partir desquels les membres de la société interprètent leur expérience et construisent une vision du monde qui leur est propre. Celle-ci s'impose dès lors avec une évidence qui lui donne un statut de "réalité". Elle implique une certaine conception de l'homme, de ses fondements et de ses rapports au monde et aux autres. C'est à partir de cette position de culture et des postulats qu'elle implique que sont formulés les systèmes de connaissance dans chaque société; il semble invraisemblable que le projet et l'écoute analytiques soient eux-mêmes dégagés de ce discours culturel sur la signification de l'homme et du monde. La manière dont y est pensée la notion d'historicité, ou l'importance accordée à l'autonomie dans la genèse de la personne, ne sont sans doute pas indépendants des orientations caractéristiques de notre contexte culturel judéo-chrétien et moderne.

Or, l'ampleur de cet "effet de discours" qu'introduit notre appartenance à un univers culturel est difficilement décelable tant que l'on demeure dans les limites de ce dernier. Un des aspects centraux du projet anthropologique est de permettre une décentration par rapport à l'évidence des prémisses de sa propre culture. Il s'agit d'en décrire la diversité des manifestations de l'humanité et, à partir des lois qui organisent cette diversité, de tenter un retour à la question première : celle de l'unicité de l'homme et de la culture. Une telle décentration a ainsi valeur de questionnement, plus que de vérification.

Même si l'on fait de la référence à l'inconscient, celui de l'analyste et celui de l'analysant, l'élément moteur de l'inter-

prétation psychanalytique (Mannoni, 1979), la question du rapport à la culture demeure : au moins quand l'on admet que la "mise en discours culturelle" des énoncés qui constituent la réalité dans laquelle est introduit l'enfant, participe à la constitution de l'activité de représentation dans l'inconscient (Castoriadis-Aulagnier, 1975). Cet effet est cependant d'autant plus difficile à mettre concrètement en évidence, qu'analyste et analysant appartiennent généralement à un même univers culturel.

A un second niveau, on ne peut éluder l'effet de structuration que la théorie opère sur ce qui se dit et se révèle du côté de l'analysant, et cela même lorsque l'analyste choisit, ou accepte, une mise en cause de ses schémas théoriques à partir de ce qui surgit chaque fois dans la rencontre. S'interrogeant sur le caractère relativement fictif de la théorie psychanalytique dans son rapport à la pratique, Mannoni indique également que l'option théorique n'est jamais sans effet sur la position même de l'analyste dans la cure et sur ses rapports avec le patient. L'idée, suivant laquelle l'analyste cherche à imposer sur ce qui se dit ses propres schémas d'interprétation, de manière relativement automatique et aveugle, me paraît relever de la caricature. Par contre, celle de l'émergence d'un savoir qui reflèterait la seule parole du sujet et aurait une portée de confirmation par rapport à la théorie qui sous-tend l'écoute, me paraît quant à elle illusoire. Elle passe sous silence le rôle structurant de l'écoute, de certains silences ou de commentaires plus directs, par rapport à ce qui se dit. On pourrait parler ici de l'effet structurant de la langue par rapport à la parole, dans un processus d'énonciation. Alors que la parole constitue une utilisation particulière et contextualisée de signifiants disponibles au niveau de la langue, elle ne peut le faire que dans le cadre des limites de cette dernière et des oppositions que celle-ci retient pour élaborer ses signifiants.

#### REPERES POUR UNE APPROCHE DU "SUJET" DANS LES GROUPES DE POSSESSION

Mon objectif est d'illustrer l'existence d'autres positions possibles en regard de

la question du sujet, et de contribuer ainsi à une réflexion sur ce que l'on peut appeler l'effet de culture qui traverse nos propres conceptions dans ce domaine. Pour le faire, je vais partir d'une présentation de deux groupes thérapeutiques de possession zaïrois.

Les rites Zebola et Mpombo sont originaires de deux milieux ruraux dans la province de l'Equateur et se sont par la suite diffusés dans les milieux urbains locaux puis dans la capitale Kinshasa. Le premier est d'origine Mongo, le second, Ntomba et Sengele. Leur fonctionnement dans la capitale rend à dépasser leur référence ethnique originaire en sorte que ce qui rassemble les personnes qui s'adressent à eux pour obtenir une guérison est davantage un certain questionnement sur leur mal qu'une appartenance ethnique. J'ai eu l'occasion de travailler avec ces groupes pendant plus de trois ans, d'y observer la manière dont fonctionne le rituel, de recueillir de nombreuses histoires de cas de malades en traitement, et de recueillir des données concernant les transformations qu'ils ont subies lors de leur passage d'un milieu à l'autre.

Le groupe Zebola est essentiellement féminin, même s'il accepte parfois des hommes en traitement plus sommaire, alors que le rite Mpombo s'est surtout "féminisé" lors de son passage dans la capitale. J'en parlerai généralement au féminin. D'autre part, nous verrons que ces deux groupes occupent une position contrastée dans le cadre du complexe général de la possession.

Mes commentaires sur ces rituels seront effectués à partir d'un postulat analogue à celui de Vergote : à savoir qu'ils constituent un lieu privilégié permettant de repérer la manière dont fonctionnent les conceptions du sujet dans les sociétés africaines.

De manière générale, une analyse des systèmes étiologiques traditionnels africains permet de mettre en relief les points saillants d'une conception de l'homme et de la société. Les groupes de possession présentent en outre l'intérêt particulier de permettre un fonctionnement plus complexe des systèmes interprétatifs, en faisant jouer la présence d'un "troisième terme", l'esprit; il s'agit pour nous d'élucider la signification de cette référence spécifique, pour la personne

et pour le groupe. Le processus thérapeutique qui s'enclenche sur cette base permet un recadrage plus radical des positions et une restructuration plus fondamentale de la personne que des traitements rituels plus ponctuels.

Il faut noter que les analyses effectuées ici ne sont pas nécessairement applicables à d'autres groupes de possession, comme le Nkita, dont les dimensions lignagères ou collectives sont beaucoup plus affirmées que dans le Zebola et le Mpombo.

La perspective sous laquelle je considère les rituels thérapeutiques de possession est proche de celle de Crapanzano (1977) quand il parle de la portée articulatoire de ces groupes en regard de l'expérience, c'est-à-dire de la construction qu'ils permettent de l'événement, en vue de le rendre significatif. C'est la disponibilité culturelle d'un idiome de possession qui permet au processus de prendre place.

Cette conception de la portée thérapeutique de la possession amène à s'intéresser de très près à la manière dont interagissent éléments d'expérience et langage culturel dans des cas concrets. Ainsi, plusieurs études de cas présentées dans le même ouvrage montrent les multiples usages qui peuvent être faits de la possession à l'intérieur d'un même contexte culturel (Saunders, 1977; Crapanzano, 1977b). Certaines données indiquent aussi que les théories de possession demeurent généralement suffisamment fluides pour permettre leur élaboration et leur spécification à partir d'une expérience individuelle; Zemleni montre ainsi comment le rapport aux esprits ancestraux permet à une future guérisseuse d'articuler et d'intégrer sa position personnelle dans le cadre d'un monde complexe structuré sur la base du lignage. Enfin, le déroulement du rituel lui-même est généralement suffisamment flexible pour permettre son ajustement idiosyncrasique à l'individu et à sa situation (Obeyesekere, 1977).

Par ailleurs, je me démarque de Crapanzano en mettant sans doute davantage l'accent sur le rituel lui-même et le système d'interprétation qui l'accompagne, même si la question ultime demeure celle du sujet. Ma position est dès lors plus culturelle

que celle de l'auteur, même si ma visée demeure essentiellement ethnopsychologique, c'est-à-dire à la jonction entre processus individuel et culturel. Ayant insisté sur la nécessité de réintroduire le niveau individuel dans les analyses, Crapanzano me paraît en effet prêter trop peu d'importance à l'effet structurant des caractéristiques spécifiques de l'idiome de possession, en regard de sa portée articulatoire.

Je vais me centrer sur les composantes principales des deux idiomes culturels de possession Zebola et Mpombo, en m'attachant à voir comment ils orientent, au moins de manière structurale, les processus qui interviennent au niveau de l'individu. Il s'agit d'examiner à quoi renvoient les discours et les gestes qui marquent l'entrée et le cheminement dans le groupe, et quels repères s'y mettent en place pour orienter la réarticulation de l'expérience.

Poser la question de la culture n'équivaut pas à adopter une position culturaliste qui s'interrogerait sur l'adaptation du moi à des contextes culturels particuliers; elle questionne plutôt la manière dont s'articulent, dans un contexte donné, les questions fondamentales du rapport à soi, à la vie, aux différences sexuelles, à la succession des générations, à la mort.

Pour situer les limites et le cadre précis de ces réflexions, je reprends la distinction de Crapanzano entre l'articulation de l'expérience et celle du soi qu'elle comporte, et la phénoménologie de l'expérience et du soi, qui demeurent plus hypothétiques. C'est sur le premier de ces plans, structurel, que je me situe également.

Si je m'autorise néanmoins à utiliser la notion de sujet, tout en travaillant essentiellement sur un matériel culturel, c'est que ce terme me paraît mieux répondre à mon projet que celui de personne ou d'individu. La notion de personne en Afrique noire a surtout été abordée à partir d'une description de ses diverses composantes dans les sociétés africaines; le concept d'individu est trop marqué par nos propres références culturelles. La notion de sujet semble plus appropriée lorsque l'on parle de la réarticulation à l'oeuvre dans les rituels, pour indiquer la part active que prend la personne

dans les processus décrits.

#### LES DEUX REGISTRES DE LA POSSESSION

La notion de groupe thérapeutique de possession implique nécessairement que l'action se déroule sur deux registres, interprétatif et corporel.

Le premier de ces niveaux est impliqué par le fait que la "possession" est un concept interprétatif, qui permet de rendre compte de la signification de certains phénomènes (Bourguignon, 1973); ces derniers peuvent impliquer aussi bien une altération de l'état de conscience qu'une altération des capacités d'un individu ou d'un groupe; ces modifications sont référées à la présente agissante d'un esprit dans la ou les personnes. Sous cet angle, l'interprétation d'un problème en termes de possession apparaît comme une des possibilités offertes par l'ensemble des conceptions concernant le rapport au mal.

On distingue deux types de possession : l'une, négative, donne lieu à une démarche d'exorcisme qui a pour objet une expulsion de l'esprit et devrait inaugurer un retour à l'état antérieur; l'autre, essentiellement positive même si ses premières manifestations sont d'ordre pathologique, met en branle un processus d'adorcisme qui renforce la présence de l'esprit dans la personne; le rituel thérapeutique devient alors une initiation qui ancre plus profondément la relation entre la personne et l'esprit et inaugure un changement de statut à portée généralement définitive.

Cette initiation est dès lors lourde de conséquences et demande que l'on se soit assuré au préalable de la véracité de l'interprétation du problème en termes de possession. Dans les groupes avec lesquels j'ai travaillé, cette confirmation est donnée à travers un état de transe du ou de la patiente, induit au moment de la divination et qui vient concrétiser de manière visible la présence de l'esprit dans la personne. La manière dont cet état de transe est repris au cours du traitement varie selon les groupes; dans tous les cas cependant, une référence à la possession colore le travail sur le corps engagé dans la thérapie.

Le fonctionnement et le développement

de chacun de ces deux registres, interprétatif et corporel, au cours du processus initiatique, varie selon les rituels. Leur analyse permet de mieux saisir la manière dont opère la réarticulation d'une expérience, au départ pathologique, et les orientations que le rituel propose à cette réarticulation.

#### UNE ARTICULATION SUR LE PLAN COGNITIF

Les systèmes divinatoires africains visent à désigner la "cause profonde" d'un problème, lorsque le patient ou son entourage ont l'impression que le seul enchaînement des causes empiriques est insuffisant à rendre compte de la signification réelle du trouble et de ses origines. On peut dire qu'ils assurent la présence d'un lieu où peuvent être reçus le questionnement et l'angoisse que suscite la maladie, pour le patient ou les membres de son entourage. Ce qui spécifie d'emblée ce lieu est son caractère collectif, la recherche du sens apparaissant ainsi comme un processus social dont la signification dépasse l'individu directement concerné; les responsables principaux de la personne en cause, dans la structure traditionnelle de référence, doivent généralement signifier leur accord au processus de dévoilement et la séance revêt le plus souvent un caractère public.

La divination ne se contente pas de mettre à jour l'action d'agents étiologiques méta-empiriques comme la sorcellerie, la magie ou des esprits. Elle vise à élucider le contexte personnel, relationnel et culturel qui a suscité leur action et constitue le support étiologique véritable du processus morbide. Dans le cas des groupes de possession, on ne se contente pas ainsi de désigner la présence d'un esprit dans le ou la malade mais on cherche à saisir la signification de cette présence.

De manière générale, le processus de divination se situe au point d'articulation entre deux catégories de référents : les uns de type sociétal et culturel, qui renvoient aux systèmes de filiation, d'alliance, d'autorité et aux symboles culturels prévalents dans la société, les autres plus particuliers, qui se réfèrent aux éléments de la situation concrète et à l'expérience qu'en ont les principaux acteurs. Dans certains

types de divination, les premiers référents sont rappelés par la présence de divers objets dans la corbeille divinatoire; c'est à partir de leur combinaison, et dans les limites du cadre qu'ils esquissent, que le devin énonce la cause du problème (Turner, 1953). On peut donc dire que la recherche du sens est pré-orientée par les lignes de force des systèmes de position et celles des valeurs culturelles du groupe social. D'autre part, les symboles sont eux-mêmes multiréférentiels et chacune de leurs combinaisons susceptible de plusieurs lectures; l'interprétation procède dès lors par un va-et-vient constant entre ce qu'indiquent ces symboles et ce qui se révèle au devin de la situation concrète à partir d'une série de signes parallèles auxquels il est particulièrement sensible (Adler et Zempleni, 1972).

Dans le but de faire ressortir les différences qui existent entre le chamanisme et la possession, de Heusch (1971) avait opposé la dynamique ascendante du premier, où la personne cherche à se placer dans une condition lui permettant de s'élever vers le monde des esprits et d'y effectuer un voyage, à la dynamique descendante de la seconde, le mouvement de rencontre trouvant là sa source dans la volonté des esprits de faire alliance avec une personne ou un lignage particulier. Cette idée d'une soumission à un désir d'alliance s'originant à l'extérieur de notre propre vouloir est effectivement très importante au sein des groupes avec lesquels j'ai travaillé. Elle ne suffit cependant pas à rendre compte de la dynamique étiologique impliquée dans les phénomènes de possession.

Les groupes Zebola et Mpombo illustrent deux possibilités différentes, et d'une certaine manière inverses, en ce domaine. Dans le cas du groupe Zebola, l'intervention de l'esprit ne survient qu'en un deuxième temps, après qu'un conflit préalable ait engendré un processus pathologique qui risque de conduire la personne vers la mort. La cause première du problème est donc située dans le monde auquel appartient la patiente, et la "dialectisation" du conflit grâce à l'intervention des esprits n'est que seconde. Dans le cas du rituel Mpombo, le processus

prend sa source dans le monde des esprits et dans leur désirs d'établir une alliance avec la personne. Dans le premier cas, une dynamique d'abord horizontale apparaît secondairement verticalisée tandis que, dans le second, cette verticalité est première. Cette remarque demeure cependant insuffisante pour une compréhension des enjeux de ces processus et de leur portée articulatoire.

Considérons d'abord le ZEBOLA. La dimension cognitive y revêt une grande place et paraît orienter le processus de réarticulation à l'oeuvre dans le groupe.

La divination qui inaugure l'entrée dans le Zebola se fait en induisant chez la malade un état de "transe relative", qui permet à l'esprit d'emprunter sa voix et d'énoncer ainsi la cause profonde de la maladie. Pour permettre l'apparition de cette transe, la patiente est assise dans une sorte de petit abri constitué de nattes et recouverte de couvertures. Elle y est soumise à une fumigation à partir d'une décoction de plantes dont certaines ont le pouvoir de faire parler l'esprit. L'arrivée de ce dernier dans le corps se signale par des tremblements. Les battements de tambour et les chants des membres du groupe présents contribuent à dessiner le contexte rituel et zebola de la divination. Un "second regard", tracé à la chaux blanche autour des yeux de la malade, symbolise en outre son accès à une vision seconde des choses, en même temps que métonymiquement, il l'appelle.

L'importance que revêt ce processus d'élucidation cognitive des sources du problème est attestée par sa reprise "officielle" en fin de traitement : peu avant la danse finale de sortie et après les longs mois d'initiation passés chez la guérisseuse. Cette seconde divination dite divination de l'étalage (eliko), revêt un caractère à la fois plus dramatique et plus public que celle qui avait inauguré le traitement. La patiente y arrive, guidée par la guérisseuse, après une nuit de recueillement passée à évoquer la présence de l'esprit en frappant un petit tambour. Elle se couche sur une sorte de claie, au-dessus d'un feu où l'on fait brûler divers feuillages. Elle est à nouveau recouverte de couvertures. Dans ce contexte haïtement ritualisé, l'esprit se manifeste par des tremblements du corps de

l'initiée et se met à parler. Il énonce une nouvelle fois, et de manière plus élaborée, les détails de la cause du trouble puis répond aux questions que lui posent les assistants sur les problèmes auxquels ils se trouvent eux-mêmes confrontés. L'autodivination se double ainsi d'un processus médiumnique qui symbolise le nouveau statut de l'ex-patiente par rapport à son entourage.

Différents éléments de ce processus divinatoire me paraissent importants à relever dans le cadre de notre interrogation sur la position du sujet.

Si l'on examine d'abord le contenu de la divination, un premier point, déjà mentionné, est que l'intervention de l'esprit n'intervient qu'en un second temps, après qu'un conflit préalable ait engendré un processus pathologique qui risque de conduire la personne vers la mort. L'analyse de nombreux diagnostics divinatoires posés dans ce groupe montre que la nature des conflits impliqués varie suivant les milieux. En milieu rural, la majorité des conflits met en cause la transgression des règles culturelles, notamment le non-respect des positions traditionnelles d'autorité. En milieu urbain, il s'agit plutôt de conflits interpersonnels parmi lesquels les problèmes de jalousie occupent une place importante. Il faut noter que la jalousie peut également être rattachée à la transgression d'une règle implicite de la société traditionnelle, qui est la nécessité de ne pas se démarquer des autres par un trop grand succès ou par des qualités personnelles trop manifestes. L'importance des conflits en milieu urbain et le sentiment d'y être l'objet de la malveillance d'autrui sont des signes de la difficulté que les individus éprouvent à trouver une place dans ce nouveau milieu et à y redéfinir les règles des relations.

Cependant, l'intervention des esprits fait plus que révéler le jeu des conflits; elle est plus que le simple support d'un processus ordinaire de divination. Les connotations spécifiques qu'elle confère à la situation et la manière dont elle l'oriente apparaissent à travers un examen de la position des esprits dans le conflit.

De manière générale, cette position apparaît essentiellement protectrice; l'intervention de l'esprit s'oppose à l'effet de

mort impliqué par la transgression ou les conflits et permet de renforcer la position de la personne menacée : qu'il s'agisse de son rapport à la loi culturelle ou de sa place dans le système des relations. On peut dès lors se demander à partir de quel lieu intervient ce processus de renforcement, ou quel en est le référent ? C'est sans doute ici que la différence avec nos propres systèmes thérapeutiques apparaît la plus manifeste, du moins à première vue. Deux catégories d'indices nous permettent de saisir ce qui constitue la spécificité de ce lieu.

Si l'on considère d'abord le motif pour lequel l'esprit est intervenu pour changer le cours du processus pathogène, on observe qu'en milieu rural, c'est le plus souvent une demande qui lui a été adressée dans ce sens par un défunt, le plus souvent un proche parent. On dit que le défunt a "payé le Zebola", lors de transactions qui prennent place dans le monde des esprits. En milieu urbain, on voit apparaître le plus souvent l'idée que c'est de par son propre vouloir que l'esprit a décidé d'intervenir, parce qu'il s'est pris d'amitié pour la personne. Dans le premier cas, c'est la médiation de l'ascendance qui permet l'intervention de l'esprit Zebola; dans le second, l'individualisation du processus est plus nette.

Le second indice dont nous disposons est la "nature" de l'esprit Zebola. En milieu rural, les esprits Zebola sont des esprits d'ancêtres Mongo; ils sont donc les homologues de ceux qui fondent l'existence des lois sociales. Leur pouvoir de réarticulation leur vient sans doute à la fois de cette valeur d'homologie et de la position inverse qu'ils occupent par rapport aux ancêtres fondateurs : alors que ces derniers sont des esprits masculins, ancrés au cœur des villages où on leur élève des autels, les esprits Zebola sont des esprits d'ancêtres féminins dont la demeure se trouve située dans la forêt ou au fond des cours d'eau. Leur inscription à l'extérieur du registre social "ordinaire" paraît symbolisée par cette périphérialité de leur résidence.

On peut donc dire que la redéfinition du rapport à la loi se fait à partir d'un lieu de référence à valeur culturelle, puisqu'il implique des esprits d'ancêtres, mais appartenant à un ordre différent de celui

qui fonde la vie sociale dirigée par les hommes. L'intervention des esprits Zebola ne se résume pas dès lors à un apaisement ou à une résolution des conflits, mais entraîne un questionnement des références collectives fondamentales. Ce processus se prolonge dans l'importance que revêt à partir de ce moment, pour la patiente, un nouveau groupe de référence : le groupe des guérisseuses, initiées et patientes Zebola, en marge des structures traditionnelles de référence que constituent la famille et la parenté. Ce nouveau groupe ne remet pas directement en cause l'appartenance à ces dernières, pas plus que les esprits Zebola ne contestaient l'importance des esprits ancestraux Mongo. Ils introduisent plutôt la possibilité d'une référence parallèle, d'une autre position, qui met en relief le caractère potentiellement arbitraire de toute loi sociale et introduisent dès lors la possibilité d'un jeu ou d'une prise de distance par rapport à cette loi. Ceci se rapproche de la manière dont Babcock (1982) a posé le rôle de la négativité ou de la "réversibilité", dans le cadre du fonctionnement de la culture.

En milieu urbain, le processus se simplifie beaucoup. Les esprits Zebola sont le plus souvent perçus comme de simples esprits de la nature qui choisissent d'établir une alliance avec les vivants. Ceci rend sans doute plus aisée l'ouverture du Zebola à des patientes non Mongo. L'intervention de ces esprits paraît dès lors intervenir dans le cadre de stratégies plus individuelles que sociales. La référence à un lieu collectif concret demeure cependant; elle se charge sans doute d'un surcroît de signification dans un milieu où les femmes éprouvent de la difficulté à renégocier sur de nouvelles bases leur rapport au monde social, à la famille, aux hommes, et tendent à se trouver beaucoup plus isolées qu'en milieu rural.

Si on laisse de côté la question du contenu de la divination pour se pencher sur la manière dont elle procède, il est frappant à nouveau de constater les glissements qu'introduit le changement de milieu. En milieu rural, la totalité des personnes se présentant chez la guérisseuse sont entrées en transe au moment de la divination; leur familiarité préalable avec l'idiome du rituel

est attestée par la forme relativement codifiée que prennent les symptômes dans ce contexte (Corin, 1978). En ville par contre, il est admis que certains esprits peuvent avoir la tête dure, et qu'il peut être nécessaire d'entreprendre le processus initiatique pour libérer leur action. Dans ce cas, la patiente ou son entourage peuvent donner de l'argent à un médium membre du groupe pour qu'il entre en divination à sa place. Une telle substitution ne sera toutefois plus possible lors de la deuxième divination, lorsque la personne aura appris à maîtriser le langage du rituel. Les motifs de ce remplacement de la patiente peuvent différer : parfois, nous l'avons vu, elle se révèle incapable d'entrer en transe; dans d'autres cas, elle craint cet envahissement par l'esprit et préfère écouter, en spectatrice, l'énoncé de la cause de son mal. On peut penser que c'est l'importance accordée par le Zebola à la dimension cognitive du diagnostic qui permet un tel déplacement, lequel n'est pas autorisé dans d'autres rituels où la dimension dissociative du diagnostic se révèle beaucoup plus centrale.

Dans le rite Mpombo, la dimension cognitive est moins élaborée et relativement accessoire dans le processus divinatoire; celui-ci met l'accent sur la manifestation concrète de la présence de l'esprit à travers la transe. Cette dernière intervient sous une forme beaucoup plus dramatique que dans le cas du Zebola bien que les plantes ne paraissent pas devoir intervenir dans son induction.

La malade est assise sur une couverture, aux regards de tous. Les musiciens jouent du Lokombi, la guitare des esprits, du tambour, et grattent un grand roseau entaillé, de manière saccadée. La musique ainsi produite présente un caractère lancinant, elle égrène les chants correspondants à diverses catégories d'esprits, dotés de pouvoirs et de caractéristiques différentes. De temps à autre, la guérisseuse crache violemment sur la tête, le visage et le corps de la malade, un mélange de fruits secs et de feuilles qu'elle a mâchés préalablement.

Lorsque le chant correspond à la catégorie de l'esprit qui possède la patiente, cette dernière entre dans une transe qui

l'amène souvent à se jeter par terre, à s'y traîner sur les coudes ou les genoux, et à chercher à se dénuder. Sauf dans les cas exceptionnels, toujours possibles, elle ne parle pas; c'est à travers sa façon de bouger, de tomber sur un côté ou sur l'autre, que la guérisseuse repère la réponse aux questions qu'elle pose. Ces dernières visent, à nouveau, à élucider le contexte dans lequel s'inscrit l'intervention de l'esprit.

L'origine première de la possession ne concerne plus cette fois des événements qui sont survenus dans le monde des hommes, mais des alliances que l'esprit a nouées avec certains ancêtres de la patiente. C'est donc d'une transmission de pouvoir et de lien qu'il s'agit; l'inscription du don dans une trajectoire intergénérationnelle est beaucoup plus manifeste.

Cet élément, ici aussi, peut revêtir moins d'importance en ville où l'on note davantage de cas où la possession par l'esprit Mpombo ne s'enracine dans aucune alliance antérieure, et révèle un choix délibéré de la part de cet esprit. La notion d'élection a des connotations beaucoup plus nettement individuelles; l'idée d'une transmission intergénérationnelle du don demeure néanmoins, mais projetée au niveau de la seule descendance.

En effet, dans le groupe Mpombo, une personne n'entre jamais seule en initiation. Lorsqu'il s'agit d'une initiation au grade de guérisseuse, qui intervient normalement après qu'un rechute ait indiqué la vocation spéciale de l'initiée, cette dernière entre en seconde initiation et ce en compagnie d'une de ses jeunes soeurs ou d'une jeune parente propre à assurer la continuation du don et du pouvoir, par delà la mort éventuelle de la guérisseuse. Ce n'est sans doute pas un hasard que ce groupe, qui implique la transmission d'un don à partir de l'ascendance et se préoccupe de problématiques de filiations, recrute une partie importante de sa clientèle auprès de femmes qui souffrent de problèmes gynécologiques ou de stérilité.

A ce contexte, où se voit mis en exergue le don du pouvoir plus que la protection d'un individu fragilisé par des conflits, correspond une valorisation parallèle de la transe, manifestation de ce pouvoir, à

travers tout le processus initiatique. C'est par ce biais qu'a lieu la redéfinition des positions dans le groupe.

#### LE TRAVAIL SUR LE CORPS

Dans chacun des rituels, l'idée d'une possession amène une recentration de l'attention sur le vécu corporel, afin d'y déceler les signes de la présence de l'esprit. Les patientes en cours d'initiation apprennent ainsi à effectuer une lecture positive de certaines sensations corporelles interprétées comme des manifestations de la présence des esprits. Cette recentration débouche cependant sur un travail sur le corps qui s'oriente dans des directions différentes. Avant de les examiner, il faut mentionner un autre trait commun aux deux rituels : le fait que la patiente s'y enduit, longuement et jour après jour, d'une pâte huileuse rouge. Ce geste donne au corps une couleur qu'affectionnent les esprits et identifie les malades en tant que sujets marqués par leur rapport à l'esprit; elles sont donc immédiatement repérables et perçues par le monde extérieur comme potentiellement dangereuses. Ce massage permet sans doute aussi une réappropriation du schéma corporel.

Dans le Zebola, la transe inaugurale revêt une valeur que l'on peut probablement qualifier d'instrumentale et ponctuelle. Ayant attesté de la véracité de la présence de l'esprit, elle doit rapidement disparaître pour faire place à l'établissement d'autres modalités de relations à l'esprit. Il peut néanmoins arriver, exceptionnellement, que la patiente retombe en transe lors de son traitement, par exemple lorsqu'éclate un conflit avec des membres de son entourage. Dans ces contextes de crise, la transe permet à la personne de réaffirmer le caractère particulier de sa position et redonne préséance à sa parole sur le discours profane de l'entourage. D'autres fois, il peut s'agir d'un esprit encore jeune qu'il s'agit alors de "lier". Lorsque de tels phénomènes surviennent, la guérisseuse s'efforce de les calmer en entraînant la patiente à l'écart et, si nécessaire, en lui instillant des gouttes dans les yeux.

On peut sans doute considérer les séan-

ces régulières de fumigation comme des formes secondes de transe. Dans l'espace chaud et humide de la fumigation, elles invitent à renouer contact avec l'esprit qu'appelle une autre malade frappant de son petit tambour.

Nous avons vu que le système d'interprétation Zebola introduit la patiente dans un nouvel ordre de référence à partir duquel peuvent se redéployer des positions. L'aspect d'incorporation à un groupe est dès lors un élément important de l'initiation; c'est lui qui oriente cet important travail sur le corps que constitue la danse, signe par excellence de l'appartenance au rite.

Les danses Zebola, que la nouvelle initiée exécute la plupart du temps seule lors de sa fête de sortie, sont extrêmement belles. Elles impliquent une longue ondulation du corps et des bras, tandis que la danseuse donne l'impression de glisser sur le sol du bout des pieds. Les chants se présentent comme de petites comptines mimant les pas de danse correspondants. Au centre de la place, divers objets de bois peints en rouge, couleur des esprits, servent de support occasionnel à ces mimes. L'accent est mis sur la souplesse et la perfection du pas. C'est l'initiée sortante qui entame chacun des chants repris ensuite en chœur par les anciennes initiées.

Le processus d'initiation au groupe Zebola est largement étalé, dans le temps et l'espace. Durant les nombreux mois (parfois plus d'un an) que dure le traitement, la malade réside chez la guérisseuse. Il est fréquent que cinq ou six malades, parfois plus, y soient simultanément en traitement. Elles y participent aux gestes de la vie quotidienne et peuvent sortir, aller au marché ou en visite chez elles, pourvu qu'elles respectent certains interdits qui maintiennent autour d'elles une zone de non contact corporel. D'anciennes patientes passent souvent leur rendre visite; les malades en traitement font l'apprentissage de nouvelles relations dont il faut connaître les systèmes de présence en fonction de l'ancienneté dans l'initiation. Espaces physiques et sociaux se révèlent ainsi relativement ouverts, tout en permettant à la patiente d'établir une certaine distance par rapport aux pressions de la vie quotidienne. Dans le cas de l'initia-



tion en tant que guérisseuse, une réclusion intervient en outre pendant une période de trois semaines bien qu'elle demeure moins stricte que dans l'initiation Mpombo. On peut en effet rendre visite à la future guérisseuse, pourvu que l'on annonce sa présence aux esprits et qu'on leur achète symboliquement le droit d'entrée.

Dans le groupe Mpombo, le travail sur le corps est plus intensif, tant au niveau de l'espace-temps dans lequel il s'inscrit qu'à la manière dont opère ce travail.

L'initiation proprement dite est plus courte; elle dure à peu près trois semaines que la patiente passe en réclusion dans une chambre obscure où ne pénètre que l'initiatrice et, parfois, une autre guérisseuse. Ce processus de réclusion est particulièrement strict lorsqu'il s'agit d'une initiation pour obtenir le grade de guérisseuse. Les musiciens et les autres membres du groupe, qui se réunissent régulièrement à cet endroit, demeurent de l'autre côté de la cloison.

Les traitements reçus comportent deux aspects principaux : une aspersion alternée avec de l'eau chaude et de l'eau froide où ont macéré divers médicaments, et un travail basé sur la transe.

Durant cette période, les musiciens rejouent chaque jour les chants des esprits et induisent chez la patiente des trances régulières. Le travail de la guérisseuse va être d'effectuer une culturalisation progressive de ces trances, en en réduisant le caractère trop sauvage et en les coulant dans des formes culturellement acceptables. L'apprentissage de la danse ainsi va essentiellement consister en celui d'un certain balancement du corps et de la tête au son de la musique, mouvement qui a pour effet d'induire la transe tout en en canalisant l'expression.

Le rapport à la transe demeure cependant ambigu dans la groupe Mpombo et sa maîtrise n'est jamais que relative. La guérisseuse est censée ne plus se laisser envahir par la transe de manière non contrôlée; elle montre ainsi la maîtrise qu'elle a acquise dans le rite. Cependant, comme sa position est intimement liée à la notion de pouvoir, il est tout aussi important qu'elle atteste de la force de ce dernier en se laissant

parfois dépasser par lui. Si, dans ce cas, elle doit payer aux musiciens une amende, il est par contre prévu et attendu qu'elle ait à le faire.

L'importance de ce rapport au pouvoir transparaît aussi dans ce que l'on pourrait qualifier d'une sorte de "quête du pouvoir" observée dans ce groupe. Normalement, l'initiation comporte deux grades principaux : celui de simple membre et celui de guérisseuse. Ce n'est jamais en fonction de son propre vouloir que l'on passe du premier au second, mais bien en réponse à un nouvel appel de l'esprit se manifestant généralement par une nouvelle maladie ou, plus rarement, par une transe au cours de laquelle il énonce sa volonté. Dans le cas des Mpombo, comme plusieurs catégories d'esprits se trouvent concernées, il n'est pas rare de voir des guérisseuses retomber malades plusieurs fois, selon un processus qui enclenche l'initiation à une nouvelle catégorie d'esprit venant ainsi augmenter leur pouvoir.

Durant la réclusion, le processus de recentration sur les sensations corporelles revêt une importance particulière. Le caractère plus fermé de la réclusion, où la patiente étendue ou assise sur une natte passe de longues heures seule ou en compagnie de la guérisseuse, l'obscurité de la pièce où brûlent parfois en permanence des herbes qui dégagent une épaisse fumée (surtout dans le cas de l'initiation d'une guérisseuse), accentuent cette recentration. Des maux de dos peuvent alors être réinterprétés comme l'effet de flèches dont la percent les esprits pour éprouver son courage; les maux de tête et la faiblesse corporelle sont autant de signes de leur présence agissante dans son corps. On pourrait dès lors parler d'un apprivoisement des signes du corps, qui vise à les intégrer dans une structure significative.

Ainsi, dans le Mpombo, les processus de réarticulation de l'expérience se manifestent d'une manière différente de celle que l'on observe dans le Zebola. A la différence qui traverse les systèmes interprétatifs correspond une différence parallèle du travail sur le corps.

#### DES REPERES POUR UNE REARTICULATION DE L'EXPERIENCE

L'initiation dans chacun de ces groupes

est porteuse d'un certain nombre d'effets liés à l'organisation du rituel et au fonctionnement de ses systèmes interprétatifs.

Ceux qui sont le plus aisément repérables correspondent à la transformation de statut qu'opèrent les rites, ce qui permet de différencier un processus initiatique d'une simple thérapie. Cet effet initiatique premier ne prend cependant pas la même forme dans les deux groupes.

Dans le ZEBOLA, les liens qui se créent avec un nouveau groupe de référence amènent un réaménagement partiel de l'espace-temps concret de la personne. Les initiés restent en effet en contact très étroit avec le groupe des guérisseuses Zebola qu'elles visitent souvent et dont elles suivent les cérémonies. Lors de la sortie d'une malade, une pré-cérémonie interne au groupe commence dès le jeudi. Le vendredi est le jour de la deuxième divination et de rites et danses qui la suivent. Le samedi ont lieu tous les préparatifs de la grande fête qui se déroule le dimanche, après toute une nuit de danse; la fête se clôture le lundi par un dernier bain à la rivière. Certaines initiées restent loger chez la guérisseuse durant cette période, tandis que d'autres effectuent des va-et-vient entre leur propre domicile et le lieu de la fête. Durant la saison sèche, de tels ensembles cérémoniels ont lieu presque chaque semaine, chez l'une ou l'autre des guérisseuses du groupe. L'entourage ne considère pas toujours de manière très positive cette échappée de la femme vers l'espace du groupe; mais il y a peu d'arguments à y opposer, un conflit sur ce plan risquant toujours de déclencher la colère des esprits et de rendre la femme malade à nouveau. De larges pans de la vie des initiées échappent ainsi aux contraintes quotidiennes, bien que toutes les anciennes patientes ne conservent pas ce degré d'implication dans le groupe Zebola.

Cet effet de l'initiation sur l'espace-temps des anciennes malades manifeste donc sur le plan de la vie concrète ce que nous avons vu opérer dans le système d'interprétation. Dans les deux cas, on pourrait dire que, face à une situation conflictuelle, le rite Zebola permet d'aménager comme une sortie latérale dans le rapport à soi et dans les relations sociales.

Le MPOMBO quant à lui met davantage

en jeu la position que la personne occupe dans une succession de générations. Il permet à la fois de tracer des liens à travers lesquels circule un don venu de l'ascendance et, grâce à ce don et au pouvoir qu'il implique, de changer de statut au sein du groupe familial.

Ce rapport au pouvoir colore les relations maintenues avec le groupe d'initiation lui-même. De manière générale, on a l'impression qu'elles visent à permettre de revivre périodiquement, et de réaffirmer le rapport au pouvoir, plus que de participer à la vie du groupe en tant que tel. Les conditions de l'initiation Mpombo, sa courte durée ainsi que la réclusion qu'elle implique, favorisent certainement moins que dans le Zebola la création de liens interpersonnels étroits entre les membres du groupe, sauf sans doute avec la guérisseuse elle-même.

Ce rapport au pouvoir colore d'une manière nouvelle la position de l'initiée dans le champ relationnel; par l'initiation, se trouve modifiée l'inscription dans les rapports lignagers, au moins au niveau des représentations. Plusieurs des nouvelles initiées (surtout au grade de guérisseuse) m'ont fait remarquer que la relation à l'esprit leur confère un pouvoir qui les rend d'une certaine façon homologues à ce dernier. Les rapports aux hommes sont affectés de manière ambiguë par l'initiation : renforcés dans la mesure où l'esprit peut intervenir pour sanctionner négativement un abandon ou une rupture de la part de l'homme, mais également menacés dans la mesure où les hommes préfèrent souvent se tenir à l'écart de femmes ainsi protégées. Il faut noter que la corbeille des esprits est conservée dans la chambre à coucher; le mari participe ainsi indirectement au pouvoir de la Mpombo et peut l'aider, le cas échéant, dans ses activités de guérisseuse.

De manière générale, les données ci-dessus montrent que le processus initiatique doit être considéré sous deux angles différents et complémentaires : individuel et collectif.

La dimension individuelle du processus initiatique, dans les deux rituels considérés tout au moins, m'en paraît le point nodal, même si cette idée va à l'encontre de nombreux écrits sur le fonctionnement des

rituels en Afrique. Durant l'initiation, la malade est soustraite à l'influence de son groupe familial. Dans le Zebola, par exemple, des prières et des rites consacrent ce changement provisoire d'espace référentiel. Au cours de la cérémonie de sortie, la guérisseuse rend rituellement l'initiée à son groupe d'appartenance en énonçant néanmoins certains interdits qui perpétueront son caractère marqué. Certaines danses du répertoire Zebola illustrent le conflit toujours latent entre le groupe Zebola et le groupe familial en mimant leur combat symbolique.

Cette centration du rituel sur l'individu se fait certes dans le cadre d'une visée de réinsertion, mais à partir d'une position autre. A la fin de l'initiation, la rentrée de l'ancienne malade dans son groupe d'appartenance est toujours ritualisée; nous avons vu qu'au cours de la deuxième divination Zebola, c'est investie d'un pouvoir temporaire de médium au service du groupe que l'initiée retourne vers ses proches. Dans le Mpombo, les trances qui accompagnent les danses de sortie attestent du caractère "marqué" de la nouvelle initiée. Après son initiation, une femme devenue guérisseuse retourne chez elle avec ses parures rituelles et sa coiffure de cauris; elle y demeure assise immobile ne pouvant toucher aucun objet, parfois secouée de tremblements qui manifestent la force de son pouvoir; voisins, parents et amis viennent la visiter et constater de leurs yeux le changement opéré.

Au niveau de l'entourage ou lignage, la dimension collective du processus initiatique concerne ainsi un social reconsidéré en fonction de l'initiée; aucun des rituels n'a d'action directe sur le collectif, comme ce peut être le cas dans d'autres groupes de possession. La dimension collective du processus réarticulatoire intervient sur deux autres plans : celui du caractère culturellement chargé des symboles opérant dans le rituel, et celui du fonctionnement du groupe initiatique lui-même.

La réarticulation opérée par le processus initiatique vise également le champ de l'expérience profonde, dans la mesure où elle implique les références de base de la personne.

Dans chacun des rituels, on assiste

à une inversion de l'expérience de soi : de souffrant et malade, le corps est réinvesti comme l'objet aimé et habité par l'esprit. Les massages corporels avec la pâte rouge sont faits dans le but de plaire à l'esprit et permettent la réappropriation sensorielle d'un corps réinvesti positivement. La guérisseuse, en outre, est elle-même passée par ce processus, en sorte qu'elle peut rejoindre, et accompagner, la patiente dans ce noyau d'angoisse et de fragilité où se rassemble l'expérience de la maladie. Il faut noter en effet qu'avant de s'adresser à un rite de possession, les patientes et leur entourage ont souvent épuisé de nombreuses autres possibilités, modernes ou traditionnelles.

Dans le ZEBOLA, nous avons vu que les fondements des rapports sociaux sont réinterrogés, plus particulièrement ceux qui concernent les relations entre mondes masculin et féminin. Si l'évidence de l'ordre social peut faire l'objet d'une certaine "mise en suspens", ce n'est qu'à partir d'autres signifiants culturels.

On peut dire par ailleurs, que le rite MPOMBO légitime et justifie le sentiment d'une différence entre statut personnel réel et statut assigné par la tradition. En ce qui concerne les jeunes femmes modernes du milieu urbain, on a l'impression qu'il y va de la légitimation traditionnelle d'une position effectivement "supérieure", dans le cadre de la société urbaine, mais dont le groupe lignager nie la valeur. La réarticulation intervient encore sur un autre plan. En effet, le défunt avec lequel s'était faite l'alliance antérieure (qui se reproduit dans la malade) n'appartient pas nécessairement au lignage dominant selon le système de filiation privilégié par le groupe; la transmission du don ne suit dès lors pas toujours les canaux culturellement prescrits. Dans certains cas, les ascendants en cause peuvent même être ceux du conjoint et venir appuyer, par leur intervention, les demandes d'une femme qui se sent exclue du groupe de son mari. On peut donc dire que le jeu des signifiants Mpombo permet un véritable travail sur l'inscription dans l'ordre des générations, travail qui déborde un simple renforcement des liens culturels.

## LA POSITION DU SUJET DANS LES GROUPES DE POSSESSION

Il me paraît de parler dans les deux groupes évoqués d'une autonomisation des références personnelles, processus qui permet d'introduire du jeu par rapport à une position qui serait assignée socialement et simplement subie. Cela ne se passe jamais cependant que par le biais d'un recours à des signifiants et à des symboles culturellement valorisés dont changent seulement, pourrait-on dire, les "règles d'emploi". Ce jeu différent des règles permet d'introduire dans le fonctionnement des normes sociales une certaine dimension de négativité laquelle diminue le caractère potentiellement écrasant de la loi traditionnelle. Ceci tout particulièrement en ce qui concerne les femmes, car elles ne disposent que de peu d'espaces publics leur permettant de négocier leur rapport à la loi. Mon hypothèse est que ce fonctionnement des rituels permet un renforcement parallèle de la position du sujet dans les sociétés considérées.

Nous avons vu que cette redéfinition des références se situe sur trois plans présents dans chacun des deux rites mais selon une importance relative variable :

- sur un plan temporel qui concerne le rapport à l'ascendance; il inscrit l'historicité individuelle dans la succession des générations et permet à la personne de réorganiser son rapport à la filiation et à ce qui circule d'une génération à l'autre; cette dimension est accentuée dans le Mpombo où peut se mettre en place un rapport personnel et non assigné à l'ascendance; on le retrouve aussi en contrepoint dans le Zebola traditionnel, à travers les systèmes d'alliance qui amènent l'intervention d'un esprit Zebola dans la maladie

- un plan spatial qui implique le rapport au monde social; il ne se présente pas comme un simple ajustement à des relations sociales mais interroge le fondement des positions dans le champ social; cette dimension qui nous a paru centrale dans le rite Zebola, se retrouve également dans le Mpombo, au niveau de la revendication d'un statut fondé dans une autre source de légitimité que les

assignations de rôles et de positions au sein du système d'autorité traditionnel

- un plan corporel qui amène un changement de valence des signes du corps : de leur connotation en termes de "symptômes" à celle en termes de signes d'une relation à l'esprit (avec la disparition possible des premiers); nous avons vu comment le travail spécifique sur le corps s'inscrit dans le système rituel global.

C'est cette interprétation entre référents individuels et collectifs, entre signes du corps et signifiants culturels, qui me paraît marquer la position du sujet dans les groupes de possession et en faire la richesse. Des analyses plus cliniques permettraient de mettre en relief l'impact de ces processus de réarticulation rituelle sur la phénoménologie de l'expérience.

En milieu urbain, le jeu des signifiants culturels paraît s'infléchir dans le sens de positions plus individuelles, à partir desquelles le rite tend à créer un nouvel espace social plutôt que d'aménager les espaces traditionnels de référence.

Ellen CORIN

---

## REFERENCES

- ADLER, A. et A. ZEMPLINI, 1972, Le bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad. Collection Savoir, Paris, Herman.
- BABCOCK, E. (ed.), 1982. The Reversible World.
- BOURGUIGNON, E. (ed), 1973. Religion. Altered States of Consciousness and Social Change. Columbus : Ohio State, University Press.
- CASTORIADIS-AULAGNIER, 1975. La violence de l'interprétation. Coll. Le Fil Rouge, Paris, P.U.F.
- CORIN, E., 1978. Le rite Zebola. La possession comme langage dans un contexte de changement socio-culturel. Anthropologie et Sociétés 2, 3 : 53-82.
- CRAPANZANO, V., 1977. Introduction. In V. Crapanzano et V. Garrison (eds). Case studies

in Spirit Possession. New-York, John Wiley and sons, pp. 1-40.

CRAPANZANO, V., 1997b. Mohammed and Dawia : Possession in Morocco, in V. Crapanzano et V. Garrisons (eds). New York, John Wiley and sons, pp. 141-176.

de HEUSCH, J., 1971. Possession et chamanisme. In L. de Heusch (ed). Pourquoi l'épouser? et autres essais. Paris, NRF, Gallimard, pp. 226-244.

MANNONI, M., 1979. La théorie comme fiction. Coll. Le Champ freudien, Paris, Le Seuil.

LASCH, C., 1981. Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine. Paris, Robert Laffont.

OBEYESEKERE, G., 1977. Psychocultural Exegesis of a Case of Spirit Possession in Sri Lanka. In V. Crapanzano et V. Garrison (eds). New York, John Wiley and sons, pp. 235-294.

SAUNDERS, L.W., 1977. Variants in Zar Experience in an Egyptian Village. In V. Crapanzano et V. Garrison (eds). Case Studies in Spirit Possession. New York, John Wiley and sons, pp. 177-191.

SEVIGNY, R., 1983. L'intervention en santé mentale. Premiers éléments pour une analyse sociologique. Cahiers du CIDAR, Département de Sociologie, Université de Montréal.

TURNER, V.W., 1953. Ndembu Divination. Salisbury, Rhodes-Livingstone Institute.

VERGOTE, A., 1974. Le sujet en psychanalyse. In Problèmes de psychanalyse. Coll. Recherches et débats. Paris, Desclée De Brouwer.

ZEMPLINI, A., 1977. From Symptom to Sacrifice: the Study of Khadi Fall. In V. Crapanzano et V. Garrison (eds). New York, John Wiley and sons, pp. 87-139.



## ETUDE ETHNOPSICHOLOGIQUE SUR LA PERSONNALITE DES INITIES AU CULTE DU VAUDOU A SAINT-DOMINGUE

Huberto BOGAERT  
Republica Dominicana

La société dominicaine est un composé de traits africains et hispaniques. Les traits espagnols sont une conséquence de la domination de l'Espagne et des populations ibériques pendant toute la colonisation. Quant aux traits négro-africains, il n'est pas toujours possible d'établir s'ils proviennent directement d'Afrique ou d'autres points de la région des Antilles. Il est probable que les deux explications soient vraies.

L'introduction d'esclaves africains s'arrêta au cours de la seconde moitié du XVIIIe siècle et il s'est avéré nécessaire d'échanger des esclaves avec les îles voisines. Au cours du premier tiers du XIXe siècle, la reprise de l'industrie sucrière conduisit à la recherche de main d'oeuvre à Haïti et aux Antilles britanniques. La majorité des manoeuvres étaient des Noirs qui influeront sur la conduite magico-religieuse dominicaine. Les migrations de Haïtiens se répétèrent et le contact s'est maintenu jusqu'à nos jours. D'ici vient l'opinion la plus courante selon laquelle le vaudou à Saint-Domingue trouve son origine dans les migrations de manoeuvres haïtiens vers les complexes sucriers. cependant, on n'a pas pu définitivement établir s'il a son origine dans le vaudou haïtien ou s'il constitue une tradition parallèle nous venant aussi du XVIIIe siècle<sup>1</sup>.

Le catholicisme implanté dans les colo-

nies espagnoles était le catholicisme de la Contre-Réforme qui établit, par opposition au courant protestant, le culte des saints. Dans l'île Hispaniola, le culte n'était pas contrôlé par l'Eglise comme cela se faisait en Europe, mais plutôt incorporé aux intérêts et aux préoccupations religieuses du patron des complexes sucriers ou du latifundiste dont la chapelle était placée sous la dévotion d'un ou de plusieurs saints protecteurs. L'activité religieuse était sous la responsabilité d'un aumônier qui dépendait davantage du patron qui le payait que de ses supérieurs hiérarchiques. De leur côté, les autorités ecclésiastiques se limitaient à influencer sur les maîtres des complexes sucriers et des plantations pour qu'ils fondent de nouveaux ermitages pour les esclaves. Pour cette raison, le culte des saints commença à jouer un rôle fondamental dans le processus de syncrétisation. Mais les saints que l'esclave vénérât, ou faisait semblant de vénérer, lui permettaient de pratiquer le culte des divinités africaines en vertu de l'analogie structurelle et idéologique<sup>2</sup>.

Les esclaves dissimulaient ainsi les esprits africains sous les images des saints pour empêcher que leurs maîtres ne les punissent d'avoir vénéré des divinités païennes. L'esclave voyait dans le saint de simples analogies lui permettant de vénérer un vaudou<sup>3</sup> spécifique.

. . .

## Première partie

### 1. Le Vaudou Dominicain

Le vaudou dominicain est un culte syncrétique où, outre les cérémonies et les doctrines catholiques, on trouve des divinités et des rites africains. Chaque saint préside à une activité humaine ou veille à la guérison d'une maladie spécifique, tout en correspondant à un loa<sup>4</sup> déterminé. La nature fonctionnelle des saints et des loa facilite le système de correspondances. Les complexes affectifs et mentaux sont liés de la même façon aux saints ainsi qu'aux esprits africains. Les différents motifs qui imposent ces correspondances se rapportent aux particularités des chromolithographies des saints (vêtements, objets, fonctions, pouvoirs, épisodes, biographies, etc.) qui trouvent leur équivalence dans les traits et les caractéristiques des loa.

La vaudou dominicain vénère pour l'essentiel les esprits inférieurs appelés du nom d'êtres, mystères ou loa. Bien qu'une grande partie des loa dominicains procèdent du panthéon haïtien, l'Olympe dominicain s'est aussi enrichi d'esprits locaux.

Les loa participent aux mêmes passions et faiblesses que les hommes, et il s'établit entre eux, aussi bien des relations d'amitié et de parenté que des luttes et des rivalités. Ils sont organisés en hiérarchies ou *divisions*, la classification la plus courante étant celle qui les distribue en quatre groupes, correspondant aux quatre éléments : la terre, l'eau, l'air et le feu.

Les loa accordent leur protection et leur aide mais exigent en échange fidélité. Cette fidélité implique l'obligation de s'acquiescer des sacrifices et des offrandes, d'observer les tabous qu'ils imposent. La négligence et le rejet entraînent la punition ou la maladie. Dans ces cas, le praticien vaudouiste diagnostique la cause du mal et indique la façon de réparer la faute afin que le sujet rétablisse sa santé.

Les sacrifices et les offrandes reçoivent le nom de *services* et constituent une obligation constante. Ils sont exécutés en tant qu'actes expiatoires pour des fautes

ou des offenses commises, ou pour favoriser leur bienveillance.

L'initiation constitue l'exigence fondamentale pour entrer dans le monde du vaudou. Il ne suffit pas qu'un esprit se révèle dans une circonstance déterminée à un individu et lui indique qu'il a été choisi. Encore faut-il que la personnalité du sujet soit promue par des rites d'initiation. A cet effet, l'individu devra se soumettre à toute une série de prescriptions et d'épreuves.

A Saint-Domingue, l'initiation du candidat est sujette à des recommandations et à des soins du prêtre vaudouiste, et exige fréquemment des candidats des preuves qui impliquent une ascèse sévère : jeûne, retraite, preuves de résistance physique, etc. L'initiation comprend le *lavage de tête* et le *baptême du sang*. Le premier s'applique au candidat pour lui *fixer* le loa tutélaire<sup>5</sup>. Ces deux rites correspondent en termes généraux au *laver-tête* haïtien. Le rite *kanzo*, bien que n'existant pas en République Dominicaine, est souvent apprécié par de nombreux Dominicains qui se rendent au pays voisin afin de compléter leur *formation*<sup>6</sup>.

### 2. La Possession Rituelle

La transe correspond à une disposition psycho-physiologique de l'être humain, développée selon les individus et susceptible de se manifester, selon une marge de variabilité, conformément aux cultures au sein desquelles elle se manifeste.

D'un échantillon de 488 sociétés dont on a analysé la littérature ethnographique, 90% présentent une ou plusieurs formes institutionnalisées de transes. L'échantillon représente 57% des sociétés répertoriées dans l'*Ethnographic Atlas* de Murdock<sup>7</sup>. En ce sens, Bourguignon conclut que la transe correspond à une capacité psycho-biologique existant dans tous les groupes humains et que la grande majorité des sociétés l'ont utilisée de façon particulière, principalement dans un contexte religieux. Elle croit cependant que son utilisation et son institutionnalisation constituent des traits culturels variables<sup>8</sup>.

Si la large distribution de la transe

ne laisse pas de doute sur la correspondance avec une capacité psycho-biologique propre à l'espèce, l'étude de la transe en tant que phénomène culturel requiert que l'on tienne compte du contexte social dans lequel on l'observe. De cette façon, il est possible de distinguer la transe des autres conduites, ainsi que les différentes modalités de la transe.

A saint-Domingue, la transe de possession, pendant laquelle l'esprit est incarné dans l'individu, est précédée d'une crise et suivie d'une phase ayant des caractéristiques déterminées.

La crise précédant la possession proprement dite est atypique; l'esprit n'a pas encore manifesté un comportement différencié, n'a pas encore complètement possédé le sujet, et cependant il est là. Les signes les plus fréquents sont l'expression de distraction et d'angoisse, de légers tremblements, la respiration haletante. Le visage adopte une expression douloureuse. Le sujet ne peut maintenir les yeux ouverts. Très souvent, un état de somnolence se manifeste, préalablement aux symptômes décrits. Le sujet éprouve une sensation de lourdeur et de fatigue. Il tremble, perd l'équilibre et ressent un grand poids dans la nuque. Les symptômes varient fréquemment en fonction du degré de contrôle du sujet et de la *force* de l'esprit. Le processus crée ainsi un état momentané de déséquilibre pendant lequel l'esprit n'est pas encore installé dans la personne tandis que son âme propre n'exerce déjà plus de contrôle sur son corps.

Mais il arrive aussi que la transition de personnalité soit à peine perceptible. Tout semble indiquer qu'un facteur déterminé en est le contrôle par l'initié et la domination qu'il peut avoir sur la situation, ce qui semble varier en fonction de sa position au sein de la hiérarchie du culte.

La possession présente extérieurement deux caractères : une suspension momentanée de la vie consciente du sujet et la manifestation d'une nouvelle personnalité. C'est le moment où l'esprit *monte* définitivement sur la tête de l'individu, pendant que la personnalité de ce dernier reste aliénée.

Nous croyons que la notion même de transe

implique une perte de conscience. Cependant, cette perte de conscience ne peut être totale dans le cas de la possession rituelle parce que l'adepte doit maintenir une conduite conforme à un code exigé traditionnellement, qui bien évidemment sera interprété de façon variable selon la capacité individuelle de l'adepte.

La fin de la possession proprement dite, la fin de l'identification imaginaire, se caractérise par une série de symptômes. La possession s'inscrit dans une série de gestes dont elle est le point culminant et elle est éliminée par une série de gestes inverses aux premiers. Elle constitue un élément dans une structure cérémonielle qui ne se comprend pas en dehors de cette structure<sup>9</sup>.

La possession représente une forme de conduite dont l'étude exige la prise en considération de multiples aspects et où l'approche interdisciplinaire s'avère indispensable. Située dans un contexte religieux, expérience subjective et phénomène objectif de la culture, la possession constitue un objet d'étude de la psychologie, à condition que cette dernière se limite à l'observer, à l'analyser, à la décrire et à l'interpréter en tant que phénomène psychique. Mais en tant qu'expérience enracinée dans une mentalité de participation, la possession représente un phénomène anthropologique dont l'étude requiert la prise en considération du contexte socio-culturel où elle se manifeste.

Les adeptes du vaudou et de la magie prolifèrent à tous les niveaux de la population dominicaine, bien que la majeure partie réside en milieu rural. Une grande partie des habitants des villes qui participent à de telles pratiques magico-religieuses, ont conservé leurs liens culturels d'origine rurale. De fait, dans la zone suburbaine de la capitale, la vie sociale ne permet pas seulement la conservation des croyances traditionnelles; on y observe même que, dans de nombreux cas, le vaudou possède une plus grande authenticité ethnographique parce qu'un grand nombre de ces zones constituèrent dans le passé des zones d'établissement pour des émigrants haïtiens. Même si la proximité des centres urbains implique très souvent la réalisation d'activités non traditionnelles, les croyances d'origine africaine sont



intégrées par les Dominicains des zones suburbaines sans que cela engendre des contradictions intolérables.

## Deuxième Partie

### 1. ETUDE ETHNOPSICOLOGIQUE

#### 1.1. Objectifs généraux

Nous nous sommes demandé s'il existe un profil caractéristique de la personnalité vaudouiste<sup>10</sup> et, dans l'affirmative, s'il correspond à un tableau clinique. Cependant, plus que de diagnostiquer la personnalité du vaudouiste, il nous intéressait de saisir ce qui, dans sa personnalité, pourrait constituer une raison de la transe de possession.

Pour répondre à ces deux objectifs, nous avons décidé de recourir à l'application de tests projectifs, afin que les résultats obtenus dans ces tests constituent les indices psychopathologiques et psychodynamiques de la personnalité des sujets étudiés.

L'intérêt de l'étude réside dans le fait qu'elle offre une vérification expérimentale du statut psychopathologique des initiés au culte dominicain du vaudou. A Saint-Domingue, la maladie mentale constitue la voie principale d'accès au culte. Les sujets étudiés, bien qu'actuellement ils agissent comme des initiés, comme des thérapeutes qualifiés, ont été considérés dans leur propre milieu comme des malades mentaux, motif pour lequel ils ont eu recours au rite initiatique vaudouiste. Dans ce sens, l'étude réalisée va nous permettre d'apporter quelque éclairage sur la réalité thérapeutique du rite de possession.

#### 1.2. L'échantillon

Un problème méthodologique fondamental considéré dès le début fut : comment faire un échantillonnage des sujets qui peuvent être rituellement possédés, en ignorant la distribution statistique de ce caractère parmi l'ensemble de la population. Il n'existe aucun recensement officiel sur les pratiques du vaudou. Cependant, notre expérience personnelle des quartiers suburbains ou marginaux et des milieux ruraux nous indiquait que

la transe de possession était universellement distribuée, bien qu'il s'agisse d'un phénomène réservé à certains individus.

Pour le recrutement des sujets du groupe expérimental, la méthode utilisée fut celle du hasard contrôlé. Nous n'avons pas choisi des individus déterminés à l'avance, mais tous les sélectionnés devaient se conformer à nos critères d'échantillonnage.

Comme il n'existe pas de tests objectifs pour vérifier la simulation de la transe de possession, nous avons recouru à des informateurs fiables dont les déclarations furent ensuite confirmées par d'autres personnes choisies dans la parenté, dans le voisinage ou dans le milieu de travail.

Comme les informateurs assuraient le contact avec les vaudouistes, il s'avérait indispensable de les préparer au dépistage et au recrutement des bons sujets. Quelques sessions de formation furent organisées pour leur expliquer l'objectif de la recherche et pour leur faire connaître les critères de conformité selon lesquels l'échantillon devrait être constitué. Les vaudouistes devaient être connus d'eux.

Les informateurs ne devaient jamais mentionner la possibilité d'une rémunération quelconque lorsqu'ils abordaient un cas.

Par la suite, nous expliquions au vaudouiste que nous souhaitions connaître la transe de possession et que nous pensions que la meilleure manière de nous informer était d'interroger ceux qui l'expérimentaient. Nous lui demandions s'il voulait collaborer à l'étude et nous l'informions que nous allions lui faire passer des tests.

Les sujets du groupe de contrôle furent sélectionnés à partir de l'information obtenue par "l'Enquête sur les revenus et dépenses familiales" réalisée par la Banque Centrale de la République Dominicaine. Cette enquête permettait de situer les familles dominicaines suivant leurs revenus et dépenses et par conséquent, il était possible de délimiter n'importe quelle population éventuelle ainsi que n'importe quel échantillon de cette même population à partir d'un critère socio-économique.

Pour constituer le groupe de contrôle, on a choisi au hasard 30 familles qui répondaient à nos critères d'échantillonnage et dans chacune d'elles, on a choisi un membre qui réunissait les conditions requises. Pour choisir les familles préalablement localisées, on a utilisé une table de nombres aléatoires. Nous nous sommes assurés qu'aucun d'entre les sujets normaux n'avait présenté de troubles psychologiques manifestes. L'apparence physique et mentale des sujets était présumée normale.

Les sujets du groupe de contrôle ont reçu les mêmes directives, sauf en ce qui concerne la transe de possession. On mettait donc l'accent sur le fait que nous souhaitions connaître la personnalité des Dominicains de leur classe sociale. Nous les interrogeons en outre pour déterminer le degré de participation au vaudou. Seuls furent retenus les non-vaudouistes.

Tant le groupe de contrôle que le groupe expérimental est composé de 30 sujets des deux sexes -16 femmes et 14 hommes- de nationalité dominicaine, résidant dans le District National, de race noire, adultes -âgés de 18 à 60 ans-, analphabètes, de niveau socio-économique bas, des ouvriers non spécialisés, catholiques et qui se sont mariés ou vivent en concubinage.

### 1.3. Administration et évaluation des tests

Les vaudouistes, en particulier, ont montré en principe une certaine réticence à se laisser examiner et n'ont pas rapidement accepté le caractère désintéressé de l'enquête. Ce qui les intriguait c'était ce qui pouvait se cacher derrière la façade de l'expérimentation.

Une préparation psychologique fut nécessaire pour ménager un rapport positif à l'égard de l'administrateur<sup>11</sup> avant toute administration des tests. Avant de rencontrer les sujets dans la situation de "testing", plusieurs autres contacts furent établis. Ces nombreux contacts ont créé un climat de confiance et de compréhension.

Différents procédés furent employés pour clarifier l'objectif de la recherche ainsi que notre rôle et la fonction des

informateurs.

Les sujets ont été totalement libres d'accepter ou de refuser le "testing". Mais avant d'entreprendre l'administration des tests projectifs, nous avons eu diverses sessions informelles avec les sujets<sup>12</sup>.

La séquence des examens fut la suivante :

- 1) l'interview initiale
- 2) le T.A.T.
- 3) Le Test de Rorschach

#### 1.3.1. L'interview initiale

Le but des entretiens a été d'obtenir des informations sur les représentations collectives relatives à la maladie mentale et sur les sujets étudiés, tant les vaudouistes que les normaux.

Les entretiens systématiques étaient destinés à clarifier la composition et l'histoire familiales, les liens de parenté, la position occupée par le sujet dans le groupe familial, les événements de son histoire, le vécu de son développement, ses maladies éventuelles, son comportement habituel, etc. Cependant, ces entretiens se sont avérés très difficiles à mener. Ils ont apporté quelques informations descriptives, mais rarement des propos nuancés et différenciés sur le sujet lui-même.

En réalité, les contextes dans lesquels ce propos reçoit tout leur sens apparaissent seulement après un certain temps d'observations, surtout à travers les commentaires qui surgissent autour des conduites déterminées. De tels commentaires surgissent au fil des observations dans les conversations spontanées, après un certain temps de familiarisation avec la famille. Dans ce sens, la plupart des renseignements que nous avons pu obtenir l'ont été dans des rencontres informelles.

Mais la position de l'observateur n'est reconnue que s'il satisfait aux exigences du rythme familial et s'il adhère au consensus collectif. Une attitude d'observation réservée et de suspens peut être mal tolérée. Celui qui se refuse à l'échange actif comme celui qui s'isole et se soustrait au regard des autres est suspect. L'observateur doit s'efforcer d'utiliser positivement les normes

culturelles de ses interlocuteurs. Observer a dès lors consisté à prendre acte et à écouter, de façon à repérer progressivement la tonalité des échanges ainsi que le système de références qui leur donnait un sens, c'est-à-dire les signifiants culturels majeurs qui pouvaient être déchiffrés.

L'observation des attitudes et des conduites, prises en elles-mêmes, ne nous apprend rien sur leur signification psychologique. Il est nécessaire de tenir compte du code qui donne la position des conduites dans un système de significations collectives, du discours familial et culturel qui donne un sens aux gestes et aux paroles, du principe de médiation que les représentations culturelles introduisent dans les relations intersubjectives et dont la compréhension seulement permet aux observations d'être intelligibles.

#### 1.3.1.1. Résultats

Si l'organisation du cadre familial ne semble pas différente du groupe expérimental au groupe de contrôle, par contre les troubles de la conduite prédominent dans le groupe expérimental. Si les sujets ont eu des expériences similaires, ils en ont certainement retenu une signification différente qui détermine le choix ou le rejet de la transe comme moyen d'expression de la personnalité.

En République Dominicaine, dans le contexte de la culture de pauvreté, la maladie constitue la voie privilégiée d'accès au culte du vaudou.

Si les maladies courtes et bénignes sont bien guéries à l'aide de plantes médicinales, lorsque la maladie est rebelle aux soins familiaux, on pense à une attaque par un esprit ou par un être humain. Les loa peuvent se manifester à travers la maladie pour punir la violation des prohibitions ou pour faire connaître leur choix du candidat. Cette maladie est, dans certains cas, accompagnée de la crise de possession sauvage, brutale et anarchique.

Parmi les maladies qui impliquent le recours aux rites thérapeutiques de possession, nous trouvons : les troubles moteurs,

les troubles des fonctions alimentaires, les troubles somatiques diffus, les troubles de la parole, les troubles des rapports sociaux, les troubles des fonctions sexuelles, les hallucinations auditives et visuelles.

La maladie mentale est perçue comme une persécution d'origine externe dont les effets se font sentir au niveau du corps. Les conflits d'origine psychique, traduits en langage physique, sont déterminants dans l'accès au culte.

Le syndrome de la possession présente habituellement aussi des éléments dépressifs, signes d'une réduction générale des fonctions de relation.

En général, un trouble essentiellement délirant et agité, dépressif ou psychosomatique, favorise l'accès au culte de possession et modifie le style de vie du sujet.

En ce qui concerne le groupe expérimental, 100% ont expérimenté la maladie comme moyen d'accès au culte. Parmi ceux-ci, 20% ont expérimenté les premiers symptômes dans l'enfance, 60% dans l'adolescence et 20% à l'âge adulte.

En ce qui concerne la symptomatologie présentée, 30% des sujets présentent des symptômes délirants, 11% présentent des symptômes dépressifs et 59% présentent des symptômes à prédominance psychosomatique.

#### 1.3.2. Le Test de Rorschach

La méthode utilisée pour la correction des protocoles du Test de Rorschach fut celle de Klopfer<sup>13</sup>. L'application de cette méthode se justifie largement si nous considérons les avantages que présente dans une étude comparative la précision quantitative qu'elle introduit.

Les protocoles ont été corrigés en considérant les valeurs normatives existantes pour la population dominicaine<sup>14</sup>.

L'administration du Rorschach a fait l'objet d'une séance. Les données du Rorschach furent soumises à un traitement statistique dans le but de rendre compte de la différence entre les groupes. Nous avons recherché les

grilles statistiques différentielles suivantes :

- A. Groupe des femmes vaudouistes  $\leftrightarrow$  Groupe des femmes "normales"
- B. Groupe des hommes vaudouistes  $\leftrightarrow$  Groupe des hommes "normaux"
- C. Groupe des sujets vaudouistes  $\leftrightarrow$  Groupe des sujets "normaux"

Pour la plupart des indices, nous avons utilisé les Mann-Whitney U Test<sup>15</sup>. Notre recherche s'applique à des échantillons indépendants et les mesures ont la force d'une échelle ordinale.

Le chi-carré<sup>16</sup> a été utilisé pour quelques indices auxquels ne s'applique pas le Mann-Whitney U Test, car ils ne font pas partie d'une échelle ordinale mais nominale. Mais le chi-carré exige que les fréquences attendues dans toutes les cellules soient au moins égales à cinq; lorsque nous avions des fréquences attendues inférieures à ce nombre, nous avons utilisé le Fischer-Test<sup>17</sup>. Dans les rares cas où les comparaisons ont été établies en considérant plus de deux catégories, avec des cellules ayant une fréquence attendue moindre que cinq, on a appliqué le test L de Spitz<sup>18</sup>.

#### 1.3.2.1. Analyse et interprétation des résultats

Par rapport à la femme "normale", les items isolés par notre recherche nous proposent, pour la femme vaudouiste, l'image d'un sujet avec une vie affective riche, très sensible à autrui et qui manipule bien ses propres pulsions. La femme vaudouiste manifeste davantage d'intérêt pour ce qui est spécifique que la femme "normale". Elle possède une intelligence de type pratique et une plus grande capacité intellectuelle effective. A la différence de la femme "normale", son potentiel créatif lui permet d'atteindre ses aspirations.

La femme vaudouiste possède en outre une plus grande gamme d'intérêts et sa vision du monde est moins stéréotypée que celle de la femme "normale".

