

**ŒDIPE
AFRICAIN**
(théâtre)

par
MARIE-CECILE ET EDMOND ORTIGUES
Nouvelle édition revue
et corrigée par les auteurs

1018

BIBLIOTHEQUE
Faculté de Théologie Protestante
15, Rue Louis Perrier
34000 MONTPELLIER

PLON

INTRODUCTION

L'étude que nous présentons est une réflexion sur quatre ans de pratique psychanalytique en milieu hospitalier à Dakar (1962-1966).

Elle ne se propose pas d'expliquer la psychologie de l'Africain moyen ni de rattacher certaines particularités de mœurs à une hypothétique personnalité de base, fruit d'une éducation commune. Elle se propose de rendre compte d'une expérience clinique dans laquelle le malade et le clinicien, le consultant et le consulté, sont amenés à remettre en question un certain nombre de schémas de leur propre civilisation. Le malade parce qu'il recourt au « médecin européen » lorsqu'il n'a pas été satisfait ou n'espère pas l'être par les traitements traditionnels. Le clinicien parce qu'il est obligé de reconsidérer tout ce qui liait sa pratique à un certain contexte social.

Ce livre est avant tout une introduction à la pratique clinique en Afrique. Il existe un certain nombre de travaux utilisant la psychanalyse à des fins ethnologiques; nous sommes partis d'une perspective inverse, nous nous sommes trouvés

ŒDIPE AFRICAIN

dans l'obligation de recourir à des sources d'information ethnographiques pour répondre aux questions quotidiennement soulevées par les observations cliniques. Le premier chapitre rappelle quelques-unes des difficultés qui ont marqué les débuts de la recherche. Cette période de tâtonnements, d'essais et d'erreurs, a eu pour nous une grande importance méthodologique car les rapports entre ethnologie et psychanalyse ne vont pas de soi. Les deux disciplines sont soumises à des exigences opposées. L'ethnologue cherche des informations; le clinicien reçoit des consultants, et il ne peut préjuger de la possibilité et des limites du champ psychanalytique qui pourra s'instaurer dans chaque cas particulier. Ici les préoccupations de recherche doivent céder le pas à d'autres exigences. La nécessité de respecter l'extension variable du champ analytique est une donnée fondamentale du problème. On peut toujours faire de l'ethnologie; par contre le psychanalyste ne peut assurer d'avance que, dans telle circonstance, il ne verra pas son instrument s'amenuiser entre ses mains. Cette situation précaire n'est d'ailleurs pas particulière à l'Afrique.

Le deuxième chapitre est une sorte d'introduction générale aux données de la clinique africaine par comparaison avec des notions bien connues en Europe. On s'apercevra que, d'une société à l'autre, ce ne sont pas les mêmes choses qui paraissent familières ou étranges, banales ou incroyables; les écrans, les caches ne sont pas situés aux mêmes endroits. Par contre, au cours des chapitres suivants (III, IV et V), le

ŒDIPE AFRICAIN

point de vue comparatif passe au second plan; il faut ici que le lecteur consente à un dépaysement progressif pour suivre les dédales d'un travail analytique cherchant à se poursuivre à l'intérieur des catégories propres aux traditions africaines.

Nous avons renvoyé à la fin du livre le chapitre théorique qui, dans la première édition, interrompait inutilement l'exposé des données cliniques. Ce problème théorique peut se résumer ainsi: au début de notre séjour au Sénégal, nous avons tendance à penser « comme tout le monde » que le complexe d'Œdipe, n'était peut-être pas universel. Nous n'avions pas d'idée de l'influence du commentaire très favorable que dans ses cours, Maurice Merleau-Ponty avait donné des théories de l'école culturaliste américaine. Or les premières observations cliniques à Dakar nous ont montré que la question du père se présentait en milieu africain avec la même constance qu'en Europe, et chez les Serer matrilinéaires aussi bien que chez les Wolof patrilinéaires.

Cette constatation a soulevé pour nous d'importantes questions, qui ne semblent pas encore avoir reçu de réponses tout à fait satisfaisantes, sur l'universalité du « complexe d'Œdipe ». On remarquera d'abord que Freud n'a pas trouvé dans la culture européenne contemporaine un « mythe » collectif qui lui ait paru assez clair pour illustrer ce qu'il avait découvert dans les fantasmes de ses compatriotes. Il lui a fallu remonter jusqu'aux confins du Moyen-Age (Ham-

CEDIPE AFRICAÏN

let), à la Grèce archaïque (Édipe), aux origines du judaïsme (Moïse) et aux conjectures de la préhistoire (Totem et Tabou). Le fantasme qu'il trouvait dans une culture a été nommé d'après le mythe d'une autre culture. Ce fut un paradoxe d'affirmer qu'un archaïsme comme celui de la légende thébaine pût exister encore dans l'Europe contemporaine.

On remarquera aussi que, pour contester l'universalité du complexe d'Édipe, on a surtout invoqué la diversité des institutions familiales et des systèmes d'éducation. Sur le premier point, la principale objection que l'on ait formulée contre Freud est venue de Malinowski; elle concernait les rôles respectifs du père et de l'oncle maternel dans un système de filiation matrilinéaire; or l'interprétation que Malinowski a donné des fonctions de l'oncle maternel ne paraît plus soutenable aujourd'hui, surtout après les travaux de Lévi-Strauss. D'une manière plus générale, les conditions dans lesquelles s'effectue l'apprentissage de la vie sociale seront-elles suffisantes pour rendre compte des problèmes que soulève l'existence du rêve et de la régression? Il est significatif que, parmi tous les phénomènes sociaux, Freud se soit référé surtout à la religion sur le rêve et l'enfance. Or si l'apprentissage semble nous éloigner de la nature, la religion au contraire est ce qui chez l'homme ressemble le plus à un instinct, un besoin, une sorte d'impulsion aveugle à construire des formes qui prolongent le mouvement de la vie. Les fantasmes originaires (séduction, castration, cœdipe), source

CEDIPE AFRICAÏN

commune des mythes et des rêves, ne relèvent entièrement ni de la culture (ou de l'acquis) ni de la nature (ou de l'inné), car une pulsion ni à la fois innée dans son mécanisme et acquise dans son objet. Comme dit Lorenz, ce qui est acquis par apprentissage peut être oublié et ne suffit donc pas à expliquer l'inoubliable. Mais où trouver cet intermédiaire entre l'inné et l'acquis? Sans doute dans cette idée que l'enfance, chez l'homme comme chez l'animal, est une période privilégiée de sensibilisation au congénère. Toutefois l'imprégnation par l'image du congénère, chez l'animal, ne dépasse pas le niveau du signal; le compagnonnage reste une relation de complémentarité biologique. Chez l'homme la fonction symbolique du langage introduit un nouveau mode de relation; la complémentarité biologique suivant le sexe et l'âge ne suffit pas à symboliser le sexe et personnels ou institutionnels; elle produit un effet de fascination, de telle sorte que l'homme a l'étrange privilège de pouvoir être un leurre pour l'homme. Il arrive à l'animal de se laisser séduire par des artifices signalétiques, mais l'enfance humaine entre inévitablement dans un jeu de séduction et de défense contre cette séduction qui, sous des formes diverses, va se poursuivre toute la vie. La mort même ne fera qu'idéaliser l'image de l'autre, redoutable parce que fascinante. Cette image, idéalisée dans les ancêtres et les dieux, a été pendant des millénaires la garante des lois, des institutions, des règles sociales. Or, le complexe d'Édipe s'achève par une identification à l'objet disparu c'est-à-dire

EDIPE AFRICAIN

par un mécanisme analogue à celui du deuil. Par ce deuil se forme en nous une instance normative que nous appelons la conscience morale. Bien loin de dépendre de telle ou telle institution, le complexe nucléaire de l'enfance devrait être mis en parallèle avec la manière mythique dont a été justifiée l'autorité des institutions, le fondement du droit.

Cette hypothèse est-elle valable ? D'aucuns l'ont trouvée trop barbare pour être encore applicable à une société affranchie comme la nôtre ; d'autres l'ont jugée trop bourgeoisement familiale.

En Afrique cependant la religion se donne d'emblée comme la religion des ancêtres. La loi des pères morts fonde l'autorité du droit coutumier en même temps qu'elle garantit la fécondité des femmes et de la vie en général. S'il faut chercher une expression sociale de ce que Freud appelle « le complexe d'Edipe » ou « le complexe nucléaire de l'enfance », peut-on en fournir une meilleure illustration que cette double donnée, partout présente sous une forme ou sous une autre dans l'humanité : l'interdiction de l'inceste et le culte des morts ?

Alors, ne serait-ce que pour mieux comprendre l'hypothèse de Freud, pourquoi ne pas tenter de refaire la même démarche que lui ? Pourquoi ne pas s'expatrier dans le temps et l'espace vers des terres où le ciel est plus clair, où le soir, quand s'épaissit l'ombre des arbres, d'après ce que l'on dit, murmure encore dans les branches la voix des pères morts, des génies du lignage ?

EDIPE AFRICAIN

Nous exprimons au professeur H. Collomb notre reconnaissance pour avoir largement ouvert son service à M.-C. Ortigues, lui avoir procuré ses moyens de travail, pour avoir su nous faire partager son intérêt pour les questions que soulève la psychiatrie africaine et pour tout ce que nous avons appris de lui.

Nos remerciements vont aussi aux psychiatres du Centre hospitalier de Fatick, et spécialement aux Drs H. Ayats, Moussa Diop, P. Martino avec qui une collaboration amicale a toujours été à notre bénéfice. Au Dr Moussa Diop nous sommes en outre redevables de nombre de renseignements sur les données culturelles sénégalaises.

