Journal des anthropologues

Association française des anthropologues

136-137 | 2014

Désirs d'éthique. Besoins de normes ?

Passion de l'étrange et fantasmes ethnopsychiatriques

Passion of Strange and Ethnopsychiatric Fantasy

Aboubacar Barry

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jda/4634>

DOI : 10.4000/jda.4634

ISSN : 2114-2203

Éditeur

Association française des anthropologues

Édition imprimée

Date de publication : 2 juin 2014

Pagination : 279-298

ISBN : 978-2-9539599-5-6

ISSN : 1156-0428

Référence électronique

Aboubacar Barry, « Passion de l'étrange et fantasmes ethnopsychiatriques », *Journal des anthropologues* [En ligne], 136-137 | 2014, mis en ligne le 02 juin 2016, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jda/4634> ; DOI : 10.4000/jda.4634

PASSION DE L'ÉTRANGE ET FANTASMES ETHNOPSCHIATRIQUES

Aboubacar BARRY*

Selon Paul Valadier, ce que Nietzsche désigne par « la mort de Dieu », c'est l'ébranlement « général et radical de tous les repères », et non pas, comme on l'interprète souvent à tort, « la disparition d'un songe, d'une illusion ou d'un cauchemar après quoi l'humanité trouverait enfin sa vitesse de croisière, ou bien déboucherait dans le règne de la raison libérée ou de la société maîtresse d'elle-même et émancipée des aliénations ancestrales ». Après avoir décrété ou pris conscience de la mort de Dieu, les hommes, désemparés, se jettent dans l'idolâtrie et le culte des veaux d'or : « Plus le désert croît, plus la perte des repères est profonde, plus [...] "les faibles", c'est-à-dire les volontés divisées ou déstructurées, risquent de s'investir sur des certitudes qui les stabilisent, les unifient, leur fournissent ce supplément d'autorité qui leur fait défaut et que des gourous improvisés leur fournissent clé en main. La puissance qu'ils ne peuvent exercer sur eux-mêmes leur est fournie par procuration de la part d'autorités d'emprunt qui se présentent en pourvoyeuses de sens : partis politiques, sectes, nationalismes, fondamentalismes divers ou intégrismes de toute nature... » (Valadier, 2002 : 32-35).

On connaît l'irrésistible ascension de tels mouvements depuis des décennies ainsi que le danger qu'ils représentent. Mais on est

* Université de Koudougou, BP 376, Koudougou, Burkina Faso.
Courriel : boubabarry53@yahoo.fr

peut-être moins vigilant et moins perspicace lorsque ces discours sectaires se parent de l'honorabilité du manteau universitaire. C'est le cas de l'idéologie développée actuellement en France sous le label « ethnopsychiatrie » par Tobie Nathan essentiellement, idéologie entièrement moulée dans ces fantasmes blancs que nous décrit François de Negroni (1992, page de couverture) : « Des premières descriptions de la négrité aux projections aujourd'hui dirigées sur l'Afrique, le Noir, dans l'imaginaire occidental, reste chargé d'incarner la nature, pour le meilleur et pour le pire, en son innocence ou sa barbarie originelles. Cette représentation fantasmatique, inscrite au cœur des discours savants comme des préjugés ordinaires, ordonne le champ des analyses et des idéologies. [...] Au nom d'une authenticité négro-africaine, défendue à la fois par le raciste et l'antiraciste, elle continue de priver le continent noir de son historicité pour le constituer en réserve naturelle de l'imaginaire et des fantasmes blancs ».

La thèse du complot

Si je dis que les théories de Tobie Nathan sont sectaires, ce n'est pas simplement parce que « si quelqu'un t'a mordu, il t'a rappelé que tu as des dents » (Kourouma, 1998 : 267), mais surtout parce que quand on a peur de se brûler, on ne joue pas avec le feu car « le feu qui te brûlera, c'est celui auquel tu te chauffes » (*idem* : 307). À une série de questions que je lui posais, en le soupçonnant, il est vrai, de rechercher surtout l'exotisme dans sa relation aux familles africaines (Barry, 2001a), Tobie Nathan a répondu en qualifiant mes questions d'« anathèmes sectaristes », de « ramassés d'idées absurdes », écrites dans l'intention de lui « nuire » (Nathan, 2002). Moi-même, je suis, sous sa plume, transformé en « détracteur animé de rancœur manifeste ». Il semble évident que mon texte l'a profondément blessé, puisqu'il écrit : « Sous la plume de Monsieur Aboubacar Barry, vous avez publié [...] un article qui me met personnellement en cause, introduisant des doutes quant à ma probité intellectuelle, mes compétences de clinicien et tout simplement mes qualités humaines ». Ces formules destinées à choquer le lecteur

pour l'avoir dans son camp participent des excès coutumiers du personnage. Il me reproche de n'être pas suffisamment outillé pour engager avec lui des « controverses de type scientifique », en s'en montrant, dans le même temps, complètement incapable lui-même. Des échanges, aussi virulents soient-ils, deviennent impossibles quand l'un des interlocuteurs falsifie avant d'y répondre les propos de son adversaire.