La grille des items significativement différents entre les hommes vaudouistes et

les hommes "normaux" nous fournit de l'homme vaudouiste l'image d'un sujet avec un processus imaginatif très riche, une grande capacité à sentir de l'empathie avec d'autres personnes, capable d'accepter ses propres impulsions et fantaisies, bien intégré et capable d'expériences créatives. Son potentiel créatif lui permet de réaliser ses aspirations et son caractère éminemment intratensif rend possible une grande productivité personnelle, une affectivité stable et un contact plus intensif qu'extensif.

La grille des items que nous avons pu isoler comme différenciant les vaudouistes des sujets "normaux" nous donne du vaudouiste l'image d'un sujet avec une intelligence pratique qui fait preuve d'intérêt pour le spécifique et le concret. Le vaudouiste possède un processus imaginatif riche et une grande capacité d'empathie avec d'autres personnes. C'est une personne bien intégrée et capable d'expériences créatives.

Chez le vaudouiste, le besoin de gratification immédiate se trouve subordonné à d'autres valeurs et les impulsions sont acceptées sans interférence avec l'image qu'il a de lui-même. Les vaudouistes contrôlent leur anxiété par des efforts introspectifs en plaçant le problème à une certaine distance, ce qui fait qu'ils s'adaptent de façon adéquate au milieu. En outre, leur potentiel créatif permet la réalisation de leurs aspirations. Leur capacité intellectuelle effective est relativement grande et ils manifestent une plus grande gamme d'intérêts que les sujets "normaux". Les vaudouistes s'intéressent aux affaires humaines et manifestent une plus grande capacité de contact humain.

Les interprétations correspondant aux grilles différentielles précédentes nous permettent d'affirmer que le vaudouiste - homme ou femme - comparé à l'homme "normal", se manifeste au Test de Rorschach par un nombre significativement plus grand de réponses M.

On a souvent dit que la réponse kinesthésique est un dynamisme émanant de la personnalité profonde qui correspondrait à des besoins assumés. Mais il y a beaucoup plus. Les réponses kinesthésiques comportent des valeurs interprétatives diversifiées. Si

la réponse semble bien surgir d'un mouvement d'empathie et d'intériorisation, ce recours à l'imaginaire peut avoir des implications pathologiques. Cependant, parmi les sujets normaux, "le nombre des K s'élève avec la productivité de l'intelligence, avec la richesse des associations, avec la capacité de faire de nouvelles liaisons associatives"<sup>19</sup>. La réponse kinesthésique s'inscrit dans le vide de la planche. Elle est la réponse la plus projective. La kinesthésie n'est pas dans la tâche. Elle y est appelée par le blanc comme projection pure. Le blanc de la planche appelle ici tout un devenir, une création. L'apparition d'une réponse kinesthésique implique une régression vers des souvenirs de mouvements<sup>20</sup>.

Les pulsions peuvent être présentées dans le mouvement kinesthésique. Mais, d'autre part, les réponses kinesthésiques sont également une preuve de contrôle des pulsions ainsi que de sublimation. Les réponses kinesthésiques "constituent sans doute le noyau le plus irréductible du monde fantasmatique dont on peut dire qu'il est par essence kinesthésique; elles sont la reprise au niveau des représentations conscientes ou inconscientes d'une relation désirante qui ne s'épuise jamais dans l'immédiateté des besoins"<sup>21</sup>.

### 1.3.3. Le test thématique d'aperception (T.A.T)

En ce qui concerne le T.A.T., nous avons utilisé la méthode structurale de Shentoub<sup>22</sup>, sous la supervision directe de l'auteur.

L'administration du T.A.T. a fait l'objet d'une séance.

En l'absence d'une liste des banalités établie pour la population étudiée, nous avons cru adéquat de recourir à d'autres psychologues ayant de l'expérience dans l'administration du T.A.T. dans la culture dominicaine de pauvreté, qui ont agi en qualité de juges. Ces derniers, après avoir évalué à l'aveuglette les protocoles, se sont réunis afin d'arriver à un accord général conciliant dans la mesure du possible les divergences. Les protocoles sont analysés par le biais

d'une *feuille de dépouillement* qui permet de rendre compte des modes de fonctionnement mental et rend possible la formulation d'un diagnostic différentiel. Les procédés du discours utilisés par le sujet dans la construction des histoires peuvent être appréciés et mis en corrélation avec les différents modes de fonctionnement, correspondant aux registres réputés normaux, névrotiques, psychotiques et des états limites.

#### 1.3.3.1. Analyse et interprétation des résultats

La lisibilité prédominante tant dans le groupe expérimental que dans le groupe de contrôle correspond au type 3<sup>+</sup>.

Le Dominicain de la culture de pauvreté possède une personnalité fragile et l'on constate fréquemment l'émergence massive de processus primaires ainsi que l'absence relative de défenses stables. Ces deux caractéristiques conditionnent de profondes régressions qui, en général, ne provoquent pas de désorganisation au niveau de la pensée. Les sujets ne montrent pas de troubles formels de leurs processus de pensée même si les processus primaires tendent à apparaître sous la forme de fantasmes primitifs.

La prédominance des facteurs E -surtout la fréquence relative de la confusion d'identités- montre l'existence d'une personnalité archaïque, tout au moins dans la grande majorité des cas. Cependant, le retour à une fusion régressive, la non distinction entre le moi et l'autre, ne peut se produire, parce que la différenciation des frontières du moi se développe de façon relativement peu perturbée et le sujet conserve son appréciation de l'épreuve de réalité.

Habituellement le conflit surgit entre l'idéal du moi, la réalité et le ça. Tant chez les sujets du groupe expérimental que chez ceux du groupe de contrôle, l'idéal du moi est soutenu par l'idéalisation défensive du parent du même sexe et l'identification imaginaire à sa figure idéalisée. Chez les sujets féminins des deux groupes, les histoires montrent l'opposition entre la figure maternelle et l'idéal du moi. Cette image négative de la mère, par un mécanisme de compensation, est ensuite idéalisée et

provoque une identification inconsciente qui manque de fondement réel.

Parmi les sujets masculins, les histoires montrent l'image négative d'un père sur laquelle on transpose dans la suite celle du père souhaité. L'opposition entre l'idéal du moi et la défaillance paternelle provoque l'idéalisation défensive et l'identification à la figure idéalisée. La figure féminine hétérosexuelle est également fréquemment idéalisée, se convertissant en un représentant de l'idéal du moi. L'idéal du moi construit sur l'image négative du père et dans le but de compenser la défaillance paternelle, est fragile et succombe face au moindre indice de trahison attribué à la figure féminine.

Tant chez l'homme que chez la femme, l'identification à la figure idéalisée s'avère fragile parce qu'elle manque de support réel.

Dans le cas de la femme, comme le deuil de la mère n'a pu se faire, sa recherche s'intensifie. Dans le cas de l'homme, avec la perte du double qui figurait en miroir l'idéal du moi, l'attachement à la mère se renforce de façon régressive. Le retour nostalgique à la mère suit le deuil impossible du père.

L'idéal du moi constitue le véritable pôle autour duquel s'organise la personnalité. Ce qui soutient l'idéal du moi c'est l'idéalisation défensive et l'identification imaginaire à une figure idéalisée. Mais quand un conflit réel surgit, qui indique à l'inconscient le clivage entre les pôles d'identification, il s'avère impossible de soutenir la toute-puissance imaginaire.

En général, les expériences de perte, les brusques modifications de l'environnement affectent notablement l'individu. La relation au monde et à l'autre crée une dépendance par rapport à l'environnement. L'individu, ce personnage constitué par l'environnement, peut être mis en cause par cet environnement dont il est solidaire. Il en subit ses variations, mal protégé par l'absence relative de défenses intériorisées.

La relation d'objet est fondamentalement anaclitique tant parmi les sujets du groupe expérimental que parmi ceux du groupe de contrôle. La relation d'objet reste centrée sur

la dépendance anaclitique de l'autre et le mécanisme du clivage de l'objet se constitue fréquemment en défense contre l'angoisse.

La séparation des relations d'objet en *bonnes* et *mauvaises* se produit à cause d'un certain manque de possibilité intégrative du moi. En plus du mode particulier suivant lequel se constitue l'idéal du moi à partir des identifications, il convient de considérer d'autres facteurs qui semblent contribuer à ce manque relatif de possibilité intégrative du moi : un manque de tolérance à l'angoisse<sup>23</sup> qui entrave la phase de synthèse des introjections de qualité opposée ; une intensité particulièrement sévère des pulsions agressives<sup>24</sup> qui peut provenir de frustrations précoces sévères.

Mais ce manque de possibilité intégrative sert de défense au moi afin d'empêcher la diffusion de l'angoisse et de protéger les noyaux du moi construits autour des introjections positives. Cette division défensive du moi représente en essence le mécanisme du clivage.

Quand le mécanisme de clivage (et ceux qui s'y rattachent) persiste, le clivage protège le moi des conflits grâce à la dissociation et en maintenant activement séparées les introjections et identifications qui sont de nature conflictuelle. Aussi longtemps que ces états contradictoires du moi peuvent être maintenus séparés les uns des autres, l'angoisse est évitée.

Au sein de la personnalité coexistent deux secteurs opérationnels du moi : l'un qui reste adapté aux données de la réalité extérieure et l'autre qui reste fixé aux exigences narcissiques internes. Le moi va agir sur deux registres différents : un registre adaptatif dans ces secteurs du champ relationnel où il n'existe pour l'individu aucune menace sur le plan narcissique ni sur le plan génital ; un registre anaclitique, dès qu'une menace de perte d'objet apparaît. Là surgit une menace tant sur le plan narcissique que sur le plan génital.

La sécurité et la mobilité du moi dépendent de la relation entre les deux secteurs opérationnels. Nous allons voir comment, dans ce sens, diffèrent les sujets du groupe

expérimental et les sujets du groupe de contrôle.

La projection constitue un mécanisme de défense de grande importance. Si la solitude équivaut à la mort, la projection met à la disposition du sujet un objet mauvais responsable, sur lequel on projette l'agression et l'on évite le conflit. La prévalence du mécanisme de la projection parmi les sujets du groupe expérimental permet la rapide transformation de l'angoisse en une peur manipulable, en une persécution par des individus ou des esprits. Les représentations collectives de la maladie mentale permettent la transformation rapide de l'angoisse.

Parmi les sujets du groupe de contrôle, le recours au mécanisme projectif, favorisé par les représentations collectives d'origine traditionnelle, tend à s'affaiblir. Sous certaines conditions, le rejet des systèmes collectifs d'origine traditionnelle, en favorisant un nouveau type de relation à l'autre et au monde, crée les conditions pour l'apparition de nouvelles modalités pathologiques.

Parmi les sujets du groupe de contrôle, la relation entre les secteurs opérationnels du moi, la relation entre le registre adaptatif et le registre anaclitique s'avère relativement perturbée. La sécurité et la mobilité du moi sont assez réduites. Il est probable que ceci s'explique par la perte relative des références traditionnelles.

En général, on peut constater dans le groupe de contrôle une incidence plus grande de l'angoisse de castration ainsi qu'une présence relativement plus grande du mécanisme de refoulement et des facteurs A2-B2. Les fonctions du surmoi restent encore relativement personnifiées et sont aisément reprojétées sur le monde externe. Le modèle persécutif, bien qu'il ne soit pas dépassé, ne permet plus la solution sociale traditionnelle des nouveaux conflits.

#### CONCLUSION

Le Dominicain qui vit dans les quartiers marginaux est affecté par les comportements de singularisation et d'opposition à la famille et au groupe. Les circonstances l'obligent souvent à choisir entre un ancien et

un nouveau mode de relation à l'autre. Cependant, le groupe tend encore à imposer le rôle et le statut de chacun et les relations sociales quotidiennes sont encore sous l'influence des grands axes de valeurs culturelles traditionnelles.

L'homme de la culture de pauvreté doit s'adapter à une structure intersubjective de transition différente de la société traditionnelle et qui ne correspond pas encore à la société occidentale. Souvent obligé de choisir entre des activités, relations et voies de promotion qui se multiplient et se contredisent, le paysan qui émigre vers la ville et se réfugie dans les quartiers marginaux reste écarté du courant de la vie moderne.

Le paysan dominicain tend à émigrer vers les villes, en particulier vers la capitale où les possibilités de travail dans l'industrie sont toujours plus grandes que dans les autres centres urbains. Les illusions se heurtent à la réalité et le paysan se voit contraint de se réfugier dans les quartiers marginalisés et à assurer sa survie par des travaux occasionnels.

Mais s'il est certain que l'acculturation et la rupture conséquente des liens traditionnels peuvent se convertir en source de névroses, il est également vrai que les cultes d'origine traditionnelle peuvent se convertir, pour certains individus tout au moins, en facteurs d'intégration. Si certains éléments de l'univers culturel traditionnel persistent, c'est parce qu'ils permettent d'affronter les atteintes et les conflits que le nouvel habitat implique.

Le degré d'adhésion aux valeurs traditionnelles est clairement représenté par les sujets comparés dans notre étude et il est probable que ceci explique la prédominance des mécanismes névrotiques et le type coarté de personnalité parmi les sujets du groupe de contrôle. D'autre part, quelle pourrait être la signification de la fréquence élevée de la réponse de mouvement humain dans les protocoles des vaudouistes ? Chez une personnalité fragile, susceptible de profondes régressions face aux changements de l'environnement, quelle pourrait être la valeur attribuée à la réponse kinesthé-

sique ? La réponse kinesthésique est habituellement associée à une stabilisation intérieure, à un contrôle des pulsions et même à la sublimation. Ce type de réponse implique la reprise au niveau des représentations conscientes ou inconscientes d'une relation désirante. A travers la réponse kinesthésique, le sujet libère l'énergie de l'activité associative et se trouve relié à ses propres scénarios fantasmatiques. En créant une liaison psychique, la réponse kinesthésique permet au moi de prendre position face aux scénarios fantasmatiques en vertu de quoi les tensions psychiques sont maîtrisées.

Tant les résultats de Rorschach que ceux du T.A.T. mettent en évidence que la personnalité des sujets des vaudouistes, par rapport à la personnalité des sujets du groupe de contrôle, présente moins de traits psychopathologiques. Cette vérification permet de rejeter les tentatives d'explication de la possession ritualisée suivant une perspective psychopathologique. D'autre part, dans la mesure où les vaudouistes accèdent au culte à travers la maladie mentale, les résultats obtenus favorisent la reconnaissance de la dimension thérapeutique des rites initiatiques de possession dans le contexte de la culture dominicaine de pauvreté.

Dans son contexte social, la possession rituelle représente le résultat d'une codification culturelle qui implique l'accès à un groupe cultuel et entraîne la transformation de la maladie et de la vie chaotique dans un processus structurel. Généralement, un dérangement essentiellement délirant et agité, dépressif ou psychosomatique favorise dans de nombreux cas l'accès au culte et modifie le style de vie du sujet.

Indépendamment du motif initial de la crise, il s'établit une situation de dette entre un esprit et un individu. En causant la maladie, l'esprit demande quelque chose qu'il estime devoir lui être accordé. Pour cette raison, on organise le rite initiatique dont le but est de séparer le patient du loa pour le réintégrer dans sa famille d'origine à travers le rapport d'alliance établi avec l'esprit.

La possession rituelle, loin d'être une mise en scène anarchique du désir, est

le résultat d'une codification culturelle à travers les signifiants privilégiés que sont les mythes. Le prêtre, faisant en sorte que l'esprit révèle son nom, l'oblige à se manifester suivant un code admis par la tradition.

On a soutenu que la possession ritualisée possède une valeur thérapeutique parce qu'elle fournit périodiquement un soulagement de la tension des pulsions réprimées et socialement inacceptables. Cependant, cette interprétation réduit la diversité et la complexité du phénomène. L'initiation au culte implique une modification de la personnalité. La maladie mentale se transforme et la crise rituelle de possession qui en résulte représente "cette offrande de soi-même que l'initié 'guéris' doit adresser périodiquement à son allié. Elle est comme la métaphore du résidu non symbolisable de leur rapport<sup>25</sup>".

Par la logique de sa propre construction, le rite d'initiation aux cultes de possession extrait du corps du candidat ce qui le possède de façon sauvage pour le transformer et le transférer à un autel, en restituant au corps du sujet la capacité d'exprimer des symboles reconnaissables par la communauté. Ainsi la menace de mort représentée par l'esprit innommé se transforme.

La possession rituelle conserve sa valeur symbolique en permettant à l'individu d'exprimer son vécu à travers un code socialement institué.

L'initiation au culte peut représenter, pour un certain nombre d'élus, une sublimation ou une thérapie. Pour que cela soit possible, il faut que l'individu ne soit pas sérieusement perturbé, afin qu'il puisse tolérer l'initiation et les normes rituelles.

De nombreux auteurs ont mis l'accent sur la valeur expressive de la possession sans se rendre compte de la dimension collective que lui confère son statut véritablement symbolique. Spiro considère que la possession permet la projection de l'agression sur les esprits, qui peuvent être alors introjectés<sup>26</sup>. Hippler découvre dans la possession un comportement régressif pouvant être au service de l'ego lorsqu'elle mène à des niveaux d'in-



tégration qui permettent un ajustement plus salutaire. A son avis, ces phénomènes régressifs sont adaptatifs dans le sens où le comportement névrotique est adaptatif, c'est-à-dire parce qu'ils permettent qu'un individu émotionnellement troublé fonctionne au sein de la société. Le but de ces états expressivo-affectifs que sont les trances de possession est le déplacement de l'agression et la manipulation de la passivité à des fins ego-distoniques, dans le cadre d'une structure de comportement religieuse et culturelle<sup>27</sup>. Mischel et Mischel considèrent que la possession concède des gratifications au sujet possédé, parce qu'elle lui permet de jouer un rôle qui contraste avec celui de sa vie séculière en lui fournissant un moyen d'expression des sentiments de culpabilité dans une situation essentiellement non-punitif et qui permet au sujet de réduire sa culpabilité et son anxiété<sup>28</sup>. Kiev considère que la possession fournit à l'individu une issue aux pensées et aux impulsions ego-distoniques<sup>29</sup>.

Toutes ces interprétations négligent la dimension sociale et religieuse de la possession, réduisant et détruisant sa valeur symbolique, par l'usage inapproprié du langage de la psychologie. C'est au sein d'une institution sociale, à travers un code institué, que le sujet possédé s'exprime. La spontanéité du corps s'unit aux significations instituées sans que la structure du code empêche la création d'un sens inédit.

Les expériences frustrantes de l'enfance et celles qui sont promues par le système social, peuvent s'exprimer à travers la possession, mais toujours dans le cadre des limites imposées par ce qui est socialement institué. Sans cette dernière dimension, le rite perd sa valeur symbolique. Les théories psychodynamiques de la possession, en mettant en évidence la façon dont la vie pulsionnelle et la structure de la personnalité interviennent pour motiver et déterminer la conduite de la transe de possession, révèlent une nouvelle dimension d'analyse. Sa valeur pour la compréhension du phénomène est indiscutable. Néanmoins, très souvent on court le danger du réductionnisme. L'usage inapproprié du langage psychologique conduit bien souvent à oublier la dimension sociale et religieuse du rite.

Huberto BOGAERT

## NOTES

1) Deive, Carlos Esteban, Vodú y Magia en Santo Domingo, Taller, Santo Domingo, República Dominicana, 1975, pp. 159-161. Cet auteur soutient qu'à la fin du XVIIIe siècle existait déjà le culte du vaudou, dans la région qui plus tard constituerait Haïti.

2) Deive, C.E., op. cit., pp. 215-216.

3) Le terme *vaudou* vient du mot dahoméen *vodu* qui signifie dieu ou esprit. Actuellement, ce mot désigne un culte afro-américain au sein duquel il s'avère difficile de dissocier magie et religion. Bien qu'il ne possède ni une théologie dogmatique ni une morale codifiée, le vaudou constitue une religion animiste.

4) Etre surnaturel dans le culte vaudou. Ce mot est généralement traduit par *dieu, divinité*. En fait, un *loa* est plutôt un génie, un démon ou un esprit.

5) Le loa qui devra l'assister régulièrement.

6) Pour la description de l'initiation dans le vaudou haïtien, voir Metraux Alfred, Le Vaudou haïtien, Mayenne, Gallimard, 1968, pp. 171-189.

7) MURDOCK, George Peter, Ethnographic Atlas : A Summary, Pittsburg University of Pittsburg Press, 1967.

8) BOURGUIGNON, Erika, Introduction : A Framework for the Comparative Study of Altered States of Consciousness, in Religion, Altered States of Consciousness and Social Change, Edited by Bourguignon, Erika, Columbus, Ohio State University Press, 1973, pp. 3-35.

9) BASTIDE, Roger, Le rêve, la transe et la folie, Paris, Flammarion, 1972, p. 87.

10) Par *vaudouiste*, nous entendons l'individu -homme ou femme- initié au culte dominicain du vaudou et qui pratique la transe de possession rituelle. Le *vaudouiste* remplit le rôle de thérapeute aussi bien dans le milieu traditionnel que dans la culture de pauvreté.

11) Nous avons personnellement administré les tests.

12) Anzieu critique l'administration unique du test projectif. Voir ANZIEU, Les méthodes

- projectives, Paris, P.U.F., 1976, p. 251. Thomas suggère la combinaison de la technique projective, l'enquête orale et l'observation du comportement. Voir THOMAS, L.V., De l'usage de quelques tests projectifs pour la compréhension de la personnalité noire. Aperçus méthodologiques, in Bulletin de l'Institut Français d'Afrique noire, Vol. XXI, Série B, 1-2, 1959, p. 18.
- 13) Voir KLOPPER, B., and DAVIDSON, H., The Rorschach Technique. An Introductory Manual, New York - Chicago - San Francisco - Atlanta, Harcourt, Brace and World, Inc., 1962.
- 14) Voir LATOUR-HEINSEN, P.P., Valores normativos del test de Rorschach, Trabajo de grado, Universidad Nacional Pedro Henriquez Ureña, Santo Domingo, República Dominicana, 1982.
- 15) SIDNEY, S., Nonparametric Statistics for the behavioral Sciences, New York, McGraw Hill, 1956, pp. 116-127.
- 16) Ibid, pp. 104-111.
- 17) Ibid, pp. 96-104.
- 18) Voir NEYMAN, J. and PEARSON, E.S., On the use and interpretation of certain test criteria for purposes of Statistical Inference in Biometrika, 20, 1928, pp. 175 et 263. ATTNEAVE, F., Applications of information theory to Psychology, Holt-Dryden, 1959, chapitre 3.
- 19) RORSCHACH, H., Psychodiagnostic. Méthode et résultats d'une expérience diagnostique de perception, Paris, P.U.F., 1976, p. 15.
- 20) FIERENS, C., Contributions pour une étude phénoménologique des kinesthésies, in Bulletin de la Société Française du Rorschach et des Méthodes Projectives, 31 décembre 1978, pp. 107-108.
- 21) DURUZ, N., Narcissisme et analyse du moi. Confrontation et reprise des apports freudiens et szondiens, Thèse de Doctorat en Psychologie, Université Catholique de Louvain, 1978, p. 265.
- 22) SHENTOUB, V., Introduction théorique à la méthode du T.A.T., in Bulletin de Psychologie, Vol. XXVI, 305, 1972-73, pp. 582-602. SHENTOUB, V., A propos du normal et du pathologique dans le T.A.T., in Psychologie Française, numéro spécial sur les Techniques Projectives, Vol. 18, Décembre 1973, 4, pp. 251-259.
- SHENTOUB, V., T.A.T. : Test de créativité, in Psychologie Française, Vol. 26, 1, 1981, pp. 66-70.
- SHENTOUB, V., et DEBRAY, R., Fondements théoriques du processus T.A.T., in Bulletin de Psychologie, Vol. XXIV, 292, 1970-71, pp. 897-903.
- SHENTOUB, V., et DEBRAY, R., Que faire d'une excessive richesse fantasmatique ? Interprétation d'un protocole inhabituel de T.A.T., in Bulletin de Psychologie, Vol. XXXII, 339, pp. 309-322.
- 23) L'abondance des postures signifiantes d'affects (CN4) indique le rôle du corps comme lieu où se traduit ce que l'on ne peut représenter consciemment.
- 24) L'agressivité pré-génitale, en particulier l'agressivité orale, joue un rôle fondamental.
- 25) ZEMPLINI, Andràs, Du symptôme au sacrifice. Histoire de Khady Fall, in L'Homme, avril-juin 1974, Vol. XIV, 2, p. 38.
- 26) SPIRO, M.E., Ghosts, Ifaluk and teological functionalism, in American Anthropologist, 54, 1952, pp. 497-503.
- 27) HIPPLER, A.E., Possession and trance cults : a Cross-cultural perspective, in Transcultural Psychiatric Research Review, Vol. X, april 1973, pp. 22-23.
- 28) MISCHÉL, Walter and MISCHÉL, Frances, Psychological aspects of spirit possession, in American Anthropologist, Vol. 60, 2, April, 1958, p. 255.
- 29) KIEV, ARI, Transcultural psychiatry, New York, The Free Press, 1972, p. 89.



# Veld

## DETTLESMEK, "HET DELEN VAN MEKAARS LEED" EEN THERAPEUTISCHE ZELFHULPGROEP ONDER TURKSE VROUWEN.

door Renaat DEVISCH en Antoine GAILLY (\*)

### 1. Inleiding

Vanuit een semantisch-antropologisch standpunt (1), zullen we de inhoud en behandeling bestuderen van een klachtensyndroom dat veel (2) voorkomt bij geïmmigreerde Turkse vrouwen tussen 25 en 50 jaar (3). Ze bevinden zich in een "life-cycle" crisis, in een premenopausale overgangsfase. De patiënten beleven hun fysieke moederschap als voorbij, of precieser gezegd ze beschouwen hun gezin als zijnde "af": de huwbare leeftijd van de oudste kinderen confronteert hen reeds met de overgang naar het grootmoederschap.

Hun overspanning van depressieve, agressieve en/of hysterische aard vertoont hoe langer hoe meer acute, hysteriforme opstoten, gepaard gaande met een vermindering of verlies van het bewustzijn. Dergelijke opstoten kunnen meermaals per week en zelfs per dag voorkomen. De therapeutische zelfhulpgroepen, zoals die in ontwikkeling zijn aan het "Centrum voor Welzijnszorg" te Laken, beogen het "delen van mekaars leed" (dertlesmek). Zij inspireren zich enerzijds op de traditionele vorm van wederzijdse steun onder buurvrouwen - ook dertlesmek geheten -, en anderzijds op het henna-feest van de vrouwengroep en de bruid, dat plaatsvindt de avond voor haar definitieve intrek in de echtelijke woning.

Opmerkelijk is dat de therapie niet begaan is met het ontdekken of tegengaan van de oorzaken van de aandoening noch met een symptoom-behandeling. De therapie is niet gericht op de uitbouw van een sterk, autonoom "ik". Evenmin hanteert de therapie een stress-theorie aangaande een verbreking of herstel van een evenwichtsverhouding tussen draagkracht, zelfredzaamheid en belasting. We menen ook dat het specifieke, constitutieve, auto-generatieve karakter van deze zelfhulpgroep niet achterhaald wordt vanuit een systeemtheoretisch of een psychodynamisch perspectief.

### 2. Betekenis van de klachten en symptomen

2.1. Bij de biomedicus - huisarts of internist vinden deze patiënten een eerste gehoor voor hun somatische klachten, die zij op een selectieve wijze aanbieden. Op de door hun cultuur gecodeerde wijze spreken ze slechts, op een ietwat theatrale manier, over de fysieke aspecten van hun ziektebeleving zoals maaglast, rug- en hoofdpijn, eet- en slaapstoornissen.

(\*) Centre for social and cultural anthropology, Leuven.

Ze uiten hierbij vage gevoelens van angst, futloosheid, slechte moraal en energieverlies. Ze dringen aan op een radiografisch onderzoek en vragen om medicamenten. Daar de psychosociale aspecten van het probleem de subjectieve, pre-verbale ziektebeleving niet aan bod komen, jazelfs toegedekt worden door het somatisch discours, geraken dergelijke patiënten meestal vast in de spiraal van biomedische overbehandeling en somatische fixatie.

Ten einde raad verwijst de arts deze patiënten door naar een psychiatrische of psychologische dienst. Ze voelen zich "gespannen, rusteloos, zenuwachtig, lusteloos, wispelturig, prikkelbaar, verstrooid, vergeetachtig": "De pit is eruit (uit mijn leven)"; "Ik voel een leegte, een druk"; "Ik vrees dat ik ga sterven"; "Ik krijg het huishouden niet meer gedaan". Ze verwijzen zelden naar het bewustzijnsverlies en de woede-aanvallen aan het adres van hun kinderen en echtgenoot.

Daar één van ons (A. Gailly) bij huisbezoeken en raadplegingen getuige kon zijn van dergelijk ziekteverloop, werd het ons duidelijk hoe deze klachten ingebed zijn in een karakteristiek ziektebeeld van die vrouwelijke leeftijdsgroep. Turken spreken weleens van Kris ("crise") wegens de opvliegenheid van de vrouwen tegenover de echtgenoot en kinderen, wegens de zinsverbijstering en de agressie tegenover zichzelf. De psycholoog is geneigd om er een psychische decompensatie in te erkennen<sup>4</sup>. Als cultuur-antropoloog zoeken wij het symbool achter het symptoom vanuit onze kennis van de culturele lichaamssymboliek en vanuit wat de patiënten en hun omgeving erover zeggen. Bovendien leert de ontwikkeling die de deelnemers aan de zelfhulpgroep doormaken, ons veel over hun problemen. Dergelijke terugblik is wellicht een heel ongewone diagnosestelling.

2.2. Laten we de semantiek van deze klachten proberen te achterhalen in het licht van de culturele lichaamssymboliek. In de symptomen en het gedrag van deze vrouwelijke patiënten onderkennen we de implosieve en de explosieve beweging. Hun articulatievermogen tussen delen van het lichaam en tussen binnen en buiten lijkt verstoord: de spijsvertering (maag), ademhaling (middenrif), sexualiteit en zintui-

gen, zijn geblokkeerd; ze klagen o.m. over gebroken lendenen, doorknikkende knieën, tintelende voeten, bevende handen. Dit cluster van symptomen groeit aan in de loop van enkele jaren; uiteindelijk kunnen de symptomen zich achtereenvolgens binnen het bestek van een paar dagen en minder voordoen.

2.2.1. Op lichamelijk vlak (qua lichaams-beleving en -symboliek) situeren de patiënten het begin van de ziekte-ervaring steevast in de bovenbuik. Met gestrekte vingers van de rechterhand toont de patiënte een retrosternaal punt aan, diep naar binnen toe. Met andere woorden, zij situeert dit punt aan de overgang tussen thorax en abdomen, tussen voor- en achterkant van het lichaam. Ze noemen dit punt nu eens mide (maagorgaan) en dan weer yürek: de zetel van levenskracht, gemoed en gevoelens, overeenstemmend met de Franse term entrailles. In plaats van de overgang te verzekeren tussen wat het lichaam inneemt, opneemt en uitscheidt, blokkeert de maag dit proces. "Mijn maag zwelt na het eten"; "Wanneer ik eet, drukt het voedsel als een bol op mijn maag"; "Het wordt als steen in mijn maag; soms voel ik me dan misselijk en zou willen braken". De maag neemt niet meer op en laat niets meer door. Is de maag hier niet symptoom en symbool van een lichaam dat zich sluit, en waarvan de articulatie-functies verstoord zijn?

De patiënten uiten geen pijnklachten maar gewagen van "een beklemming binnenin" die van de bovenbuik naar de rug, het hoofd en, tenslotte, naar het hele lichaam uitstraalt. De patiënten gaan zich geleidelijk inkapselen en terugtrekken uit de relatie met de anderen en de wereld. Ze voelen een "stekende, kloppende pijn" in de schedeltop of boven de ogen. Het hoofd is dronken, het denken en de zintuigen vertroebelen; het wordt zwart of schemerig voor de ogen; meestal horen de patiënten nog wel doch spreken niet meer. Hun mond is droog, ze zijn kortademig, voelen zich benauwd, klagen over heesheid en hartkloppingen. De verstijving tast verder de motoriek en de scharnierpunten aan. De schouders lijken uit mekaar gedrukt: ze voelen lijk een "holte" (cf implosie) tussen de schouders. De handen kunnen niet langer meer vasthouden. De benen worden slaperig,

de voeten tintelen, de knieën knikken door en kunnen het lichaam niet meer dragen.

Vanuit ons perspectief lijkt het alsof in de lichaamsbeleving hoe langer hoe meer implosie en explosie, ontvangen en geven, dood en leven mekaar overlappen in een paradoxale dubbelheid die het subject vervreemdt van zichzelf en de anderen en het tot een "ondoorzichtig vreemd object" maakt. De patiënten lijken de geboorte-ervaring om te keren, als weg naar de dood. Ze beweren dat het hele lichaam koud en ongevoelig aandoet. In hun bekken voelen ze pijn als bij barensweeën. Ze voelen de dood nabij (een vorm van implosie) en alleen uit medelijden voor hun kinderen die ze niet in de steek willen laten, zetten ze het doodsverlangen van zich af. Het is alsof dood en leven samen aan hetzelfde punt ontspringen. Op dit kritieke punt "exploderen" sommige patiënten. Ze verliezen hun zelfcontrole, roepen en schreeuwen, trekken zich de haren uit, gaan hevig zweten, worden misselijk en willen braken. Ze slaan hun kinderen en schelden op hun echtgenoot. (Dat ze deze woede achteraf ontkennen, is eveneens een teken van hun dubbelheid.). Uiteindelijk vallen ze verdwaasd neer en verliezen het bewustzijn voor de duur van enkele minuten tot twee uren. Anderen komen tot bedaren door "zich open te stellen, door ruimte te scheppen binnenin": roepend en/of wenend openen ze het raam of de buitendeur en door diep te ademen voelen ze "dat het ruimer wordt in hun binnenste" (ferahlanmak). Na dergelijke crisis slapen de vrouwen meestal. Sommigen vragen om hun lucht toe te wuiven, ja zelfs te wiegen. Dergelijke crises doen zich meerdere malen per week en in extreme gevallen meermaals per dag voor, in die mate dat de oudste dochter moet inspringen in het huishouden.

Dit alles toont de dubbelheid of dubbele natuur van deze crises op lichamelijk vlak: de crises zijn een mengeling, een overlapping van tegelijk implosie en explosie, zichzelf zijn en verliezen, leven en dood, excitatie en pijn, moederliefde en agressie...

2.2.2. Op sociaal vlak bemerken we een analoge dubbelheid in de relatie die de patiënte ontwikkelt tot de andere. Terzelfdertijd treedt ze in relatie, ontwikkelt en negeert die relatie of perverteert het proces van betekenisverlening.

Wanneer de patiënte haar zelfcontrole en bewustzijn verliest, vervreemdt zij tijdelijk van zichzelf en wordt blind voor de betekenis van haar eigen gedrag. "Ik verlies mezelf"; "Ik durf niet meer in de spiegel kijken uit angst iemand anders te zien". Het subject recupereert de betekenis van haar "vreemdheid" via de reacties van de anderen die zij heeft uitgelokt. De zorgwekkende vreemdheid van haar handelen dwingt de anderen om tegelijk de zinvolheid ervan te ontdekken en er toch op te reageren om er zo een betekenis aan te verlenen. Aldus ontdekt het subject zich in een "schrikwekkende vreemdheid" t.o.v. zichzelf en de anderen, waarbij zij tegelijkertijd de betekenis ervan ontkent en erom vraagt. De patiënte wordt "haar eigen dubbel". Ze is op hetzelfde ogenblik subject en object. Dit betekent dat zij de dooreenhaling ondergaat die samen met het mechanische verloop van de crisis haar in een levende pop omvormt (5).

Het is merkwaardig dat vrijwel elke patiënte zich in een existentiële overgangsfase bevindt: de kinderwens is voltooid en het oudste kind nadert de huwbare leeftijd. De reden van haar bestaan, nl. leven schenken, is voorbij. Deze situatie blijkt de premenopausale vrouw te herinneren aan haar voorbije overgang naar het moederschap en stelt het grootmoederschap in het vooruitzicht. Het huwbare of jonggehuwde kind komt haar voor als haar dubbel: enerzijds zullen haar kinderen "ouders" worden en dus haar gelijken, anderzijds ontvreemdt dit ouderschap de patiënte van haar eigen moeder-zijn aangezien ze hierdoor grootmoeder wordt. Bovendien vervreemdt ze hierdoor nog meer van haar filiale verhouding met haar eigen moeder -die meestal reeds overleden is. Deze spanning tussen vruchtbaarheid en onvruchtbaarheid, jong en oud, wordt gedramatiseerd in de crisis.

In hun crisis bevestigen en negeren de vrouwen die relatie of die spanning door zichzelf tegelijkertijd in doodstrijd en barensweeën te beleven. Door dit paradoxale dooreenhalen van tegengestelde polen blijkt de patiënte zich in haar crisis te onttrekken aan de diachrone tijd van het verouderen en van de opeenvolging der generaties; ze beleeft zich tegelijkertijd als jong (als een nieuwe bruid) en als 'zelfgenoegzaam' namelijk als diegene die zichzelf vernieuwt in een soort van zelf-procreatie.

Men kan zich bovendien afvragen, een beetje in de kantlijn van het vorige perspectief, of deze symptomen ook geen vorm geven aan een politieke kritiek van het patriarchaal vertoog en de sociale controlmechanismen die de vrouw beknotten en onderdrukken in de publieke sfeer. De metaforische figuratie van de gelovige gemeenschap als een vrouwelijk lichaam in een totale en kwetsbare afhankelijkheid tegenover God de Schepper, en de viriele metafoor van de zaaier op zijn akker, brengen belangrijke patriarchale vooronderstellingen aan het licht in de verhouding man/vrouw in de Islamo-Turkse cultuur. Ten overstaan van de patriarchale familie van de man die de afstamming en de maatschappelijke positie doorgeeft, wordt de vrouw in negatieve, passieve en receptieve termen gedefinieerd als het niet-maatschappelijke, als de "akker die het zichzelf-ontwikkellende zaad ontvangt". De vrouw wordt primair bepaald door haar zogenaamd natuurlijke 'voortplantings' - en fysische eigenschappen en ritmen; het gevolg is dat zij een tweederangspositie inneemt ten overstaan van de mannen en de mannenmaatschappij die beweren dat ze deze natuurlijke eigenschappen ook in zich dragen, doch die actief weten te ordenen en talig te maken. Extreem gesteld herleidt dergelijke patriarchale cultuur de vrouw tot stilte, tot een sub-maatschappelijk 'subject' en productiemiddel (6).

De wijze waarop deze patiënten hun klachten aanbieden getuigt van een gelijkaardige dubbelheid. Zolang de arts slechts op de hoogte is van enkele somatische symptomen zoals maaglast, hoofd- en rugpijn, geven de patiënten - hierover ondervraagd - hun verlies aan zelfcontrole, hun woede-aanvallen tegenover echtgenoot en kinderen, hun afkeer voor sex en hun bewustzijnsverlies niet toe. We ervaren dat patiënten slechts over hun crisis

en agressieve buien willen spreken naarmate ze voelen dat zij noch hun familieleden hiervoor verantwoordelijk worden geacht. In elk geval hoeden ze zich er voor hun echtelijke of ouderlijke relatie bij hun klachten te betrekken. Integendeel, ze schamen zich over hun agressief gedrag. In de dertlesmek-groepsbijeenkomsten van gelijken klagen sommige vrouwen wel eens over huwelijksproblemen en al te eigengereide gedragingen van hun echtgenoot, over hun machteloosheid en vereenzaming, of geven ze toe dat het laatste kind tegen hun wens geboren is omdat de man het wilde. Anderen vinden hun echtelijke relatie goed doch gaan niettemin tekeer tegen hun man ter gelegenheid van dergelijke crisis. (Bijkomend klinisch materiaal, o.a. TAT-protocollen -platen 6 GF en 7 GF- corroboreren de globaal negatieve houding t.o.v. sex en de beeldvorming omtrent de man als agressief, egocentrisch en schrikwekkend, en als niet begaan met de persoon van de vrouw.) (7)

### 3. Dertlesmek: een groepstherapie en/of zelfhulpgroep?

In Turkije is het gebruikelijk dat buurvrouwen van dezelfde leeftijdsklasse regelmatig bij mekaar komen om hun "leed" (dert) "van hart tot hart te uiten". De zelfhulpgroepen aan het Centrum voor Welzijnzorg te Laken zijn deels geïnspireerd op deze traditionele vorm van steun en op het henna-feest in de echtelijke woning. In tegenstelling tot de roddelpraat die een controle over de publieke ruimte nastreeft en de sociale ongelijkheden vergroot, creëert de dertlesmek een intieme ruimte van wederkerige uitwisseling. De dertlesmek overstijgt de dubbelheid van de duele relaties door drieledige relaties op te zetten op het raakvlak tussen het lichamelijke, zintuiglijke, sociale en culturele. In die dertlesmek is mijn spreken over mezelf een echo van het gelijkaardige spreken van de andere, en stimuleert de andere tot een gelijkaardig spreken. In het me laten bekijken leer ik mezelf zien als zijn de gereflecteerd in de blik van de andere. Dit wonder van het kijkend en bekeken lichaam wordt translucid in de dans waarbij ik zelf actor en object ben van verwonderd kijken en bekeken worde lichaam is zowel gevende als ontvangende pool, bron als object van een niet-reflexieve betekenis, dit betekent van een interrelatering tussen het lichamelijke, zintuiglijke, sociale en culturele.

### 3.1. De opzet van de zelfhulpgroep

Als kandidaten voor de dertleşmek selecteerden we alleen vrouwen - aanvankelijk waren zij tussen 30 en 45 jaar - met het klachtenprofiel dat hoger werd beschreven. Onze doelstellingen waren aanvankelijk viervoudig.

a) de patiënten uit de spiraal van de medische overbehandeling en somatisatie halen.

b) de deelnemers het inzicht bieden dat ze niet alleen zijn met hun noden en hen aldus uit hun in-hun-ziekte-gekapseld-zijn bevrijden, door elk van hen de gelegenheid te bieden haar dert in vertrouwen te vertellen en te delen.

c) De vrouwen meer inzicht in zichzelf bieden via de zogenaamde identificatie-resonantie.

d) Voor wat onszelf betreft, hadden we theoretisch profijt op het oog: we hoopten dat we, via de vertrouwelijke verwoording van persoonlijke ervaring, meer inzicht zouden krijgen in de klachten, in het ziekteproces en de rehabilitatie.

Onder de leiding van een Turkse animatrice -met hogere opleiding- werd begin 1982 gestart met een eerste groep van 10 vrouwen: deze groep functioneert nog steeds. Thans zijn er twee groepen werkzaam elk van 12 personen. Weinigen verlaten de groep. Meestal hebben de deelnemers mekaar voordien niet ontmoet, en onderhouden ze ook geen echte relatie buiten de sessies. Samenkomsten gebeuren driewekelijks in het Centrum voor Welzijnzorg te Laken.

3.2. Om de therapeutische efficaciteit van de dertleşmek-zelfhulpgroep te verstaan zijn nieuwe concepten nodig. In de transculturele psychiatrie en medische antropologie wordt al te vaak een biomedisch of biomechanistisch model van ziekte en genezing overgenomen. Hierbij wordt het verloop van ziekte en genezing benaderd in lineair-temporele termen: symptomen wijzen op een voorafgaande oorzaak, terwijl de behandeling een omkering van de etiologie op het oog heeft. Volgens deze quasi-militaristische of economische opvattingen, spuit ziekte voort uit een inbreuk op, of een ontregeling van biologische en/of psychologische processen (6). De therapie is bedoeld als een tegenaanval op de intrusieve relaties en beoogt het verdwijnen van de geobjectiveerde symptomen. Zelfhulpgroepen,

geënt op dit medisch model, hebben o.m. als doelstelling de patiënten emotionele en intellectuele ondersteuning te bieden en hun zelfwaarde te vergroten. Belangrijk hierbij is hen te laten ervaren dat ze niet alleen zijn met hun problemen en hen te helpen bepaalde angsten en spanningen te uiten en ze aldus te verminderen.

Vanuit onze Turkse gegevens -de hysteriforme crises, alsmede de dertleşmek menen we, dat vooral aandacht wordt geschonken aan een re-articulatie van overgangen in tijd en ruimte en niet zozeer aan etiologische factoren. Vooral de ruimtelijke aspecten van insluiting/uitsluiting, implosie/explosie, grensmarkering en grensoverschrijding binnen het lichamelijke, affectieve, sociale en kosmologische veld lijken belangrijk, terwijl de temporele aspecten minder geprivilegieerd lijken. In tegenstelling tot zelfhulpgroepen en groepstherapieën, geïnspireerd op het psychodrama of op de psychoanalyse, ligt het niet in de expliciete bedoeling van de dertleşmek om bij de patiënt een reflexieve zelfkennis en een versterkt of meer geïntegreerd ik te bewerken. Integendeel, de patiënten weigeren systematisch elke vorm van psychologiserende introspectie om aldus via verwoording bepaalde affecten of vroegere conflicten en trauma's door te werken. De patiënten beweren dat zowel de ziekte als de genezing zich "van binnenuit opdringen" als het ware vanuit een autonome dimensie in het lichaam waarover ze nooit controle kunnen hebben.

### 3.3. Dertleşmek als een auto-generatief drama

Volgens de deelnemers is de dertleşmek genezend door haar vermogen "binnenin ruimte te scheppen" (ferahlanmak). Ziekte wordt beschouwd als een besloten zijn op zichzelf, sociaal, affectief en lichamelijk. Het is mijn "leed" (dert) dat mij terugwerpt op mezelf. Dit leed is ons allen beschoren, doch elkeen voor zich. Het is een gangbare gedachte dat "dit leed dient geopend te worden door het van hart tot hart te delen" (dertleşmek) of door het te laten uitbreken, door te roepen, te wenen, of door de -bovenvermelde- crises en sessies.

Uit de manier waarop de zelfhulpgroep dertleşmek gegroeid is, is het ons duidelijk

hoezeer de vergaderingen verlopen naar het model van het henna-feest, het voornaamste scheidingsritueel voor de bruid tijdens de Turkse huwelijksviering (9). Niets wijst erop dat de deelneemsters dit model bewust voor ogen hebben: niet alleen lijkt de overgang naar het moederschap en naar het grootmoederschap analogoog te zijn, maar geeft het henna-feest gestalte aan de basismetaforen voor de identiteit van de Turkse (rurale) vrouw. Vooraleer we de werking van de zelfhulpgroep bespreken, laten we eerst een henna-feest beschrijven zoals dit voorkomt in Anatolië, de streek van herkomst van vele immigranten te Brussel.

3.3.1. Het henna-feest bezegelt voor de bruid de overgang van haar ouderlijke woning naar cohabitatie in de echtelijke woning. De bruidschat en bruidsprijs (huisraad en kledingstukken) evenals de bruid worden feestelijk 'uitgestald' voor de ouderlijke woning en onderworpen aan het goedbevindende en gelukbrengende oog van de gemeenschap. Telkens wanneer zich bezoekers aanmelden, zegt de bruid dat ze "morgen naar het huis van de bruidegom gaat". Meteen nodigt ze de bezoekers uit voor het henna-feest in de avond.

In de late avond begint het eigenlijke henna-feest (kina gecesi). Een oudere, verwante vrouw - die reeds grootmoeder is - bestrijkt met henna de hals van de bruid aan de scheiding met de haren alsook de handpalmen en voetzolen, zodat "overvloed en goddelijke zegen" (bereket) op de bruid mogen neerdalen. Daarna strijkt ze henna op de houten steunpilaren van de woonkamer, alsook op de deurlijsten.

De bruid tooit zich feestelijk, waarbij ze geholpen wordt door haar (classificatorische) zusters en haar yenge. Fungeert als yenge, de echtgenote van de (classificatorische) broer van de bruid, of de echtgenote van haar broer. De yenge vervult in de huwelijksluiting een belangrijke rol als bemiddelaarster tussen de bruid en de bruidegom en tussen hun beider familiegroepen. Ze bereidt de bruid voor op de huwelijksnacht en fungeert als formele getuige dat het huwelijk 'geconsumeerd' werd door de geslachtsgemeenschap. (Ze stelt de defloratie vast.) Aldus begeleidt ze de bruid als gezellin en model. Precieser gezegd, als "spiegel" (en niet als ideaal) biedt zij garantie

voor de gelukkige ontwikkeling van het huwelijk dat nu gesloten wordt (10). Haar rol is vergelijkbaar met deze van de "hewelijksmeter" in bepaalde Latijnsmediterrane en Zuidamerikaanse culturen.

In de feestkamer zijn alleen vrouwen aanwezig: naarmate het feest vordert evolueert het gesprek van een droefgeestige stemming naar speelse kritiek op de mannenwereld: de fallus, het publieke gezag, de macht. De yenge heeft de hele avond de leiding en ontfermt zich over de bruid. Nadat zij de bruid in het gezelschap heeft binnengebracht, zet deze laatste de dans in en gaat daarna centraal in de feestkamer plaats nemen. Hoewel de bruid met neergeslagen ogen en expressieloos verschijnt, nodigt ze ostentatief het gezelschap uit naar haar te kijken. De yenge nodigt de vrouwen beurtelings uit om in het midden van de feestkamer te komen dansen. De vrouwen laten zich lang en met aandrang smeken door de yenge en omstaanders voordat ze op een uitnodiging ingaan en een dans beginnen. De yenge zelf danst zelden mee. Meestal dansen de vrouwen per paar zonder mekaar aan te raken, met geringe heupbewegingen, het lichaam om zijn as draaiend, met trage, kleine, slepende passen; de hevige bewegingen van de torso geven een erotische inslag aan de dans. Op het ritme van hun houten lepels - twee in elke hand - en de begeleidende muziek, stemmen de samendansende vrouwen hun armen en handbewegingen op mekaar af. De danseressen lijken verlegen en ernstig. Elke dans komt blijkbaar moeilijk op gang en wordt ook meestal bruusk afgebroken voordat het lied uit is. Ze beweren steevast dat de muziek niet goed is en zoeken herhaaldelijk op de cassette-recorder naar passende muziek. Blijkbaar vinden ze nooit wat ze zoeken. Aldus wordt het gebeuren regelmatig onderbroken en valt het telkens terug op een "zero-punt": ze vechten als het ware tegen de tijd.

Naar het einde van het feest gaat een oudere vrouw op een kookpot trommelen: ze wordt begeleid door het handgeklap van alle aanwezigen. Hierna staat de bruid op en met een handkus en omhelzing neemt ze ingetogen afscheid van alle oudere vrouwen. Dan volgen buikdansen van geoefende danseressen.

Tijdens het feest staan de mannen in groepjes buiten te praten. Alleen de jongelingen veroorloven zich naar binnen te kijken.



Nog voor middernacht laten steeds meer mannen weten dat ze naar huis willen. Buiten begeleiden plotseling de trommelaar en surnaspeler een zogenaamde volksballade (destan) die luid en klagerig wordt gezongen door een man, terwijl alle feestgeroes stilvalt. De ballade herinnert de vrouw eraan dat zij haar plaats niet heeft bij haar vader, maar bij haar echtgenoot. Na het lied gaan allen huiswaarts, uitgenomen de yenge en enkele vriendinnen van de bruid, die de hele nacht waken bij de bruid die zich te rusten heeft gelegd; intussen nemen ze versnaperingen en onderhouden mekaar met ludieke en carnavaleske kritiek op de mannenwereld.

3.2.2. De dertleşmek-vergaderingen verlopen naar het model van het henna-feest, met dit verschil dat 'het zich openen via het spreken' er meer belang krijgt. De hele sessie is telkens voorgezeten door een (Turkse) animatrice die yenge wordt genoemd, waarvoor de term "meter" een goed equivalent biedt.

De dertleşmek praktijk transcendeert de dubbelheid in de patiënten en de duele relaties door het inbrengen van een 'derde term' die tegelijk verantwoordelijk is voor de verbinding, eenheid en differantiatie van de polen. Alle uitwisselingen tussen de deelnemers worden gericht door de animatrice die elke deelnemer beurtelings uitnodigt om te spreken en te luisteren, te dansen en te zingen... Tegelijkertijd geeft ze commentaar op elke uitwisselingen en benoemt die, geeft er een naam aan. Alle uitwisselingen zijn dus driedelig. Tussen diegene die spreekt en diegene die luistert, staat de animatrice in haar hoedanigheid van 'meter'; zij vormt de 'derde', 'hogere' instantie, die de complementaire polen (spreken/luisteren, geven/nemen) in zich insluit en differentieert. Elke persoon is bijgevolg duidelijk gedifferentieerd in een hiërarchische reciprociteit als degene die spreekt versus degene die luistert, terwijl ze tegelijkertijd gerelateerd is aan de andere via de animatrice. Dit bevordert zelf-definitie en authentieke communicatie.

a) Voor het gesprek leidt de yenge een thema in dat slaat op de klachten, of op een belangrijk aspect van de levensomstandigheden van de deelnemers en hun situatie als vrouw: deze onderwerpen en vooral de meestal onuitgesproken waarden die hierbij in het spel zijn, vormen een gemene noemer, een 'hogere', derde term in de relaties tussen de deelnemers onderling en de animatrice.

De yenge waakt er over dat iedereen evenveel aan het woord komt, dat zij bij het gespreksthema blijven, en dat er geen kritiek wordt uitoefend op de anderen. De deelsneemsters beschouwen mekaar als zusters. De gesprekspartners staan als gelijken tegenover mekaar en in hun manier van spreken en luisteren zijn ze voor mekaar model en navolging: ze zijn voor elkaar spiegel. Het spreken en instemmend luisteren van de anderen nodigt mij evenzeer uit te spreken, geen kritiek uit te brengen op de anderen en open te luisteren.

Alvorens te spreken, laat elke deelnemer zich hiertoe eerst bidden en smeken. Een deelnemer neemt het woord omdat de vorige heeft gesproken en anticipeert dat nadien een andere op haar beurt het woord zal nemen. Het is geen zelfgenoegzaam, noch klagerig spreken, ook geen zelfvoldaan of revendicatief spreken vol projectie. Het is ook geen objectiverend spreken vanuit een waarheid of zekerheid noch een kathartisch afreageren of lucht-geven aan grieven en frustraties. Het dient niet om gevoelens te luchten, of om te getuigen over zogenaamde innerlijke ervaringen, of om een geheimzinnige psyche te doorgronden. Het is een spreken over alledaagse dingen in het besef dat het ontvangen wordt en een wederwoord oproept. Het is een eerlijk spreken. Wie het woordt neemt, is niet in de eerste plaats begaan met het poneren van het eigen 'ik', doch zoekt in haar openheid en samenhang met de anderen -die wederkerigheid oproepen-, haar symptomatische dubbelheid en geslotenheid tegen te gaan. De mediërende en differentiërende interactie helpt de contradictorische bewegingen die het syndroom kenmerken te overstijgen.

b) Volgens het getuigenis van de deelnemers is het onder andere de goedkeurende blik van de aanwezigen die aan elkeen "innerlijke ruimte schenkt". Die blik bevestigt hoezeer ik betekenisvol ben in het oog van de andere. Net zoals op het henna-feest, is dit kijken geen bewonderen noch onderzoeken, doch fungeert het eerder als een spiegel waarin ik mezelf als betekenisvol (naar de betekenis die ik heb) voor de andere erken. De spiegel toont wat afwezig is in mij en wat precies ontstaat in de relatie met de andere; nl. de betekenisvolle eenheid tussen mij-zelf en de andere. Via het gelaat en voornamelijk de open, eerlijke blik manifesteert het subject zich in haar onherleidbare eigenheid. De blik ontleent zijn betekenis

uiteindelijk niet aan iets 'buiten zich', noch aan de context van de wereld rondom, noch aan de zingeving van de anderen. Als zelf-expressie getuigt het gelaat van de andere over niets anders dan zichzelf en de relatie met de aangekekenen (11). De wederkerigheid die het goedbevindend kijken van de andere meebrengt, biedt aan het subject een nieuwe identiteit. Die identiteit is meer dan wat ik ben en meer dan zij denken dat ik ben. Die identiteit constitueert zich precies in het ontmoetingspunt tussen deze twee bewegingen, tussen ik (me-zelf) en de andere. Dit brengt een interrelatie op gang die de gewone ik/gij-tegenstelling overbrugt: ik kan de andere naar mij zien kijken, dat betekent dat ik de andere ontmoet zoals die mij op hetzelfde niveau ontmoet. Alle andere zintuigen falen hierin b.v. ik kan de andere niet horen luisteren naar mij.

In de Turkse, Mediterrane en verwante culturen vormt dergelijk doorzichtig oogcontact een tegenpool van het "boze oog" (12). Voornamelijk vrouwen vrezen de indringerige blik van mannen die de eer van hun familie benijden, die hen als vrouw miskennen, die willen indringen om hun levenskracht te ont-eigenen en hen sexueel te bezitten. Deze indringende blik maakt deel uit van een zogenaamde viriele houding die de man in de publieke sfeer ten toon spreidt. In zijn confronterende, uitdagende houding is het er hem om te doen zijn viriele kracht, patriarchale macht en eervolheid uit te stralen en te vergroten. Door een houding van schaamte en ingeslotenheid - een vrouw kijkt een vreemde man niet aan, en spreekt slechts in neutrale bewoordingen - beschermt de Turkse vrouw zich tegen dergelijke indringerige blik. Omdat ze van nature als 'open' en bijgevolg bijzonder kwetsbaar wordt geacht, dient de jonge vrouw zich in het publiek met een sociale huid te omsluiten. De Turkse cultuur associeert vrouw-zijn met voortplanting en huishouden, ontvankelijkheid: zij hoort toe aan de vader of aan de echtgenoot die "superviseert".

Op de dertlesmek-bijeenkomsten worden mannen strict geweerd. Wanneer wij uiteindelijk de instemming kregen om een video-opname te maken van een feestelijke bijeenkomst, weigerden de meeste deelnemers de opname aan derden te laten zien. Hun bewering dat "zoiets ons huwelijk zou kunnen breken" toont

aan hoezeer de vrouwen in de derlesmek hun vrouwelijke en dus echtelijke intimiteit bloot stellen, en hoezeer elke vreemde blik gelijk is aan indringing en verkrachting.

c) Tijdens enkele dertlesmek bijeenkomsten werd gedanst. Deze dans realiseert verder het tegelijk relateren en scheiden en de daarbijhorende tijdsbeleving die we euchronisch kunnen noemen. De dansen in de zelfhulp-groep verlopen precies zoals op het henna-feest. Herhalen we dat ook hier de animatrice als yenge, als "meter" optreedt. Ze nodigt elke aanwezige om beurt uit om voor te zingen of in het centrum te komen dansen. Tijdens de huwelijksluiting bemiddelt de yenge tussen bruid en bruidegom, tussen de bruid - gevers en de bruidnemers.

We zegden reeds dat zij model, bemiuwelaarster en getuige is van de overgang van bruid-maagd naar echtgenote en moeder. Op analoge wijze is de animatrice een uitnodiging tot overgang waarvoor zij model staat en waarbij zij als bemiddelaarster optreedt. Om beurt haalt zij elke vrouw uit haar beslotenheid in de kring van zittende en toekijkende aanwezigen en nodigt haar uit om in het centrum onder de algemene belangstelling als paar te komen dansen. Ze dient zich hierbij te laten leiden door het lied van de andere en tegelijk dit zingen te helpen bezielen. De meer feestelijke derlesmek -bijeenkomsten eindigen, zoals het henna-feest, met een ballade die wordt voorgezongen: de ballade roept de gevoelens op van de bruid die haar vaderlijk huis node verlaat maar naar haar echtgenoot verlangt. Deelnemers getuigen dat ze op de innigste manier leed delen.

Het henna-feest ontvouwt zich in een euchronische tijd, in de tijd van de chairs. Het feest gaat in tegen het lineaire, evolutione verloop van opeenvolgende handelingen en neemt de hele gemeenschap op in een intensieve tijd i.p.v. het extensieve tijdsverloop. In die volle ontvankelijkheid voor het moment kan "goddelijke zegen" neerkomen. Dergelijk gebeuren bevestigt tegelijk de onvervangbaarheid en eigenheid van het subject (de bruid) en haar verbondenheid met de hele groep.

Tijdens het dansen ligt dit gelukbrengende moment in het wederkerige en welwillende oog-contact, in het spel van zich met steeds meef aandrag en bewondering te laten smeken

om te dansen of te zingen, in het plotse afbreken, en uiteraard in de dans-beweging zelf. Het dansen betreft het lichaam in zijn ruimtelijke en temporele omgeving: het laat de autonome scheppingskracht het lichaam vermoeden maar voltrekt zich tegelijk in een spel van geven en ontvangen, van uitnodigen en zich afstemmen, van kijken en bekeken worden. Dit verklaart het therapeutische of 'heel-makende' effect van de dans tijdens de dertleşmek-bijeenkomsten; het herstelt de 'open' relaties van mediatie en differentiatie en gaat in tegen duele relaties en het proces van inkapseling, veroudering.

#### 4. Van rolbestendige naar emancipatorische zelfhulp

Van in de beginne was het duidelijk dat bij Turkse vrouwen geen zelfhulpgroep sensu stricto mogelijk is, zeker niet een groep waarin elk individu voor zichzelf opkomt en enige zelfhulp nastreeft onder de vorm van een introspectief discours. Bovendien deed zich vlug de nood aan een organisatorische en coördinerende functie gevoelen.

We zijn er ons bewust van dat deze zelfhulpgroepen een averechts effect zouden kunnen hebben doordat ze het problematische verschil tussen de sexen kunnen helpen handhaven en toedekken. Om enigzins dit effect te voorkomen, vermijden wijzelf (en de deelnemers - om andere redenen) zoveel mogelijk de probleemsituatie te beschouwen als ziekte. Dertleşmek is geen symptoom-gerichte rehabilitatie. De vrouwen vragen niet om verlost te worden van hun symptomen. Ze kunnen hier zonder enige blaam vrijuit over hun symptomen spreken, en niemand wordt gelaakt als de symptomen voortduren.

We stellen vast dat de hysteriforme crises uitblijven bij regelmatige deelname, terwijl sommige vrouwen hervallen tijdens de verlofperiode van juli en augustus. De dertleşmek-groep blijkt dus een diepgaande invloed te hebben die niettemin telkens opnieuw dient te worden geactualiseerd. De groep creëert m.a.w. een zekere vorm van afhankelijkheid. Van onze kant wachten we signalen af bij de deelnemers om de bijeenkomsten een positievere wending te geven. Die wending omschrijven we met een nieuw gecreëerd begrip kuvvetlestirmek: "delen van sterkte en elkaar versterken" (13). In

plaats van primair aandacht te schenken aan klachten, problemen, zouden we geleidelijk aan de deelnemers willen aanmoedigen om bewust te worden van hun sterkte, van wat zij vermogen en reeds gedaan hebben, ter ondersteuning van hun zelfwaarde. Dergelijke aandacht zal hen ongetwijfeld stimuleren om op innoverende wijze hun vrouwelijke situatie te herdefiniëren. De zelfhulpgroep dient hen aldus een kritischer zicht te geven op hun nieuwe leefsituatie (als vrouw, toekomstige grootmoeder, in een pluri-etnische stad). Drukken ze deze socioculturele vervreemding thans niet uit in symptomen die een discongruentie verraden tussen hun lichaams- en persoonsbelevingen in de man-vrouw en ouder-kind verhoudingen? Ze zijn immers met heel verschillende, haast onverzoebare verhoudingen geconfronteerd binnen en buiten de familie en de eigen gemeenschap.

Waarschijnlijk zou onderzoek bij vrouwen die in dezelfde sociale situatie dit klachtenpatroon niet vertonen, relevant zijn. Het is onze hypothese dat we voornamelijk patiënten met het bestudeerde syndroom gaan ontmoeten in de categorie van vrouwen die een moeders broers-dochter van de bruidegom zijn. Zoals de moeder van de bruidegom en de vader van de bruid van hetzelfde bloed zijn, betekent dergelijk huwelijk een quasi-incestueus terugplooiën op de biologische eenheid, waardoor de vrouw nog meer verstoken wordt van differentiatie en sociale identiteit. Dat het huwelijk van verschillende patiënten teruggaat op "schaking", corroborert onze hypothese. Dit gebrek aan zelfwaarde bij de immigrante is ook te wijten aan het feit dat de moeder van de echtgenoot meestal niet mee is overgekomen: hierdoor verliest het echtpaar zijn traditionele, belangrijkste bemiddelaar in de dagelijkse afspraken die zich thans in de migratiesituatie al te vaak op onvoorzien en onvermoede wijze opdringen. Daar in het rurale gezin de ouder-kind relatie domineert, wordt de partnerrelatie zonder voorgaande overbelast in de stedelijke migratiecontext.

Bij wijze van besluit zijn er twee voorname dimensies in het rehabiliterend effect van de zelfhulpgroep die onze bijzondere aandacht verdienen: de dertleşmek als overgangsrite en de lichaamsbeleving.

4.1. De dertleşmek-zelfhulpgroep fungeert

als een overgangsrite voor de vrouwen in hun overgang van moeder en echtgenote naar grootmoeder. Het gaat om een rehabilitatie waarbij de deelnemers in hun spreken en hun blik voor mekaar 'spiegel' zijn. Daar alle uitwisselingen tussen de deelnemers verlopen via de animatrice en door haar benoemd en georiënteerd worden - door beurtelings de deelnemers uit te nodigen om respectievelijk te spreken/te luisteren, te dansen/te zingen), zijn de relaties tussen de leden drieledig. Deze drieledige bindingen blijken de dubbelheid en de duele relaties (kenmerkend voor hun symptomen en crises) te overstijgen. In de dertlesmek is mijn spreken een echo op het spreken van de andere, en tevens een uitnodiging tot navolging. Ik laat me zien zodat ik mezelf kan erkennen als een weerspiegeling van de blik van de andere. De yenge geeft beurtelings aan elke vrouw het woord en nodigt de andere uit om te luisteren. De relatie tussen de vrouwen wordt een bemiddelende relatie. Dit plaatst de deelnemers in de symbolische orde van mediatie. Het gaat dus om relaties tussen relata en die meteen benoemd worden. De mate waarin de vrouw in hysteriforme crisis zich "blind" opstelt t.o.v. wat zij is en haar eigenheid opgeeft - als aspectuele uitdrukking van wat het subject in haar echtelijke, ouderlijke en maatschappelijke situatie beleeft - schakelt de dertlesmek de deelnemer weer in de symbolische orde van de differentiërende representatie in. Deze bevrijdt de enkeling van de fusie met de andere waarbij de plaats van de één verwisselbaar was met de plaats van elke andere. Ik leer er mezelf te erkennen als betekenisvol voor de andere. Met andere woorden, dit bevordert onderlinge differentiëring en zelf-definitie. Terwille van zijn drieledig en symboliserend karakter is deze spiegel functie echter niet in een lacaniaans perspectief op te vatten.

4.2. De dertlesmek bewerkt een nieuwe relatie tot het eigen lichaam in deze overgangsfase van fysiek-open doch sociaal afgesloten lichaam naar een fysiek-gesloten lichaam dat zich sociaal dient te openen. Tijdens de crisis leek de patiënte vervreemd van haar eigen lichaam: blind en sprakeloos t.o.v. haar compulsieve symptomen, onttrokken aan zelfkennis, zelfcontrole. De dertlesmek transcendeert deze vervreemding: de vrouw leert een wijze van spreken, zien en lichaams-expressie waardoor zij zich haar eigen lichaam

opnieuw toeëigent als uniek en onderscheiden en niettemin verbonden met de anderen.

Om de culturele vormgeving van ziekte en rehabilitatie te vatten, dienen we de dualistische concepten te overstijgen, nl. omtrent een autonoom zelf - innerlijk gescheiden van het zelf van de andere en behuisd door psychologische gebeurtenissen -, omtrent normaliteit en abnormaliteit, lichaam en geest. We kunnen de vormgeving niet vatten in oorzakelijke termen, doch dienen aandacht te schenken aan het lichaamelijke en interactionele rehabilitatie-proces waarbij de deelnemers veel-lagige betekenis en drama voortbrengen. Dit proces omvat de handelingen die lichaam, sociaal netwerk en wereldbeeld (levensopvatting, kosmologisch veld) interrelateren, in congruentie brengen. Deze interrelatering is te vatten, niet zozeer in lineair-temporele termen (cf causalistisch, mechanistisch, additief, economisch denken), maar in termen van ruimtelijke vormgeving, metaforische transferenties en metonymische relaties...

"Het delen van mekaars leed" verloopt via de "goedkeurende blik", de positief - ingestelde communicatie, de zang en dans waarbij ik de animator en geanimeerde ben, dit betekent via deze veel-lagige praktijken die lichaam en zelf, soma en psyche, ik en de andere, binnen en buiten, geven en ontvangen, met mekaar verweven.

Renaat DEVISCH en Antoine GAILLY

#### NOTEN

1) De semantische benadering in de antropologie die wij op het oog hebben, is gegroeid uit de Franse fenomenologie, het Franse structuralisme, de taaldaden en generatieve semantiek, en de praxiologie van Pierre Bourdieu (Le sens pratique, Paris, Minuit, 1980). Voor een genuanceerde behandeling van dit perspectief wordt verwezen naar R. Devisch, Symbol and psycho-somatic symptom in bodily space-time: The case of the Yaka of Zaïre (The International Journal of Psychology, 20, 1985, 3-4, Special multidisciplinary issue on Symbol and Symptom, R. Devisch and A. Gailly, Eds.).

2) Op basis van onze klinische dossiers en

van getuigenissen van patiënten en artsen schatten we dat wellicht 1 op de 10 vrouwen van de aangegeven groep het bepaalde klachten-syndroom vertoont.

3) De hier voorliggende studie werd door R. Devisch voorgesteld op het 'Regional Symposium of the World Psychiatric Association on Rehabilitation', te Rome, in oktober 1984.

A. Gailly is stichter en coördinator van de dertleşmek-zelfhulpgroepen, in samenwerking met de opeenvolgende animatrices: Turkan Turuthan en Leyla Akpınar. Oorspronkelijk zijn de interpretatie van de klachten en de supervisie van de zelfhulpgroepen grotendeels gegroeid uit de inbreng van de leden (Dr J. Degryse, Dr L. Ferrant, Ph. Hermans, Dr J. Leman, Dr G. Verdee) van de "Medisch-Antropologische Werkgroep", te Laken, o.l.v. R. Devisch en A. Gailly. Deze werkgroep bestudeert psychosomatische klachten in het kader van de ambulante psychomedische hulpverlening aan allochtone groepen (Marokkanen, Siciliaanen, Turken) in Brussel. A. Gailly verricht algemeen antropologisch en 'cultuur-en persoonlijkheids'-onderzoek onder Turken in Turkije (Zwarte Zee en Istanbul, in de loop van 1979-80, 1983, 1984) en België. Momenteel is hij als psycholoog-antropoloog verantwoordelijk voor de Turkse sektor aan het "Centrum voor Welzijnszorg-Laken" (Delvastraat 32, 1020 Brussel). R. Devisch is docent antropologie aan de K.U.Leuven, waar hij de Onderzoeksgroep omtrent Symbool en Symtoom leidt; hij is Wetenschappelijk medewerker van het Huisartseninstituut van de Universitaire Instelling Antwerpen.

