

De quelques questions africaines qui enseignent la psychanalyse

Anne Malfait

Ce texte constitue une ébauche de formulation de quelques questions africaines; une élaboration théorico-clinique plus aboutie de celles-ci est à poursuivre.

Au royaume du Dahomey

Le prince qui deviendra le roi Glélé, a perdu sa mère, l'épouse du roi Ghézo, son père, qui règne sur le royaume du Dahomey. La tradition orale rapporte qu'il composa ce poème chanté¹, en se dirigeant vers la chambre où reposait le corps de sa mère. Il régnera de 1858 à 1889; il est l'avant-dernier roi d'une dynastie rayonnant sur cette terre d'Afrique de l'Ouest depuis l'an 1600.

*Je dois voir d'abord Ghezo, son époux,
Avant d'aller la voir,
Je dois voir d'abord Ghezo, son époux,
Avant d'aller la voir,
Tavi a déjà installé son parasol
Et m'attend chez Aleamon.
Quelle nouvelle Tavi aurait-il pour moi ?...*

1. Repris par G. Guédou dans son étude sur les *Eléments de la littérature orale Fon*, sous la direction de H. Meschonnic, Paris, 1971, p 102.

*En tout cas, je dois voir Ghezo, l'époux,
Avant d'entrer chez l'épouse.
En fait, c'est aujourd'hui le jour tant attendu :
Elle n'est plus !
Mais rien ne peut interrompre les cérémonies de Ghezo
Rien ne peut arrêter les grandes coutumes en l'honneur de Ghezo
Car
Il représente Tout pour moi.
Il représente mes yeux, mes pieds, mes mains.
Je clôturais à peine les grandes coutumes de la saison sèche,
J'étais de retour de Kana pour Abomey,
Je rentrais à peine à Abomey,
Quand j'ai été salué par des bruits inaccoutumés :
Tavi avait déjà installé son parasol
Et m'attendait chez Aleamon
Quelle nouvelle Tavi aurait-il pour moi ?...*

Tradition orale, mythe et savoir

Dans le Royaume Fon du Dahomey, la littérature orale confère à la poésie chantée un rôle prépondérant dans la transmission des mythes, des légendes, des rites et des généalogies. L'accent est mis sur la mémoire musicale de l'oeuvre ainsi transmise, dans la tradition d'un peuple dit sans écriture. La poésie au Dahomey est considérée comme la mère de tous les arts.

Les poétiques de l'oralité présentent des caractéristiques particulières, relevées par Edouard Glissant, à propos de la créolisation : la circularité, la répétition et l'assonance, selon le principe mnémotechnique en usage chez les griots africains.

Le propre de ces poétiques de l'oralité est d'engager le corps.

« Il n'y a pas d'oralité sans vie du corps... La culture du corps est réellement la culture des civilisations de l'oralité... C'est vrai pour toutes les cultures africaines et toutes les cultures de la diaspora africaine. »²

Ceci nous introduit à la question de l'altérité entendue comme autre culture, avec laquelle nous ne partageons pas forcément le même refoulement ; « *faire corps* » différemment selon la culture, en s'appuyant sur ce que Lacan nous enseigne : « Un corps, c'est ce qui sert à la jouissance »³, comme

2. *Une journée avec E. Glissant*, Editions ALI, 2009, p 108.

3. Ch. Melman, *Pour introduire à la psychanalyse, aujourd'hui*, Séminaire 2001-2002, Editions ALI, p.280.

Ch. Melman nous le rappelle.

L'intérêt portera sur la spécificité quant à la transmission du savoir, dans la tradition orale ; remarquons sur le plan de la langue, la racine identique de « transmettre » et de « tradition ».

La logique discursive orale possède des traits spécifiques et des modalités d'expression particulières : la mise en scène y est celle de la dramatisation jouée, démontrée dans une théâtralisation qui actualise la remémoration.

« En contexte oral, l'histoire se coule préférentiellement dans le moule de l'épopée. Celle-ci est le mode de constitution du mémorable, pour l'arracher à la contingence. »⁴

Lacan évoque explicitement la fonction du mythe dans les cultures africaines dans le séminaire III. Il cite les travaux de l'ethnologue M. Griaule auprès du peuple Dogon :

« N'est-il pas clair que ces mythologies, c'est très précisément quelque chose qui veut dire ça, qui vise ce qui est en effet essentiel à la position, à l'installation, à la tenue debout de l'homme dans le monde : savoir en effet quels sont les signifiants primordiaux, comment on peut concevoir leurs rapports, leur généalogie... C'est très précisément la généalogie des signifiants, pour autant qu'elle est essentielle à un être humain pour s'y reconnaître, pour s'y retrouver, pour y découvrir, non pas seulement les poteaux d'orientation qui se plaquent comme une espèce de moule extérieur stéréotypé sur ses conduites. Ça ne lui donne pas seulement des patterns, ça lui permet une libre circulation dans un monde désormais mis en ordre. »⁵