Il écrit par exemple : « Monsieur Barry prétend que je considère que l'enfant-ancêtre est une catégorie utilisée en Afrique pour désigner des enfants qui en savent plus que leur âge ». Or voici ce que j'ai écrit : « Certains auteurs précurseurs de l'ethnopsychiatrie française expliquent qu'un enfant intellectuellement ou techniquement précoce, qui semble donc posséder un savoir dépassant les capacités des enfants de son âge, est automatiquement identifié aux ancêtres, seuls détenteurs de savoir, parce qu'il risquerait de désorganiser un ordre social établi sur la base d'une bonne répartition des places et des statuts. L'enfant n'est plus, dès lors, que le dépositaire d'un savoir qui n'a pas son origine en lui-même en tant qu'il est un enfant, mais se trouve en lui en tant qu'il est un enfant-ancêtre ». Je cite l'auteur dont je parle qui est Jacqueline Rabain (1979 : 175-176). Tobie Nathan fait semblant d'ignorer que cette notion d'« enfant-ancêtre » a été introduite dans le champ de la pensée clinique par Jacqueline Rabain et András Zempléni (1965) – ce qui est logique puisque quand on se proclame *fondateur*, on ne peut se reconnaître des prédécesseurs –, comme lui-même l'avait expliqué à Michèle Bertrand et Bernard Doray (1989 : 83) : « András Zempléni avait décrit les enfants-ancêtres il y a longtemps. Je lui disais : "Mais c'est une théorie qui doit fonctionner après coup". Et lui m'avait dit : "Non, il y a des enfants-ancêtres". Je ne comprenais pas pourquoi il disait cela... jusqu'à ce que j'en aie vus ». Il prétend n'utiliser cette notion que pour désigner des enfants gravement malades, alors qu'il écrivait ceci dans un volume de la *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie* consacrée à l'enfant-ancêtre (1985 : 7-8) : « L'enfant est par excellence copule de liaison entre deux univers hétérogènes : naturellement entre la personne de son père et celle de

sa mère, mais aussi entre la lignée paternelle et la lignée maternelle [...]. La résolution de la tension entre les deux univers se matérialise par le choix du prénom (d'un grand-père, d'un ancêtre). De là à penser que l'enfant est une réincarnation du grand-père, ou de l'ancêtre, voire une métamorphose humaine d'une divinité, il n'y a qu'un petit bond logique qui, s'il peut sembler surnaturel, a le mérite de définitivement résoudre le flottement de l'enfant ». Ces formulations extrêmement rapides sont peu fondées. Dans beaucoup de sociétés, les parents donnent à leurs enfants aînés les prénoms de leurs propres parents (prénoms qui ne doivent pas être prononcés par ceux ou celles dont ils sont les beaux-parents) ; souvent, les enfants plus âgés qui désignent déjà leurs grands-parents par « Pépé » ou « Mémé » vont appeler leurs petits homonymes « Pépé » ou « Mémé » ; par ailleurs, le mot servant à dire « ancêtre » (aïeul,e) est, dans beaucoup de sociétés, le même que celui qu'on emploie pour dire « grand-père » ou « grand-mère » (*yaaba* en mooré, *maama* en peul, *dii gule*, *naa gule* en samo, etc.). Cette façon de nommer n'est pas précédée par une pratique divinatoire qui aurait établi que l'aïeul(e) s'est re-présenté(e) sous la forme de cet enfant-là, et bien souvent d'ailleurs, cet(te) aïeul(e) est encore vivant(e).

Il répond à ma question concernant sa croyance à l'existence d'enfants-sorcières en écrivant : « Le fait est que, dans les grandes métropoles d'Afrique centrale francophone (Kinshasa, Brazzaville, Libreville), mais aussi au sein des populations originaires de ces pays, il arrive très souvent qu'un enfant, parfois même très jeune, soit accusé d'être à l'origine des malheurs de toute la famille ». Tout en soutenant qu'il s'agit là d'une étiologie culturelle, il ne se demande pas et ne nous explique pas pourquoi est-ce dans « les grandes métropoles » et non en milieu rural qu'on rencontre généralement cette croyance. Je reprends l'avis que j'ai donné ailleurs (2002a : 522-523) sur la manière dont ce phénomène pouvait s'expliquer : dans un livre récent consacré à l'enfant-ancêtre, la contribution d'Éric de Rosny (2000 : 115-134), qui a une expérience prolongée de vie en Afrique, est riche de nuances et de

questionnements qu'on ne retrouve pas sous la plume des ethnopsychiatres, avec leur tendance simpliste à écarter toutes les difficultés pour fabriquer de toutes pièces des étologies univoques, et à passer par-dessus les grandes mutations sociales et culturelles qui s'opèrent dans ces pays. « Comment l'enfant qui vient des ancêtres, qui, en un certain sens, les prolonge, peut-il gagner assez d'autonomie à leur égard pour naître au monde visible ? Cette question ne se pose guère quand l'enfant vient au monde dans de bonnes conditions de santé. Elle est cruciale si le nouveau-né marque son refus d'intégrer sa famille visible par des signes qui ne trompent pas son entourage » (*ibid.*). Eric de Rosny parle aussi de l'« extrême difficulté pour le narrateur de rendre compte des convictions des autres dans leur complexité » (*ibid.*), ainsi que de la disparition du culte des ancêtres dans une grande ville comme Douala, lesquels ne se manifestent plus que comme persécuteurs, sorciers pourrait-on dire (du fait qu'ils ont été négligés) et uniquement pour rendre compte des impasses (maladies et calamités) auxquelles peuvent être confrontés les humains (*ibid.*). Marc Augé explique lui aussi (1998 : 21-23) que le retour des ancêtres sous cette forme persécutrice est lié au déficit des cultes qui leur sont dus : lorsque les ascendants se sont rendus coupables de manquements par rapport aux ancêtres, de non respect des offrandes et des sacrifices qui leur sont dus, s'ils ont négligé « la nécessité d'accomplir correctement les rites qui permettent aux morts d'accomplir toutes les étapes de leur parcours », ceux-ci peuvent revenir « dans la lignée » de manière « inopinée », « anticipée » et vengeresse. Selon Odile Journet, chez les Diola, « le revenant (*ukin*, *amaraw*, *akaalena*) est un défunt déçu de sa vie terrestre ou qui n'a pas été enseveli selon les pratiques funéraires coutumières [...]. Le revenant peut aussi tenter de se réincarner, mais trop faiblement doté d'énergie vitale (*yal*), il naît pour mourir aussitôt. Les génies de l'eau et de la brousse (*anmal*, *jiiné*, *seetané*) peuvent être à l'origine de toutes sortes de maléfices, tels ces va-et-vient entre le monde humain et celui des génies : le même enfant revient périodiquement « fatiguer » sa mère humaine pour repartir aussitôt. Les *ukin* enfin