De probleemstelling en de interpretatie in het essay zijn hoofdzakelijk het werk van R. Devisch. Deze studie sluit aan bij vorige klinisch-antropologische studies: A. Gailly, Life recedes when exchange fails (International Journal of Psychology, 20, 1985, nr 3-4); A. Gailly en R. Devisch, No son for my stifling husband: 'The other' in illness. A clinical anthropological study of a Turkish family. (Analytic Psychotherapy and Psychopathology, Roma, 1, 1984, 2: 151-163); A. Gailly, R. Devisch en J. Corveleyn, "Etre" aux limites de sa condition: Analyses psychodynamique et sémantique d'un cas de psychose hystérique en milieu turc. (In E. Jeddi, Ed. Psychose, famille et culture,

Paris, l'Harmattan, 1985).

4) Cf. J. Corveleyn, Een klinische en psychodynamische analyse van dertleşmek-patiënten, in: A. Gailly, Ziekte bij Turkse vrouwen in de migratie. (C.W.-Laken, pre-publicatiemanuscript, 1985).

5) Onze interpretatie leunt tevens aan bij: H. Beauchesne et al. L'épileptique et la problématique du double (Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie, 1, 1984, nr 2: 67-80); L. Israël, L'hystérique, le sexe et le médecin (Paris, Masson, 1976).

6) In zijn film De Kudde portretteert Yilmaz Güney op schokkende wijze deze positie van de rurale vrouw in een Koerdische, patriarchale nomadenfamilie, in de figuur nl. van Sivans vrouw, Berivan. De cultureel geconstrueerde man-vrouwverhoudingen in ruraal Turkije werden uitvoerig geanalyseerd door C. Delaney (Seed and soil: Symbols of procreation-creation of a world: An example from Turkey, The University of Chicago, Department of Anthropology, Ph.D.thesis, 1984).

7) Cf. J. Corveleyn, o.c.

8) Cf Canguilhem, Une pédagogie de la guérison est-elle possible? (Nouvelle Revue de Psychanalyse, 1978, nr. 17: 13-26).

9) A. Gailly, Een dorp in Turkije (Brussel, ed.Cultuur en Migratie, 1983).

10) Bij het begin van de cohabitatie schenkt de yenge een spiegel aan de bruid, en laat haar - in traditionele middens - voor de eerste keer als bruid in de spiegel kijken, hierbij symbolisch aantonend hoezeer de bruid nu in de wederkerigheid treedt van echtgenoot en echtgenote.

11) Cf. J. Brun, Le regard et l'existence. (Revue de Métaphysique et de Morale, 1957: 286-302); E. Levinas, Totalité et infini. Essai sur l'extériorité (Den Haag, Nijhoff, 1961).

12. Cf. M. Carroll, On the psychological origins of the evil eye: a Kleinian view (The Journal of Psychoanalytic Anthropology, 7, 1984: 171-187); G. Foster, The anatomy of envy: A study in symbolic behavior. (Current

Anthropology, 13, 1972, 165-202); M. Herzfeld, Meaning and reality: a semiotic approach to evil eye accusations in a Greek village (American Ethnologist, 8, 1981, 560-574); C. Maloney, Ed. The evil eye (New York, Columbia University Press, 1976).

13) Deze mogelijke wending werd ons gesuggerend door Dr Carol Delaney (zie noot 6), waarvoor onze dank. In de term kuvvetles-tirmek is les een wederkerig en tir een causatief suffix.



# body

## PSYCHOSIS, BODY AND FAMILY : AN ANTHROPOLOGICAL VIEW

by Bart VERVAECK (\*)

### A. INTRODUCTION

In the study that follows, I use the term psychosis in a broad and fairly loose manner. Although the bulk of the theory has been developed on the basis of practical experiences with (hospitalized) schizophrenics, I believe that the theoretical range goes well beyond this original scope. Further investigation is expected to specify the various forms of psychosis that are as yet treated under the same heading.

1. Every psychosis defines itself as something that cannot be grasped fully. To the investigator, psychoses seem to have too much or too little meaning. Traditionally, one has approached this elusiveness and ungraspability of psychotic states from two quite different angles.

Firstly, the investigator may try to restore the incomprehensible to something that can be comprehended or grasped from a theoretical viewpoint. Freudian psychoanalysis, for instance, tries to reduce everything that seems incomprehensible to intelligible theoretical structures. Chabot (1982 : 54-62) has called this hypothetical activity "the psychoanalytical search for the Real". Schematically speaking, one might say that insanity is explained as the outcome or the transformation of something that lies outside insanity proper -e.g., the libido-develop-

ment or the Oedipal triangle. Often, however, the actual or practical process of transformation turns out to be an inversion and a reification of the hypothetical and theoretical process of reduction. Thus, in the case of Schreber, Freud (1911) contends that the seemingly incomprehensible I hate him is to be seen as the transformation of the theoretically comprehensible I love him. The theorist goes from I hate him to I love him and then contends that in practice the patient does exactly the opposite, viz. starting from I love him, he goes on to I hate him. Practical actions then become the inversion and reification of hypothetical reductions.

Secondly, one may try to grasp the ungraspable from within. Of paramount importance in such an approach is the recognition of the intrinsic value of the ungraspable, that is, in this case, of the psychotic experiences, utterances and behaviour. Phenomenology, for instance, tries to get hold of the elusory psychotic reality by means of a direct study of the psychotic "being-in-the-world". The latter is no longer reduced to something that lies outside psychosis. However, one of the problems with such an approach is the difficulty of grasping the elusive surplus "an sich". No matter how refined phenomenological epistemics may have become, it still seems unable to come up to its own standards -it is hard to see how any theory that starts from the gap between

"an sich" and "für sich" may transcend that gap by means of an "internal" interpretation (i.e., an interpretation of the surplus "an sich").

The semantic praxiological view that I want to expound here, is a third way of approaching the elusive psychotic reality. It is also an intermediate way. It studies the ungraspable of any psychosis as the never-ending production of interactions between the so-called exterior (social situation, family, etc.) and the so-called interior (psychotic experiences and behaviour). In other words, any psychosis is regarded as a process of relating, a continuous installing of relations. As structuralism has shown, only through such processes is man able to produce meaning.

2. Semantic praxiology thus wants to study psychosis as a process that installs relations and thereby produces meaning. To clarify this, one must study the two primary processes of relating that seem to be at the basis of any human meaning or sense.

Metonymy is a process that relates elements which are situated within one and the same domain. The elements are linked to one another by means of fairly simple relations -the so-called relations of contiguity- such as part/whole, cause/effect, and producer/product. Metonymical substitution is horizontal (i.e., it remains within one particular layer); it consists of sliding and shifting between related elements and it is based on pre-existing relations of contiguity.

Metaphor, on the other hand, is a process that relates elements which belong to different domains. These elements were not linked before the metaphor installed a relation between them. Something completely new is created, something that cannot be reduced either to the sum of the meanings of the related elements or to a pre-existing similarity between the elements. For instance, the metaphor "a smile like cool, blue waters" means more than the sum of the various meanings of "smile" and "cool, blue water"; it is not based on some obscure similarity that is supposed to be existing between a smile and cool, blue water. Metaphorical substitution is vertical and hierarchical (i.e., it cuts through various layers), and as such it is transgressive; it thereby creates new relations.

For clarity's sake, I restrict the num-

ber of domains that are related by means of metaphors and metonyms to three, viz. the corporeal domain (referring to the body as a limit that restricts man and as an openness that provides man with the opportunity of entering into contact with his environment); the social domain (referring to the social organization of the interactions) and the cultural domain (referring to the world-view).

Obviously, there are other domains possible. Depending on one's own viewpoint, one may like to add fields such as religion, psychology, economy, and ideology. However, I feel that these areas can be defined at the intertwinings of the three basic fields. For instance, psychology could be described as the meeting-point between social and corporeal organizations (cfr. Bourdieu 1980 : 100ff.).

In everyday life, metaphors and metonyms are in a perpetual interaction. Following Levi-Strauss (1962:100) and Beck (1978: 85) I regard a metaphor as an abstract unification that needs metonymical elaborations before it becomes "real" and factual. At the same time, a metonym exists only thanks to the metaphorical associations that it evokes and realizes (Rosolato 1978:60 ff.).

3. I regard psychoses as disturbances in the interaction between the metaphorical and metonymical relations that hold between the three domains. As a consequence, I do not reduce insanity to a disturbance in the social relations, nor to a failure in the cultural belonging, nor to a psycho-corporeal malfunctioning. I rather study psychoses as disruptions of the dynamic network between these various domains. More specifically, the dislocation of the metaphorical/metonymical process can be schematized in three main points :

a - In psychoses, metaphors are "metonymized", that is, treated as metonyms. What should be linked metaphorically, is linked metonymically by the psychotic. As a consequence, the related elements seem to belong to one and the same domain. I call this form of disruption blending. For instance, in our culture a metaphorical relation between "father" and "right hand" is quite usual ("to be the right hand of one's father").



A schizophrenic, however, may actually name his hand after his father, he may kiss or slap it saying he is kissing or slapping his father. In these instances, a metaphor has become "literal" or better : it has been turned into a metonymy.

b - In psychoses, metonyms are "metaphorized", that is, treated as metaphors.. What should be linked metonymically, is linked metaphorically by the psychotic. As a consequence, the contiguous elements seem to belong to separate domains. I call this form of disruption splitting. For instance, arms and legs are contiguous elements belonging to one and the same domain, namely the body. A schizophrenic, however, may regard his arms as belonging to a quite different person. In that case, the metonymical relations between part and whole have been turned into metaphorical relations.

c - In psychoses, metonymical relations may become interchangeable. For instance, part/whole relations become cause/effect relations in a psychotic utterance such as "My tongue causes my mouth to move". I refer to this disruption as telescoping.

If this interchangeability is carried to its extremes, the relations become identical. For instance, mouth, anus and nose may become identical to the schizophrenic. In such a case I speak of implosion.

Normally speaking, there is a tension between metaphor and metonymy, vertical and horizontal, innovation and reproduction. This tension ensures the dynamic interaction between metaphor and metonymy. In psychoses, however, the tension is disturbed. I will illustrate this by elucidating the already mentioned psychotic disruptions of metaphors and metonyms.

a - In the case of blending, the metaphorical surplus is reduced to a pre-existing meaning. Unknown, rich, and potentially innovating meanings are reduced to familiar and well-known meanings. This explains the impression that psychosis is an attenuation, an impoverishment, a stereotype, a loss of "sensefulness". That is : there is a shortage, the tension has diminished.

b - In the case of splitting, the familiar

becomes unfamiliar and uncontrollable; it is no longer convertible to neatly ordered models such as cause and effect. This explains the expression of psychosis as a morbid growth, a wild and inflated expansion of the ungraspable surplus (the latter is indeed no longer canalized by means of metonymical elaborations). As a consequence, there is an excess, the tension has risen.

c - Both the known and the unknown, the metonym and the metaphor, may blend into the identical : everything may become the same. There is no longer a clear centre of organization and ordering. In this case, the tension disappears, it has become zero.

All these processes (a to c) go hand in hand in psychoses and this accounts for the seemingly paradoxical nature of insanity. Any psychosis seems to say so much, yet it seems to tell us nothing; any psychosis is so innovating and yet it is always the same; any psychosis is so disordered and yet it is compulsively ordered.

The occurrence of the three processes also accounts for the impression of psychosis as a never-ending auto-production : schizophrenia seems to produce itself, it goes on and on, and only needs its own productions as an onset and a justification for further production. This is due to the metaphorical/metonymical disruption. Indeed, as a consequence of this disruption, the substituting term no longer refers to the substituted (or original) term. It refers only to the substitution and this substitution must needs seem incomprehensible to those who have no knowledge of the original term. The subject of the psychotic discourse is the substitution itself. Schizophrenia is about schizophrenia, or better : schizophrenia only speaks about the production of schizophrenia. The "normal" referents, the original terms seem to have disappeared. We are left with a production that seems to have lost its beginning and its end.

4. The disruption of the dynamic tension between metaphor and metonymy implies a disruption of the interaction between abstract and concrete, outer and inner, in-between and within. I do not explain this breach from a causalist viewpoint -that is, as a

product. I rather seek to elucidate it as a production- that is, as a process of relating.

It seems that the body holds a privileged position in this process. From the theoretical viewpoint I have elucidated this in other articles (1983; 1984). In the present study I want to illustrate the matter from a practical viewpoint using a case-study. Metaphors and metonyms are born in the interaction between the corporeal and the socio-cultural. A crucial entry to the study of this interaction is the filiation since this is precisely the meeting-point between corporeal relations (of biological fertility) and socio-cultural organizations (of procreative relations into family-structure, ect.).

## B. CASE-STUDY

Linda, the woman I want to discuss here in some detail, is in her middle thirties. She has been in a mental hospital for more than 15 years. She is defined in the psychiatric reports as a schizophrenic with an autistic personality structure. For some 15 months I have participated in the daily routine life at the ward where Linda lives.

### 1) Filiation

Linda is the youngest of seven children. All her brothers and sisters are married and have children. She has never had a relation with a boy or a man.

1.1. The family functions as a model that interconnects various places and times. Linda explains the things she does here and now in terms of the things she did there (i.e., at home) and then (i.e., in her childhood). But, this metaphorical connection between home and hospital, then and now, becomes a metonymical connection. Space and time are intertwined, the people at the hospital become her family-members; they boss her about, they treat her like a child, she calls them uncles, aunts, etc. This is blending.

This "metonymization" of the metaphorical relations between various places and times, goes one step further towards implosion: the relations become centred on one core of identity, namely, Linda's own person. During psychotic crises, Linda becomes her own family:

she is her own mother, father, child, uncle, aunt, and so on. She keeps on talking about herself: "I am an orphan, I am Dolly (her niece -BV), I am aunt Linda, I am Eric and Bertha (her sister -BV), I am as old as my father". As such, she engages in endless conversations with herself -as if a parent were talking to his or her child: "I am going to the café, no, no, you're not going, you hear, no, I'm not going, thank you".

I regard this "metonymization" (in blending and subsequent implosion) as an attempt to become autoprocreative and androgynous: Linda is her own father and mother, she gives birth to herself, she is man and woman at the same time. In so doing, she tries to become a fertile woman and thus to receive a clear position in the family and filiation. In reality, she is the only family-member without children and as such she is an exception -not a "real", "normal" member. In her psychotic crises she tries to insert herself into the filiation by becoming an autoprocreative and androgynous woman.

This psychotic insertion in the filiation is the outcome of the afore mentioned "metonymization": within her own person (that is, within one and the same field; metonymy), Linda unites relata and relations (viz. family-members and -relations) that belong to different fields (metaphor). More specifically, she is trying to become a fertile woman in a paradoxical way: as a child of a man and a woman, she is trying to become a woman by being her own man and child.

All this is not mere interpretation. It can be seen in many aspects of Linda's daily behaviour. For instance, while talking to herself Linda explicitly turns herself into a parent and a child. Her preoccupation with sugar-plum reveals the same problem. When her nephew is born, Linda receives sugar-plum. She distributes this among patients and nurses -especially male nurses- and always asks if they are already married, if they have children, etc. One day, a therapist forgot to give Linda the sugar-plum celebrating the birth of his son. As a consequence, Linda for some time refused to go to the therapy. At all times, she has an undivided attention for babies.

A model example of this problem -fertility as a means of inserting oneself into the filiation- can be found in Linda's preoc-

cupation with Dolly. In Dutch, the term Poepke has overt connotations of anality and making love. Linda explicitly refers to these connotations. Dolly is the name of her niece, twice married and mother of a boy. But "dolly" is also a more general metaphor for woman or wife, for instance: 'Hugo (a nurse -BV) is a widower, his dolly is dead". In her psychotic crises, the sentence she uses most often is: "I am Dolly", that is: "I am a fertile woman and as such have a clear place in the filiation".

Due to this metonymization and the concomitant autoproduktivity and androgynity, Linda can transcend all normal spatio-temporal restrictions. She is old and young, at home and at the hospital -she cannot die, for she will always be reborn as her own child. "Do you know how old I am, I am 5 years old, I am over a thousand years old". "This morning I was lying in my grave, I am one year old and am still lying in my cradle". Looked at from this view, Linda's psychosis is an attempt to unite within herself the contradictions that she cannot unite in her everyday world and life. It is, however, a sad and a doomed attempt: the fulfilment of the project (viz., becoming a fertile woman (re-) producing herself) is the destruction of the project since giving birth breaks open the closed and self-contained world. As Linda puts it: "I am a torn dolly, Dolly has torn my belly apart".

1.2. Linda conceptualizes the relations of fertility in terms of in-and outgoing transactions. She does so in the current representation of the wife who gets or receives a child from a man and who, in her turn, gives or offers the man a child. To bear a child is to receive and to give a child. She further does so in her view on a good woman: a good woman is a woman who gives what she has received. Being fertile is being able to receive and to give. That is, fertility is a matter of passing on. Life is passed on.

Along these lines, neither Linda's mother nor Linda's father are recognized by Linda as genitors: they are not able to pass on, hence they are not fertile: "My mother has never given me anything, my father has got nothing and even so my mother tries to wheedle all his money out of him". The mother doesn't

give, the father doesn't possess anything to give -no wonder Linda says she is an orphan.

As a consequence, Linda cannot situate herself as a child and a woman in the parental filiation. The psychotic "solution" to this problem is the intertwining of the various familial positions which, eventually, become identical in the self-contained autoproduction. The self-destructive quality of this intertwining is obvious: the in and outgoing dynamic characterizing fertility is destroyed in the attempt to become fertile in one's own right. Again, we witness a sad and doomed attempt. This is brought out clearly in Linda's endless and morbid accusations of her family: she says they are all adulterers, they kill their own children or leave them, they are dead themselves, and so on. In other words, Linda's filiation is a filiation of death.

## 2) Body-image

2.1. To Linda, the body is almost solely a source of pain. Two complaints recur time and again: head-ache and stomach-ache. Undoubtedly, the severe sedatives are partly responsible for these pains. Still, I believe the pains give form to the disruption and inversion of fertility.

Linda explicitly links the head with procreation: "I don't want to get married, if you haven't got a large forehead, you mustn't marry. You (= speaking to me -BV), you've got a large forehead, congratulations, you can marry. I've got an ugly, small forehead". A similar metaphorical linkage between sexuality and forehead can be seen in Linda's statement: "I feel hot in my forehead".

Linda's head is the continual target of harmful attacks: "My mother always bites off my head, I smoke far too much and my mother can't stand that". Linda smokes in a voracious and ecstatic way, inhaling very deeply and very quickly. She hardly breathes out. Smoking is an excessive intake without a balancing output. The mother does not tolerate that intake and, more generally, she not act as a giving instance. Instead of feeding her child, she swallows it (she bites its head off). "My mother, she milks me through my little hole, she milks me with her hands on a machine, I'm a cow, and that

hurts so much". The feeding and fertile relation through which a mother gives milk to her child, is being reversed.

The "output" via the head is also a reversal of the normal in-going activity, and as such is also not fertile. For instance, vomiting is a reversal of the salutary in-going movement of eating -a reversal that Linda directly links to her mother : "Well, it's not really a head-ache, I've got to throw up, my mother, she also belches all the time". The mouth no longer acts as a mediating and orienting agent : Linda draws her mouth as a gaping elliptical hole without any teeth and lips to function as mediating and differentiating boundaries.

Just like the head-aches, the stomach-aches refer to the intricate relations between eating and procreating, and, more generally, to the in- and out-going movement. "I shouldn't eat so much, I'm fat enough as it is (she puts her hand on her abdomen as a pregnant woman might do), I do have such a fat and swollen belly, and it is aching; (she immediately goes on to speak to a fellow-patient:) Yvette, are you pregnant too ?" Mouth and vagina are metonymically interchangeable (cf . "hot in my head"); along the same lines, intake via the mouth (food) and via the vagina (sperm) becomes interchangeable : Linda believes that she can become pregnant through eating. Still along the same lines, the output via mouth (e.g. words) and vagina (e.g., urine) become interchangeable : "I can't talk anymore, that's because that woman over there (another patient -BV) has cut out my piss-hole". Metonymical relations between parts of the body become interchangeable (telescoping) and eventually turn into identity-relations (implosion). The distinctions between the body parts and between the in and out-going exchanges that occur around these parts, become non-existent : "I want you to give me a child, come in my bed to piss and to shit".

2.2. The disruption of the corporeal relations exteriorates the disrupted filiation discussed in chapter 1. Linda indeed thinks that her body is inhabited and controlled by her family. For instance : "Johnny (the son of Dolly) puts his fingers in my hole and then I've got to throw up, he bites my fingers and Dolly bites my lips to pieces (she bites

her own lips -BV)". Or : "My mother scratches my thighs and cuts in my hole. And Julia makes me pee". The examples show that the activities performed on her body all aim at opening the body completely : the boundaries between body and environment (e.g., the lips and the skin) disappear.

What we witness here is a literal incorporation : the metaphorical relations between the patient's body and her family become metonymical. This is blending. For instance, the metaphor "to strip or to milk out someone" becomes a literal reality in Linda's corporeity -she literally feels her mother milking her. At the same time, the metonymical relations become metaphorical. This is splitting. For instance, the lips are no longer a part of the body, they belong to another person (viz., Dolly).

As incorporation of a filiation of death, the body is decaying and dying. Time and again, Linda says things like : "I look awful , so pale and so white, I'm going to die very soon". Dying is ending the fertile in- and out-going dynamic. Linda thinks her body blocks this dynamic : "My body is made of stone and cement, my skin is rotten flesh, my legs are stiff and rigid, my brain is broken, there is something crackling in my head. My belly is broken". That is : the body is a hard and breakable substance. The metaphor of the body as a house has become a metonym : Linda's body is a house of stone and cement, a house whose doors and windows have become mere openings and whose inhabitants are shadowy tenants. Linda does not live in her own body : "No one sees me, no one touches me".

2.3. This body-image goes hand in hand with a wider view on man and on the world. Linda's view on man can be clarified by means of an example. To a he-nurse who has children, Linda one day said : "You, Hubert, you are far more real than I am, I will leave you alone, you have a wife and children, you are a real one, with your wife and children". Being a real human being is being fertile. Death is the state of infertility.

The world-view is also a concomitant of the body-image. To the extent that Linda is both parent and child, she is the corporeal concretisation of the androgynous auto-productivity, and as such she carries the whole

world in her bodiliness : "The world is mine, that surprises you, doesn't it ?" To the extent, however, that this fertility is paradoxical, the world is empty, lonely and spectral : it is on the brink of destruction because it is a corporeal "translation" of the destructive filiation. In Linda's view, procreation and doom are closely allied as concomitants of the paradoxical fertility.

### 3) Bodily hexis

3.1. I use the term "hexis" to refer to movements and postures. The bodily movements and postures insert the filiation (ch. 1) in the body (ch. 2) : in her hexis, Linda gives a corporeal form to the crucial family relations and network. This comes close to Guyotat's "filiation de corps-à-corps" (1980: 80).

Often Linda sits with her fingers placed under her armpits, only showing her thumbs which are pointed forwards. About this strange posture that precludes all giving and taking and that produces an impression of immobility and obstinacy, she says : "My father sits in that way". Her nails are sometimes far too long and very dirty. She then says : "I have the nails of my father".

She will put her finger deep in her mouth and say afterwards that her mother does that regularly; the subsequent belching and vomiting represent a tangible, corporeal exteriorisation of the inverted in- and out-going movement.

Apart from the mother and father-figure, Linda also "impersonates" the doll-figure. She will say that she is a doll and stand rigidly, her arms held in front of her in the way a hamster holds its paws. She then walks in a very mechanical way, awkward and stiff.

I have seen no other dramatisations or impersonations. They thus seem to be restricted to the three figures that are crucial in fertility : father, mother, and child-who-is-also-a-mother.

3.2. Since the corporeal hexis gives form to the central problem of fertility, it can be captured in terms of intake and output. The in- and out-going movement is indeed the basic dynamic of fertility.

Before and after psychotic crises, Linda

most often behaves like a needy child : the others have to feed her, take her on their laps, tie her shoe-laces, and so on. There is an excessive intake, with very little output. At such moments, Linda is usually a very good little child, easy and obeying. Still, she feels it necessary to reprimand herself as if she were a father or mother warning his or her daughter : with protruded lips and shaking head she is telling herself what to do. She points her index as if she feels that she is not obeyed (and obeying!), she starts to pace up and down the room, threatening to hit herself.

Psychotic outbursts are usually announced by a drastic decrease in intake. Linda no longer wants to eat or drink. She only wants to smoke -that is, she refuses the nutrient relations that turn her into a child and in so doing she defies her mother who doesn't allow her to smoke. As a consequence, she secludes herself from everyday interactions and she falls back on her own closed universe. In terms of the basic logic, one may say that the in- and out-going dynamic is concentrically reduced to one point, viz., the centre of androgynous auto-procreation. The movement implodes : it "explodes internally" towards a centre. For instance, during the period of menstruation, Linda sometimes masturbates very ostentatiously, thereby showing that fertility has become self-sufficiency. During psychotic phases, the disruption of the in- and out-going dynamic can be seen on all levels : Linda says she can't breathe, can't eat or talk, cannot go to the toilet, and so on.

Before and after psychotic crises, Linda reprimands herself. During the crises, the reprovals become punishments. These turn into self-chastisements through the concentric implosion. Thus, Linda often twists her fingers till they hurt badly; she says that she used to have a ring round her left index at the time of her Holy Communion : "From that time onwards, I have twisted my fingers". It would seem that she cannot allow herself to wear a ring as a married woman does.

All this shows that Linda's corporeal hexis gives a tangible and "real" form to the "abstract" mixture of metaphors and metonyms. In her hexis, Linda turns the abstract intermingling into a reality : socio-cultural organization and corporeal organism are

intertwined.

### CONCLUSION

The psychotic production of meaning is more than confusion and fragmentation. The social relations, the world-view, and the corporeity are orderly connected because they all realize the same logic : the fertile in- and out-going movement concentrically falls back on its own centre. It implodes. On the level of the social relations, this can be seen in the attempt to be parent and child at the same time. On the level of the world-view, it can be seen in the mixing of procreation and ruination. On the level of the corporeity, it can be seen in the filiation that has become a corporeal reality.

This integration of the three domains comes about through bodiliness. On the one hand, there is incorporation : this turns the metaphorical relations between socio-culture and body into metonymical relations. At the same time, it makes metonymical relations between body parts interchangeable, identical and metaphorical. On the other hand, there is the corporeal hexis or exteriorisation : this ensures that the abstract mixing of metaphorical and metonymical relations becomes a tangible reality. On the whole, this means that there is an incorporation and a corporeal dramatisation of the filiation.

All this suggests that psychosis is not a ruin. It is a highly complex but coherent (albeit paradoxical) building that only reveals its global structure when it is viewed as a whole and a unity, that is, as a symbolical network of relations between the three domains. Such a global view cannot restrict itself to a study of psychotic language ; language only shows a fragment of a building, namely, what the inhabitant can tell you about his home.

The therapeutic implications of this approach cannot as yet be fully outlined. However, it is obvious that from this perspective, therapy can no longer restrict itself to one of the domains (e.g., the social, the biological or the psychological) and/or to the verbal approach. Therapy should (re)install the mediating and differentiating relations between the various domains. That

is : therapy should (re)articulate the symbolical network that has become a symptomatic disruption. The patient should be helped to (re)discover the integrating network (of metaphors and metonyms) that is at the basis of all meaning. This could be done by re-investing the patient's corporeal acts with the social and cultural load that seems to have been lost or to have become symptomatic. Crucial activities such as eating, taking a bath, and getting up in the morning may provide excellent entries to start such a new therapeutic approach.

Bart VERVAECK

---

### References

- BECK, Brenda : "The metaphor as a mediator between semantic and analogic modes of thought", Current Anthropology, 19, 1:83-97, 1978.
- BOURDIEU, Pierre : Le sens pratique, 1980, Paris, Minuit.
- CHABOT, C. Barry : Freud on Schreber : Psychoanalytic Theory and the Critical Act., Amherst, Univ. of Massachusetts Press, 1982.
- FREUD, Sigmund : "Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia (Dementia Paranoides)", Standard Ed. 12,3, 1911.
- GUYOTAT, J.: Mort, naissance et filiation, 1980, Paris, Masson.
- LEVI-STRAUSS, Claude : La pensée sauvage, 1962, Paris, Plon.
- ROSOLATO, Guy : La relation d'inconnu, 1978, Paris, Gallimard.
- VERVAECK, Bart : "Universumconstructie in kunst, waanzin en psychoanalyse". In C. Neutjens and P. Pelckmans (ed.), De vraagbaak Freud, V.I.A., ALW-Cahier nr 2, 119-157, 1985.
- En "Towards a semantic praxiological approach to culture creation. In R. Pinxten (ed.), New Perspectives in Belgian Anthropology, Göttingen, Herodot : 37-61, 1984.



AVANTURES  
DU  
S<sup>R</sup>. C. LE BEAU,

AVOCAT EN PARLEMENT,

O U  
V O Y A G E

CURIEUX ET NOUVEAU,  
Parmi les Sauvages de l'Amérique  
Septentrionale.

DANS LE QUEL

On trouvera une Description du *Canada*,  
avec une Relation très particulière des  
anciennes Coutumes, Mœurs & Façons  
de vivre des Barbares qui l'habitent  
& de la manière dont ils se comportent  
aujourd'hui.

*Ouvrage enrichi d'une Carte & des figures nécessaires*  
PREMIERE PARTIE.



A AMSTERDAM,  
Chez HERMAN UYTWERF  
MDCCLXXXVIII.

DU S<sup>R</sup>. LE BEAU. 347

„ pour moi , je ne suis du parti de  
„ ces Docteurs qu'autant que le corps  
„ de l'Homme est lui-même une vraie  
„ Machine, non pas à la vérité telle  
„ qu'ils la définissent. C'est pourquoi  
„ afin d'être un peu de leur sentiment  
„ & du tien, supposons que le Corps  
„ de l'Homme soit une vraie Machine,  
„ il a cela de commun avec les Ani-  
„ maux que son Corps, semblable au  
„ leur, est un instrument composé de  
„ quantité de côtes, de boyaux, de  
„ petits fibres, & de muscles qui en  
„ sont les ressorts, ne subsistant que par  
„ des organes, dont les uns sont dispo-  
„ sés à recevoir la respiration de l'air;  
„ d'autres à retenir les alimens ne-  
„ cessaires & les digérer: d'autres ser-  
„ vent pour l'ouïe, l'odorat, la vue;  
„ d'autres enfin pour le goût, la voix  
„ les sensations: avec cette différence  
„ néanmoins que les Bêtes n'ont que  
„ quelques sensations des choses maté-  
„ rielles & non pas des célestes ni des  
„ spirituelles, qui ne regardent que  
„ la Machine de l'Homme, seule  
„ animée d'une Ame émanée du sou-  
„ ffe du GRAND ESPRIT, au lieu  
„ que

*Entretien particulier de l'Auteur avec  
Antoine. Sentiment admirable de ce  
Huron sur l'immortalité de l'Ame &  
autres Singularités des Sauvages en gé-  
néral à ce sujet.*

„ Tu te trompes lourdement, mon  
„ cher Antoine lui repartis-je, si tu  
„ penfes que les Bêtes brutes sont  
„ aussi raisonnables que tu dis; car ou-  
„ tre que la raison humaine, qui m'é-  
„ claire, me donne à connoître l'ab-  
„ surdité de ton sentiment, l'écriture  
„ sainte d'ailleurs m'enseigne que DIEU  
„ ou le GRAND ESPRIT ne les a  
„ créées que pour l'utilité & le seul  
„ plaisir de l'Homme, les ayant pour  
„ cet effet privées de raison pour les  
„ soumettre à notre domination. Bien  
„ plus, nous avons des Philosophes  
„ chez nous, que nous regardons com-  
„ me Gens sçavans, qui assurent que  
„ tous les Animaux ne sont que des  
„ Automates, c'est à dire, de pures  
„ Machines, qui ne meuvent & agis-  
„ sent que par ressorts, à peu près  
„ comme nos Horloges qui marquent  
„ les heures de la Nuit & du Jour sans  
„ que personne y touche. Il n'est pas,  
„ que tu n'en ayes vu à *Quebec*: mais  
„ pour

348 A V A N T U R E S

„ que les Animaux n'ayant point cet-  
„ te avantage, c'est de là que je com-  
„ prends facilement, qu'ils n'ont point  
„ d'Ame ni de Raison & que par con-  
„ sequent l'Homme seul est un Ani-  
„ mal raisonnable.

*Je crois, me repliqua-t-il, que ta  
Raison te fait perdre l'esprit & que les  
Docteurs de ton Pays sont les plus grands  
sous du Monde. Dis-moi, ajouta-t-il,  
pourquoi ces Savans qui peuvent faire des  
Horloges ne vous font-ils pas des Castors,  
puisque ces Animaux ne sont que des Ma-  
chines. Elles sont belles ces Machines!  
parce qu'elles remuent toutes seules comme  
vos Horloges & sont d'autant plus curieu-  
ses, qu'elles les surpassent un peu, selon  
moi, en ce qu'elles engendrent d'elles-mê-  
mes d'autres Machines comme elles, qui  
travaillent, boivent, mangent & dorment  
comme nous; bâissent, pensent & raison-  
nent souvent mieux que toi. De quelle u-  
silité ne vous seroient-elles pas ces Ma-  
chines! puisqu'elles produiroient à  
votre bon plaisir, quantité de peaux & vous  
épargneroient la peine de venir chez nous  
pour en chercher. Mais en attendant que  
ces Philosophes viennent à bout d'en faire  
de pareilles, explique moi un peu ce que  
tu entends par la Raison.*

# raison...

# RAISON.

## LES TROIS AXES DE LA RAISON

par Daniel SCHURMANS (\*)

Une grammaire de la folie... Est-ce possible ? La folie est-elle autre chose qu'un désordre "plein de bruit et de fureurs" ? Autre chose que cette absence de contrôle, cette anarchie de pulsions aveugles que la sagesse, d'habitude, y voit ? Je le crois. Si trop souvent le monde nous semble d'une indiscernable confusion, nous savons en relever pourtant les régularités : dès à présent, quelques-unes de ses lois ne nous sont pas inconnues. Un jour, peut-être, saurons-nous relever de la même façon les règles de syntaxe du discours délirant. Lequel, au lieu de nous égarer, nous parlera.

Laissons-nous aider par l'anthropologie. Sous de nombreux aspects, le délire est une autre culture, et il ne s'agit pas là d'une analogie de surface. Quelle qu'en soit l'origine, la folie modifie le rapport de l'homme aux lieux communs, aux règles structurales de la communication, au système symbolique. Elle y substitue un ordre différent, mais un ordre quand même, qui crève les yeux dans la paranoïa, dans les grandes synthèses paraphréniques. L'hébéphrénie, par contre, nous apparaît d'abord comme une désorganisation. Il me semble évident, pourtant, que des lois la traversent. Peut-être ces lois sont-elles simplement peu compatibles avec l'existence d'une personne qui dit Je.

Les anthropologues ont l'habitude de ces décodages. Ils ne s'étonnent de rien. Aucune taxinomie ne les trouble. Voici Malinowski débarquant sur la plage d'une île

Trobriand pour y étudier la vie sexuelle des indigènes. On croit qu'il va s'intéresser à la vie sexuelle des indigènes. Pensez-vous... Je cite Lévi-Strauss qui cite Malinowski:

"Les hommes trobriandais, nous dit-on, utilisent la magie dans les occasions suivantes : jardinage, pêche, chasse, construction du canot, navigation, sculpture, sorcellerie, météorologie; les femmes pour l'avortement, les soins dentaires, la fabrication des jupons de paille". "Pourquoi les jupons de paille, se demande Lévi-Strauss, et pas la préparation des gourdes ou de la poterie?"... Grave question. Il lui faudra du temps, mais il y répondra<sup>1</sup>. Par contre, demandez à un psychiatre pourquoi son patient entend des voix... Les psychiatres sont en retard d'un questionnement, en retard d'un acharnement. Demandez-leur de classer les sortes de psychoses; la rationalité des inventaires que vous obtenez est comparable à celle de la classification zoologique que Borges prête à une encyclopédie chinoise: "Les animaux, y lit-on, se divisent en a) appartenant à l'empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui se démènent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un très fin pinceau en poil de chameau, l) et caetera, m) qui viennent juste de casser la cruche, n) qui de loin paraissent des mouches"<sup>2</sup>.

Vous pensez que j'exagère ? Mais non.

(\*) Psychiatre, Lierneux



Notez que je ne suis pas contre la folie des inventaires. Si l'inventaire des folies semble fou, cela ne doit pas être indifférent à la nature de l'objet qu'on répertorie, pas plus qu'à la nature de la démarche de répertorisation. Mais de grâce, ne masquons pas cette absurdité joyeuse sous le voile d'une fausse rigueur, d'une fausse unanimité. Ne mettons pas la zoologie chinoise de Borges sur ordinateur. Allons plus loin, dépistons la raison clandestine, suivons le souffle chaud du désert qui efface nos pauvres traces, sur le sable.

Tout le monde, bien sûr, n'admet pas que les anthropologues aient quelque chose à apprendre aux psychiatres sur leur terrain, celui des troubles mentaux. On a dépensé beaucoup d'énergie à montrer que dans toutes les cultures, la proportion des schizophrènes était la même, ou que la nosographie de Kraepelin, revue ou non par le DSM III, était universellement pertinente. Il ne faut pas critiquer ces données : seulement constater qu'elles laissent le problème en l'état. Que la nosographie s'applique, j'en témoigne pour ma part en ce qui concerne l'Afrique occidentale. Mais qu'est-ce que cela nous apporte ? Au sujet de la signification et de l'évolutivité des troubles, presque rien. Un même diagnostic recouvre le plus souvent des dynamiques toutes différentes. Une nosographie, dans le fond, n'est pas autre chose qu'un système permettant de distinguer des troubles voisins par la constatation d'une différence. Dès que les différences sont repérées, le système fonctionne. Je peux coller toutes mes étiquettes. Rien ne nous dit encore que je les ai collées à la "bonne" place, si tant est qu'elle existe.

Au moins, la méthode anthropologique a l'avantage de contruire sa classification en fonction de critères propres à la société étudiée. A cet égard, le Sénégal a fourni dès avant 1960, sous l'impulsion d'Henri Collomb, des données ethnopsychiatriques nombreuses. Il a été possible à toute une école de décrire des faits cliniques, d'analyser les représentations que les gens se donnent pour expliquer ces faits, d'approcher la pratique des guérisseurs traditionnels, de s'interroger enfin sur l'interaction de toutes ces pratiques sociales et sur les rapports éventuels entre les conceptions africaines et les conceptions occidentales. Il a même été possible, nous le verrons, de relever l'interdépendance entre les idées

des Sénégalais sur la folie, et leur organisation sociofamiliale. Là, sans verser dans un ethnocentrisme à rebours, on ne peut manquer de se demander quelle pourrait être la portée générale de telles constatations, quelle pourrait être leur applicabilité, mutatis mutandis, à d'autres contextes culturels y compris, bien sûr, celui des occidentaux.

Avant de résumer ces données afin de pouvoir nous en servir, avouons d'abord que leur foisonnement dépasse de loin l'analyse qu'on peut en faire. S'il est légitime d'admettre que les données culturelles ouest-africaines sur la folie forment un système, c'est au sens systémique, bien plus qu'au sens systématique du terme. Ceci dit, il est difficile de ne pas être frappé par la cohérence de ce système et de ne pas y rechercher, aidés par l'autorité de Claude Lévi-Strauss, une structure sous-jacente. Les études réalisées chez les Wolof, chez les Lebou du Cap-Vert, chez les Serer et chez les Toucouleur, nous permettent de repérer quatre représentations de base, qui chacune explique un certain type de troubles dans un champ qui se superpose en grande partie à celui de la psychiatrie et de la psychosomatique occidentales. Sous des noms divers, et avec des variantes locales dont il est essentiel de ne pas sous-estimer l'importance, ces représentations recouvrent en fait une aire culturelle très vaste. On en reconnaît la trace jusqu'au Zaïre, encore que je sois bien incapable de dire, au-delà des ressemblances, comment la structure y fonctionne. Ces quatre représentations sont<sup>3</sup>:

1) "A. n'a pas rempli ses devoirs à l'égard des esprits qui depuis l'époque des Ancêtres, protègent sa famille. Leur colère peut le rendre malade ou fou, mais petit à petit car il ne s'agit pas de le tuer mais de l'amener à résipiscence. Il guérira s'il se remet à pratiquer les rites appropriés, au besoin grâce à l'aide d'une confrérie rituelle." Ces esprits sont appelés Rab (animaux) en Wolof.

2) "B. est victime de la jalousie de ses camarades, de ses pairs (de ses coépouses pour la femme mariée en régime polygamique), parce qu'il a trop bien réussi, parce qu'il les dépasse (parce que son mari l'aime trop). Ils l'envoûtent, ils le "travaillent" : il se sent faible, incapable de se concentrer, ou sexuellement impuissant, etc."

Cet envoûtement qui utilise un objet média-

teur matériel, s'appelle Ligeey (travail) en wolof.

3) "C. se sent mangé, vidé de son énergie vitale. Il risque d'en mourir à très court terme si on ne le guérit pas : des sorciers anthropophages se sont emparés de lui". les sorciers en question (Dömm en wolof) forment dans le village même, mêlés aux autres hommes, une contre-société qui ne peut se maintenir qu'en "vampirisant" les autres.

4) "D. a rencontré, dans la solitude de la brousse, un esprit, un Djiné. Il l'a dérangé. L'esprit s'est alors manifesté à lui dans toute sa puissance. D. en a été frappé de stupeur, de folie, de mutité". Cet état peut être définitif ou temporaire, mais il est toujours d'apparition brusque.

Ces quatre cas sont typiques. Ils se rencontrent assez fréquemment sous cette forme. Toutefois, la réalité est plus complexe et oblige le système classificatoire à rendre compte des cas qui ne se laissent pas cataloguer aussi facilement. Il s'y prête de bonne grâce. D'une catégorie à l'autre existe, en effet, un certain nombre de passerelles, dont l'usage permet une combinatoire aux innombrables variations. Par exemple, l'envoûteur peut collaborer avec un sorcier anthropophage. Ou bien, celui-ci peut confier à un Djiné la force vitale de sa victime et dans ce cas, la maladie ne va pas entraîner la mort : elle tendra vers la chronicité, sans perdre certaines des caractéristiques d'une attaque par les Dömm. D'une façon analogue, le changement culturel vient brouiller les cartes, mais permet aussi l'existence de langages qui s'adaptent parfaitement à certains cas. Chez les musulmans qui ont perdu le contact avec la tradition animiste, l'extension de la représentation "Djiné" est évidente : elle recouvre en partie la représentation "Rab", tout en la déformant. D'autre part, le "Seytaané" (Satan, mauvais ange) prend une signification fonctionnelle intermédiaire entre le Djiné et le Sorcier. Enfin, il existe des variantes traditionnelles des quatre représentations cardinales. J'en mentionnerai trois. Leur importance structurale est grande, et leur signification particulièrement démonstrative. Un Rab mâle peut tomber amoureux d'une femme, un Rab femelle d'un homme : on parlera de fiancé(e)-Rab. Cet amour est exigeant, jaloux, exclusif. L'esprit peut empêcher l'homme ou la femme d'avoir une descendance humaine, mais il peut donner, en revanche, outre son amour

onirique, de précieux privilèges : notamment la connaissance de l'avenir ou la science de la guérison.

Un enfant peut être l'incarnation d'un Rab ou tout au moins, entretenir avec le monde des esprits des relations particulières. Dans ce cas, il lui est bien difficile de se décider pour ce monde-ci : il est instable, fragile (il meurt pour un rien, mais il peut revenir à la grossesse suivante). Il est doué. Il faut le "fixer" par un rite, pour qu'il ne meure pas. Curieusement, on l'appelle "mauvaise personne" (nit ku bon). Par antiphrase ?

Un autre enfant risque lui, d'être une mauvaise personne au sens littéral : il est né avec des dents, avec des yeux derrière la tête... il va devenir un sorcier. Il faudra lui crever ces yeux (deux petites incisions dans la nuque). Le rite accompli, il est sauvé... Il deviendra peut-être un voyant, un chasseur de sorciers. Mais si l'action a été trop brutale, il en restera diminué à jamais.

On voit à la fois la souplesse du système et l'ambivalence des représentations. Le meilleur destin est souvent bien proche du pire. N'en est-il pas ainsi dans la réalité ?

J'ai parlé d'une approche structurale. On l'entrevoit peut-être déjà à la simple lecture de ce qui précède. Le Rab est, essentiellement, lié à la lignée, à la transmission transgénérationnelle du nom, de l'héritage, des traditions. Il se manifeste lorsque cette transmission est en danger. Son axe est celui de la Filiation. Le ligeey, paradoxalement, est lié à l'axe d'Alliance : celui qui vous envoûte est certes votre rival, non votre allié personnel, mais c'est nécessairement quelqu'un qui se trouve au même niveau que vous par rapport à l'ensemble des alliances sociologiquement possibles. Restent le Dömm et le Djiné. Le premier, le Sorcier, apparaît d'abord comme l'Autre absolu, la création d'une radicale projection. On ne peut rien avoir de commun avec lui, parce que toute collusion serait une subversion : il suffit que le Sorcier vous ait donné à manger de la "viande de nuit" pour que, pris dans le cycle infernal de la dette, vous deveniez sorcier vous-même. En principe pourtant (la contradiction est significative), la sorcellerie se transmet par voie héréditaire, et pas n'importe comment : comme l'hémophilie, par les femmes. Le fils d'une sorcière est

sorcier, le fils d'un sorcier n'est "que" voyant (ñooxor), non dangereux. ORTIGUES a montré que la représentation Dömm était proche, psychanalytiquement, de l'Imago de la Mère mauvaise et dévorante<sup>4</sup>. Mais il faut souligner à quel point cette interprétation doit être niée par la logique du système culturel africain.

Nous admettons, sur cette base, que la représentation Dömm a quelque chose à voir avec la lignée maternelle (avec l'axe de la Filiation par les femmes) dans la mesure où cette lignée a perdu sa pertinence sociologique, où elle ne transmet plus ni le nom, ni l'héritage, ni une légitimité quelconque, mais seulement quelques traditions liées à un état antérieur de la société. Dans le cas présent, il s'agit des traditions animistes qui demeurent vivaces en terre d'Islam, auxquelles les gens sont souvent très attachés affectivement, mais vis-à-vis desquelles ils cherchent à prendre distance. Est-ce à dire que cette représentation n'existe pas dans les sociétés qui ont conservé la transmission matrilineaire ? On constate le contraire. Il semble que la sorcellerie y relève d'une interprétation différente, mais structurellement voisine : la peur, fantasmatique ou non, d'une confusion incestueuse entre les deux lignées. J'ai discuté ailleurs cette hypothèse<sup>5</sup>. Pour le moment, retenons l'idée qu'à travers des changements d'organisation sociale, une même représentation peut se maintenir tout en changeant de sens. D'ailleurs, les ethnies sénégalaises se situent chacune quelque part sur une ligne qui va de la prédominance matrilineaire vers une patrilinearité absolue. L'évolution générale de la société va dans la même direction. Or, c'est dans les sociétés qui se trouvent le plus loin sur cette ligne que selon tous les observateurs, la crainte de la sorcellerie est la plus vive.

Jusqu'ici, nous avons trois axes, dont l'importance est évidente à la fois sur le plan de l'organisation sociofamiliale et sur celui des repérages psychologiques : la filiation paternelle, la filiation maternelle, et l'alliance. A chacun d'eux correspond une représentation, un mode d'explication mythique de la folie et des troubles connexes. Mais comment situer par rapport à ce schéma la quatrième représentation, le Djiné ? Faut-il imaginer un quatrième axe ? Cette question m'a longtemps préoccupé. Une façon d'évacuer le problème était de

considérer cette représentation, d'origine arabo-islamique, comme culturellement hétérogène et introduite secondairement dans le système. Mais cette explication, du reste difficilement acceptable par les Sénégalais eux-mêmes, ne rend compte en rien de la place manifeste qu'occupe le Djiné dans le fonctionnement structural actuel du système des représentations. Il est d'ailleurs fort possible que le terme arabe de Djiné ait été attribué à une instance spirituelle déjà reconnue, au Sénégal, avant l'islamisation. Je préfère de loin, aujourd'hui, donner au Djiné la position fondamentale, bien qu'excentrique, d'élément hors-cadre... Le Djiné se caractérise structurellement par le fait tout simple qu'il n'est en rapport avec aucun des trois axes cités, et sa présence complète le système en le rendant capable d'assumer vraiment tous les cas de figure possibles.

Il est passionnant d'observer sur le terrain comment ce système fonctionne. On trouvera des études de cas dans les travaux cités en bibliographie<sup>6</sup>. Disons qu'il est difficile de trouver un cas relevant de la psychiatrie, qui ne puisse se décrire comme une perturbation relationnelle d'un ou plusieurs des axes de filiation ou d'alliance. Cela est vrai au Sénégal comme ailleurs, et je reviendrai sur ce qu'implique ailleurs cette constatation. Au Sénégal, tout naturellement, le système fournit d'abord au patient les moyens d'exprimer son vécu en le reliant symboliquement au trouble de l'une ou l'autre des "relations cardinales" à autrui. On peut se demander si ce simple fait n'explique pas déjà suffisamment que dans les sociétés africaines traditionnelles, la psychose soit en général si facilement curable : elle n'exclut pas le patient qui en souffre de l'usage des symboles communs. Ensuite, la famille puis le guérisseur, chacun à sa façon, utiliseront le même langage symbolique en fonction de leur vécu et de leurs intérêts propres. De l'échec ou de la réussite de l'intercompréhension finale dépendra le destin du patient.

Mais je veux insister sur un aspect évident, et pourtant méconnu, du système des représentations. Parler de filiation paternelle et maternelle, d'alliance, c'est inévitablement faire apparaître le système de parenté. Il existe donc une relation entre l'organisation de la famille en Afrique et les croyances par lesquelles les troubles mentaux y sont expliqués, par lesquelles

ils s'expriment. Il y a peu de chance que ce soit un hasard. Reste à tirer, de cette constatation, toutes les conséquences qu'elle mérite. On sait que la famille africaine est rarement nucléaire, que les relations interindividuelles sont déterminées par et baignées dans les relations entre lignages, tandis que les classes d'âge structurent fortement, en milieu rural surtout, les rapports entre égaux. Ces faits renforcent, s'il en est besoin, notre conviction : les deux axes de filiation et l'axe d'alliance sont vraiment des organisateurs des relations sociales. Que pouvons-nous croire, alors, quand nous voyons ces mêmes axes discriminer en outre les différents types de folie, servir de base à une nosographie culturelle, être utilisés aussi bien par les patients qui en font la substance de leur délire, que par les guérisseurs qui en font le support opérationnel de leurs manipulations symboliques ? Sans doute, que la folie est en rapport avec l'organisation sociale et familiale, et que le jeu des représentations, la façon dont on s'en sert en tant que patient, en tant que membre de la communauté, en tant que guérisseur, nous indiquent la nature et le fonctionnement du lien social. Ainsi naît l'hypothèse selon laquelle les axes de la parenté sont, en Afrique, les axes de l'identité personnelle et, à partir de là, les axes de la raison. Pour ceux qui trouveraient le raccourci un peu fort, donnons quelques précisions.

a) La parenté : Les théories de la parenté sont de deux sortes<sup>7</sup>. Il y a celles qui expliquent les règles par le concept de filiation : ce qui importe, dans cette perspective, c'est de fixer l'appartenance sociale d'un individu à un groupe en fonction de sa ou de ses lignées d'ascendants (Meyer-Fortes, Radcliffe-Brown...). D'autres préféreraient utiliser le concept d'alliance : ce qui importe c'est de régler les échanges matrimoniaux (et autres) entre groupes (Lévi-Strauss). Ceci nous montre que la pertinence des axes dont je parle est largement reconnue. Bien qu'il puisse y avoir des raisons sérieuses de choisir une théorie plutôt que l'autre, on conviendra que les deux types de préoccupations existent, chez les hommes concrets, et sont importantes. Pour mettre de l'ordre dans le fouillis des branches d'un arbre généalogique aux bifurcations infinies, les hommes se définissent des lignées : de père en fils et de mère en fille.

Il semble difficile aux hommes de conserver la même importance aux deux lignées : selon le cas, l'une ou l'autre prédomine totalement ou partiellement. La cause de cette difficulté pourrait être d'ordre structural. Là où les deux lignées sont équivalentes, la notion même tendrait à s'effacer<sup>8</sup>. Là où elles ne sont pas équivalentes, intéressons-nous au contenu de ce que la société fait transiter par cette voie : le nom, l'héritage, certains patterns de comportement et, nous y reviendrons, tout un ensemble fantasmatique. ce contenu varie considérablement d'une société à l'autre, mais peu, ou seulement sous l'influence de fortes contraintes culturelles, dans une même société. Chez les Occidentaux, la prédominance de la lignée paternelle est établie depuis des millénaires. Elle seule transmet le nom. Mais cette prédominance est mitigée par la possibilité d'hériter de sa mère. Peut-être est-elle actuellement en train de s'affaiblir. Au Sénégal, les populations islamisées le plus anciennement sont tout-à-fait patrilinéaires. Mais là où domine la tradition animiste, la lignée maternelle reste importante voire, parfois, dominante. L'héritage est partagé en deux parts, la plus grande allant de l'oncle maternel au neveu, la plus petite du père au fils. De même, on a deux noms : l'un d'eux peut devoir être tenu secret<sup>9</sup>. Ici les deux lignées coexistent donc. Mais elles sont loin d'être équivalentes. La forte différence, culturellement instituée, permet peut-être à la filiation de conserver son importance. Mais l'équilibre est instable, et la dominance d'une lignée sur l'autre tend sans doute à s'instaurer.

b) L'identité personnelle : il s'agit d'une évidence vécue, dont on peut montrer qu'elle repose, en fin de compte, sur une illusion. Les deux termes de la phrase sont également importants, dans la pratique comme au regard d'une théorie du sujet. Illusion, parce que la vérité est dans le dogme bouddhique de l'impermanence des choses, et parce que le sujet se constitue dans les bégayements, dans les hoquets du signifiant. Mais aussi, évidence renouvelée à chaque instant par la conviction d'être le même que l'instant précédent. Evidance qui peut certes se dissoudre, mais non sans effets repérables et presque toujours catalogués comme anormaux : dépersonnalisation, folie présente ou menaçante. En fait, l'illusion doit être maintenue

pour qu'il y ait un sujet au discours, pour qu'il y ait un minimum d'intercommunication. Quand on y réfléchit, la conscience personnelle apparaît donc moins comme une exigence de survie individuelle (les animaux inférieurs s'en passent bien...) que comme l'exigence première et radicale de la vie collective : elle est une condition de possibilité de la société, de la culture. S'il faut à celles-ci que les individus humains aient une identité, on peut légitimement se demander comment elles font pour assurer, dans tous les cas ou presque, la pérennité de cette illusion à travers les aléas de l'existence d'êtres qui se savent mortels et contingents. Une citation de Pierre KAUFMANN nous vient ici à point : "Délégué à représenter phylogénétiquement la lignée des ancêtres, le Surmoi... marque en un système de statuts -et selon l'ordre des échanges que ce système proscribit, prescrit ou facilite- le point d'insertion du sujet de la culture dans le champ de la parenté et de l'alliance"<sup>10</sup>. Elle nous montre bien où je veux en venir. Je me suis permis de souligner quelques mots-clefs. Pierre Kaufmann relie un concept freudien (le Surmoi) à des notions anthropologiques avec lesquelles jusqu'ici il n'avait pas grand chose en commun. Il en fait un opérateur non seulement psychologique mais aussi social (capable d'organiser des échanges en fonction d'un système de statuts). Et surtout, il le prétend capable de situer le sujet "dans le champ de la parenté et de l'alliance" : j'entends cela, pour ma part, "par rapport aux axes de la parenté et de l'alliance". Enseignés à chaque enfant africain par tout un ensemble d'informations langagières, comportementales, culturelles, symboliques, ces axes lui assignent dans le réseau relationnel une place, une position unique qui définit son identité. Que celle-ci soit construite dans un tel rapport de structure à la position sociale n'est sans doute pas sans conséquence. Cela pourrait expliquer certaines données ethnopsychiatriques, par exemple la fréquence d'apparition d'une bouffée délirante lorsque la personne change de position sociale, ou la facilité avec laquelle survient la guérison lorsque l'ordre social est rétabli.

C) La raison : Les axes relationnels dont nous parlons transmettent à chaque individu bien autre chose que de simples coordonnées

sociales. Chacun d'eux véhicule tout un ensemble de dits, de prescrits et d'interdits. Chacun d'eux se réfère à un monde mythique et fantasmatique, exploré par les contes, par les traditions ancestrales, par les histoires qu'on raconte à la veillée ou, tout aussi bien, par la politique villageoise actuelle ou par les aventures sentimentales de la soeur ou du cousin, à cause des obstacles rencontrés, qui rendent palpable la structure sociale. Lorsque pour une raison quelconque une personne cesse d'être sûre d'elle-même, les hésitations de son identité s'expriment par le langage de ces mythes et de ces symboles détournés de leur sens commun, ou de ces règles transgressées de façon significative<sup>11</sup>. La symptomatologie du délire trouve ici son fondement, c'est-à-dire à la fois son origine et son sens. A ceci près, que la distorsion symbolique n'est pas un chemin que le patient pourrait librement parcourir. Il y a bien là un discours, mais il ne s'y situe pas en position de sujet.

On l'aura compris : au lieu de partir de la connaissance des psychiatres indigènes (je veux dire occidentaux) pour appréhender la folie exotique, j'essaie d'abord de montrer comment on devient fou dans une société traditionnelle qui a conservé une structure sociale marquée, dans une société où le "repérage axiologique" de chaque individu est obligatoire et précis. A partir de là, je veux montrer maintenant comment on devient fou dans une société comme la nôtre. En quoi le processus est-il semblable, en quoi est-il différent ? La société sénégalaise, qui par la force des choses subit au cours de ce siècle une évolution accélérée, est à cet égard un extraordinaire terrain d'observation. Je vous prie de noter que je me méfie moi-même du langage évolutionniste que je suis forcé d'utiliser : il est évident qu'à notre époque, de très puissants courants poussent à évoluer dans le sens où est allé l'Occident. Je n'y vois ni fatalité historique (sinon actuelle et contingente), ni progrès indiscutable.

Partons donc de la situation qui prévaut encore en milieu rural chez les Serer<sup>9</sup>. Nous y trouvons trois axes permettant l'identification d'une personne. En pure géométrie dans l'espace, c'est juste ce qu'il faut. Je crois que l'individu bénéficie, pour son confort psychologique, de cette abondance

de repères. La lignée maternelle et la lignée paternelle lui apportent chacune, sur un plan différent, une riche moisson de symboles. Par ailleurs, le code des alliances le renseigne clairement sur la mobilité sociale qu'il peut avoir. Dans ses grandes lignes, sa vie est tracée. Deux types de problèmes peuvent toutefois se poser. Le système peut avoir des ratés, des difficultés de fonctionnement lorsque des décisions individuelles ne l'ont pas intégralement respecté. Il peut se faire, par exemple, que tel mariage provoque chez ceux qui en sont issus, la confusion entre les deux lignées. Confusion dangereuse, comparable dans ses effets à celle que l'inceste introduit dans une structure construite sur le triangle oedipien. Les représentations, décrites plus haut, fourniront les éléments fantasmatiques ou imaginaires capables d'exprimer cette confusion. A mon avis, la sorcellerie-anthropophagie trouve ici sa fonction originelle. D'autre part, le système peut avoir des difficultés d'adaptation quand l'organisation sociale se modifie. Les individus qui en dépendent, et qui avaient profité jusque là d'une sécurité psychologique toute particulière, se retrouvent alors dans une position très inconfortable.

Historiquement, la première modification a été due à l'arrivée de l'Islam, à une époque très variable selon les ethnies : entre le XI<sup>e</sup> siècle et l'époque actuelle. Les traditions islamiques, énoncées dans le Coran et la Sunna, codifiées par les écoles juridiques, imposent le patriarcat et le patrilatéralisme et modifient les prescriptions de mariage : le mariage préférentiel se fait désormais avec la cousine croisée patrilatérale. Par conséquent, toute la légitimité sociale de la lignée maternelle est appelée à disparaître. Quelles ont été les conséquences de cet effacement ? D'abord, le contenu culturel véhiculé par cette lignée est bien loin de disparaître en même temps : il se transmet de la même façon qu'avant pendant une longue période. La seule différence est qu'il se voit frappé d'illégitimité, que la culture dominante ne le reconnaît plus. D'où, pour chaque individu, un conflit entre le droit et le fait, et chez certains, la réapparition "dans le réel" d'un symbolisme culturel faisant l'objet d'une négation. En second lieu, il faut se demander ce que devient le système des représentations lorsqu'un de ses axes constitutifs disparaît. Au lieu d'avoir trois axes, nous n'en possé-

ons plus que deux : la Filiation (paternelle) et l'Alliance. C'est assez, bien entendu, pour que la topologie fonctionne, et pour que la personne puisse être définie par sa position. Mais la signification des différentes représentations doit obligatoirement s'adapter.

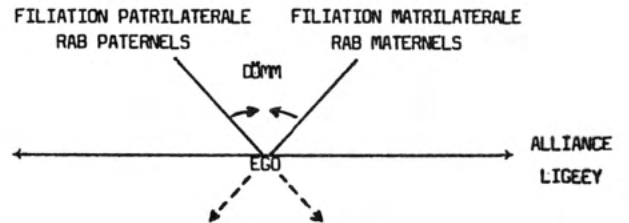


Fig. 1 : Système triaxial

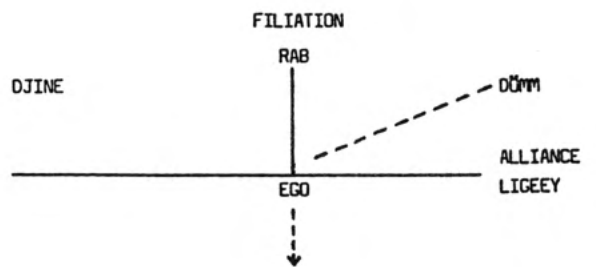


Fig. 2 : Système biaxial

Les schémas ci-dessus illustrent la transformation qui s'opère lorsque l'axe matrilatéral disparaît (je veux dire, lorsqu'il cesse d'être reconnu socialement comme porteur de sens et de valeur). On continue d'hériter ses Rab de son père ou de sa mère, mais le côté maternel n'étant plus, culturellement, qu'une parenté de fait sans importance particulière, on tend à réunir en un seul, à dominante paternelle, les deux axes de filiation. De ce fait, la figure du Sorcier (Dömm) change de sens. Au lieu de connoter la confusion des lignées, elle occupe désormais la place de l'axe matrilinéaire évanoui. Elle entretient une relation particulière avec la mère, avec la parenté par les femmes, dans la mesure où cette réalité sous-évaluée fait peur à une société d'hommes. Ethnographiquement, je l'ai dit, on constate au Sénégal que c'est là où la tradition islamique est la plus ancienne (par exemple en pays toucouleur) que la crainte du Sorcier est la plus forte.

L'histoire n'est pas terminée. La société traditionnelle, même islamisée, se déstructure. L'urbanisation et la migration des hommes, à la recherche d'un travail, rompent les liens lignagers. Comment réagit le complexe culturel des représentations ? Dans un premier temps, il se maintient et semble même parfois se renforcer. La crainte du Sorcier est plus vive à la ville qu'à la campagne. Le culte des Rab, à l'origine occasionnel et familial, comparable sans doute à celui des Lares ou des Pénates romains, se structure : des confréries thérapeutiques apparaissent. Elles pratiquent un rituel complexe (le NDöp par exemple) et leurs membres ont besoin de l'expérience de la transe pour maintenir leur équilibre psychique. La réalité mentale des représentations peut survivre longtemps à leur fondement sociologique, et leurs virtualités de transformation, comme on le voit au Brésil ou dans les Antilles, ne sont pas épuisées. Il n'empêche : dans un second temps, il faudra bien que les mentalités s'adaptent à ce que la société et la famille sont devenues dans l'intervalle. Peut-on prévoir ce que seront les formes de cette adaptation ? Dans une certaine mesure, peut-être que oui. Si l'on suppose que la famille va devenir de plus en plus conforme au modèle nucléaire, on peut prévoir que l'importance du deuxième axe (paternel) de la filiation finira par décroître, comme cela fut le cas en Europe. Notre analyse débouche donc sur une réflexion "ethnopsychiatrique" à propos de la réalité européenne. Que reste-t-il au bout du compte, lorsque l'une après l'autre, deux des principales dimensions de l'identité se sont estompées ? L'identité personnelle d'un occidental doit être bien fragile, se dit-on. Comment faisons-nous donc pour n'être pas tous fous ?

Ce serait sans doute vrai, si nous n'avions pas transformé simultanément le mécanisme même de l'identification.

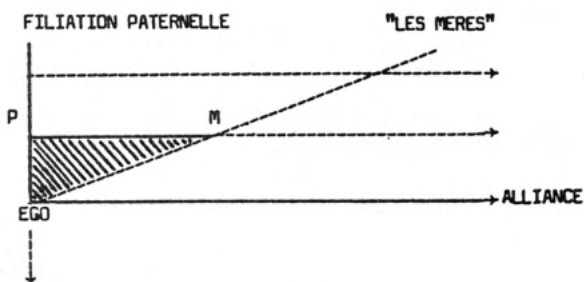


Fig. 3

Ce schéma reprend à peu près le précédent. L'axe vertical représente la succession des générations selon la lignée paternelle. Les lignes horizontales nous désignent, à chaque génération, l'alliance matrimoniale. La ligne diagonale n'est pas la lignée maternelle, bien sûr, puisque le grand-père paternel n'épouse pas la grand-mère maternelle. C'est une ligne virtuelle, mais c'est une ligne de "mères". Le schéma nous montre la présence du triangle oedipien Père-Mère-Ego à l'intérieur de la structure axiologique de ce que j'ai appelé le système des représentations. Lorsque l'importance des lignées et des institutions sociales régissant les choix relationnels diminue, tout est en place pour que le théâtre oedipien prenne le relais. On sent pourtant bien que par rapport à la solidité d'une identité reposant sur la garantie de toute une structure sociale, celle-ci ne vaut pas tripette aussi longtemps qu'elle repose, comme la précédente, sur un effet de position. C'est peut-être la carence des repérages identificatoires qui nous ont conduits à construire notre identité sur un drame, celui du désir et de la rivalité, celui qui se joue sur la scène oedipienne. Ce drame, sans aucun doute, les Africains le jouent aussi. Mais sans qu'il ait nécessairement pour eux la même portée, puisqu'une structure compatible, mais plus large, remplit à leur égard la même fonction. Il n'empêche que fonder son identité sur la participation à un réseau relationnel, ou la fonder sur une rivalité (sur une distanciation), sont des réalités psychologiques très différentes, et que cette différence peut avoir des conséquences sur le comportement individuel.

Il reste à répondre à la question déjà posée : à la lumière de tout ce qui précède, comment les Occidentaux deviennent-ils fous ?

C'est ce que nous allons essayer d'établir à présent.

Je prétends, sur la base d'un certain nombre d'observations, que si l'Oedipe nucléaire se trouve inclus dans la structure axiologique africaine, celle-ci se profile de la même façon dans les prolongements de l'Oedipe des Occidentaux. Je prétends qu'on la reconnaît dans la symptomatologie de nombreux psychotiques européens, et qu'elle joue à l'égard du langage de la folie le rôle ordonnateur d'une grammaire. D'où le sous-titre de ce travail.

Voici quelques histoires de malades, très squelettiquement résumées, réduites à ceux de leurs éléments qui peuvent conforter ma thèse. Je les donne comme des illustrations, non comme des preuves. Chacun dans sa propre pratique forgera sa conviction.

1) Santino est né en Belgique il y a environ 25 ans. Ses parents proviennent, l'un de l'extrême sud de l'Italie, l'autre d'une région montagneuse du centre de la péninsule. Au début de sa vie et jusqu'à son mariage, c'est un homme à qui tout réussit : l'affection des siens, les études et les amours. Il en garde d'ailleurs au visage une expression lisse et satisfaite, et l'air peu préparé au malheur. Dès le mariage, par contre, tout se défait. Il devient irritable, tombe malade, (une blessure au doigt...). A sa reprise de travail, il reste dépressif, anxieux, finit par être licencié. Son état semble alors se stabiliser, s'améliore même; il reprend après un an des travaux intérimaires. Le couple attend un enfant. Quelques mois avant la naissance, et de façon très brusque, il se met à délirer. Il se sent persécuté, devient agité, agressif. Le délire commence comme une bouffée aiguë mais assez rapidement se structure, intègre des éléments inflationnistes et mystiques. Il finit par s'identifier à Dieu. Parmi les éléments qui permettent de comprendre ce qui s'est passé, notons l'existence d'un conflit entre les deux familles, celle de Santino et celle de sa femme. Chacune d'elles semble donner bien trop de prix à l'époux, à l'épouse pour accepter de les partager, ou, a fortiori, de les laisser libres. Il est clair que Santino passe difficilement du statut de fils à celui d'époux, encore plus à celui de père : toute la chronologie de la décompensation en témoigne. Mais sa maladie ne résout pas, bien au contraire, le conflit des familles. Nous apprenons ainsi que, pour le guérir, ses parents et ses beaux-parents consultent, indépendamment les uns des autres, des guérisseurs différents.

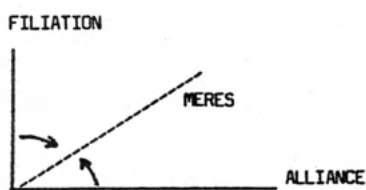
Une des voyantes consultées dira d'ailleurs une parole dont Santino va s'emparer. Il lui fera jouer le plus grand rôle dans le déclenchement de la phase délirante : "Quelqu'un t'a drogué, tu devineras toi-même de qui il s'agit". Ainsi investi (un bon guérisseur africain aurait la sagesse de ne pas confier au malade le soin de débrouiller son propre cas !), Santino découvrira, près de

deux ans plus tard, la coupable : il s'agit d'une voisine, tenancière d'un café. La "drogue" était contenue dans un verre d'apéritif. Le mobile de l'acte est, évidemment, la jalousie : nous apprenons que le père de Santino fréquentait régulièrement ce café, et qu'il y faisait souvent la louange de son fils. C'est par cette découverte que Santino inaugure son délire. Il l'étoffera bientôt en faisant l'expérience de son propre pouvoir surnaturel. Quand la voisine devient malade, et meurt, c'est lui, bien évidemment, qui a réussi à renvoyer sur elle l'envoûtement. Jusqu'au bout, Santino fera preuve d'une remarquable ambivalence à l'égard de cette femme : tantôt elle sait, tantôt elle ignore qu'elle lui a jeté un sort. Il lui pardonne, mais se venge quand même... La persécutrice toutefois n'est pas seule à mourir. Successivement meurent deux hommes dont il espérait beaucoup. Le premier l'aurait aidé à retrouver du travail. Le second, alors qu'il est déjà hospitalisé, l'avait initié à la mystique. Réduit à ses propres forces, Santino ne peut alors que "gonfler" celles-ci jusqu'à la toute-puissance.

