

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

153 | janvier-mars 2000

Observer Nommer Classifier

Roberto Beneduce & René Collignon, a cura di, *Il sorriso della volpe. Ideologie della morte, lutto e depressione in Africa*

Napoli, Liguori Editore, 1995, IX + 300 p. (« Anthropos » 28)

Manuela Tartari



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/2627>

DOI : 10.4000/lhomme.2627

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2000

Pagination : 313-317

ISBN : 2-7132-1316-9

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Manuela Tartari, « Roberto Beneduce & René Collignon, a cura di, *Il sorriso della volpe. Ideologie della morte, lutto e depressione in Africa* », *L'Homme* [En ligne], 153 | janvier-mars 2000, mis en ligne le 24 novembre 2006, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/2627> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.2627>

Ce document a été généré automatiquement le 24 septembre 2020.

© École des hautes études en sciences sociales

Roberto Beneduce & René Collignon, a cura di, *Il sorriso della volpe*. *Ideologie della morte, lutto e depressione in Africa*

Napoli, Liguori Editore, 1995, IX + 300 p. (« Anthropos » 28)

Manuela Tartari

- 1 Il s'agit là d'un recueil d'essais ethnopsychiatriques écrits dans les années 70 autour du thème de la dépression et du deuil dans les pays africains. Il se compose de deux parties, l'une à caractère général, l'autre essentiellement ethnographique. Parmi les recherches présentées, certaines ont plus de vingt ans et les points de vue très différents témoignent des transformations théoriques et méthodologiques de la discipline.
- 2 Dans le premier essai, qui tient lieu d'introduction, Roberto Beneduce (un second texte de cet auteur figure dans la deuxième partie) souligne la complexité des cérémonies concernant la mort, et le fait qu'elles fournissent un support social à l'individu, sans toutefois éliminer les vécus d'angoisse et d'impuissance. Le drame du rapport avec la perte est ici observé dans des cultures qui, constamment confrontées à la précarité de l'existence, en sont venues à constituer un véritable langage de la douleur qu'exprime l'infinie variété des rites funèbres. Ce « travail de la culture » (selon l'expression de Gananath Obeyesekere) opère au cours des différentes phases d'élaboration du deuil, depuis l'explosion initiale de la souffrance jusqu'à la manifestation de l'ambivalence et la disponibilité pour de nouveaux liens affectifs. Il semblerait ainsi que certaines cultures maîtrisent davantage que la nôtre un système symbolique qui permet de dompter la mort en faisant de celle-ci un patrimoine du groupe, que ce soit dans les rites, les mythes ou la vie quotidienne. Par ailleurs, cérémonies et savoirs se caractérisent par une grande flexibilité ; ils se modifient au fur et à mesure des changements sociaux et représentent, selon l'auteur, une forme efficace de prévention du deuil pathologique.