peuvent se venger d'une transgression ou d'une dette sacrificielle non réglée par les parents, voire les grands-parents, en tuant leur progéniture » (Journet, 1990). L'affaiblissement du culte des ancêtres explique l'exacerbation actuelle des persécutions par les sorciers dans les grands centres urbains, l'apparition de « prophètes » spécialisés dans la lutte contre les sorciers, la multiplication des accusations de sorcellerie (portées en Afrique centrale par exemple contre des enfants – des enfants de la rue en particulier). Tout ceci est bien plus complexe que les prétendues étiologies traditionnelles dont on nous rebat les oreilles. « Avatars de la dette communautaire », pour reprendre l'expression d'Alain Marie : ces phénomènes participent, au fond, du fait que la société fabrique des victimes expiatoires de l'idéologie anti-individualiste (1997).

Au moment même où paraissait mon article « criminel », un livre de Tobie Nathan, au titre accrocheur à souhait, était publié : *Nous ne sommes pas seuls au monde !* Et on peut lire sur la couverture ces phrases d'un exotisme tout à fait exquis : « *Nous ne sommes pas seuls au monde*. C'est par cette formule qu'en Afrique de l'Ouest, on reconnaît l'action des esprits, qui viennent perturber la vie des humains » (2001). Un chapitre de ce livre est consacré à des réponses du même acabit à tous ceux qu'il nomme ses « détracteurs », c'est-à-dire à tous ceux qui se sont permis d'exprimer des doutes par rapport à ses théories et à ses pratiques : Didier Fassin, Zerdalia Dahoun, Olivier Douville, Maurice Dorès, Féthi Ben Slama, Daniel Sibony, Alain Politicar, André Marcel d'Ans, Richard Rechtman, Élisabeth Roudinesco. Ce seraient tous des auteurs de textes « confus », « assez obscurs », « animés de rancœurs », recherchant « la disqualification morale » de sa personne dans le but d'organiser des « chapelles partisans ». Ils seraient tous de connivence, appartiendraient tous à « une même tendance psychanalytique », et Tobie Nathan serait la victime d'une

salve qui semble « orchestrée »¹. Contre tous ces comploteurs, il oppose le soutien qu'il aurait de « psychologues africains qualifiés » qu'on aurait aimé entendre s'exprimant en leur nom. On saurait ainsi s'ils ont quelque chose à dire et peuvent l'exprimer par eux-mêmes. En tout cas ceux parmi eux qui ont collaboré au livre sur l'enfant-ancêtre (Nathan, 2000) n'avaient rien à dire mises à part d'insipides fadaises. Ils sont peut-être psychologues et africains, mais ne sont probablement pas qualifiés pour dire des choses conséquentes. Leur connaissance de la psychologie se limite généralement à ce que Tobie Nathan veut bien leur en dire (comme dans toute secte, ici aussi, il n'y a qu'un gourou).

Groupes culturels ou espèces naturelles ?

Il semble donc impossible de discuter sereinement avec Tobie Nathan qui, complètement enfermé dans son « appareil de croyance »², suspecte facilement tous ceux qui manifestent un

¹ En réalité ces stigmatisations virulentes des « opposants » ont aussi d'autres motifs plus communs que le sentiment d'injustice et l'indignation scientifique : « Les batailles autour de l'interculturel renvoient à un autre aspect du transfert : la relation de pouvoir dans le domaine de la pensée et sur les champs du savoir. Les luttes pour accaparer ce pouvoir et le faire fructifier ne sont peut-être pas tout à fait absentes de ces débats. Même si cela n'est pas dit [...]. En effet d'ores et déjà la psychologie interculturelle et tout ce qui s'y rattache, les grandes questions de société et politiques sur le multiculturalisme, sont "dans l'air du temps". Elles constituent un "marché" d'avenir avec ses "chasses gardées" et ses enjeux de pouvoir universitaire et de recherche. Quel chercheur obtiendra les financements pour telle ou telle étude sur une question mettant en jeu le multiculturalisme ? » (Couchard, 1999 : 117).

² « Le trait le plus manifeste de l'appareil de croyance est qu'il vient se substituer au travail de la pensée. La pensée questionne, se donne des réponses limitées, provisoires. Elle est, par nature, expérimentale, exploratrice, curieuse. Elle appelle la contradiction, se réfléchit, polémique avec elle-même. Elle est laboratoire. La croyance – inébranlable, sans faille, indissuable, mais se sachant totalement vulnérable – ne se questionne pas. C'est qu'il lui faut à tout prix persévérer dans son non-être de pensée. Volontiers inquisitrice vis-à-vis des autres, elle entend se placer, quant à