Si nous appliquons à ce cas le schéma des trois axes, que voyons-nous ? Les symptômes de Santino, pendant la première phase de sa maladie, ressemblent à ceux du liguey wolof : il perd sa force et sa capacité de travail. Métaphoriquement, il nous montre la difficulté qu'il éprouve à mettre à l'oeuvre sa virilité. Que se passe-t-il donc du côté de l'Alliance ? C'est évident : lors du mariage, l'alliance ne s'est pas vraiment nouée. (L'aiguillette peut-être bien...). En tombant malade, Santino semble démissionner. Mais peut-être espère-t-il plus ou moins réconcilier les deux familles dans le souci qu'il leur inspire. Cet espoir se révèle vain : au contraire, elles se renvoient la responsabilité de sa maladie. La voyante lui tend alors une perche qui lui permet de les dédouaner l'une et l'autre : la responsable est un tiers, la tenancière. Mais à partir de là, la symptomatologie se transforme : l'axe d'Alliance n'est plus seul à être touché. En effet, la tenancière n'est pas un choix quelconque. Elle est liée au père, qui passe une partie de son temps libre dans ce café. Elle est liée à Santino lui-même, qui sait qu'elle l'aime bien. Nous verrons que notre schéma nous permet de comprendre la raison profonde du choix de cette



femme. Au cours de la seconde phase de la maladie, la symptomatologie évoque une carence paternelle, et le besoin d'une vicariance qui, d'ailleurs, lui fait par deux fois cruellement défaut. L'axe de la filiation paternelle pose maintenant question. De fait, Santino désigne comme coupable la personne qui, par rapport à lui, se situe à la fois dans un rapport d'alliance (en tant que voisine) et dans un rapport de quasi filiation (figure maternelle, liée au père). S'il avait été Sénégalais, sans doute aurait-il traduit autrement son problème, par une symptomatologie évoquant à la fois l'oeuvre des Rab et le Ligeey. Ici, tout se condense sur une personne unique. Conformément au schéma, entre la Filiation et l'Alliance, il faut que cette personne soit assimilable à une Mère.



2) Plus brièvement, voici l'histoire de Fosco, Italien du sud lui aussi, qui commence par consulter son médecin de famille pour divers malaises somatiques dans la sphère digestive. On parle alors de colite, de constipation chronique. Sa mère, à la même époque, souffre aussi de constipation. Longtemps après, il dira que "la nourriture avait déjà en ce temps-là des relents d'empoisonnement." Ses relations sociales et sentimentales sont, à première vue, satisfaisantes; pourtant, il n'arrive pas au terme de ses tentatives de rapports sexuels. Une de ces tentatives se passe même très mal, dans un état crépusculaire dont il ne se rappelle rien sauf l'impression vague que la fille lui a fait du tort. Peu après, alors qu'il est obligé de chômer, il a l'impression que sa mère lui cache son courrier pour l'empêcher de retrouver du travail. Il fait alors un premier état dépressif et est hospitalisé. A partir de là, plusieurs hospitalisations se succèdent selon un scénario schématiquement constant : il se sent mal dans son corps et menacé par sa mère qui, probablement, l'empoisonne. Il demande la protection du service hospitalier dont il accuse bientôt

le médecin d'être complice et de lui prescrire de mauvais médicaments. En même temps, il réclame des examens et des interventions chirurgicales. Contre l'avis de son psychiatre, il s'inscrit alors à un cours d'infirmiers. Sans doute ces cours mettent-ils gravement en jeu son image du corps : il perd brusquement sa cohérence, le délire se généralise et se déstructure (idées d'influence, hallucinations auditives, aggravation de la persécution, envies meurtrières). Enfin, apparaît un délire de filiation, basé nous dit Fosco sur des doutes déjà anciens, et servant manifestement ici à reconstruire l'identité par référence à un Père imaginaire prestigieux.

Que ferait, dans un cas semblable, un guérisseur africain ? Sans doute serait-il sensible aux deux axes qui sont ici touchés et qui, comme des cordes vibrantes, résonnent et nous envoient leurs messages. Le délire hypochondriaque et la persécution l'orienteraient vers une histoire de sorciers anthropophages, s'il n'y avait cependant la longueur de l'évolution. Ceci ne doit évidemment pas nous étonner : nous sommes dans un contexte culturel tout différent ! Mais le guérisseur s'en tirerait sans peine. Il aurait théoriquement à choisir entre trois attitudes : soit expliquer la coexistence des signaux provenant de l'axe maternel et de l'axe paternel, par exemple en faisant état d'une alliance entre un sorcier et un Rab (qui, dans ce cas, deviendrait un Djiné). Ou alors, prendre parti en faveur d'un des axes en négligeant l'autre de façon délibérée, pour privilégier la solution qui offre au patient et à sa famille les meilleures chances de réconciliation.

3) Louis est belge par son père, et de mère hongroise. Son père était un alcoolique, tyran domestique d'une rare brutalité, tabassant sa femme et son fils qui nous dit avoir été battu jusqu'à l'âge de vingt ans. Entre sa mère et lui, par contre, la relation est telle qu'il ne se sentait pas le droit de la quitter et qu'il a, pour elle, "raté des mariages". L'histoire de sa maladie commence à ses yeux un jour où son père l'assomme. Il s'en remet mal, souffre de maux de tête et, quelques semaines plus tard, fait ce qu'il appellera une "crise de delirium" (l'alcoolique, notons-le, est son père). Cette crise est probablement un état de déper-

sonnalisation et de confusion mentale, avec un aspect dysthymique : cela se reproduira plusieurs fois par la suite. Arrêté en rue par des policiers, il est à nouveau frappé sur la tête : confirmation inévitable et fortuite de l'agression paternelle. Le père finit par mourir, le jour de Noël, et Louis par se marier : il choisit une petite cousine de sa mère, mariage canonique s'il en est. Sa femme avait eu un enfant d'un premier lit. Faisant un lapsus significatif, Louis dit en parlant de cet enfant : "C'est comme si je l'avais mis au monde". Mais il n'a pas d'enfant à lui. Il a bientôt l'impression de recommencer avec sa femme ce que son père avait fait. Il lui arrive de la frapper, de frapper son enfant. Un jour sa femme le quitte, mais pour s'installer en bonne voisine, tout près de chez lui. Ils se voient de temps à autre, et il n'a pas perdu l'espoir de la convaincre de lui revenir.

Son hospitalisation est due à une nouvelle bouffée délirante, où il se montre désorienté, hypomane, réformateur et mystique. Cela se préparait depuis quelques jours : "il sentait bien que quelque chose n'allait pas, mais quoi ?" Cela s'est déclenché, finalement, le jour de Noël...

Chez Louis, le conflit avec le père semble avoir entraîné une difficulté d'identification, un désir d'être du côté de la mère, mais être hongrois (hongre...) c'est difficilement être un homme. Le fait de ne pas avoir d'enfant alors que sa femme avait fait preuve de sa fécondité, puis l'échec du mariage, ont rendu les choses plus difficiles encore : il va jusqu'à confondre les signifiants masculins et féminins dans le domaine de la génération. Je pense que Louis a essayé de s'identifier à ses racines maternelles, mais que l'identification symbolique a été impossible : elle s'est alors faite de façon imaginaire et fusionnelle. Toujours est-il que le tableau clinique, par la brusquerie de son apparition, par la virtualité mortifère qu'il comporte, évoque ce qu'on appellerait au Sénégal l'attaque des Sorciers et se réfère, clairement, à la pathologie de l'axe maternel.

Ce cas nous montre entre autres choses que l'existence d'un conflit avec le père ne donne pas nécessairement lieu à une symptomatologie évoquant l'axe paternel. La symptomatologie dépend en fait des portes de sortie que le système offre au patient. Du

côté de son père, Louis n'en avait aucune. Au contraire, sa trop bonne relation avec sa mère paraissait lui en fournir, mais avec des inconvénients liés au mode identificatoire. Ce sont ces inconvénients que traduit la pathologie.

Au fond, chacun des trois exemples cités nous le montre à sa manière, les trois axes sont toujours, en quelque façon, concernés. Le contraire serait étonnant : ils interagissent l'un sur l'autre. L'échec de l'alliance parentale retentit sur chacun des axes de filiation qui supportent l'identification personnelle. Les choix par lesquels nous nous définissons nous-mêmes en fonction de notre appartenance lignagère influencent la réussite de notre alliance matrimoniale. Et ainsi de suite. Il n'en reste pas moins que l'un d'eux, ou parfois deux d'entre eux, dominant et semblent gouverner la symptomatologie.

Un schéma très simple, issu de la tradition, nous est donc restitué par la démarche ethnopsychiatrique. Il nous permet de classer les symptômes et de leur donner un sens. S'il est vrai, comme je le pense, que les mêmes axes déterminent chez le patient la production des symptômes, nous disposerions grâce aux guérisseurs africains, nos collègues, d'une méthode de classification des troubles qui recouvrirait la dynamique des phénomènes inconscients. Ce qui n'est pas rien. Mais il y a encore autre chose. Dans le cours du texte, j'avais posé deux questions, qu'il est peut-être intéressant de rapprocher. Comment nous, occidentaux, ne sommes-nous pas tous fous ? Comment parfois le devenons-nous ? J'avais répondu à la première en faisant état d'un mode d'identification par la rivalité oedipienne, mode désormais particulier qui viendrait opportunément se substituer à l'identification de positionnement lorsque les axes sociologiques de la parenté deviennent défaillants. Cette identification oedipienne repose sur un conflit vécu dont, on le sait, nul ne se sort absolument indemne. N'est-il pas prévisible que ceux dont l'Oedipe n'est pas solide, cherchent à retrouver dans le prolongement de ce drame des axes capables de réassurer leur identité sur la base de leur position familiale ? Il s'agit finalement, dans une certaine mesure, de nous tous. Mais les psychotiques seraient certainement fondés à accorder à cette position l'importance la

plus grande. Tant que l'effet de position fonctionne, la structure psychotique ne se dévoilerait pas. Au contraire, lors de conflit relationnels, tels ceux mis en évidence par nos trois exemples, la position du patient peut être mise sur la touche et les symptômes, qui apparaissent alors, traduisent tout naturellement la "souffrance" des axes de la Raison.

Daniel SCHURMANS

#### NOTES

- 1) C. LEVI-STRAUSS, dans "Anthropologie structurale I", p. 20. En réalité, Claude LEVI-STRAUSS se désintéresse bientôt de la questions des jupons de paille des Trobriandaises. Il ne répond pas à la question. Je ne doute pourtant pas qu'il y eût répondu s'il eût voulu...
- 2) J.L. BORGES, "Otras Inquisiciones, El idioma analytico de John Wilkins". Cité par Ibarra dans la préface de l'édition française de Ficciones.
- 3) Il est habituel, mais peut-être inutile au lecteur, de citer ici la grande thèse d'András Zempleni, "Les thérapeutiques traditionnelles chez les Wolofs et les Lebou du Sénégal" (1968). Je dis "inutile", parce qu'elle est malheureusement devenue introuvable, même paraît-il à la bibliothèque de la Sorbonne. J'ai eu le grand honneur de pouvoir compulsier l'exemplaire que conservait Henri COLLOMB dans sa maison des Almadies. Cet exemplaire devait disparaître peu après. Je jure n'y être pour rien...
- 4) E. et M.C. ORTIGUES, dans leur livre "Oedipe Africain", Plon, 1966.
- 5) Notamment dans un article, "Le problème de l'Oedipe en Afrique", paru en 1972 dans la revue "Psychopathologie Africaine". Pour une part, le présent travail est une version "revisited" de ce texte de 1972. Dans l'enthousiasme rédactionnel, je ne m'étais pas rendu compte à l'époque qu'il était à peu près illisible pour tout lecteur dont la motivation et la patience n'étaient pas exceptionnelles. Mais je continue à le considérer comme un bon réservoir d'idées.
- 6) Outre les travaux déjà cités, et parmi beaucoup d'autres : ZEMPLENI A. et RABAIN J.

"L'enfant Nit-ku-bon", Psychopath. Afr., 1965, I, 3.

ORTIGUES M.C., MARTINO P. et COLLOMB H., "L'utilisation des données culturelles dans un cas de bouffée délirante", Psychopath. Afr., 1971, VII, 1.

de PRENEUF Ch., "L'homme qui fait pleurer les arbres", Psychopath. Afr. 1969, V, 3.

SCHURMANS D., BA S. et TABANE I., "Significations psychodynamiques et fonctions culturelles des interprétations traditionnelles wolof des maladies mentales", Psychopath. Afr., 1971, VII, 1.

DORES M., "La Femme-Village, Maladies mentales et guérisseurs en Afrique Noire", L'Harmattan, Paris, 1981.

7) Je m'inspire notamment de l'article de D. de COPPET, "Systèmes de parenté" in Encyclopaedia Universalis T. 12, p. 520-524 (1980)

8) Elle serait remplacée, comme dans les parentés indifférenciées (ou cognatiques) par la notion de niveau de génération : les empêchements au mariage ne dépendent plus de l'appartenance à tel groupe de filiation, mais du degré individuel de parenté -de la "distance à Ego" (ibid.).

9) Voir REVERDY J.C., "Une société villageoise au Sénégal. Les structures fonctionnelles et villageoises des Serer". Centre Africain des Sciences humaines appliquées, Aix-en-Provence, 1967.

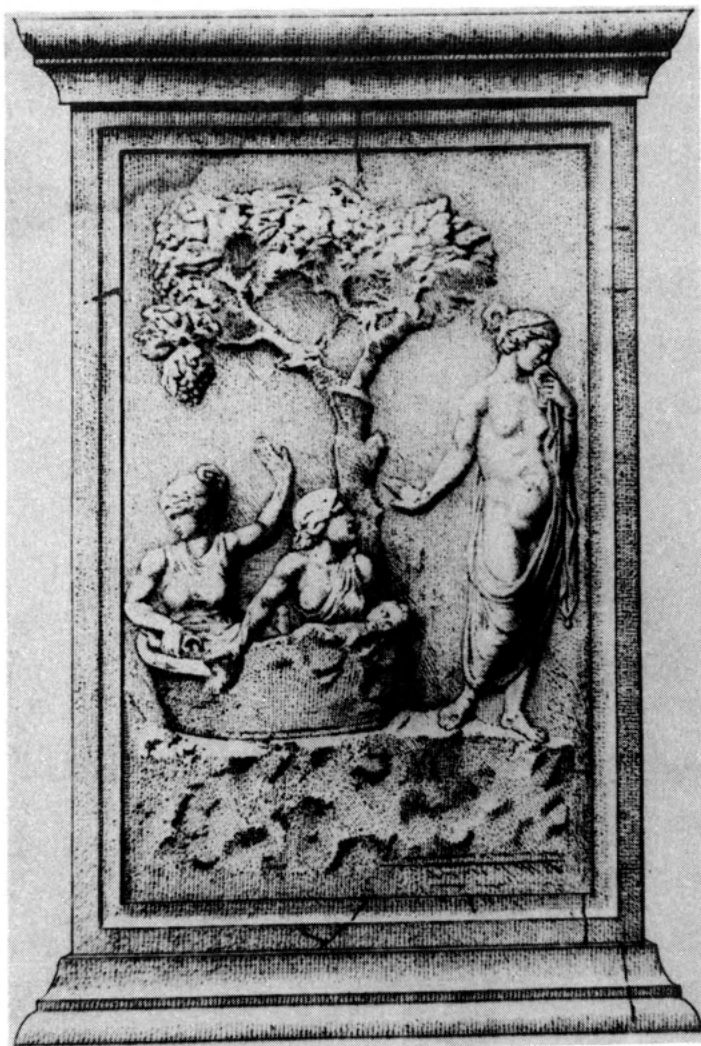
10) Pierre KAUFMANN, "Concept de culture et sciences de la culture", in Encycl. Univ., Symposium, T.17, p. 36-49 (1980).

11) Voyez à ce sujet la belle étude de Maurice DORES dans "La Femme-Village", p. 75-202.





# naissance de Priape



*Planche 1, Musée national d'Aquilée*

# PHALLUS

## L'ENFANT PRIAPE ET SON PHALLUS (\*\*)

par Maurice OLENDER (\*)

Il était une fois un petit dieu que les Anciens ne cessaient de confondre avec d'autres divinités qui lui ressemblaient. Tous avaient le membre viril en érection : ils étaient, comme on disait alors, *ithyphaliques*. Mais que ce soient Orthanès, Conisalos, Tychon, Ithyphallos, ou "d'autres de cette espèce<sup>1</sup>", on ne sait presque rien d'eux, si ce n'est qu'ils étaient tous pareils à Priape qui leur ressemblait. Et comme si leur sexualité hyperbolique avait confondu la perspicacité des scholiastes et des mythographes érudits, les textes identifient souvent à Priape n'importe quelle figure ithyphallique. Et les Anciens, comme les Modernes, ont fréquemment vu Priape là où il y avait un Pan ou des satyres -et inversement. Aussi son nom a-t-il même pu désigner le membre viril, sans plus<sup>2</sup>.

Cependant, malgré cette légendaire absence de distinction, celui qu'on appelait le *divus minor* (*Corp. Priap.*, 53) était radicalement différent de ses compagnons phalliques, Pan ou les satyres. En effet, parfaitement humain, Priape n'avait ni cornes, ni pieds de bête, ni queue. Sa seule anomalie, son unique difformité était ce sexe disproportionné, marque congénitale qui décida

du destin de l'enfant. Car quelques scholies -et un bas-relief (pl.1)- racontent la naissance malheureuse de Priape, nourrisson au sexe démesuré. Et comment la laideur de cet enfant mal né provoqua la répulsion de sa mère, la très belle Aphrodite. Pour mieux assister à la scène traumatique de sa naissance, et avant de scruter le vocabulaire qui spécifie le *pathos*<sup>3</sup> de l'enfant difforme, voyons où, dans quels documents et comment rencontrer Priape<sup>4</sup>. Sans en faire le tour exhaustif, observons un instant Priape enclos dans son jardinet et écoutons-le.

"Là, sur son mur de pierres sèches, Dinomène m'a dressé, Priape toujours en éveil, comme gardien de ses légumes. Alors vois, voleur, comme je suis tendu. 'Et tout cela diras-tu, pour si peu de légumes?' Oui, pour si peu" (Léonidas de Tarente, *Anth. Pl.*, 236<sup>5</sup>).

"Et c'est pour rien, pour la forme simplement, qu'Eustochidès m'a mis là, moi, Priape à garder ses pieds de vigne secs avec ce grand talus tout autour. Que quel'qu'un le franchise..., il n'y a rien à voler, sinon moi, le gardien!" (Lucien, *Anth. Pl.*, 238).

"Au carrefour des deux chemins, moi Priape, je veille et je me dresse, mon 'bâton' bien raide tout au droit de mes cuisses, gardien fidèle placé par Théocrite. Allons, va loin d'ici, voleur, et ne pleure pas en recevant ma veine." (Léonidas de Tarente, *Anth. Pl.*, 261<sup>6</sup>).

Priape est donc bien ce petit dieu ithyphallique qui apparaît à l'aube de l'ère hellé-

(\*\*) Avant d'être lu à Aix-en-Provence, cet exposé a fait l'objet de deux séminaires, l'un à l'École Pratique des Hautes Etudes chez Detienne, l'autre au Collège de France, chez Vernant. Le texte a paru dans Souffrance, plaisir et pensée, Premières Rencontres psychanalytiques d'Aix en Provence (1982), Paris, les Belles Lettres, 1983.

(\*) Centre de Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes, C.N.R.S.

nistique. On pouvait le voir là également en position d' *anásurma*, retroussant son vêtement chargé de fruits pour exhiber un sexe énorme. Garde champêtre protégeant un carré de légumes ou un petit verger, Priape est toujours en érection. Et faisant office d'épouvantail, son phallus est avant tout l'instrument verbal de son châtement. Car ce dieu, qui parle plus qu'il n'agit, ne cesse de menacer tous ceux qui tentent de voler un fruit, de subtiliser la moindre verdure dans son potager. Mais son autorité dérisoire fait rire. Et elles sont nombreuses également, ces priapées latines<sup>7</sup> où on se moque du petit dieu, officiant aussi bavard qu'inefficace, enfermé dans son "pauvre jardin" (Virgile, *Bucoliques* VII, 34).

Sa statue, Théocrite la montrait déjà mal dégrossie, "récemment taillée dans du bois de figuier, sans jambes, -il y a encore l'écorce" (*Anth. Pal.*, IX, 437). Et lorsque, dans son *Agriculture* latine, Columelle présente un Priape menaçant, au membre "terrible" (X, 33), le dieu est dit façonné dans le tronc d'un vieil arbre.

Mais le bois résiste mal au temps. Et les archéologues n'ont jamais retrouvé les effigies du Priape hellénistique que les historiens de l'art ont cru quelquefois pouvoir reconnaître dans le coin d'un paysage, sur quelques-uns de ces bas-reliefs qu'on dit "alexandrins". Pour voir des Priape antiques, il faudra donc attendre les statuettes en pierre, ou en terre cuite, les petits bronzes aussi de l'époque romaine qui encombrèrent aujourd'hui les enfers des musées (pl. 2-5).

"J'étais autrefois un tronc de figuier, bois sans valeur, lorsqu'un artisan, ne sachant ce qu'il allait faire de moi, un esclave ou un Priape, se décida pour le dieu." (Horace, *Satires*, I, 8.).

Ustensile de jardin, Priape est bien ce dieu "façonné au hasard" (Columelle, *Agriculture*, X, 31) par la main d'un quelconque artisan. Et lorsque Diodore de Sicile (IV, 6, 4) dit l'efficacité de l'amulette qui écarte le mauvais sort en châtant celui qui le lance, Priape est considéré comme un simple *baskánion* : un préservatif contre le mauvais oeil. Objet quotidien, le dieu-amulette se fond alors dans ces nombreuses

pratiques, silencieuses qui traversent le temps d'une société sans s'élaborer en récits sophistiqués<sup>8</sup>. Aussi la théologie des Anciens ne paraît pas avoir assigné un rôle et un espace propre à Priape<sup>9</sup>. Déclassé au catalogue officiel des dieux où prospèrent ses parents, Dyonisos et Aphrodite, le *divus minor* semble avoir été bien mauvais à penser.

Ainsi privé de théologie, et loin du panthéon, Priape invite le lecteur à un autre constat alarmant. Très souvent dans son jardin, rien, ou presque, ne pousse -à peine les quelques légumes de Léonidas de Tarente. Et l'effigie rustique (*Anth. Pal.*, VI, 22) du dieu est à l'image de ses maigres cultures : taillée grossièrement par une main inculte dans un bois de figuier ordinaire.

Si l'on porte son regard vers les offrandes faites à Priape, elles sont généralement aussi médiocres que son effigie ou les cultures qu'il doit surveiller : des figues à la peau vieillie (*Anth. Pal.*, VI, 22 et 102), quelques rares fruits (*Corp. Priap.*, 53), ou alors on plaint ce dieu malchanceux qui reçoit, en guise de sacrifice, plutôt que des fruits, les vers des poètes (*Corp. Priap.*, 60). Quant aux offrandes que lui font les pêcheurs, elles ne sont guère plus abondantes que celles des jardiniers : les vieux débris d'un filet de pêche (*Anth. Pal.*, VI, 192), une carapace, dépouille d'une langouste, en échange de quoi on demande au dieu fort peu de choses (*mè pollà*), juste de quoi apaiser le ventre du dédicant (*Anth. Pal.*, VI, 89), de quoi réchauffer sa vieillesse (*Anth. Pal.*, VI, 193). Et c'est aussi au Priape jardinier que l'on propose des fruits en cire, lui demandant de se contenter de la seule image du fruit (*At tu sacrati contentus imagine pomi*, *Corp. Priap.*, 42), et, en échange, d'en donner de vrais.

A ce programme s'associe généralement l'incapacité de Priape à protéger ses misérables parterres. Il lui arrive même, à ce dieu, qu'on le vole -à défaut de lui subtiliser quelques sarments de vignes desséchées (*Anth. Pal.*, 238). Ou encore, que l'on prenne simplement son bois pour le brûler. Qu'il puisse exprimer sa crainte d'être châtré de l'attribut qui le définit, et de *Priapus* qu'il est, de finir en *Gallus*, en prêtre eunuque (*Corp. Priap.* 55), précise mieux encore le tableau clinique des malheurs de ce dieu.

De nombreux indices multiplient alors

les traits inquiétants d'un Priape qui n'a apparemment rien de la prospérité promise par sa réputation historiographique de "dieu de la fécondité". Quant à la mise en scène des échecs de ce dieu, c'est inlassablement que les priapées les illustrent durant au moins un demi-millénaire -du IIIe siècle avant J.-C. au IIe siècle après J.-C.

Les jardins de Priape se situent donc à l'autre pôle de ces enclos fertiles d'Aphrodite dont Dionysos voulait devenir le jardinier (Nonnos, *Dionysiaques*, 42, 274 sq.). Et alors que celui-ci a droit au titre d'*eúkarpos* (*Anth. Pal.* VI, 31), "le dieu des beaux fruits", Priape, que caractérisent sa laideur et sa petite taille, est non pas *eúkarpos* mais congénitalement *ámorphos*, laid et difforme. Cet aspect de Priape, considéré comme le dernier des dieux (*Corp. Priap.*, 63), peut s'éclairer mieux encore lorsqu'on saisit les relations contraignantes que le dieu entretient, au cours des récits qu'il traverse, avec l'univers du figuier et celui de l'âne.

Le bois du figuier est, nous l'avons vu, celui que les Anciens ont privilégié, tant à l'époque hellénistique que romaine, pour la taille des statues de Priape (*Anth. Pal.* IX, 437, Horace, *Satires*, I, 8); et ce dieu, tout en "protégeant" les fruits de cet arbre, fait de nombreux jeux de mots sur *ficus*, la figue, et ce même vocable lorsqu'il désigne les hémorroïdes ou l'anus (*Anth. Pl.*, 240-241; Martial, *Epigrammes*, VI, 49). En fait, le champ sémantique de la figue a véhiculé, durant toute l'Antiquité et même bien au-delà, de nombreuses représentations sexuelles et obscènes.

C'est ainsi qu'Aristophane (*La Paix*, 1348) utilise le verbe *sukologeîn*, "cueillir des figues", pour dire l'accouplement, et qu'Ovide (*Fastes*, V, 433) rappelle la fonction apotropaïque de la *fica*, ce geste qui vise à éloigner le mauvais oeil en plaçant l'extrémité du pouce entre l'index et le médius (Pl. 6). Si les multiples connotations scatologiques et obscènes de la figue forment un réseau signifiant autour de Priape, le fait que le bois du figuier (les statues du dieu) soit un matériau médiocre (*inutile lignum*, Horace, *Satires*, I, 8), bon à brûler pour réchauffer les pauvres, et que son fruit, la figue, soit le pain quotidien des plus démunis, marque autrement encore les limites déjà restreintes des maigres cultures que ce dieu était censé

favoriser.

Participant à cet univers hypersexué, et figurant, en même temps, la misère de la vie de tous les jours, l'âne, ce cheval du pauvre, fait également partie du thiasse dionysiaque et, à ce titre, défilait comme Priape dans le grand cortège de Ptolémée II Philadelphe<sup>10</sup>. Tous deux sont également représentés ithyphalliques et l'équidé, considéré comme lubrique (*salax asellus*, *Corp. Priap.* 52), peut même, à l'occasion, se substituer au dieu et à ses fonctions en exerçant des sévices sexuels sur un pauvre voleur. Confirmant cette trop grande proximité, un mythe raconte comment ils firent un concours pour savoir lequel des deux, Priape ou l'âne, avait le membre viril le plus grand. Priape vaincu, et mauvais perdant, tua l'âne (Lactance, *Institutions divines*, I, 21, 28). Depuis, à Lampsaque, il y a un sacrifice de l'âne à Priape (Ovide, *Fastes*, I, 440).

Mais l'identification entre Priape et l'âne est à son comble lorsque Afranius, poète latin du IIe siècle avant J.-C., fait dire à Priape ceci : "Contrairement à ce que prétendent les gens du commun disant que je suis né d'un âne, tel n'est pas le cas" (Macrobe, *Saturnales*, 6, 5, 6). Que Priape puisse être le fils d'un âne et qu'il s'en défende ne peut que renforcer les affinités décelées entre le dieu et l'animal. Celles-ci se marquent également quand, comme pour Priape, on se moque de l'âne (Esopé, *Fables*, 274), ou lorsque l'animal, lourd et dénué de toute ruse, veut entreprendre une action, et qu'il échoue dans son entreprise. On se souvient de cet âne qui causa la perte de la jeunesse éternelle pour l'humanité en égarant le précieux *phármakon* que Zeus lui avait confié (Elien, *Sur la nature des animaux*, VI, 51). Chez Lucien, dans ses *Dialogues de courtisanes* (XIV, 4), "l'âne qui joue de la lyre" devient la figure d'un amant vieilli, édenté et pataud. Et c'est la même maladresse qu'on reconnaît à Priape quand il tente de séduire la belle Lotis ou, dans une autre version du récit, lorsque Vesta, comme une ombre, se dérobe à son désir et que le dieu subit un cuisant échec, se retrouvant bredouille, le sexe en l'air, impuissant, objet de la risée de tous. Rejeté pour obscénité, le cœur et le membre lourd, Priape doit alors s'enfuir (Ovide, *Fastes*, I, 391-440 et VI, 319-348).





*Planche 2*

*Planche 3*



A ces quelques éléments d'un dossier où abondent les correspondances entre Priape, le figuier et l'âne, il faut ajouter d'autres images que charrie le contexte ethnographique. C'est ainsi qu'en lisant Aristote, on apprend qu'il s'en faut de peu "que le corps des ânes ne soit stérile" et que leur semence est froide, par nature (*De la génération des animaux*, 748 a-b)<sup>11</sup>. Le même auteur, parlant des animaux qui ont une grande verge, dit qu'ils sont "moins féconds que ceux qui l'ont de taille moyenne, parce que le sperme froid n'est pas fécond et qu'il se refroidit en parcourant trop de chemin" (*ibid.*, 718 a). Aristote précise encore que la nature a doté le membre viril, lorsque celui-ci ne souffre d'aucune "altération morbide", de la capacité d'être ou non en érection; et que "si cet organe était toujours dans le même état, il constituerait une gêne" (*Les Parties des Animaux*, 689 a). Or, tel est précisément le cas de Priape qui, toujours ithyphallique, ne connaît pas la moindre émission séminale féconde, ni jamais aucune détente sexuelle (*Corp. Priap.*, 23).

Que le phallus de Priape ait pu être considéré comme une "altération morbide", ce sont les textes médicaux qui le confirment. Car, dans leur nosographie, pour désigner un mal sans recours, une maladie décrivant une érection constante d'origine inflammatoire (classée parmi les *emphúsēmata*), les médecins de l'Antiquité ont choisi la figure et le nom de Priape. On apprend ainsi que le priapisme est une *paralysis* (Caelius Aurelianus, V, IX, 89, éd. Drabkin, p. 964) qui conduit le patient à une mort stérile où son sexe, encore et toujours, reste érigé (Alexandre de Tralles, XI, VIII, éd. Puschmann, II, p. 499); et que les membres atteints de paralysie sont raides et durs comme un bois, bloquant toute circulation de fluide (Caelius Aurelianus, II, I, 17, p. 574). Si les Anciens ont pu identifier Priape à d'autres divinités ithyphalliques, Galien (éd. Kühn, XIX, p. 426) demande de ne pas confondre le priapisme avec une *saturiasis*. Les médecins précisent alors la distinction. Si le terme *priapismós* dérive du nom de *Príapos* (Galien, VIII, p. 439), la *saturiasis* s'inspire des satyres (Caelius Aurelianus, III, 18, 175, p. 410). Et contrairement au priapisme, mal sans issue qui exclut toute volupté, la *saturiasis* produit une émission séminale avec jouissance

(*hēdonē*) (Galien, XIX, p. 426).

Ce partage explicite où l'érection de nature satyrienne, même dans son excès, autorise l'exercice sexuel et la jouissance, alors que le priapisme, "paralysie" involontaire que le patient ne peut liquider, abolit toute fluidité et ne débouche que sur la mort, indique une autre partition encore : celle qui range les satyres du côté des démons de la sauvagerie, êtres hybrides mêlant l'homme à la bête, et Priape, nous le verrons, citoyen de Lampsaque, toujours intégralement anthropomorphe, du côté des humains. Une double leçon antique se profilerait ici : d'abord, l'impossibilité d'une sexualité démesurée pour un humain -Priape-, de cette sexualité à pôle unique dont Aristote nous disait la morbidité ou qu'elle était contre-nature; et alors qu'une sexualité indéfinie serait, elle, vivable pour les bêtes, ou les semi-humains, elle ne conduirait les hommes qu'à cette érection douloureuse et sans joie qui marque le priapisme.

\* \* \*

Souffrant d'exclusion dès sa naissance, Priape, devenu adolescent, sera chassé de sa ville natale par ses concitoyens. C'est une brève scholie aux *Géorgiques* de Virgile<sup>12</sup> qui dit que Priape fut expulsé de Lampsaque, *propter virilis membri magnitudinem* : en raison de la grandeur de son membre viril. Puis, reçu parmi les dieux, il devint la divinité des jardins.

Mais comment Priape a-t-il donc été promu à ce poste de dieu jardinier? Son rôle, dans la cité, n'aurait-il pas pu s'exercer en un autre lieu, hors de son enclos?

Une version plus loquace<sup>13</sup> raconte comment Priape, devenu adolescent, plaisait énormément aux femmes de Lampsaque et fut exilé du territoire de la ville à la suite d'un décret promulgué par les hommes de cette cité. En effet, Natalis Comes rapporte une tradition selon laquelle Priape était un homme de Lampsaque (*virum*) qui avait un grand instrument (*ingens instrumentum*) bien disposé pour engendrer des citoyens (*facile paratum plantandis civibus*), et qu'il plaisait beaucoup aux femmes de Lampsaque. C'est pourquoi on raconte qu'il s'est attiré la haine de tous les autres hommes de Lampsaque et qu'il en fut expulsé<sup>14</sup>. Ceci fut un grand malheur pour les femmes qui le regrettaient

beaucoup et priaient les dieux pour qu'ils les aident. Après un certain temps où rien n'arriva, une maladie grave frappa le sexe de tous les hommes. Alors on envoya quelqu'un demander à l'oracle de Dodone ce qu'on pouvait faire pour remédier à l'épidémie. La réponse fut que le mal ne cesserait pas avant que Priape soit rappelé dans sa patrie. Ce qui fut fait. Et depuis lors, on a construit des temples et fait des sacrifices en l'honneur de Priape<sup>15</sup> qui fut décrété dieu des jardins.

Affolés par l'intérêt que leurs femmes portaient au personnage à l'*ingens instrumentum*, les hommes de Lampsaque ont donc propulsé Priape hors de l'espace civique. Trop bien outillé pour la reproduction de la cité, c'est un Priape neutralisé qui revient d'exil pour s'installer dans ses nouvelles fonctions. Là, confiné dans ses jardins, son phallus ne menace plus l'ordre sexuel de la cité. Priape, comme la statue d'Eustochidès qui le représente, est là à présent, simplement, "pour se conformer à l'usage" (*nóμου khárin*), et en vain (*eis tò kenón*) (*Anth. Pl.*, 238). Devenu signe conventionnel de la fécondité publique, il s'intègre désormais au paysage urbanisé des jardins. Et le dieu de la fascination terrible qui devait écarter le mauvais oeil devient ici aussi dérisoire que les mises en garde qu'il ressasse dans ses priapées.

\* \* \*

"Si je te vois, moi, Priape, poser le pied près des légumes, je te mettrai à nu, voleur, à même la plate-bande. 'Faire un acte pareil, diras-tu,, c'est vilain pour un dieu!' C'est vilain<sup>16</sup>, je le sais moi aussi. Mais on m'a dressé ici, sache-le, justement pour cela." (*Anth. Pl.*, 260).

C'est parce qu'il était vilain et souffrait d'une malformation que la belle Aphrodite repoussa (*aparnésasthai*) l'enfant Priape qui venait de lui naître à Lampsaque. Cette région de Propontide resta d'ailleurs marquée par son geste et fut appelée "Abarnis", suivant le verbe qui exprimait le refus d'Aphrodite<sup>17</sup>. Ce sont trois scholies qui racontent les circonstances pénibles de cette naissance. Et toutes concordent sur ceci : c'est parce qu'il est laid et difforme qu'Aphrodite rejette l'enfant Priape. A ce propos, Nonnos<sup>18</sup> indique que Priape souffre d'une affection : "Je pense

à l'affection (*páthos*) de son membre viril", précise-t-il<sup>19</sup>.

Dans ces récits de la naissance de Priape, on retrouvera chaque fois un même vocabulaire pour dire la laideur congénitale de l'enfant : Priape est toujours *ámorphos* - et, dans une surenchère sémantique, sera également *kakómorphos*, *aiskhrós*, *ásēmos*, *perissósarkos*. C'est avant tout au champ de ce vocabulaire qui définit la très humaine laideur du nouveau-né que l'on s'intéressera ici<sup>20</sup>.

Une première histoire<sup>21</sup> raconte comment Aphrodite, s'étant unie (*emígē*) à Dionysos, s'unit (*emígē*) ensuite à Adonis - tandis que le premier était parti pour l'Inde. Un traité de gynécologie antique interdit aux femmes de s'accoupler pendant la grossesse afin d'éviter toute malformation au nouveau-né<sup>22</sup>. Mais le mal de Priape eut une autre cause encore. Ce fut la jalousie d'Héra<sup>23</sup> qui "de sa main maléfique toucha le ventre 'Aphrodite, lui fit donner le jour à un être difforme (*tekeîn ámorphon*) que l'on appela Priape du fait de (...) <sup>24</sup>; et Aphrodite refusa de le reconnaître" (*aparnésasthai*).

La seconde version, plus courte, précise uniquement que Priape était laid (*ámorphon*) et qu'Aphrodite le refusa (*aparnésastai*); que le nom de cette région conserve la mémoire du refus maternel<sup>25</sup>.

La troisième version de cette naissance priapique est la plus longue<sup>26</sup>. Zeus s'y trouve frappé par la beauté démesurée (*kállos amétrēton*) d'Aphrodite. Il s'unit à elle (*sungenómenon*), provoquant ainsi l'infinie (*ápeiron*) jalousie d'Héra. Comme celle-ci craignait que l'enfant à venir l'emporterait en beauté (*kállēi huperphérein*) sur tous les autres rejetons de Zeus, d'un geste magique, elle toucha le ventre d'Aphrodite, provoquant la laideur de l'enfant à naître (*bréphos kakómorphon tekthēnai*). Lorsqu'Aphrodite vit (*eōrakūta*) que le nouveau-né (*bréphos*) était laid (*ámorphou*), tout à fait confus (*asémou pánu*), vilain (*aiskhrou*) et charnu à l'excès (*perissosárkou*), elle le saisit et le lança dans la montagne. La suite du récit nous apprendra qu'un bon berger le trouva et l'éduqua, considérant que le mal phallique dont l'enfant était affligé (*hupárkhon páthos*) devait signifier la fertilité de la terre et des troupeaux. Ainsi Priape devint-il le dieu des bergers.

Donc Aphrodite, d'une beauté immodérée, éblouit un Zeus littéralement subjugué. Et devenue mère, elle ne pourra soutenir un instant la vue de l'enfant difforme, à la fois nourrisson "excessivement charnu" et incarnation de la laideur. Son regard blessé par ce nouveau-né qui lui apporte une marque la déshonorant, c'est donc pour non-conformité, parce qu'il était *ámorphos*, qu'Aphrodite rejettera Priape dès sa naissance<sup>27</sup>.

Prenant au mot l'apparence physique de l'enfant divin, parcourons un instant ce vocabulaire de la laideur priapique dans l'épaisseur de la langue grecque. D'abord, en saisissant le terme *ámorphos* dans sa forme simple, et positive, qui définit la mère de l'enfant difforme, la Belle Aphrodite : *Morphó*<sup>28</sup>.

Les plus anciens emplois de *morphé*, si l'on excepte l'hypothétique *moroqa* ou *moropa* mycénien, se trouvent dans les écrits homériques où ce terme est appliqué aux *épea*, aux paroles, et signifie la beauté, le charme des discours. Mais seuls les aèdes font usage de *morphé* pour dire la beauté des mots. Claude Sandoz, qui nous guide ici<sup>29</sup>, insiste sur le fait que ce terme décrit généralement la beauté des personnes. Et même dans le cas des *épea*, on peut supposer une vision "matérielle", corporelle, pour ces mots que l'*Illiade* et l'*Odyssée* disent *ailés*: les *épea pterónta*<sup>30</sup>. Souvent, pour définir le corps dans sa réalité tangible, pour dire la petite taille par exemple, c'est *morphé* que l'on trouve, s'opposant à l'âme, à *psukhé*<sup>31</sup>. Ailleurs, dans l'*Hélène* d'Euripide, *morphé* désigne le corps que l'on lave (677) et dans la même pièce, "un homme de figure grossière" (545). C'est chez le même Euripide que l'on trouve déjà également l'idée de "proportion" associée à *morphé* pour qualifier le corps humain<sup>32</sup>.

Dans le *corpus* hippocratique, *morphé* prend un sens technique pour dire la conformation anatomique et, initialement même, pour spécifier un vice de constitution physique ou des malformations diverses. On découvre alors que "si donc, généralement parlant, les chauves naissent des chauves, les hommes aux yeux clairs d'hommes aux yeux clairs, les atrabiques de loucheurs, et si la même observation vaut pour les autres conformations (*kaì perì tês allês morphês*) pourquoi d'un macrocéphale ne naîtrait pas un macrocéphale?" (*Traité des airs*, éd. Littré 14, II, 60, 4). Dans le même vocabulaire hippo-

cratique, si *eîdos* désigne la constitution individuelle, *morphé* signifie le type renouvelable de génération en génération, autrement dit, la forme qui se transmet<sup>33</sup>. Mais quand *eîdos* inscrit une forme définitive, *morphé* désigne ce qui est altérable<sup>34</sup>. Fragile et changeante comme la forme humaine d'un dieu<sup>35</sup>, on retrouve ce même terme dans la "métamorphose" -et d'abord dans la locution *morphês metástasis*<sup>36</sup> dont le sens annonce la *metamórphōsis*. Mais si *morphé* peut ainsi conduire à la métamorphose des corps, rigoureusement, ce mot signifie le contour : pour les lettres de l'alphabet<sup>36</sup> par exemple, et, dans la langue post-homérique, par excellence pour le corps humain<sup>37</sup>. C'est exceptionnellement que *morphé* désigne une silhouette non humaine, pour décrire la forme d'un arbre (Théophraste, *Histoire des plantes*, I, I, 12).

On mesure combien les idées de "forme humaine, de contour, de silhouette, d'apparence corporelle" sont prépondérantes dans la *morphé* grecque. Partant de là, *eumorphía*, comme *morphé*, s'appliqueront à la personne pour dire la beauté physique de l'homme, "l'agrément du corps dans sa vanité, par opposition à la beauté de l'esprit"<sup>39</sup>.

*Morphé* qualifie donc du sensible, tout comme le composé *ámorphos* qui caractérise Priape dès sa naissance. *Ámorphos*, littéralement, "qui n'a pas de forme", évoque le chaos, le désordre et la confusion originelle<sup>40</sup>. Mis à part ses emplois techniques que l'on retrouve dans le *Timée* de Platon (50 d) où il signifie "privé de toutes formes", *ámorphos*, qui perd ses propriétés de mot composé, désigne la laideur physique. Comme chez Hérodote, quand il associe la laideur à l'infirmité pour nous décrire cette scène où "lorsque le crieur avait fini de vendre les plus belles filles, il faisait lever la plus disgracieuse ou, s'il en avait, un estropiée"<sup>41</sup>. Si le même *ámorphos* a pu signaler un vêtement obscène (Euripide, *Hélène*, 554), il prend couramment le sens de "laid". Et comme *morphé*, "la forme", signifie "beauté", *ámorphos* décrit "ce qui n'a pas de beauté": une laideur par privation, par manque de beauté<sup>42</sup>.

\* \* \*

*Planche 4*



*Planche 5*



*Planche 7*



sémantique aussi riche que complexe<sup>43</sup>, je retiens principalement ceci : annoncer la naissance de Priape comme celle d'un enfant *ámorphos*, c'est décrire sa laideur en une catégorie de représentations réservée par excellence à la forme du corps humain<sup>44</sup>. Et parallèlement, il faut imaginer une traversée des mots latins correspondants tels *formis* et *forma* (qui prennent également les sens de corps humain), ou *deformis* et *informis*, ces derniers pouvant signifier à la fois la carence de beauté, la maladie, l'infirmité et finalement la laideur. Sans oublier de regarder du côté de *pulcher*, pour ce Priape qui avoue être totalement démuné de beauté, "me *pulcher fateor carere forma* (*Corp. Priap.*, 39)<sup>45</sup>.

Mais revenons aux mots qui entourent la naissance de l'enfant : Priape y est également dit *aiskhrós*<sup>46</sup>. Est *aiskhrón*, à la fois laid, difforme et honteux, ce qui est *paránomon*, ce qui s'oppose à la norme, à la convention codifiée et à ce qui est en usage chez les hommes. Tous comme est *aiskhrón* ce qui est dépourvu de *taxis* et de *summetría* -d'ordre et d'équilibre harmonieux<sup>47</sup>. Pour *aiskhrón* abondent également les images de non-conformités ou d'infirmités physiques<sup>48</sup>. Ainsi, lorsque Platon nous apprend que "si par exemple un corps a de trop longues jambes, ou s'il a quelque autre trait démesuré, non seulement il est à la fois disproportionné (*ámetrón*) et laid (*aiskhrón*) mais encore, dans ses travaux, il supporte beaucoup de fatigue; il se contracte; il est sujet à tomber, parce qu'il va de travers, et il est pour lui-même cause de souffrances innombrables" (*Timée*, 87 c).

*Aiskhrós*, *ámorphos*, *kakómorphos*. La laideur de Priape est déclenchée par cette carence de beauté dont le couple parental représentait l'excès inverse. Mais également, sa laideur est le fait de l'outrance que suggère l'ultime terme de la série qui le qualifiait : Priape est *perissósarkos*, marqué par cette démesure<sup>49</sup> dans la chair qui rend l'enfant insupportable au regard maternel.

Dans ce registre de l'excès, et même si c'est dans un horizon théorique spécifique qu'il faut l'entendre, Platon éclaire une fois encore notre enquête en considérant comme pathologique la démesure sexuelle<sup>50</sup>. Dans le *Timée* (86 d), on lit "qu'en réalité, la paillardise immodérée (*tà aphrodísia akolá-sia*) est, pour une grande part, une maladie de l'âme, provoquée par les propriétés d'une

certaine substance qui s'écoule dans le corps et l'humecte, au travers de la porosité des os. Pareillement, tout ce que l'on met sur le compte de l'impuissance à dominer la volupté (*hēdonôn akráteia*), tout ce que l'on reproche aux gens vicieux (*kakôn*), comme s'ils l'étaient volontairement, on leur en fait injustement grief. Car nul n'est vicieux volontairement. C'est par l'effet de quelque disposition maligne du corps, ou d'une éducation mal réglée que l'homme vicieux devient vicieux. Tout homme, en effet, a le vice pour ennemi et le vice lui vient malgré lui." Plutarque, reprenant ce thème, donnera la réplique. Pour lui, contrairement au misérable, impuissant (*akratēs*) soumis à sa passion (*páthos*) qui l'engloutit dans le mal (*aiskhrón*), le débauché (*akólastos*) "vogue à pleines voiles vers les plaisirs" (446 B). Mais ce sont là autant de jeux vains et stériles. Car, comme ces paroles vides du bavard, le sperme de ceux qui s'adonnent avec excès aux plaisirs charnels est stérile (503 B et *Lycurgue*, 19).

Soumis à son mal (*hupárkhon páthos*) dès sa naissance, *kakómorphos* et *aiskhrós*, Priape est incapable ni de dominer autrui ni de se maîtriser en rien. Tel est ce petit dieu que les priapées mettent en scène en des situations plutôt pénibles où il se plaint de son érection irrépressible dont nul ne peut le soulager<sup>51</sup>. Son désir s'abat sur lui comme une malédiction. Et chaque fois que Priape tente de commettre un geste érotique, il ne provoque que rires et moqueries<sup>52</sup>. Impuissant à agir son désir, il se résume en bavardages, en invectives aussi dérisoires qu'inefficaces. Comme le *kakôs* de Platon, il semble subir son mal involontairement, bien malgré lui. Et le *páthos* qui "déforme" son corps paraît organiser tout son curriculum mythique.

Balancé dans la montagne par sa mère, lorsque le berger recueille et élève l'enfant Priape, il le considère comme "soumis" au *páthos* de son membre viril<sup>53</sup>. C'est même pour cette raison, dit le texte, que Priape devint ici le protecteur des troupeaux -et ailleurs, le petit dieu des jardins ou encore la divinité des pauvres pêcheurs. Ainsi soumis sans relâche à cette "paralysie" congénitale qui le subjugue, Priape vit sous l'emprise de son phallus. Mais quels rapports existe-t-il entre Priape et le phallus? Et quelles correspondances peuvent apparaître entre les images véhiculées par Priape et les

représentations antiques du phallus? De ce phallus qui, par ailleurs, identifie le petit dieu<sup>54</sup>.

Voici quelques textes et un document iconographique qui informent ces questions, sans les résoudre. Diodore de Sicile, au début du paragraphe qu'il consacre à Priape (IV, 6, 1), dit que "certains prétendent que les anciens, dans leurs mythes, désignaient du nom de *Priapos* l'organe sexuel viril". Un autre texte évoque également cette relation métonymique entre Priape et le phallus qu'il met en scène. C'est la 40ème scholie de Nonnos où le fils<sup>55</sup> de Dionysos et d'Aphrodite naît d'un excès de boisson et de désir. Il est, pour cette raison, nommé *Priapos*. Parce que lorsqu'un homme est soumis à l'excès de boisson et de désir, il devient immédiatement, dit le texte syriaque, un "païen". Mais Sébastien Brock, qui publie cette scholie, note aussitôt qu'il y a ici corruption textuelle -une censure?- et qu'il faut lire non "païen" mais "phallus". Donc : "(...) on le nomma *Priapos*, parce qu'un homme soumis à l'excès de boisson et de désir devient immédiatement un phallus<sup>56</sup>."

Le troisième document, iconographique, est un vase romain, un rhyton phallique<sup>57</sup> (pl. 7). On voit ici une figure on ne peut plus banale d'un Priape en position d'*anásurma*<sup>58</sup>, se dévoilant, son vêtement chargé de fruits découvrant un phallus érigé. Représentation parfaitement conventionnelle à cela près que Priape s'y trouve enserré dans le contour d'un membre viril; et que pour une fois, et c'est exceptionnel, ses jambes humaines font place à l'hybridité d'une figure dont le corps se mêle intimement au sexe qui le fonde -puisque ses pieds sont pris dans le gland. Que la forme de Priape, son contour, se résume ici en ce membre viril, incite à relire quelques paragraphes où se formulent des images qui sont autant de représentations mentales que cet organe pouvait susciter. Et d'abord chez Platon, ceci : "Chez les mâles, ce qui touche la substance des parties honteuses est insolent (*apeithés*) et autoritaire (*autokratès*), tel un vivant rebelle au raisonnement, et s'efforce, sous l'action de ses désirs furieux, de tout dominer (*krateîn*)" (*Timée*, 91 b).

Autrement dit, l'impuissance dominer la volupté, l'*hēdonôn akráteia* que nous lisions dans le même *Timée* (86 d), peut avoir pour cause notre *autokratès* (91 b), cette partie autoritaire qui s'efforce de tout

dominer. C'est bien plus tard, et sans doute dans un esprit fort éloigné du registre philosophique platonicien, dans une langue proche des priapées, que Martial demande de le croire : "On ne commande pas à cet organe comme à un doigt (*Crede mihi, non est mentula quod digitus. Epigrammes VI, 23*)."

La *Clef des songes* d'Artémidore, ce réservoir d'images nocturnes qui circulent dans l'état de veille, témoigne également de ceci : le membre viril est assimilé "à la pauvreté, à l'esclavage, aux chaînes, parce qu'il est nommé 'contraignant' (*hóti anankaïon kaleítai*) et qu'il est le symbole de la contrainte" (*kai tēs anánkēs esti súmbolon*). Ou encore : "Le 'contraignant' du mari, c'est ce nom qu'on donne au membre viril<sup>59</sup>."

*Anánkē* et son espace sémantique sont très présents dans le vocabulaire exprimant les contraintes inhérentes aux réalités sexuelles<sup>60</sup>. Aussi, lorsqu'on catalogue les nécessités, les *anankafa*, les activités sexuelles se trouvent en bonne compagnie à côté du boire et du manger<sup>61</sup>. Enfin, si l'on fouille le réseau "génétique" et familial de Priape, on le découvre presque dans le même berceau qu'*Ananké*, *Nécessité contraignante*. Ainsi, dans l'hymne "orphique" à Aphrodite<sup>62</sup>, la belle *Morphô*<sup>63</sup> qui enfanta le Priape *ámorphos* est également la mère d'*Ananké*. Par le biais de ce mythe tardif, Priape se découvrit une soeur Nécessité.

Mais c'est une image d'enfant qui éclaire le lien privilégié entre Priape et son phallus. Toujours dans la 40ème scholie de Nonnos, Priape est décrit comme une figure qui ressemble à un petit enfant dont le sexe pendant serait trop grand pour son âge, et que l'on nomme "phallus<sup>64</sup>". Ce membre démesuré, qui se détache presque de l'enfant tant il lui est étranger par sa disproportion, redit la laideur de Priape dans une image de corps humain. C'est aussi à ce sexe pendant, disproportionné à sa petite taille, que l'on reconnaît Priape dans les représentations d'un vieillard chauve (pl. 8). Alors, entre le stade enfant et celui qui fixe le petit dieu dans une sénilité<sup>65</sup> toujours précoce, parce que inadaptée à son destin de figure ithyphallique, on pense à ces *grúlloi* qui, comme Priape, ont fait rire les Anciens.

Personnages caricaturaux, les *grúlloi* sont ces individus grotesques dont la laideur

est faite essentiellement de disproportion : membres trop grands par rapport au corps trop petit ou inversement. Informes, les *grúlloi* ont la tête grosse et sont affublés d'une calvitie. Comme Priape, ces *grúlloi* -attestés pareils à eux-mêmes du Vème siècle avant J.-C. au VIème siècle après J.-C., autre longue durée à noter- déclenchent l'effroi autant que le rire. Leur phallus, mal proportionné, s'inscrit également dans un personnage toujours intégralement anthropomorphe<sup>66</sup>.

Entre la laideur du vieillard et celle de l'enfant, altéré par sa malformation congénitale, Priape n'est pourtant jamais "monstrueux". Comme le fut Pan, cet autre enfant divin rejeté lui aussi par sa mère, dès sa naissance, par ce que *teratōpós*<sup>67</sup>; comme fut également monstrueux Hermaphrodite, né de la même mère que Priape<sup>68</sup>. Entre celui-ci et ces monstres prodigieux, la différence est d'autant plus riche que les affinités nombreuses sont intenses entre ces deux figures hybrides et Priape qui leur est familier.

\* \* \*

Priape a toutes les caractéristiques formelles de l'*apotrópaion*, de l'effigie qui écarte le mal. Son membre démesuré est dit *terribilis* (Columelle, *Agriculture*, X, 33) et provoque, en même temps que l'effroi, le rire. Se conjoignent en lui très souvent la frontalité, la laideur, le grotesque et l'obscénité. Préservatif apotropaïque, Priape participe et s'intègre à l'univers de la fécondité. Reste à comprendre comment, en articulant les aspects fonctionnels de la laideur du dieu. D'autre part, l'horreur ou le rire que déclenche Priape naissent de cet aspect monstrueux qui, loin de toute terratologie, est simplement causé par ce membre disproportionné, ce mal congénital qui déforme son corps d'enfant anthropomorphe.

Jean-Pierre Vernant a montré que Gorgô, tout comme ses soeurs les Graiai, conjoint des catégories qui s'excluent et provoquent ainsi une altérité radicale projetant, à la face de l'homme, un Autre de l'humain<sup>69</sup>. Evoquant cette figure apotropaïque de Gorgô, proposons ceci : Priape, dans sa difformité constitutionnelle -qui est aussi altération- ne se situe ni entre l'humain et la bête - comme Pan-, ni entre celle-ci et les dieux. Mais, figure divine, puisque *divus minor*, il semble décrire, au coeur même de l'homme -

viril-, cette altérité irrépressible qu'évoque l'être insolent du *Timée* (91 b), "autoritaire, rebelle au raisonnement et qui s'efforce de tout dominer"; et aussi qui, comme un état dans l'état, ne peut, lui, être dominé par rien (86 d). Car cet organe que Priape peut incarner lui est aussi comme un membre d'une puissante étrangeté. Comme cette "partie" qui échapperait à l'individu tout en le dominant nécessairement. On aurait donc ici comme une altérité dont la marque pourrait bien être cette contrainte impérieuse qui habite l'individu. Nécessité dont Artémidore nous disait qu'elle désigne le membre viril : contrainte nécessaire à la transmission de la forme humaine, à la transmission de cette *morphé* qui, chez Hippocrate, traduisait le type de forme renouvelable de génération en génération. Cette *morphé* dont Priape, comme instrument de fécondité -ou du moins comme amulette devant la favoriser- est lui-même précisément privé : il est *ámorphos*.

Reste, bien sûr, le grand absent de ce discours antique : la femme qui rend possible la concoction de cette transmission morphologique. Ce rapport à la femme dont, face à Priape du moins, Baubô figure une autre grimace. Celle d'un rictus terrifiant qui dévoile un sexe absent, à l'endroit où l'on découvre une tête d'enfant; ou alors, un visage pubien où la bouche d'en haut dessine, en l'inversant, et à l'horizontale, celle occultée et verticale d'en bas : lèvres de la génération silencieuse qui demeurent invisibles<sup>70</sup>.

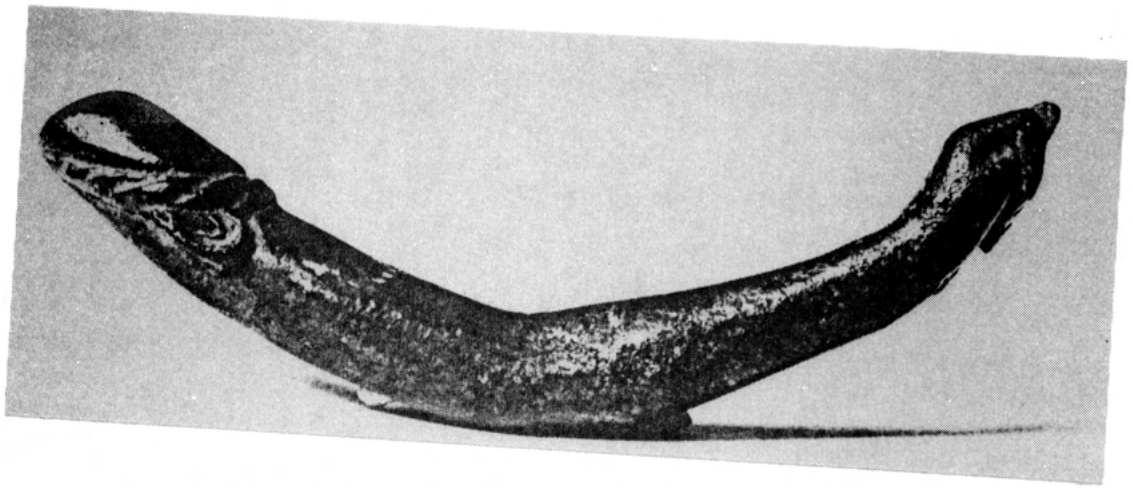
\* \* \*

Interrompons cette excursion en mosaïque au pays de Priape par quelques questions.

Priape ne cesse d'exhiber cela même qui le définit. Et dès sa naissance, il ne peut se montrer à sa mère que tel qu'il est. Un bas-relief (pl. 1) illustre cette naissance de Priape où Aphrodite se détourne et, d'un geste, marque son refus<sup>71</sup>. Rejet d'un enfant qui s'incarne à l'excès. Car chez Priape, rien d'allusif.

Alors, Priape, un phallus ? Un bavard débauché ? Entre l'enfant difforme et le vieillard, Priape est-il malade de ce désir légué par le couple parental ? Sans doute tout cela, et le reste, à la fois, puisque les textes le racontent. Et que si l'on a raison de ne pas croire les récits historiques,





*Planche 6, objet phallique avec geste de la "fica"*



ou "les documents politiques", rien ne permet *a priori* de douter d'une version d'un mythe, ni de l'imaginaire partagé noté par un scholiaste.

Peut-être aussi faut-il comprendre Priape comme un personnage qui souffre de son phallus, sans cesse démonétisé. Il se donne tellement à voir que non seulement il blesse la vue de sa mère, mais perd toute puissance d'évocation. Car c'est bien aussi de cela qu'il s'agit : chez Priape, il n'y a rien à voir, il ne peut pas se dévoiler. Son vêtement, toujours déjà retroussé, se pétrifie en un éternel *anásurma*. Et nul n'aura plus jamais rien à y découvrir -même si toujours il blesse le regard.

Sa posture est au comble d'elle-même, absorbant toute image possible. Adéquation totale entre une figuration et ce qu'elle est censée représenter, la statue de Priape est transparente.

Maurice OLENDER

---

### Abréviations

- Anth. Pal.*: Anthologie Palatine  
*Anth. Pl.*: Anthologie de Planude  
*Corp. Priap.*: Corpus Priapeorum  
*C.U.F.*: Collection des universités de France, publiée sous le patronage de l'association Guillaume Budé.  
*E.P.R.O.*: Etudes Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire romain.  
*R.E.* : *Paulys Real-Encyklopädie des klassischen Altertumswissenschaft*, neue Bearbeitung von G. Wissowa, W. Kroll.  
*R.G.V.V.* : *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*.

---

### Notes

- 1) DIODORE DE SICILE, IV, 6, 4; STRABON, XIII, 1, 12. H. HERTER, "De dis Atticis Priapi similibus", Bonn, 1926.
- 2) DIODORE DE SICILE, IV, 5, 6.
- 3) Voir texte infra note 19.
- 4) Pour des dossiers priapiques, cfr. H. HERTER, "De Priapo", Giessen, 1932. (R.G.V.V., 23) et l'article du même auteur dans *R.E.* 22 (1954), col. 1914-1942 (s.v. "Priapos").
- 5) Traduction R. Aubreton, C.U.F., légèrement modifiée. Sans mention et lorsque les textes

classiques utilisés sont disponibles dans cette collection, les traductions sont celles de la C.U.F.

6) Traduction R. Aubreton, C.U.F., légèrement modifiée.

7) Partant de Théocrite et de Léonidas de Tarente, et passant par d'autres priapées consignées dans "l'Anthologie grecque", le genre de la priapée aboutit au "Corpus Priapeorum". Il s'agit d'un ensemble d'environ 80 poèmes latins que l'on situe à la fin du 1er siècle après J.-C. -et où certains ont voulu reconnaître des priapées de Tibulle, Virgile, Martial et d'autres. Il existe une thèse qui tente de démontrer qu'il s'agit, plutôt que d'un recueil anonyme, de l'oeuvre d'un auteur unique : V. BUCHHEIT, "Studien zum Corpus Priapeorum", Munich, C.H. Beck, 1962 ("Zetemata", 28). pour ce "Corpus", les édition de F. Buecheler (Berlin, 1912) et de F. Serra (Pise, 1976).

8) Parmi les exceptions, le compilateur stoïcien Cornutus, 27 (éd. C. Lang, Leipzig, 1881) et le système de Justin le gnostique. Cfr. M. OLENDER, "Elements pour une analyse de Priape chez Justin le Gnostique", in "Hommages à M.J. Vermaseren", II, Leiden, E.J. Brill, 1978, pp. 874-897 (E.P.R.O., 68). (Texte repris in "Tel Quel", n°82, 1979).

9) On pense ici également à ces "gestes en apparence insignifiants, transmis de génération en génération, et protégés par leur insignifiance même" dont parle Claude Lévi-Strauss dans son "Introduction à Sociologie et Anthropologie" de Marcel MAUSS (Paris, P.U.F., 1973, p. XIV). Peut-être est-ce à ce genre de pratique "insignifiante", à l'apotropaïsme quotidien, que Priape doit sa longue durée. Lui, dont en plein Moyen-Age chrétien un "frère lai cistercien" fait dresser une statue ("simulacrum Priapi statuere") pour écarter une épidémie des troupeaux ("Chronique de Lanercost", 1268).

10) ATHENEE, V. 200 e.

11) Autre longue durée, à côté des images de la figue, cet âne, à la fois hypersexué et quasi stérile, que l'on retrouve d'Aristote au fameux "Physiologus" (éd. F. Sbordone, 1936) et aux Bestiaires médiévaux. Cet âne qui traverse le folklore moderne pour aboutir, pareil à lui-même, dans une nouvelle d'Elias Canetti, "Die Lust der Esels" (in "Die Stimmen

von Marrakesch", Regensburg, Carl Hanser Verlag, 1969, pp. 90-93).

12) Scholie de Servius en IV, 111, éd. G. Thilo, III (1887), p. 328.

13) Il s'agit d'une version conservée par l'humaniste Natalis Comes (Noël Conti), né à Milan en 1520, mort en 1582 à Venise où il vécut, dans ses "Mythologiae sive explicationum fabularum libri decem", à Venise chez Alde, en 1551. Cette version a pu être reprise au Περὶ ἠρώων καὶ δαιμόνων de Posidonius d'Apamée (un homme qui vécut entre 130 et 50 av. J.-C.) que cite Comes à propos de la naissance de Priape. Voir l'édition de 1605, à Paris.

14) Le texte dit qu'il fut expulsé "de l'île" ("insula").

15) Il existe un récit parallèle (Scholies à ARISTOPHANE, "Acharniens", 243a, éd. N.G. Wilson, 1975, pp. 42-43) dont Dionysos est le héros et qui se termine par l'invention, à Athènes, des processions phalliques en l'honneur de ce dieu.

16) αἰσχρόν, les deux fois.

17) Voir infra, note 25.

18) Il s'agit d'un moine syrien qui vivait en Syrie ou en Palestine au VI<sup>ème</sup> siècle, et que la Renaissance a confondu avec l'autre Nonnos, l'auteur des "Dionysiaques". C'est ce Pseudo-Nonnos (que j'appellerai simplement Nonnos) qui, dans son commentaire à Saint Grégoire de Naziance, conserve la plus longue version de la naissance de Priape. Texte in A. WESTERMANN, ΜΥΘΟΓΡΑΦΟΙ, Brunswick, 1843, p. 382 = "Patrologie grecque" (éd. Migne), 36,2 (1885), col. 1053. Le texte syriaque a été publié et traduit par S. Brock, "The syriac Version of Pseudo-Nonnos Mythological Scholia", Cambridge, 1971, pp. 147-148. Voir aussi depuis J. DECLERCK, "Five unedited Greek Scholia of Ps.-Nonnos", in "L'Antiquité classique", 45 (1), 1976, pp. 181-189.

19) (...) πάθος (λέγω δὲ τὸ τοῦ αἰδοίου) (...)

20) Ces scholies ouvrent d'autres pistes à défricher ailleurs. En particulier en ce qui concerne le jeu des généalogies de Priape, toujours fils d'Aphrodite ici, mais dont le père peut être Dionysos, Zeus, ou encore Dionysos et Adonis.

21) Scholie à APOLLONIOS DE RHODES, "Argonautiques", I, vers 932 (éd. C. Wendel, 1935).

22) SORANOS D'EPHESE, "Gynécologie", I, XIV, 46-47 (éd. I. Ilberg, 1927, pp. 33-34). Pour dire la malformation, on lit ici κακόμορφος (I, XIV, 47, p. 34, 20).

23) Jalousie d'Héra que le texte mentionne sans commentaire. Mais voir plus loin, dans le récit de Nonnos.

24) Lacune dans le texte.

25) STEPHANE DE BYZANCE, "Ethnica", s.v. Ἄβαρνος : τοῦτο δε Σοφοκλῆς ὑπομνηματίζων ἱστορεῖ τὴν Ἀφροδίτην ἄμορφον ἐν Λαμψάκῳ τεκοῦσαν τὸν Πρίαπον ἀπαρνήσασθαι καὶ τὴν χώραν Ἀπαρνίδα καλέσαι, ἢ κατὰ παραφθορὰν καὶ Ἄβαρνης καλεῖται.

"Sophocle, en commentant cela, raconte qu'Aphrodite, ayant mis au monde à Lampsaque Priape qui était laid, le renia et appela la région Aparnis, qui, par une légère altération, s'appelle Abarnis."

Cette mémoire toponymique est également présente dans la scolie précédente, à Apollonios de Rhodes.

26) Celle du Nonnos syrien, cité supra note 18.

27) NONNOS, "Scholie à Grégoire de Naziance", in A. WESTERMANN, op. cit., p. 382 = "Patrologie grecque" (éd. Migne), 36, 2, col. 1053 : Τεχθέντος οὖν τοῦ βρέφους ἀμόρφου καὶ ἄσημου πάνυ, αἰσχροῦ τε καὶ περισσοσάρκου, καὶ ἔφρακυῖα αὐτὸ ἢ μήτηρ, ὅτι μέλλει τὸ τεχθὲν πλεῖστον αὐτῇ ψόγον ἐπιφέρειν, ἔρριψε λαβοῦσα εἰς ὄρος.

28) Un surnom d'Aphrodite, à Sparte, PAUSANIAS, III, 15, 11. Et Plutarque (769 A) dit que "les Delphiens n'ont pas tort de donner à Aphrodite le nom d'"Harmonie".

29) Claude SANDOZ, "Les Noms grecs de la forme. Etude linguistique", thèse de l'université de Neuchâtel, faculté des Lettres, 1971. Cité dans la suite, SANDOZ.

30) "Iliade", I, 201, II, 7; "Odyssée", V, 172 et SANDOZ, p. 56.

31) PINDARE, "Isthmiques", 4, 53-54.

32) EURIPIDE, "Alceste", 1063. Ici, le corps est δέμας; et μορφῆς μέτρ(α), "les pro-

portions". Cfr. SANDOZ, p. 59.

33) D'autres exemples dans SANDOZ, pp. 59-60. Nombreux sont les emplois où μορφή s'applique aux êtres périssables, aux morts, aux fantômes, aux songes dans le vocabulaire des Tragiques.

34) HIPPOCRATE, "Traité de la maladie sacrée", éd. Littré, 13, VI, 386, 2. Cfr. SANDOZ, pp. 61-62.

35) EURIPIDE, "Bacchantes", 4, où μορφήν(..) Βροττησίαν dit la forme humaine que va prendre le dieu.

36) EURIPIDE, "Hécube", 1266.

37) EURIPIDE, "Frgmt.", 382 (éd. A. Nauck-B. Snell, 1964, p. 477). Autres textes dans SANDOZ, pp. 63-64.