- 3 Le problème de l'existence d'états dépressifs dans les cultures africaines se pose avec d'autant plus d'acuité qu'ils sont souvent occultés dans les différents systèmes de représentation des émotions. Certains auteurs, comme Henri Collomb et René Collignon, ne reconnaissent pas l'action des mécanismes dépressifs et avancent l'hypothèse d'un déplacement des sentiments de perte vers des vécus de persécution. Un deuxième problème, qui découle du précédent, est l'importance accordée à l'éducation des enfants, celle-ci étant considérée par de nombreux chercheurs (notamment Henry B.M. Murphy) comme le noyau relationnel qui informe les différentes personnalités ethniques. Certaines caractéristiques, culturellement déterminées, des relations précoces – comme par exemple les différents modèles de sevrage – définiraient certains aspects de l'ethos d'une culture donnée.
- 4 Gilles Bibeau critique la distinction habituelle entre les cultures qui psychologisent les émotions en leur donnant des noms abstraits à contenu psychique, et celles qui somatisent les états émotifs et les nomment en référence au corps. L'auteur se démarque des recherches psychiatriques qui se contentent de transposer les termes nosographiques occidentaux dans les langues africaines. Pour lui, les liens sémantiques entre les affects et les organes du corps signalent un processus de somatisation complexe qui serait dû à une mentalisation très ancienne du corps. Il propose la notion de « maladie comme nœud de noms » : « Le désordre mental [...] se situe à un croisement auquel on accède de différents côtés à la fois. La compréhension d'un trouble est assurée par la circularité qui unit un ensemble de noms, chacun d'eux ayant tendance à illustrer un aspect spécifique de la maladie. Le véritable visage d'une maladie se dégage ainsi grâce au rassemblement ordonné des noms qui lui sont attribués »¹.
- 5 Chez les Agbandi (Zaire), Gilles Bibeau relève des affects individuels, des sentiments de culpabilité et de responsabilité dont l'existence était exclue pour la simple raison qu'on ne les reconnaissait pas dans la diversité de leurs manifestations. Fut ainsi élaborée une théorie de l'agression selon laquelle le malade se vit essentiellement comme la victime d'une persécution, la personnalité ayant surtout une connotation groupale, pauvre en capacités introspectives. L'auteur s'emploie à renverser ce discours et définit la thématique de persécution non pas comme un effet de la psychologie africaine, mais comme une cause culturelle, toujours déclenchée par un mouvement psychique du sujet. Selon cette optique – plus proche du principe d'unité psychique de l'humanité que Georges Devereux met au fondement de l'ethnopsychiatrie² –, la dimension individuelle s'inscrit au cœur de la représentation africaine de la personne.
- 6 C'est ainsi que pour Henri Collomb et René Collignon, « L'étroite symbiose mère-enfant ou, plus exactement, enfant-groupe, prolongée par la permissivité qui suit le sevrage, retarde les expériences conflictuelles et angoissantes. Le mauvais objet n'est pas internalisé [...] Cette organisation expliquerait, dans les états dépressifs, la rareté des idées de culpabilité et la fréquence de la persécution »³. À cela s'ajoute la fonction thérapeutique préventive du groupe qui n'abandonne jamais l'individu souffrant. Les auteurs décrivent un contexte diffus de persécution potentielle du milieu, peuplé d'êtres mauvais capables de produire des attaques, directes ou indirectes, dont l'issue est la maladie ou la mort. La caractéristique de cet ensemble culturel est l'évitement systématique d'une confrontation directe avec l'agresseur qui, certes, doit être identifié, mais à travers un médiateur – le marabout – seul en mesure de s'opposer à ses pouvoirs. Cette médiation permet en quelque sorte une métabolisation de l'agressivité,

une conduite sociale inhibitoire. Il existerait donc, dans la société africaine, une tendance à réduire l'agressivité. En utilisant la terminologie de Gregory Bateson, on pourrait dire que la culture ne favorise pas les conduites de « schismogénèse symétrique »⁴.

- 7 Cette théorie n'est pas exclusive d'une perception des transformations historiques, souvent absente des études africaines. Henry B. M. Murphy défend la thèse selon laquelle, au Ghana comme dans l'Angleterre du XVII^e siècle, la première apparition de sentiments de culpabilité en tant que symptômes dépressifs remonte à une époque où les accusations de sorcellerie étaient très fréquentes et où un changement s'était produit dans les pratiques d'éducation infantine. L'auteur a montré ailleurs que la diversité des symptomatologies dépressives est due à des variations dans les soins apportés aux enfants⁵. Dans certaines cultures, il y a toujours un adulte de référence présent auprès de l'enfant en qualité de figure parentale substitutive, susceptible d'intervenir quand se déclenche une impulsion autodestructrice. Dans les sociétés traditionnelles, le mécanisme psychique de l'intériorisation serait donc plus faible.
 - 8 C'est tout le problème des études sur le caractère ethnique menées, depuis les travaux de Margaret Mead, en fonction des différentes options éducatives, qui se trouve posé. On pourrait objecter que la façon d'élever les enfants est l'effet plutôt que la cause des différences observées dans la personnalité de base, ou mieux, que celles-ci ne sont que des variables intervenant dans un système complexe. Certes, les diverses modalités relationnelles entre parents et enfants entraînent une sensibilité et des comportements spécifiques, comme le montrent par exemple les travaux de Marie-Cécile et Edmond Ortigues⁶. Toutefois, les dynamiques profondes qui déterminent la personnalité sont si stratifiées que la méthode visant à isoler certaines variables, comme le lien mère-enfant, suscite de nombreuses questions. S'il est légitime d'examiner les relations entre symptômes individuels et modalités défensives culturelles (c'est en fonction de ces dernières qu'il faut, à mon sens, situer les différents systèmes d'éducation infantine), il paraît difficile de le faire uniquement en termes de causalité. Là encore, Devereux nous vient en aide : son hypothèse d'un inconscient ethnique et sa définition de la culture comme ensemble organisé de défenses nous semblent donner au problème un caractère plus dynamique qui permet de saisir la circularité des échanges entre psyché et groupe.
 - 9 Une autre difficulté de ces études concerne l'élaboration de nouvelles constructions, tel le moi de groupe qui, en tant que substitut partiel de cette instance que Freud appelle le moi, est censé agir de façon collective. Or, une telle instance suppose une spécificité structurelle du psychisme africain, ce qui est loin d'être vérifié. Les chiffres montrent en effet que les dynamiques familiales se modifient en fonction du degré d'urbanisation, ressemblant toujours davantage à celles que l'on constate dans toutes les métropoles du monde.
- 10
- 11 La deuxième partie présente plusieurs recherches de terrain qui mettent en contexte les réflexions théoriques précédentes, comme par exemple le rapport entre culture et inconscient. Ainsi, Andrés Zempléni fait voir combien les codes culturels peuvent être manipulés par le dynamisme de l'inconscient. L'auteur présente un cas clinique de deuil pathologique dans lequel l'expression de la culpabilité est véhiculée par les représentations persécutoires des ancêtres. Il cite des extraits de séances psychothérapeutiques, avec leur cortège de rêves, souvenirs, associations et interprétations, soulignant en particulier les représentations liées aux croyances