Nous remercions chaleureusement les psychologues A. Colot, J. Rabain, E. Pierre, M.-T. Montagnier, N. Le Guériné, avec qui, tour à tour, M.-C. Ortigues a travaillé tout au long de ces années, mettant en commun avec eux interrogations, observations et difficultés quotidiennes. L'utilisation au profit du groupe des dons plus personnels de chacun a été le terrain même où a pris forme ce travail.

Nous remercions très vivement A. Zempléni, ethnologue, qui a si souvent donné réponse ou commentaires aux questions culturelles posées par la clinique, et qui nous a fait profiter largement de ses observations et travaux en cours. Notre gratitude va aussi à Abdoulaye Diop, sociologue, qui a bien voulu discuter plusieurs points de ce travail.

Nos remerciements vont aux majors Y. Dabo, Th. Diogo, A. Faye, Th. Niang, S. Serve, O. Sow, F. Sy, H. Wané et à tous les infirmiers et infirmières du service pour leur complaisance à être interprètes auprès des malades et informateurs en maintes occasions.

QUESTIONS METHODOLOGIQUES

Pour le praticien de civilisation occidentale, la pratique psychiatrique en Afrique, à Dakar, est grevée de lourds handicaps dont celui-ci : il n'existe qu'un petit nombre d'études en psychopathologie. Les travaux ethnologiques décrivent des constantes de comportement mais non les voies empruntées par les sujets pour se construire dans une société donnée et résoudre les tensions dans mentaux mineurs est peu connue, peu explorée : les psychiatres, peu nombreux en Afrique, sont débordés par les tâches d'assistance et ont donc surtout affaire aux cas les plus graves ou les moins bien tolérés par le milieu.

Point n'est besoin de postuler des différences « raciales » pour penser qu'un enfant ou qu'un adulte sénégalais peuvent avoir un rythme de développement, un type d'équilibre psychosomatique, d'adaptation sociale, des modes de réaction, sensiblement différents de ceux de leurs contemporains européens. L'histoire, les cultures traditionnelles, les structures et mœurs familiales, les modes d'éducation, sans parler du processus d'acculturation rapide en cours, conduisent à s'interroger sur l'originalité de la psychologie

africaine (ou plutôt de la psychologie de telle ou telle population africaine). Il s'agit d'un problème de psychologie différentielle qui peut contribuer à éclairer par comparaison certains aspects de la psychologie européenne (1).

Les difficultés de la pratique psychiatrique en Afrique dont nous ne mentionnons ici qu'un aspect, ont été à plusieurs reprises décrites par le professeur Henri Collob (2), qui, pour y répondre, a mis en place en 1962 un ensemble de recherches en sociologie, ethnopsychiatrie, psychologie. La « consultation de psychologie », ouverte à la clinique neuro-psychiatrique du Centre hospitalier de Fann, et confiée à M.C. Ortigues, constituait une section de cet ensemble (3).

Le fait de donner à la recherche la forme d'une consultation ne tenait pas seulement à des circonstances extérieures mais aussi à un choix délibéré; il répondait à certaines exigences théoriques concernant les rapports de la psychanalyse avec les sciences sociales. Il faut ici nous expliquer sur la position adoptée.

On ne peut concevoir utilement la collaboration entre ethnologue et psychanalyste si l'on ne perçoit clairement au départ non pas seulement ce qui les distingue mais ce qui les oppose.

L'ethnologue cherche des informations. Par rapport aux populations auxquelles il s'adresse, l'ethnologue est *demandeur*. Pour le psychanalyste au contraire, c'est la demande émanant du sujet qui est la condition première indispensable pour que s'établisse une situation analytique. Le

psychanalyste reçoit la demande, l'écoute et tâche de l'entendre, c'est-à-dire de laisser se dégager peu à peu de la demande manifeste le désir latent.

Bien entendu nous avons cherché à diriger sur la consultation des « demandes » existant déjà, mais non à en susciter directement. L'examen clinique tel que nous le décrivons et *a fortiori* la situation de psychothérapie individuelle, ont des implications sociologiques évidentes. Ils supposent que la demande est formulée dans un cadre hospitalier, dans le tête-à-tête d'un cabinet de consultation. Le rapport transférentiel qui s'établit entre le consultant et le clinicien invite celui-ci à une prise en charge plus personnelle, plus consciente de sa propre vie, à une interiorisation plus grande. Or, une semblable orientation de l'évolution individuelle peut être très différente de celle que tel milieu traditionnel propose aux individus, très différente de celle que peut tolérer le groupe. Elle peut même conduire à une éthique différente de celle du groupe, de par sa logique interne. Ainsi, l'individu bien inséré dans une structure sociale encore très collectiviste devra prendre en considération les besoins de sa mère ou de ses sœurs avant ceux de son épouse, obéir aux ordres de ses aînés concernant les options importantes de sa vie. Après une série d'entretiens, il tendra souvent à se définir davantage par rapport à lui-même et moins par rapport au groupe... On aperçoit les problèmes que cela soulèvera pour lui. Ce n'est pas à nous de les soulever. Or, il faut y insister, l'invitation à une plus grande interiorisation est une exigence de

la situation d'examen et de psychothérapie, elle n'est pas exigence du clinicien, qu'il pourrait doser selon les consultants auxquels il aurait affaire. Nous ne nous recommandons pas le droit de mettre dans cette situation quelqu'un qui ne le demande pas. Dans nos examens nous n'avons jamais dépassé — du moins en intention — la demande des consultants ; nous n'avons jamais prolongé des examens « pour voir », « pour comprendre », nous n'avons jamais entrepris de psychothérapie parce que le cas nous paraissait « intéressant ». C'est là non seulement respecter une éthique professionnelle, mais aussi assurer la cohérence de notre matériel. Car la compréhension psychanalytique, entendue en toute rigueur, ne s'applique qu'au discours de quelqu'un qui s'interroge (ou qui interroge) sur sa propre vie. C'est l'interrogation du sujet qui oriente et structure la situation.

Ainsi, la position qu'ont adoptée P. Parin, F. Morgenthaler et G. Parin-Matthey pour leurs entretiens psychanalytiques avec des Dogon (4) nous paraît discutable. Peut-on vraiment parler dans ce cas d'entretiens psychanalytiques ? Les sujets ne demandaient rien, ils venaient sur invitation, pour parler... pour se distraire peut-être, on ne sait, pour un peu d'argent, les auteurs cités, calquant leur démarche sur celle des ethnologues, payaient leurs consultants-informateurs. Autrement dit, c'est ici la demande de l'« analyste » qui structure les entretiens et c'est son désir latent qui aurait à être décrypté.

Nous ne démons pas que le matériel recueilli par P. Parin, F. Morgenthaler, et G. Parin-

Matthey puisse donner des indications sur tel ou tel aspect de la personnalité de leurs patients-informateurs, par exemple sur les mécanismes de défenses ou les fixations dominantes. Toutefois, pour donner des conclusions d'ensemble sur la personnalité des sujets, il faudrait pouvoir comprendre dans quelle mesure ce que l'on constate est induit, favorisé, privilégié par la situation analytico-ethnologique. Si un sujet se présente sous telle position prégénitale, sous telle identification privilégiée, est-ce parce que telles sont ses positions dominantes ou est-ce sa manière de répondre à ce qu'est pour lui, à ce que signifie pour lui la demande de l'ethnologue ? Comment en sortir ?

Il nous semble que les perspectives psychanalytique et ethnologique sont incompatibles dans l'action même. Par contre, un matériel recueilli dans une situation analytique correcte doit être éclairé par les informations ethnologiques mais ensuite, dans un *second temps*. Nous travaillons continuellement à enrichir nos connaissances ethnologiques qui nous permettent d'améliorer la qualité de notre écoute lorsque les consultants s'adressent à nous, mais c'est là une démarche distincte de l'écoute elle-même.

Il est certain que nous avons laissé passer sans investigation approfondie de « beaux cas » et qu'il nous est arrivé de regretter que tel consultant limite à l'extrême sa demande. Nous n'avons jamais entrepris d'analyse au sens classique du terme : rendez-vous fréquents, patients sur le divan, perspective d'une assez longue durée... mais seulement des psychothérapies face à face.

CEDIPE AFRICAIN

Peu d'entre elles ont comporté jusqu'à une trentaine de séances. Nous considérons que cette limitation imposée à notre pratique par la demande des sujets a elle-même une signification positive. Elle s'inscrit dans un contexte socioculturel où la convenue de la démarche psychanalytique ne va peut-être pas de soi.

Nous ne voulons pas aborder ici la difficile question des indications de psychothérapie psychanalytique pour la population de nos consultants, il nous suffit de souligner que nous considérons comme condition indispensable de tout travail clinique une situation d'examen ou de psychothérapie correctement définie. Que, dans la pratique, le souci de s'informer puisse gauchir le dialogue noué avec le consultant, c'est là un problème bien connu aussi des analystes travaillant au sein de leur propre culture, un problème parmi d'autres de contrôle du champ analytique.

Un autre point de méthode doit être précisé. Fallait-il commencer par étudier les jeunes enfants, puis tenter de suivre leur développement psychologique au cours des âges ? Nous avons choisi le parti pris inverse, celui d'étudier d'abord les adolescents et les enfants d'âge scolaire, laissant pour un second temps l'étude de la période pré-scolaire et des premiers âges. Il fallait nous adresser d'abord à des sujets qui puissent se trouver dans une situation analytique normale, alors qu'avec de jeunes enfants nous aurions été obligés de procéder par observations de comportement et enquêtes. En l'absence d'analyses d'adultes ou d'adolescents, les données

CEDIPE AFRICAIN

recueillies par l'observation des jeunes enfants auraient été difficilement interprétables. La vision rétrospective est imposée par la méthode psychanalytique. On ne peut comprendre les cheminement de l'enfance qu'en référence à la personnalité des adultes dans une culture donnée. C'est l'ordre qu'ont suivi en Europe les recherches psychanalytiques.