38) PINDARE, "Isthmiques", 4, 53; SOPHOCLE, "Electre", 1158-1159; PLUTARQUE, 335 d. Autres textes dans P. MONTEIL, "Beau et laid en latin. Etude de vocabulaire", Paris, C. Klincksieck, 1964 ("Etudes et commentaires", LIV), p. 27.

39) SANDOZ, p. 113.

40) EMPEDOCLE, "frgmt". B 154 (I, 372, 3, éd. H. Diels-W. Kranz, 1951). D'autres associations encore à l'idée de désordre et de confusion. SANDOZ, pp. 115-116. dans la scholie de Nonnos (supra, note 27), Priape est dit ἄσημος, et plus loin le texte précise que le sexe de Priape se trouve à l'arrière, littéralement "au-dessus de la fesse" (γὰρ τοῦτο ἔπᾶνω τῆς πυγῆς). Phallus à l'arrière, mal en place, sens dessus dessous.

41) HERODOTE, I, 196 : (...) τὴν ἀμορφεστά - τὴν ἢ εἴ τις αὐτέων ἔμπηρος ἦν (...).

42) SANDOZ, p. 116.

43) Je n'aborderai pas ici, ou si peu, tout ce qui concerne l'aspect "moral" que véhicule également ce vocabulaire de la laideur. Mais voir K. SIEMS, "Aischrologia. Das sexuell-Hässliche im antiken Epigramm", thèse de l'université de Göttingen, Faculté de Philosophie, 1974.

44) Même si ce corps est celui d'un dieu ou d'une déesse. Par exemple lorsque Athéna se détourne de sa propre laideur (ἀμορφία), découvrant son image déformée dans une eau courante. Elle venait de s'exercer au jeu de la flûte, qu'elle rejettera (PLUTARQUE, 456 B).

Voir à ce propos J.-P. VERNANT, "L'autre de l'homme : la face de Gorgô", in "Pour Léon Poliakov. Le racisme. Mythes et sciences" Bruxelles, Complexe, 1981, p. 148; N. LORAUX, "Ce que vit Tresias", in "L'écrit du temps", 2, 1982, Paris, éd. de Minuit, pp. 106-107. Pour les liens entre la laideur effrayante, la fascination et le jeu de la flûte, cfr. R. SCHLEISIER, "Das Flütenspiel der Gorgo", in "Notizbuch 5/6; Musik" (éd. R. Kapp), Berlin-Vienne, Medusa, 1982, pp. 11-57.

45) Voir le livre de P. MONTEIL, supra note 38.

46) Notons que chez Hésychius, au mot ἄμερ-φες -forme qui suppose un substantif neutre, non attesté, μέρφος -, on lit ἀλοχρόν. Cfr. SANDOZ, p. 55.

47) ARISTOTE, "Métaphysique", I, 984 b, 33 sqq et 13, 1078 a, 31 -1078 b, 7. PLATON, "Sophiste", 228 a.

48) K. SIEMS, op. cit., supra note 43.

49) Dans son portrait de Priape, Lucien ("Dialogues des dieux", 3, 23) le dit viril au-delà de toute mesure convenable (ὁ δὲ καὶ πέρα τοῦ εὐπρεποῦς ἀνδρικοῦς ὁ Πρίαπος). Et dans la 40ème scholie de Nonnos, Priape, le fils d'Aphrodite et de Dionysos, est issu de l'excès de boisson et de désir charnel. Cfr. S. BROCK, op. cit., p. 154 et J. DECLERCK, loc. cit., pp. 186-188 ("supra", note 18). Et voir infra, note 56.

50) Pour la "nature pathologique" du désir de Pasiphaé, lire M. DETIENNE, "La grue et le labyrinthe", in "Le Promeneur", XI, octobre 1982, pp. 2-6.

51) Par exemple "Corp. Priap.", 77.

52) OVIDE, "Fastes", I, 391-440 et VI, 319-348; LUCIEN, "Dialogues des dieux", 3, 23.

53) NONNOS; loc. cit., (...) νομίσας εἶναι τὸ ἔκεινῶν ὑπάρχων πάθος (λέγω δὲ τὸ τοῦ αἰδοίου (...)).

54) C'est VERNANT qui un jour posa la question de savoir si Priape n'était pas un phallus. Pour quelques valeurs du phallus, voir mon article dans l'Encyclopaedia Universalis, 1985.

55) S. BROCK, op.cit., p.154 et J. DECLERCK, loc.cit., pp.186-188 (supra, note 18). Le texte syriaque donne "petit-fils" Les versions grecques et le texte arménien donnent tous "fils".

56) C'est précisément cela qu'on lit dans la version arménienne de cette scholie, cfr. S. BROCK, op. cit., p. 154, note 5. Le texte grec publié par J. Declerck (loc. cit., p. 186) dit simplement qu'un tel homme a son phallus érigé. Diodore de Sicile, IV, 5, 6, dit également Priape né d'Aphrodite et de Dionysos, ce que les Anciens expliquaient ainsi : les hommes ivres ont naturellement leurs membres tendus et sont enclins aux joies vénériennes.

57) D. WORTMANN, "Ein Phallisches Priap-Rhyton aus Neuss", in "Bonner Jahrbücher" 167, 1967, pp. 280-284.

58) ΑΝΑΣΟΥΡΜΑ : littéralement, l'action de retrousser, le retroussement.

59) (...) τοῦ ἀνδρὸς τὸ ἀναγκαῖον (τοῦ-το γὰρ τὸ αἰδοῖον καλεῖται) (...). Pour ARTEMIDORE, "Onirocriticon", I, 45 et 79, éd. R.A. Pack, 1963, p. 52 et p. 95; éd. A. J. Festugière, 1975, p. 55 et p. 91.

60) H. SCHRECKENBERG, "Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs", Munich, C.H. Beck, 1964 ("Zetemata", 36), p. 50, sqq.

61) XENOPHON, "Mémorabilia", 4, 5, 9, (éd. Hude, p. 179) : φαγεῖν, πιεῖν, ἀφροδισιασά, etc.

62) 55,2 (éd. Quandt, p. 39). Cfr. H. SCHRECKENBERG, op. cit., p. 60.

63) Cfr. "supra", note 28.

64) Τοῦτο εἶδωλόν ἐστι παιδιῶ μεκρῶ ἀπεικασμένον, αἰδοῖον ἀπηρημένον ἔχον τῆ ἡλικία μείζον, ὅ καλοῦσι φαλλόν. J. DECLERCK, loc. cit., p. 186, avec une variante pp. 188-189; S. BROCK, op. cit., p. 154. ΑΠΑΡΤΑΨΑ-Ω signifie "pendre", "détacher".

65) "At vos, ne peream situ senili", Corp. Priap., 77, 15.

66) W. BINSFELD, "Grylloi. Ein Beitrag zur Geschichte der antiken Karikatur", thèse de l'université de Cologne, faculté de Philosophie, 1956.

67) "Hymne homérique à Pan", 36. Ph. BORGEAUD, "Recherches sur le dieu Pan", Genève, Institut suisse de Rome, 1979, p. 86 ("Bibliotheca Helvetica Romana", XVII).

68) DIODORE DE SICILE, IV, 6, 5; LUCIEN, "Dia-

logues des dieux", 3, 23.

69) J.-P. VERNANT, loc. cit., supra, note 44.

70) Voir à présent M. OLENDER, "Aspects de Baubô. Textes et contextes antiques", in Revue de l'Histoire des Religions, CCII, 1, 1985.

71) Autel du Musée national d'Aquilée, daté du règne de l'empereur Trajan (Pl. 1). C'est un dimanche matin du printemps 1898 que Sigmund Freud découvrit à Aquilée ce Priape avec la "Vénus qui se détourne d'un air choqué de son nouveau-né (...)". Pour le récit qu'il en fait, voir sa lettre du 14.4.98 à Wilhelm Fliess que mon amie Lydia Flem m'a signalée. Sur la face de l'autel qui nous intéresse ici, une femme se détourne d'un enfant au sexe érigé que l'on voit dans le berceau. A. MICHAELIS, "Die Priaposara des Euporus aus Aquileia", in "Archaeologisch-epigraphische Mitteilungen aus Oesterreich", 1, 1877, pp. 81-95. O. Puchstein proposait de voir, sur un fragment d'une boîte en ivoire conservé à Athènes, une scène de naissance (ou de premier bain?) de Priape, cfr. "Geburt des Priapos", in Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Athenische Abteilung", 8, 1883, pp. 79-80. Voir maintenant l'étude d'Elena DI FILIPPO, "L'ara di Eupor nel Museo di Aquileia", in "Venetia. Studi Miscellanei di Archeologico delle Venezie", II, 1970, pp. 9-126 (Pubblicazioni dell'Istituto di Archeologia dell'università di Padova, 6); Valnea Maria Scrinari, "Museo archeologico di Aquileia. Catalogo delle sculture romane", Rome, Libreria dello Stato, 1972, p. 181, n° 554 et pl. 554 ("Cataloghi dei musei e gallerie d'Italia").



Planche 8, gemme  
Priape en vieillard

# mariage

## RITUELS DE MARIAGE ET PERE SYMBOLIQUE (\*\*)

par Jean-Thierry MAERTENS (\*)

Le rite est un instrument bi-face où se rencontrent les imago du sujet dans leur suggestibilité et l'imaginaire collectif dans sa séduction. Le rituel de mariage organise cette rencontre au plan de la sexualité, élément de cette fonction symbolique qui introduit arbitrairement des règles entre fantasmes permis et interdits au gré du discours en place.

C'est précisément l'accent privilégié accordé par cet arbitraire à tel ou tel fantasme et à telle ou telle mise en représentation qui nous autorise à repérer trois modèles caractéristiques auxquels peuvent être ramenés, avec plus ou moins de latitude, les différentes ritualités du mariage. Ainsi distinguons-nous des types "maternant", "paternant" et "fraternant", notre exposé devant justifier ces termes et leur contenu. Il est entendu que, d'une société à l'autre, la hiérarchie et l'équilibre des éléments qui structurent chacun de ces modèles peuvent varier au gré du besoin d'identité que chaque groupe y inscrit.

\* \* \*

---

(\*) Anthropologue, Thoricourt

(\*\*) Texte d'un exposé présenté devant l'Ecole belge de Psychanalyse le 15 février 1985, en avant-goût des publications que l'auteur envisage en ethnopsychanalyse et dans l'espoir d'éventuelles critiques.

Le modèle maternant se retrouve surtout dans les sociétés primitives. Le discours attribué au père symbolique est élaboré sur fond d'angoisse à l'égard de la "fantasmère" et la ritualité matrimoniale qui s'en dégage se présente essentiellement comme une dialectique entre Corps-mère et Discours.

Idéalement, le jeune-homme concerné a été au préalable circoncis. Par cette mutilation et l'initiation qui l'entoure, il s'est coupé de l'environnement maternel et incestueux non sans témoigner, par l'agressivité qui lui est permise, de la pulsion de mort qui l'unissait au Corps-mère et qui se trouve dès lors un tant soit peu déplacée. De son côté, la jeune-fille est parfois excisée mais cette mutilation n'est pas à mettre en parallèle avec la circoncision masculine; elle en est l'inverse dans la mesure où les matrones qui procèdent à l'ablation du clitoris -voire des lèvres, en tout ou en partie- lui retirent en quelque sorte sa féminité pour la laisser à la seule fonction maternelle, à leur image. La circoncision introduit le garçon dans le discours, l'excision de la fille l'encrypte au contraire dans la fantasmère.

Les deux acteurs du mariage ont ainsi un rôle bien défini : d'un côté, un corps livré au discursif, de l'autre un corps renvoyé au somatique. La théatralisation du rituel de mariage consiste dès lors en une dialectique entre Discours et Corps-mère, les tenants du premier préoccupés de domi-

ner l'angoisse que réveille en eux le transfert par leurs soins en leur sein du second. Trois éléments essentiels dans cette ritualité : assurer la discursivité du jeune-homme, jouer de l'hystérisation de la jeune-fille, et enfin affronter l'un à l'autre.

Du côté du Corps-mère tout d'abord. Une fois le choix du partenaire décidé sans elle, la jeune-fille est invitée à donner son consentement mais l'expression de ce dernier n'est souvent que gestuelle : offrir une coupe de vin de palme à son père, s'asseoir en silence aux côtés du futur conjoint, lui préparer un plat cuisiné, etc. A partir de ce moment-là, la jeune-fille, dans certaines traditions, entre en réclusion absolue, nourrie à en être gavée par sa seule mère, dispensée de tout travail ménager pour obtenir les plus belles formes possibles, la peau la plus éclatante. La voici aussi constamment voilée : façon de refuser à son corps l'accès à la signification. Il arrive d'ailleurs que ce voile ne soit autre que la couverture de sa mère. Comme le mariage requiert une abondance de boissons et de nourriture, sa date est généralement liée aux récoltes; l'association est dès lors aisée entre la prochaine fécondité de la femme et la fertilité acquise de la terre-mère, et l'on ne manque pas de souligner cette solidarité par le jet éventuel sur la mariée de graines de riz ou de froment. Ultime absorption de la jeune-femme dans le Corps-mère, réservée à des sociétés déjà "barbares" (\*) : le prêt qu'elle fait de son corps à la déesse-mère par la prostitution sacrée.

Passons au versant du Discours. Son déploiement débute par la demande que le prétendant formule au père de la jeune-fille, en direct, s'il s'estime ou si on l'estime beau parleur, ou via un intermédiaire jugé meilleur discoureur. Cette demande est significative : le jeune-homme n'en est plus aux besoins assurés par une mère mais aux désirs et à la nécessité de s'en remettre à l'autre pour leur accomplissement. Une fois la demande reçue, une interminable palabre réunit à plusieurs reprises les représentants de chaque clan. Il n'est pas rare que les discussions durent si longtemps que la noce en est retard-

dée, au grand dam des vierges folles. Les discutailleurs n'ont pourtant pas tant de choses à mettre au point et savent quasiment à l'avance les clauses sur lesquelles on se mettra d'accord, en particulier quant aux prestations que le clan du garçon doit fournir. Mais il faut avant tout parler, de tout et de rien, mais parler assez pour que le discours fasse contre-poids au corps en face duquel il se situe. La question est de discourir assez pour qu'apparaisse la place du père symbolique. Prurit de mots donc pour équivaloir le corps opposé; abondance d'objets également, dons et contre-dons, prix de la fiancée, prestations de travail, boissons copieuses et marmites de viandes ou de grains, parfois même véritable potlach à en ruiner la famille pour des années : il faut en effet que le plus d'objets circulent pour déplacer la rencontre de l'Objet.

Il arrive que les deux partenaires se connaissent : des jeux, même érotiques, ont pu les réunir; il est plus fréquent qu'ils ne se connaissent guère, mais qu'importe : ce n'est pas telle femme que le garçon doit épouser, mais la Mère, à tout le moins une part d'Elle. Et le jeune-homme, même caraponné dans le discours, aux stades les plus archaïques de son psychisme, là où s'est jouée sa relation à la mère, particulièrement au registre de l'angoisse du retour "suicidaire" au Corps-mère. Son initiation a précisément porté sur cette angoisse et sa conversion en crainte de la loi ainsi qu'en agressivité à l'égard de la gent féminine. La suite du rituel de mariage est basée sur le resurgissement de cette angoisse et sur les moyens d'en pallier les effets. La violence est ici un élément important dans la mesure où elle déplace sur d'autres la pulsion de mort engagée dans le rapport à la fantasmère: agressivité, parfois armée, des membres du clan du marié au moment où ils viennent quêrir la jeune-fille (régression au stade sadique-anal où l'enfant percevait le coït parental en termes de violence), violence encore de la défloration (les soeurs de la mariée reprochant alors à l'époux : "tu l'as tuée"). Le linge souillé de sang signifie d'ailleurs, dans ce contrat, moins la virginité jusque là gardée de la fille, que la puissance du jeune-homme. Car tous ne sont pas nécessairement "puissants" au moment de per-

---

(\*) Cfr. les trois degrés évolutifs théoriquement postulés par Morgan : "sauvagerie", "barbarie", "civilisation".

forer le corps d'une fantasmère, et c'est précisément pour pallier à cette impuissance (quasi normale) que l'on admet parfois que la défloration soit réalisée par un autre que l'époux (le chef, par exemple, dont la polygamie garantit la puissance) ou opérée de manière mécanique. La violence la plus caractéristique est celle du transfert de la fiancée au cours duquel la fille est arrachée à la mère (non sans injures, lamentations et obscénités de la part du groupe des femmes, tant de façons hors-discours dont elles disposent pour ridiculiser les "maîtres du langage"), et conduite cérémoniellement à la maison du mari (si l'on est en système patrilocal) -transfert qui consiste en réalité dans la mutation de ce corps en signifiant du discours du clan marital. C'est bien cette violence de la mise en signifiante qu'exprime le sang exposé de la défloration : non plus sang menstruel qui s'écoule du corps saignant de la fantasmère, mais sang délibérément versé par un tenant du discours apte à réduire le corps en signe de puissance mâle. La violence n'est cependant pas le seul exutoire offert à l'angoisse infantile : la plupart des rituels imposent en outre aux partenaires la plus complète "indifférence" l'un envers l'autre : ils ne se regardent pas et restent chacun au sein de leur groupe sexuel. Cette feinte impassibilité ne voile trop souvent que l'impuissance masculine face à un corps aussi maternalisé. Au surplus, la règle est relativement courante d'exiger la continence durant les premiers jours qui suivent la noce : là aussi, façon de camoufler l'impuissance (et la frigidité) en attendant que les fantasmes archaïques s'épuisent d'eux-mêmes. Le rapport sexuel accompli, la femme ne reste pas moins mère plutôt qu'épouse, rentrant fréquemment chez sa propre mère pour attendre la naissance de son premier enfant, ou se retrouvant encryptée dans le groupe des femmes du clan de son mari.

Et la société "maternante" de se préoccuper donc de reproduction : non seulement pour des raisons démographiques ou sociologiques, mais parce que le premier problème est bien de savoir que faire d'un Corps-mère.

\* \* \*

Tout change dans le système "paternant"

Un élément, décisif à nos yeux, caractérise cette mutation : la circoncision du garçon passe, tant dans le judaïsme que dans l'islam, de la puberté à la naissance, et le baptême, dans le christianisme, suit la même évolution. Ce n'est donc plus le discours qui advient au corps au moment de la puberté, lorsque la pulsion génitale prend le contrôle des pulsions archaïques, mais le corps du nouveau-né qui advient à un discours déjà là qui le constitue d'emblée comme signifiant. Le christianisme, poussant plus loin encore cette assimilation du corps au signifiant, fait bénéficier du baptême aussi bien le nouveau-né de sexe masculin que celui de sexe féminin. Dès lors, la jeune-fille n'arrive pas au mariage en "corps-brut" -avec ce que cela évoque de la fantasmère- mais en corps réduit à la signifiante. Le père symbolique, qui anime les ritualités de la circoncision ou du baptême, n'a plus à tenir compte de la fantasmère (dès lors forclosé) : la génitrice n'assiste pas au rite (l'Eglise la considère impure pendant au moins quarante jours alors que la baptême de son enfant est célébré quam primum). Le corps de la fille est dès lors l'affaire du père qui se réserve le droit de la conduire à l'autel. Notons encore qu'avec le rite d'initiation anticipé à la naissance, ni le garçon ni la fille ne connaissent plus l'initiation au corporel typique du "système sauvage" : il s'agit désormais d'éducation et d'instruction "spirituelles" portant sur l'âme plutôt que sur le corps, sur la volonté davantage que sur la pulsion. Le corps glisse au non-dit en même temps que la mère.

La jeune-fille reste le personnage central de la ritualité matrimoniale, non plus dans la numinosité anxiogène de la fantasmère, mais dans l'idéalisation de son corps par le discours du père. Fonction trop redoutable d'ailleurs pour le géniteur qui s'invente un Père symbolique derrière lui : le Dieu père de sa fille, dès le baptême. C'est de l'association du père réel à ce père imaginé que le rituel de mariage "paternant" tire l'essentiel de son déroulement. Ainsi, le géniteur accepte-t-il de céder son rôle à plusieurs reprises au prêtre comme représentant du Père imaginaire. Le traditionnel transfert de la fille fait à présent étape à l'église, le baiser qu'échangent les nouveaux époux ne se fait que par le baiser



commun à l'autel, la main de la fille que le père donnait au mari est à présent d'abord donnée à "meilleure main", celle du prêtre, qui la passe ensuite à l'époux. Paternité à deux têtes donc où la fille elle-même est prise dans une double filiation, charnelle et symbolique. Ainsi voit-on aujourd'hui, en Afrique christianisée, la fille qui marquait son consentement en offrant à son père un bol de vin, offrir à présent celui-ci au célébrant qui en fera le vin eucharistique (charme discret de l'"adaptation").

Cette présence d'un Père rédupliqué se manifeste parfois de façon réaliste : les jeunes mariées romaines pouvaient s'offrir à Jupiter en son temple ou au génie du clan marital sur le lectum geniale et, de toutes manières, une consultation par auspices de la volonté divine précédait toutes les noces. L'Eglise chrétienne s'est montrée plus sobre, et plus conséquente avec la puissance du discours, en se confrontant, à défaut du sperme divin, de ses bonnes paroles : bénédiction de l'épouse, des anneaux, du lit nuptial, du treizain, etc. (le judaïsme allant moins loin en cette paternance, qui se borne à bénir Yahvé pour les nouveaux époux).

Ce registre de la réduplication paternelle entraîne une idéalisation particulière de la jeune fiancée. Retenons-en trois éléments.

Tout d'abord, la dot qui change de camp : non plus "prix de la fiancée" versé par le clan de l'époux, mais dot proprement dite donnée par le père de la mariée lui-même en survalorisation de sa fille (et l'on dit que le marié a fait un "beau" mariage).

Ensuite, la virginité conservée de ce corps : non tant comme prérogative de la mariée que comme signe de l'"honneur" de la famille (vengé d'ailleurs en maints endroits dans le sang).

Enfin, l'introduction du couple dans le "mystère" des noces du Christ et de l'Eglise, noces dans lesquelles l'épouse reste perpétuellement vierge. Ce troisième point est solidaire du second : tout se passe comme si le père réel, en sa névrose, acceptait mal que sa fille vienne à perdre son hymen et comme si la fille elle-même refoulait mal l'imagen paternelle dont elle a vécu : et de s'imaginer donc l'un et l'autre ce père divin qui compense la névrose du père réel en voulant sa fille spirituelle perpé-

tuellement vierge et qui réalise ce projet (à tout le moins dans la consécration des religieuses et, en pis aller, dans la continence des mariés). Ainsi, l'abstinence que le sauvage s'imposait pendant quelques jours pour voiler son impuissance devient-elle les "trois jours de Tobie", le premier offert à Dieu, le second à Marie et le troisième à Joseph, tandis que l'Eglise promulgue une quantité invraisemblable de continences forcées (fêtes, carême, accouchement et purification de la mère, allaitement, menstrues, etc., qui ne laisse guère plus d'une vingtaine de nuits possibles par an). La virginité est à ce point le modèle fixé aux mariés que l'accouchée qui éprouve quelques difficultés se laisse ceindre le ventre de la ceinture d'une vierge sainte. A défaut de toujours obtenir la virginité de ses filles, le Père divin exige à tout le moins l'indissolubilité de leur union, à l'image de celle qu'il entretient avec son Eglise; il se charge ainsi d'une exigence que le père réel, en sa névrose, n'ose guère formuler, trop tenté qu'il est de rupture et d'adultère.

Puisque les deux époux sont à présent pris dans le langage avant même d'être nés, le consentement ne sera plus seulement silencieux, à la manière sauvage, mais verbalement exprimé, sous la dictée du célébrant ou en réponse à ses questions. Ce consentement devient même la pièce maîtresse du rite en tant que sommet de sa discursivité. Les théologiens, pasteurs et canonistes mettront plus de dix siècles avant de se mettre d'accord sur la nécessité de matérialiser ce consentement verbal, d'une part dans un écrit, de l'autre dans un acte charnel (ratum mais aussi consumatum), histoire bien souvent de se réserver la possibilité d'annuler ce qu'ils ne pouvaient dissoudre.

Des éléments du rituel maternant survivent dans ce nouveau modèle, mais déplacés. Ainsi des manifestations de violence : on garde parfois quelques bruits de fusils (comme les "campes" tirées encore dans nos campagnes en gage de bonheur) mais la véritable violence est déplacée sur soi-même, dans la maîtrise des pulsions imposée aux époux. La liturgie byzantine les couronne du diadème même des martyrs, en invoquant sur eux saint Procope qui a, à son actif d'avoir retiré une vingtaine de jeunes femmes à l'étreinte de leur époux pour les envoyer, dans le mar-

tyre, épouser le véritable Epoux céleste. Même préoccupation de la liturgie arménienne qui bénit les époux au nom des quarante martyrs de Sébaste morts de frigidité dans un lac glacé. Plus puissant est le père symbolique, plus forte est la répression des pulsions. Autre déplacement de la violence encore, dans la domination accordée à l'époux sur sa femme : la liturgie chaldéenne ne s'en cache pas qui élabore dans cette optique les paroles sacramentelles : "Veux-tu être le maître..." - "Veux-tu être la soumise...". Il s'agit bien, en effet, que le père symbolique trouve quelque incarnation dans ce nouveau couple, et que l'époux devienne le support de l'imaginaire divin en déplaçant sur son épouse le refoulement qu'il est obligé de s'imposer.

Telle est bien l'ultime fin du mariage paternant : reproduire d'une génération à l'autre des pères-supports du Père symbolique que quelle que soit la fécondité de l'épouse concernée.

\* \* \*

Un troisième modèle de mariage apparaît dans les sociétés contemporaines. Nous le désignons "fraternant", ce qui n'a rien de fraternel mais évoque l'égalité des partenaires d'un couple en quelque sorte horizontalisé, sans référence trop explicite ni à la Mère archaïque, ni au Père symbolique. Synthèse à rebours pourrait-on dire des deux premiers modèles, dans la mesure où elle ne tire existence que de leur négation. La fonction du Père symbolique n'est plus assumée ni par le père réel, ni par le père (imaginaire) des cieux : c'est le discours lui-même, en son auto-production, qui y pourvoit.

Un préalable symptomatique : le nouveau-né n'est plus baptisé, les parents voulant qu'il "choisisse plus tard". En fait, le père réel se révèle incapable d'être à la hauteur du Père symbolique : il est certes porteur de la règle et de l'interdit, mais témoigne simultanément -et plus ou moins explicitement- d'une nostalgie de ce à quoi il lui faut renoncer pour pouvoir exiger des autres pareil refoulement. Le Père céleste imaginaire lui est de peu de secours, son image ayant été réduite à une illusion. Or c'était précisément de la collaboration du

père réel et de ce père imaginaire que la fonction symbolique tirait son efficacité en système paternant. Reste donc au discours à assumer par lui-même cette fonction, mais il véhicule simultanément la règle qui interdit et les représentations de ce qui devrait être refoulé, il énonce l'obligation de fidélité et raconte les cas d'adultère, il censure la pornographie et fait la réclame des spectacles hard; il fustige l'avortement mais fait état des positions minoritaires, il condamne le divorce mais élabore une pastorale des divorcés remariés. La règle est certes toujours connue -ce qui préserve de la psychose- mais la transgression est aisée. La directivité du Père symbolique est ainsi estompée et les sujets se retrouvent relativement libres de choisir dans l'imaginaire (véhiculé au rythme des media, des clips ou des chansons d'amour) ce qui peut mettre en représentation les imago qui constituent leur inconscient.

La fluidité et la polymorphie des connexions entre inconscient individuel et imaginaire collectif expliquent la disparition du rite : les partenaires cohabitent sans mariage, consomment avant de consentir; s'ils passent par l'église, c'est davantage pour le brillant de la cérémonie que par référence au "mystère" du sacrement. Privé ou dispensé du rite paternant, le mari n'est plus le support prédestiné du Père symbolique, lequel perd d'ailleurs son sexe puisque l'épouse peut incarner aussi bien sa présence et sa règle. Corrélativement, cette dernière perd son idéalisation : ni vierge, ni dotée, encore moins épouse du Christ, elle est devenue l'égale de son partenaire en profession comme en jouissance de son corps. Elle ne porte plus davantage la signifiante de la fantasmère depuis que la maternité est devenue affaire médicalisée et banalisée (par l'épisiotomie, les éprouvettes et les ventres à louer). Faute de directivité précise de la part du discours, les imago individuelles commandent les choix; les couples se retrouvent tout aussi bien hétéro- qu'homosexuels, monoparentaux ou classiques, communautés sexuelles ou mères célibataires.

Les sujets se trouvent dès lors renvoyés aux seules énergies de leur inconscient et aux imago parentales que celui-ci a emmagasinées: c'est de ce lieu dorénavant que les époux idéalisent leur conjoint, souvent

en dehors de toute contrainte idéalisatrice du discours ambiant. Ainsi parle-t-on de choix libre et d'amour, dans la mesure où chacun investit l'autre pour qu'il advienne à ce qui fait défaut à son moi et rétablisse la complétude d'antan, pour qu'il serve de balise vers le réel fusionnel perdu ou d'exutoire libérateur des angoisses archaïques. On reconnaît là le "coup de foudre" où l'inconscient parle avant le conscient, mobilisant les couches les plus archaïques du sujet, là où survit la toute-puissance infantile et sa suggestibilité. Il faudra certes qu'à un tournant de la vie du couple, les partenaires apprennent à se désidéaler, l'idéal du moi et le surmoi prenant la relève du moi trop idéal : ce n'est plus ni le ratum ni le consomatum qui font le mariage fraternant, mais ce moment souvent long à venir de la reconnaissance de l'autre. Sans doute faut-il qu'alors le Père symbolique fasse une discrète apparition, par exemple dans le transfert que les partenaires peuvent être tentés d'accomplir sur le conseiller conjugal ou le psychanalyste pour se faire à la nécessaire castration... à moins qu'ils ne préfèrent se séparer, dans l'attente d'un autre coup de foudre, de quoi souvent se dispenser de toute perlaboration.

L'originalité du système fraternant réside également dans la diachronie qu'il instaure là où les systèmes maternant et paternant ne jouent exclusivement que sur la synchronie. Le rite, en effet, fixe une fois pour toutes les sujets dans les rôles et images qu'il leur attribue, en s'implantant d'ailleurs dans le psychisme de chacun, à un stade assez archaïque pour le faire complice de cette immobilité. Dans le système fraternant, au contraire, l'histoire du sujet devient l'élément essentiel qui choisit, au jeu du désir, rôles et images fournis -sans grande autorité- par le discours en place. Les différents modes de rupture du contrat sont à cet égard éclairants : en système maternant, le divorce est largement répandu, mais la femme rentre chez sa mère, ne change donc pas d'image et de rôle puisqu'elle ne cesse, on l'a vu, d'être encryptée dans le Corps-mère. En système paternant le divorce est plus difficile, tout particulièrement dans l'Eglise romaine, mais même séparés, voire remariés, les époux restent porteurs du rôle et de l'image qu'une fois

pour toutes le rite leur a attribués : la synchronie, qui établit la place de chacun des partenaires dans le "mystère", est irrévocable. Dans le système fraternant, la fonction iconographique est renversée dans la mesure où rôle et image sont davantage expression du désir d'un chacun que déterminés à partir d'un code extérieur. Il n'y a dès lors plus d'indissolubilité : tout au plus une intention de durer qui semble davantage le reflet des stades infantiles du psychisme. A la limite, et pour conclure en humour, on pourrait dire que l'enfant survenant à ce couple tient lieu de Père symbolique de ses parents dans la mesure où il leur impose des rôles et des images qu'il arrive aux parents d'intégrer en "se mettant en règle".

Jean-Thierry MAERTENS



# amour

## ESTHETIQUE DU DISCOURS IMPOSSIBLE

par Bruno ROY (\*)

Vous cherchez un livre sur l'amour, un grand livre. Le premier qui vous tombera sous la main est l'oeuvre d'un philosophe grec connu. Vous allez enfin pouvoir penser l'érotique occidentale à partir de repères solides. Frustration. Le discours que vous avez sous la main est tellement étrange et indirect, qu'à la fin il est probable que vous saurez moins que jamais quoi penser de l'amour.

Résumé du grand livre grec. Un personnage anonyme demande à un ami de lui raconter ce qui s'est dit sur l'amour lors d'un banquet qui réunissait sept intellectuels, une quinzaine d'années auparavant. A la cinquième et dernière réplique de leur court dialogue, on a d'un trait le récit du repas mémorable. Mais quel récit ! Complètement biaisé, tissé de distorsions, un récit semblable à une longue conduite d'eau qui fuirait à chaque raccord. Premier raccord : le personnage (surnommé le Furieux) qui raconte le banquet à son ami, manque de crédibilité pour trois raisons : ce qu'il raconte lui vient d'un autre, d'un de ceux qui assistaient au banquet à titre d'observateurs; en second lieu, il a un préjugé favorable envers un des orateurs qui ont parlé à ce moment; enfin son mauvais caractère le pousse à dire du mal des autres. Celui de qui il tient son information était, lui, présent à ce banquet; mais il a quand même deux défauts comme observateur : il n'était pas présent au début ni à la fin du banquet, et il est lui aussi

un fervent disciple de ce même orateur privilégié par le rapporteur précédent. Finalement, quand ce dialogue et ce récit nous arrivent par écrit, il nous manque des données sur un autre important raccord, puisque le texte n'en parle pas : l'anonyme qui s'est fait raconter le banquet par le Furieux, on ne sait rien des rapports qu'il entretenait avec le philosophe qui en définitive a signé le livre. Sachant ce qui s'est passé pour les deux précédents rapporteurs, vous présumez qu'il y a du brouillage ici aussi. En lecteur attentif, vous prenez note de ces fuites entre observation et racontars, entre préjugés favorables et défavorables, entre doctrines, conversations, récits, dialogues, texte; vous avancez avec prudence car vous ne voulez rien rater du précieux "ce-qui-s'est-dit" sur l'amour. Or, vous êtes encore loin du but. L'orateur principal du banquet, ou plutôt l'orateur que les deux premiers transmetteurs du récit considèrent comme leur préféré, va parler. Comme le texte vous a dit son nom, vous savez déjà que cet orateur était aussi le préféré du philosophe signataire du livre sur l'amour. Il pose d'abord quelques questions pièges, pour se faire la main, comme c'est son habitude, après quoi il va exécuter une incroyable cabriole : au lieu de servir à ses amis le discours attendu, il va opérer une retraite spectaculaire et totale à l'intérieur de la parole d'un autre : son discours ne va consister qu'à rapporter ce que lui avait dit jadis une autre personne, une prêtresse instruite des choses de l'amour.

Vous êtes de plus en plus perplexe devant

---

(\*) Etudes Médiévales, Université de Montréal

ce récit faussement dialogué, dans lequel les transmetteurs ont primauté sur l'événement et où les vrais participants se réfugient dans la transmission. Vous en êtes à vous demander si l'auteur philosophe n'a pas voulu insinuer que le "ce-qui-s'est-dit" sur l'amour importait peu, que ce qui importait, c'était de chercher à le savoir. Qu'en matière d'amour, l'épistémè se confondait avec l'ontologie. Vous aviez commencé en lecteur attentif; seriez-vous en train de devenir philosophe ? C'est un beau progrès; mais pour aller plus loin dans cette direction, il vous faudra changer de livre sur l'amour. Oublier le Banquet de Platon<sup>1</sup>.

Vous vous retrouverez alors à Rome, chez le magister amoris par excellence, Ovide. Ici c'est l'abondance. La doctrine d'amour vous est livrée en un kit complet : deux livres pour les hommes et un pour les femmes, plus un livre de remèdes pour ceux qui veulent cesser d'aimer. Le programme que trace Ovide est simple : "Tout d'abord occupe-toi de trouver ce que tu veux aimer (...). Le second de tes efforts doit être de fléchir la jeune femme qui t'aura plu, le troisième de faire durer longtemps cet amour." (Ars amatoria I, 35-8). C'est une ligne d'action qui est tracée; mais attention : c'est tout ce qu'il y a dans l'Art d'aimer. Tout le livre est composé comme un badinage, en élégants distiques élégiaques, qui raconte les épisodes les plus croustillants de la mythologie antique. Si vous envisagiez déjà l'amour dans la perspective d'une simple économie domestique, vous connaîtrez d'avance tout ce qu'Ovide a à vous suggérer; mais si vous voyiez les choses de façon plus complexe, il sera tout au plus pour vous une agréable perte de temps<sup>2</sup>.

Vous abordez une autre époque. Au Moyen Age un autre précepteur d'amour vous attend, André le Chapelain. Son De amore est le seul traité médiéval qui s'occupe explicitement de l'amour profane. On l'a vu jusqu'ici comme le grand classique de l'amour courtois. Ce livre dit tout sur l'amour : ses définitions (nominale et réelle), son évolution, ses degrés, ses commandements, sa rhétorique (huit dialogues-types entre amant et amie, selon le rang social des interlocuteurs), sa jurisprudence (des "jugements d'amour" portés par les grandes dames du temps jadis).

Il n'a qu'un seul défaut, qui est l'envers de sa remarquable exhaustivité. Après avoir été favorable à l'amour pendant les deux premiers livres, l'auteur se prend au dernier livre à déblatérer contre l'amour : c'est la Reprobatio amoris, dans laquelle il développe vingt raisons pour ne pas aimer, la dix-neuvième étant une liste des dix-huit défauts de la femme<sup>3</sup>.

Qu'allez-vous penser de cette volte-face de l'auteur, en lecteur respectueux du principe de non-contradiction ? Il se pourrait que vous réinventiez pour votre compte une des nombreuses hypothèses qui ont été avancées pour réduire cette antinomie. Par exemple que l'auteur parle de l'amour sur le mode ironique. Mais dans quelle partie du livre ? Dans celle qui favorise l'amour ou dans celle qui le réprouve ? Ou encore que l'auteur, d'abord jeune et frivole, se serait ensuite "envieilli", assagi, moralisé. Ces hypothèses et beaucoup d'autres ont été avancées, sans jamais vider le fond du problème. Jusqu'à ce que tout récemment, un nouveau cycle de recherches s'amorce et que le De amore commence à devenir lisible. Mais le paradoxe est qu'au moment même où il devenait lisible et univoque, ce traité nous était brusquement arraché des mains. Voyons ce qui se passe.

Depuis le XIXe siècle, les historiens qui ont lu ce texte ont été frappés par sa parenté avec l'idéologie amoureuse des troubadours. Il était d'ailleurs contemporain de ces poètes. On a alors naturellement pensé que le De amore exprimait clairement et théoriquement ce que les troubadours chantaient obscurément. Ce texte était une somme qui codifiait l'amour courtois, c'est-à-dire cet art d'aimer qui consiste à discipliner le désir de telle façon que sa non-réalisation constitue le bonheur parfait pour les amants.

Restait toujours le scandale du livre III, de la si peu courtoise Reprobatio amoris. Avec les récentes recherches sur la réception de l'oeuvre, ce problème insoluble n'existe plus. Parce qu'on s'est aperçu que le De amore n'avait jamais circulé dans les milieux de cour ou de création littéraire en langue vulgaire au Moyen-Age, autrement dit dans les milieux qui s'intéressaient à l'amour courtois. En réalité, ce sont les milieux

religieux et spécialement monastiques qui ont fait leurs délices du De amore. Au moins étaient-ils d'emblée à l'aise avec l'anti-érotisme et l'anti-féminisme de la Reprobatio amoris. Quant à la doctrine d'amour des livres I et II, on peut penser qu'ils s'en pénétraient soit par curiosité pastorale, soit par une vertueuse mondanité<sup>4</sup>.

Mais ce n'est pas tout. Les lecteurs cléricaux dont je parle avaient un point commun : ils n'étaient pas francophones, à la différence de l'auteur du De amore, André le Chapelain. Or, on vient d'avancer une hypothèse selon laquelle le De amore aurait été composé dans un registre littéraire comique, sur la base de calembours latin-français<sup>5</sup>. Cette explication repose sur une évidence simple : que pour un Français du Moyen-Âge, le latin était une langue seconde. On sait que dans l'apprentissage d'une langue seconde, il y a toujours une période où deux systèmes sémantiques coexistent, s'affrontent et interfèrent. C'est le moment où l'apprenti s'essaie à des rencontres insolites de phonèmes, s'étonne des nouvelles homologies, homophonies, des équivoques qui viennent bousculer son bagage sémantique de départ. Le plaisir de ces découvertes suscite des amusements trans-linguistiques que nous connaissons tous. De mon temps au collège, le Dies irae dies illa se chantait "la diarrhée, qui est-ce qui l'a ?". Nous étions déjà (ou encore) sur la piste féconde de l'obscénité translinguistique, celle même du De amore.

Sans entrer dans le détail de ces transmutations textuelles, vous pensez bien qu'un traité d'amour où beaucoup de mots sont piégés, comme ceux qui commencent le plus innocemment du monde par con-, et les verbes au passé simple en -vit ou au futur en -bit, que ce traité-là ne vous sera pas des plus utiles. Il vous tombe des mains, en tant que traité sérieux sur l'amour; en fait, ce De amore n'aura été pris au sérieux, durant sa longue histoire, que par ceux à qui il n'était pas destiné.

Vous souhaiterez alors, tout en restant en compagnie des grands classiques médiévaux, essayer de voir ce que peut vous enseigner la plus belle, la plus prototypique histoire d'amour -Tristan et Iseut- la bible érotique historiée de l'occident.

L'histoire des amants séparés que seule la mort réunit a, comme phénomène textuel, des caractéristiques troublantes. Tout se passe comme si les textes qui racontent Tristan et Iseut participaient à la même destinée tragique que les deux héros. D'abord aucun texte ne nous a transmis la légende au complet. Le texte du roman français primitif n'existe pas et n'a probablement jamais existé. Nous connaissons l'histoire par deux versions autonomes, agencées par leurs auteurs Béroul et Thomas dans un esprit différent. Par exemple dans l'une, le philtre d'amour a un effet indéfini, tandis que dans l'autre, il n'a de puissance que pour trois ans. Et ces deux versions nous sont elles-mêmes parvenues à l'état fragmentaire. La version "commune" de Béroul est conservée dans un seul manuscrit, mutilé du début et de la fin. La version "courtoise" de Thomas nous est connue par huit courts fragments, répartis en cinq manuscrits différents. L'agencement de ces fragments entre eux est conjectural, et on s'est récemment remis à douter de l'unité de leur auteur<sup>6</sup>. Mais il y a pire : quelques uns de ces fragments médiévaux continuent à disparaître à l'époque moderne : le manuscrit de Strasbourg a péri en 1870 dans l'incendie de la bibliothèque, et celui de Turin, qui avait échappé à l'incendie de 1904, est maintenant introuvable.

Il n'est donc pas question que, lecteur moderne, vous lisiez et méditez le Tristan médiéval : il y en a plus d'un, ils sont d'esprit différent, et chacun d'eux est incomplet. Vous aurez alors le choix entre deux vulgates modernes de la légende : celle du grand romaniste Joseph Bédier et celle de Richard Wagner. Bédier connaissait à fond tous les textes médiévaux quand il se donna le plaisir de fabriquer le roman complet inexistant. Il s'amusa alors à coudre ensemble les fragments de son choix. On a dit du récit de Bédier que c'était "un conte exquis, mais tel que le Moyen-Âge ne l'a jamais connu : le Tristan d'un jongleur du XIXe siècle". Romantique à son insu<sup>7</sup>. Quant à l'autre Tristan, il n'a rien de l'esthétique romane; il mime la vie romantique de son auteur. Le premier acte est né dans l'intimité passionnée de Wagner avec Mathilde, et les deux autres actes dans l'accablement de leur séparation forcée.

On voit bien que comme le Banquet, les

grands livres médiévaux sur l'amour ne sont pas fulgurants de clarté ni d'univocité. Avant de quitter cette période, il vous est encore loisible de jeter un coup d'oeil sur le Roman de la Rose, "où l'art d'amour est toute enclose". Pas de chance là non plus : c'est une allégorie d'amour écrite par deux auteurs successifs, dont le second prend le contrepied du premier. Et dans la seconde partie, vous voyez défiler quatre arts d'aimer différents ou contradictoires sous forme de discours prononcés par des personnages allégoriques. Dans laquelle de ces doctrines se cache celle que préconise l'auteur ? Dans aucune, car c'est dans l'intrigue même du récit allégorique qu'elle est consignée<sup>8</sup>.

Votre perplexité de lecteur s'exaspère. Tous ces grands textes sur l'amour, et si différents de ce que vous auriez voulu ! Des philosophies qui s'abîment en récits de récits, des fragments de légendes qui ne réussissent pas à se recoudre, des badi-nages mythologiques, des traités pour rire. Et pourtant vous auriez été avide, au moins pour le Moyen-Age, de vous initier à l'idéologie exaltante de l'amour courtois, de la fin'amors. Vous vous consolez provisoirement, en vous disant que même si l'expression théorique de ce bel amour ne se laisse pas facilement trouver dans des textes doctrinaux, il y a toute la production lyrique et romanesque des poètes et des romanciers médiévaux pour vous l'enseigner, esthétiquement en plus, et que c'est tant mieux. Mais vous auriez intérêt à être prudent(e). En effet, les dernières nouvelles en provenance de l'amour courtois ne sont pas très réjouissantes. Le livre le plus récent sur ce sujet s'intitule La névrose courtoise, il a été publié en 1983 par un grand spécialiste de la littérature médiévale, Henri Rey-Flaud<sup>9</sup>. L'auteur y montre que l'art d'aimer des troubadours était en réalité une technique subtile mise en place par les hommes pour se dispenser d'aimer la femme. Une vénération, pour éviter d'affronter l'amour. Il trouve une clé d'explication dans la célèbre psychanalyse de l'"Homme aux rats" faite par Freud.

Une autre hypothèse troublante a été avancée par Christiane Marchello-Nizia<sup>10</sup>, qui voit dans les rôles définis par la relation courtoise, c'est-à-dire "l'amour unissant la noble dame au chevalier débutant", la fi-

gure, le déplacement, d'une relation privilégiée entre hommes, homosexuelle.

Enfin on a remis récemment en question l'authenticité du document le plus célèbre au dossier de l'amour médiéval, la correspondance d'Héloïse et d'Abélard. Depuis le milieu du XIXe siècle, plusieurs historiens doutaient de l'authenticité de cette correspondance; mais finalement la plupart se rangèrent du côté d'Etienne Gilson (1938), qui défendait avec brio la thèse de l'authenticité. Jusqu'en 1972, où John Benton força tous les critiques à revoir leurs positions. Son hypothèse : les lettres d'Abélard et d'Héloïse seraient un faux fabriqué au XIIIe siècle par des hommes de la communauté du Paraclet, en vue de discréditer Héloïse et indirectement la branche féminine de cette communauté mixte<sup>11</sup>. La discussion ne cesse de s'amplifier depuis 1972, et personne ne saurait prévoir quelle en sera l'issue<sup>12</sup>.

\* \* \*

Toutes ces vicissitudes d'une si belle doctrine d'amour, et les avatars des amants les plus légendaires, ont de quoi vous laisser pantois. Vous quittez alors la période médiévale, pour vous rapprocher de la période actuelle. Vous enjambez d'un coup plusieurs cases du jeu de la doctrine d'amour, comme au noble Jeu de l'Oie.

Le premier De amore venu sera par exemple celui de Stendhal<sup>13</sup>. En lisant De l'amour, votre malaise vous rappelle celui que vous éprouviez en lisant Platon. C'est le même, mais en sens inverse. Ce n'est plus une érotique qui affecte les airs d'un joyeux récit, c'est plutôt une tranche vibrante de vie amoureuse qui aspire à la lourdeur d'un traité. L'épisode malheureux des amours de Stendhal envers Mathilde Viscontini avait d'abord pris la forme littéraire d'un récit à clé intitulé Roman; il a été ensuite reformulé de cette façon impersonnelle, comme un "livre d'idéologie", comme une "monographie" de la passion amoureuse. L'ambiguïté du livre était évidente à Stendhal même, qui y écrivait : "Je tremble toujours de n'avoir écrit qu'un soupir, quand je crois avoir noté une vérité". Voilà pourquoi on ne saurait trouver de traité sur l'amour où les énoncés généraux soient si insupportables.

Et pourtant, il faut bien qu'un traité d'amour dise quelque chose comme : "L'amour, c'est...", ou "Il y a quatre sortes d'amour qui...", ou "Quiconque aime, il...". Mais s'il colle à ces énoncés trop de vie, ils sont suspects; par contre, s'ils sont purement impersonnels, ils sont inutiles. Pour surmonter cette antinomie, il faudrait un art d'aimer qui émanerait par exemple d'un psychanalyste, c'est-à-dire à la fois d'un clinicien et d'un théoricien. Le voici : c'est L'art d'aimer d'Eric Fromm. Comme il est séduisant, avec une jaquette-photo douce, dans le style de David Hamilton, et ses impressionnants états de service : en juin dernier, 17e édition française, 72e mille<sup>14</sup>. Vous le trouvez, tout neuf et odorant, chez votre libraire : c'est une chance, car vous aviez déjà constaté que les quatre exemplaires de votre bibliothèque universitaire avaient été volés.

La lecture de L'art d'aimer de Fromm sera vite faite : car l'amour érotique y occupe une section de cinq petites pages, quelque part entre l'amour fraternel, l'amour maternel, l'amour de soi, et l'amour de Dieu.

Est-ce donc si difficile d'écrire un livre sur l'amour ?, vous demandez-vous. Pour vous consoler, vous ouvrez les Fragments d'un discours amoureux du bien aimé Roland Barthes<sup>15</sup>. Miracle : à partir d'ici vous commencez à comprendre : "Vouloir écrire l'amour, dit Barthes, c'est affronter le gâchis du langage". En effet. Mais comment arrive-t-il, lui, à surmonter ce gâchis ? En payant le prix fort. Pour composer son livre, Barthes a dû renoncer à son écriture personnelle, constituer plutôt une anthologie de textes, trouver pour chacun un mot-clé, enfin disposer ces fragments dans l'ordre le plus élémentaire possible, l'ordre alphabétique des mots-clés. De cette façon, Barthes a pu éviter, comme il le dit, "les ruses du hasard pur, qui aurait bien pu produire des séquences logiques; car il ne faut pas, dit un mathématicien, 'sous-estimer la puissance du hasard à engendrer des monstres'; le monstre, en l'occurrence, eût été, sortant d'un certain ordre des figures, une "philosophie de l'amour", là où il ne faut attendre que son affirmation".

Le livre de Barthes est bien attachant :

sa façon d'affirmer l'amour a de quoi stimuler tous ceux qui s'intéressent à ce domaine si important. Mais puisque depuis Barthes une "philosophie de l'amour" comme telle n'est plus en demande, et que tout le monde ne peut pas écrire les Fragments d'un discours amoureux, comment allez-vous vous y prendre pour "affirmer l'amour"? Il faut reprendre tout, à son commencement absolu.

Vous prenez un papier blanc et un crayon, et vous inscrivez au centre, en haut, en gros :

DE L'AMOUR  
ou  
DE (MON) AMOUR

Mais que faites-vous là ? Dès que vous avez inscrit ce petit mot, vous n'écriviez plus en français. C'est que le mot amour est un mot étrange. Au sens strict, il n'est pas français (pas plus qu'impossible, mais pour d'autres raisons). L'histoire du développement phonétique de ce vocable révèle un scandale assez troublant : il n'obéit pas aux lois phonétiques du français. Normalement, pour un mot qui vient du latin amore, on attendrait non pas amour mais ameur, comme pour douleur, saveur, valeur, chaleur. Or -c'est là le scandale- le mot ameur existe, dans quelques dialectes du français, mais avec le sens de "rut des animaux". Quant au mot amour, il est comme un avorton étymologique, du fait que son évolution normale à partir du latin s'est arrêtée à mi-chemin. Que le terme normal du mot latin amor soit le rut des animaux, voilà un dur coup porté à votre orgueil d'humain. Il a fallu que les lois phonétiques soient transgressées pour que la réalité érotique qui nous occupe ici réussisse à se trouver un nom. D'après les plus récentes études sur ce phénomène, il paraît que l'utilisation du latinisme amour s'est faite sous l'influence des institutions religieuses, et non de la fin'amor occitane, comme on le pensait généralement<sup>16</sup>.

Cette fois, c'est la plume qui vous tombe des mains. Mais faut-il renoncer à l'affirmer, votre amour; est-il même possible de formuler quelque chose en forme d'affirmation ? Je dirais que oui, à la condition que vous deveniez métaphysicien. Que vous adoptiez une sorte de métaphysique non-verbale,



comme par exemple celle de ce Grec (un autre) qui affirmait l'existence de la marche en marchant. Ce serait mieux que rien; mais il y a mieux. Que pensez-vous d'un énoncé métaphysique qui serait une synthèse du verbal et du non-verbal ? Cette merveille se trouve non plus en Grèce, mais au Québec. Elle se présente sous la forme d'un axiome, qui constitue à mon avis le fondement même de la métaphysique québécoise. En appliquant cet axiome, vous pourrez à la fois vivre votre amour, et l'affirmer, tout en le gardant délicieusement secret. Cet énoncé, qui a de si grandes vertus, je vous l'abandonne simplement, sachant que vous en ferez bon usage : "C'est ça qui est ça".

Bruno ROY

#### Notes

- 1) PLATON, Le banquet, trad. et notes par E. CHAMBRY, Paris, Garnier, 1964.
- 2) OVIDE, Les Amours, suivis de l'Art d'aimer, les Remèdes d'amour, De la manière de soigner le visage féminin, trad. E. RIPERT, Paris, Garnier, 1957.
- 3) Traduction du De amore : Claude BURIDANT, Traité de l'amour courtois, Paris, Klincksieck, 1974, 260 pp. : trad. anglaise avec texte latin en regard : P.G. WALSH, Andreas Capellanus on Love, Londres, Duckworth, 1982, 329 pp.
- 4) Cfr. Alfred KARNEIN, "La réception du De amore d'André le Chapelain au XIII<sup>e</sup> siècle", Romania 102 (1981) 324-51 et 501-42; B. ROY, "A la recherche des lecteurs médiévaux du De amore d'André le Chapelain", à paraître dans la Revue de l'Université d'Ottawa.
- 5) Cfr. Betsy BOWDEN, "The Art of Courtly Copulation", Mediaevalia et Humanistica 9 (1979) 67-85; Hubert SILVESTRE, "Du nouveau sur André le Chapelain", Revue du Moyen Age latin 36 (1980) 99-106; B. ROY, "André le Chapelain, ou l'obscénité rendue courtoise", à paraître dans E. RUHE, Infragestellungen, neue Deutungen, neue Thesen, Diskussionsanstöße zur mediävistischen Literaturwissenschaft, Munich.
- 6) Cfr. G. RAYNAUD DE LAGE, "Faut-il attribuer à Béroul tout le Tristan ?", Le Moyen Age (1958) 249-70; Constance BOUCHARD, "The Possible Nonexistence of Thomas, Author of Tristan and Isolde", Modern Philology, 79 (1981) 66-72.
- 7) Joseph BIEDER, Le roman de Tristan et Iseut, Paris, Piazza, 1900. On dispose aussi d'une autre reconstitution fantaisiste de la légende : André MARY, Tristan. La merveilleuse histoire de Tristan et Iseut et de leurs folles amours, restituée dans son ensemble et nouvellement écrite dans l'esprit des grands conteurs d'autrefois, Paris, Gallimard, 1941 ("Le livre de poche", n°1306).
- 8) Voir Jean BATANY, Approches du Roman de la Rose, Paris, Bordas, 1973; A. STRUBEL, Le Roman de la Rose, Paris, A. Colin, 1984.
- 9) Henri REY-FLAUD, La névrose courtoise, Paris, Navarin ("Bibliothèque des Analytica"), 1983, 168 pp.
- 10) Christiane MARCHELLO-NIZIA, "Amour courtois, société masculine et figures du pouvoir", Annales. Economies, sociétés, civilisations 36 (1981) 969-82. Cette interprétation, qui ne contredit d'ailleurs pas celle d'Henry Rey-Flaud, est partagée par Georges DUBY : "Il existe, j'en suis convaincu, une forte tendance homosexuelle dans la société chevaleresque et, après tout, ce n'est pas très étonnant, puisqu'il s'agit d'un monde d'hommes. Cette tendance est alors tout à fait taboue et très fortement réprimée, d'où l'écran de l'amour courtois" (Interview de G. DUBY avec A. de GAUDEMAR, Lire, n° 109 (octobre 1984), p. 103).
- 11) John F. BENTON, "Fraud, Fiction and Borrowing in the Correspondence of Abelard and Heloise", dans Pierre Abélard - Pierre le Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII<sup>e</sup> siècle, Paris, CNRS, 1975, 469-511.
- 12) La bibliographie récente de cette discussion est énorme. Voir cependant Jacques MONFRIN, "Le problème de l'authenticité de la correspondance d'Abélard et d'Héloïse", dans Idem, 409-24; Paolo ZERBI, "Abelardo ed Eloïsa : il problema di un amore et di una corrispondenza", dans Willy VAN HOECKE et A. WELKENHUYSEN, Love and Marriage in the Twelfth Century, Louvain, Presses univ. de Louvain ("Mediaevalia Lovaniensia"), 1981, 130-56).
- 13) STENDHAL, De l'amour, éd. V. DEL LITTO, Paris, Gallimard, 1980, 564 pp. (éd. origi-

nale : 1822).

14) Eric FROMM, L'art d'aimer, Paris, Ed. de l'Epi, 1968, 153 pp. (trad. de The Art of Loving, 1956).

15) Roland BARTHES, Fragments d'un discours amoureux, Paris, Seuil, 1977, 280 pp.

16) Christian SCHMITT, "Cultisme ou occitanisme ? Etude sur la provenance du français amour et ameur", Romania 94 (1983), 433-62.



# Document

## DU BON USAGE DES SCIENCES HUMAINES

Carl Gustav JUNG  
ethnographe

Nombreux sont les êtres qui ne sont que partiellement conscients; jusque parmi les Européens fort civilisés se rencontrent un nombre important de sujets anormalement inconscients, pour lesquels une grande partie de la vie s'écoule de façon inconsciente.

(...) Nous nous en faisons difficilement une idée, mais observez un primitif et vous constaterez que, s'il n'est pas tenu en haleine par quelque événement, il ne se produit rien en lui : il reste assis pendant des heures, simplement là, dans une inertie totale; si vous lui demandez à quoi il songe, il est offensé, car penser est à ses yeux le privilège des fous ! Il n'y a donc pas lieu de supposer qu'une pensée s'agite en lui; cependant son état est aussi fort éloigné d'un état de repos absolu : l'inconscient exerce en lui une activité vivace, d'où peuvent jaillir des idées soudaines et intéressantes, le primitif étant maître dans 'l'art' de laisser parler son inconscient et de lui prêter une oreille attentive.

*Le moi est doté d'un pouvoir, d'une force créatrice, conquête tardive de l'humanité, que nous appelons volonté.*

A l'échelon primitif la volonté n'existe pas encore; le moi n'est fait que d'instincts, d'impulsions et de réactions; de la volonté on ne décèle pas encore la moindre trace. Chez les animaux aussi on trouve une foule d'instincts, mais une quantité minime de volonté. Voici un exemple, que j'ai moi-même observé, de la faiblesse de volonté chez les primitifs : j'ai séjourné quelque temps en Afrique orientale parmi une tribu très primitive. C'étaient de braves gens qui ne demandaient pas mieux que de m'aider. Il me fallut une fois envoyer des lettres et j'eus besoin d'un coureur. Je me rendis auprès du chef, le priant de m'en envoyer un. Un peu plus tard, un jeune indigène vint vers moi et déclara

être le coureur demandé. Il y avait une distance d'environ cent vingt kilomètres à parcourir jusqu'au terminus du chemin de fer



de l'Ouganda, où séjournèrent les Blancs les plus proches. Je tendis au coureur les lettres en paquet et dis : "Porte ces lettres à la station des hommes blancs en tel endroit". Le coureur pour toute réponse me regarda d'un oeil égaré et vide et ne tendit même pas la main vers le paquet. "Prends ces lettres et va", répétai-je. Le coureur m'avait certainement compris mais il ne parvenait pas à réagir à cette invite singulière. Je pensais tout d'abord qu'elle ne lui

convenait pas. Survint alors un nègre somali qui me prit les lettres des mains et me dit : "Tu t'y prends de façon maladroite et bête; je vais te montrer comment cela se fait". Il saisit un fouet et marcha menaçant vers l'homme en lui disant : "Voici les lettres, tu es le coureur, voilà le bâton (le bâton avait

une fente dans laquelle on introduisait les lettres : c'était le 'bâton du messager', avec lequel on les portait), il faut que tu le prennes". Et de lui frotter les côtes avec le bâton, de le secouer, de le maudire, lui et ses ancêtres, jusqu'à la septième génération! "C'est comme ça qu'il te faut courir" criait mon nègre somali en mimant à l'indigène par une danse ce qu'il lui fallait faire. L'homme petit à petit s'éveilla, ses yeux s'allumèrent et un large sourire finit par s'épanouir sur toute sa face : il avait compris. Il partit comme un boulet de canon et parcourut les cent vingt kilomètres jusqu'à la station d'une seule traite. Que s'était-il passé ? Le primitif n'est pas capable de vouloir; ses énergies doivent d'abord être rassemblées; il avait fallu que notre homme fût mis dans l'humeur d'un messager; de là, la raison d'être et la nécessité de cette cérémonie : elle avait éveillé en lui l'état d'âme qui l'avait transformé en estafette; dorénavant il avait les lettres de l'homme blanc en main, les portait vers leur destination, et tous les indigènes rencontrés sur son parcours se disaient : "Oui, c'est le courrier, c'est le messager". Cela faisait de lui l'homme important du moment, lui conférait une dignité à laquelle il n'aurait pas atteint, s'il n'avait tout d'abord, à grand renfort de coups de fouet, été mis dans l'état d'esprit d'un messager. Il y avait eu là bel et bien suggestion; les indigènes ont, en quelque sorte, besoin, afin d'entreprendre quoi que ce soit, d'être hypnotisés en bonne et due forme. Cet exemple montre que le rapport entre le mot et l'action fait défaut, que la fonction de la volonté n'est pas éduquée en eux et qu'ils n'agissent que sous l'emprise des humeurs et des affects. Au début de mon séjour en Afrique, j'étais étonné de la brutalité avec laquelle les indigènes étaient traités, le fouet était monnaie courante; tout d'abord cela me parut être superflu, mais je dus me convaincre que c'était nécessaire; j'eus dès lors en permanence mon fouet en peau de rhinocéros à mes côtés.

C.G. JUNG,  
"L'homme à la découverte de son âme"  
(1943), 6e éd., 1962, Mont-Blanc, Genève,  
pp. 105-106, 110-111.

*Est-il audacieux de suggérer qu'une part du cortex de l'illustre penseur était elle-même en peau de rhinocéros? Ou faut-il ne voir ici, sous l'outrance de la caricature, que le plus ordinaire ravallement du regard quand -dépouvé de rigueur et ignorant d'éthique- il vient achopper aux figures de l'autre : femme, fou, enfant, étranger ?...*



# A B C D E F reud

## LES MYTHES PEUVENT-ILS MENTIR ?

FREUD, OEDIPE ET LES MÈRES INSTIGATRICES (\*\*)

par Renate SCHLESIER (\*)

à Renate Gerhardt

Le poète allemand Göttrfried Benn, dermatologue, spécialiste des maladies vénériennes, mis au ban en 1938 de la Reichsschrifttumskammer et interdit de publication, officiellement médecin militaire mais, au fond de soi, penseur retiré dans l'intériorité, écrivait en 1943 dans un poème intitulé "Le Moi perdu" :

---

(\*) Freie Universität Berlin.

(\*\*) Conférence prononcée en allemand au cours d'un colloque berlinois sur le mythe et la féminité (novembre 1982), originellement publiée dans Mythos Frau. Projektionen und Inszenierungen im Patriarchat, sous la direction de Barbara Schaeffer-Hegel et Brigitte Wartmann, Berlin, 1984. Je tiens à remercier l'Ecole Belge de Psychanalyse de m'avoir donné l'occasion de présenter une version française de cet exposé pendant sa réunion du 12 octobre 1984. Ma reconnaissance est grande envers Marie-Dominique Robin et Corinne Finkelstein qui ont bien voulu effectuer la traduction ainsi qu'envers Francis Martens et Maurice Olender qui m'ont aidée à en revoir le style. Je reste entièrement responsable pour la traduction des citations de Freud ainsi que pour la forme française de certains termes freudiens, ordinairement rendus de manière différente, par exemple "die Phantasien": les imaginations; "die Verneinung": la négation; "die Bejahung": l'affirmation.

*La pensée du monde se déchirait. Et l'espace et les temps Et tout ce que l'humanité a tissé et pesé Fonction seulement d'infinitudes -, le mythe mentait.*<sup>1</sup>

Mis à part le fait de savoir si Benn exprime ici sa propre conviction ou celle d'un interlocuteur imaginaire et muet, celui qui parle ici énonce la déception abyssale de celui qui se sent trompé, dans sa nostalgie et ses valeurs, par les effets glaçants et destructeurs d'une rationalité cosmologique. Autrement dit, la désolation et le refus tout nourri de privations de celui qui, aussi longtemps que possible, a gardé foi en quelque chose d'essentiel pour lui-même -qu'il nomme "le mythe"- et qui se voit forcé maintenant de se réveiller de son ivresse. Le moi qui fait ici le diagnostic de sa perte ne sort par renforcé par ce gain de conscience. Dans le mouvement même qui l'a porté à s'avouer que les fondements de sa vie n'étaient que de simples dogmes, sans plus de prix que des illusions, il est en vérité devenu faible et vulnérable. Ce moi doit reconnaître en frissonnant que la dévalorisation du passé met en question son présent et son avenir également. A travers "le mythe" mensonger, il se sent menacé dans son existence.

Ce qui suscite notre attention, c'est

la proximité et la pertinence de cette menace au coeur du xxe siècle. Car la plainte à propos de la possibilité mensongère des mythes, entonnée ici par Benn, n'est pas neuve du tout. Depuis qu'au VIIe siècle avant notre ère un poète est sorti pour la première fois de l'anonymat en se présentant avec la conscience de son individualité<sup>2</sup> -à savoir le poète épique grec Hésiode- la plainte concernant le caractère mensonger des mythes<sup>3</sup> ne se prête pas plus à être écartée de la littérature que la fascination toujours renouvelée des poètes pour les thèmes mythiques, et ceci par delà les temps et les lieux. Or pour la philosophie, cette fascination fut un argument de grand poids, dans la position militante où elle qualifiait la poésie de mensongère, se définissant soi-même, face à elle, par sa recherche de la vérité. Un siècle après Hésiode, Solon, législateur athénien et maître de sagesse, formulait une sentence devenue proverbiale: "Les poètes mentent beaucoup"<sup>4</sup> -phrase qui, depuis l'Antiquité, se trouve au centre des débats sur la théorie de la poésie. Ce "beaucoup" vise sans équivoque l'abondance des récits mythologiques.

Les mythes mentent, les poètes mentent; mais pourquoi ? Les raisons invoquées dans les discussions suscitées par la théorie esthétique aboutissent souvent au cercle vicieux suivant : les mythes mentent parce qu'ils sont oeuvre de poésie, les poètes mentent parce qu'ils content des mythes. Il est évident qu'il s'agit d'un compromis purement formel ne pouvant être raisonnablement pris au sérieux parce qu'il laisse ouvertes toutes les questions. Un regard plus aiguisé sur les controverses qui mirent aux prises les théoriciens de la poésie montre pourtant que ce sont, la plupart du temps, des "mensonges" très concrets qui furent reprochés aux poètes ainsi qu'aux mythes, et que leur condamnation était en rapport étroit avec la littéralité de leur contenu<sup>5</sup>. En gros, on peut dire que tout ce qui était considéré comme inconvenant, dérangeant du point de vue rationnel, moral ou théologique, tout ce qui "ne devait pas être", était dénoncé comme mensonge.

Dans cette querelle autour de la théorie de la poésie et du mythe<sup>6</sup> (que je ne fais qu'évoquer), la psychanalyse est intervenue

elle aussi. Et on aurait pu s'attendre à ce qu'elle lui ait donné une direction nouvelle et l'ait menée à des résultats d'autant plus fructueux. On n'aurait pas été étonné d'apprendre qu'elle ait pris comme objets d'analyse les préjugés et les tendances implicites de cette querelle même. Car Freud a provoqué un renversement copernicien<sup>7</sup> de la pensée -qui ne se limite pas à la psychologie- précisément du fait que sa théorie a déclaré dignes d'analyse et susceptibles d'alliance (Bündnis) l'indécemment, l'inconvenant, tout ce qu'on souhaiterait le plus ne pas prendre en considération. Il a ouvert ainsi à la connaissance rationnelle des domaines qui, jusque là, ne semblaient réservés qu'aux esprits exaltés, aux mystiques, aux artistes et aux hérétiques. Il n'est dès lors pas étonnant que par ses adversaires, il ait été lui-même qualifié d'exalté, intéressant tout au plus du point de vue littéraire, d'hérétique au regard d'une science disposée à mettre à l'écart ce qui lui est pénible et scandaleux. Chacun qui, au sujet de la psychanalyse, n'en sait à peine plus, tout en étant conscient du fait que son "inconvenance" persistante se laisse ramener en grande partie à l'application théorique et thérapeutique de la règle fondamentale de la psychanalyse, à savoir de tout prendre au sérieux même si c'est "désagréable", "sans importance", que ça n'a "rien à voir" ou "aucun sens"<sup>8</sup>, celui-là, évidemment, ne s'attendra pas à trouver chez Freud une condamnation des mythes en tant que mensonges. Il s'attendra bien plutôt à ce que cette condamnation soit prise en tant que telle comme objet de l'analyse. De cette double attente, le lecteur de Freud -sans aucun parti pris et simplement avide de s'instruire- sort cependant déçu : déception à ne pas évacuer trop vite sous couvert de la naïveté de ces attentes. Pour celui qui est familier des vicissitudes de l'histoire des idées, il n'est pas étonnant que ce soit précisément au point charnière d'une construction théorique qu'apparaît, et pas si rarement, une contradiction criante vis-à-vis de ses propres principes de base. Contradiction que l'on essaie ordinairement d'intégrer par force et à n'importe quel prix au tout du système, ce qui ne peut évidemment réussir; ou alors, elle subsiste là, tout simplement, comme une tache aveugle, apparemment détachée du reste. Pareille contradiction

et pareille tache aveugle se doit d'être expliquée. Et celui qui, de façon analytique, pourra repérer la trace de sa formation, peut espérer en apprendre plus qu'à simplement lui adresser un "oui, oui" ou un "non, non"<sup>9</sup>.

Examinons tout d'abord un aspect particulièrement inattendu de ce genre de contradiction. Dans le cadre de la théorie de la Horde Primitive, où il met en parallèle au regard du modèle oedipien l'histoire de l'individu et celle de l'humanité, Freud écrit en 1921 dans Psychanalyse des masses et analyse du moi :

"Dans l'affabulation mensongère des temps originaires, la femme qui avait été la récompense du combat et l'objet de la tentation du meurtre, serait devenue probablement la séductrice et l'instigatrice du méfait."<sup>10</sup>.