désaccord avec lui d'être à la solde de Satan. Par contre, il ne peut nous empêcher de discuter le contenu de ses textes, puisque s'il écrit, c'est bien pour être lu et qu'il ne peut imposer au lecteur de traiter son texte comme un évangile sacré. Je m'accorde avec Didier Fassin (2000 : 233, note 4) sur la nécessité qu'il y a à dénoncer les « mystifications intellectuelles du maître de Saint-Denis ». On lui a déjà fait remarquer que sa conception des populations était raciale et que ses théories – teintées du « relativisme le plus extrême » (Rechtman, 1996 : 79, note 26) – de cloisonnement étanche des différentes ethnies, rappelaient étrangement les thèses et les classifications racistes. Il s'en est défendu, mais ne peut tout de même pas se défendre contre la proximité entre ses théories et celles des premiers ethnologues-administrateurs coloniaux qui étaient portés « à percevoir les sociétés humaines sur le modèle des espèces animales et végétales » (Amselle, 1990 : 24). Chaque fois qu'il parle du Bambara, du Malinké, du Peul, etc., comme s'il s'agissait de « sujets indéfinis » et interchangeables de leur culture³, on repense à la boutade de Jean Bazin (1999 : 93-94) : « S'il est question de "religion bambara", par exemple, n'allez pas imaginer qu'on aurait, dans une aire donnée, soigneusement trié et classé les rituels, les croyances, etc., de manière à pouvoir affirmer : ceci est du religieux bambara, cela non. On procède plutôt à rebours : il y a des Bambaras, chacun sait fort bien qui ils sont et, nécessairement, qu'ils ont une religion ; donc tout ce qu'un Bambara croit est réputé "croyance bambara". [...] Comment un Bambara, questionné sur la

elle, hors de toute prise. L'appareil de croyance est une réponse (à tout), tranquille ou violente, qui anticipe toute question » (Pontalis, 1978 : 147).

³ Selon András Zempléni, une certaine ethnographie contemporaine ne conçoit, ou ne devrait concevoir, à la limite, « d'autres "données culturelles" que des énoncés rapportés aux conditions de leur énonciation, c'est-à-dire aux enjeux parfois vitaux de la relation subjective que l'ethnographe noue avec ses interlocuteurs : des sujets singuliers parlants et demandant autre chose que de représenter leur catégorie sociale et d'être reconnus comme des sujets indéfinis de leur culture. Aucun ethnographe ne parle et n'a parlé avec "le wolof", "le dogon", "le chaman", "le forgeron"... le "on" ! » (voir Bertrand & Doray, *op. cit.* : 90).

religion, énoncerait-il en effet autre chose que *la* religion bambara ? De même qu'un seul lapin peut suffire à l'étude de l'anatomie du lapin : admirable principe d'économie ».

Ses fictions sur les cultures qu'il présente comme des entités figées, quelque part hors du monde et de ses mouvements, et avec lesquelles tous les sujets seraient en harmonie, dénotent une profonde ignorance de ce dont il parle, avec désinvolture et liberté⁴. Par exemple, pour ce qui concerne les *textbooks* de psychiatrie indigène que Georges Devereux invitait à établir – non pas repenser les conceptions indigènes à la lumière de la psychiatrie occidentale, mais recenser les classifications que les indigènes se font de leurs troubles mentaux, leur étiologie spéciale et la manière dont ils traitent et guérissent ces troubles (Bastide, 1965) –, ils se révèlent difficile à composer en Afrique, à moins que ce ne soit pour des groupes relativement isolés et sur lesquels la pression des influences extérieures est faible. Et même dans le cas de ces perles rares, il faut une bonne dose de cécité volontaire pour croire que les populations adhèrent sans réserve ni critique à toutes les explications des guérisseurs et des devins et que celles-ci sont univoques⁵.

Robert Pageard et Yamba Tiendrébégo (1975) ont recueilli les propos régulièrement tenus sur les devins dans les villages mossi. Bien que l'on ait volontiers recours au devin (le diseur de choses cachées, *bagha* ou *bagda*) quand on est confronté à des phénomènes énigmatiques, on reste assez circonspect quant à ses pouvoirs. Le

⁴ « Chez Carothers comme chez Nathan, on a affaire à la mise en œuvre, dans leurs écrits comme dans leur pratique, d'un véritable principe de méconnaissance. Ce qui frappe en effet, chez les deux ethnopsychiatres, c'est, au moment même où ils prétendent explorer l'altérité jusque dans ses profondeurs les plus intimes et les plus obscures, l'absence de tout travail de connaissance anthropologique ». « À chaque fois, l'interprétation apparaît comme un tour de passe-passe où des rudiments de connaissance ethnographique, mis en scène autour d'un procédé divinatoire lors de la consultation ou soulignés par la citation d'une référence anthropologique dans la version écrite, font briller le maître sans effleurer la réalité de l'expérience culturelle du patient » (Fassin, *op. cit.* : 241 & 242).

⁵ Voir par exemple Barley (1995 : 166-171).

devin fait souvent l'objet de plaisanteries : « On le dit, et s'il y a coïncidence, il y aura eu divination ! » (Parmi toutes les prédictions des devins, certaines se réaliseront par pur hasard). « Le devin dit que la maison du forgeron brûlera, et on constate que c'est la sienne qui brûle ! » (La maison du forgeron est celle qui a le plus de probabilités de brûler étant donné que le feu y est souvent allumé. L'art tourne à la farce quand non seulement une « prédiction » aussi facile ne se réalise pas, mais aussi que la maison du « devin » brûle sans que celui-ci ne l'ait deviné). « La divination, c'est le fruit de l'intelligence ! » (Un simple raisonnement logique conduit aux mêmes conclusions que les prédictions du devin). « Si le devin interroge le sort pour toi, ne manque pas de t'interroger toi-même ! » (N'accorde pas une confiance aveugle au devin ; si le devin te protège, n'oublie pas, néanmoins, de te protéger toi-même).

Les interprétations des malheurs sont multiples, parfois contradictoires, elles peuvent varier énormément d'un praticien à l'autre, d'un informateur à l'autre. On imagine bien qu'avec les transformations sociales actuelles, elles sont encore plus diversifiées et débordent largement le cadre des frontières tribales ou des aires culturelles. Maria Teixeira (2001) montre bien comment, chez les Manjak, « les savoirs des spécialistes en matière de contre-sorcellerie sont extrêmement fluides, mouvants et variés, car ils se réajustent à un contexte social lézardé par de multiples fissures. [...] D'une officiante à l'autre, j'ai recueilli des informations différentes et parfois contradictoires ». Elle ajoute que « les devineresses sont consultées par des personnes d'autres ethnies et, inversement, des Manjak se rendent auprès de devins originaires d'autres cultures. Il existe une surabondance et une diversification des instances proposant du sens face à l'infortune ».