Les remarques que nous venons de faire aideront à comprendre pourquoi, avant de présenter le résultat de nos recherches, nous allons consacrer un premier chapitre à des questions de méthodologie. Le fait d'ouvrir une consultation de psychologie à Dakar imposait au psychanalyste de remettre en question bien des présupposés de son statut comme de son action. Issu d'une culture autre que celle de ses consultants, d'une culture qui a sécrété les techniques qu'il emploie, il a à s'interroger sur la place qu'il occupe ou qu'il croit occuper, sur ce que peut signifier — au niveau sociologique comme au niveau individuel — son offre de service. Il doit se demander comment celle-ci s'insère dans le mouvement de transformation des sociétés sénégalaises.

Nous allons commencer par décrire notre situation de travail : une européenne, dans un cadre hospitalier, recevant une famille africaine généralement adressée par un médecin ou un instituteur. Nous définirons d'abord la population de nos consultants. Nous verrons ensuite les problèmes que posent les entretiens avec les parents puis ceux avec les enfants.

cette relation et les modalités de son évolution échappent le diagnostic. Mais cette situation ne va pas sans inconvénients sérieux. Par exemple, il arrive que l'enfant évolue rapidement au cours des premiers entretiens, alors que nous n'avons pas une compréhension suffisante de la dynamique familiale et que nous ne pouvons prévoir comme il le faudrait les réactions du groupe familial à l'évolution de l'enfant. Il arrive qu'un enfant nous une relation transférentielle très intense au moment où nous comprenons que la thérapeutique souhaitable aurait dû s'adresser dans un premier temps à un parent plutôt qu'à l'enfant. Le lien de l'enfant au psychologue peut alors momentanément accroître la tension à l'intérieur du groupe familial et rendre le parent moins accessible, etc.

Il ne faut pas oublier que le temps du diagnostic résulte des habitudes médicales de la psychiatrie. Du point de vue psychanalytique les entretiens préliminaires sont destinés à permettre au consultant d'explicitier sa demande et d'envisager la démarche qu'il souhaite entreprendre.

En outre, bien que le clinicien soit obligé d'acquiescer certaines informations ethnologiques et linguistiques pour comprendre ce que disent les gens, il doit se garder de transformer son consultant en informateur ou de ne voir en lui que le porte-parole d'un fait social. La nécessité de mettre la référence sociale et culturelle au service du travail clinique accompagne partout l'exercice de la psychanalyse. On pourrait aisément montrer que l'ensemble des questions que nous venons d'énumérer et dont la liste n'est

pas close, ont leur parallèle en Europe. Ce que nous avons exposé dans ce chapitre a donc une portée méthodologique tout à fait générale : tout au long de notre recherche nous nous sommes appliqués à noter et décrire de façon détaillée les difficultés que nous rencontrons, et c'est ainsi que la question générale du rapport entre le social et l'individuel s'est transcrite en questions particulières à l'intérieur de la pratique clinique.

Notes du chapitre I

(1) Un exemple : à Dakar, ville de 400 000 habitants, on peut estimer actuellement à un minimum de 15 000 le nombre des jeunes hommes de 14 à 24 ans, sans emploi ou n'ayant que des emplois temporaires (à 25 ans, on compte encore 28 % d'oisifs) ; beaucoup d'entre eux errent inoccupés dans les rues ; ils sont souvent venus de la brousse dans l'espoir de trouver du travail à la ville. Or, la délinquance juvénile est minime et n'a pas les mêmes caractères qu'en Europe. Il s'agit d'une délinquance essentiellement primaire, avec absence de bandes à structure stable, absence de comportements agressifs et revendicatifs. Ces caractères ont été reconnus pour les autres villes africaines où des études ont été faites. La différence frappante avec ce que nous savons des adolescents européens délinquants impose au sociologue et au psychologue de s'interroger sur elle au profit peut-être d'une meilleure compréhension des deux groupes. Cf. : a) Etude des conditions de vie de l'enfant africain en milieu urbain et de leur influence sur la délinquance juvénile : enquête entreprise à Madagascar, au Cameroun et en Côte d'Ivoire de 1954 à 1957 par le Centre international de l'enfance, avec l'aide des services sociaux de la France d'outre-mer. Centre international de l'enfance, *Travaux et Documents*, XII (Paris 1959) ; b) E. PIERRE, J.-P. FLAMAND et H. COLLONB, « La délinquance juvénile à Dakar », *Revue internationale de police criminelle*, n° 20 ; c) M.-C. ORTIGUES, A. COLLOT, M.T. MONTAGNIER, « La

• CEDIFE AFRICAIN

délinquance juvénile à Dakar, étude psychologique de 14 cas. *Psychopathologie africaine*, I (1965), 85-129.

(2) COLOMB (H.) et ZWINGELSTEIN (J.), « Assistance aux malades mentaux et aux épileptiques au Sénégal », III^e Journée médicale de Dakar, Colloque de Santé Publique, 9-10 janvier 1963, 51-56.

COLOMB (H.), « Psychiatrie en Afrique », in *Psychiatria in Africa*, Clinical and Social Psychiatry and the Problems of Mental Health in Africa (Vancouver 1964).

ORTIGUES (M.-C.) et COLOMB (H.), « Psychologie clinique en milieu africain, *Bulletins et mémoires de la Faculté mixte de médecine et de pharmacie* [Dakar], XI (1963) 175-178.

ORTIGUES (M.-C.) et MARTINO (P.), « Psychologie clinique et psychiatrie en milieu africain », *Psychopathologie africaine*, I (1965), 240-250.

(3) Pour situer notre recherche dans son cadre, disons quelques mots de la clinique neuro-psychiatrique du Centre hospitalier de Fann. Il est sis en pleine ville, dans un quartier de Dakar en récente expansion. Seul service de psychiatrie existant en Afrique de l'Ouest, il a une capacité de 140 lits (pour la seule psychiatrie) et reçoit surtout de grands malades mentaux. Faute de place cependant, beaucoup de malades psychotiques sont traités à titre externe. Le nombre de consultations mensuelles en psychiatrie est de l'ordre de 1 000. Il n'existe pas au Sénégal de procédure d'internement, ac- cuëillante, chaleureuse, voire familiale qui y règne, frappe tous les visiteurs.

(4) PARIN (P.), MORCENTHALER (F.), PARIN-MATTHEY (G.), *Die Wettsen denken zuviel*, psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in West-Africa (Zürich, Atlantis, 1963).

(5) La population de Dakar et sa banlieue — environ 400 000 hab. — se compose de : Wolof 38 %, Lébou 12 %, Casamançais 2,5 %, Toucouleur 12 %, Peul 5 %, groupes Soudanais 5 %, Maures 2,5 %, Sérér 6 %, Libanais 2 %, Européens 15 %. Une personne sur 12 appartient à la population flottante : immigration saisonnière et per- sonnes de passage. Le taux annuel d'accroissement de la population est de 17 %. MARTIN (V.), *Recensement démographique de Dakar*, 1955 et supplément de 1958.

CEDIFE AFRICAIN

(6) ~~Robb~~ ou esprits ancestraux, chez les Wolof et les Lébou; cf. chap. IV.

(7) COLON (A.), « La classe d'initiation dans l'agglomération dakaroise », *Psychopathologie africaine*, I (1965), 13-150.

(8) Le taux d'endogamie à Dakar est de : wolof 89,9 % ; toucouleur 83,2 % ; lébou 81,6 % ; sérér 75,9 %. MARTIN (V.), *Recensement démographique de Dakar*, 1955-1958.

(9) A Dakar, les hommes de 55 ans ont, en moyenne, divorcé une fois. Les femmes de 50-60 ans ont, en moyenne, contracté deux mariages. MARTIN (V.), *ibid*.

(10) « La mère africaine face à la scolarisation », enquête de D. STORPER et G. OGUONDARÉ, Dakar, 1965.

(11) Cf. p. 68 l'exposé du cas *je* Birame.

(12) J. ZEMPLENI-RABAIN, « L'enfant wolof et sérér après le sevrage ». Thèse de doctorat de troisième cycle en psychologie, Faculté des lettres et sciences humaines de Paris (en préparation).

(13) *Tabaab* en wolof désigne l'Européen, le blanc.

(14) ZEMPLENI (A.) et RABAIN (J.), L'enfant *nit ku bon*, un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et Lébou du Sénégal, *Psychopathologie africaine*, I (1965), 329-441.

(15) Elève, disciple.

(16) Eau ayant servi à laver des tablettes coraniques, ou dans laquelle ont macéré des versets coraniques, et servant de « médicament ».

(17) Cf. chap. III l'exposé de la psychothérapie de Talla.

(18) Nous devons à A. ZEMPLENI la plupart des renseignements concernant les thérapeutes et les thérapeutiques traditionnels (thèse en préparation, l'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lébou - Sénégal -).

(19) D. STORPER.

(20) ZEMPLENI (A.) et RABAIN (J.), L'enfant *nit ku bon*, op. cit.

qui peut être mise en rapport avec le fait qu'on ne trouve guère de structures obsessionnelles dans les névroses africaines bien que l'on y trouve de nombreux traits de comportements obsessionnels. La convergence de toutes ces données jointes aux descriptions cliniques que nous avons rapportées, semblent nous autoriser à conclure que les conditions de refoulement du complexe d'Édipe peuvent varier d'une civilisation à l'autre.

2 — L'interdiction de l'inceste et le culte des morts.

Il nous faut revenir sur la question des rapports entre fantasmes individuels et traditions collectives. Pour introduire cette question, nous ferons un détour en reprenant la discussion des idées de Malinowski.