Ici, nous retrouvons rassemblés les éléments dont est issue notre réflexion : l'insistance mise sur le caractère mensonger et poétique des mythes, la tendance corollaire à se servir de la poésie et du mensonge comme de concepts presque synonymes et -last but not least- l'inconvenance frappante de ce qu'on qualifie ici de mensonge et/ou de poésie. Mais de quoi s'agit-il en réalité ? En quoi consiste le scandale ? Freud dénonce ici la fausseté des mythes selon lesquels les mères (ou les divinités maternelles) auraient "séduit" ou bien "incité" leurs fils au meurtre du père.

Or Freud ne considère pas du tout que les mythes soient fondamentalement menteurs. Au contraire, il les met en parallèle avec les souvenirs d'enfance des hommes, s'accordant ainsi avec le "common sense" de la théorie évolutionniste vers la fin du XIXe siècle. Tout comme ces souvenirs recèlent toujours un noyau de vérité qui -distordu, effacé, condensé- s'exprime au travers des détails de mémoire apparemment anodins ou farfelus (noyau qui est en même temps dissimulé et trahi par eux), ainsi, Freud nous en convainc par ailleurs, en va-t-il des mythes : celui qui les mésestimait ou qui, en les rejetant, les prendrait simplement à la légère, celui-là ne leur rendrait pas "justice". En effet, il écrit en 1910 dans Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci :

"En dépit de toutes les déformations et de tous les malentendus, elles (les légendes, les traditions et interprétations fournies

par la préhistoire d'un peuple) représentent cependant la réalité du passé; elles sont ce que le peuple a façonné à partir d'événements de sa préhistoire sous l'influence des motifs autrefois tout puissants et qui agissent encore aujourd'hui. Et pourrait-on, par la connaissance de toutes les forces en action, remonter le cours de ces déformations, on devrait découvrir, sous ce matériel légendaire, la vérité historique."<sup>11</sup>

Une révocation plus claire et plus acérée de la thèse selon laquelle les mythes sont ou même pourraient être menteurs est à peine concevable. Là se voit précisément affirmé leur caractère de véracité, leur signification de réalité, et cela avec une passion de justice typiquement freudienne ainsi qu'avec des arguments facilement repérables dans l'histoire des sciences humaines. Ces arguments ont, en bref, leur origine dans le Romantisme dans la mesure où celui-ci hérite de l'Aufklärung. Il y est question du "peuple" en tant que "formateur" de légendes et de traditions -mais d'un peuple régi par des motifs puissants!- ; des légendes et des traditions en tant que "représentations" d'une "réalité" passée -mais cette réalité s'y voit déformée et mal comprise!- ; de l'action persistante du passé -surtout tant qu'il n'est pas encore reconnu!- ; de l'impossibilité de connaître la vérité -mais seulement quand ses déformations subsistent encore!- ; et, enfin, de la vérité qui se cache "derrière" les choses et les mots et qui doit être dévoilée !

Pour le dire plus clairement encore : est romantique le discours du "peuple" qui façonne les mythes. Par contre, appartient à l'Aufklärung l'indication que ce peuple est soumis à des forces pulsionnelles puissantes. Est romantique, la pensée que les récits mythiques conservent une réalité historique. Appartient à l'Aufklärung, le jugement que ces récits défigurent cette réalité. Est romantique, le rêve ou bien l'expérience d'un passé toujours agissant. Appartient à l'Aufklärung : l'assertion que ceci ne vaut que tant que le passé n'est pas reconnu comme passé. Est romantique aussi, la pieuse résignation concernant tout ce qui touche à la connaissance de la vérité. Appartient à l'Aufklärung, l'espoir que la réduction (das Abtragen) des déformations sera récompen-

sée par la connaissance. Est typique de l'Aufklärung, notamment : la passion du dévoilement, tandis que le soupçon d'une vérité derrière le voile caractérise plus particulièrement la manière romantique d'aller à la recherche des traces.

On n'exagèrerait certainement pas la portée des intentions de Freud et on ne se méprendrait pas à propos de l'énergie pulsionnelle de son pathos -, en voyant dans ce qui précède une consigne directrice pour la psychanalyse, laquelle se doit, encore et toujours, d'apparaître comme une application de la règle fondamentale; et cela quel que soit l'objet vers lequel elle se tourne. Il est d'autant plus frappant de constater que la prise en compte par Freud des mythes du meurtre du père ne l'amène pas à prendre en considération - fût-ce à titre d'esquisse - un élément pourtant assez central de ces mêmes mythes : à savoir les récits, sans cesse variés et résurgents, qui concernent les mères en tant qu'instigatrices du meurtre du père commis par les fils.

On est surpris de voir que, confronté à cet élément, Freud recourt à un procédé qu'il a lui-même appelé "mécanisme de défense" (non seulement dans le cadre de la formation de symptômes névrotiques) et dont il a abondamment exploré les formes d'apparitions, les implications, motifs et effets. Ce qui nous amène sans tergiverser à interroger cette chose étonnante avec toute la curiosité et l'attention qu'elle suscite. Ne se passe-t-il pas précisément ici ce dont Freud nous avait prévenus avec tant d'insistance, dans ses considérations générales sur la théorie des mythes ? En effet, Freud "rejette" ici un récit mythique particulier, il l'attaque avec énergie, il le dévalue, il dénie son contenu réel lorsqu'il le condamne ainsi comme "affabulation mensongère". Et même si nous ne nous contentons pas de confronter Freud avec ses propres principes méthodologiques, la singularité de sa démarche est évidente. Car lui, Freud, tellement soucieux de voir la psychanalyse dotée d'un statut scientifique, aurait du réaliser combien il devait sembler suspect, d'un point de vue scientifique, de proclamer vérité historique non déformée, une partie du mythe (le récit du meurtre du père), et affabulation mensongère des temps originaires, une autre partie (le récit de l'instigation au

meurtre par les mères) - ceci sans fonder rigoureusement ce qui emportait la décision théorique entre l'une et l'autre.

A quel point ce procédé ne pouvait manquer de discréditer Freud en tant que théoricien, le faire suspecter de prise de positions arbitraires et de motivations essentiellement subjectives, cela saute aux yeux. Et on peut à peine croire qu'il ne s'en soit pas rendu compte lui-même. Pour choquant que soit ce fait, pour nous ses lecteurs, nous ne pouvons nous contenter de ce constat. Cela demande un "éclaircissement" (aufklärungsbedürftig).

Oserions-nous avoir recours, pour l'Aufklärung de ce fait, à la matière même du mythe que Freud clive en éléments "vrais" et en éléments "menteurs" ? En essayant de répondre à cette question sans réflexion préalable, nous courrons le risque d'aboutir d'emblée à un cul-de-sac épistémologique, voire à de pures platitudes. A nous ériger en juges de la vérité ou de la fausseté postulées par Freud au coeur de ce mythe, nous ne ferions que sombrer dans le ridicule. Car, bien sûr, nous ne savons nullement si, aux temps originaires, le meurtre du père était fréquemment perpétré, ni si les fils y étaient incités par leurs mères. A cet égard, nous pouvons vraisemblablement diverger d'opinion, mais veillons surtout à ne pas nous leurrer : pas plus que Freud nous ne pouvons ici quitter le domaine de la spéculation. Nous devrions reconnaître qu'en prétendant l'historicité des événements et des figures mythiques - même sous forme "déformée" -, on ne peut avancer d'un pas dans la question de leur caractère de vérité, et dès lors dans celle de savoir si et quand ils mentent. Ceci ne vaut pas que pour le seul Freud qui - lors des interprétations des mythes qui figurent dans son oeuvre et qui brillent d'ailleurs par leur petit nombre - échoue à prouver cette assertion, ou bien, tout simplement, ne s'en soucie guère. Avant lui déjà, et dès l'Antiquité, la longue tradition historisante de l'explication des mythes avait bien laissé percer ses motivations. A savoir, ce qui se réduit à des faits historiques n'appartient plus qu'à l'homme et n'a plus rien dès lors de spécifiquement religieux. Là où les dieux se révèlent être des rois, des figures humaines de souverains, on peut renoncer au divin et, surtout, ne plus le craindre.



Pareille perspective critique sur la religion va tout à fait dans le sens des intentions "éclairantes" de Freud. Le mobile en est assez clair : maîtriser la peur. Nous y reviendrons. Continuons pour l'instant à nous interroger : quand Freud se prononce sur le caractère mensonger des mythes, n'y va-t-il pas là que d'un parti pris positiviste plaqué sur ce qui n'est pas totalement explicable selon une intention éclairante ? Or nous disposons déjà de deux arguments pour ne pas nous contenter d'une réponse aussi tranchée.

N'oublions pas tout d'abord, que la plainte concernant le caractère mensonger des mythes s'inscrit dans une tradition qui n'est pas particulièrement ou préférentiellement préoccupée d'intentions "éclairantes". Pensons aux vers de Benn. Chez lui, les mots "le mythe mentait" devraient donc être lus comme un cri désespéré contre les effets d'une Aufklärung dont on ne pourrait pas arrêter le cours; car c'est précisément parce que l'Aufklärung a démythologisé les mythes, leur a enlevé leur prétention à la vérité, que -selon Benn- le moi est perdu.

Un tel diagnostic n'est pas éloigné des réflexions de Freud, même si, par rapport aux moyens de guérison de ce moi perdu, Benn et Freud ont recherché des voies fort différentes. Or, insister sur ce point nous mènerait trop loin : pour nous, il s'agit ici des mythes mensongers et, à ce propos, l'accent et l'orientation de Benn et de Freud sont radicalement différents. Disons en bref, quitte à trop simplifier, que la déception exprimée par les vers de Benn part d'un sentiment religieux au regard duquel les mythes ont possédé autrefois une réalité immédiate; dans la phrase de Freud, par contre, se manifeste la prétention à un savoir meilleur qui serait celui de l'homme éclairé moderne qui prend ses distances par rapport à l'ignorance primitive des "sauvages". Freud parle ici comme l'adulte qu'il a lui-même décrié, celui qui croit enfin "savoir" : savoir que ce qu'on lui a raconté dans l'enfance n'était que des contes, donc des histoires fausses et qu'il serait dès lors inutile, voire stupide de leur accorder encore quelque importance ou crédit. Ceci n'est évidemment pas l'attitude de Benn, lequel est à cent lieues

de la certitude triomphante d'un partisan du matérialisme logique, de quelqu'un qui ne tient compte que de ce qu'il peut voir, entendre, sentir, déguster ou toucher et aux yeux duquel tout ce qui concerne "l'esprit" semble suspect a priori.

Mais Freud, bien sûr, n'est pas non plus du nombre de ceux qu'obsède la crainte de "l'esprit". Ne soyons pas injuste à son égard. Nous avons vu qu'il ne récuse pas tous les mythes en tant que récits faux; il prend plutôt à leur endroit une position contradictoire. Rien ne serait plus injuste que de lui imputer un matérialisme plat et une hostilité à "l'esprit". S'il fut, bien au contraire, traité d'exalté, de mystique ou d'hérétique, s'il fut exclu du champ de la science, c'est précisément parce qu'il prétendait que l'inconscient est, lui aussi, connaissable, que toutes les manifestations et les formes de la psyché humaine ont un sens. En réalité, sa démarche aboutit donc à un élargissement prodigieux, c'est-à-dire à une revalorisation, et non pas à une disqualification du concept "d'esprit".

L'interprétation freudienne du modèle mythique du meurtre du père<sup>12</sup> nous intéresse ici pour deux raisons. Tout d'abord, il est frappant d'y constater que Freud ne situe l'évolution de la religion, de la spiritualité, qu'après le meurtre du père archaïque, de telle sorte que, dans sa construction, les dieux ne pourraient plus être que de simples inventions humaines, superflues si l'homme se libérait enfin de "l'archaïque" conscience de culpabilité. Ensuite, dans l'interprétation qu'il donne des mythes qui traitent le meurtre du père, apparaît à l'évidence sa façon contradictoire d'aborder la matière mythique en général. Freud, nous l'avons dit, révoque comme mensongère une partie du mythe, alors qu'il accorde à l'autre un statut de "vérité historique"<sup>13</sup>. La comparaison avec les vers de Benn nous a montré à ce niveau que les considérations sur le caractère mensonger des mythes ne procède pas toujours d'une intention "éclairante". Un regard plus aigu sur la thèse freudienne du meurtre du père (en tant qu'événement originaire et réel consécutif à l'alliance masculine des fils, tel que les récits mythiques semblent le rapporter) nous donne à voir, à son tour, que l'assertion inverse

-portant sur la vérité des mythes- n'est pas toujours le fruit de considérations religieuses. Ici d'autant moins que Freud déduit cette "vérité" directement de l'énoncé d'un contenu mythique ramené sans hésitation à des dimensions simplement humaines.

A ce stade de nos recherches, il apparaît clairement qu'il ne s'agit pas tant, pour Freud, des mythes et de leur prétention à la vérité que de leur liquidation (Auflösung) ou disons plutôt, d'une démythologisation des mythes. Si nous avons pu croire jusqu'ici que la démythologisation se réduit à la simple révocation d'une prétention des mythes à la vérité, l'exemple de Freud est là pour nous démontrer que l'affirmation (Bejahung) explicite de leur véracité peut être une démythologisation aussi. Car l'attribution d'un caractère de vérité et la prétention à en être détenteur sont deux choses bien différentes. La prétention des mythes à la vérité n'est pas une prétention historique mais religieuse, ce qui, à toute époque, a scandalisé les interprètes et les critiques "éclairés" des mythes. Freud, comme ses prédécesseurs, se défend de ce scandale en déniaut aux mythes toute signification religieuse, et ceci au moment même où il semble s'attacher sérieusement au discours mythique concernant les dieux.

Le point crucial de la doctrine freudienne à propos des dieux, c'est qu'en fin de compte les dieux ne sont pas des dieux, mais seulement des hommes morts ou mis à mort, en des temps originaires, et restés vivaces dans la mémoire. Ils auraient joué un rôle précis, chacun suivant son âge et suivant son sexe, dans des relations de culpabilité qui les engagent tous ensemble. Ces relations de culpabilité, d'après Freud, seraient toujours actives, par delà les temps et les lieux; on pourrait en discerner jusqu'à ce jour de multiples résurgences, mais non pas tant dans les actions accomplies que dans le monde imaginaire. Nous voici donc ramenés au problème de la vérité et du mensonge posé cette fois au registre de l'imaginaire: or à ce registre, c'est-à-dire précisément à l'imaginaire oedipien, donc à ce qui, selon Freud, perpétue ces relations de culpabilité, nous reviendrons plus tard<sup>14</sup>.

Revenons, en attendant, au récit freudien

-lui-même mythique- des premiers hommes transformés en dieux. Freud nous l'assure, ce dieu si vulnérable, pas même immortel, soumis aux effets de la castration ou du meurtre (tel nous le présentent les mythes) ne serait en fait qu'un père idéalisé, le résultat d'une "déification"<sup>15</sup>; et ses meurtriers ne seraient que des fils "déifiés", ainsi que les instigatrices du meurtre, des mères "déifiées". S'il n'est plus nécessaire dès lors de prendre les dieux au sérieux en tant que dieux, de voir entre eux et les hommes une différence de fond et non pas de degré, alors les mythes qui les mettent en scène ne doivent pas non plus être pris au sérieux: ils n'ont plus droit à se réclamer d'une vérité (fondée religieusement) et peuvent être démasqués comme de simples mensonges.

C'était donc bien la peine de s'obstiner à réfléchir à la manière remarquablement contradictoire dont Freud traite les mythes, car nous avons fait une découverte surprenante: la contradiction ne consiste pas, comme nous aurions pu le penser d'abord, dans l'incompatibilité entre le refus rationaliste des mythes et la connivence romantique avec eux, mais bien dans la façon dont il disqualifie les mythes en tant que mythes là même où il semble accepter leur prétention à la vérité. En posant l'alternative "mensonge ou vérité historique", l'Aufklärer Freud nie en fait la prétention des mythes à une vérité de type religieux. Il s'ensuit qu'ils ne peuvent constituer des objets de connaissance valables, car ce qui subsiste, cette prétention une fois déniée, n'est qu'une création mutilée à laquelle on peut attribuer arbitrairement n'importe quelle signification.

Il serait naïf de reprocher à Freud une conviction athéiste qui l'aurait empêché de prendre en compte le type de vérité à l'oeuvre au sein de la dimension proprement religieuse des mythes, tout comme il le serait de penser qu'une telle prise en compte n'est possible qu'au prix d'une approche respectueuse des mythes et des dieux -attitude pourtant répandue dans la science allemande de l'Antiquité, sous l'influence d'un classicisme marqué par Winckelmann et Goethe. Ce n'est pas, bien sûr, l'enthousiasme pour le classicisme ou quoi que ce soit du genre dont nous déplorons l'absence chez Freud pas plus que

ce n'est sa critique radicale de la religion qui nous fait questionner ses opinions sur les mythes et les dieux. Ce que nous ne retrouvons pas dans la démarche observée, ce sont précisément ses propres visées : aborder les mythes avec autant de rigueur que les rêves ou les symptômes névrotiques. Ce qui ne fut, j'ose l'affirmer, pratiquement jamais le cas (et cela malgré ses assertions répétées et celles de beaucoup de ses commentateurs). Pour étayer ce jugement, je ne puis entrer ici dans les détails et me contenterai donc de pointer quelques indices.

Qu'on se souvienne d'abord de ce que Freud était parfaitement conscient des apories épistémologiques qui résultent du transfert de la problématique de la psychologie individuelle à celle de l'histoire des espèces prise dans son entier. Il y a constamment chez lui mise en garde contre une extension purement analogique des conceptions de l'ontogenèse à celles de la phylogenèse, particulièrement dans sa critique des thèses de C.G. Jung. Néanmoins, il est indéniable qu'il est lui-même tombé dans ce travers et n'a pas su toujours éviter les pièges et simplifications qu'il reproche à Jung. Pour notre part, il ne s'agit pas d'en faire un relevé tâtilon mais de nous demander si la prétention méthodologique de la psychanalyse à mettre sur le même pied les rêves et les symptômes, d'une part, et les mythes, d'autre part, est ou non justifiée. La règle fondamentale qui vise les rêves et les symptômes est, rappelons-le, de tout prendre au sérieux, que cela paraisse "désagréable", "futile", "sans aucun rapport" ou "dénué de sens". Cette règle, dès le début, s'est imposée comme la condition d'un contrat, d'un processus de perlaboration dont la mise en oeuvre et le bon déroulement exigent la collaboration et l'alliance (Bündnis) d'êtres humains vivants et susceptibles de changements. Les constructions élaborées au cours de ce processus de travail, la cure analytique, peuvent et doivent être sans cesse corrigées, puis menées plus avant<sup>16</sup>.

Freud souligne nettement le rôle décisif joué par la "négation" (Verneinung) et par l'"affirmation" (Bejahung), pendant ce travail de collaboration analytique : "L'affirmation" des constructions élaborées n'a d'effet que si, grâce à elle, un matériel associatif

nouveau se libère; "la négation" peut être entendue de deux façons : soit, comme l'expression d'une critique justifiée à l'encontre, par exemple, des lacunes de la construction, soit, au contraire, comme la preuve de sa justesse. Dans ce dernier cas, elle est "une manière de prendre connaissance du refoulé; à proprement parler, c'est déjà une levée du refoulement, mais certainement pas une acceptation du refoulé", écrit Freud en 1925 dans son petit texte sur "La négation"<sup>17</sup>.

Si l'on peut se permettre de confronter ces réflexions de Freud à la question du traitement analogique des mythes, à la manière des rêves ou des symptômes individuels, il n'est que trop clair (et ce problème méthodologique ne lui a pas échappé) qu'en ce qui concerne l'analyse des mythes -contrairement à ce qui se passe pendant le processus thérapeutique- le vis-à-vis analytique reste muet et passif. Il ne peut, comme un être vivant, dire oui ou non, ou aller plus loin dans sa parole; en d'autres termes, il ne peut se défendre. L'analyste des mythes aurait donc la mission particulièrement difficile et insidieuse -ainsi faudrait-il argumenter, et ceci non seulement sur un terrain psychanalytique- de jouer également le rôle de vis-à-vis analytique, de faire parler la matière (Stoff) muette, de donner vie à ce qui est apparemment mort, d'accomplir donc, de façon consciente, cet implicite déjà opérant là où, à partir d'un matériel mythique, un effet se produit. Au risque de paraître emphatique, disons les choses ainsi : si une matière mythique ne nous parlait pas, si elle n'avait pas quelque chose de vivant, nous ne nous tournerions pas vers elle, il ne nous viendrait pas à l'esprit de la commenter, de l'analyser, de l'interpréter.

Cette expérience -comme chacun le sait- est des plus communes, elle déborde largement le champ de la psychanalyse et celui de l'intérêt pour les mythes. Quiconque, dans le domaine artistique, se laisse interpellé par une oeuvre littéraire ou picturale, peut en fait l'accomplir. La prise de conscience de l'importance de ce mouvement d'"affirmation" ou de "négation", dans un rapport créatif aux oeuvres d'art, afin de les comprendre et de les dépasser, fait partie intégrante de cette expérience. Il n'en reste pas moins

la question initiale de savoir ce qui est intrinsèquement affirmé ou nié dans et par les oeuvres elles-mêmes.

Cette exigence d'une interprétation qui soit "fidèle à l'oeuvre" -exigence qui n'est nullement l'apanage ni l'invention de la psychanalyse- a fait tout particulièrement ses preuves en offrant une cohérence méthodologique aux divers concepts issus des sciences philologiques ou celles de l'art. C'est le mérite de Freud d'avoir étendu cette exigence à l'analyse d'éléments réputés (par ces sciences mêmes, et d'autres) mineurs, tels les rêves et les symptômes névrotiques. Néanmoins, bien que les mythes aient été promus à la dignité d'objets scientifiques bien avant qu'il ne s'en occupe (dans le cadre des sciences historiques, de la littérature comparée, de la psychologie des peuples, toutes nées au XIXe siècle), Freud semble ici n'avoir que faire d'une fidélité à l'oeuvre en tant que telle, bref d'une interprétation qui rende justice à la chose. C'est en cela qu'on peut dire qu'ici il se confond, grosso modo, avec les courants théoriques dont on a déjà parlé.

Pour y insister encore : s'il revient à Freud d'avoir attribué aux rêves et aux symptômes névrotiques la dignité d'une production dotée de sens et ayant statut d'"oeuvres", et de les avoir traités en conséquence -en ce qui concerne les mythes, ce programme est resté en grande partie une utopie. Les raisons profondes de cet achoppement restent encore énigmatiques, qu'on les interroge du dedans ou du dehors de la théorie analytique. L'exemple qui nous a retenu - les "mensonges" imputés par Freud à un détail des mythes qui rapportent le meurtre du père- nous a montré combien une telle allégation équivaut au refus de leur donner un sens intrinsèque, et dès lors de prendre en considération les assertions positives ou négatives contenues dans la matière mythique elle-même. Ces affirmations et ces négations (auxquelles je ne m'arrête pas) sont pratiquement occultées par la négation de Freud à leur endroit (à laquelle je devrai me borner ici) quand il parle d'"affabulation mensongère des temps originaires". Elles se voient ainsi exclues d'une prise en compte analytique au lieu d'y être rendues accessibles.

Quelle est la conséquence d'une négation

aussi radicale de la matière myrthique, excluant la possibilité même d'une "affirmation" ? C'est qu'au lieu de faire parler ce matériel, Freud le fait taire. Mais ici, il faudrait s'interroger sur la description négatrice du matériel mythique par Freud, sur la base de sa propre théorie, pour voir si ce n'est quelque chose de vivant, de virulent, qui devait être repoussé et radicalement passé sous silence. Sinon, pour reprendre une formule de Freud, pourquoi un tel refus<sup>18?</sup>

Or dans la manière dont Freud traite les mythes du meurtre du père primitif, ce genre de négation pullule littéralement. Car, comme nous l'avons vu, ce n'est pas uniquement sur la prétention des mythes à la vérité religieuse -ce qui fait qu'un mythe est un mythe- que portent les négations : les dieux deviennent des hommes, les déesses deviennent "la Femme". La "féminité" qui, à la fin de ce processus de démythologisation, est laissée pour compte, sera en outre, dans le propos sur "l'affabulation mensongère des temps originaires" qui nous retient, l'objet de toute une série d'autres négations, et ceci dans une succession dont l'"illo-gique" est frappant. Car, ne l'oublions pas, avant même que Freud ne dévoile la visée de son propos, il parle déjà d'"affabulation mensongère". Ensuite, on n'apprend nullement en quoi consiste le mensonge mais bien plutôt ce qui, selon lui, ne serait rien d'autre que "la récompense du combat" et "l'objet de la tentation du meurtre". C'est à ce moment qu'intervient dans le texte freudien un "probablement", à première vue sans lien avec le reste de la phrase, et qui fait même sauter sa logique grammaticale. Ce n'est qu'en toute fin de la dite phrase, en effet, qu'est désigné le sujet qu'on met tant d'énergie à nier : "probablement en tant que séductrice et instigatrice du méfait" serait survenue "la Femme" -survenue précisément dans cette "affabulation mensongère". L'auteur de cette phrase se donne donc beaucoup de mal pour faire du sujet grammatical -"la Femme"- un objet passif (et cela y compris au sens grammatical du terme). Et comme si la négation "pratique" de ce caractère de sujet n'était pas suffisante, il y surajoute la négation "théorique": c'est précisément en tant que séductrice et instigatrice du meurtre du père que se

voit niée "la Femme".

Or, au coeur de cette négation en gît encore une autre, implicite, et qui va plus loin. Lorsque Freud évoque, pour les nier, uniquement les mythes qui parlent des instigatrices au meurtre et non de ceux qui mettent en scène les meurtrières, les instigatrices se révèlent des meurtrières rendues inoffensives. Malgré cette minimisation, les instigatrices n'en continuent pas moins à choquer Freud : elles recèlent déjà trop de subjectivité, trop de potentiel d'angoisse.

Au terme de ce processus de négation -constitué de négations qui rivalisent entre elles- "la Femme" a atteint, dans l'interprétation freudienne du mythe du meurtre du père, le statut précis de "la Mère" au sein du complexe d'Oedipe, au sein des désirs et des imaginations infantiles, celui d'un simple objet -ce qui démontre que le seul sujet à être véritablement pris en compte par la psychanalyse, c'est le sujet "Enfant", d'où la grande force et la grande faiblesse de la psychanalyse. Elle a valorisé l'être subjectif de l'enfant avec tout ce qu'il comporte d'autonomie et de dépendance; elle l'a pris au sérieux et reconnu en tant que sujet. L'"alliance" (Bündnis) avec la subjectivité exigeante (Bedürftig) de l'enfant a permis à Freud de découvrir la puissance des imaginations et des désirs engendrés dès l'époque de l'enfance, et qui survivent distordus, déformés, effacés, mais encore agissants, à travers les rêves et les symptômes.

Si, au cours du processus analytique, il a bien ramené les rêves et les symptômes aux désirs et aux imaginations de l'enfant, Freud n'a cependant pas pris à leur propre titre comme objets d'analyse, les affirmations et les négations elles-mêmes présentes dans ces imaginations et désirs. Bien au contraire, c'est à partir d'elles -à savoir, principalement, celles de l'enfant masculin face à sa mère- et sans les analyser comme telles, qu'il a pu élaborer des constructions psychanalytiques fondamentales (celle, par exemple, de la mère châtrée et de sa contre-image mythique, la mère phallique<sup>19</sup>). A cet égard, il a procédé de manière exactement inverse à ce que nous a donné à voir l'exemple des mythes du meurtre du père : d'un côté, ayant

rayé d'un trait tout le mythologique et ravalé le reste au niveau d'une univoque généalogie -les dieux étant devenus simplement des pères, des mères et des fils- il peut nier en bloc toutes les affirmations et négations, après avoir pris soin de les rattacher préalablement à une figure aussi peu mythologique que celle de "la Femme". De l'autre, il avalise de façon tout aussi globale, les affirmations et les négations de l'enfant qui viennent se centrer autour d'une figure aussi éminemment démonologique que celle de "la Mère".

En d'autres termes, du même souffle qui lui fait démythologiser le matériel mythique, désormais réduit à un récit historique purement humain, voire à une "affabulation mensongère", Freud remythologise les désirs et les imaginations de l'enfant en cherchant à les mettre en accord avec les actions d'une figure mythique, celle d'Oedipe. Dans la théorie freudienne, les désirs et les imaginations de l'enfant ne sont pris à la lettre sans être questionnés -et par là, remythologisés- que s'ils représentent la constellation pulsionnelle d'un "petit Oedipe"<sup>20</sup>, c'est-à-dire d'un enfant masculin. Si ces désirs viennent à dessiner la constellation pulsionnelle d'une petite fille (autrement dit, d'un être qui, en dépit de toutes les tentatives n'a rencontré aucun consensus psychanalytique suffisant à lui assurer une appellation mythique), alors leur échoit le même sort qu'aux récits des méfaits attribués par la mythologie aux divinités féminines : ils sont niés et, elles-mêmes, démythologisées. Et pourtant, au fait de sanctionner positivement l'existence des désirs et des imaginations du "petit Oedipe", correspond celui de prendre positivement à la lettre le récit mythique du meurtre du père -lequel récit, nous l'avons montré, ne semble pas plus que les désirs oediens devoir, aux yeux de Freud, mériter un questionnement ni justifier une véritable analyse.

En réfléchissant -à l'aide de la théorie freudienne- à la question de savoir si les mythes peuvent mentir, l'impossibilité nous est apparue de les prendre tant soit peu au sérieux en faisant fi de leur prétention à la vérité religieuse. Nous commençons dès lors à comprendre que cette prétention n'a rien d'un système clos ou achevé. C'est ce

que nous pressentions déjà en remarquant que cette prétention à la vérité soit liée à la virulence et l'énergie toujours réactivable des mythes. Reconnaître cette prétention des mythes à la vérité implique donc une reconnaissance de leur exigence d'un questionnement, et le refus d'y voir des réponses déjà constituées. L'expérience psychanalytique nous l'a bien montré : la prétention à la vérité -des productions psychiques les plus apparemment dénuées d'intérêt- ne peut être entendue que pour autant que ne soit reconnue l'exigence (Bedürftigkeit) qui les habite et qui y est représentée par un double mouvement : voilement - dévoilement.

Cette exigence ne se laisse réduire à aucun schème ou aucune figure mythique sans y perdre en possibilités de connaissance et de transformation. Par ailleurs, on ne peut sous-estimer le fait que c'est grâce à la remythologisation de l'enfance et à l'acceptation inconditionnelle des constructions qui en découlent, que Freud a ouvert la voie à de nouvelles possibilités de changement de connaissance -possibilités qu'excluait une dévalorisation sans nuance de la subjectivité de l'enfant.

Cet enfant, nous le savons tous, a reçu de Freud un nom : Oedipe. Nous savons également que ce nom s'est avéré exceptionnellement stimulant dans la création de variantes nouvelles, spécifiquement psychanalytiques, du mythe oedipien. La particularité de ces variantes, c'est que, pour elles, seulement l'enfant bénéficie d'un nom : le père et la mère restent dans l'anonymat. En réalité, ces deux figures mènent, pour la psychanalyse, une existence d'ombre intrinsèquement liée à leur statut exclusif d'objets des imaginations, des désirs et des peurs infantiles. Si l'on se rend compte du statut psychanalytique des parents qui, dans le meilleur des cas, correspondent à des fantômes conjurés, on a moins de mal à comprendre les formes multiples et variées dont la psychanalyse, au cours de son histoire, a "démonisé" et le père, et la mère. En effet, face à ces ombres, innommées mais par là d'autant plus puissantes -à savoir les parents- et face au dépositaire du nom d'un héros mythique -l'enfant de sexe masculin- le rôle réservé par la psychanalyse à l'enfant de sexe fémi-

nin est, tout au plus, celui d'un enfant disgracié (Stiefkind); ou bien, si l'on veut, celui d'une âme errante, contrainte d'emprunter son identité parfois à ce héros mythique, mais en général, tantôt à l'un, tantôt à l'autre de ces deux ombres.

Ainsi la psychanalyse a apporté elle-même un élément de preuve à l'assertion avancée par elle, selon laquelle "les forces créatrices du mythe" ne sont pas encore "éteintes" pour l'humanité<sup>21</sup>. Elle l'a fait avec le même foisonnement de variantes, la même absence de systématisation, et à partir des mêmes matériaux, que les récits mythiques eux-mêmes -démarche qui, en tant que telle, requiert à son tour l'analyse et le questionnement, et ceci au même titre que les rêves, les symptômes et les mythes.

Mais ne perdons pas de vue que, tout autant que les mythes et les autres productions de l'esprit, la psychanalyse garde elle aussi le droit de se voir interprétée conformément à "l'affaire" (die Sache) qu'elle soutient. Or, s'il ne faut pas évincer la prétention du mythe à la vérité religieuse, et s'il ne faut pas négliger l'exigence non résolue, et peut-être non résolvable, des désirs et des imaginations infantiles, y a-t-il peut-être aussi une prétention à la vérité qui soit spécifique à la psychanalyse, prétention niée souvent par ses critiques ou dénoncée comme un mensonge ? De ceci je vous laisse juges, pour le moment.

Cependant, je ne voudrais pas rester en dette d'une réponse à ma question initiale : les mythes peuvent-ils mentir ? Vous me pardonneriez de laisser à Plutarque, philosophe antique grec du premier siècle de notre ère, le soin de répondre à ma place :

"Ce ne sont pas des fables tout à fait oiseuses ou de vides créations, telles qu'à partir d'eux-mêmes les tissent et déploient devant nous les poètes et les conteurs de mythes, semblables à des araignées, sans aucun fondement ni origine qui puisse garder consistance; ces mythes comportent un récit d'égarements et de souffrance."<sup>22</sup>

Traduction :

Marie-Dominique ROBIN et Corinne FINKELSTEIN, revue par l'Auteur.

1) Gottfried Benn, Gesammelte Gedichte, 2. Aufl., Wiesbaden/Zürich, 1957, p. 229 : "Die Welt zerdacht. Und Raum und Zeiten/ und was die Menschheit wob und wog,/ Funktion nur von Unendlichkeiten -,/ die Mythe log." A la différence de l'emploi plus fréquent au XXe siècle, pour "le mythe" : "der Mythos", Benn se sert ici du terme préféré par les romantiques allemands : "die Mythe", par analogie à d'autres termes "féminins" : "Sage", "Geschichte", "Fabel".

2) Hésiode, Théogonie, 22-35.

3) Chez Hésiode, les Muses adressent au poète les paroles suivantes : "Pâtres gîtés aux champs, tristes opprobes de la terre, qui n'êtes rien que ventres ! nous savons conter des mensonges tout pareils aux réalités; mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités." (Théogonie, 26-28. Traduction : Paul Mazon, dans l'édition des Belles Lettres). Un compte-rendu de l'histoire du débat poétologique au sujet de ces trois vers, chez Wilfried Stroh, "Hesiodes lügende Musen", in : "Studien zum antiken Epos", Beiträge zur klassischen Philologie, 72, Meisenheim am Glan, 1972, pp. 85-112; sur la duplicité de l'ambivalence médiatrice des Muses, cfr. Renate Schlesier, "Les Muses dans le prologue de la Théogonie d'Hésiode", Revue de l'Histoire des Religions, 199/2, 1982, pp. 144-148.

4) Solon, frgm. 29 (West).

5) Sur la récusation moralisante de la mythologie, et sur d'autres façons de "scandaliser", à la manière de l'anthropologie "éclairante", voir Marcel Detienne, "La mythologie scandaleuse", in Traverses 12, "Le Reste", Paris, 1978, pp. 3-18, ainsi que, du même auteur, L'invention de la mythologie, Paris, 1981, pp. 15-49.

6) La problématique des "poètes menteurs" a orienté les débats esthétiques dans l'Allemagne des années cinquante jusqu'au début des années soixante, notamment entre Ernst Robert Curtius, Wolfgang Kayser, Hans Robert Jauss et Hans Blumenberg.

7) Freud lui-même a comparé "la conception psychanalytique du rapport du moi conscient à l'inconscient prépondérant" à la "découverte de Copernic" ainsi qu'au système darwinien de la descendance; comme "offense psychologique de l'amour-propre humain", il la pla-

çait au même rang que l'offense "cosmologique" de Copernic et l'offense "biologique" de Darwin : cfr. "Die Widerstände gegen die Psychoanalyse" (1925), dans : S. Freud, gesammelte Werke XIV, Imago Publishing, London, 1948, p. 109, ainsi que déjà dans : "Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse" (1917), loc. cit., XII, p. 7.

8) S. Freud, "Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose" (1909), VII, p. 385.

9) Cfr. Matthieu, 5, 37.

10) S. Freud, "Massenpsychologie und Ich-Analyse" (1921), loc. cit., XIII, p. 152.

11) S. Freud, "Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci" (1910), loc. cit., VIII, pp. 152-153.

12) A comparer avec S. Freud, "Totem und Tabu" (1912/13), loc. cit., IX, notamment pp. 192-194.

13) La définition du concept de "vérité historique" par rapport à son interprétation de la "religion de Moïse", dans l'oeuvre tardive de Freud : "Der Mann Moses und die monotheistische Religion" (1939), loc. cit., XVI, pp. 236-240; sur la problématique de ce concept au sein de son traitement de la notion du mythe, cfr. R. Schlesier, Konstruktionen der Weiblichkeit bei Sigmund Freud. Zum Problem von Entmythologisierung und Remythologisierung in der psychoanalytischen Theorie, Francfort-sur-le-Main, 1981, pp. 32-35.

14) Cfr. R. Schlesier, *ibid.*, pp. 134-147.

15) S. Freud, "Massenpsychologie und Ich-Analyse", loc. cit., XIII, p. 153.

16) Cfr. Renate Schlesier (*infra*, n. 13), pp. 15-17).

17) S. Freud, "Die Verneinung" (1925), loc. cit., XIV, p. 12.

18) Cfr. S. Freud, "Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose", loc. cit., VII, p. 402.

19) Cfr. R. Schlesier (*infra*, n. 13), notamment pp. 150-155.

20) Cfr. S. Freud, "Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 21. Vorlesung" (1916/17), loc. cit., XI, p. 348.

21) C'était une supposition de Jung que Freud reprenait à son tour en y ajoutant qu' "il

y va de même pour les forces qui sont à l'origine de la religion" : S. Freud, "Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia Paranoides)" (1911), loc. cit., VIII, p.319.

22) Plutarque, Isis et Osiris, cap. 20, 358.







## FREUD ET LA BIBLE DE PHILIPPSON (\*\*)

par Lydia FLEM (\*)

La géographie intérieure de Freud l'a conduit aux trois lieux sacrés de l'Occident : Athènes, Rome et Jérusalem<sup>1</sup>. Sur le versant gréco-romain de sa vie, il y a une ambition, une assimilation désirée. Son appartenance à la civilisation européenne, il veut la donner à voir aux autres. Mais pour lui-même, Athènes et Rome occupent la place de tiers de son regard juif; elles révèlent, à contre-jour, son attachement émotionnel à Jérusalem. A Rome, qui est l'objet d'une nostalgie oedipienne et le théâtre de son auto-analyse, à Rome, enfin incarnée, c'est pourtant le Moïse de Michel-Ange qu'il vient et revient visiter. Et dans la patrie d'Oedipe, au sommet de l'Acropole d'Athènes, ce ne sont pas les colonnes de marbre à la belle couleur ambrée qu'il contemple; au contraire, il s'en détourne pour regarder au loin la mer bleue et au-delà d'elle, le Temple qui ne peut plus se voir, le temple invisible de Jérusalem.

Pour inscrire son nom aux frontons de la culture occidentale, Freud a donc choisi de parler grec, d'être l'interprète des songes pharaoniques, mais, les forces vives qui sous-tendent son oeuvre et sa vie, il les puise dans la joie intime du judaïsme : ses racines n'ont jamais quitté la si riche terre du livre des livres.

---

(\*) Psychanalyste, Bruxelles.

(\*\*) Ce texte a fait l'objet d'un cours à l'Institut Universitaire du Judaïsme Martin Buber, à Bruxelles, à l'invitation de son directeur, Willy Bok, le 18 avril 1983.

Comme le fil rouge qui parcourt tous les cordages de la marine anglaise, la Bible ne cesse d'accompagner de bout en bout la vie et la démarche créatrice de Sigmund Freud. Voici sur cette trame biblique quelques repères chronologiques.

Lorsque Sigismund Freud atteint sa septième année, son père, Jacob Freud, lui ouvre la Thora familiale. Il lui donne à lire l'histoire biblique dans la singulière édition bilingue allemand-hébreu, de la Israelitische Bibel, abondamment illustrée et commentée par le rabbin libéral, Ludwig Philippson, dans l'esprit de l'Aufklärung. Cette version particulière de la Bible porte en sous-titre : Den heiligen Urtext et ce premier livre d'histoires et d'images fut, en effet, pour Freud, un texte fondamental, un texte fondateur. En même temps qu'elle l'initie à Jérusalem, cette Bible lui indique déjà la voie d'Athènes, de Rome et aussi celle de l'Egypte.

A neuf ans et demi, alors que son grand-père maternel meurt -grand-père qui porte comme son père un nom de patriarche biblique, Jacob Nathansohn-, les gravures archéologiques de la Bible de Philippson servent de toile de fond au seul rêve d'angoisse que Freud dévoilera et analysera plus de trente ans après l'avoir rêvé, dans son Interprétation des rêves et qu'il nomma : "mère bien aimée et personnages à becs d'oiseaux".

Pour ses trente-cinq ans, son père lui

remet l'exemplaire de la Bible de son enfance, nouvellement relié ou peut-être relié pour la première fois -car il n'est pas impossible que Jacob Freud ait acquis cette Bible lors de sa première édition, par fascicules, entre 1839 et 1854. Jacob Freud accompagne ce don symbolique d'une dédicace en hébreu :

"Mon Cher fils, Schlomo,

Dans la septième année de ta vie, l'esprit du Seigneur s'empara de toi -Juges 13, 25) et Il s'adressa à toi : Va, lis Mon livre, je l'ai écrit, et les sources de l'intelligence, du savoir et de la compréhension s'ouvriront en toi. Vois ici, le Livre des livres, c'est en lui que les sages ont puisé, que les législateurs ont appris le statut et le droit (Nombres 21, 18); tu as vu la face du Tout-Puissant, tu as entendu et tu as cherché à t'élever, tu as volé aussitôt sur les ailes de l'Esprit (Psaumes 18, 11). Depuis longtemps, le Livre était caché à l'instar des débris des Tables de la Loi dans la châsse de son serviteur, (toutefois) au jour de ton 35ème anniversaire, je l'ai recouvert d'une nouvelle reliure de cuir et je l'ai appelé : "Source jaillis! Chante pour lui!" (Nombres 21, 17) et je te l'ai apporté en souvenir, à la mémoire de l'amour.

- De la part de ton père qui t'aime d'un amour infini - Jacob, fils du rabbi Sch. Freud. A Vienne, la capitale, le 29 Nisan 5651, 6 mai 1891"<sup>2</sup>.

Cette Bible dédicacée figure dans la bibliothèque que Freud emmena de Vienne à Londres en 1939, et s'y trouve toujours. Mais, outre cet exemplaire familial -incomplet- s'ajoute un exemplaire intégral de la deuxième édition de cette Bible de Philippson, acheté plus tard par Freud, vraisemblablement d'occasion puisque les volumes portent le tampon d'un certain Rabbiner Dr Altman; mais nous n'en connaissons pas la date d'acquisition. Freud possédait également la traduction de Luther qu'il cita en 1914 dans son ouvrage Moïse de Michel-Ange, en s'en excusant .

D'après une lettre de Anna Freud au pasteur Théo Pfrimmer du 24 septembre 1979<sup>3</sup>, nous connaissons l'exacte composition de la Bible familiale : "C'est un volume unique, très épais, mais incomplet puisqu'il ne reprend que Samuel 2 suivi du livre des Rois et des cinq livres de Moïse." Or, l'en-

semble de la Bible de Philippson se présente sous forme de trois volumes comprenant un total de 3.820 pages alors que le volume offert par Jacob n'en comporte que 1.215, c'est-à-dire un tiers environ du texte original. On peut donc supposer que si le père de Freud l'a acquise par fascicules, certains se sont perdus au cours de ses différents voyages et déménagements, et qu'en outre, il les a fait relier par quelqu'un qui ne connaissait pas le canon hébraïque.

Outre cette dédicace faite à l'occasion des trente-cinq ans de son fils, Jacob Freud a indiqué sur la Gedenkblatt l'inscription relative à la mort de son père, rabbi Schlomo Freud, puis quelques semaines plus tard, la naissance de son troisième fils, Schlomo, Sigismund, prénommé d'après le défunt. En haut de cette même page se trouve la signature de Jacob Freud avec la date du 1er novembre 1848 -est-ce là la date d'acquisition de cette Bible ou signifie-t-elle l'importance qu'a représentée pour Jacob l'acquisition des droits civiques pour les Juifs autrichiens ? Ou autre chose encore ? Nous ne le savons pas.

Jacob a offert cette Bible à celui de ses fils qui porte le nom de son propre père -rabbi Schlomo, dont on sait qu'il quitta le village de Buczacz pour celui de Tysmenitz, sans doute pour y poursuivre ses études talmudiques dans une yeschiva plus renommée. Par ce don, Jacob signifie le trésor que cette Bible a représenté pour lui et pour toute la lignée des ancêtres et il l'inscrit ainsi dans une longue filiation, le chargeant de la mission d'être digne de son grand-père homonyme (dont l'érudition lui a valu le titre de "rabbi")<sup>4</sup>.

Si Jacob reconnaît déjà chez son fils le début d'une réussite intellectuelle, il lui rappelle aussi qu'il désire le voir s'élever sur les ailes de l'Esprit, au sein même de leur culture d'appartenance. Il le lui dit par le contenu de sa dédicace mais surtout par la langue qu'il utilise, l'hébreu, que son fils ne sait pas lire. Pour Jacob, la Bible a toujours organisé le champ des représentations de référence. D'après une de ses petites-filles, Judith Bernays-Heller, qui séjourna en 1892-1893 chez ses grands-parents, c'est-à-dire environ à la même époque que la dédicace, Jacob Freud passait son temps en promenade et en lecture assidue du Talmud et de quelques autres livres en hébreu et

מקרא  
תורה נביאים וכתובים.

Die  
**Israelitische Bibel.**

---

Enthaltend:

**Den heiligen Urtext,**  
die deutsche Uebersetzung,

die

allgemeine, ausführliche Erläuterung mit mehr als 500 englischen Holzschnitten.

Herausgegeben

von

**Dr. Ludwig Philippson.**

---

Zweiter Theil: die Propheten.

Zweite Ausgabe.

---

Leipzig, 1858.

Baumgärtner's Buchhandlung.

en allemand. Il devait espérer que son fils, à la manière des écrits de Philippson, n'aborderait les sujets profanes -et même tabous- que pour mieux approfondir et souligner la richesse du texte sacré. Et on est en droit de se demander si Sigmund Schlomo Freud en s'interrogeant tout au long de sa vie -et de plus en plus en vieillissant- sur la religion et la Bible, en se confrontant à la figure paternelle de Moïse et en cherchant à en donner des explications psychanalytiques, n'a pas tenté ainsi de répondre à l'attente de son père et à se libérer en somme d'une dette contractée à son égard. A sa manière, Freud prolonge les réflexions d'un judaïsme réformé modéré.

Mais on pourrait également renvoyer la question à Jacob et se demander pourquoi il a choisi d'acheter cette Bible-là, cette Bible née du mouvement des Lumières, de l'Aufklärung, alors qu'il venait de Tysmenitz, petite ville de Galicie, renommée pour sa yeschiva, mais qui fut également touchée par deux autres courants du judaïsme : le hassidisme et la haskala (judaïsme réformé).

Depuis au moins quatre générations, les Freud -dont le nom semble provenir du prénom de la femme d'un ancêtre, Freide- habitent dans cette région de Galicie où il n'est pas aisé d'être juif. Ainsi, le père de Sigmund faisait du commerce entre la Galicie et la Moravie avec son grand-père maternel, Sisskind Hoffman; ils étaient désignés par les registres des autorités locales comme "Juifs errants galiciens" et pour avoir le droit de résider en dehors d'un domicile fixe assigné, ils devaient payer une taxe annuelle, dite de tolérance et renouveler périodiquement une requête pour recevoir l'autorisation de séjour pour Juifs étrangers. Les Juifs devaient loger dans des auberges spéciales et n'avaient pas le droit d'habiter dans des logements privés. Afin d'empêcher les Juifs galiciens de s'établir en Moravie, les autorités n'accordaient la "tolérance" que pour une durée de six mois. Le reste de l'année, les Juifs "tolérés" devaient voyager en dehors de la ville ou retourner en Galicie.

On peut alors imaginer le soulagement de Jacob lorsqu'en 1848, des droits civiques furent accordés aux Juifs. Il fut, sans doute, dans cette atmosphère, sensible aux messages de la Bible du rabbin Ludwig Philippson, qui cherchait à rapprocher l'orthodoxie tradi-

tionnelle et le mouvement réformiste favorable à l'assimilation, et qui se battait pour l'émancipation des Juifs. Jacob choisit donc d'élever son fils dans un judaïsme libéral modéré et Sigmund s'intéressa à la législation mosaïque et non pas au Talmud; alors que son père semble avoir malgré tout continué à lire le Talmud, ou peut-être y être revenu en vieillissant. Mais, détail intéressant, nous savons par le contenu de sa bibliothèque que Freud possédait à la fin de sa vie le Talmud babylonien, édité et traduit en allemand par L. Goldschmidt en 1929.

A quarante-trois ans, Freud publie le livre qui deviendra la Bible des psychanalystes -la Traumdeutung- qu'il appela parfois, par identification à Joseph, "Le livre égyptien des songes". Il y commente plusieurs de ses propres rêves. Après ceux de la Monographie botanique, de l'Urne funéraire étrusque, des Trois Parques et de bien d'autres encore, il raconte comme un dernier mot personnel avant de clore son premier grand livre, le rêve "Mère bien-aimée et personnages à becs d'oiseaux" dans lequel il mentionne pour l'unique fois dans toute son oeuvre la Bible de Philippson.

"Moi-même, je n'ai plus eu de rêve d'angoisse à proprement parler depuis des dizaines d'années. De ma septième ou huitième année, je me souviens d'un tel rêve, que j'ai soumis à l'interprétation environ trente ans plus tard. Il était très vivace et montrait la mère bien-aimée avec une expression du visage particulièrement tranquille et endormie, qui est portée dans la chambre et étendue sur le lit par deux (ou trois) personnages avec des becs d'oiseaux. je me réveillai en pleurant et en criant et troublant le sommeil des parents. Les figures -curieusement drappées- anormalement grandes avec des becs d'oiseaux, je les avais empruntées aux illustrations de la Bible de Philippson; je crois que c'étaient des dieux avec des têtes d'éperriers d'un relief tombal égyptien"<sup>5</sup>.

Ses associations le conduisent à évoquer Philippe, le fils d'un concierge qui l'a initié au langage sexuel argotique. Un de ses demi-frères -qu'il liait imaginativement à sa mère puisqu'ils avaient le même âge- s'appelait également Philippe et nous savons que c'est de lui qu'il tient son information sur la grossesse. Il ne nous le dit pas, mais on

peut supposer qu'à partir de sept ans, et sûrement à l'époque où il fit ce rêve, il devait feuilleter la Bible de Philippson à la recherche de quelques réponses à ses questions sur la vie, la sexualité et qu'il en a certainement trouvées, car Philippson parle sans fausse pudeur des divers aspects de la vie sexuelle (jouissance, homosexualité, inceste, viol, masturbation). Au-delà des émois oedipiens que traduit le rêve s'élabore déjà le renoncement à la réalisation incestueuse au profit d'une passion intellectuelle favorisée par le père. En lui ouvrant la Bible de Philippson, ne lui avait-il pas offert les sources de l'intelligence, du savoir et de la compréhension ?

Comme en post-scriptum à une longue existence, ce n'est pourtant qu'en 1935, à 79 ans donc, que Freud reconnaît l'importance décisive de cette lecture primitive, dans une note ajoutée à son autobiographie parue dix ans plus tôt; il écrit cet ajout, en anglais d'ailleurs : "Très jeune, alors que je venais d'apprendre ce qu'est l'art de lire, je me plongeai dans l'histoire biblique, comme je le reconnus bien plus tard, cela n'a cessé d'orienter mon intérêt"<sup>6</sup>.

Pourquoi a-t-il attendu d'être sur le point de quitter la scène de la vie pour mentionner l'importance de cette lecture biblique ? Ne se rendit-il compte que fort tard de son influence ou ne l'a-t-il jamais publiquement déclaré auparavant parce qu'elle faisait partie de la part privée, intime de sa vie et qu'il désirait prendre sa place au sein d'un univers culturel occidental qui tient toujours à garder occultée la part d'héritage qui lui vient de Jérusalem ? Est-ce en rapport avec les préoccupations nées de la montée du nazisme ? Est-ce réveillé par l'âge bientôt atteint qu'avait Jacob à sa mort ? Il faut souligner en tout cas que c'est en anglais -la langue de ce pays qu'il avait toujours supposé exempt d'antisémitisme- qu'il rédigea cette phrase. En effet, en 1935, un éditeur américain demanda à Freud de republier son texte Ma vie et la psychanalyse, paru dix ans plus tôt en Allemagne, dans une collection de volumes consacrés à la médecine en autoportraits. A cette occasion donc, il fait quelques corrections et ajoute un post-scriptum, qui est destiné au seul public américain. Ironie de l'histoire ou acte manqué d'un typographe, cette phrase

se trouve incluse dans les oeuvres complètes en anglais mais elle a sauté dans les Gesam-melte Werke et n'a retrouvé sa place dans le texte allemand que lors d'une édition de poche... en 1971!

Cette "reconnaissance de dette" à l'égard de la Bible, il la consigne en même temps qu'il esquisse les grandes lignes de son développement intellectuel et nomme son maître Brücke, l'influence qu'exerça sur lui la théorie de Darwin, le désir qu'il eut adolescent d'entamer le droit et d'une manière générale sa soif de connaissance qui le portait davantage vers les relations humaines que vers les objets de la nature.

Les publications et les rencontres qui se succèdent autour de l'année 1935 ont dû l'encourager à prendre conscience -si ce n'était déjà fait- de l'importance de la culture biblique de son père et de l'influence qu'elle exerça sur lui.

Ainsi, en 1933, Freud reçoit en analyse une poétesse américaine, Hilda Doolittle, née à Bethlehem en Pennsylvanie. Elle lui raconte des souvenirs d'enfance qui ont sûrement trouvé un très vif écho chez lui. Avant même de savoir lire, elle regardait les images de la Bible illustrée par Gustave Doré. Visitant l'Egypte à l'époque des fouilles de Toutankhâmon, elle y voit une vivante illustration de la Bible qui l'avait fascinée enfant. Dans ses associations, elle s'identifie tour à tour au bébé Moïse, à la princesse égyptienne ou à Myriam, etc.

Environ à la même époque, paraît la traduction italienne de son Moïse de Michel-Ange et Freud entreprend la première rédaction de son deuxième essai sur Moïse : L'homme Moïse, un roman historique dont il parle abondamment à Arnold Zweig -qui se trouve à ce moment-là en Palestine. Pour ce travail, il lit de nombreux ouvrages se référant à la Bible, à l'exégèse, à Israël et aux peuples du Moyen-Orient ainsi qu'à des livres d'histoire des religions. Environ 118 livres sur ces thèmes se trouvent dans sa bibliothèque et ses bibliographies.

De plus, il a signé, voici peu, une préface à l'édition en hébreu de Totem et tabou, dans laquelle il écrit : "L'auteur (...) qui ne comprend pas la langue sacrée de la religion de ses pères (...) si on lui demande ce qui lui reste de juif, répondrait : encore beaucoup, probablement quelque chose de capital" (die Hauptsache); ainsi qu'une préface à l'édi-

tion en hébreu de l'Introduction à la Psychanalyse dans laquelle il dit : "Par ce livre, la psychanalyse est présentée au public lisant l'hébreu et spécialement à la jeunesse assoiffée de connaissance dans cette langue ancestrale qui a été réveillée à une nouvelle vie par la volonté du peuple juif. L'auteur est à même d'apprécier le travail que le traducteur avait à accomplir. Il n'a pas besoin de réprimer le doute quant à savoir si Moïse et les prophètes auraient trouvé ces leçons compréhensibles. Mais à leurs descendants - parmi lesquels il se compte lui-même - auxquels ce livre est destiné, l'auteur les prie de ne pas réagir trop rapidement par un refus, aux premiers mouvements de critique et de déplaisir".

Ainsi, de l'enfance à la vieillesse, toujours la Bible l'accompagne. Mais comment se présente cette Bible du rabbin Ludwig Philippson ?

#### LA BIBLE DU RABBIN PHILIPPSON

Véritable encyclopédie en 3.820 pages et 685 illustrations, Freud, enfant, a pu y étancher sa curiosité. L'éditeur Baumgärtner de Leipzig acheta en 1838, en Angleterre, les plus belles gravures disponibles à cette époque, gravures archéologiques pour la plupart, empruntées au British Museum, à la Description d'Egypte, à Rossellini, etc. Il parla alors à Ludwig Philippson de son projet d'éditer une traduction de la Bible avec un commentaire dont le contenu devait être en particulier géographique, physique, historique et théologique. Le rabbin écrivit alors à son frère Phöbus (qui participera également à l'ouvrage) : "J'ai fait la proposition d'ajouter aussi le texte hébreu, parce que c'est seulement sous cette condition que cette oeuvre sera reçue par tous les Juifs... J'ai l'idée de créer quelque chose de classique, quelque chose qui n'existe pas encore."

Cette Bible parut après seize ans de travail, dans une première édition en 1854, puis en 1858 et en 1878. Une version illustrée par Gustave Doré parut en 1875. Dans leurs commentaires, les frères Philippson insistent sur le caractère universel du message juif et tentent en même temps d'en préserver l'originalité. Chaque passage de la Bible est replacé dans son contexte historique : la linguistique, l'anthropologie, la géographie et surtout l'archéologie sont requises pour prouver la vérité historique

du livre sacré. Il s'agit essentiellement d'un commentaire à caractère culturel. Les illustrations sont destinées à visualiser le texte biblique et le commentaire lui-même invite à imaginer les lieux et les actions des hommes de la Bible.

En parcourant ce livre d'images et de lecture, Freud a pu rêver en contemplant les figures du panthéon égyptien, des bas-reliefs de Pompéi ou de Thèbes, l'Acropole d'Athènes, le palais de Néron à Rome, le profil d'Alexandre le Grand, la statue de Diane d'Ephèse, l'évocation d'Hannibal traversant les Alpes... et l'"Homme Moïse" en tête des volumes, tous ces lieux et ces personnages qui hantent ses écrits, ses rêves et ses voyages imaginaires et réels. Adulte, Freud s'est entouré de dizaines de statuettes grecques, romaines, chinoises et surtout égyptiennes, comme autant d'incarnations de souvenirs visuels d'enfance. L'archéologie comme passion habite ses songes, ses bibliothèques, les vitrines et les tables de son bureau mais aussi ses identifications héroïques : Schliemann, Winckelmann, le Harold de la Gradiva... Il reconnaît que ce "monde de rêve" lui offre "dans les combats de la vie, une consolation insurpassée". La métaphore archéologique traverse l'oeuvre freudienne de l'Étiologie de l'Hystérie en 1896 à Moïse et le monothéisme en 1939. Freud sera toujours poursuivi par le désir de visualiser l'espace psychique invisible; il n'y renoncera jamais complètement. En 1930, il écrivit même à Arnold Zweig : "Par la brèche de la rétine on pourrait voir profondément dans l'inconscient."

Comme Philippson, ou comme sa mère qui lui avait prouvé qu'on est fait de poussière en détachant de sa main des miettes d'épiderme noirâtres, Freud privilégiera toujours les démonstrations ad oculos et affectionnera particulièrement le recours aux métaphores pour imaginer ses explications. La permanence de la comparaison entre archéologie et psychanalyse et la joie sans pareille que lui offrit son cabinet d'antiquités se nourrissent du bonheur de faire revivre des images de l'enfance mais aussi de posséder - au sens des mille et tre conquêtes de Don Juan, à qui il compare tout collectionneur - l'objet des gravures qui l'avait fasciné jadis.

Comme pour Philippson, la culture a toujours été utilisée par Freud comme garant symbolique d'une vérité singulière. Sur les 685 illustrations de la Bible de Philippson,

un tiers représente l'Egypte et Israël n'est présente que pour dix pour cent, à côté de vues de Rome, de la Perse, de la Syrie, du Liban et d'autres pays du Moyen Orient. Les thèmes de ces gravures tournent essentiellement autour de la guerre, des temples, idoles et objets sacrés, des tombes et rites funéraires, mais aussi des coutumes des différents peuples ainsi que de paysages, ruines, animaux et végétaux.

Et si Philipppson montre des gravures de dieux, c'est parce qu'il faut connaître les idolâtries et les autres religions pour mieux garder la sienne. Il s'agit de reconnaître l'ennemi pour le démasquer et y faire face. Bien sûr, en dévoilant ce qui est interdit, on risque aussi de réveiller le désir de ce qui est dénoncé.

En lisant et en parcourant cette Bible, le lecteur est aussi invité à prendre conscience de la polysémie du texte. Au texte hébreu, correspond mot à mot la transposition en allemand; le commentaire répond à l'histoire sacrée et les illustrations font contrepoint à l'écrit. C'est un système complexe de signes, de codes, de traduction et de transposition d'une chaîne signifiante à l'autre qui parcourt chaque page. En un même lieu, s'opposent et se rencontrent l'hébreu et l'allemand, le texte et le commentaire, l'écriture et l'image, la lecture de gauche à droite et celle de droite à gauche, le regard pouvant parcourir la page dans toutes les directions et y rencontrer partout du sens.

De multiples exégèses sont mentionnées : les Septante, la Vulgate, Abarbanel, Rashi,... mais on trouve aussi les noms d'exégètes protestants, des Pères de l'Eglise, ou encore des Grecs comme Hérodote, Aristophane, Homère ou Platon. Champollion, Goethe ou Spinoza sont également convoqués pour approfondir la compréhension humaine du texte sacré. Les commentaires personnels de Ludwig et Phöbus Philipppson sont souvent pleins de bon sens; ils aiment à tracer des portraits psychologiques des principaux personnages bibliques et luttent contre leur idéalisation. Ils soulignent la nature conflictuelle de l'être humain : "Au début, l'homme a vécu... psychologiquement dans l'état de l'innocence inconsciente (der unbewussten Unschuld), excité par une incitation extérieure, l'élément corporel de l'homme a réveillé la faculté appétitive, la conscience de l'homme s'est

éveillée et le sentiment éthique s'est opposé à la faculté appétitive, il a pris ainsi dans l'homme la forme d'un combat entre le bien et le mal" (Genèse 3, 24).

Ils s'intéressent aussi aux rêves. A propos de Joseph, ils passent en revue vingt textes bibliques où il est question de rêves et mentionnent aussi la conception grecque du rêve. "Personne ne peut malgré tout s'arracher au mystérieux tissage du monde des rêves (...) chacun, à des moments importants de sa vie, a ressenti en lui des rêves très significatifs (bedeutungsvoll) mais pour lesquels nous manque le fil conducteur" (Genèse 37, 5).

Les approfondissements proprement théologiques et spirituels sont rares. L'intention des auteurs semble être de laisser parler le texte biblique lui-même et d'inviter le lecteur à contempler la nature, oeuvre de Dieu et surtout à réfléchir, à connaître, à comprendre le monde qui l'entoure, l'être humain, la vie en société... C'est un projet pédagogique qui les anime : les Philipppson poussent à la fois à l'intégration dans la culture allemande et au développement de la connaissance de la tradition, de la langue et de la foi des pères. Ils proposent un réformisme modéré et éclairé.

Mais qui donc étaient Phöbus et Ludwig Philipppson ?

Nés à Dessau -qui est aussi la ville natale de Moses Mendelssohn, premier traducteur de la Bible hébraïque en allemand, leur père Moses Philipppson, fut professeur de religion et d'hébreu à la "Franzschule" de Dessau, école fondée par la communauté juive pour les plus pauvres d'entre eux. Moses Philipppson faisait partie des intellectuels juifs qui commençaient à quitter le ghetto pour intégrer la culture européenne. Il se lança aussi dans l'édition. Sa première publication, en 1804, fut une traduction des Proverbes de Salomon avec des commentaires du Talmud. Il concentra plus tard ses efforts sur un dictionnaire hébreu-allemand. Il mourut à 39 ans, laissant son épouse seule avec quatre enfants. L'aîné, Phöbus, commença par enseigner l'hébreu puis fit des études de médecine et édita plus tard deux périodiques, l'un sur la science pharmaceutique ancienne et moderne, l'autre, un mensuel de médecine populaire. Il contribua à la Bible de son frère en commentant les Prophètes premiers.



Ludwig (1811-1889), lui, commença par étudier dans la Franzschule de son père et suivit l'enseignement religieux du futur prédicateur de la synagogue libérale de Hambourg. Il étudia ensuite le Talmud, mais aussi le latin et le grec. Il réussit à se faire admettre dans un gymnase protestant à 14 ans. Très jeune, il écrit des poèmes à la gloire du printemps ou de son père mort, mais aussi des "chants de sagesse grecque" où il confronte notamment Héraclite et Démocrite. Il eut également une période d'enthousiasme pour les dieux germaniques mais elle sera de courte durée. Il s'inscrit à l'Université de Berlin où professe alors Hegel. Il y suit des cours de philosophie, de sciences de la nature, de géologie, de droit, d'histoire et de philologie classique, qui sont à l'origine de l'orientation de ses commentaires bibliques. Il s'intéresse aussi à la politique et défend ardemment les droits civiques des Juifs. Il deviendra d'ailleurs député suppléant du parti libéral au parlement de Francfort. Prédicateur puis rabbin de la communauté de Magdebourg, il introduit l'allemand dans les services religieux mais développe l'enseignement de l'hébreu auprès de la jeunesse et fait accéder les filles à l'éducation religieuse. Il fit adopter l'usage de l'orgue mais maintiendra le calendrier et les célébrations juives. Il est l'auteur de très nombreux ouvrages en dehors de sa Bible et édita également un hebdomadaire "Die allgemeine Zeitung des Judenthums" qui parut encore après sa mort jusqu'en 1922.

#### TEXTE BIBLIQUE ET TEXTE FREUDIEN

Une présentation chronologique et exhaustive montrerait la constance des citations bibliques dans les écrits de Freud. Tous les livres bibliques y sont plusieurs fois cités : la Genèse, bien sûr, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, le Deutéronome mais aussi, bien que moins fréquemment cités : les Prophètes, les Psaumes, les Proverbes, le Cantique des Cantiques, etc. On trouve également certaines références aux Evangiles, surtout à Mathieu.

S'il n'est quasiment aucun texte freudien depuis ses lettres d'adolescent jusqu'à sa mort qui ne comporte quelque allusion à la Bible -implicite ou explicite-, ce sont les moments de changements ou de transitions qui le rapprochent plus fortement de sa cul-

ture d'appartenance :

- lors de son adolescence, au moment où il se dégage de l'école et de l'influence de ses premiers maîtres,
- lors de ses longues fiançailles avec Martha Bernays,
- lors des dissensions au sein du mouvement psychanalytique autour des années 1911-1914
- et très nettement au cours de sa vieillesse et jusqu'à la fin de sa vie.

Les premières allusions bibliques -accessibles- figurent dans la correspondance que Freud entretint à 17 ans avec un ami de classe, un Juif roumain, Edouard Silberstein. A la date du 24 juillet 1873, nous pouvons lire une déclaration bien inattendue chez Freud : "Je ma fâche terriblement en apprenant par ta lettre que tu n'as reçu ni le livre, ni la lettre de ma part... (...) Car pour parler sincèrement, si cela ne se retrouvait pas, la perte serait grande... surtout la lettre, la lettre est perdue et irremplaçable. Et justement cette lettre a un sort à rendre envieux; écoute, dans cette lettre il y avait un petit article, une étude biblique avec des motifs modernes, une chose que je ne pourrais pas refaire une deuxième fois et que je suis fier d'avoir faite, aussi fier que de mon nez ou de ma maturité. Il t'aurait rafraîchi comme un parfum, on ne devine pas du tout qu'il est fait en chambre. C'est tellement hospitalier, tellement bibliquement naïf et puissant, si mélancolique et gai; au diable, cela s'est perdu, cela me vexe.." Et en post-scriptum, il ajoute -faisant allusion à 2. Samuel 1, 23 et à Job 38, 35 : "Si tu me réponds sur les ailes de l'aigle ou avec le rayon de l'éclair, tu n'auras pas fait de trop..."

Dans la suite de cette correspondance, on découvre des allusions à Saul, à Job, au seigneur "Jeschoua Χριστος", à Ismaël mourant de soif, etc. On le voit osciller entre le théisme et le matérialisme et se confronter aussi aux positions philosophiques de Spinoza, de Kant et de Brentano.

Un homme a marqué la sensibilité juive de Freud, c'est Samuel Hammerschlag, son professeur de religion et amical soutien avec qui il gardera à l'âge adulte de profonds liens d'amitié. Il donnera même à deux de ses enfants les prénoms de la fille et de la nièce de cet homme dont il dira, dans un éloge funèbre : "Une étincelle du même feu qui anima l'esprit des grands voyants et pro-

phètes juifs brûlait en lui et ne fut point éteinte avant que l'âge n'affaiblît son pouvoir... L'instruction religieuse lui servait comme une voie pour l'éducation vers l'amour des humanités et il était capable, en partant de l'histoire juive, de trouver les moyens de frapper les sources d'enthousiasme cachées dans les coeurs de jeunes et pour les faire couler au dehors bien loin des limitations du nationalisme ou du dogmatisme" (Standard Edition, IX, 255).

Les manuels de religion couramment utilisés à Vienne à cette époque étaient rédigés dans l'esprit de la réforme juive modérée: l'un était d'un certain Cassel et l'autre de Léopold Breuer, le père de Joseph Breuer. L'accent y était particulièrement placé sur l'étude de l'histoire biblique (Pentateuque) et l'attention au Talmud était sommaire, ainsi que l'apprentissage de l'hébreu ("cette part de mon inculture", dira-t-il). Néanmoins, les enfants étaient entraînés à lire les prières quotidiennes pour être capables de participer au culte communautaire.

A Martha aussi, Freud adresse souvent des images bibliques. Préoccupé par la longueur de leurs fiançailles, il lui écrit : "S'il avait fallu non pas trois, mais sept ans -selon la coutume chez notre patriarche, nach dem Gebrauch bei unserm Patriarchen, jusqu'à ce que ma demande atteigne le succès, je ne l'aurai tenu ni pour trop prématuré, ni pour trop tardif" (lettre du 19 juin 1885). Expression de son trouble sans doute que cette "coutume" accolée à un singulier ("patriarche"). Il y a là, déjà, une identification avec le Jacob de la Genèse 29, 20 : "ainsi Jacob servit sept années pour Rachel. Elles furent à ses yeux comme quelques jours, parce qu'il l'aimait".