Philippe Dewitte (2000 : 1) souligne le caractère simpliste de ces réductions de la maladie de l'étranger à l'étrangeté de sa maladie : « De même que la médecine tropicale a dû s'affranchir du regard condescendant du colonisateur, la pratique médicale doit cesser de regarder d'abord l'immigré pour voir en premier lieu le patient, l'individu. Bien sûr, il ne faut pas pour autant oublier que les

souffrances psychiques de l'exil, ainsi que certains traits de la culture d'origine peuvent expliquer la manière dont le patient perçoit sa maladie, et qu'ils peuvent même obérer le traitement habituellement réservé à celle-ci. Mais le malade étranger ne peut plus être cet étrange malade dont la culture d'origine expliquerait toutes les affections, en particulier psychiques. Car si l'étranger partage avec ses compatriotes une culture, il partage aussi avec ses homologues au sein de la société d'immigration, qu'ils soient français ou d'autres origines que lui, des conditions de vie – le chômage, la précarité du séjour, l'exclusion, la pauvreté – qui contribuent tout aussi bien à expliquer certaines pathologies dont il souffre ».

Interprétations fantaisistes et surinterprétations délirantes

Gérard Lenclud (1996 : 11-12) définit ainsi la notion de surinterprétation : « Si l'on admet qu'interpréter consiste à attribuer du sens, sans plus préciser, aux conduites, aux paroles ou aux œuvres d'autrui, surinterpréter n'est rien d'autre qu'assigner un excédent de sens à ces conduites, à ces paroles ou à ces œuvres, relativement aux constats susceptibles d'être opérés sur leurs contenus. On leur fait dire plus qu'elles ne veulent dire. [...] La surinterprétation se manifeste sous la forme d'un déséquilibre manifeste entre indices et conclusions. [...] Par surinterprétation, il faudrait donc entendre le produit de l'opération consistant, dans la tentative menée pour comprendre la conduite d'un individu singulier ou collectif, à repenser (en soi) des pensées, au sens large ou étroit, que cet individu n'a jamais pensées et donc à affecter à sa conduite un sens qu'elle n'a jamais eu (pour lui) ». Il s'agit donc d'une *violence faite aux données* : « De prime abord, le terme de surinterprétation, en sciences sociales, évoque irrésistiblement un excès de sens imposé au "réel" dont on prétend rendre compte. Par mépris, par incompetence ou par négligence, le chercheur maltraite les données. Soupçonné de les ignorer ou de les travestir, il franchit les limites acceptables de ce qu'on peut imputer à la réalité décrite, et propose à celle-ci une image par trop non conforme, et, pour tout

dire, "fausse". Il sollicite à l'excès les éléments empiriques disponibles, ou produit des assertions qui n'en tiennent pas compte, voire les contredisent » (Olivier de Sardan, 1996 : 31).

Ces définitions s'appliquent parfaitement aux interprétations de Tobie Nathan que Yannick Jaffré qualifie de « sauvages » (1996 : 188). « Faute de référents empiriques, [Tobie Nathan] tient plus un discours sur les autres qu'il n'appréhende le discours des autres ». Un bon exemple de ce procédé surinterprétatif : « La "frayeur" est supposée équivalente à *diatigè* en bambara, et *sama fit dem nat* en wolof, puisque tous ces sentiments signifieraient "l'extraction du noyau du sujet", ce dernier étant lui-même équivalent à "âme" en arabe, *ro'h* ; double en bambara, *dia* ; principe vital en wolof, *fit*. Ce procédé rhétorique de mise en abîme est fréquemment utilisé par l'auteur. [Il] suscite bien des réserves. Les premières concernent le sens accordé aux termes utilisés. À suivre les travaux de Zempléni, le *fit* (énergie, force vitale) et le *roo* (souffle qui quitte le corps au moment de la mort) en wolof seraient équivalents au *ni* bambara (souffle et énergie vitale), en revanche le *takandeer* (ombre du corps humain) serait le *dia* (ombre). Or le bambara en distingue plusieurs types : le *ja naloma* (ombre stupide), le *janin kegun* (ombre maligne), etc., cette dernière quittant le corps au moment du décès... » (Jaffré, *op. cit.* : 181-182). Démonstration est ainsi faite que Tobie Nathan méconnaît fondamentalement ce dont il parle.

Le mépris pour la vérité et le goût du fantasque se manifestent encore dans le *durcissement des métaphores* : « Que *ja* signifie le "double" de la personne, et *tigè* "couper", n'implique pas qu'une personne disant *n ja tigèra* (mon double/âme est coupé) exprime "l'extraction du sujet ou plutôt du noyau du sujet". Depuis César et Pagnol, nous savons que "fendre le cœur" n'est pas automatiquement une cause de décès. Bref, admettre que le signifiant puisse parfois s'exprimer, pour un sujet, sous la forme d'un symptôme somatique ne signifie pas que toute catachrèse soit à prendre au pied de la lettre » (*ibid.* : 183). (Sur ce point, on me permettra de me citer (2001a : 98) : « Avec l'ethnopsychiatrie, tout se passe comme si la métaphore n'existait pas dans les sociétés extra-occidentales,

comme si elle était l'apanage des langues européennes, comme si le sens figuré et le sens propre se recouvraient entièrement ailleurs. Quelqu'un que l'on traiterait ailleurs de "tigre en papier" serait ainsi réellement perçu comme étant à la fois un humain, un animal et un végétal ! ».