Malinowski a résumé sa thèse dans la formule suivante : « Dans le complexe d'Édipe il y a le désir refoulé de tuer le père et d'épouser la mère, alors que dans la société matrilinéaire des Trobriands, le désir est d'épouser la sœur et de tuer l'oncle maternel » (21).

Considérons la forme logique de cet énoncé. Le complexe matrilinéaire est distingué du complexe d'Édipe à l'aide d'une transformation simple, une substitution de personnage à personnage, de l'oncle au père et de la sœur à la mère. Il est certain qu'en présence d'une famille tribale, l'observateur européen est au premier abord impressionné par un défilé de personnages : les oncles, les tantes, les co-épouses, les frères, etc. ;

chaque enfant donne à plusieurs personnes le nom de « père » ou de « mère ». L'observateur se demande comment l'enfant perçoit ce que lui, étranger, ressent comme une démultiplication des images parentales. Il cherche en vain à opérer une substitution terme à terme entre deux images de la famille, la sienne et celle qu'il observe. Dans ces conditions, lorsque Malinowski substitue « l'oncle maternel » au « père », on peut se demander s'il ne minimise pas la différence entre les deux systèmes en interprétant le nouveau schéma à partir de l'ancien. La différence entre les deux systèmes ne tiendrait-elle qu'à un changement dans la distribution des rôles ? Pourquoi s'intéresser seulement aux personnages ? Ne pourrait-on pas se demander si ce ne serait pas d'abord le sens des verbes qui aurait changé ? Le verbe « épouser » par exemple n'a pas le même sens dans les deux contextes, il n'a pas le même contenu social et psychologique. Quant au verbe « tuer », apparemment si peu équivoque, sommes-nous bien sûrs qu'il ne réserve pas de surprises ? Qu'est-ce donc qu'un « père mort » dans un pays où les ancêtres sont si proches des vivants ? Bref, ce ne sont pas seulement les personnages mais les actions exprimées par les verbes qui ont changé, c'est la totalité qui a changé et qui nous oblige d'examiner à nouveau le sens de chaque terme.

Malinowski pourtant est un grand ethnographe et il ne faut pas le juger sur la seule base du petit livre qui l'a rendu célèbre parmi les psychanalystes. Quand l'auteur des *Argonautes du Pacifique* décrit l'éternel échange de bracelets blancs

et de colliers rouges circulant en sens inverses parmi les hommes des Trobriands, quand il décrit cet immense jeu de furet (qui l'a ? qui ne l'a pas ? qui donne ? qui reçoit ? qui est qui ?), il est certainement plus proche de l'énigme de la Sphinx et des problèmes de la psychanalyse que lorsqu'il écrit *Sex and Repression*.

Comment pourrait-on parler sans équivoque d'un complexe matrilinéaire ? Il y a plusieurs façons d'être matrilinéaire et de multiples façons d'être patrilinéaire. La règle de la filiation ne suffit pas à définir une structure familiale. L'oncle maternel peut être aussi important chez les patrilinéaires que chez les matrilinéaires. Les relations entre neveu et oncle comme entre père et fils sont diverses et multiples, le cas des îles Trobriands n'étant qu'une possibilité parmi d'autres. En partant justement de l'exemple des Trobriands, Cl. Lévi-Strauss a montré qu'il n'était pas suffisant d'étudier les relations du garçon à son père et à son oncle, car ce n'est là qu'un aspect du système global. Comparant les Tcherkesses patrilinéaires avec les Trobriandais matrilinéaires, Cl. Lévi-Strauss écrit : « Les deux groupes qui nous ont servi d'exemple fournissent l'un et l'autre des applications d'une loi qui peut se formuler comme suit : dans les deux groupes, la relation entre oncle maternel et neveu est à la relation entre frère et sœur, comme la relation entre père et fils est à la relation entre mari et femme » (22). Et plus loin : « La corrélation entre formes de l'avunculat et types de filiation n'épuise pas le problème. Des formes différentes d'avunculat peuvent coexister avec un même type

de filiation, patrilinéaire ou matrilinéaire. Mais nous trouvons toujours la même relation fondamentale entre les quatre couples d'oppositions qui sont nécessaires à l'élaboration du système [frère/sœur, mari/femme, père/fils, oncle maternel/neveu] » (23). Lévi-Strauss conclut que l'avunculat, pour être compris, doit être traité comme une relation essentielle au système de parenté le plus élémentaire que l'on puisse concevoir. Dans toute famille humaine devront être présents trois types de relations : une relation de consanguinité, une relation d'alliance et une relation de filiation, ce qui implique un minimum de quatre termes : frère/sœur, mari/femme, père/fils. « Le caractère primitif et irréductible de l'élément de parenté tel que nous l'avons défini résulte en effet, de façon immédiate, de l'existence universelle de la prohibition de l'inceste. Celle-ci équivaut à dire que dans la société humaine, un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme qui lui cède sous forme de fille ou de sœur. On n'a donc pas besoin d'expliquer comment l'oncle maternel fait son apparition dans la structure de parenté ; il n'y apparaît pas, il y est immédiatement donné, il en est la condition. L'erreur de la sociologie traditionnelle, comme de la linguistique traditionnelle, est d'avoir considéré les termes et non les relations entre les termes » (24). Dans cette hypothèse la relation de filiation (père/fils) ne peut être définie qu'en supposant admise préalable la distinction entre relation de consanguinité (frère/sœur) et relation d'alliance (famille du mari/famille de la femme, ou équi-

valemment : mari/femme/frère de femme). Cette distinction est la première condition nécessaire à l'existence de l'institution familiale. En d'autres termes, dans la logique de l'institution familiale nous pouvons distinguer deux moments idéaux : le rapport d'alliance qui pose le principe de l'institution familiale (rapport de premier ordre selon Lévi-Strauss), et le rapport de filiation qui en résulte comme une conséquence (rapport de deuxième ordre selon Lévi-Strauss). Bien entendu, ces relations sont données ensemble ; règles de mariage et règles de filiation appartiennent au même système, mais cette solidarité suppose précisément une articulation logique entre les deux sortes de règles.

Ces derniers mots nous introduisent au problème central, celui qui doit décider des rapports entre la psychanalyse et la sociologie. La signification théorique du complexe d'Œdipe dépend de la manière de concevoir l'articulation logique entre règles d'alliance et règles de filiation. Comme nous allons voir, cette question concerne principalement le rôle de la *sœur*. Celle-ci se trouve placée au point d'articulation entre les deux sortes de règles : la *sœur* est le terme du rapport de filiation que l'interdiction de l'inceste constitue comme objet d'échange. Elle est l'objet de la filiation et de l'alliance ; en elle s'effectue la transformation logique qui, faisant passer la femme du statut de fille ou de sœur à celui d'épouse, symbolise pour toute la société le passage de la « nature » à la « culture ». C'est ce que l'on appelle vulgairement le problème de « la femme ».

Nous rencontrons ici une difficulté soulevée par

Luc de Heusch dans son *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*. Il existe, dit Luc de Heusch, une dissymétrie entre l'aspect négatif et l'aspect positif de l'interdiction de l'inceste. L'aspect positif consiste dans l'obligation de l'échange, et à ce point de vue l'interdiction porte principalement sur la sœur, la fille qu'il faudra donner en mariage. Par contre l'interdiction de l'inceste dans son aspect négatif porte avant tout sur la mère, car ici la loi sociale s'enracine dans un problème psychologique, à savoir le problème de la différenciation progressive du moi et d'autrui chez l'enfant. « C'est au niveau même de l'enfant que nous pouvons saisir la genèse du mécanisme psychologique spécifique par lequel s'opère pour la première fois, dans les profondeurs de l'esprit, la séparation de la mère, forme embryonnaire et — peut-être — forme initiale de toute prohibition de l'inceste. Il s'agit, nous le montrerons, d'une structure psychosociologique universelle [...] On sait que l'enfant ne renonce pas facilement à la possession exclusive de la mère. Lorsque, sous la pression d'une situation sentimentale intenable que nous préciserons, il doit renoncer à l'adhérence intime des premières années, il prend contact avec un principe inconditionnel d'autorité, représenté dans les conditions sociologiques normales de notre société par le père. L'apparition du concept de don s'opère par contre au sein d'une même classe d'âge dans une atmosphère d'égalité ; le sacrifice auquel l'enfant consent dans la *nursery* au profit d'un autre enfant, tel que M. Lévi-Strauss nous le décrit avec tant de perspicacité, semble devoir être distingué soigneusement

du phénomène précédent. Il est sans doute fort difficile d'établir une hiérarchie chronologique entre ces deux ordres de faits. Il importe seulement d'apercevoir, au départ, que la séparation (relative) de la mère constitue en quelque sorte l'amorce de la prohibition de l'inceste *en tant qu'injonction négative* » (25).

Dans ce texte Luc de Heusch attire notre attention sur un problème très intéressant : que signifie l'aspect négatif de l'interdiction de l'inceste ? D'où vient l'« horreur » de la chose interdite ? Il nous semble toutefois que l'auteur sépare beaucoup trop « la sociologie de l'échange » et la « psychologie de l'interdiction », la structure et la genèse, bien que son intention soit justement de les joindre. Les analyses de Luc de Heusch sont souvent excellentes, mais en l'occurrence l'auteur ne s'est-il pas laissé influencer par une certaine conception de la psychanalyse entendue comme une psychologie de l'Ego (26) ? Les postulats de cette psychologie ne l'ont-ils pas conduit à une position hésitante sur le concept de « famille élémentaire » comme si le psychologue pouvait se contenter de la triade biologique (trois termes, deux relations) alors que pour l'anthropologue le minimum de parenté suppose une relation entre deux familles (quatre termes, trois relations) ? Le complexe d'Œdipe ne peut exister sans un minimum de quatre termes, puisque la fonction du « phallus », en tant qu'il signifie le manque d'objet, atteste la nécessité irréductible d'une médiation. Ce qui est premier ce n'est pas la psychologie des personnages mais la médiation, le fondement des rapports entre les personnages.

de telle sorte qu'en toute genèse nous devons pouvoir reconnaître les nécessités logiques d'une structure à partir de quoi la psychologie des personnages devient analysable. En opposant « la mère » et « la sœur » (comme « psychologie de l'interdiction » à « sociologie de l'échange »), l'auteur n'a-t-il pas raisonné sur les termes plutôt que sur leurs relations ? N'a-t-il pas suscité, pour les besoins d'une psychologie du moi, une diffi-

culté qui sur le plan logique n'existe pas ? En effet, reprenons la question : en quoi consiste l'aspect négatif de l'interdiction de l'inceste ?