Contrairement à ses références à la mythologie grecque ou à la bibliothèque occidentale des poètes et dramaturges, Freud n'utilise pas la Bible comme un instrument conceptuel, un outil intellectuel, une preuve de l'universalité de sa singulière découverte; le texte biblique, pour ce qu'il en connaît, fait partie de sa sensibilité privée, intime. Son judaïsme, il ne le donne pas à voir aux autres; s'il y trouve sa joie et ses forces, si jamais il ne le renie - bien au contraire-, souvent aussi il le tait en public. A-t-il gardé quelque honte liée

au chapeau de son père, jeté par un chrétien dans la boue ? A trois reprises, il gardera l'anonymat : par deux fois, face à Moïse et, lorsqu'il commande, chez un vieux Juif, du papier à entête où doivent s'entrecroiser ses initiales et celles de sa fiancée, fiancée dont il écrit avec une sorte d'admiration songeuse qu'elle... elle appartient à une famille de savants.

Martha était, en effet, la petite fille de Isaac ben Ja'akov Bernays, qui fut appelé en 1821 à Hambourg en qualité de grand rabbin chargé de jeter un pont entre les Juifs orthodoxes et les Juifs réformés de la ville. Or, l'imprimeur a grandi auprès de ce sage, dont il parle à Freud avec le plus profond respect. Freud se sent fier, sans doute, d'être ainsi allié à une si noble et érudite famille juive mais il n'ose pas se dévoiler, lui, Schlomo ben Ja'akov Freud, fils d'un Jacob, commerçant ma chanceux, qui l'a peut-être chargé de réparer sa faillite et de renouer avec une tradition d'érudition familiale, avec son grand-père rabbi Schlomo, fils de rabbi Ephraïm Freud. La figure du sage rabbin, du hakham de Hambourg, est-elle tout-à-fait étrangère au charme que Freud accordait à sa fiancée ? Son portrait ne quittera d'ailleurs jamais le salon familial des différents appartements de la famille Freud-Bernays. C'est dans cette lettre du 23 juillet 1882 que Freud évoque la destruction du temple visible de Jérusalem et la force de l'invisible édifice du judaïsme qui en naît. C'est à cette occasion aussi qu'il promet à sa future femme un foyer plein de joie (Freude), cette joie de vivre qui est l'essence même du judaïsme pour lui...

Cette lettre nous apprend incidemment que Freud connaissait les problèmes de la critique biblique.

Deux thèmes bibliques accompagnent Freud lors de son auto-analyse : Jacob luttant avec l'ange et Moïse voyant de loin la terre promise. "Ce sera ma juste punition, écrit-il à Fliess le 7 mai 1900, qu'aucune province inexplorée dans la vie psychique où j'ai pénétré comme premier parmi les mortels, ne portera mon nom ou obéira à mes lois. Lorsqu'au cours de la lutte, je me suis vu menacé de perdre le souffle, je priais l'ange de relâcher, et cela il l'a fait depuis. Mais je n'ai pas été le plus fort, quoique depuis je boite sensiblement. Oui, j'ai vraiment 44 ans, suis un vieil Israélite un peu miteux (etwas schä-

biger Israelite), comme tu pourras t'en convaincre cet été ou en automne".

C'est dans le passage biblique qui relate le combat de Jacob avec l'ange que celui-ci reçoit le nom d'Israël (Genèse, 32, 29), or c'est dans ce contexte que Freud, pour la seule fois, se nomme "Israélite" plutôt que "Juif".

Un autre exemple de sa bonne connaissance du texte biblique apparaît dans un de ses quatre rêves romains, où il se voit conduit sur une colline d'où Rome lui est montrée de loin, ce qu'il associe lui-même à "voir la terre promise de loin", comme Moïse. A ce propos, Philippon insiste dans son commentaire sur le fait que Moïse doit voir le pays dans lequel il n'a pas le droit d'entrer et instituer un successeur. Freud semble ne l'avoir pas oublié en écrivant à Jung : "Ainsi nous avançons malgré tout à n'en point douter et vous prendrez, comme Joshua, si je suis Moïse, possession de la terre promise de la psychiatrie, que je ne peux apercevoir que de loin" (17 janvier 1909).

Toujours dans la Traumdeutung, Freud relate le rêve suivant : "Ma femme me donnait à boire dans un vase, une urne funéraire étrusque que j'avais rapportée d'un voyage en Italie. Mais le goût de l'eau était si salé (à cause de la cendre sans doute) que je me réveillai..." Or, la Bible de Philippon contient justement trois gravures étrusques, dont deux illustrent Jérémie, 16, 5-8, qui interdit la participation aux rites funéraires. A cette occasion, Philippon recourt comme souvent à toutes ses connaissances anthropologiques : "Ce sont les coutumes funéraires païennes qui sont interdites ici, mais cependant on voit que la coutume était plus forte que la loi. Mahomet aussi l'interdit mais dans beaucoup de parties de l'Orient, en Perse, en Abyssinie, le repas de deuil est encore en usage à l'heure actuelle, spécialement chez les femmes. Chez les Grecs aussi on se coupait les cheveux et on les brûlait avec le cadavre ou on les posait sur la tombe. Même pour les parents -pour lesquels le deuil est le plus fort- il ne devait pas y avoir de cérémonie funéraire. Chez tous les peuples anciens, après l'enterrement, soit immédiatement, soit après les jours de deuil, avait lieu un repas de deuil, comme actuellement encore dans beaucoup de régions (en Angleterre, c'est seulement à l'occasion de la peste en 1569 que ces repas

furent interdits). Chez les Hébreux, pendant les premiers jours de deuil, les voisins étaient obligés de pourvoir aux besoins de ceux qui portaient le deuil, mais étaient ensuite invités au repas de deuil. Encore maintenant, il est de coutume chez les Juifs qu'au retour de l'enterrement un ami remette à ceux qui portent le deuil, des oeufs durs, du sel et du pain".

Il n'est pas impossible de penser qu'attiré par les belles gravures étrusques, Freud enfant ait pu lire ce commentaire, d'autant plus intéressé qu'il était question de l'Angleterre, pays de ses rêves depuis qu'une partie de sa famille y avait émigré en quittant Freiberg.

Lorsqu'en 1913, la rupture avec Jung et consommée, Freud se replonge aussitôt dans sa culture d'appartenance et se confronte, solitaire, avec la figure de Moïse. C'est à cette époque, en effet, qu'il rédige le Moïse de Michel-Ange, qu'il venait admirer régulièrement à Rome depuis plus de dix ans. C'est aussi à cette époque, que nous trouvons pour la première fois de longues citations bibliques explicites, avec la référence précise. Ainsi ajoute-t-il à une note de la Traumdeutung, un passage de Esaië, 29, 8 : "Comme celui qui a faim rêve qu'il mange, puis s'éveille l'âme vide, et comme celui qui a soif rêve qu'il boit, puis s'éveille épuisé et languissant...". Dans son Moïse, il cite longuement l'Exode, 32, et ajoute entre parenthèses : "(Je demande pardon de me servir d'une manière anachronique de la réduction de Luther)". Ne s'adresse-t-il pas là, en s'excusant, à son père, capable, lui, de lire le texte sacré directement dans la langue originale ?

Le Jugement de Salomon, dans le neuvième chapitre de Psychologie des masses et analyse du moi, ou les dix commandements, commentés tout au long du Malaise dans la civilisation, sont deux exemples parmi les centaines qui se trouvent, cachés ou dévoilés, dans son oeuvre et la correspondance qui nous est connue. Il ne s'agit pas, dans cette compilation, de relever, malgré Freud, les preuves de quelque "gène juif" -comme certains auteurs, tel G. Haddad, s'y autorisent d'eux-mêmes. Freud a bien lu, et aimé, l'histoire biblique; du Talmud par contre, nulle trace. Par rapport à l'orthodoxie juive et sa tradi-

tion savante, Freud reconnaît sa "part d'in-culture" (dieses Stück meiner Urbildung); il a choisit, lui, à la fois une assimilation intellectuelle à la culture occidentale et un attachement émotionnel intense, mais essentiellement intime, à la mémoire juive.

S'il fallait situer Freud parmi les divers courants du judaïsme de son temps, c'est au mouvement de la Haskalah -le judaïsme des Lumières- qu'il appartiendrait, avec le plus d'évidence. On se rappellera d'ailleurs qu'à partir de 1897, il s'inscrivait au B'nai B'rith, association issue elle aussi du mouvement libéral réformé et ouvert à la culture non-juive. Son interrogation, sa fascination pour Moïse s'inscrit également dans les préoccupations du judaïsme éclairé. Ainsi, Philippon s'interroge-t-il aussi sur l'origine égyptienne du nom de Moïse et fait-il de Moïse -Der Mann Moses- un législateur, un conducteur du peuple, et comme Freud (peut-être à sa suite), le père idéalisé de la religion mosaïque, effaçant ainsi le véritable père fondateur, le patriarche Abraham.

Pour inscrire son nom sur la couverture d'un livre occidental -ce monde auquel il n'appartenait pas de naissance-, Sigmund Freud a utilisé les outils scientifiques de son époque et la culture classique, mais c'est à la joie intime de sa mémoire juive qu'il doit ses forces vives et ses consolations quotidiennes. Schlomo ben Ja'akov n'est ni un rabbin orthodoxe, ni un hassid, il n'est pas non plus un Juif assimilé, mais un Juif de l'assimilation, pour qui quelques figures bibliques, quelques blagues en yiddish, une certaine solidarité avec son peuple, et "un je ne sais quoi resté jusqu'ici inaccessible à l'analyse", traduisent une fidélité "mystérieuse" (miraculous) et "capitale" ("die Hauptsache").

Facsiné toute sa vie par le texte biblique, qu'il ne savait pourtant pas lire dans la langue de ses ancêtres, c'est dans son dernier livre, le Moïse et le monothéisme, que Freud, pour l'unique fois de son oeuvre, épelle en toutes lettres une phrase en hébreu : Schema Jisroel Adonai Elohenou Adonai Echod.

Savait-il qu'outre la prière quotidienne, c'était là aussi les derniers mots que prononce tout Juif pieux avant de mourir ?

Lydia FLEM

## NOTES

1) Dans les pages qui vont suivre, il ne s'agit pas de mettre en perspective, comme je l'ai fait ailleurs, la part de Jérusalem face aux aspects grecs et romains de la pensée de Freud, cet homme qui tout en s'identifiant à la marginalité juive n'a cessé de penser dans les langues de l'Occident classique. Le rapport de Freud à la Bible de son enfance est ici développé mais sans jamais perdre de vue que sa judéité reste du côté des joies intimes de la vie privée.

Sur ces questions, voir Lydia FLEM, "Freud entre Athènes, Rome et Jérusalem. La géographie d'un regard" in Revue française de Psychanalyse, 2, 1983 et "l'Archéologie chez Freud. Destin d'une passion et d'une métaphore" in Nouvelle Revue de Psychanalyse, 26, 1982. J'y reviendrai également dans La vie quotidienne de Freud et de ses patients, à paraître chez Hachette, coll. "La vie quotidienne".

2) Dédicace reproduite dans S. Freud, lieux, visages, objets, Gallimard/Complexe, 1979, p. 134.

3) Voir le patient travail du pasteur Théo Pfrimmer, Freud, lecteur de la Bible, PUF, 1982; ainsi que sa thèse soutenue en janvier 1981 à la Faculté de Théologie de Strasbourg sur le même sujet.

4) Pour l'histoire de Jacob Freud et la généalogie de la famille Freud, voir le précieux livre de Marianne KRULL, Sigmund, fils de Jacob, Gallimard, 1983.

5) L'Interprétation des rêves, PUF, 1967, p. 495-496; voir aussi l'analyse de Didier ANZIEU, L'auto-analyse de Freud, PUF, 1975, p. 389-407.

6) S. Freud, Lieux, visages, objets, p. 51.

7) Notion développée par Maurice OLENDER au cours d'une conférence encore inédite.



## LES REVES DE L'HOMME AUX RATS (\*)

par Jean-Claude QUINTART

On sait que parmi les cinq psychanalyses publiées par Freud, l'une d'entre elles, l'analyse de Dora, a failli comporter comme sous-titre : Rêve et hystérie, car l'analyse de deux rêves a marqué de façon décisive le déroulement de cette cure. On ne retrouve pas cette importance des rêves dans les remarques de Freud sur une analyse de névrose obsessionnelle, dont l'obsession des rats fait le sous-titre en donnant à Ernst Lehrs son nom psychanalytique d'homme aux rats. Deux rêves seulement y figurent. Par contre, ils sont environ vingt-cinq dans les notes quotidiennes de la cure où Freud a transcrit les séances des quatre premiers mois de la cure. Ces notes -qui ont été exceptionnellement conservées- permettent de se faire une idée beaucoup plus précise de la cure et apportent des éléments nouveaux concernant la mère de l'homme aux rats, sa relation avec sa cousine, l'importance des rêves et le maniement du transfert<sup>1</sup>.

Dans un exposé récent fait à une journée consacrée à l'homme aux rats, j'ai décrit le caractère de la mère, la relation de l'homme aux rats avec elle et la composante narcissique intervenant dans le choix amoureux de sa cousine<sup>2</sup>. Aujourd'hui, je voudrais montrer que les rêves de l'homme aux rats ont pour déterminant principal ses relations à la femme et sont sous-tendus par la question : qu'est-ce que la femme ? Ses rêves révèlent sa problématique mais aussi préfigurent l'obsession des rats. J'indiquerai en même temps comment ces rêves prennent place dans la cure et com-

ment ils sont compris et utilisés, aussi bien les rêves d'avant la cure que les rêves faits pendant la cure.

Des rêves significatifs ont été faits avant la cure et certains sont datés. Le premier compare la femme à une machine compliquée faite d'un nombre de roues extraordinaire et le second date du jour où sa cousine le refusa. D'autres ont eu lieu dans l'année qui précéda la cure. Des rêves de la cure reprennent certains éléments de ces rêves antérieurs, d'autres marquent le travail de l'analyse. Beaucoup sont en rapport avec la dame, cousine de l'Homme aux rats.

Dans les débuts, Freud ne savait pas grand chose concernant la dame. Il note à la huitième séance : la dame reste encore tout à fait mystérieuse et il demande alors à l'homme aux rats de lui apporter une photographie de la dame, c'est-à-dire d'abandonner toute réserve à son sujet. Cette demande suscite une résistance et un conflit entre abandonner le traitement ou livrer son secret. Cette demande met Freud du côté d'une fascination imaginaire partagée avec l'Homme aux rats. A la menace de devoir abandonner la représentation imaginaire de l'objet, l'Homme aux rats réagit violemment et pense à abandonner le traitement. A la douzième séance, Freud note le premier rêve de la cure fait à propos d'une certaine Resserl -diminutif de Thérèse- qui est fiancée et manifeste beaucoup d'affection à l'Homme aux rats. Lui ayant volé un baiser, il a l'idée obsédante d'un mal survenant à sa dame et il rêve : "Resserl est avec nous, elle se lève comme hypnotisée et pâle, se place derrière

---

(\*) Exposé fait à l'Ecole Belge de Psychanalyse, le 30 novembre 1984.

ma chaise et m'entoure de ses bras. C'est comme si j'avais voulu me libérer de son étreinte, comme si chaque fois qu'elle frôlait ma tête il arrivait à la dame quelque dommage -un dommage dans l'au-delà aussi. Cela se passait automatiquement comme si le dommage avait été produit par la caresse".

Freud n'interprète pas ce rêve car il n'est dit-il, que l'expression plus nette de l'idée obsédante dont l'Homme aux rats n'ose pas se rendre compte pendant la journée. Un rêve antérieur vient en association. Il date d'un an auparavant, d'octobre 1906. "La dame est en situation de détresse. Il prend ses deux épées japonaises et la libère. Avec ses deux épées au poing il se précipite vers l'endroit où il suppose qu'elle se trouve. Il sait que les deux épées signifient mariage et coït. Les deux choses sont maintenant devenues réelles. Il la découvre appuyée contre un mur, liée avec des poucettes. Le rêve lui semble maintenant devenir ambigu : ou bien il la libère de cette situation à l'aide des deux épées, mariage et coït, ou bien, autre idée, c'est seulement par cela qu'elle est réduite à cette situation".

Ces deux épées japonaises sont suspendues au-dessus du chevet de son lit; elles sont faites d'un grand nombre de petites monnaies japonaises. Les deux rêves expriment la contrainte et la libération avec une issue dangereuse ou incertaine. Dans le deuxième, le jeune Ernst veut par l'épée délivrer la dame de sa situation de détresse et la délier. Dans l'autre, il veut se libérer de l'étreinte de Thérèse dont le frôlement est menaçant pour sa dame. Le rêve des épées japonaises l'a plongé dans la perplexité : est-il en train de libérer la dame ou de la contraindre? Le mariage et le coït sont-ils une façon de la libérer de ce qui la retient, ou sont-ils une façon de la contraindre en l'épousant, ou, ajouterais-je, sont-ils une façon pour l'Homme aux rats de se libérer lui-même en se libérant de cet attachement ?

Immédiatement après le récit du rêve des épées japonaises, l'Homme aux rats en rapporte deux autres dont celui-ci qu'il considère comme son bien le plus précieux. Il date de janvier 1907 : "Je me suis trouvé dans la forêt. Je suis très triste. La dame vient à ma rencontre, très pâle : 'Ernst,

viens avec moi avant qu'il ne soit trop tard. Nous souffrons tous les deux, je le sais', dit-elle. Elle me prend par le bras et m'emporte avec violence. Je lutte avec elle mais elle est trop forte. Nous arrivons à une large rivière où elle s'arrête. Je suis vêtu de haillons misérables, ils tombent dans le fleuve qui les emporte au loin. Je veux les rattraper en nageant, mais elle m'en détourne : 'Laisse ces haillons!' Me voilà drapé dans un vêtement resplendissant".

Dans ce rêve, la dame est très pâle et le prend par le bras comme dans le premier rêve de la cure où Thérèse pâle et hypnotisée l'entoure de ses bras : pâleur de malade, de mort, de statue. Mais la pâleur, l'aveu de la souffrance et l'invitation suppliante disparaissent pour faire place à une femme au caractère énergique et ferme qui le prend par le bras. Dans ce rêve, la femme est dédoublée sous deux aspects. Henry REY FLAUD<sup>3</sup> repère sous les traits de la dame de ce rêve le visage de la mère toute puissante qui emporte son fils avec violence. Ernst lutte avec elle mais elle est trop forte. Près d'une large rivière, il perd ses haillons qu'emporte le fleuve et se retrouve drapé de vêtements resplendissants; il se réveille heureux. Cette figuration resplendissante serait, pour cet auteur, une image de l'enfant-roi contemplé avec plaisir par une mère dont le désir a cependant sur lui des effets ravageurs et mortifères. Des vêtements resplendissants sont là pour voiler le manque. Par cet espèce de travestissement, il y a identification à la mère phallique en tant qu'elle voile le manque.

Le rêve rapporté immédiatement après apporterait une preuve de cette menace mortifère maternelle. Il a été fait en 1903 dans la maison d'Elise Feuerbach pour qui il avait eu plus tôt un amour de jeune adolescent. A l'époque du rêve, cette jeune-fille avait perdu un jeune frère idiot. Dans le rêve, il se trouvait à côté d'elle et lui prodiguait des encouragements. Dans cette famille, il avait été frappé par le contraste entre l'amour maniéré de la mère contre (gegen) son fils idiot et son comportement avant la naissance où, honteuse de cette grossesse tardive, elle s'était trop serrée le ventre prenant une responsabilité dans l'infirmité de son fils. Feuerbach veut dire ruisseau

de feu. Pour l'homme aux rats, l'amour de la mère a pu être étouffant et destructeur.

Le rêve de transfiguration en un être resplendissant a été désigné par SAFQUAN dans un récent séminaire sur le transfert, comme marquant une identification de l'Homme aux rats avec le phallus. Être le phallus de la mère est la position décrite par LACAN chez l'obsessionnel pour parer à la castration. Mais cette identification lui barre le chemin de la jouissance sexuelle, car là où le sujet investit narcissiquement le phallus, là s'aggrave l'impact de la menace de castration, ce qui décourage toute initiative. Et SAFQUAN d'ajouter : "Lorsque le sujet pense qu'il est indigne de l'objet sauf sous la spendeur phallique du vêtement, la même idéalisation se projette sur l'objet, autrement dit le phallus comme signifiant se trouve du même coup également du côté de la dame".

Pour un sujet, le rêve indique l'état des questions qu'il se pose et pour l'homme aux rats, ces rêves d'avant la cure nous indiquent quelles tentatives de solutions névrotiques il avait élaborées en fonction de sa structure pour répondre à la question du désir et de la jouissance. Tous les rêves rapportés jusqu'ici, sauf le premier (celui de Thérèse l'entourant de ses bras) datent d'avant la cure; ils ont été notés le même jour par Freud mais amenés dans l'analyse au cours des deux ou trois séances précédentes. A la séance suivante, il amène un rêve non daté qui reprend le thème des épées japonaises. Il date peut-être de juin 1907 car, à cette époque, il était très préoccupé par le rêve des épées japonaises dont le thème s'obsessionnalise. "Il est avec la dame. Elle est très gentille avec lui et il lui raconte ses obsessions et l'interdiction relative aux épées japonaises dont le sens est qu'il n'a pas le droit de se marier ni d'avoir des rapports sexuels avec elle. Mais ça, c'est une stupidité, lui dit-il, tout aussi bien pourrait me venir le commandement de ne plus me laver. Elle sourit et lui fait un signe d'assentiment. Dans le rêve il avait compris que les deux choses étaient insensées. Mais à son réveil, l'idée lui vint qu'elle avait voulu dire qu'il n'avait plus besoin de se laver. Il fut saisi d'une émotion épouvantable et eut la sensation d'avoir

un caillot de sang dans la tête".

Freud interprète ce rêve en relation avec un événement de la veille : un accès de jalousie réprimé à la vue du salut trop aimable adressé par sa dame à un médecin célibataire croisé dans la rue. Freud voit dans ce rêve une vengeance refoulée contre la dame : la colère est devenue gentillesse et attende que la dame le libère de l'interdiction du mariage. Freud note un lapsus : Schwestern (soeur) à la place de Schwertern (épée) mais n'en fait aucun commentaire. Il indique que l'Homme aux rats ne comprend pas la lutte qui subsiste en lui pour savoir s'il doit épouser la dame. Il a pourtant eu dans le rêve le sentiment d'être délivré, c'est-à-dire délivré d'elle, pense Freud.

Dans le rêve, qui reprend le thème des épées japonaises, l'interdiction du mariage et des rapports sexuels est remise en question. C'est un interdit stupide de ne pouvoir désirer la femme qu'on aime, mais la comparaison avec l'interdiction de se laver est bien aussi stupide. A son réveil, cette comparaison devient l'ordre de ne plus se laver et il est saisi d'une émotion épouvantable. S'étant cogné la tête, il a la sensation d'avoir un caillot dans la tête pour lequel il faudrait lui forer le crâne. Cette expression provient de son père qui le menaçait de lui enfoncer un entonnoir dans la tête pour faire entrer le savoir dans son cerveau.

Quant au lapsus : japanische Schwestern/Schwertern, soeurs japonaises au lieu d'épées japonaises qui n'est pas interprété par Freud, il renvoie probablement aux deux images de la femme, la femme aimée et vénérée et la femme désirée mais interdite, et aussi au dédoublement narcissique de l'Homme aux rats et de Gisela.

Essayons d'éclairer la place de la femme dans les rêves par la contribution récente d'Henry REY FLAUD. Dans son livre intitulé "la névrose courtoise", Henry Rey Flaud, qui consacre plusieurs chapitres à l'Homme aux rats, propose deux clefs pour comprendre l'amour d'Ernst Lehrs pour sa cousine Gisela et interpréter ses rêves. Gisela, érigée en dame courtoise, hors d'atteinte et idéali-

sée, serait l'héritière de l'interdit qui pèse sur la figure de la mère. Ainsi, l'amour d'Ernst est-il purifié de toute sensualité consciente, tandis que le désir sexuel apparaît dans ses relations incestueuses avec sa soeur Rita. Gisela serait porteuse du danger inhérent à toute transgression. Cette scission entre le courant sensuel et le courant tendre sera décrit par Freud en 1912 dans son article sur le plus général des rabaissements de la vie amoureuse. Deuxième clef : Gisela offrirait en miroir à l'Homme aux rats l'image de sa propre mort dans un face à face narcissique mortel. Dans le rêve des épées japonaises plein d'ambiguïté, Gisela en détresse, attachée au mur, les pouces pris dans des chaînes qui les lient, offre à l'Homme aux rats sa propre image d'un désir paralysé et ligoté.

On peut se demander pour qui rêve l'Homme aux rats : est-ce pour lui, est-ce pour sa dame, est-ce pour en parler avec son ami Gutman ? Il dit lui-même que les rêves ont joué un rôle important dans son histoire et ont vraiment provoqué des crises. Si l'exposé de ses rêves est compliqué à suivre, c'est parce qu'aucun n'est interprété de façon systématique à partir d'associations. Pour certains, Freud en indique seulement un sens ou une fonction surtout en rapport avec ses idées obsessionnelles. Freud s'y retrouve difficilement et note : aussi longtemps qu'il fait des difficultés pour livrer le nom de la dame, son récit reste incohérent. Freud soupçonne l'importance du nom par la résistance de l'Homme aux rats à le prononcer. Mais avant qu'il ne révèle ce nom, deux rêves d'avant la cure vont encore mettre certains points en relief notamment la difficulté du sujet à s'engager dans la voie du désir.

En juin 1907, l'Homme aux rats était très abattu et pensait beaucoup au rêve des épées japonaises; il avait l'idée d'épouser la dame s'il n'y avait pas l'autre -l'autre, souligne Freud dans son texte, -l'autre femme, c'est-à-dire l'Autre, l'autre du sujet et l'autre que la mère commente H. REY FLAUD. L'autre femme c'est ici Edith, musicienne rencontrée chez son ami Kuntz et qui lui fait beaucoup d'avances. Le rêve est de la nuit suivante : "Sa soeur Grete est très malade. Grete est la soeur de l'Homme aux rats qui le précède immédiatement. Il se rend à son

chevet, Kuntz vient à sa rencontre : 'Tu ne peux sauver ta soeur qu'en renonçant à toute jouissance sexuelle'. Sur quoi il dit étonné, à sa honte : 'à toute jouissance'." Pour la guérison de sa soeur Grete, il doit, dans le rêve, renoncer à toute jouissance sexuelle et donc à un éventuel amour pour Edith. Dans la réalité, son ami Kuntz s'intéresse à sa soeur Grete. Il se sacrifierait donc pour son ami et pour sa soeur Grete. Mais Grete représente Gisela car leurs deux prénoms commencent par la même lettre. Si Edith, la musicienne, trouble l'Homme aux rats, Gisela sera très malade et menacée de mort. Il ne peut la sauver qu'en renonçant à toute jouissance sexuelle. Mais si Gisela meurt, peut-être pourrait-il épouser l'autre femme. Déjà un an plus tôt, un autre rêve l'avait représenté fiancé à la dame en échange de ce renoncement à la jouissance sexuelle. Il s'était même étonné, en rêve, d'être parvenu si vite à ce renoncement. Mais même alors, la dame n'était pas satisfaite, elle l'avait montré en rêve en faisant une moue et son bonheur s'était évanoui.

Après avoir démontré à Freud ses tentatives impossibles pour solutionner son problème amoureux et après avoir essayé de trouver un compromis entre amour et désir, et après avoir inconsciemment essayé de protéger la dame et son amour des effets de l'analyse, force est pour l'homme aux rats d'avouer à Freud le nom de la dame, en préalable à d'autres révélations encore ignorées de lui. "Une fois que je l'ai amené à révéler le nom de Gisela Schwalb et tous les détails la concernant, son récit devient clair et systématique". Il révèle aussi le nom d'une jeune fille aimée avant Gisela quand il avait vingt ans, une certaine Maria Rossi dont il a fait à l'époque le rêve suivant : Il discute avec elle d'un sujet abstrait. Subitement, l'image du rêve se dissipe et devant lui se dresse une grande machine faite d'un nombre si extraordinaire de roues qu'il s'étonne de sa complexité". Cela se réfère, dit-il, au fait que Maria lui a toujours semblé très compliquée.

L'Homme aux rats, note Freud, fait ensuite un long historique de ses rapports avec la dame. Le lendemain du jour où elle l'avait refusé, en décembre 1900, il fit le rêve



suisant : "Je traverse la rue. Il y a une perle par terre. Je veux me baisser pour la ramasser, mais chaque fois que je veux le faire, elle disparaît. Tous les deux ou trois pas, elle reparait. Je me dis : 'c'est vrai, tu n'as pas le droit'". En faisant du refus de la dame une disparition qui se répète, le rêve fait de cette répétition presque un programme pour l'avenir et révèle une structure. C'est d'ailleurs d'un refus à Freud que vient de sortir l'Homme aux rats en révélant le nom. Au-delà d'une interprétation sur le sens de cette interdiction en rapport avec une interdiction paternelle, Freud fait une considération générale sur les rêves de l'Homme aux rats. Il avait déjà été frappé par la plus grande clarté qu'avaient les idées obsédantes dans les rêves par rapport aux idées de l'état de veille. Il va alors reprendre une affirmation de la Science des rêves pour la corriger : les discours dans les rêves ne se réfèrent pas nécessairement à des discours entendus dans la réalité mais correspondent exactement aux obsessions. Les idées inconscientes, en tant que voix intérieures, ont, souligne-t-il, la valeur de discours réels qu'il n'entend qu'en rêve. C'est affirmer chez l'obsessionnel la force déterminante de la réalité psychique inconsciente et la pertinence révélatrice des rêves. Si elle le refuse et que ce refus se répète, c'est parce qu'en lui-même un droit lui est refusé et la perle se refusera à lui pendant plusieurs années. L'Homme aux rats ne croit-il d'ailleurs pas à la valeur prophétique des rêves ? Et cette perle qui disparaît pour réapparaître n'est-elle pas l'indice de sa difficulté à admettre l'absence de l'objet absolu de désir. Cette apparition et cette disparition seraient le fort-da imaginaire de l'Homme aux rats.

Je ne m'attarderai pas sur les quelques rêves suivants qui sont assez courts et apportent peu d'éclairages nouveaux, tout en étant des préliminaires à la suite. Dans le premier, fait en 1903, apparaît son humour; c'est un jeu de mots dans une situation d'examen de droit entre les chicanes (Schikanen) et les jeunes-filles (Schügsenen). A la question du professeur, il répond : cette loi existe pour se protéger des jeunes-filles, au lieu de pour se protéger des chicanes de la partie adverse. Cela ne nécessite pas de commentai-

re, sauf qu'il rapporte ce rêve après avoir parlé en séance de la constatation de la différence des sexes faite chez sa soeur aînée avant son décès.

Dans un autre rêve, il lèche les pieds de sa bien-aimée, qui sont propres, alors que la veille à propos d'elle et de lui-même il s'était soucié de la propreté. Freud remarque qu'il cherche à isoler sa cousine de tout ce qui est sale, et qu'une partie de sa personnalité est perverse. Un autre rêve concerne des injures comme "fils de putain" ou "fils de singe borgne". Si ces derniers rêves ne sont pas datés et peuvent être récents, un quatrième est ancien : il copulait avec sa soeur Rita.

Deux choses vont alors se produire dans la cure. D'abord, le 18 novembre, il entre dans le sujet de la névrose de sa cousine qui devient nette pour lui. Elle a perdu son père à l'âge de six ans; vers l'âge de douze ans, son beau-père, un bel officier sur qui elle avait reporté son affection pour son père, aurait tenté sur elle des approches sexuelles. Depuis, leurs relations sont devenues glaciales et tendues. Il avait d'ailleurs rêvé un an auparavant d'un sous-officier bavarois dont Gisela repoussait les assiduités. Sa cousine apparaît donc comme repoussant les substituts paternels qui la désirent.

Ensuite, à une séance ultérieure, il redit la formule de protection -glejisamen- qu'il se récite en se masturbant pour ne pas nuire à sa cousine, et Freud en fait l'analyse. Il s'est créé cette formule à l'aide de diverses prières courtes dont il a pris les initiales et qu'il a pourvues d'un amen final et isolant. L'ensemble des initiales de la première partie de la formule est d'ailleurs en elle-même une prière : rend heureux tous maintenant et toujours. Freud repère dans glejisa un anagramme de Gisela et dans le samen terminal le mot semence, c'est-à-dire pour parler vulgairement qu'il se masturbe en se représentant Gisela. L'Homme aux rats déclare avoir remarqué cette ressemblance de la formule et du prénom de Gisela mais il l'avait trouvée fortuite. Dans le cas publié, Freud dit le contraire. On voit bien que sans la révélation du nom cette formule ne pouvait prendre sens. On

va voir que le rapport signifiant qui vient de se découvrir dans l'analyse va avoir des effets majeurs immédiats.

Dès le lendemain, l'Homme aux rats est dans un état de profonde mauvaise humeur, et ne veut rien dire d'une idée épouvantable qu'il a eue. Il sait qu'il s'agit du transfert mais sa guérison ne vaut pas qu'il se fasse mettre à la porte par Freud. Freud lui explique mieux le transfert et lui parle de vengeance. L'Homme aux rats laisse entendre qu'il s'agit de la fille de Freud. Il se défend en critiquant les affirmations de Freud sur le transfert et il dit textuellement que la façon de ramener tous les dires du patient à lui-même, au patient, ressemble bien à une angoisse de la part de Freud. SAFOUAN qui relève cette phrase y voit une critique de la façon dont Freud exclurait des effets du transfert l'énonciation de ses propres interventions en mettant l'entièreté de l'origine de ce qui se passe dans le transfert du côté de l'analysant. Alors que la position de l'analyste et ses interventions révèlent quelque chose de son désir. Le transfert n'est pas une mécanique de projection, l'analyste y est pour quelque chose, il a son angoisse, son désir et ses insuffisances. C'est par la fille de Freud que l'Homme aux rats l'aborde, mais Freud ne veut pas se laisser mettre en question et l'Homme aux rats y reviendra.

Il livre alors la première de ses représentations : un derrière féminin avec des larves de poux. Ceci le ramène à une scène avec Rita où après des ébats sexuels elle s'était rejetée en arrière dévoilant son sexe ici remplacé par le derrière. Les larves de poux inspirant le dégoût masqueraient la volupté, et la résistance à Freud serait une colère pour avoir été forcé au dévoilement de sa formule de protection, colère allant jusqu'à soupçonner l'existence de tels ébats parmi les enfants de son analyste. Mais cette représentation prépare la seconde qui pour SAFOUAN serait un rêve : le corps nu de la mère de Freud, deux épées latéralement enfoncées dans sa poitrine, comme une décoration dira-t-il plus tard, selon le motif de Lucrece. Le bas-ventre et surtout le sexe sont entièrement dévorés par Freud et les enfants.

Les deux épées sont évidemment les deux

épées japonaises signifiant mariage et coït. A propos du corps de la mère, il évoque un rêve où sa cousine le conduisait au chevet de sa grand-mère : elle lui découvrait son corps et son sexe et elle lui montrait combien elle était encore belle à 90 ans. La scène de Lucrece se poignardant après avoir été violée par Sextus Tarquin est représentée dans plusieurs tableaux au Musée de Vienne.

Dans le rêve des épées japonaises, la femme prisonnière était délivrée ou contrainte. Dans le rêve du fantasme selon le motif de Lucrece, une femme, la mère, est nue, violée, trouée par les épées, dévorée par le sexe mais aussi décorée; Lucrece se poignarda-t-elle pour avoir joui dans ce viol ? Pour l'Homme aux rats, la beauté phallique de la femme ne doit plus maintenant être contemplée jusqu'à la mort; son corps devient aussi un lieu où s'inscrit avec violence le désir et la castration. Il y a une inversion puisque la poitrine est transpercée, enfoncée, tandis que le sexe est dévoré, et Freud fait rire l'Homme aux rats en lui rappelant le désir sexuel dont il se détourne en se laissant égarer par la métaphore où l'on dit que la beauté d'une femme est dévorée par les rapports sexuels et par l'enfantement. Pour lui, ni le coït ni la maternité ne devaient attenter à la femme sacrée.

En décodant la formule de protection Glejisamen qui conjoignait le nom de Gisela mais aussi la prière la demande et le vœu de bonheur avec le sexe et le désir, Freud a révélé le refoulé qui y était emprisonné et a libéré les éléments d'une organisation signifiante produisant une modification au niveau fantasmatique et un remaniement au niveau transférentiel.

Que la femme soit une mère et donc que la dame soit la mère n'est pas pris en compte par Freud et le rêve suivant vient le lui signifier. C'est un des deux seuls rêves à figurer dans le cas publié. "Ma mère, note Freud, vient de mourir. Il veut me faire une visite de condoléances, mais craint d'être saisi du rire impertinent qu'il a déjà eu plusieurs fois lors de décès. C'est pourquoi il préfère écrire une carte portant "p.c." (initiales de "pour condoler", mais pour lui ceci se transforme en "p.f." (pour féliciter)."

Sur ce rêve, Freud intervient de suite : "N'avez-vous jamais pensé que par la mort de votre mère, vous échapperiez à tous les conflits, puisque vous pourriez vous marier ?" "Vous êtes en train de vous venger de moi", répond-il. "Vous m'y forcez parce que vous voulez vous venger de moi", reprend Freud.

C'est un échange agressif où chacun se suspecte; la première interprétation de Freud est assez réductrice et psychologique mais elle fait avouer à l'Homme aux rats son désir de vengeance. Pour l'Homme aux rats, la mort de sa mère n'arrangerait rien, il doit plutôt s'agir pour lui de modifier son image de la mère, de la femme. Dans le cas publié, Freud analyse plus justement ce rêve comme exprimant un conflit entre l'amour et la haine qui se manifeste dans un transfert sur le médecin. Pendant cette séance, l'Homme aux rats est angoissé, désespéré; craignant d'être rossé par Freud, il déambule dans le bureau, se cache la tête dans les mains pour se protéger, ceci en référence aux colères du père et aux injures qu'il lui a lancées enfant.

Il amènera encore une série de représentations de type sadique anal et sadique oral. Freud y est visé à travers sa famille, et surtout à travers les femmes : sa mère, sa femme, sa fille. Successivement, il voit Freud et sa femme couchés avec un enfant mort entre eux deux, puis il se fait envoyer la fille de Freud dans sa chambre pour la lèche, enfin, il voit la mère de Freud debout, désespérée devant tous ses enfants pendus. La mère est castrée dans ses enfants et sa maternité par la destruction des représentants du phallus de la mère. On sait que pour Freud il aurait été intolérable de mourir avant sa mère (Max SCHUR<sup>3</sup>) et que l'Homme aux rats avait renoncé au suicide pour épargner à sa mère la vue de son cadavre ensanglanté.

Au milieu de ces luttes et après qu'il ait dit que s'il y avait des instincts meurtriers dans la famille de Freud, celui-ci lui tomberait dessus comme un fauve pour lui arracher ce qu'il avait de mauvais, l'Homme aux rats apporte un rêve : "Il se trouve sur une colline avec un canon qu'il dirige contre une ville qu'on aperçoit de là, derrière un grand nombre de murailles circulaires horizontales. Son père est à côté de

lui et ils discutent de l'époque à laquelle la ville peut bien remonter : l'Antiquité orientale ou le Moyen-Age allemand. (En effet, c'était, dit-il, une chose certaine qu'elle n'était pas tout à fait réelle). Les murailles horizontales deviennent alors verticales et se dressent vers le haut comme des cercles faits de ficelles. Il veut démontrer quelque chose à leur sujet, mais la ficelle n'est pas assez raide et ne cesse de s'écrouler".

La discussion savante entre l'Homme aux rats et son père a quelque chose d'un peu irréel en comparaison de l'atmosphère tumultueuse des séances d'analyse; elle remplace le tumulte des combats. La recherche concernant le passé lointain et l'histoire de la ville a lieu avec le père qui est un substitut de Freud. Elle amène une transformation des murailles en cercles de ficelle, et l'Homme aux rats échoue dans sa tentative de les redresser.

Ce rêve paraît pouvoir se comparer au rêve des épées japonaises où la dame attachée à un mur par des poucettes devait être secourue, mais ici les murailles se défont, les liens se desserrent sous l'effet de la parole. Ce rêve peut aussi être comparé au rêve des haillons transformés en vêtements resplendissants car ici de façon inverse, les murailles s'en vont en quenouille et la ville perd le rempart de sa beauté. Car la ville est aussi bien la femme que lui-même, mais également la famille qui, les uns comme les autres perdent leur puissance phallique. Le canon qu'il dirige vers la ville, tube creux avec son grand orifice circulaire, a remplacé l'épée fécale faite de monnaie. Il me semble que dans ce rêve une place est faite à une figure du père et à la parole (le père symbolique), et qu'à travers les métaphores militaires, la ville perd son titre de place forte.

Mais le canon doit encore tonner et le travail analytique va se poursuivre au niveau de la puissance anale. Freud commence l'annotation de la séance suivante en écrivant : "Il interrompt l'analyse du rêve pour me communiquer un transfert. (C'est-à-dire que ce qui va suivre a encore à voir avec le rêve et est à prendre comme une association). Plusieurs enfants sont couchés par

terre et il s'approche de chacun d'eux et leur fourre dans la bouche. L'un d'entre eux, mon fils (son frère qui a mangé des excréments à l'âge de deux ans), a encore une auréole brune autour de la bouche et se poulèche comme si c'était quelque chose de très bon. Ensuite, changement : c'est moi (c'est-à-dire Freud), et je le fais à ma mère." Il questionne de façon explicite le rapport de Freud à sa mère. Tout cela lui rappelle un fantasme où il pensait qu'une cousine, mal élevée, n'était pas digne que Gisa lui fasse dans la bouche, ce qui est l'image inverse. Il y a de l'orgueil et de la considération la-dessous... De pair avec la dite considération va probablement l'orgueil familial qu'il confirme tout en riant : "Après tout, les Lehrs sont vraiment les seuls gens bien", avait déclaré une soeur".

Le matériel anal est alors associé avec le père qui était volontiers vulgaire et aimait beaucoup des mots comme "cul" et "chier", ce qui épouvantait la mère. L'Homme aux rats reprend ce mode de jouissance du père. Après s'être montré furieux et blessant avec sa cousine, il fait un rêve comportant "le plus merveilleux fantasme anal. Il est couché de dos sur une jeune-fille (ma fille) et copule avec elle au moyen des excréments qui pendent de son anus". Pendant la nuit, il avait livré un combat difficile d'où résultait ce dilemme: devait-il épouser la fille de Freud ou sa cousine ?

Faire dans la bouche de l'autre, se faire enfourner dans la bouche, faire ses excréments dans le vagin, tout cet érotisme anal devient son mode de désirer la femme en la rabaisant et en la souillant sans y risquer son sexe. Son combat de la nuit est une reprise du choix paternel à faire entre la fille pauvre, sa cousine -équivalente de la fille du boucher abandonnée par le père- et la fille de la riche famille Speransky qu'avait finalement épousée son père. La fille de Freud est placée dans la série des filles riches. Les séances suivantes produiront du matériel concernant les rats, l'argent, les dettes, des éléments de la vie du père et de la mère, leur mariage, jusqu'à ce que Freud écrive : l'histoire des rats devient de plus en plus un point nodal. Viendra alors le rêve où il voit la fille de Freud avec à la place des yeux deux

plaques de saleté, ce qui signifie qu'il l'aime pour son argent et non pour ses beaux yeux.

Je ne suivrai pas plus loin le déroulement de la cure, mais j'indiquerai encore trois rêves brefs : dans un rêve il est salué par un capitaine qui ne portait l'insigne de son grade que sur le côté droit de sa tunique. Le contexte en est sexuel : sa cryptorchidie et l'ovariectomie de la dame. Un rêve de dentiste qui lui arrache la dent avoisinant la dent malade et qui était seulement légèrement atteinte. Enfin, parmi plusieurs rêves concernant des militaires et non racontés, celui où il contient une colère contre des officiers et fait effort pour ne pas provoquer en duel l'un d'eux qui avait botté le derrière d'un sale garçon de café. Donc, uniquement des rêves d'hommes et un duel évité. L'homme aussi perd sa toute puissance.

Pour terminer, je rassemblerai quelques points. Les rêves d'avant la cure montrent l'impasse d'une relation amoureuse et le degré d'idéalisation auquel l'Homme aux rats a élevé sa cousine, la dame vénérée. Freud qui avait déjà parlé de la surestimation sexuelle ne disposait pas encore de la théorie du narcissisme pour comprendre cette relation et voir comment l'amour d'objet est interchangeable avec l'amour de soi.

Les rêves d'avant la cure expriment cette position d'idéalisation et de surestimation alternée et interchangeable. Dans le rêve des épées japonaises, l'Homme aux rats apparaît comme le héros sauveur, et dans un autre rêve, la transformation des haillons en vêtements resplendissants, espèce de transfiguration, participe de cette exaltation. On sait aussi que dans sa famille on estimait les Lehrs comme les seuls gens bien. La cousine, d'autre part, qui était officiellement considérée par lui comme la plus belle des femmes, quoiqu'il sût qu'il y en ait de plus belles, est admirée comme une perle. Le névrosé qui ne peut accomplir son idéal du moi, écrit Freud, cherche une voie pour revenir au narcissisme en se choisissant, selon le type narcissique, un idéal sexuel qui possède les perfections qu'il ne peut atteindre<sup>4</sup>. (...) Ne pouvant être le

phallus, c'est elle qui l'est.

Ces rêves d'avant la cure ont lieu avant l'éclosion de l'Obsession des rats lors des manoeuvres militaires de 1907. On y trouve notamment l'idée de la femme appuyée contre un mur et ligotée avec des poucettes. Le terme poucette date du début du siècle passé (1829) au moment où on a dû inventer cet appareil. Il s'agit d'un petit étrier séparé en deux par une vis le long de laquelle descend une pièce de fer parallèlement à la base de l'étrier. Cette pièce va serrer dans chaque espace constitué les pouces du prisonnier et le priver de mouvements. Les mains sont souvent attachées dans le dos et l'appareil cadenassé est relié au mur par une chaîne. Cette contention me paraît préfigurer la situation cruelle du condamné attaché pour le supplice des rats, et indique que l'Homme aux rats n'était pas ignorant des supplices corporels. Pendant la cure, on retrouvera le thème des liens dans le rêve des murailles transformées en cercles de ficelle. Ce rêve de fortifications est bien typique de toute description phénoménologique de l'obsessionnel.

L'insistance de Freud pour obtenir une photographie de la dame et connaître son nom est corrélative du désir de l'Homme aux rats de préserver la dame vénérée et lui-même. Cette révélation permettra la déconstruction de la formule de protection et amènera le renversement de l'idéalisation en son contraire. L'idéalisation était une défense contre les pulsions destructrices et la désidéalisation dégage le sujet de l'objet dans lequel il s'était investi. La femme perdant sa toute puissance idéale et sa puissance de mort, deviendra marquée par la castration et accessible au désir. "Tout le travail de l'analyse aura consisté à débarrasser Gisela de toutes les défroques identificatoires qui avaient fait d'elle ce mannequin sans vie ni soufflerie. Le désir où Ernst avait accroché l'image de sa mère, celle de ses soeurs, sa propre image idéalisée enfin. Le travail fut de décortiquer la dame pour libérer la femme" (Henry REY FLAUD). J'ajouterai que cela libérera l'Homme aux rats de la prison où il s'était attaché en s'emmêlant les pouces phalliques avec ceux de Gisela.

A l'époque de la cure de l'Homme aux

rats, Freud n'avait pas encore introduit la notion de narcissisme, ni distingué les choix d'objets anaclitique et narcissique. Le choix de type anaclitique prend appui sur la demande, et le besoin rend le sujet dépendant de l'objet de son désir, se réfère à l'objet perdu, ce qui installe ce choix dans la répétition (registre de l'avoir). Le choix narcissique fonctionne selon l'ordre de l'imaginaire et par là ouvre à la possibilité de leurre comme le montre le mythe de Narcisse et le stade du miroir (registre de l'être). Mais ces deux types de choix se combinent, notamment dans la passion amoureuse où, écrit Freud, "le plein amour d'objet présente la surestimation sexuelle frappante qui a bien son origine dans le narcissisme originaire de l'enfant et répond à un transfert de ce narcissisme sur l'objet sexuel"<sup>4</sup>.

Au moment où il traite l'homme aux rats, Freud n'avait pas encore écrit non plus ses contributions à la psychologie de la vie amoureuse. En 1910, il distinguera dans la vie amoureuse un courant tendre attaché à la mère et à tout substitut incestueux, et un courant sensuel qui viendra s'y ajouter à la puberté sans plus méconnaître ses buts et s'attachera à des objets étrangers. Freud décrira le rabaissement de l'objet amoureux permettant au sujet inhibé sexuellement de surmonter une inhibition due à la fixation à des fantasmes incestueux. Or chez l'homme aux rats, ces deux courants étaient restés séparés; il n'avait jamais éprouvé pour la dame les désirs sensuels qui le hantaient dans l'enfance. "Rabaisser la mère en en faisant un objet de la sensualité est une façon de jeter un pont fantasmatique sur l'abîme qui sépare les deux courants de la vie amoureuse"<sup>5</sup>. C'est ce qui se passe dans le transfert pendant quelques séances de la cure de l'homme aux rats.

Envisager les choses sous cet angle c'est se maintenir principalement au niveau de la pulsion et du moi. Il est nécessaire de faire intervenir la castration et de connoter les notions de narcissisme et de choix d'objet du terme phallique pour marquer le rapport du désir au manque; la castration est une atteinte portée à l'idéal narcissique. Or l'amour d'Ernst Lehrs pour Gisela le protège de tout désir. Car tandis qu'il s'essaye à séduire cette beauté -et que fait-il vraiment

pour cela ?- on constate qu'il a choisi une femme incapable d'aimer facilement, gelée depuis la séduction de son beau-père, fixée à son père, se réservant pour l'homme qu'elle épouserait, et de plus stérile alors qu'il désirerait des enfants. Cette femme ne manifestant aucun désir pour lui a été érigée en toute puissance phallique et mortifère .

Ce qu'il a connu de la femme a été précocement lié à l'interdit, au mystère et à la mort. La mort de sa soeur aînée Helga, peu après qu'il ait par elle pour la première fois remarqué la différence des sexes, l'a laissé devant le mystère, devant l'impuissance d'un père abattu face à la mort et l'absence de réponse à sa question : "Où est Helga". Devant Gisela, il reste impuissant, ne comprenant pas cette machine extraordinaire, admiratif de cette perle, médusé par cette femme sur laquelle la castration n'a pas de prise. D'un certain point de vue, elle est le phallus, mais elle est surtout l'Autre, la Chose hors du monde, immortelle. N'étant pas soumise à la castration, elle vient parer à sa menace, car la castration c'est aussi la castration de l'Autre. Elle lui renvoie en même temps un idéal narcissique et se trouve être le double de l'homme aux rats dans son incapacité de désirer. Le rêve des épées japonaises qu'il lui raconte est porteur de ce message : nous nous sommes choisis à l'image l'un de l'autre.

Qu'un rêve puisse renseigner sur la demande et la problématique d'un autre, d'un tiers par rapport au rêveur, c'est ce que nous montrent les rêves de l'homme aux rats, c'est aussi ce que nous savons quand nous rêvons de nos patients, ou parfois quand nos patients rêvent de nous. A la fin de son article sur la direction de la cure, Lacan<sup>6</sup> nous montre chez un analysant obsessionnel l'usage qu'il fait du rêve d'un tiers, ici la maîtresse de l'analysant. Il est intéressant d'en dire quelques mots. Cet obsessionnel devenu impuissant avec sa maîtresse a proposé à celle-ci de coucher avec un autre homme, et cette femme fait immédiatement le rêve suivant qu'elle lui rapporte : "Elle a un phallus, elle en sent la forme sous son vêtement, ce qui ne l'empêche pas d'avoir aussi un vagin ni surtout de désirer que ce phallus y vienne". Le récit de son rêve a sur cet homme l'effet

de lui rendre toutes ses capacités. Ce rêve est apparemment une réponse à sa demande latente (coucher avec un autre homme) mais aussi l'interprétation qu'on peut avoir le phallus et aussi le désirer, qu'il la désire pour sa valeur phallique, et qu'il ou elle n'est pas pour autant le phallus qu'il ou elle voudrait être. N'importe quel humain malgré le manque en lui peut susciter le désir et par son rêve cette femme le touche dans son propre manque à être. Gisela n'avait pas les ruses ni les pouvoirs de cette maîtresse avisée.

Pour que l'homme aux rats sorte de son impasse amoureuse et vienne en analyse, il aura fallu qu'éclate l'obsession des rats, à la fois jouissance fantasmatique et remise en route de la problématique du père avec ses lâchetés et ses insuffisances pécuniaires, militaires et conjugales. Comme il apporte tous ses rêves pendant les premières semaines de l'analyse, on peut s'interroger sur leur place et se référer à un article de Safouan<sup>7</sup> sur le rêve et son interprétation dans la conduite de la cure psychanalytique. Dans cet article, il rapporte l'analyse de plusieurs séries de rêves d'analysant et conclut en disant : "Nous avons dégagé un certain enchaînement thématique qui peut se répéter à des niveaux très différents de l'approfondissement du travail analytique et qui répond à un ordre selon lequel aucun remaniement n'est possible, du premier rapport d'assujétissement au désir de la mère, sans une intégration de la signification paternelle laquelle intégration est indissolublement liée à l'assomption de la castration par le sujet, à la rupture en lui d'un certain aveuglement qui recouvre toujours l'identification au phallus."

Peut-on trouver dans ce début d'analyse de l'homme aux rats et dans la séquence des rêves, un premier signe ou un premier niveau de cette assomption de la castration pour le sujet ? Peut-on considérer comme tel le rêve de la ville fortifiée dont les murailles se défont et où une place est faite à la figure du père et à la parole ? Ou bien le père n'y est-il encore que l'alter ego présent sous forme de l'ami ou du rival dans d'autres rêves et fantasmes ?

Du côté de Freud, ses demandes plus ou moins inquisitrices concernant la Dame tant

au niveau imaginaire (voir sa photographie) qu'au niveau symbolique (connaître le nom) ont orienté le début de l'analyse. La castration sera de faire de Gisela un signifiant parmi une chaîne signifiante. Mais ces demandes trop inquisitrices et surmoïques de Freud n'ont-elles pas provoqué les violentes manifestations de l'homme aux rats et une efflorescence fantasmatique désordonnée ? Est-ce Freud qui contraint l'homme aux rats pour le libérer ou est-ce l'homme aux rats qui contraint Freud à le contraindre ?

Je terminerai en reprenant certains points de cet exposé à partir de concepts lacaniens. A la suite de Lacan, repris par Juranville<sup>8</sup>, je voudrais rappeler une distinction entre pulsion et désir. La pulsion qui a source, but, poussée et objet, est répétitive et fonctionne selon un circuit. Elle est répétitive dans son mouvement qu'elle reprend sans fin. Le désir ouvre à la possibilité d'un nouveau mode d'être (177). Cette possibilité de renouvellement existe parce que le désir n'atteint ni l'objet total ni la vérité complète. La vérité est toujours partielle et quelque chose demeure soustrait à tout dire possible. Mais il n'y a plus de désir s'il est d'avance exclu que la plénitude puisse se produire.

Le désir prend un objet dans la sexualité, dans la pulsion, objet qui est employé pour représenter la course de son désir. C'est un objet pour le désir, mais non l'objet du désir (169). L'objet de la pulsion est aussi objet du fantasme. L'objet pour le désir n'est pas un objet absolu. Dans cet objet doit se faire l'épreuve du manque de l'Objet absolu et de la finitude. C'est à cette épreuve que se refuserait l'homme aux rats.

Sans la castration, le désir ne se maintient pas, et c'est la pulsion et son circuit qui s'établissent (189). La castration caractérise le phallus comme signifiant. Il faut distinguer me semble-t-il le phallus, signifiant non verbal (sans signifié) et les signifiants phalliques en tant qu'il seraient porteurs de signifiés. Le phallus s'irréalise dans le signifiant phallique. Le phallus c'est le sujet avant d'entrer dans la castration du langage. Le sujet castré apparaît après que le phallus, comme première détermination

du réel supportant une signification anticipée, se soit "irréalisée" (135). La castration fait disparaître le phallus derrière le nom. Le phallus comme tel est indicible. Le phallus en tant que signifié n'est jamais atteint. Il marque la limite de la signification. Par le nom, le sujet en instance est appelé à désirer (puisqu'il entre dans la chaîne signifiante et le rapport signifiant dont le signifié est le désir), en même temps qu'il est pétrifié par le signifiant, voué à la mort (130).

Du côté de l'Autre, la Mère est la Chose en tant qu'Objet primordial. Soumise à la castration, la Chose déchoit en tant qu'objet absolu et lieu d'une plénitude. La Chose va la première connaître, par l'intervention du Nom du Père et la métaphore paternelle, la passion crucifiante du signifiant. La Mère est marquée par le manque et doit s'effacer comme signifiant unique. En ne voulant pas montrer la photographie de la Dame ni révéler son nom, l'homme aux rats veut éviter à la Dame la castration. Il ne veut pas la faire entrer dans la signifiante, mais la maintenir comme Chose et Objet primordial. Cela peut certes être contredit par la place qu'avait Gisela dans la combinatoire signifiante de la formule de protection, mais, justement, il ne voulait pas le savoir, et l'en protégeait. En tant qu'il se croyait lui-même objet absolu ou se voulait unique objet resplendissant du désir de l'Autre, l'homme aux rats est le phallus, non advenu au rang de signifiant phallique.

Car l'objet que doit être le sujet pour l'Autre n'est que la face réelle du signifiant phallique. L'objet c'est donc aussi le sujet dans son réel quand il est désiré par l'Autre. Le désir de l'Autre fait surgir en moi l'objet que je suis pour l'Autre, et pour moi. L'objet a, c'est ce que je suis pour l'Autre faute d'être le phallus, et c'est ce qu'est l'Autre faute d'être la Chose. L'objet a, c'est ce que le sujet voudrait trouver en lui pour être complet, et qu'il essaye de trouver en l'Autre au lieu de la Chose qu'il recherche comme plénitude.

Que ce soit dans le rapport au monde ou dans le rapport à l'Autre, c'est toujours l'objet a que le sujet rencontre, recherche.

C'est l'objet a qui fait la réalité des éléments du monde, réalité que j'aborde quand le rapport au réel de la Chose a été marqué par la castration. C'est aussi la face objet de l'Autre que je rencontre dans le rapport d'intersubjectivité. Et ce rapport du sujet au monde et du sujet à l'Autre se fait selon le fantasme. Le fantasme comme écran protège et dissimule la rencontre du réel et de la Chose (192).

L'objet, c'est cette petite chose détachée du corps, cet élément fantasmatiquement séparé du corps du sujet à partir du désir de l'Autre. Le sujet n'est pas la Chose comme plénitude. La séparation d'avec l'objet marque donc chez le sujet la perte de l'unité ou plus exactement son absence, mais il est néanmoins ce qui soutient le sujet dans son existence. Cet objet est "visé" à travers des signifiants tous équivalents et la pensée inconsciente, c'est le passage ou s'éprouve cette équivalence d'un signifiant à un autre. Pour l'homme aux rats, c'est dans une ronde de signifiants et de fantasmes autour d'objets de l'oralité et de l'analité qu'il est entraîné après la levée des défenses protégeant l'image idéale de la Dame. L'analyste y prend aussi quelque chose pour lui-même. En ce sens, il n'est plus à la place de la Chose, "il déchoit de l'idéalisation pour être le support du a séparateur", dit Lacan, c'est-à-dire être celui qui prend place pour un temps dans le circuit de la pulsion et introduit la séparation dans l'unité du sujet (256).

La tendance de Freud en ce début de l'analyse de l'homme aux rats est de rester au niveau de la pulsion, du fantasme et de l'interdit en ne se mettant pas ou en ne se maintenant pas au niveau du désir, c'est-à-dire de la castration qui caractérise le phallus comme signifiant.

En envisageant les amours de l'homme aux rats, je me suis centré que la question concernant la femme, question qu'il pose également à Freud à travers sa mère, sa femme et sa fille... J'ai négligé la problématique du père que Freud rencontre principalement sous son aspect imaginaire dans le registre de l'interdiction et de l'affrontement, tout en montrant la défaillance paternelle au niveau symbolique (scénario de la dette). Mais

la méconnaissance du registre symbolique du père, mis en évidence plus tard dans "Totem et Tabou" sous les traits du père mort, empêche Freud de tenir cette place dans le transfert et de laisser l'homme aux rats l'investir comme place vide. Enfin, la question du père est à repérer chez la mère de l'homme aux rats qui idéalise son propre père. De la mère de l'homme aux rats, j'ai décrit le caractère et l'attitude dévalorisante envers son mari<sup>2</sup>. En voulant unir son fils à une fille de sa riche famille, désirait-elle aussi qu'il porte les traits de son propre père à elle ?

Je terminerai par ce rêve que Freud notait le 30 novembre 1907. L'homme aux rats avait eu "l'image onirique d'un rat grand et gras qui avait un nom et était comme un animal domestique". Il ne savait pas encore, au début de son analyse, qu'il aurait à reconnaître dans le rat "son image toute naturelle" et que ce serait son nom, son nom psychanalytique.

Jean-Claude QUINTART

---

#### NOTES

- 1) FREUD, S., "L'homme aux rats. Journal d'une analyse", PUF, 1974.
  - 2) QUINTART, J.C., "L'homme aux rats ou le désir de l'obsessionnel", à paraître.
  - 3) REY FLAUD, H., "La névrose courtoise", Navarin, 1983.
  - 4) FREUD, S., Pour introduire le narcissisme, in "La vie sexuelle", PUF, 1969.
  - 5) FREUD, S., Sur le plus général des rabaissements de la vie sexuelle, in "La vie sexuelle" PUF, 1969.
  - 6) LACAN, J., La direction de la cure et les principes de son pouvoir, in "Ecrits", Seuil, 1966.
  - 7) SAFOUAN, M., "Le rêve et son interprétation dans la conduite de la cure psychanalytique", PUF, 1974.
  - 8) JURANVILLE, A., "Lacan et la philosophie", PUF, 1984.
- Dans la suite du texte, les chiffres renvoient aux pages de cet ouvrage.



# Lektuur

SE RECREER FEMME.

MANIPULATION SÉMANTIQUE D'UNE SITUATION D'INFÉCONDITÉ  
CHEZ LES YAKA DU ZAÏRE

Renaat DEVISCH,  
Se recréer femme (\*)

Lektuur van antropologische studies heeft altijd als eerste effect een verfrissende verwondering: een "spontane" wijze van leven en denken is niet zo vanzelfsprekend als we impliciet steeds opnieuw aannemen. Natuurlijk weten we dit wel, maar slechts door een concrete confrontatie met totaal andere "spontane" levenspatronen kunnen we weer even de begenadigde staat van verwondering bereiken. Wellicht een noodzakelijke "staat van genade" voor de analyticus: moet hij niet kunnen luisteren in verwondering zodat de analyse niet verwordt tot een van-zelfsprekend gepraat?

Antropoloog Renaat Devisch leefde twee jaar bij de Yaka, een volksgroep uit het Zuiden van Zaïre die nog zeer sterk doordrongen is van haar traditionele cultuur. In zijn doctoraatsthesis, "Se recréer femme", beschrijft hij het verloop van een rituele therapie voor gynecologische storingen. Deze therapie - Khita genaamd - kent een ruim toepassingsveld. Want naast steriliteit, spontane abortus e.d., worden ook de dood van borelingen of de geboorte van tweelingen... als een verstoorde vruchtbaarheid opgevat.

(\*) R. Devisch, Se recréer femme, Dietrich Reimer Verlag, 1984. (Collectanea Instituti Anthropos, 31)

Hoewel de etiologie uiterst belangrijk is voor de therapie, wordt er weinig aandacht besteed aan de fysiologische manifestaties van de stoornis. Het etiologisch onderzoek in het kader van de Khita-therapie is in feite een soort van ondervraging van hetgeen de huwelijksalliantie heeft gesmeed. Ethische en sociale dimensies worden wel betrokken in de etiologie, maar voor alles gaat het om een cognitief proces van zingeving: de verstoorde vruchtbaarheid wordt in verband gebracht met gebeurtenissen uit de geschiedenis van vorige generaties. Er wordt met name een overeenkomst gezocht tussen het tegenwoordig ongeluk en handelingen van de voorouders. Deze overeenkomst gaat niet terug op een causale redenering (bij de voorouders ligt de oorsprong maar niet de oorzaak en zeker niet de schuld van de huidige situatie) maar is een poging om doorheen een betekende metaforische produktie de actuele situatie een zin te geven. Het is ook een gelegenheid om zeer concreet de mysteries van het leven te peilen.

Hoofdbrok van het boek vormt de gedetailleerde beschrijving van de Khita-therapie, voorafgegaan door een bespreking van de sociale en semantische kaders van de procreatie bij de Yaka. Hier zouden we veel boeiende elementen (symboliek, lichaamsbeleving...)

naar voren kunnen halen, maar we verkiezen stil te staan bij een praktische vraag die als een rode draad door heel het boek loopt: hoe kan een vreemde onderzoeker de betekenissen begrijpen van een complexe therapeutische rite? Hoe kan hij dat proces van binnenuit volgen?

Ervan uitgaande dat een echt begrip slechts van binnenuit mogelijk is, opteert Devisch voor een semantisch onderzoek met intern interpretatief standpunt, i.p.v. explicatief. Hij verzet zich tegen de Westerse verklaringsmoedellen die slechts bepaalde aspecten van de rituele therapie blootleggen, zoals de doorleefde ervaring van het individu of het herstel van het maatschappelijk evenwicht dat door de verstoring van de vruchtbaarheid doorbroken was. Maar deze benaderingswijzen gaan voorbij aan de essentie zelf van de rite: de articulatie, de transformatie en symbolische produktie van betekenaars, die opgevat worden als de voorwaarde zelf van het therapeutisch effect. Een paar citaten: "... le rite s'avère être, dans ses dimensions interactionnelles et expressives, une activité productrice de sens. Par ailleurs, à l'instar d'un roman, d'un poème ou d'un tableau, l'activité rituelle, avec ses références aux scènes de la vie quotidienne, fait affleurer des potentialités inattendues de sens". (pg.11). "L'activité rituelle n'est donc pas conçue ici comme un récit relevant de l'ordre de la représentation, ni comme la reproduction d'une tradition perpétuée sous forme de mythe, ni comme le reflet ou la réactualisation d'une réalité sociale, mais bien comme système de signification plutôt que de communication sui generis, dont ni le langage, ni le récit mythique, ni l'organisation sociale n'ont, en vertu d'une prépondérance prioritaire naturelle, constitué la matrice". (pg. 20-21).

Het centraal belang dat de auteur toekent aan het scheppen van betekenis wordt nogmaals onderlijnd in het laatste hoofdstuk, "L'efficacité rituelle": "En scrutant de l'intérieur le fonctionnement, la structuration et la dynamique créatrice du rite, l'approche sémantique révèle que si le rite emprunte son langage matériau au quotidien, sa fonction essentielle n'est pas de refléter, légitimer, intégrer ou corriger l'organisation des activités, des relations sociales et des valeurs: dans la mesure où elle est symbolique, la production

signifiante du rite, tout comme celle du peintre, du sculpteur, du poète, de l'humoriste, etc., explore une potentialité de sens et l'actualise en transposant des valeurs significatives de leur contexte structurel conventionnel dans une configuration inédite." (pg. 148)

Het is evident dat de basisvraag van de auteur, hoe het ritueel kan worden begrepen, aansluit bij de reflectie over de werkzaamheid van het spreken in de analyse. Om slechts één voorbeeld te nemen: dat bewustwording in de analyse niet volstaat blijkt uit de noodzaak van de "Durcharbeitung". Maar wat betekent dit? Het tot vervelens toe herhalen van steeds hetzelfde, eventueel in een andere context, eventueel in de overdracht? De opvatting van Devisch over de Khita-therapie als een originele zingeving kan wellicht een bijdrage vormen in de discussie over de "Durcharbeitung": als een creatieve inschakeling van de bewust geworden voorstellingen in een nieuw zinvol geheel.

Fons Van Coillie



PSYCHOANALYSE A LA CARTE IN VLAANDEREN.  
NAAR AANLEIDING VAN FREUD IN VLAANDEREN

van Fons VAN COILLIE

Fons VAN COILLIE

"Freud in Vlaanderen"

BRT 3-gesprekken met psychoanalytici,  
Uitgeverij Acco/Leuven/Amersfoort, 1985,  
220 p.

De psychoanalyse in Vlaanderen is geen fossiele wetenschap noch een esoterisch of oubollig therapeutisch clubje. Fons Van Coillie heeft in opdracht van BRT 3 een reeks interviews uitgewerkt met Vlaamse psychoanalytici. Hieruit blijkt een grote bedrijvigheid, een theoretische gedegenheid en verscheidenheid en een bekommernis om de psychoanalyse in diverse toepassingsgebieden adequaat gestalte te geven. Het is zeker niet de bedoeling geweest om de psychoanalyse exhaustief in kaart te brengen. Het interviewgenre laat dit niet toe maar heeft wel het voordeel om op levendige wijze een aantal cruciale en actuele kwesties nopens een bepaalde materie voor het voetlicht te brengen. Zo heeft men hier de psychoanalyse "à la carte" in Vlaanderen : zowel hoofdschotelsbasisvragen komen in diverse gesprekken aan bod als de entrée-vragen nopens de lokale geschiedenis van de beweging. Ook de persoonlijk gekleurde specifieke invalshoeken van de diverse analytici komen ter sprake : de wijnen van diverse origine die borg staan voor een pittige verscheidenheid. Het geheel is echter geen losbladig kookboek. Met geduldige vastberadenheid legt Van Coillie aan elk van zijn gesprekspartners de hoofdvragen voor. Hij pikt hiervoor telkens in op stellingen van de geïnterviewden die

bekend zijn uit hun publicaties. Door een grote vertrouwdheid met dit ideeëngoed is de auteur geslaagd in een zeer indringende benadering.

Globaal genomen lijkt het ons zijn hoofdbekommernis te zijn te komen tot een genuanceerde omschrijving van wat de psychoanalyse in essentie is, zowel theoretisch als in de praktijk. Wat is dat 'vrije associatie', wat betekent de klemtoneel die in de analyse gelegd wordt op het verwoorden, wat is interpreteren, welke rol speelt de overdracht, wat is het statuut van het onbewuste, van de herinnering en de verdringing, welke rol wordt door de psychoanalyse toegerekend aan de seksualiteit, is de psychoanalytische theorie met betrekking tot de psychologie van de vrouw niet een enge fallocratische ideologie, etc. Ook vaak van buitenaf gestelde vragen komen aan de orde : wat is het wetenschappelijk statuut van de psychoanalyse, is de efficiëntie ervan als psychotherapie objectief-wetenschappelijk onderzoekbaar, is zij als psychologische theorie voorbijgestreefd, is de psychoanalyse in vergelijking met andere therapievormen een leidend voorbeeld of inefficiënt gepraat...?