Dans le séminaire XVII *l'Envers*, Lacan évoque le savoir mythique :

« Le savoir du maître se produit comme un savoir entièrement autonome du savoir mythique, et c'est ce qu'on appelle la science. Elle sert à refouler ce qui habite le savoir mythique. Mais excluant celui-ci du même coup, elle n'en connaît plus rien que sous la forme de ce que nous retrouvons sous les espèces de l'inconscient, c'est-à-dire comme épave de ce savoir, sous la forme d'un savoir disjoint. »⁶

Si la science se débarrasse de la dynamique de la vérité, le mythe entretient un certain rapport entre savoir et vérité ; à ce titre, il tente de dire la

4. M. Diagne, repris dans P. Hountondji, *L'ancien et le nouveau – La production du savoir dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Éditions l'Harmattan, 2009, p. 356.

5. J. Lacan, *Les structures freudiennes des psychoses*, Séminaire III, version de l'ALI à usage interne, p. 185.

6. J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, Séminaire XVII, Éditions du Seuil, p. 103.

vérité de la structure, au plus proche du réel : « Le mi-dire est la loi interne de toute espèce d'énonciation de la vérité, et ce qui l'incarne le mieux, c'est le mythe »⁷.

Les discours – La situation coloniale

Ce que nous appelons le sujet de l'inconscient est apparu à un moment précis repéré par Lacan : « Un moment historiquement défini dont peut-être nous avons à savoir s'il est strictement repérable dans l'expérience, celui que Descartes inaugure et qui s'appelle le cogito »⁸.

La psychanalyse tient ses conditions d'émergence de ce contexte historique daté ; en découlent le dispositif de la cure et le discours analytique, prenant en compte la division subjective. : « *Le sujet sur quoi nous opérons en psychanalyse ne peut être que le sujet de la science* »⁹.

Dans le savoir mythique par contre, il semble que le sujet ne dispose pas d'une certaine marge d'autonomie par rapport aux dieux et au destin. Dans son ouvrage « *Se passer du père ?* », Ch. Demoulin explicite la structure du discours mythique :

« Dans le Discours mythique, la place de l'agent est occupée par une pluralité de signifiants (S_1). Lacan appelle "essaim" cet ensemble de S_1 dont le polythéisme est le paradigme. Si le sujet est sous l'emprise de plusieurs dieux, il ne se vit pas comme unité, moi unifié et sujet responsable. »¹⁰

A propos du symptôme, dans l'univers culturel traditionnel lié au polythéisme, lorsqu'un sujet est « malade », la cause de l'affection se voit, la plupart du temps, attribuée à une intervention extérieure, occulte, voire divine ; ceci n'excluant nullement une éventuelle demande de prise en charge adressée à la science et à la médecine occidentale. La recherche de la cause de la maladie tend vers une forme de connaissance paranoïaque ; la menace non identifiée et les forces occultes constituent la toile de fond de l'organisation symbolique dans sa structure et de l'exercice du lien social ; ainsi, les mécanismes interprétatifs de sorcellerie, de magie ou de possession seront invoqués : la force efficiente qui rend malade peut aussi guérir, ce qui permet de concevoir le rôle majeur attribué au devin. Dans ce lien social, la cause paraît être située en-dehors du sujet.

7. Ibidem, p.127.

8. J. Lacan, *Écrits - La science et la vérité*, Seuil, 1966, p. 856.

9. Ibidem, p. 858.

10. Ch. Demoulin, *Se passer du père ?*, Éres, 2009, p. 42.

Le discours de l'analyste, quant à lui, présente la spécificité de mettre l'objet à cause du désir en position d'agent, et le sujet lui-même à la place autre, où ça travaille ; l'expérience dans la cure permet un déchiffrement singulier de son désir par le sujet. L'éthique analytique ne postule pas de la même manière la question de la responsabilité singulière du sujet.

À propos du rêve, l'Autre scène à laquelle il ouvre, de structure, n'est pas pour autant toujours analysable, ni de surcroît adressé à un analyste pour être analysé ; le rêve, déposé chez le devin africain et interprété grâce à l'art de la géomancie, du côté de signes ayant fonction divinatoire, relève du registre des pratiques sur le symbolique et de son efficace.