Dans son aspect positif l'interdiction de l'inceste a pour but d'instituer un rapport d'alliance. Son aspect négatif consiste formellement à nier qu'un tel rapport soit naturel ou identique au fait de nature. Par conséquent, ce qui est conçu négativement dans l'interdiction de l'inceste, c'est la nature, la parenté naturelle. Il est nécessaire de concevoir une différence, un écart, un quelque chose à l'égard de quoi on prend ses distances.

Plus exactement, dans l'institution familiale, nous devons distinguer avec Lévi-Strauss un premier moment logique, le rapport d'alliance, puis un second moment logique, le rapport de filiation. Dans ces deux moments la « nature » n'apparaît pas de la même façon. La première fois elle n'intervient que de manière négative ou extrinsèque comme ce dont le rapport d'alliance se distingue ; la seconde fois, dans le rapport de filiation, nature et culture s'unissent positivement pour produire un résultat commun ou mixte. Il s'agit alors d'engendrer un être vivant et de le

reconnaître membre de la communauté en lui donnant un nom ou un titre qui lui confère un statut.

On comprend dès lors que le théoricien des structures familiales éprouve quelque malaise lorsqu'il s'agit de donner une formulation de l'interdiction de l'inceste : tous les mots que nous employons, tous les termes de parenté, supposent déjà admis les deux ordres de relation. En disant que l'interdiction porte sur la « sœur » ou même simplement sur une certaine « consanguinité » nous supposons qu'un rapport de filiation est déjà là pour nous permettre de déterminer positivement ce premier terme. C'est le cercle vicieux bien connu de la première poule qui a fait l'œuf. Ne méprisons pas trop cette difficulté ; aucun vocabulaire n'en triomphera ; elle tient au langage même. C'est comme si nous voulions nous transporter aux origines du langage et nommer l'innommable. La société tout entière l'éprouve, et l'éprouve à propos de « la femme ». Ne dit-on pas dans tous les folklores que la femme est « trompeuse », qu'elle est « sorcière » ? Elle est « séductrice » comme celle qui attire en ce lieu où s'abolirait toute distance, où, par-delà toute parole, s'établirait l'extase du contact. Elle est le « mystère » de « l'éternel féminin ». Par le « mystère » de la génération qui s'accomplit en son sein la femme sans cesse *échappe à la culture*, lui échappe toujours à nouveau comme la mort. On ne peut jamais tout à fait intégrer la génitrice (comme la mort) dans la « culture », dans « la société masculine des masques ». Les rites de fécondité comme ceux

du deuil invoquent l'immaîtrisable. Dans la femme la société tout entière éprouve son rapport négatif avec la « nature », le « mystère de la vie ».

Ainsi, pour concevoir logiquement ce que signifie psychologiquement l'interdiction de l'inceste, pour éviter le cercle vicieux de la poule et de l'œuf, comment faire autrement que d'admettre au départ une pure différentielle, un écart (aussi petit que l'on voudra) relativement à quelque « point zéro » fictivement donné ? C'est bien cette dernière hypothèse qui est la bonne, à la fois logiquement et psychologiquement. On ne peut éviter de commencer par une fiction, que cette fiction soit juridique pour la société tout entière ou psychologique pour le petit enfant. Qu'il s'agisse de « la sœur » ou qu'il s'agisse de « la mère », nous allons voir que la même loi se vérifie : l'interdiction de l'inceste se présente toujours comme une différence qui tend asymptotiquement vers zéro sans pouvoir s'annuler tout à fait, à moins de faire basculer la culture et le langage dans le vide.

Dans l'interdiction de l'inceste, la sœur désigne le moment où la différence, alliance et parenté, culture et nature, tend vers zéro et à la limite pourrait s'annuler si le désir ne s'arrêtait « interdît ». Que le tabou de la sœur ait été compris de cette façon nous en avons de multiples témoignages. L'esprit spéculatif des Anciens s'est exercé à concevoir des différences de plus en plus subtiles. Le mariage des cousins croisés est déjà présenté comme la limite en deçà de laquelle une alliance humaine cesserait d'être valable ou légitime. Mais pour rendre l'alliance suprahumaine

maine, royale, divine, on va concevoir des différences qui tendent vers l'imminence petit-sœur agnatique, sœur utérine, sœur jumelle. Là-dessus Bambara et Dogon trouvent encore le moyen de raffiner : on peut concevoir deux couples de jumeaux mixtes qui échangent leurs sœurs ; ou enfin un couple de jumeaux mixtes qui pourrait être assimilé à un seul être androgyne. Mais au-delà ne peut-on concevoir encore de plus petite différence assignable ? Il y aura la vibration originelle (le zigzag qui orne la colonne vertébrale des statues dogon) jusqu'à ce qu'enfin l'esprit se perde dans la contemplation de l'unité double, première manifestation « ineffable » de la divinité.

Donc lorsque l'interdiction de l'inceste nommé « la sœur », ce n'est pas pour désigner un terme déjà tout constitué comme « objet » mais pour signifier la plus petite différence à partir de laquelle il devient possible d'opérer « légitimement » la transformation de « vierge » en « femme », de « nature » en « culture », de « cœur sauvage » en « maîtresse de maison ». Nommer la sœur revient à signifier la limite à partir de laquelle il faut renoncer à vivre entre soi pour admettre d'éventuels beaux-frères. Et l'oncle maternel ne représente-t-il pas le minimum de différence à partir de laquelle il serait impossible qu'une famille se définisse par relation à une autre pour constituer des « alliances » ? Ici comme en linguistique la valeur de chaque terme est toujours une différence.

La même dialectique se retrouvera dans la psychologie de l'enfant. Qu'y a-t-il pour lui au

départ ? Une présence innommable et il est bien vrai qu'au même moment la femme présente est reconnue comme « mère » par les adultes, par le père, en sorte que la totalité de la structure familiale est de quelque façon immanente à la genèse psychologique. Comment le sera-t-elle ? Par la formation de valeurs symboliques qui vont rendre possible la reconnaissance de soi et de l'autre. *Incipe, puer, risu cognoscere matrem*. Que perçoit l'enfant ? Une odeur, un téton... un « objet partiel » *soustrait* à la présence globale et qui, de ce fait, la signifie, la signifie innommable-perdue, promise-reconnaissable. La séparation crée le signe pour qu'ensuite la demande s'applique à diminuer la distance de plus en plus, au-delà de toute différence assignable : venir en contact, regarder le visage, téter, téter en regardant, vite se dépêcher, s'arrêter pour sourire, repartir de plus belle, être repu enfin. Et alors, faute de différence, s'endormir... Bref, ce petit homme a déjà commencé de faire ce qu'il fera toute sa vie. Désirer est la loi des mortels.

Quand il s'agit de la mère, l'interdiction de l'inceste rejoint, comme le dit avec raison Luc de Heusch, le procès de différenciation du moi et de l'autre, mais ce problème est consubstantiel au langage. A travers le statut de l'enfant, c'est la société tout entière qui est concernée par la question : qui suis-je ? qui es-tu ? Nul ne peut dire qui il est et qui est l'autre sans effectuer un certain nombre de choix entre les possibilités logiques offertes par le langage : il pourra se reconnaître comme fils ou fille, époux ou épouse, père ou mère, etc. L'interdiction de l'inceste est

un corollaire de la logique des alternatives imposées par la règle du langage; dans un système d'appellations il faut bien que le choix de certaines combinaisons en interdise d'autres; l'interdiction de l'inceste en définissant quelles relations sont compatibles ou incompatibles dans la position d'un individu donné, remplit une fonction logique sans laquelle tout retomberait dans une promiscuité animale anonyme. L'enfant rencontre nécessairement des interdictions, des exclusions logiques, des alternatives dans le système conventionnel des termes de parenté qui rendent possible la reconnaissance de soi et d'autrui au sein de la famille. La structure est immanente à une subjectivité qui tend à prendre conscience de soi dans ses rapports aux autres.

Dans cette dialectique la pathologie oblige à distinguer deux niveaux, psychose et névrose, qui ne sont peut-être pas sans quelque affinité avec les deux niveaux de relation par lesquels se définit la structure essentielle de la famille, rapport d'alliance et rapport de filiation. Le complexe d'Édipe situe le champ de la névrose dans l'ensemble des problèmes psychologiques inclus dans le rapport de filiation. La psychose nous ramène aux sources mêmes de la symbolisation, à la forclusion des signifiants du père, comme dit J. Lacan, c'est-à-dire en un point où le principe de la relation d'alliance, la possibilité des échanges, base de la vie sociale, tend elle-même à se perdre.

En résumé, le tabou de la sœur, en quoi l'anthropologie nous montre la condition première des relations sociales, et d'autre part la fonction du phallus, en quoi la psychanalyse voit le degré

minimum de médiation entre la mère et l'enfant, nous conduisent pour l'essentiel à une même conclusion: pour que soient remplies les conditions nécessaires à l'existence d'une structure dans l'institution familiale, ou dans le complexe d'Édipe, il faut au minimum quatre termes, c'est-à-dire un terme de plus que ce qui est naturellement nécessaire.