Deze en nog andere vragen worden be-

sproken met vertegenwoordigers van de diverse psychoanalytische "scholen" in Vlaanderen. Zowel de Belgische Vereniging als de Belgische School voor Psychoanalyse, en zowel de jungiaanse als de 'doctrinaire" lacaniaanse strekking komen aan bod. De interviewer heeft hier wel getracht de puntjes op de leerstellige i's te doen zetten maar heeft zich niet laten verleiden tot het uit de weg gaan van de basiskwesties door de passies van de petite histoire ter zake. Heel wat discussiepunten tussen de verschillende strekkingen komen nochtans wel aan bod : de betekenis van de egopsychologie, de rol van Lacan in de psychoanalytische beweging en in de huidige theorievorming en praktijk, het (beperkte) belang van de jungiaanse inbreng voor de analytische praktijk, de actualiteit van de szondiaanse theorie in een hedendaagse dynamische en integrale visie op de pathologie, de beperkingen van de psychoanalyse in haar benadering van de artistieke creatie...

De theoretische inleiding die Van Coillie aan het geheel laat voorafgaan alsook de grondigheid van de vraagstelling maakt dat dit boek naast een historisch-documentaire waarde ook een rol kan spelen als introductiewerk in het domein van de psychoanalyse.

Jozef CORVELEYN



# Lecture

## CHARIVARIS

par Jean-Thierry MAERTENS (\*)

Historiens et ethnologues se sont récemment rassemblés pour tirer au clair la signification des anciens charivaris qui ponctuèrent à première vue les transgressions aux normes matrimoniales. Leurs recherches viennent d'être rassemblées en un volume<sup>1</sup> qui sera sans doute pour longtemps la nécessaire référence de toute approche du phénomène. Un psychanalyste y a même été invité à donner son point de vue sur le sujet. On doit reconnaître qu'il a été extrêmement prudent, se limitant à développer quelques principes méthodologiques mais se gardant de les appliquer au concret. Il semble cependant qu'un éclairage ethno-psychanalytique pourrait non seulement jeter quelque lumière en ce domaine tintamarresque mais peut-être, de surcroît, poser quelques questions aux folkloristes.

On concédera volontiers aux historiens que, d'un siècle à l'autre, le charivari n'a pas nécessairement la même portée; nous nous en tiendrons à sa signification la plus archaïque, quitte à repérer l'existence de cette couche dans les significations plus récentes. A l'opposé de la plupart des historiens, nous voudrions d'emblée étendre les manifestations du charivari proprement dit (à l'égard des mésunions ou des anormalités conjugales) aux bruitages et dérisions qui accompagnent le mariage, même le plus normal; il y a d'ailleurs à cette extension du concept des précédents : les autorités ecclésiastiques qui ont condamné le charivari y ont très souvent inclus le tapage du mariage lui-même.

Un certain étonnement naît devant l'affirmation de plusieurs folkloristes qui font du charivari la protestation des jeunes

célibataires devant une violation flagrante des normes matrimoniales comme si la société des adultes s'en remettait aux adolescents de la sanction des normes qu'elle édicte. Même si les aînés ont pris les jeunes pour les policiers du bon ordre, il paraît peu probable que ces célibataires regroupés en un même sexe s'éprouvent tellement comme gardiens des règles de l'hétérosexualité! Si telle était réellement leur fonction sociale, on comprend mal qu'ils aient été l'objet de la vindicte de l'Eglise et, par la suite, de l'Etat. Obnubilés par la nécessité de trouver une fonction sociale au tapage des jeunes, certains ethnologues<sup>2</sup> y voient une façon de publiciser l'événement mais cette explication, d'ailleurs soutenue par des chroniqueurs du temps, paraît bien insuffisante dans des régions et des villages qui disposent d'instruments publicitaires plus officiels.

Esquissons donc les lignes directrices d'une autre approche. Le groupe des jeunes célibataires qui organise le charivari et le tapage au mariage est transitionnel comme l'est l'objet de ce nom chez Winnicott. L'adolescent a sans doute quitté sa mère mais moins certainement les fantasmes du corps-Mère qu'entretient son moi idéal dans la résistance aux surmoi qui lui sont imposés; il se trouve ainsi dans un incommode entre-deux, partagé entre le corps-Mère qu'il perd et le corps-objet que sera l'épouse que la société lui présentera. Non plus certes l'objet de la fantasmère mais pas encore l'objet posé de l'épouse et entre les deux ce corps-pair, déjà de l'ordre de la signifiante mais encore fusionnel qu'est le groupe d'âge dont l'imaginaire entretient la relation duelle du même au même, quasiment homosexuelle. N'est-il pas significatif que nombre de ces groupes

(\*) Anthropologue, Thoricourt.

d'âge se désignent "abbaye" du 14ème siècle français, vivant ainsi d'un modèle hautement monosexuel.

Notons d'ailleurs -et cela n'a pas été relevé par les historiens concernés par la publication susmentionnée- que le groupe d'âge qui s'oppose à l'Épouse est le même qui, en carnaval, ridiculise la Mère. On pense à la Mère Folle de Dijon, la laide Pernta d'Autriche, la Marie Salope de Binche et tant d'autres<sup>3</sup>. Or la dérision de la Mère consiste souvent à réduire sa génitalité au stade anal : tel est au Languedoc<sup>4</sup>, Jean l'ençant accouchant par l'anus, cet Oedipe négatif et homosexuel par lequel le fils fait un enfant à son père, analité effectivement des Soufflacul et Baisecul de Rabelais nécessaire à l'émergence du narcissisme et, en même temps, système de défense à l'égard de l'oralité où la Mère appelle et de la génitalité où le Père convoque.

Précisément, ces jeunes qui viennent d'analyser leur Mère protestent de tout leur tapage chaque fois que l'un d'eux quitte leur corps-pair pour passer au corps de l'autre femme. Mais, en même temps qu'une protestation, la manifestation du groupe de de jeunes est simultanément une discrète initiation à ce corps-épouse. L'homosexualité latente du groupe, substitut du fusionnel maternant proteste ainsi contre l'hétérosexualité imposée par la société mais, en même temps, s'éduque à la nécessaire perlaboration qui conduit à l'identification hétéromorphe. Le mariage occidental n'est pas seulement une affaire entre les enfants et leurs parents : le groupe d'âge, au moins masculin, s'inscrit entre les deux générations et joue parfois un rôle plus manifeste que époux et familles. Dès les premiers ébats amoureux, le groupe surveille les siens, veillant à tout le moins à les maintenir à l'intérieur du cadre villageois (une endogamie qui ressemble encore à son homomorphie) et obligeant à des amendes pécuniaires tout qui cherche une fille à l'extérieur. En Artois<sup>5</sup>, un "marché aux filles" apprécie la réserve de chacune et stigmatise les plus "volages", trop portées vers les autres pour contribuer à l'identité narcissique des membres du groupe. Ailleurs, comme dans le Var<sup>5</sup>, le groupe se préoccupe de consoler le garçon évincé dans sa quête d'une autre trop distante. Qu'une fille devienne d'ailleurs tellement autre qu'elle se marie au-

dehors, c'est le groupe tout entier qui l'agresse, tuant une de ses poules ou déchirant son tablier (bien évidemment fétichisé). On connaît un peu partout l'enterrement de la vie de garçon<sup>6</sup> qu'en certaines régions de Wallonie on désigne bien à propos comme "brûlage de la culotte", cette façon de sacrifier l'imaginaire phallus homosexuel pour un pénis détumescent. La violence est parfois de mise en ces circonstances, mais qu'on ne s'y trompe pas : davantage qu'une agressivité à l'égard de l'épouse, il s'agit de la mise en scène de la violence que chaque membre du groupe est amené à se faire à lui-même lorsqu'il passe à l'autre. Tel est le rapt de l'épouse que le jeune marié rachète à prix d'argent, les barrages dressés de la maison à l'église qui ne sont franchis qu'à la même condition, le vol du soulier de l'épouse, un fétiche qui se monnaie, l'argent banalisant ainsi le sexe autre et réduisant à la signifiante l'angoisse qu'il suscite. L'indiscrétion va parfois jusqu'à la prétention d'habiller entièrement la mariée, comme en Thessalie<sup>7</sup> ou de faire irruption dans la chambre nuptiale (cfr. les tapageuses "trempées" ou "rotie" de France) histoire de s'approprier à voir l'autre de plus près.

Mais il arrive que des mariages proposent la femme trop autre pour être intégrée, c'est alors qu'intervient le charivari proprement dit : cas où l'époux s'unit à une étrangère, où les mariés paraissent mal assortis en âge ou en fortune (en seconde noce particulièrement où de vieux veufs marient des jeunes filles). la protestation charivaresque s'étend également aux couples adultères, non tant pour défendre les normes monogamiques de l'Église que pour se dresser contre cet abus de l'autre, l'altérité se trouvant dédoublée en ce cas par le nombre de femmes. En ces cas de remariages, d'adultères ou de couples mal assortis, jamais le groupe d'âge ne demande la dissolution ou l'annulation de l'union; son but n'est nullement policier. Il s'agit bien plutôt de monnayer l'autre, de le banaliser en réduisant la distance à quelque argent, ce résidu de l'analité du groupe en même temps déjà que condition de l'échange symbolique.

Il n'y a plus de charivaris. Les derniers connus remontent avant la dernière guerre. N'est-ce pas que l'adolescent ne connaît ni Mère ni Père et n'a plus de transition à assumer de l'un à l'autre ?

- 1) LEGOFF, J. et SCHMITT, J.C. (éd.), Le charivari, Paris, Hautes études sociales, 1983.
- 2) BELMONT, N., La fonction symbolique du cortège dans les rituels populaires du mariage, Annales 33 (1978), 1046-1052.
- 3) HUYNEN, J., La mascarade sacrée, Bruxelles, Musin, 1979.
- 4) FABRE, D., Le monde du carnaval, Annales 31 (1976), 389-406.
- 5) SEGALEN, M., Amours et mariages de l'ancienne France, Paris, Berger-Levrault, 1981.
- 6) Amour et mariage en Europe, Liège, Musée de la vie Wallonne, 1975.
- 7) HANDMANN-XIFARAS, M.E., Les noces à Pouri, L'Homme, 16 (1976), 2-3, 41-67.

Jean-Thierry MAERTENS



## PSYCHANALYSE, SCIENCE, SOCIÉTÉ

Michel LEGRAND,  
P. Mardaga, Liège-Bruxelles, 1983,  
280 p.

C'est à une sorte de révélation que Michel Legrand s'est arrêté : celle de Castel et celle de Deleuze. Sur ce chemin de Damas, il découvre l'inscription capitaliste de la Psychanalyse et ses effets idéologiques. Là, il n'y a pas à en douter, dans les régimes staliniens ou fascistes, elle n'a jamais eu la moindre place. Au fil de la lecture, nous voilà remis dans les freudo-marxismes qui flottaient dans les esprits de 68.

Durant une centaine de pages, c'est le statut scientifique de la psychanalyse qui va être objet de discussion, débat épistémologique dans lequel sont au rendez-vous Popper, Althusser et de manière privilégiée, Thomas S. Kuhn. Ces développements ne manquent pas d'intérêt. On met aujourd'hui au ban de la science comme jadis au ban de la religion. L'éternel problème est de définir la science. Des positions naïves de l'Aufklärung aux théories de la relativité complexe de nos physiciens contemporains, il y a du chemin. Michel Serres que l'auteur cite, écrivait : "Il n'y a pas de plus pur mythe que le discours qui se veut pur de tout mythe".

Dans la deuxième partie de l'ouvrage, le lecteur trouvera une synthèse des thèses bien connues de Mendel, Ariès, Deleuze et Guattari, couronnées par celles de Castel.

La troisième partie de l'ouvrage de Legrand nous introduit à ce qu'il appelle avec prudence la tentative sociopsychanalytique. C'est toute l'œuvre de Mendel que nous

visitons avec sympathie et une certaine piété filiale que l'on perçoit chez notre guide.

Ce livre relance un discours, certes utile à reprendre même si le travail de démythisation est passé par là et laisse place à des remythologisations nouvelles encore mal décryptées.

Qu'il me suffise de recommander ce livre à tous les adeptes d'un psychanalysme dérèglementaire et border line.

Quant au sociologue qui l'abordera, il y trouvera une bonne synthèse des diverses analyses sur ce que Castel appelle : l'inconscient socio-politico-économico-idéologique de la psychanalyse mais il restera sur sa faim quant aux propos marxisants de l'auteur, dont une sociologie critique contemporaine ne peut plus se contenter.

Freddy TURNER





## (IM)POLITESSE DU DESESPOIR

François PERRIER : Voyages extraordinaires  
en Translacanie,  
Lieu Commun, Paris, 1985, 190 p.

"L'humour semble dire : "Regarde ! voilà le monde qui te semble si dangereux ! Un jeu d'enfant ! le mieux est donc de plaisanter !" (...)"

"... quand le surmoi s'efforce par l'humour, à consoler le moi et à le préserver de la souffrance, il ne dément point par là son origine, sa dérivation de l'instance parentale." (S. FREUD, 1928 : "L'humour", appendice au "Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient").

Il n'est pas nécessaire de lire Perrier entre les lignes pour réaliser que "François" était trop meurtri pour bénéficier de cette bienveillance paternelle du surmoi. Son style où abonde la dérision -proche parente de la haine de soi- répond plutôt à cette "politesse du désespoir" qui marque le versant limite, résigné, de l'humour.

A la fois Mémoires, Confession et Fiction morale (sur le modèle éprouvé du voyage imaginaire), le livre louvoie entre les styles : roman picaresque, document auto-clinique, analyse socio-pathologique, pamphlet, plaidoyer pro domo, et, surtout, revendication ultime -testamentaire- de "la psychanalyse et l'amour quand même !", avec le désir de "mourir en plein orgasme dans le coeur de (sa) belle" (p. 161) et l'espoir, vent en poupe, de voir "à la fois sa propre reconnaissance et celle de la psychanalyse" (p.125).

Ignoré de Saint Brandan, inconnu des "cartes du tendre", l'archipel de Translacanie pourtant ne compte plus ses naufragés, ses dévots, ses saumons fumés. Ces avant-derniers n'apprécieront guère l'ouvrage du Rescapé. Le professeur Debray-Ritzen, par contre, y trouvera sans doute une agréable lecture de vacances. Quant à l'ethnographe de service, il n'aura qu'à se baisser pour ramasser des données familiales. Il ne lui aura pas fallu attendre "François l'oreille fine" (ainsi que le nommait Lacan) pour apprendre "(qu')entre le divan et le fauteuil la situation reste évolutive" (p.172), ni qu'au jeu des cultures la faille individuelle du psychanalyste n'est pas moindre que celle du chaman pour accéder à son étrange fonction symbolique.

"Comment", se demande le Rescapé de l'île de Skholê "transformer une fausse histoire d'amour (la cure) en vérité subjective ?" (p. 73). Avec une feinte impudeur, une amère truculence, son récit illustre les écueils plutôt que les passes salvatrices d'une telle entreprise : quand la blessure du sujet vient rencontrer la folie de l'institution, les "vérités subjectives" précipitent en aliénation collective. L'adresse dès lors ne risque pas d'être entendue qui tente d'ébranler :

*Vous tous,*

*Les croisés de l'algorithme,  
Les refroidis du quadrangle  
Les souteneurs de la passe  
Les Kapos du petit a  
Les pornos du graphe*

*Les agraphés de l'agalma*  
*Les gourmands des Trieb-à-la-mode-*  
*Lacan*

*Les anorexiques de la guérison*  
*Les raccourcis de la séance*  
*Les hémostatiques de la coupure*  
*Les frustrés de la différence*  
*Les usagers du désêtre*  
(...) (p.86).

\* \* \*

Le navire de Perrier (et du "Pacha", son compagnon) évite heureusement les tourbillons de l'indignation vertueuse. L'avatar de Skholê guette en effet toute institution psychanalytique dans la mesure où les métamorphoses du transfert, plus que l'adhésion intellectuelle, en constituent le moteur ultime : "De tous les rapports de maître à disciples, de chef à subordonnés, aucun ne procure une emprise aussi grande. Même dans l'Eglise, la direction spirituelle ne coïncide pas avec l'autorité institutionnelle. Et le secret de la confession -qui demeure dans le champ de la conscience- soustrait l'intimité aux regards du supérieur.

"Autour de Freud, la même ambiguïté des registres fonctionnait, mais Freud faisait des analyses didactiques très courtes. Lacan les faisait très longues -avec des séances très courtes. Les descendants de Freud, eux, ont enfin osé examiner la logique libidinale du transfert qui lui inféodait ses élèves. Alors que, jusqu'à présent, le transfert à Lacan était *tabou*. Quiconque osait le mettre en question encourait de forts désagréments : hostilité violente des collègues, angoisse et agressivité de la part de l'analyste lui-même, atteint dans sa passion inanalysée.

"Ainsi les cures butaient-elles sur une fin de non-recevoir dès qu'elles questionnaient cette dépendance de l'analyste -on disait "le désir de l'analyste"- ou tendaient à leur fin ou à l'éventualité de celle-ci. Les sujets peu névrosés ou inanalysables se déprenaient un jour ou l'autre. Mais ceux qui tenaient des liens narcissiques profondément ancrés dans une ascendance pathologique ne trouvaient plus là que la répétition des pièges de leur histoire. Alors, certains, se déprimant, joignaient leur voix au concert des slogans cyniques, méprisants ou désespérés dont se drapait le privilège d'une dépen-

dance si glorieuse. D'autres somatisaient, ou se tuaient au travail, ou encore glissaient dans des toxicomanies plus ou moins mineures. A moins qu'ils ne reproduisent avec leur entourage ou leur clientèle, de façon mimétique, leur rapport à Lacan.

"Vous voyez bien que cet espace s'organisait comme une pyramide dont le sommet était Lacan : *tout part de lui, tout revient à lui !* Même le choix des analysants : il pouvait refuser des candidats, mais il lui arrivait de mettre la main sur un visiteur ou de convoquer des gens qui l'intéressaient. Il était difficile de se soustraire à cette élection !

"Autour de Lacan, ses premiers disciples étaient retenus dans tous ces rapports complexes. Puis, chacun d'eux se trouvait entouré de ses propres analysants, avec toutes les interférences créées par le milieu, et son projet didactique bientôt opposé à l'enjeu d'une analyse. Tout le monde se croisait, participait à des séminaires. La scène de l'analyse se déplaçait, se redoublait dans les contrôles -menés selon le modèle des séances- puis s'étalait jusqu'en des lieux ambigus comme Vincennes ou Sainte-Anne.

"Ce processus constituait un bouillon de culture favorable aux "actings" et aux "passages à l'acte" qui venaient s'ajouter aux frasques des analystes ou se confondre avec elles. Tout cela coexistait avec les séances sans y être travaillé. On ne traitait que la logique du fantasme, pas son déplacement dans la réalité. De nouveaux modèles imaginaires se façonnaient à travers les idéologies à la mode et étaient assenés avec le dogmatisme cher aux clercs et aux militants.

"Toutes ces analyses à séances courtes lâchaient dans la nature des gens pour qui l'angoisse avait été portée à son comble en quelques instants, sans qu'ils l'eussent signifiée en paroles dans le cadre analytique. Ce qu'ils n'avaient pas pu dire, parfois ils le faisaient à d'autres ou à eux-mêmes". (pp. 106-107).

\* \* \*

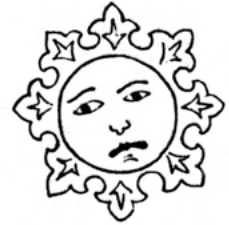
Tout qui a vécu, de près ou de loin, sans s'y engourdir la micro-épopée lacanienne reconnaîtra la pertinence de ces lignes. On en trouvera une version plus incisive dans un récent article de Roustang (François

Roustang : "L'illusion lacanienne", Critique, Mai 1985, 456, pp. 470-477).

Il est plus malaisé de faire la part des choses, de rendre à Lacan ce qui est à Lacan, à la "maladie française" ce qui lui revient, et à l'institution psychanalytique ce qu'elle exacerbe en propre de l'humaine folie. S'il est clair, en tout cas, que le vieux maître et les plus fragiles de ses élèves ont payé cher la note du génie, il importe d'épargner cette "douloureuse" aux analysants en ne les confondant pas avec des disciples.

Quant à "maître François", chez qui il y a du Villon, on ne peut que lui souhaiter (ainsi qu'à son fidèle Onésime) une île apaisée où dresser un piano enfin détaché des bouteilles à la mère(e).

Francis MARTENS



## annonce

Les sciences humaines et les droits de l'homme, sous la direction de Raymond BRUYER, Mardaga, Liège-Bruxelles, 1984, 261 p.

Raymond BRUYER a réuni dix-huit spécialistes des "sciences de l'homme" en les conviant à questionner l'enracinement éthique de leurs savoirs ainsi qu'à passer au crible de la critique le rapport de leurs disciplines à la gestion -tant théorique que pratique- de leur objet commun : le comportement humain.

Cinq chapitres, largement subdivisés, s'attachent successivement à la philosophie, l'histoire, le droit et la criminologie, l'étude et la modification du comportement individuel, celle du comportement des collectivités.

Deux membres de l'Ecole Belge de Psychanalyse, Léon Cassiers et Francis Martens, se sont chargés respectivement des sections consacrées à la psychiatrie et à la psychothérapie. L'ouvrage est dédié à Amnesty International.

\* \* \*

Nicolas DURUZ, Narcisse en quête de soi, Mardaga, Liège-Bruxelles, 1985, 192 p.

Candidat de l'Ecole Belge de Psychanalyse "in partibus" (Helvetia), Nicolas DURUZ propose dans cet ouvrage une étude critique et systématique du concept de narcissisme chez Freud.

Poursuivant, à partir de là, une interrogation sur les notions de moi et de soi, il aborde aussi bien Lacan que Grunberger, Kohut, Kernberg, Jung, Winnicott et Laing,...., sans oublier les approches psychologiques non psychanalytiques.

Comme de juste, le livre est dédié "A tous ceux dont je suis né...", "Et pour moi-même".

Psychoanalyse rendra compte de "Narcisse en quête de soi" dans un prochain numéro.

# résumés - samenvattingen

## abstracts

A PROPOS DE L'ONCLE MATERNEL  
OU  
MODESTE PROPOSITION POUR REPENSER LE MARIAGE  
DES COUSINS CROISÉS

Francis MARTENS

OMTRENT DE OOM LANGS MOEDERSZIJDE. Het incest verbod is de cultuur die retroactief het contingente feit dat haar fundeert kracht van wet verleent. Het vraagstuk van de incest is de verplichte uitwisselingsplaats tussen de psychoanalyse en de sociale antropologie. Volgens de psychoanalyse is het symbiose die het symbool verstikt : de symbolische functie impliceert breuk, afwezigheid, scheiding; er is slechts echte incest met de moeder.

Wanneer men in het licht van deze opvatting de minimale funderende opposities (afkomst, nageslacht...) onderzoekt die de weg tonen naar de relationele termen van de verwantschap dan verschijnt er een logica van de incest. Deze logica stelt de plaats van de oom langs moederszijde op het voorplan. Hierdoor biedt zij van het preferentiële huwelijk nl. met de dochter van die oom, een andere interpretatie dan die welke voorgesteld werd in Les structures élémentaires de la parenté (Lévi-Strauss). Het model dat aldus geschetst wordt laat het herstel toe, zonder het te annuleren, van het schema dat gebaseerd is op de loutere uitwisseling, terwijl men toch ontsnapt aan de minst onschuldige ideologische implicaties.

\* \* \*

A PROPOS DE L'ONCLE MATERNEL ou MODESTE PROPOSITION POUR REPENSER LE MARIAGE DES COUSINS CROISES. La prohibition de l'inceste est la culture donnant rétroactivement force de loi au fait contingent qui la fonde. La question de l'inceste est le lieu d'échange obligé entre la psychanalyse et l'anthropologie sociale. Pour la psychanalyse, la symbiose étouffe le symbole : la fonction symbolique implique rupture, absence, séparation; il n'est d'inceste qualifié qu'avec la mère.

En examinant à la lumière de cette conception les oppositions fondatrices minimales (génitrice, progéniture...) qui permettent de passer aux termes relationnels de la parenté, s'élabore une logique de l'inceste qui, en privilégiant le lieu de l'oncle maternel, offre du mariage préférentiel avec la cousine croisée matrilatérale une clef différente de celle proposée dans les structures élémentaires de la parenté. Le modèle ainsi esquissé permet de resituer, sans l'annuler, celui basé sur le seul échange, tout en échappant à la moins innocente de ses implications idéologiques.

\* \* \*

ABOUT THE MATERNAL UNCLE. RETHINKING THE CROSS-COUSIN MARRIAGE. Prohibition of incest is the culture which retroactively renders compulsory the contingent fact on which it is based. The question of incest is the inevitable locus of exchange between psychoanalysis and social anthropology. In psychoanalysis symbiosis smothers the symbol; the symbolic function implies

breaking, absence, separation; there is no true incest but with the mother.

Examining in light of this idea the basic and fundamental oppositions ("generatress", progeniture...) which allow access to the terms of kinship, appears a logic of incest. By privileging the opposition of the maternal uncle, this logic allows a different interpretation of the preferential marriage with the daughter of the maternal uncle, than that proposed by Lévi-Strauss. The model thus sketched allows us to resituate, though without annulling it, the one based merely on exchange, while escaping the most controversial of its ideological implications.

## LE SUBLIME ET LE PERVERS : JANUS BIFRONS

Regnier PIRARD

HET SUBLIEME EN HET PERVERSE / JANUS BIFRONS. De roman van Michel Tournier, Vendredi ou les limbes du Pacifique wordt als uitgangspunt genomen om de belangrijke anthropologische grond-categorieën (vaderschap, partnerschap, incestverbod) te ondervragen nopens hun psychische en culturele aspecten. Door zijn huiveringwekkende regressie naar het 'naakte' bestaan, dwingt Robinson ons om de meest onwaarschijnlijke ervaring van de natuur opnieuw door te maken, het mens worden zelf. Humanitas ? Virilitas ? De ambiguïteit is voortdurend aanwezig in zijn avontuur evenzeer als in de geschiedenis van de mensheid zelf : gespannen tussen het sublieme van de overschreden differentiaties en het perverse van de geloochende verschillen. Robinson : de mytische gestalte van het moderne bewustzijn dat vastloopt op de klippen van deze vraag.

\* \* \*

LE SUBLIME ET LE PERVERS : JANUS BIFRONS. On prend le prétexte du roman de Michel Tournier, Vendredi ou les limbes du Pacifique, pour interroger sur leur incidence psychique et culturelle les grands radicaux anthropologiques (paternité, alliance, interdit de l'inceste). Dans sa redoutable régression vers les entrailles de la vie, Robinson nous force à refaire l'expérience la plus improbable de la nature, le devenir-homme. Humanitas ? Virilitas ? L'ambiguïté plane sur son aventure comme sur celle de l'histoire humaine, tendue entre le sublime des différences surmontées et le pervers des différences déniées. Robinson : mythe figural de la conscience moderne échouée sur l'île de cette question.

\* \* \*

SUBLIME AND PERVERSE : JANUS BIFRONS. Michel Tournier's novel 'Vendredi ou les limbes du Pacifique' is taken as the starting-point of an interrogation of the great anthropological categories as paternity, partnership and the prohibition of incest. Through his horrible regression towards the womb of life, Robinson leads us to the most improbable experience of nature : becoming human. Humanitas ? Virilitas ? His adventure, just like human history, is ruled by a tension between the sublime position of taking the differences, and the perverse position of denying them. Robinson becomes the mythical body of the present entanglement on this question's island.

## PSYCHOLOGIE, ANTHROPOLOGIE, PSYCHANALYSE -A PROPOS DE LA PSYCHOLOGIE DES LADAKHI-

Patrick KAPLANIAN

PSYCHOLOGIE, ANTHROPOLOGIE, PSYCHOANALYSE -OMTRENT DE PSYCHOLOGIE VAN DE LADAKHI- Dit artikel gaat uit van een studie die werd uitgevoerd door Prof Uwe Gielen. Eerst wordt het werk van deze Amerikaanse psycholoog samengevat : vertrekkend van een aantal tests heeft Gielen geprobeerd

het "nationale karakter" van de Ladakhi te omschrijven. Hij klasseert dit karakter volgens een aantal psychologische concepten zoals bewustzijn, emotionaliteit, schuldgevoel, etc.

Zonder de conclusies van U. Gielen te verwerpen, toont de auteur vanuit zijn standpunt als ethnoloog de grenzen ervan aan : een dergelijk onderzoek beschrijft de Ladakhi niet zoals ze zijn maar zoals ze zich voorstellen; anderzijds hebben een aantal westerse psychologische begrippen geen zin voor de Ladakhi terwijl er omgekeerd eigen Ladakhi-begrippen bestaan die door de ethnoloog kunnen ontdekt worden en voor de psycholoog onbekend blijven.

De uiteenzetting wordt afgesloten met korte overwegingen omtrent de bijdrage van de ethnoloog aan de psychoanalyse.

\* \* \*

PSYCHOLOGIE, ANTHROPOLOGIE, PSYCHANALYSE. A PROPOS DE LA PSYCHOLOGIE DES LADAKHI. Cet article part d'une étude réalisée par le Professeur Uwe Gielen. L'article résume d'abord le travail de ce psychologue américain : à partir d'un certain nombre de tests, Uwe Gielen a essayé de définir le "national character" des Ladakhi. Uwe Gielen classe le caractère selon un certain nombre de concepts psychologiques tels que conscience, émotivité, sentiment de culpabilité, etc.

Sans rejeter les conclusions d'Uwe Gielen, l'auteur en montre, de son point de vue d'ethnologue, les limites : d'une part une telle enquête ne décrit pas les Ladakhi tels qu'ils sont, mais tels qu'ils se représentent; d'autre part, certains concepts de la psychologie occidentale n'ont pas de sens pour les Ladakhi, et inversement il existe des concepts proprement ladakhis que l'ethnologue peut découvrir mais que le psychologue ignore.

L'exposé se termine par de brèves considérations sur ce que l'ethnologue peut apporter à la psychanalyse.

\* \* \*

PSYCHOLOGY, ANTHROPOLOGY, PSYCHO-ANALYSIS. ABOUT THE PSYCHOLOGY OF THE LADAKHI. This article starts by summarising a study of the American psychologist Uwe Gielen : this author has tried to define the "national character" of the Ladakhi by submitting them to a number of psychological tests. "Character" is classified according to psychological concepts such as consciousness, emotion, sens of guilt, etc.

Without rejecting Uwe Gielen's conclusions, their limits are shown from an ethnological point of view. His questionnaire doesn't reach the Ladakhi as they are, but as they represent themselves. Certain concepts of Western psychology don't make sense to the Ladakhi. On the other hand they have their own concepts, which can be discovered by an ethnologist, but are unknown to the psychologist.

Considerations are made about what ethnology can be to psycho-analysis.

## LE PATIENT MALGRE LUI QUESTIONS POSÉES PAR UNE CURE TRANSCULTURELLE

Jean-Claude MULLER

PATIENT TEGEN WIL EN DANK. AANTEKENINGEN NAAR AANLEIDING VAN EEN TRANSCULTURELE KUUR. Uitgaande van een persoonlijke klinische mislukking ondervraagt de auteur (indertijd ethnoloog in Nigeria) de verhoudingen tussen de geloofsovertuiging, de ritus en de werkdadigheid van symbolen. Eenzelfde ritueel element dat vreemd is aan de referentie-cultuur van het subject kan tegelijk de oorzaak van, als de remedie tegen een bepaalde ziekte blijken te zijn en dit onafhankelijk van het subjectieve geloof in de kracht ervan. Langs de onbewuste omwegen van het psychisme komt bovendien naar voren dat het bloedoffer beladen is met een heel bijzondere transculturele lading.

In de lijn van Evans-Pritchard kan men inderdaad denken dat het geofferde ding per slot van rekening altijd de offeraar vertegenwoordigt of een deel van hemzelf. Van daaruit kan men in het slachtoffer van een zuiveringsoffer het "kwaad" zien dat van de ganse patiënt of een deel ervan bezit heeft genomen en dat langs die weg uitgestoten wordt.

\* \* \*

LE PATIENT MALGRE LUI. QUESTIONS POSEES PAR UNE CURE TRANSCULTURELLE. A partir d'une mésaventure clinique personnelle, l'auteur (à l'époque ethnologue au Nigéria) questionne les rapports de la croyance, du rite et de l'efficacité symbolique. Un même élément rituel, étranger à la culture de référence du sujet, peut s'avérer à la fois cause et remède d'une maladie donnée, et ce indépendamment de la croyance subjective en son pouvoir. Via les détours inconscients du psychisme, il semble en outre que le sacrifice sanglant soit doté d'un impact transculturel tout particulier. A la suite d'Evans-Pritchard on peut en effet penser que la chose sacrifiée représente toujours, en dernière analyse, le sacrifiant ou une partie de lui-même. Dès lors on peut voir dans la victime d'un sacrifice de purification le "mal" qui a envahi tout ou partie du patient et qui se trouve, par ce biais, expulsé.

\* \* \*

BEING A PATIENT IN SPITE OF ONESELF. QUESTIONS ABOUT A TRANSCULTURAL CURE. Starting from a personal failure in his clinical practice, the author (at the time ethnologist in Nigeria) explores the relations between belief, rite and the symbolical efficacy. The same ritual element that is strange in the culture of reference of the subject, can appear to be at the same time the cause of and the remedy against an illness whatever be the subjective belief in the force of it. Via the unconscious detours of the psyche it appears that blood-sacrifices are loaded with a particular transcultural significance.

Following Evans-Pritchard, it can be stated that the thing that is sacrificed always does represent the one who is offering or a part of himself. In this line, the victim of a purification sacrifice has to be considered as "the evil" that possesses the whole patient or part of him and that is expelled in this way.

## LA QUESTION DU SUJET DANS LES THERAPIES DE POSSESSION

Ellen CORIN

DE PLAATS VAN HET SUBJECT IN DE THERAPIE IN CULTUREN WAAR BEZETENHEID EEN BELANGRIJKE ROL SPEELT. Door haar vergelijkende benadering onmaskert de anthropologie het culturele en relatieve karakter van onze representatieve systemen. Tegelijk wijst zij universele radicalen aan binnen de meest verscheidene wereldvisies. Dit wordt geïllustreerd aan de hand van gegevens over de Zebola's en de Mpombo's, twee culturen waar bezetenheid een belangrijke plaats heeft. Deze culturen onderscheiden zich enigszins wat betreft hun ideeën over het individu, de groep en de voorouders. Doch zij vertoont een gelijkenis in de wijze waarop zij de plaats van het subject zien wat betreft zijn verhouding tot de betekenaars en de socioculturele symbolen. Zo wordt therapie vanuit een individueel zowel als vanuit een sociocultureel standpunt bekeken. Zij benaderen het subject tegelijk vanuit het perspectief van de opeenvolgende generaties als dat van de verhoudingen binnen de groep en van de relatie met het eigen lichaam.

\* \* \*

LA QUESTION DU SUJET DANS LES THERAPIES DE POSSESSION. Par sa perspective comparative, la démarche anthropologique met en évidence le caractère culturel et relatif de nos systèmes de représentation. Elle contribue aussi à indiquer certains principes universels sous-jacents à la

diversité culturelle. Cette question est abordée par le biais de données recueillies dans deux groupes de possession, le Zebola et le Mpombo, analysées en fonction de la conception du sujet qui les sous-tend. Par delà leurs différences, les deux groupes se rejoignent par le caractère triplement global de la manière dont ils mettent en scène le rapport au sujet : global au niveau des signifiants auxquels ils recourent, à la fois socio-culturels et individuels; global au niveau de leur portée qui concerne autant le fonctionnement culturel et sociétal que la position de la personne; global au niveau de leur manière d'aborder le sujet au point d'intersection entre l'axe vertical des rapports entre générations, l'axe horizontal des rapports sociaux et l'axe intérieur des rapports au corps.

\* \* \*

THE PLACE OF THE SUBJECT IN POSSESSION CULT THERAPIES. By using a comparative approach, anthropology can enable us to recognise both the cultural relativity of most world views and the universals which unite the latter. This is illustrated with the aid of data collected from two possession cults, the Zebola and Mpombo, which share and yet differ in their images of the person. The groups differ markedly with respect to the concrete orientations which they give to ideas about Self, the Group and the Ancestors. However, they share not just the idea of integrating personal experience by means of cultural symbols, but also a very broad perspective on therapy which they conceive as an individual as well as a socio-cultural process; they perceive the individual as standing at the intersection of three dimensions, the inter-generational, the interpersonal and the corporeal.

## ETUDE ETHNOPSICOLOGIQUE SUR LA PERSONNALITE DES INITIES AU CULTE DU VAUDOU A SAINT-DOMINGUE

Huberto BOGAERT

ETHNOPSICOLOGISCHE STUDIE OVER DE PERSOONLIJKHEID VAN DE INGEWIJDEN IN DE VAUDOU-CULTUS IN SANTO DOMINGO. De ethnopsichologische studie van de persoonlijkheid van degenen die, in San Domingo, in de vaudou-cultus geïnitieerd zijn, biedt een experimentele verificatie van het psychopathologisch statuut van de vaudouïsten in een armoede-cultuur. Die verificatie leidt ertoe de theorieën van de bezetenheids-trance te verwerpen die deze als psychopathologisch verklaren. De bekomen resultaten laten integendeel de therapeutische betekenis erkennen van de bezetenheids-initiatie-riten in de kontekst van de Dominicaanse armoede-cultuur.

\* \* \*

ETUDE ETHNOPSICOLOGIQUE SUR LA PERSONNALITE DES INITIES AU CULTE DU VAUDOU A SAINT-DOMINGUE. L'étude ethnopsichologique sur la personnalité des initiés au culte du vaudou à Saint-Domingue offre une vérification expérimentale du statut psychopathologique des vaudouïstes de la culture de pauvreté. Cette vérification permet de rejeter les tentatives d'explication de la transe de possession suivant une perspective psychopathologique. Les résultats obtenus favorisent la reconnaissance de la dimension thérapeutique des rites initiatiques de possession dans le contexte de la culture dominicaine de pauvreté.

\* \* \*

ETHNOPSICOLOGICAL STUDY ABOUT THE PERSONALITY OF THE INITIATED IN THE VOODOO CULT IN SANTO DOMINGO. The ethnopsichological study of the personality of the initiated in the voodoo cult in Santo Domingo, provides the opportunity to experimentally verify the psychopathological status of voodooists in the context of the culture of poverty. This verification allows us to discard an explanation of the possession trance in terms of a psychopathological perspective. Instead, the results obtained favor the therapeutic dimension of the rites of possession in the context



of the culture of poverty.

DERTLËŞMEK : "HET DELEN VAN MEKAARS LEED"  
-EEN THERAPEUTISCHE ZELFHULPGROEP ONDER TURKSE VROUWEN -

Renaat DEVISCH en Antoine GAILLY

DERTLËŞMEK: "SE PARTAGER LA SOUFFRANCE" - UN GROUPE D'ENTRAIDE THERAPEUTIQUE DE FEMMES TURQUES. Cette étude anthropologique sémantique porte sur les crises hystérisiformes, avec perte de connaissance, que manifestent parfois des immigrées turques. Sur le point de devenir grand-mère, certaines d'entre elles sont la proie d'une crise d'identité à travers un complexe jeu de doubles : leur désir de mourir se double de phantasmes d'autoprocréation et de fusion avec leur enfant nubile ou jeune marié(e). Les symptômes disparaissent chez celles qui participent aux réunions dertleşmek telles qu'elles sont développées à Bruxelles. Celles-ci se sont inspirées d'une pratique traditionnelle d'entraide ainsi que de la "fête où l'on teint la fiancée au henné" avant de la conduire à la maison du mari sous l'égide de la yenge : "la marraine de la mariée". La conversation, le chant, la danse, et surtout le regard bienveillant, établissent un échange des plus structurants pour les participantes aux réunions dertleşmek : mes paroles font écho à celles de l'autre et invitent l'autre à faire de même; en dansant, je regarde les autres me regardant, mon corps invite et reçoit. Tous les échanges sont orientés et définis par l'animatrice, appelée yenge. Celle-ci, comme troisième terme, invite l'une à s'exprimer et l'autre à écouter, l'une à danser et l'autre à chanter, autrement dit elle différencie les participantes, tout en les reliant dans un rapport signifiant. Les sessions dertleşmek redonnent aux patientes la capacité d'articuler, voire de symboliser, c'est-à-dire la capacité de séparer et de relier simultanément le dedans et le dehors, le moi et l'autre, le donner et le recevoir, l'avant et l'après.

\* \* \*

DERTLËŞMEK : "HET DELEN VAN MEKAARS LEED" -EEN THERAPEUTISCHE ZELFHULPGROEP ONDER TURKSE VROUWEN. Deze semantisch-anthropologische studie handelt over hysteriforme crises met bewustzijnsverlies die soms voorkomen bij Turkse immigranten vrouwen. Wanneer zij op het punt staan grootmoeder te worden zijn sommige onder hen onderhevig aan een identiteitscrisis die zich vertoont doorheen een complex spel van dubbelheden : hun verlangen om te sterven verdubbelt zich met fantasmen van autoprocreatie en van fusie met hun huwbaar of pas gehuwd kind. De symptomen verdwijnen bij de vrouwen die deelnemen aan de dertleşmek-vergaderingen zoals die ontwikkeld werden in Brussel. Deze bijeenkomsten zijn geïnspireerd door een traditionele praktijk van wederzijdse hulp alsook door het "feest waar men de bruid met henna verft" vooraleer men haar naar het huis van de bruidegom begeleidt onder de bescherming van de yenge : "de peetmoeder van de bruid". De conversatie, het gezang, de dans en vooral de welwillende blik vormen een zeer structurende uitwisseling voor de deelnemers aan de dertleşmek-bijeenkomsten : mijn woorden weerkaatsen die van de ander en nodigen de ander uit om hetzelfde te doen; al dansend kijk ik naar de anderen die mij bekijken, mijn lichaam nodigt uit en ontvangt. Alle uitwisselingen worden georiënteerd en gedefinieerd door de animatrice, die yenge genoemd wordt. Deze vrouw die fungeert als derde term, nodigt de ene vrouw uit om zich uit te drukken en de ander om te luisteren, de ene om te dansen en de andere om te zingen, m.a.w. zij differentieert de deelnemers terwijl zij hen tegelijk met mekaar verenigt in een betekenisvolle band. De dertleşmek-zittingen geven aan de patiënten opnieuw het vermogen om tegelijk binnen en buiten, het ik en de ander, het geven en het ontvangen, het voor en het na te articuleren, zelf te symboliseren, d.w.z. het vermogen om deze aspecten te scheiden en te verenigen.

\* \* \*

DERTLİŞMEK : "THE SHARING OF SORROW" - A THERAPEUTIC SELF-HELP GROUP AMONG TURKISH WOMEN. Hysteriform crises with aggressive outbursts and loss of consciousness, may occur among immigrant Turkish women in their premenopausal age. These are studied from a semantic-anthropological perspective. The symptoms are understood in the light of the cultural body symbolism. Dertleşmek self-help group have been developed in Brussels for these women. They are inspired from a traditional form of mutual support and from the "henna-feast that accomplishes the bride's farewell to her natal home and prepares her passage to the groom's house" under the guidance of the yenge, the "wedding godmother". The dertleşmek creates an intimate space of reciprocal exchange, of mediated and mediating relations. All exchanges between the participants are oriented and defined by the animator, also called the yenge, who invites the participants one by one to speak and to listen, to dance and to sing. All exchanges are three-fold. Consequently, each person is clearly differentiated in the hierarchical reciprocity, e.g. as the one who is speaking versus the one who is listening, while at the same time being related to the other via the animator. The reciprocity and mediation insert the participants in the symbolic order of a differentiating representation : they promote self-definition and authentic communication, and help the patient transcend her "double-ness" (loss of individuality and loss of relatedness). The presence of the animator adds a "third term" that is simultaneously responsible for the mediation, the unity and the differentiation of the poles.

## PSYCHOSIS, BODY AND FAMILY

Bart VERVAECK

PSYCHOSE, CORPS ET FAMILLE. Dans une perspective anthropologique, je considère la psychose comme une production symbolique de signification et non pas comme un produit symptomatique. La signification est créée par la mise en forme de relations métaphoriques et/ou métonymiques. Ces relations constituent un monde symbolique de rapports entre l'organisation sociale, la corporéité et une vision du monde. Dans la psychose, le mouvement dynamique de métaphores et de métonymies est perturbé. Ma conception de la psychose diffère de celle de la psychologie et de la psychanalyse par l'accent que je mets sur l'aspect englobant, symbolique et créatif de la psychose.

Une étude de cas assez élaborée montre que le corps a une place centrale dans la production de signification psychotique. D'une part, il y a l'incorporation littérale d'organisations socio-culturelles dans les structures familiales : le corps psychotique est une filiation incorporée. D'autre part, il y a les postures et les mouvements du corps qui donnent des formes réelles et tangibles à l'interaction abstraite du corps et du monde socio-culturel, de la métaphore et de la métonymie.

Cette approche complète les conceptions linguistiques et peut être un point de départ d'une nouvelle approche thérapeutique.

\* \* \*

PSYCHOSE, LICHAAM AND FAMILIESTRUCTUUR. Vanuit een anthropologisch perspectief beschouw ik de psychose als een symbolische betekenisproductie en niet als een symptomatisch product. Betekenis wordt gecreëerd door relaties te leggen, en dat kan gebeuren door metaforen en/of metoniemen. Die relaties construeren een symbolisch netwerk van verhoudingen tussen sociale organisatie, lichamelijke en culturele visie ("world-view"). In de psychose wordt de dynamische afwisseling van metaforen en metoniemen overhoop gegooid en daardoor wordt het hele symbolische netwerk ontworcht. Door de nadruk op het omvattende symbolische en creatieve aspect van de psychose onderscheidt mijn benadering zich van de psychologie en de psychoanalyse.

Een vrij uitgebreide gevalstudie toont dat het lichaam centraal staat in deze psychotische betekenisproductie. Enerszijds is er een netterlijke belichaming van socio-culturele organisaties en meer bepaald van familiestructuren : het psychotisch lichaam is een belichaamde filiatie.

Anderzijds zijn er de lichaamshoudingen en -bewegingen die een werkelijke en tatsbare vorm geven aan die abstracte vermenging van lichaam en socio-cultuur, metafoor en metoniem.

Deze benadering vult de traditionele taal-gerichte benaderingen aan en kan een aanzet vormen voor een nieuwe therapie.

\* \* \*

PSYCHOSIS, BODY AND FAMILY. From an anthropological viewpoint I study psychoses as symbolical productions of meaning rather than as symptomatic products. Meaning is produced by installing relations, and that can be done metaphorically or metonymically. Such relations constitute a symbolical network of links between social organization, bodiliness, and cultural belonging ('world-view'). In psychoses the dynamic interaction between metaphors and metonyms is disrupted and, as a consequence, the symbolical network is disjointed. The stress on these comprehensive symbolical and productive aspects of psychoses distinguishes my approach from psychology and psychoanalysis.

A fairly extensive case-study shows that the body is the centre of this psychotic production of meaning. On the one hand, there is the literal incorporation of socio-cultural organizations exemplified in family-positions : the psychotic body is an embodied filiation. On the other hand, there are the corporeal movements and postures that give a real and tangible form to that abstract intermingling of body and socio-culture, metaphor and metonymy.

This approach complements the traditional language-oriented studies of psychoses and holds out promises for a new therapy.

## LES TROIS AXES DE LA RAISON

Daniel SCHURMANS

DE REDE VOLGENS DRIE ASSEN. Het is mogelijk de "verwijderde blik" van de ethnopsychiater te richten op de Westerse psychiatrie. De Senegaleerse genezers steunen voor diagnose en behandeling op een nosografie welke is opgebouwd volgens de universele assen van de verwantschap vaderlijke en moederlijke filiatie en partnervorming. Deze asvormige structurering blijkt in staat de variëteit van individuele syndromen inzichtelijk te maken. Wat aantoonde dat in Afrika verwantschap, identiteit en rede samen moeten **gedacht** worden. De auteur beschrijft hoe de sterke band tussen deze drie elementen zich omvormt in functie van sociale veranderingen.

Vervolgens onderscheidt hij twee wijzen van identificatie : de eerste door positionering, de tweede door een aspect hiervan : afstandname (klassieke Oedipus). Indien de nosografie van de genezers beproefd wordt bij Europese patiënten, blijkt zij evengoed toepasbaar als de nosografie van Kraepelin bruikbaar is in Afrika. Daarenboven werpt zij licht op sommige onbewuste drijfveren. Tenslotte blijken breuklijnen in de oedipale ontwikkeling aanleiding te geven tot het eerste type van identificatie, in een Westerse maatschappij die niet meer zo gestructureerd is dat zij deze keuze kan accepteren.

\* \* \*

LES TROIS AXES DE LA RAISON. Ce travail veut montrer qu'il est possible d'appliquer à la psychiatrie européenne le "regard éloigné" de l'ethnopsychiatrie. Les guérisseurs africains au Sénégal utilisent pour classer et guérir les troubles une nosographie construite sur les axes universels de la parenté : ceux de la filiation, paternelle et maternelle, et de l'alliance. En observant comment cette structure axiologique rend compte de la variété des pathologies individuelles on comprend qu'il existe en Afrique une relation entre la parenté, l'identité et la raison. On montre comment cette relation se transforme en fonction du changement social. On en arrive à distinguer deux modes d'identification personnelle, différents mais intriqués l'un dans l'autre : le premier se fait par positionnement, le second par distanciation (c'est l'Oe-

# PSYCHOANALYSE 2.

TIJDSCHRIFT VAN DE BELGISCHE SCHOOL VOOR PSYCHOANALYSE  
REVUE DE L'ECOLE BELGE DE PSYCHANALYSE

DÉCEMBRE - 1984 - DECEMBER

## sommaire - inhoud

<u>The wrong house</u> . . . . .	Lewis CARROLL (*) . . . . .	1
<u>Genèse, XXIV, 67</u> . . . . .		5
<u>VOORWOORD</u> . . . . .	F.M. . . . .	7
<u>LIMINAIRE</u> . . . . .	F.M. . . . .	9
<u>PSYCHOSE</u>		
- Les enseignements de la psychose . . . . .	Jean FLORENCE . . . . .	10
- Wijsgerige bedenkingen bij De Waelhens "La Psychose" . . . . .	Paul MOYAERT . . . . .	28
- De hysterische psychose in het oeuvre van Gisela Pankow . . . . .	Jozef CORVELEYN . . . . .	47
- Le fantasme de la castration dans l'homosexualité et la paranoïa . . . . .	Antoine VERGOTE . . . . .	57
- Een fenomenologische studie over symptomatische schizofrenieën . . . . .	Lili DE VOOGHT en Paul MOYAERT . . . . .	69
- Traité des apparitions . . . . .	Daniel SCHURMANS(*) . . . . .	77
- Enkele bakens die de beweging van "institutionele psychotherapie" begrenzen . . . . .	Marc LEDOUX . . . . .	89
<u>A B C D E F reud</u>		
- Notes d'un séminaire sur la psychanalyse (deuxième partie) . . . . .	Christian FIERENS . . . . .	95
<u>INSTITUTION</u>		
- L'institution de la pourriture . . . . .	Michel de CERTEAU(*) . . . . .	117
<u>MEDICAL</u>		
- Du médical en tant qu'objet . . . . .	Pierre BENOIT(*) . . . . .	127
<u>BANK-NOTE</u>		
- Place de l'argent dans la psychanalyse . . . . .	Freddy TURNER . . . . .	134
<u>LECTURES</u>		
- L'image inconsciente du corps . . . . . (Françoise DOLTO : "L'image inconsciente du corps") . . . . .	Rachel KRAMERMAN . . . . .	138
- Touchante conscience professionnelle . . . . . (J.M. MASSON : "Le réel escamoté") . . . . .	Francis MARTENS . . . . .	141
<u>SAMENVATTINGEN - RESUMES - ABSTRACTS</u> . . . . .		144
<u>ANNONCE</u> . . . . .		151
<u>ERRATA</u> . . . . .		152
<u>Aggæoth du Talmud de Babylone</u> . . . . .		155
<u>Et n'est-ce pas étrange...</u> . . . . .	Lewis CARROLL(*) . . . . .	156

## N°4. Lacan

HIVER 1985

## N°5. Dark conti- nent

ETE 1986

dipe classique). En essayant la nosographie des guérisseurs chez des patients européens, on voit qu'elle s'applique aussi bien que la nosographie kraepelinienne s'applique à l'Afrique, et qu'elle permet de clarifier la dynamique des phénomènes inconscients. Enfin, il apparaît que les failles oedipiennes pourraient entraîner un recours à l'identification par positionnement, dans une société qui n'est évidemment plus faite pour la rendre viable.

\* \* \*

THE THREE AXES OF REASON. This work aims to demonstrate it is possible to apply to European psychiatry the "distant look" of the ethnopsychiatrist. To classify and cure the troubles, African traditional healers in Senegal make use of a nosography, which is based on the universal axes of parenthood : those of paternal and maternal filiation, and of alliance. We can observe how this axiological structure explains the variety of individual symptoms. So we understand it exists in Africa a strong relationship between parenthood, identity and reason. We then describe how this relationship evolves in connexion with the changes of social structure. We finally distinguish two different ways of personal identification : the first one resting on a position effect, encloses the second one, based on a distance effect, which is the classical Oedipus. Trying the nosography of African healers on European patients, we can see it applies,

as well as Kraepelin's nosography does on African patients, and is able to clear the dynamic of unconscious phenomena. Finally, it seems that oedipian failures could induce some European patients to resort to the positional way of identification, in a society which evidently is no longer organized to make this a viable proceeding.

## L'ENFANT PRIAPE ET SON PHALLUS

Maurice OLENDER

HET KIND PRIAPOS EN ZIJN PHALLUS. Priapos is dat kleine tuingodje wiens penis altijd in erectie is. Vanaf zijn geboorte werd hij verworpen door zijn moeder, de heel mooie Aphrodite. Waarom? Omdat, zo luiden de teksten, Priapos "lelijk" is en "misvormd". Waarin bestaat zijn lelijkheid? Precies in dat buitenmaatse geslachtsdeel. Hierdoor zal Priapos veel ongelukken tegenkomen. Telkens als hij iemand tracht te verleiden, de mooie Lotis, Vesta of Dionysos, staat hij voor schut, de penis in de lucht. Iedereen spot met hem. Zijn excessive, pathologische seksualiteit is het voorwerp van ieders lachlust. Zo is het waarschijnlijk niet toevallig dat de geneesheren uit de Oudheid de naam van deze god die nooit lust of genot ervoer, hebben gekozen om een ziekte te benoemen, het priapisme, waarbij de patiënt gekweld wordt door een pijnlijke erectie zonder uitkomst.

\* \* \*

L'ENFANT PRIAPE ET SON PHALLUS. Priape est ce petit dieu des jardins au sexe toujours en érection. Dès sa naissance, sa mère, la très belle Aphrodite, le rejettera. Pourquoi? Parce que, disent les textes, Priape est "laid" et "difforme". En quoi consiste sa "laideur"? Précisément en ce sexe démesuré. Dès lors, Priape connaîtra de nombreux malheurs. Et chaque fois qu'il tentera de séduire quelqu'un(e), la belle Lotis, Vesta ou Dionysos, il se retrouvera bredouille, le sexe en l'air. Tout le monde se moquera de lui. Sa sexualité excessive, pathologique, est objet de dérision. Aussi n'est-ce peut-être pas par hasard que les médecins de l'Antiquité ont choisi le nom de ce dieu, qui ne connaît jamais ni plaisir ni jouissance, pour désigner une maladie, le priapisme, où le patient souffre d'une érection douloureuse et sans issue.

\* \* \*

THE CHILD PRIAPUS AND HIS PHALLUS. Priapus is that little garden-deity whose penis always is in erection. From his birth on he was rejected by his mother, the very beautiful Aphrodite. Why? Because Priapus was, according to the texts, "ugly" and "disfigured". In what exists his ugliness? The extravagant measure of the sex. Because of this, Priapus will meet many misfortunes. Everytime he tries to seduce somebody, the beautiful Lotis, Vesta or Dionysus, he looks silly. Everybody sneers at him. Everybody is laughing with his excessive, pathological sexuality. It's not fortuitous that physicians in Antiquity used the name of the deity who never could experience pleasure, to name a disease, the priapism, in which the patient is suffering an interminable erection.

## ESTHETIQUE DU DISCOURS IMPOSSIBLE

Bruno ROY

ESTHETIEK VAN DE ONMOGELIJKE BETOOG. De auteur (kenner van de Middeleeuwen) doorloopt op een vrolijke wijze de Westerse cultuur op zoek naar uitspraken over de Liefde, van PLATO tot BARTHES en laat er de aarzelingen van zien. Het betoog over de Liefde schijnt in wezen meer dan gelijk welk ander betoog zijn eigen object te willen ontlopen. Zelfs het woord op zich is maar een

"etymologisch misbaksel". De ontredderde lezer kan dan alleen nog proberen het bestaan van het lopen aan te tonen door het te ervaren.

\* \* \*

ESTHETIQUE DU DISCOURS IMPOSSIBLE. Traversant joyeusement la culture occidentale et les dits sur l'Amour de PLATON à BARTHES, l'auteur (médiéviste) en manifeste les trébuchements. Non seulement le discours sur l'Amour, plus qu'un autre, semble par essence vouloir esquiver son objet, mais il n'est pas jusqu'au mot lui-même qui ne soit un "avorton étymologique". Il ne reste plus dès lors au lecteur, désorienté, qu'à tenter de manifester l'existence de la marche en marchant.

\* \* \*

ESTHETICS OF THE IMPOSSIBLE ARGUMENT. Searching out what is said about Love in western culture from PLATO to BARTHES, the author who is a medievalist, reveals in a joyful way its stumblings. More than anything else, the arguments about Love seem to eclipse their subject. Even the word itself is only an "etymological monstrosity". The confused reader can only try to convince himself of the existence of march by marching.

## SYSTEMES MATRIMONIAUX ET PERE SYMBOLIQUE

Jean-Thierry MAERTENS

HUWELIJKSSYSTEMEN EN DE SYMBOLISCHE VADER. De analyse van huwelijksrituelen leidt tot een indeling in drie algemene modellen : de symbolische vader die ze organiseert is drager van een of ander fantasme van het angstwekkende Lichaam-Moeder; ofwel acht hij zich verzekerd van zijn eigen betekenaars en van zijn idealisatie ; of nog : hij acht zijn autoriteit tekort gedaan door een "neurose" die tegelijkertijd hetverbod en de nostalgie naar het verbodene vertolkt -hetgeen aan de individuele verlangens de mogelijkheid laat van een regressie naar de meest archaische stadia.

\* \* \*

SYSTEMES MATRIMONIAUX ET PERE SYMBOLIQUE. L'analyse des ritualités de mariage permet un regroupement selon trois modèles généraux : selon que le Père symbolique qui les organise véhicule quelque fantasme du Corps-Mère anxiogène, ou s'estime assuré de ses propres signifiants et de son idéalisation, ou encore voit son autorité écornée du fait d'une "névrose" qui véhicule en même temps, l'interdit et la nostalgie de ce qui est interdit -ce qui laisse aux désirs individuels la possibilité d'une régression aux stades les plus archaïques.

\* \* \*

MATRIMONIAL SYSTEMS AND THE SYMBOLICAL FATHER. An analysis of the matrimonial rites leads to a regrouping according to three general models : either the symbolical father who organises the rite carries any phantasy about the anxiety-provoking "Mother-Body"; or he is sure of his own symbolical weight and idealisation; or his authority is decreased by a "neurosis" which expresses the interdiction as well as its reveals the nostalgia of what is forbidden. This last model gives the desiring individual the possibility of a regression towards his most primitive phantasies.

\* \* \*

LES MYTHES PEUVENT-ILS MENTIR ?  
FREUD, OEDIPE ET LES MÈRES INSTIGATRICES

Renate SCHLESIER

KUNNEN MYTHEN LIEGEN? -FREUD, OEDIPUS EN DE AANSTOKENDE MOEDERS. De ontleding van een passus uit "Massenpsychologie und Ich-Analyse" maakt een opvallende splitsing zichtbaar tussen de demythologisering en een her-mythologiseringstrend bij Freud : uitgaande van de mythen over de moord op de oervader behandelt Freud deze oedipale moord als "historische waarheid" maar tegelijk aanziet hij de aanstichting hiertoe vanwege de moeders als "leugenachtig verzinsel". Op deze wijze volgt Freud de logica van een rationalistische argumentatie die ontwikkeld werd sedert de Oudheid. Bevestiging en negatie zonder analytisch onderzoek vormen het tegengestelde van wat vereist is door de analytische basisregel. Freud verlaat hier die regel om zijn negatief model van de vrouwelijkheid te handhaven : het kleine meisje is het in ongenade gevallen kind van de psychoanalytise en de moeder treedt er slechts op als object van de infantiele verlangens en verbeeldingen. De protagonist van de psychoanalyse is het mannelijk kind dat exclusief voorzien is van subjectiviteit welke is neergelegd in de -mythische- naam : Oedipus brengt de blinde vlekken van de psychoanalyse aan het licht.

\* \* \*

LES MYTHES PEUVENT-ILS MENTIR? -FREUD, OEDIPE ET LES MÈRES INSTIGATRICES-. L'analyse d'un passage de "Psychologie des Masses et Analyse du Moi" fait ressortir un clivage typique de la démythologisation et la remythologisation freudiennes : à partir des mythes du meurtre du père originaire, Freud traite de "vérité historique" ce meurtre oedipien, et d'"affabulation mensongère" l'instigation à ce meurtre pratiquée par les mères. En procédant ainsi, Freud suit la logique d'une argumentation rationaliste développée dès l'Antiquité. Affirmation et négation sans examen analytique s'avèrent donc l'opposé de ce que commande la règle fondamentale. Freud l'abandonne ici pour maintenir son modèle négatif de la féminité : la petite fille est l'enfant disgracié de la psychanalyse, et la mère n'y figure qu'en objet des désirs et des imaginations infantiles. Le protagoniste de la psychanalyse, c'est l'enfant masculin, seul muni de subjectivité dont la signature est le nom -mythique- : Oedipe, fait envisager les taches aveugles de la psychanalyse.

\* \* \*

CAN MYTHS LIE? -FREUD, OEDIPUS AND THE INSTIGATING MOTHERS-. A passage of "Massenpsychologie und Ich-Analyse" reveals a typical asymmetry in the Freudian de- and remythologisation : starting from the myths about "killing the original father" Freud considers this Oedipal murder as a "historical truth", whereas he calls the instigation to this murder by the mothers a "mendacious confabulation". Proceeding in this way, Freud conforms to a rationalist argument, which has been developed since Antiquity. Affirmation and negation without any analytical investigation are the opposite of what is commanded by the fundamental rule. Freud is compelled to maintain his negative model of womanhood : the little girl is disgraced by psycho-analysis, and the mother is only the object of infantile desire and imagination. The protagonist of psycho-analysis is the male child. He alone is provided with subjectivity, marked by the -mythical-name : Oedipus, shows the blind spots of psycho-analysis.

FREUD ET LA BIBLE DE PHILIPPSON

Lydia FLEM

FREUD EN DE BIJBEL VAN PHILIPPSON. Freud werd als kind door zijn vader geïnitieerd in de lectuur

van de bijbel in een tweetalige versie, Duits-Hebreeuws, die geïllustreerd was met archeologische gravures en van commentaar voorzien door Ludwig PHILIPPSON. De exegese van deze rabbijn sluit aan bij de gereformeerde en verlichte beweging in het jodaisme gepromoveerd door Moses MENDELSSOHN die de deelname aanmoedigde van de Joden aan de Westerse cultuur.

Hoewel de bijbelse geschiedenis een rol speelt in het hele oeuvre en in het leven van Freud, is het pas korte tijd voor zijn dood dat hij het belang van deze aanvankelijke lectuur erkent.

\* \* \*

FREUD ET LA BIBLE DE PHILIPPSON. Freud, enfant, a été initié par son père à la lecture de la Bible dans une version bilingue allemand-hébreu, illustrée de gravures archéologiques et commentée par Ludwig PHILIPPSON. Les exégèses de ce rabbin s'inscrivent dans le mouvement du judaïsme réformé et éclairé de Moïse MENDELSSOHN, qui encourageait la participation des Juifs à la culture occidentale.

Bien que l'histoire biblique parcourt toute l'oeuvre et la vie de Freud, celui-ci n'a reconnu l'importance de cette lecture primitive que peu de temps avant de mourir.

\* \* \*

FREUD AND THE BIBLE OF PHILIPPSON. As a little boy Freud has been initiated by his father to a bilingual version of the bible (German-Hebrew) which was illustrated by archeological engravings and commented by Ludwig PHILIPPSON. The exegesis of this rabbin follows the reformed and liberal judaism of Moses MENDELSSOHN, who encouraged the Jews to take part in Western culture.

Eventhough Freud's whole life and work is imbued by biblical history, only a short time before he died he realised how important this primitive reading had been to him.

## LES REVES DE L'HOMME AUX RATS

Jean-Claude QUINTART

DE DROMEN VAN DE RATTENMAN. Bij de lezing van Freuds klinische notities ontdekt men het belang van de dromen in het begin van de kuur van de Rattenman alsook de bijzondere plaats van de moeder in zijn neurotische problematiek. De dromen illustreren de positie van de Rattenman met betrekking tot de vrouw en de modaliteiten van zijn liefdeskeuzen. Zij spelen ook een rol in de pre-overdrachtelijke en de overdrachtelijke relatie ten aanzien van de analyticus. De interventies van Freud zijn gekenmerkt door de afwezigheid van enkele theoretische referentiepunten.

\* \* \*

LES REVES DE L'HOMME AUX RATS. L'importance des rêves au début de la cure de l'Homme aux Rats, comme d'ailleurs la place de la mère dans sa problématique névrotique, se découvrent à la lecture des notes quotidiennes prises par Freud. Les rêves illustrent la position de l'Homme aux Rats par rapport à la question de la femme et les modalités de ses choix amoureux. Ils fonctionnent aussi dans une dimension prétransférentielle et transférentielle à l'analyste. Les interventions de Freud sont marquées par l'absence de certains repères théoriques.

\* \* \*

THE DREAMS OF FREUD'S RATMAN-CASE. The lecture of Freud's clinical notes about the Ratman-case reveals the importance of the dreams in the first stages of this cure. The particular place of the mother in his neurotic problems also is striking. His dreams do illustrate his position towards women and reveal the modalities of his love choices. They also play a part in the pre-transference and the properly transference relationship with the analyst. Freud's interventions are characterized by some theoretical gaps.





། གམོ་རྩ་བ་རྒྱ་དུ་སྐྱེ་མ་རྒྱལ་བ་ཞི་བྱོར་བའ་བྱམ་ས་གྱི་དཀྱིལ་འཁོར་  
 ལྷ་ཚོགས་རྣམས་ལ་ཚོལ་སའ་དཔལ་ རྒྱལ་འཛམ་གྱི་  
 རྒྱལ་ས་རྣམས་ཚོའི་ སྐྱེ་བ་ལྷ་དུ་གསེལ་དབང་བསྐྱེད་དུ་གསེལ་ལས་ལམ་བཟུང་  
 རྒྱལ་ས་ལ། ལྷ་དུ་གསེལ་དབང་ཚོང་རྒྱལ་བའི་གྱི་སྐོབ་དུ་གསེལ།

# ॐ म मिय यं

"OM MA-NI PAD-ME HŪM"

## LES EXPÉRIENCES D'APRÈS LA MORT DANS LE PLAN DU BARDO

BARDO DE LA RECHERCHE DE LA RENAISSANCE

Si la matrice n'est pas fermée par les deux méthodes précédentes et que tu te trouves encore près d'entrer dans un germe, voici la troisième méthode pour repousser tout attachement et toute répulsion.

Il y a quatre sortes de naissances : naissance par l'oeuf, naissance par la matrice, naissance supranormale et naissance par la chaleur et l'humidité. Parmi ces quatre, la naissance dans l'oeuf et la matrice sont de caractères semblables.

Ainsi qu'il a été dit, des visions de mâles et femelles en union apparaîtront. Si à ce moment on entre dans un germe par la force des sentiments d'attachement ou de répulsion on peut aussi bien naître : cheval, poule, chien, ou être humain. Si l'on doit naître mâle, le sentiment d'être un mâle se lève dans le "Connaisseur" et un sentiment de haine et de jalousie envers le père, d'attraction envers la mère est ressenti. Si (l'on) doit naître femelle, le sentiment de haine intense envers la mère, d'attraction envers le père est éprouvé. Par cette cause secondaire, entrant par la voie de l'éther, juste au moment où le sperme et l'ovule se joignent le "Connaisseur" expérimente un moment de joie de l'état simultané de naissance, durant lequel il s'évanouit en état d'inconscience. (...)

Rejette les sentiments d'attraction ou de répulsion et souviens-toi de cette méthode de fermer la porte de la matrice que je vais te dire. Clos cette porte, et souviens-toi de la force opposée. "C'est ici le moment où l'attention et le pur amour sont nécessaires". Ainsi qu'il a été dit, "Abandonne la jalousie, et médite sur le Guru Père-Mère". (...)

Si cela ne suffit pas encore à fermer la porte d'une matrice et que l'on se trouve prêt à y entrer, alors par le moyen de l'enseignement (appelé) "Le Faux et l'Illusoire" elle doit être close. (...)

Si, encore après ceci, la croyance aux apparences demeure intacte, la porte de la matrice n'est pas close et l'on demeure sur le point de la franchir; il faut donc fermer cette porte en méditant sur la Claire Lumière et ceci est la cinquième (méthode). La méditation se fait ainsi :

"Voici : toutes substances sont de mon propre esprit et cet esprit est vide, non né, et sans fin".

Méditant ainsi, laissez votre esprit demeurer dans (l'état) incrée, comme par exemple est l'eau versée dans de l'eau. (...)

Par la vertu de ces lectures faites correctement, les dévots (ou yogis) qui sont avancés en entendement peuvent faire le meilleur usage du Transfert au moment de la mort. Il n'ont pas à traverser l'Etat intermédiaire, mais s'en iront par le "Grand Chemin Droit Ascendant".

- "Of course, a Frenchman like you, accustomed to the Republican idea."

- "I ah nah a Frahah, I ah-ah a Benyon", (said Poirot).

- "Tchut-tchut", said Mr Morley (the dentist). "We must have the cavity completely dry." He puffed hot air relentlessly on it.

Then he went on :

- "I didn't realise you were a Belgian. Very interesting".

Agatha CHRISTIE,  
"One, two, buckle my shoe",  
1940



"FALSE FACE", photo : Jacques Schotte  
(Art iroquois, Brooklyn Museum, New York)

"FALSE FACE", foto : Jacques Schotte  
(Irokese kunst, Brooklyn Museum, New York)



# FALSE FACES

---

These masks are portraits of mythological forest beings having the power to cure disease. A man wearing a false face gains his power by impersonating such a spirit. The society ministers to the sick and performs public curing ceremonies. In the spring and fall, it exorcises disease from the village, it also participates in the longhouse curing ritual during the midwinter festival. Membership, open to all men, is gained through dreams or after being cured of an illness.

Brooklyn Museum