Relisons les interprétations fantaisistes que Tobie Nathan (1994 : 224) donne à *ja tige* : « En bambara, *diatigé*, de *dia* (ombre) et par extension âme, psyché – et de *tigé* (coupé) –, a donné *diabatigé* (grande frayeur), (*ba* signifiant grand) qui désigne en particulier les terreurs nocturnes résultant de la rencontre avec un être surnaturel tel qu'un esprit (*djinne*), un sorcier (*subakha*) ou l'âme d'un défunt. [...] *Diatigé* peut désigner par extension les désordres psychiques déclenchés par la frayeur et notamment les crises d'agitation ou les bouffées délirantes ». Il est vrai que tout peut signifier tout si l'on fait des « extensions » à l'infini. Mais il faut d'abord chercher à comprendre, avant que d'étendre. Or *ja tige* sert à désigner les phénomènes physiologiques manifestant l'angoisse, les palpitations cardiaques surtout, et la gêne respiratoire. L'angoisse en question est suscitée, non par le caractère objectivement effrayant de son objet, mais par l'effet de surprise, le fait qu'on ne s'y attendait pas ; il s'agit d'une frayeur si l'on veut, mais d'une frayeur sans effroi. L'attente anxieuse ou espérante, l'étonnement, peuvent modifier le rythme cardiaque. C'est ce qui arrive par exemple à Choukhov, détenu dans une prison où l'on mange rarement à sa faim, quand il interprète selon ses désirs, à tort, le geste de Pavlo et croit que cette fois, il mangera plus qu'il n'en faut : « Choukhov se rappelait bien qu'il fallait apporter une écuelle au bureau pour César. [...] Mais il avait beau se rappeler, Choukhov, au moment où Pavlo lui avait montré les deux écuelles, *son cœur avait ralenti net*, rien que de l'idée que le sous-brigadier les lui laissait peut-être, les deux, pour lui tout seul. Pavlo s'étant expliqué, *le cœur se remit au pas* » (Soljénitsyne, 1975 : 98).

Les Peuls par exemple emploient la notion de « coupure de cœur » pour désigner les mêmes phénomènes (Barry, 2001b : 57). Le mot peul *yonki* signifie « vie » au sens de ce qui maintient en vie,

le principe vital, ce qui de l'intérieur agite le vivant (*ibid.*, 2002b). On apprend aux enfants à ne souhaiter la mort de personne, car ils pourraient avoir le même *yonki* que cette personne et mourraient donc si elle mourait. Ce qui peut nous faire avoir le même *yonki* qu'un autre est aléatoire, on ne le sait jamais avant de mourir. On peut avoir le même *yonki* qu'un membre de la famille, qu'un autre Peul, qu'un KaaDo (non Peul), qu'un animal et même qu'une plante. Quand quelqu'un qui est bien connu de la famille meurt approximativement au même moment qu'un membre de la famille, on en déduit qu'ils avaient le même *yonki* ; quand un arbre situé à proximité de la case de celui qui vient de mourir s'effondre, alors on sait qu'ils avaient le même *yonki*. Le « palpitant » n'est donc pas ici le cœur (*Berne*), mais le *yonki*. Certaines notions attachées au cœur le rapprochent du *ja* bambara ; par exemple, pour parler d'une grande frayeur, de quelque chose qui nous surprend, nous fait brusquement sursauter, les Bambaras disent *ja tige* « coupure d'âme », les Peuls diraient plutôt : *taude Berne* « couper le cœur » (frayeur capable de provoquer une petite crise cardiaque en somme). Mais quand les Bambaras appellent l'hôte qui les accueille, les loge et les nourrit pendant un voyage *Ja Tigi* « propriétaire de mon âme » (celui à qui je confie mon âme), les Peuls se trouvent à court d'élaborations, et, dans la même situation, ils emploient l'expression bambara pour désigner leur hôte (mais en général c'est quand celui-ci n'est pas peul qu'il est désigné par *Ja Tigi*). Le *yonki* n'est donc pas le *ja*. On peut le rapprocher plus judicieusement du *nin* des Bambaras, quand ceux-ci disent par exemple *I nin ka surun*, *I nin maan jan* à celui qui prend des risques (ton *nin* est court, ta vie n'est pas longue)⁶.

⁶ Germaine Dieterlen traduit *ni* par « âme » et *dya* par « double », lequel double serait d'un sexe opposé à celui du sujet ; elle décrit aussi les mécanismes par lesquels ces principes se transmettent et se réincarnent (1951 : 57 sq.). Dans l'usage quotidien de ces notions, il me semble que le *nin* correspond à « principe vital » et le *ja* au « double » ou plus précisément à l'« âme ». Je ne fais pas de distinction systématique entre « âme » et « double », quand celle-ci n'est pas donnée dans la langue. En

Des formulations de facture similaire sont légion sous la plume de Tobie Nathan. On peut prendre l'exemple de ce qu'il écrit sur les petits génies de la brousse (*kinkirsi*) chez les Mossi. « Quelquefois, dit-il, ils frôlent les hommes mais leur restent toujours invisibles. Les seuls êtres humains qui peuvent les apercevoir sont les bébés, les devins et les fous ». Puis il donne cette théorie, de son cru, emplie de raffinement exotique : « La femme, pour être fécondée, doit venir occuper un temps – sans doute l'instant précis de la jouissance –, cet espace de l'entre-deux, le lieu même où l'invisible chevauche le visible, l'endroit du contrat originel entre les hommes, ordonnés mais stériles et les génies, asociaux mais féconds » (1994 : 204 & 205). Les chercheurs qui connaissent les Mossi parlent des *kinkirsi* et de leur rôle dans la fécondation avec plus de précautions. Robert Pageard et Yamba Tiendrébéogo les décrivent comme des « êtres d'essence indéfinissable, tantôt corporelle, tantôt incorporelle ». Ils sont en principe invisibles mais peuvent se rendre visibles à tout un chacun quand ils le veulent. « Les *kikirsi* jouent un rôle mal déterminé dans la conception des humains. Des offrandes au lieu ou à l'arbre hanté par tel *kikirga* (emploi d'une écharpe à frange, exposition de friandises par exemple) sont utilisées par la femme mariée qui s'inquiète de ne pas être enceinte. Une naissance obtenue dans de telles conditions impose des obligations (choix du nom, sacrifices, respect du génie bienfaiteur, et d'un ou plusieurs interdits » (Pageard, Tiendrébéogo, 1974 : 31-36). Selon Joseph Ouédraogo (1968 : 3-9), ce sont des êtres à la fois spirituels et matériels. Lorsqu'ils se matérialisent – et ils peuvent le faire devant n'importe