totémiques de la société – en l’occurrence, les Gouro de Côte-d’Ivoire – à laquelle appartient le sujet. Il analyse leur articulation dans la vie onirique de son patient qui doit faire face à la difficile élaboration de la perte d’un parent qui lui a servi de père. L’apparition, dans ses rêves, de divers éléments en relation avec les interdits familiaux, notamment les animaux qui représentent son lignage, l’amène à identifier son animal totémique, le singe. Il renonce dès lors à s’en nourrir, ce qui marque la sortie de l’angoisse persécutoire.

- 12 Zempléni s’interroge sur la différence entre ce totem et les totems collectifs. Pour lui, le totem personnel est un signe de différenciation individuelle, alors que les interdits collectifs sont des marques d’appartenance qui distinguent un clan des autres mais ne permettent pas au jeune garçon de faire la différence entre le groupe familial de son vrai père et celui de son père putatif décédé. Kessé a besoin d’un symbole qui différencie ces deux groupes pour pouvoir élaborer des sentiments ambivalents tant envers le mort qu’envers le vrai père et ses autres enfants. Dynamique clairement œdipienne à propos de laquelle l’auteur rappelle le discours freudien sur les valeurs totémiques de l’Œdipe. On peut alors penser que le totem personnel du sujet, à savoir le singe, est un substitut du père adoptif décédé. Aussi le respect de son interdit est-il interprété comme une métaphore de réparation : « Ne plus tuer le singe garantirait la bienveillance du mort qu’il représente. [...] On peut négliger ou vénérer un ascendant mort. Mais on ne peut que tuer et manger ou vénérer un animal interdit. »⁷
- 13 J’ajouterai que l’avantage consiste dans la possibilité, pour le garçon, d’agir le renoncement-castration qui pesait sur lui et l’empêchait de se séparer des aspects homosexuels de son monde œdipien et de l’ombre persécutoire du père défunt. La construction de l’identité apparaît donc comme un processus intra- et interpsychique grâce auquel le sujet manipule les signes de la culture de la même façon que les rêves manipulent les restes diurnes, selon un incessant va-et-vient entre le monde conscient et le monde inconscient, au rythme duquel se dessinent les différences individuelles et les aspects collectifs de la personnalité.
- 14 La culture, en tant qu’elle constitue le dénominateur commun de multiples expériences, est évoquée par Roberto Beneduce dans son deuxième essai. Dans les sociétés traditionnelles, les stratégies thérapeutiques ont non seulement « pour but de soulager la souffrance ou de soigner la maladie, mais aussi de conserver et fournir [...] un système de valeurs qui ne cesse de se transformer avec le “monde local” qui l’a produit » (p. 282). L’auteur s’intéresse à un mal appelé *yapilu*, expérience pathologique où se mêlent esprits vindicatifs, âmes jalouses, fétiches offensés, traditions perdues, selon un mécanisme de condensation qui transforme un événement personnel en un désordre collectif et, par là même, en trouve le remède. Le sens littéral du terme *yapilu* est « femme blanche », en référence à l’épouse d’un ancêtre mythique qui fut la première femme enceinte à mourir. Ce terme désigne aussi les rites qui accompagnent la sépulture des femmes mortes pendant leur grossesse ou en couches⁸. De nombreuses femmes, quand elles deviennent mères, sont victimes du *yapilu* et n’arrivent plus à s’occuper de leur enfant ; le trouble est si grave que tous deux risquent la mort.
- 15 Selon l’auteur, il n’est pas nécessaire de se demander si *yapilu* est ou non un syndrome dépressif, car c’est le réseau symbolique et social tissé autour de cette maladie qui en fournit le sens. Sa particularité résiderait dans le mécanisme de déplacement de la culpabilité et de ses conséquences du corps du malade vers l’extérieur : famille, groupe

ou esprits des morts. Le support physique du déplacement, véritable « opérateur thérapeutique », est un fétiche détenu par les guérisseurs auxquels s'adressent les parents. Cependant, il se pourrait que la présence de ce réseau symbolique rende possible l'expression, dans la maladie, des aspects dépressifs inconscients que le sujet qui en est victime nie et projette hors de soi en incriminant le hasard⁹.