C'est ce que l'on percevra mieux sur un exemple. Chez les Trobriandais, nous dit Malinowski, les premiers ancêtres qui apparaissent dans le mythe consistent toujours en une femme accompagnée parfois de son frère ou d'un animal totemique mais jamais de son mari. Certains de ces mythes décrivent le mode de propagation des premiers ancêtres: la femme inaugure la lignée de ses descendants par une imprudente exposition à la pluie, ou bien, couchée dans une grotte, elle est pénétrée par les stalactites ou, se baignant, elle est mordu par un poisson. « Ainsi, conclut Malinowski, à la place de la force créatrice du père, le mythe révèle le pouvoir créateur de l'ancêtre Mère » (27).

Soit. Mais le plus décisif en cette affaire est qu'une certaine place vide soit ici marquée: « à la place de [...] *instead of* [...] » Pour rendre intelligible le rapport entre la mère et ses enfants il a fallu faire intervenir un symbole, un symbole phallique dont toute la fonction est de marquer une place vide qui sera diversement remplie par l'imagination de chacun. Telle est bien la fonction qu'à la suite de J. Lacan nous avons reconnue au phallus (ou aux « objets partiels » de l'érotique pré-génitale qui en sont

l'équivalent fonctionnel). Cette marque symbolique d'une place vide, signalant sous la forme d'un manque le primat nécessaire de la médiation, est la définition minimale de l'humanité. En deçà de cette place vide et marquée comme telle, il est impossible de régresser sans enfreindre la condition nécessaire à l'existence d'une structure symbolique : si, pour relier la femelle à sa progéniture, vous mettez seulement un géniteur mâle, vous avez la définition de l'animalité ou de la nature, mais vous ne retrouvez plus ce qui est propre à l'humanité. L'image phallique marque la place de la mère par cela même qui lui manque ; cette image est bien sans doute le substitut d'un pénis réel, mais la substitution est créatrice de sens ; l'image phallique est le représentant de la dette symbolique essentielle au rapport d'alliance, mais elle l'est sur le mode fantasmatique du « vouloir être objet du désir de l'autre ». La métaphore réunit ce qui est en soi hétérogène, la puissance génératrice naturelle et la dette symbolique de l'alliance, elle effectue comme une transgression des genres (entre la nature et l'esprit) et à ce point de vue elle est sophistique, imaginaire (vouloir être objet du désir de l'autre, ce n'est pas encore travailler et lutter pour se faire reconnaître) ; cependant la métaphore phallique crée un signifiant qui introduit une dialectique entre les deux genres : puissance de génération naturelle et dette symbolique d'alliance sont ainsi réunies comme les deux conditions nécessaires à l'existence d'un rapport de filiation qui sera défini par le fait de la naissance et par des signes de reconnaissance.

La version « matrilinéaire » du mythe ne change rien à l'essentiel. Si au lieu de l'ancêtre femelle vous mettez un ancêtre mâle, vous retrouveriez la même nécessité. Le fait d'être doué par la nature d'un organe générateur n'a pas dispensé Adam de retrouver hors de lui le même phallus symbolique, la « côte » par laquelle Dieu fait naître la mère des vivants. Bien mieux, dans les deux cas, le phallus apparaît d'abord à propos de la femme ; ce qui fonde pour le sujet la dette symbolique apparaît dans l'autre. Le symbolisme de la castration est aussi universel que l'interdiction de l'inceste, car il s'agit dans les deux cas de la même chose : l'organe de la génération est soustrait à l'arbitraire individuel, il est d'emblée marqué d'une dette d'alliance, et c'est dans l'autre, dans la femme, que le sujet reconnaît sa propre dette.

Si l'on veut comprendre le sens de la question œdipienne c'est de là qu'il faut partir, de là et non pas des « personnages ». Il faut partir de cette racine de la symbolisation qu'est la symbolisation des racines de la vie, car autrement il n'y aurait pas de « place », pas de « scène » où les personnages puissent prendre « position ». La castration symbolique qui, soustrait à la nature un élément électif pour en faire une marque d'assignation, délimite une case vide qui ne vaut plus que par sa valeur de position et permet de commencer le jeu. Sur la case vide chacun poussera ses pions. Là circuleront jusqu'à la fin des temps colliers rouges et bracelets blancs, l'immense jeu du don et de la dette a commencé,

ce jeu qu'a raconté l'ethnologue émerveillé des argonautes du Pacifique.

Malinowski nous dit que les Trobriandais ignorent le rôle du père dans la conception: c'est un esprit ancestral qui féconde les femmes. Des croyances analogues se retrouvent partout en Afrique. Mais, comme nous venons de le voir, ce que l'on semble ignorer, on en connaît très bien la place. Et si la métaphore « refoule » son terme de départ pour le « fonder » dans son terme final, on pourra s'attendre à trouver partout des commentaires plus ou moins rationnels de cette loi du Logos. Ainsi, notre tradition religieuse admet que si le corps est engendré par les parents, c'est Dieu seul qui crée l'âme de l'enfant dans le sein de sa mère. Les théologiens du Moyen Âge avaient fort bien compris que si le « traducianisme » décrit les apparences biologiques, c'est le « créationnisme » qui est la vérité psychologique de la conception. Chacun « reçoit » son âme et devra la « rendre »; il la tient de la puissance du Verbe. Ainsi, quelle que soit la solution adoptée, le problème demeure partout le même: chaque naissance humaine enveloppe le mystère des origines et, ce que l'on cherche dans l'origine, ce n'est pas seulement l'explication des choses mais le fondement d'une autorité.

La question des origines prend un caractère fascinant dès qu'elle est rapportée au moi. L'origine de notre propre vie nous échappe. Le moi fait ici l'expérience négative d'échapper à lui-même, d'être en défaut à l'égard de lui-même. Que le moi doive chercher dans un autre sa raison d'être c'est là une nécessité qui se confond avec

la nécessité pour toute parole de recevoir des autres le code ou la règle de langage qui lui permet d'avoir un sens. La fécondation de la mère est la chose cachée qui oblige à croire à la parole. *Le père géniteur, individu naturel, est à jamais inaccessible directement pour l'enfant.* Le père est celui qui, dans le rapport de chacun à sa propre origine, ne peut être reconnu que par l'autorité de la parole et de la foi jurée. Il est le premier être qui pour chacun vaut ce que vaut la parole même. La « scène primitive », le fantasme des parents accouplés, hanté de son ombre double le rapport spéculaire, imaginaire, de chacun à sa propre origine. Or précisément dans la psychose, lorsque la construction psychologique exigée par la fonction symbolique du père s'écroule, il ne reste que l'insaisissable père géniteur, le fantôme des origines comme un doublet fantasmatique du moi. Sur ce point précis et quoi qu'il en soit des autres aspects de la psychose, nous n'avons observé aucune différence entre la clinique africaine et la clinique européenne (28). La forclusion (J. Lacan) du registre symbolique du père impose à tous ses conséquences rigoureuses.

Ce qui est en jeu ici du point de vue psychologique, c'est tout le problème de la symbolisation ou de la constitution des valeurs médiates. Or les concepts freudiens de l'identification et du choix d'objet correspondent aux deux aspects de toute symbolisation. L'avènement du signe ouvre en même temps la dimension du passé et celle de l'avenir, l'image de la présence perdue (ou de l'objet perdu) et la recherche d'un objet où s'accomplit l'expérience d'une impossible répé-

tion de l'identique. La demande introduit des différences : ces différences sont nécessaires au langage. Mais, bien plus qu'à son objet, la demande renvoie à ses au-delà, ses silences, ses intervalles, ses lointains que le désir comble d'un rêve ou, comme dit Freud, d'une satisfaction hallucinatoire qui abolirait la distance et retrouverait l'immédiat. Cette répétition obstinée de l'objet perdu dans la faille de silence qui investit les objets actuellement nommés, impose, comme on sait, à toute psychanalyse sa tâche d'élaboration itérative (*durcharbeiten, working through*). Tout progrès se fonde en son terme final et suppose la capacité de faire le deuil de ce que l'on quitte ou de le maintenir refoulé dans les harmoniques du présent. Or cette dialectique de la symbolisation se reproduit à plusieurs niveaux. Ce qui se répète en référence au père intéresse toutes les étapes antérieures. Non seulement le père existe toujours plus ou moins comme un être à distance, mais il porte en lui le mystère de l'origine inaccessible, du géniteur invisible et de l'immédiat interdit.

La place du père est marquée dans la vie par ce qui est d'un autre ordre que la vie, à savoir par des gages de reconnaissance, par des noms. Ces noms supposent une tradition, un chemin qui, par des circuits plus ou moins compliqués, va des morts aux vivants. L'autorité gardienne de la coutume et des noms subsiste dans la mort comme dans la vie ; elle englobe les deux termes du couple « père vivant/père mort ». Dans ce couple d'opposés c'est le second terme qui est marqué ou accentué. Ainsi dans les sociétés traditionnelles l'ancêtre occupe la place première.