revanche, je sépare fermement l'« âme » et le « principe vital », malgré les amalgames fréquemment entretenus entre ces deux notions. Le principe vital est commun à l'animal, au végétal et à l'humain ; même si l'on peut penser que certains animaux, parfois certaines sous-classes d'animaux (non pas les oiseaux, mais les perdrix seulement par exemple), rarement certaines espèces animales, ou certaines plantes, ou même des lieux (rivières, collines, bosquets, etc.), élus et en quelque sorte humanisés par les pratiques rituelles, sont traités comme s'ils avaient une âme, il serait tout à fait absurde de prêter une âme aux animaux et aux végétaux en général (que l'on tue, vend, brûle, mange, etc., sans scrupules).

qui –, ils prennent la forme d'un petit homme. « Les Mossi reconnaissent également aux *kinkirsi* un pouvoir de fécondation des femmes. [Ils] pensent que, normalement, c'est un *kinkirga* qui entre dans une femme pour la rendre féconde [...]. Lorsqu'une femme n'arrive point à concevoir, elle ou son mari font des sacrifices spéciaux pour implorer la clémence d'un *kinkirga* afin d'obtenir un enfant ». Suzanne Lallemand explique que « chez les Mossi, il semblerait que deux représentations concurrentes [de la procréation] soient proposées : la première tend à maximaliser le rôle des ancêtres agnatiques lors de la conception, elle est plutôt le fait d'interlocuteurs masculins. La seconde, plus fréquemment recueillie chez les femmes, fait intervenir les génies de la brousse, lesquels, attirés par les offrandes d'épouses désireuses d'être mères, les pénètrent lors du coït conjugal » (1989 : 22).

Il faut croire que malgré ses envolées emphatiques sur la richesse infinie et plusieurs fois centenaire des cultures traditionnelles, Tobie Nathan les méprise profondément en réalité. Comment expliquer sinon le fait qu'il se contente de caricatures aussi grossières et d'explications aussi échevelées en guise de connaissances anthropologiques ? Comment expliquer l'infatuation qui l'amène à croire qu'il comprend le wolof, le bambara, le yoruba, le mooré, etc., sans avoir jamais eu besoin d'apprendre ces langues ? Agirait-il avec une aussi grande désinvolture s'il s'était agi de l'italien, du hongrois, de l'allemand, du polonais, de l'anglais, etc. ? S'il peut comprendre *toutes* les langues africaines, c'est bien parce qu'il les suppose rudimentaires. L'apprentissage d'une seule langue africaine peut constituer pour un Européen une épreuve difficile à surmonter. L'anthropologue anglais Nigel Barley s'interroge d'ailleurs ainsi sur le fait qu'en général les ethnologues ne parlent pas de cette épreuve : « L'image conventionnelle nous montre le pauvre anthropologue éreinté se rendant seul dans un village pour y apprendre la langue en moins de deux mois, quand il ne s'en tire pas au bout d'une quinzaine de jours. [...] En Europe, il n'est pas rare de voir un homme ayant appris le français à l'école pendant six ans, puis s'étant entraîné avec un matériel de perfectionnement, se rendre

en France, se familiariser avec la littérature de ce pays, mais n'être bon qu'à bredouiller quelques mots en français lorsque les circonstances l'y contraignent. Une fois sur le terrain, pourtant, il devient un miraculé de la linguistique. Sans professeur qualifié, sans textes bilingues et souvent sans livres de grammaire ni dictionnaires, il se met à pratiquer une langue beaucoup plus difficile que le français pour un Occidental » (1994 : 63-64).

Or, jusqu'à ces dernières années, les séjours africains de Tobie Nathan ont été extrêmement brefs.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AMSELLE J.-L., 1990. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris, Payot.

AUGÉ M., 1998. *Les formes de l'oubli*. Paris, Payot & Rivage.

BARLEY N., 1994 [1983]. *Un anthropologue en déroute*. Paris, Payot & Rivages.

BARLEY N., 1995 [1986]. *Le retour de l'anthropologue*. Paris, Payot & Rivages.

BARRY A., 2001a. « "Psy" d'étrangers : le risque de l'exotisme à deux sous », *Hommes & Migrations*, 1233 (sept.-oct.) : 92-99.

BARRY A., 2001b. *Le corps, la mort et l'esprit du lignage. L'ancêtre et le sorcier en clinique africaine*. Paris, L'Harmattan.

BARRY A., 2002a. « L'enfant mort et sa mère en clinique africaine », *L'Évolution psychiatrique*, 67(3) : 516-544.

BARRY A., 2002b. « Le lien de sève et la maison paternelle. Aux racines de l'identité des Peuls JafunBe du pays samo », *L'Homme*, 163 : 137-155.

BARRY A., 2003. *L'Afrique noire des psychologies blanches*. Paris, L'Harmattan.

BASTIDE R., 1965. *Sociologie des maladies mentales*. Paris, Flammarion.