- 16 Dans leurs discours, les guérisseurs insistent sur le lien entre la transgression d'un tabou et l'apparition de la maladie. Le rappel des traditions, des règles qui naguère régissaient les Dogons semble donner le sens du rite et la logique symbolique des événements : « Apaiser les esprits *yapilu* signifie apaiser l'âme d'une morte, mais signifie aussi et surtout apaiser le fétiche offensé par l'oubli des règles qui le concernent et signer une nouvelle alliance avec lui » (p. 277). On comprend alors pourquoi, outre la mort d'une femme enceinte, ce mal est lié à la transgression des règles sociales – par exemple les interdits associés aux rites funéraires –, due à l'expansion de l'islam. On aurait là une situation où se condensent des comportements différents – abandon de la religion traditionnelle, violation des rites, disparition des coutumes – et où les désordres mentaux apparaissent comme l'« expression *réalisée* d'une menace contre l'ordre social » (p. 278).
- 17 Ainsi, le comportement transgressif de la femme qui, une fois tombée malade, ne s'occupe plus de son enfant, ou celui de la personne qui enfreint les prescriptions en cas de mort d'une femme enceinte, peuvent s'interpréter comme l'expression de cette agressivité latente qui est à l'origine de la dépression. Par ailleurs, le recours à des croyances de moins en moins partagées, mais qui se réfèrent à une communauté idéale, devient une stratégie efficace face à une douleur individuelle ou à un malheur collectif qui ne peuvent plus être nommés.
- 18 Dans le réseau symbolique qui soutient l'expérience *yapilu*, Beneduce repère le déroulement de l'histoire dogon : les événements passés, la migration, le passé idéalisé. Je voudrais suggérer que le plan symbolique n'est pas seul en cause, mais qu'intervient aussi le plan existentiel : le passé idéalisé contenait peut-être déjà un changement traumatique. Le présent, avec ses rapides transformations sociales et religieuses, ne ferait que proposer d'une autre façon quelque chose qui a déjà eu lieu et a déjà influé sur les appareils mythico-rituels. On aurait affaire à une dynamique complexe qui utilise les images cristallisées de l'histoire d'un peuple pour arrêter un changement difficile, mais qui, de fait, a déjà eu lieu. Reste ce que suggère un nom, *yapilu*, dont le sens littéral – femme blanche – renverrait à la pâleur provoquée par la maladie. Qui sait – en suivant Carlo Severi – si dans ce nom ne se cache pas aussi un écho dramatique, celui de la rencontre dangereuse et contagieuse avec le Blanc¹⁰ !

NOTES

1. Gilles Bibeau, « Préalables à une épidémiologie anthropologique de la dépression », *Psychopathologie africaine*, 1981, XVII (1-2-3) : 50.

2. Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972 (« Nouvelle Bibliothèque scientifique »).
3. Henri Collomb & René Collignon, « Les conduites suicidaires en Afrique », *Psychopathologie africaine*, 1974, X (1) : 79.
4. Gregory Bateson, *Step to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemology*, Novato, Chandler Publishing, 1972.
5. Cf. Henry B. M. Murphy, « The Advent of Guilt Feelings as a Common Comparison on two Continents », *Psychiatry*, 1978, 41 : 229-242.
6. Marie-Cécile Ortigues & Edmond Ortigues, *Oedipe africain*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1973.
7. András Zempléni, « Deuil et interdit dans une société "totémique". Un cas Gouro (Côte-d'Ivoire) », *Psychopathologie africaine*, 1975, XI (3) : 392.
8. Cette situation est considérée comme tellement impure que les parents doivent observer des règles de comportement très sévères, car c'est de celles-ci que dépend également la fertilité des champs. Parmi elles, il y a l'obligation de se défaire de tous les objets ayant appartenu à la défunte. Quiconque viole cet interdit ou simplement utilise l'un d'entre eux risque d'être affecté du même mal.
9. Voir, par exemple, ce que la psychanalyse a mis en lumière à propos de la compulsion de répétition, mécanisme par lequel l'individu semble contraint par des causes externes ou par le destin à se remettre dans des situations qui engendrent la douleur.
10. Carlo Severi, *La memoria rituale. Follia e immagine del Bianco in una tradizione sciamanica amerindiana*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1993 (« Idee »).