Mais ne cédonis pas trop vite à notre imagination qui voudrait voir cette place remplie, occupée par quelqu'un, alors qu'il s'agit surtout d'en comprendre la fonction. L'essentiel dans la référence au père est qu'elle va du symbolique au réel, de la place *marquée* à la place *occupée*. La fonction de la place marquée est d'attester l'autorité sociale de la parole qui, par essence, effectue l'anticipation de l'avenir, révèle les limites de l'existence en projetant des possibles et des fins. Ainsi l'ancêtre, ce père qui subsiste jusque dans la mort, assigne de sa place une fin dernière, une destinée commune à ses descendants. De cette référence à la fin procède l'autorité, la légitimité, le titre, l'honneur du nom. « Gâter le nom », comme l'on dit au Sénégal, est le pire déshonneur. Dans toutes les traditions guerrières, pour être digne de ses ancêtres, il faut être capable d'affronter la mort. Entre la place marquée (père symbolique) et la place occupée (père réel) s'interpose l'autorité de la parole, la règle des échanges qui se transmet des morts aux vivants. C'est ainsi que le groupe des anciens, gardiens de la coutume, sert de médiateur entre les ancêtres et l'individu reconnu comme père réel. Chez nous le nom de famille, qui est le nom des pères morts, marque la place qui sera occupée par celui que l'enfant appellera son père.

D'ailleurs « père mort » ne veut pas dire nécessairement « ancêtre » au sens fort du mot. Dans la mort comme dans la vie il y a des hiérarchies, des degrés d'ancienneté. C'est ainsi qu'en Afrique occidentale les morts récents ont tendance à renaître dans leurs petits-enfants ; à la différence

des ancêtres fondateurs, dont la place symbolique est fortement marquée à la base du code ou de la loi commune, ces morts-renaissants reflètent plus directement une dénegation de la mort. Une dénegation c'est-à-dire une façon de « faire comme si » la mort n'existait pas pour la famille. Dans cette famille immortelle l'individualité ne serait à la limite qu'un accident de l'espèce. L'arbre sacré, l'animal clanique n'expriment-ils pas la nostalgie de l'éternel retour, l'identification impossible à l'espèce vivante immortelle (identification « phallique » ou « totémique »)? Le rythme du temps et la signification de l'individualité se décident dans la double référence à la mort, sur le plan symbolique (ancêtre législateur) et sur le plan imaginaire (le retour cyclique).

Les Africains disent volontiers que la religion des ancêtres est la religion la plus « naturelle ». En effet le culte des morts est universel. Même lorsque les croyances métaphysiques disparaissent, la conjonction entre la généalogie et la fête demeure l'essence permanente du phénomène religieux dans l'humanité. La pratique du sacrifice se conçoit d'abord comme la nourriture des morts. Le Génie du lignage est en quelque sorte le doublet culturel de l'ancêtre, le sacrifice, en remontant vers ceux dont nous descendons, idéalise son objet. Pour que les Génies deviennent de véritables « dieux », il faudra que s'élabore un système politique de souveraineté; alors la puissance surnaturelle se détachera du lignage pour être habilitée à d'autres fonctions dans l'administration générale. Les prétendus dieux naturalistes, dieux des sources, des forêts, de

l'orage... semblent n'être qu'une illusion d'historien. Sans doute la résidence a besoin d'être marquée chez les hommes comme chez les animaux; elle est marquée par les dieux, par les rapports de dépendance et d'autorité, mais un dieu est qualifié avant tout par sa fonction sociale. Il semble que ce soit la polémique des prophètes qui, chez les Sémites, a durci l'opposition entre les dieux du sol (Baalim) et le dieu du peuple; en Afrique on appelle « maîtres de la terre » les peuples conquis, les possesseurs des plus anciens sanctuaires. Partout la justification la plus populaire de la croyance est de dire: je crois ce que croyaient mes parents, mon grand-père, ma grand-mère... La croyance religieuse est avant tout la valeur métaphorique, impérissable, du sang. D'ailleurs la religion est un rite plutôt qu'un credo. C'est à mesure qu'elle se détache davantage du lignage que la religion devient plus dominante; elle devient alors exportable. Le continent asiatique a produit les grandes religions missionnaires que nous connaissons, mais elles sont toujours restées moins universelles que ne l'a été le modèle ancestral des religions ethniques. Le judaïsme est resté un compromis entre la loi des Pères et celle des prophètes, entre la race d'Abraham et l'élection des Messagers dont témoigne le schéma littéraire stéréotypé: « Mon Dieu te dit que... Telles sont les paroles de Yahweh, mon Dieu. » Le christianisme a rendu la généalogie céleste; il l'a éternisée, comme le sacrifice, une fois pour toutes. L'Islam a donné une version mystique et cosmologique de la Bible, mais il n'en a que mieux conservé le

principe généalogique dans sa théologie politique. Les religions mystiques de l'Inde et de l'Hellénisme supposent toutes une cosmologie. Le mot « cosmos » désigne une conception de l'univers telle que la loi fixant l'ordre universel des choses définit en même temps la destinée des âmes : tout doit faire retour à l'Un négatif dont il procède. Cette loi cosmologique du salut a délivré le moi de l'ancienne loi du lignage, la roue des naissances ; et, comme en témoigne Hésiode, la destinée des âmes s'est individualisée dans un univers qui acquiesce lui-même sa généalogie, sa genèse.

Tout se passe comme si, dans l'humanité, la reproduction de l'espèce tendait à se prolonger en eschatologie, et comme si l'eschatologie ne pouvait jamais tout à fait se déprendre des vieux schèmes généalogiques. La religion semble avoir été la solution traditionnelle que l'humanité avait trouvée pour se protéger contre « la parole des insensés », la désespérance de la folie. La référence au royaume des morts garantissait la pérennité d'une loi ou d'une destinée commune par-delà les contingences individuelles du désir. Mais les ancêtres et les dieux n'offraient qu'une solution de compromis entre le besoin de personnaliser la sanction et celui de concevoir l'idéalité impersonnelle d'une loi commune, or la pensée ne peut se comprendre elle-même qu'au-delà des questions de personnes, quels que soient les privilèges divins ou les prestiges politiques dont soient dotées ces grandes personnes.

La formation de la conscience morale par le refoulement du complexe d'Edipe est un compromis du même genre. La conscience ne fait dispa-

raire l'objet de son amour ou de sa jalousie qu'en s'identifiant à lui, comme à l'heure du deuil le corps disparaît dans la tombe, la chair dans le rite et le mémorial, la chose dans son symbole. Il importe toutefois de distinguer dans ce processus, outre une composante narcissique d'idéalisation (l'idéal du moi, le sublime), deux significations différentes des mots « instance normative ». Ces mots évoquent du point de vue social, la règle des mœurs et des institutions, et, du point de vue psychologique, la formation des mécanismes de contrôle ou d'inhibition qui vont différencier dans le champ du désir des tendances homosexuelles et des tendances hétérosexuelles. C'est en ce sens que l'on parlera d'une issue positive (hétérosexuelle) ou négative (homosexuelle) du complexe nucléaire de l'enfance.

Les modes de résolution du complexe d'Edipe pourront comporter des variantes d'une civilisation à l'autre. Comment faire la part de ce qui est constant et de ce qui est variable ?

Dans les civilisations où la Coutume des ancêtres demeure le fondement explicite de toute vie morale et sociale, le deuil edipien semble se poursuivre interminablement. La position paternelle, symbolisant l'interdiction de l'inceste maternel, est d'emblée idéalisée dans l'autorité des morts et des anciens. Le fantasme du parricide tendra à se déplacer en ligne horizontale, dans la rivalité entre les frères ou les « égaux », pour se muer en angoisse de persécution, en crainte de la démesure (hybris). L'importance morale de la mère, de celle qui a enfanté, sera d'autant plus grande qu'elle est corrélative

des rêves de puissance phallique socialement exprimés sur le mode magique et religieux, « être objet d'élection des puissances protectrices » ; le privilège de cette position (être le phallus, être objet du désir de l'autre) est d'ailleurs souvent illustré dans la mythologie par l'abondance des Génies féminins parmi les esprits ancestraux. Enfin l'idéalisation de l'homme, sexualité, en liaison avec ces mêmes valeurs maternelles, déterminera fortement le statut des individus d'après leur appartenance soit au groupe des hommes soit au groupe des femmes, la division sociale des sexes étant l'une des bases traditionnelles de la moralité publique.

Tout cela semble faire contraste avec le fait que, dans la civilisation contemporaine, l'organisation politique de la société globale se différencie de plus en plus de la communauté familiale, et que le développement de l'individualisme nous rend plus sensibles à l'égalité des sexes, aux divisions intérieures du moi et au conflit des générations.

Toutefois on remarquera que la différence des civilisations affecte les formations secondaires (auto-accusation, persécution) et réactionnelles (défenses obsessionnelles, ritualisation). Ce sont les formations secondaires et réactionnelles qui trouvent dans les croyances et les rites leur consécration sociale. Ce sont elles qui, par leur fonction de censure et de refoulement, imposeront des limites aux possibilités d'une psychothérapie analytique ; celle-ci ne peut venir qu'en réponse à une demande, ce qui suppose que le demandeur n'est pas entièrement satisfait par l'efficacité des rites traditionnels. Par contre, au niveau des pul-

sions, la référence au couple géniteur reste la même ; le symptôme renvoie toujours aux paroles des ascendants (29). Et c'est pourquoi les possibilités d'intervention psychanalytique restent ouvertes, pour autant que le groupe familial peut le supporter. A propos de cas analogues à celui de Talla comme à propos des thèmes persecutifs nous avons montré que les « interprétations psychanalytiques » sont susceptibles d'une certaine relativité. Ce que l'on appelle « interprétation analytique » n'est pas autre chose qu'une comparaison de textes, un rapprochement entre des choses dites. La possibilité pour un sujet de s'interroger sur ce que inconsciemment il souhaite, n'est autre que la possibilité, réalisable à des niveaux bien différents, de percevoir par l'intermédiaire d'un autre l'écho de ses propres paroles, même lorsqu'elles s'expriment dans le vocabulaire des mythes et des rites.