- BAZIN J.**, 1999 [1985]. « À chacun son Bambara », in AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E. (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte/Syros : 87-127.
- BERTRAND M.**, **DORAY B.**, 1989. *Psychanalyse et sciences sociales. Pratiques, théories, institutions*. Paris, La Découverte.
- COUCHARD F.**, 1999. *La psychologie clinique interculturelle*. Paris, Dunod.
- DEWITTE Ph.**, 2000. « Malade étranger ou étrange malade ? », *Hommes & Migrations*, 1225 : 1.
- DIETERLEN G.**, 1951. *Essai sur la religion bambara*. Paris, PUF.
- FASSIN D.**, 2000. « Les politiques de l'ethnopsychiatrie. La psyché africaine, des colonies britanniques aux banlieues parisiennes », *L'Homme*, 153 : 231-250.
- JAFFRÉ Y.**, 1996. « L'interprétation sauvage. Une lecture du livre de Tobie Nathan, *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob, 1994 », *Enquêtes. Anthropologie, Histoire, Sociologie*, 3 : 177-190.
- JOURNET O.**, 1990. « La condition des femmes. Les obligations de la procréation dans les sociétés diola du Sénégal et de Guinée-Bissau », in FASSIN D., JAFFRÉ Y. (dir.), *Sociétés, développement et santé*. Paris, Ellipses : 179-190.
- KOUROUMA A.**, 1998. *En attendant le vote des bêtes sauvages*. Paris, Seuil.
- LALLEMAND S.**, 1989. « Naissances en Afrique », *Topique, Revue freudienne*, 43(1) : 19-31.
- LENCLUD G.**, 1996. « La mesure de l'excès. Remarques sur l'idée de surinterprétation », *Enquêtes. Anthropologie, Histoire, Sociologie*, 3 : 11-30.
- MARIE A.**, 1997. « Avatars de la dette communautaire. Crise des solidarités, sorcellerie et procès d'individualisation (itinéraires abidjanais) », *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*. Paris, Karthala : 249-328.
- NATHAN T.**, 1985. « L'enfant-ancêtre », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 4 : 7-8.
- NATHAN T.**, 1994. *L'influence qui guérit*. Paris, Odile Jacob.

- NATHAN T., 2000 (dir.). *L'enfant ancêtre*. Grenoble, La Pensée Sauvage.
- NATHAN T., 2001. *Nous ne sommes pas seuls au monde*. Paris, Les Empêcheurs à penser en rond/Seuil.
- NATHAN T., 2002. « Réponse à Aboubacar Barry », *Hommes & Migrations*, 1235 : 83-85.
- NEGRONI F. (de), 1992. *Afrique fantasmes*. Paris, Plon.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1996. « La violence faite aux données. De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie », *Enquêtes. Anthropologie, Histoire, Sociologie*, 3 : 31-59.
- OUÉDRAOGO J., 1988. « Les kinkirsi », *Notes et documents voltaïques*, 1968, I(2) : 3-9.
- PAGEARD R., TIENDRÉBÉOGO Y., 1974. « Génies de la nature en pays mossi : Kinkirsi, Bombana et arbres hantés », *Notes et documents voltaïques*, VII (4) : 31-36.
- PAGEARD R., TIENDRÉBÉOGO Y., 1975. « Dictons mossi sur les devins », *Notes et documents voltaïques*, VIII(3) : 37-38.
- PONTALIS J.-B., 1988 [1978]. « Se fier à... sans croire en... », *Perdre de vue*. Paris, Gallimard : 139-156.
- RABAIN J., 1979. *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge*. Paris, Payot : 175-176.
- RABAIN J., ZEMPLÉNI A., 1965. « L'enfant *nit ku bon*. Un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lébou du Sénégal », *Psychopathologie africaine*, I(3) : 329-344.
- RECHTMAN R., 1996. « Anthropologie et psychanalyse : un débat hors sujet ? », *Journal des anthropologues*, 64-65 : 65-86.
- ROSNY E. de, 2000. « Le cas de l'enfant qui voulait rester ancêtre », in NATHAN T. (dir.), *L'enfant-ancêtre*. Grenoble, La Pensée Sauvage : 115-134.
- SOLJÉNITSYNE A., 1975. *Une journée d'Ivan Denissovitch*. Paris, Julliard.
- TEIXEIRA M., 2001. *Rituels divinatoires et thérapeutiques chez les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal*. Paris, L'Harmattan.

VALADIER P., 2002. « Dieu est-il mort ? », in *Nietzsche*, numéro hors-série *Le Nouvel Observateur*, sept./oct. : 32-35.

Résumé

Tobie Nathan prétend, au cours de ses différentes et multiples interventions, traiter les patients africains dans le respect de leur authenticité culturelle et en conformité avec les manières de penser et de faire propres à ces populations. Or, un examen de ses écrits montre qu'il a de ces cultures une connaissance des plus sommaires. La fascination pour les excentricités exotiques des récits des patients africains et le goût du folklore dictent la plupart de ses formulations, comme l'ont montré tous ses lecteurs informés en anthropologie.

Mots-clefs : *ethnopsychiatrie, affabulation, réductionnisme, exotisme, goût du folklore.*

Summary

Passion of Strange and Ethnopsychiatric Fantasy

Tobie Nathan claims, in his various and numerous interventions, to treat African patients respect to their cultural authenticity and in accordance with their characteristic way of thinking. Yet, a careful examination of his writings shows that he has but a superficial knowledge of these cultures. The fascination for the exotic excentricities of his patients' stories and the taste of folklore dictate most of his wordings as all his readers knowledgeable in anthropology have shown it.

Key-words: *ethnopsychiatry, distorsion, reduction, exotism, taste of folklore.*

* * *