Notes du chapitre VI

(1) La formule « principe de déplaisir » est conforme à la terminologie du chapitre VII de la *Traumdeutung*. Dans les *Premières conférences sur la psychanalyse* (titre français : *Introduction à la psychanalyse*), Freud dira « principe de plaisir ». Mais il faut se souvenir que le processus primaire n'est pas téléologique ; il n'est déterminé que négativement. En outre le mot français « désir » est équivoque : il tend à recouvrir ce que Freud distingue à savoir la pulsion ou besoin d'origine physiologique, et le souhait impliquant mémoire et fonction symbolique. Freud n'emploie jamais le mot « Begierde » dans son vocabulaire théorique ; il dit « souhait », non « désir ».

- (2) *L'interprétation des rêves*, ch. VII, P.U.F., Paris 1967, p. 494, traduction revue d'après G. W. II-III, pp. 586-587.
- (3) MALINOWSKI (B.), *Sex and Repression in Savage Society*, (Cleveland and N. Y., The World Publishing Co. 1964), pp. 72, 129.
- (4) LINVON (R.), *Le fondement culturel de la personnalité* (trad. Lyotard, Dunod, Paris 1968), p. 100.
- (5) Dans « *The concept of the Mind* », (Hutchinson, London, 1949-1969), Gilbert Ryle a bien vu que le vocabulaire de la psychologie contient obligatoirement des prédicats de deuxième ordre tels que *leur usage entraîne la mention* oblique d'un autre prédicat de premier ordre. Par exemple, on ne peut décrire une action sans mentionner son objet; on ne peut décrire un « pattern », modèle ou règle d'action, sans mentionner le comportement affecté d'une modalité etc. Mais Ryle n'a pas vu le problème syntaxique de l'attribution; il n'a pas distingué l'attribution prédicative qui réfère au sujet de l'énoncé (*in dicto*) et l'attribution possessive qui réfère au sujet de l'énonciation (*in dicendo*). C'est là l'une des équivoques qui, depuis Ryle, ont conduit à une impasse la question des prédicats « dispositionnels ».
- (6) MALINOWSKI (B.), *op. cit.* p. 25.
- (7) HEUSCH (Luc de), *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, (Institut de Sociologie Solvay, Bruxelles, 1958), p. 220.
- (8) DUFRENNE (M.), *La personnalité de base: un concept sociologique*, (Paris P.U.F., 1953), p. 133.
- (9) *Naissance de la Psychanalyse*, (trad. A. Berman, P.U.F., Paris), 1956, p. 190.
- (10) *Naissances de la Psychanalyse*, p. 183-184.
- (11) *Nouvelles Conférences sur la psychanalyse*, (trad. A. Berman, Gallimard, Paris, 1956), p. 163.
- (12) FREUD: G. W. VII, pp. 427-428; Str. X, pp. 206-207.
- (13) Mélanie Klein: L'importance de la formation des symboles dans le développement du moi (1930), dans *Essais de psychanalyse*, (Payot, Paris, 1967), pp. 263-278.
- (14) FREUD: *Essais de psychanalyse*, Le moi et le ça (trad. Jankélévitch, Payot, Paris, 1948), p. 185 (texte et note).

- (15) Bien entendu, le contenu du message démultiplie le nombre des positions possibles en compliquant le système des alternatives ou des choix qui dirigent l'action.
- (16) Cf. QUINE (N.), *Word and Object* (M.I.T. Press, Cambridge Mass, 1969), pp. 91, 120 - Piaget (J.) et Inhelder (B.): *Genèse des structures logiques élémentaires*, (Delachaux et Niestle, Neuchâtel, 1967), p. 23.
- (17) KLEIN (M.), *Essais de psychanalyse*, p. 117.
- (18) KLEIN (M.), *op. cit.* p. 171.
- (19) FREUD, *Deuil et mélancolie*, in *Métapsychologie* (N.R.F., Paris, 1952), p. 199.
- (20) FREUD, *op. cit.* pp. 190-192.
- (21) MALINOWSKI (B.), *op. cit.* p. 76.
- (22) LÉVI-STRAUSS (C.), *Anthropologie structurale* (Paris, Pion 1958), pp. 51-52.
- (23) *Ibid.* p. 55.
- (24) LÉVI-STRAUSS (C.), *op. cit.* pp. 56-57.
- (25) HEUSCH (L. de), *Essai sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*, (Bruxelles 1959), pp. 15-16.
- (26) Les analyses de structure faites par Luc de Heusch dans son *Essai* compense en grande partie le porteur sur les théories psychologiques sur lesquelles il s'est appuyé et qui semblent avoir gêné sa démonstration plus qu'elles ne l'ont aidée. Cet ouvrage n'en demeure pas moins très important.
- (27) MALINOWSKI (B.), *op. cit.* p. 102.
- (28) Voir l'étude d'un cas de psychose, chap. III, *infra* p. 200.
- (29) Le symptôme renvoie à des fantasmes qui sont des reconstructions de « choses vues et entendues ».

CEDEPE AFRICAIN

- OMAR, 32 ans, lébou, musulman, délire de possession, schizophrénie, 200.
 OUSMANE, 12 ans, wolof, musulman, 282.
 SAMA, 14 ans, wolof-maure, musulman, psychose hallucinatoire, 115.
 TALIA, 14 ans, sérère, musulman, crises hystériques, hallucinations, 166.
 YAYA, 17 ans, wolof, musulman, névrose d'angoisse, délire de possession par les sorciers, 252.
 YAYE, 10 ans, wolof, musulmane, difficultés scolaires et caractérielles, 58.
 YOUSSEUF, 22 ans, wolof (?), musulman, impuissance, 141.

TABLE DES MATIERES

	pages
Introduction	5
CHAPITRE I — QUESTIONS METHODOLOGIQUES	13
1. La population des consultants	20
2. L'entretien avec les parents	23
3. L'entretien avec l'enfant	52
CHAPITRE II — DONNEES CLINIQUES : MODALITES DES POSITIONS GEDIPIENNES	67
1. Le phallus collectif	68
2. L'ancêtre inégalable	76
3. Le drame de dépasser les frères	93
CHAPITRE III — LA NOMINATION DES GENIES ET LA PLACE DU PERE	145
1. Les rites de possession	146
2. La psychothérapie d'un enfant sérère ..	166
3. Entretiens avec un psychotique	200

CHAPITRE IV — LES INTERPRETATIONS PERSECUTIVES 235

1. La sorcellerie 240

2. Le maraboutage 268

3. Conclusion 283

CHAPITRE V — LES REPERES CULTURELS DANS L'ANALYSE DES DELIRES 297

1. Les bouffées délirantes en psychiatrie africaine 297

2. Deux cas cliniques: essai d'une méthode d'analyse 305

CHAPITRE VI — LE PROBLEME THEORIQUE DU COMPLEXE D'ŒDIPE 339

1. Examens des concepts théoriques 341

2. L'interdiction de l'inceste et le culte des morts 372

Annexe I — Note sur les ethnies Wolof, Lebou, Serer 401

Carte du Sénégal 488

Annexe II — Un rite pour les succubes 409

Ouvrages consultés 413

Travaux des auteurs (1966) 423

Lexique 425

Index des matières 429

Index des cas étudiés 433

LISTE ALPHABÉTIQUE

abello heureux les pacifiques 436⁰⁰⁰ (épuisé)

adorno art, idéologie et théorie de l'art (Jimenez) 759⁰⁰⁰ • s. (présences d'), revue d'esthétique 1975-1- 933⁰⁰⁰⁰⁰ • (esth.)

adotevi négritude et négrologues 718⁰⁰⁰ • 7

aelberths/auquier poètes singuliers, du surréalisme, et autres lieux 610⁰⁰ • (épuisé)

alain idées: 162⁰⁰ (épuisé)

andrieu les communistes et la révolution: 442⁰⁰ (épuisé)

althusser (contre) 672⁰⁰⁰⁰

anthologie 606⁰⁰⁰⁰ • 7

des préfaces histoire de l'URSS

de romans français t. I 708⁰⁰⁰ t. II 709⁰⁰⁰⁰ t. III 710⁰⁰⁰⁰

anthropologie 951⁰⁰⁰⁰⁰⁰ • 7

et calcul (voir Vian)

aragon l'architecte et l'empereur d'Assyrie 634⁰⁰⁰

archéologie le cimetière des voitures: 735⁰⁰

et calcul l'enterrement de la sardine 734⁰⁰

arnaud fêtes et rites de la confusion 907⁰⁰⁰

arrabal guerrilla 920⁰⁰⁰

arrabal lettre au général franco (éd. bilingue) 703⁰⁰ •

arrabal le panique 768⁰⁰⁰ •

arrabal viva la muerte (baal-babylone) 439⁰⁰

arroyo trente-cinq ans après 866⁰⁰ • s.

arsan (voir Emmanuel)

l'art de masse revue d'esthétique 1974 nos 3-4 903⁰⁰⁰⁰⁰⁰ •

n'existe pas (colloque de Cerisy) 804⁰⁰⁰ •

artaud capitaine corcoran 969⁰⁰⁰⁰⁰⁰ a.i.

axelos marx penseur de la technique t. I 840⁰⁰⁰ t. II 841⁰⁰⁰

babeuf le tribun du peuple 448⁰⁰⁰ (épuisé)

bachelard colloque de Cerisy: 877⁰⁰⁰⁰ •

baill/huin/ de la déception pure; manifeste froid 810⁰⁰⁰ •

sautreau/velter (colloque de Cerisy) 805⁰⁰⁰ •

bataille l'érotisme 221⁰⁰⁰

bataille le bleu du ciel 465⁰⁰

bataille ma mère 739⁰⁰

bataille madame Edwarda, le mort, histoire de l'œil 781⁰⁰

bazin le cinéma de l'occupation et de la résistance (préface de f. truffaut) 988⁰⁰⁰ •

beck chants de la révolution (éd. bilingue) 834⁰⁰⁰ •

beckett molloy 81⁰⁰ (épuisé)