La spécificité du discours analytique est de traiter le rêve comme un rébus constitué d'une écriture particulière à chaque sujet, propre à un fantasme singulier déployé dans la cure. « C'est depuis que la psychanalyse existe que l'inconscient cherche à faire reconnaître le sujet qu'il habite... Le psychanalyste fait partie du concept d'inconscient. »¹¹

La question du statut du rêve garde cependant toute sa pertinence et son actualité, dans la clinique avec des patients africains rencontrés ici, qui viennent questionner la différence de traitement du rêve adressé en séance, d'avec le rêve déposé au village, chez le devin ou le guérisseur traditionnel. A quel Autre s'adresse-t-il ? Comment les registres du symbolique, de l'imaginaire et du réel régissent-ils l'organisation du rêve ? Quel est le refoulement à l'œuvre ? Quelle division subjective ?

L'intérêt de la mise au travail du surgissement des formations de l'inconscient dans un autre champ culturel ne consiste pas dans « l'exportation » sans réserves du dispositif de la cure en-dehors de son contexte d'émergence, ni d'un savoir à appliquer ; mais, il s'agit de nous laisser enseigner par ces questions qui viennent interroger la pertinence de notre découpage conceptuel. De plus, au vu du processus actuel de transformation des sociétés traditionnelles vers la modernité, qui transforme les discours, il conviendrait de questionner ce qui, tant dans la subjectivité que dans le lien social, s'en trouve modifié.

Les outils langagiers spécifiques constitués par l'élaboration des discours par Lacan sont féconds pour penser ces enjeux de sociétés, et leurs effets sur la subjectivité.

Ainsi Ch. Melman¹² a produit l'écriture du discours du maître en situation coloniale, dont on ne peut manquer de relever une certaine proximité d'avec le « Discours sur le Colonialisme » écrit en 1950 par Aimé Césaire,

11. Ch. Melman, *Pour introduire à la psychanalyse, aujourd'hui, op. cit.*, p. 64.

12. Ch. Melman, *D'un inconscient post-colonial, s'il existe*, Éditions AFI, 1995, p. 8.

fustigeant les rapports qu'il qualifie de foncièrement racistes, établis au siècle de Colomb, entre les colons et les indigènes.

A. Césaire pose l'équation : colonisation = chosification et dénonce le colonialisme pillard et déshumanisant, notamment en Afrique.

Cette écriture propose de rendre compte des modifications que la situation coloniale impose au discours du maître, lorsque la maîtrise du symbolique sur le réel se fait de manière violente dans le champ social. « Tout se passe comme si le trait de coupure se trouvait déplacé pour venir fonctionner entre S_1 et S_2 ». Le pacte de la parole s'en trouve profondément perverti ; la présentification topologique d'un tel dispositif, tant du sujet que du lien social, n'est plus moëbienne, mais est celle d'une topologie « *d'un double lieu* ».

Ch. Melman évoque dans ce texte les sociétés d'Amérique latine, en précisant que cette situation paraît être celle de toutes les situations coloniales.

Il pourrait s'avérer très fécond de questionner dans quelle mesure cette écriture, dans les sociétés africaines, permet de penser certains rapports déliés, issus de la « *société des maîtres* »¹³, témoignant du dénouage des registres opéré par le colonialisme. Ainsi en est-il des effets de clivage, qui attribuent un savoir idéalisé totalisant au maître, tandis qu'un savoir autre reste agissant, tout en étant empreint de dévalorisation.

Solange Faladé, une psychanalyste

Héritière de la tradition orale des rois d'Abomey, née au Dahomey, Solange Adélola Faladé est petite-fille du dernier roi Gbéhanzin, lui-même fils de Glélé, le roi-poète. Elle a été inhumée sur la terre de ses ancêtres, au Bénin, en 2004.

Aux côtés de Lacan dès 1952, elle appartient à l'histoire du mouvement psychanalytique ; présente dès le pré-congrès de Londres jusqu'à la dissolution de l'École Freudienne de Paris, elle participera à la fondation en 1981, après la mort de Lacan, avec Ch. Melman et J. Clavreul, du Centre d'Études et de Recherches Freudiennes (CERF), aux origines de notre histoire institutionnelle belge. Ce point a été abordé dans le Bulletin Freudien consacré à l'histoire de la psychanalyse en Belgique¹⁴.

E. Roudinesco la situe parmi les disciples « préférés » de Lacan, avec Serge Leclair et Moustapha Safouan : « Un Juif, un Arabe, une Africaine : ce

13. Ch. Melman, *La nouvelle économie psychique*, Éditions Erès, 2009, p. 86.

14. *Le Bulletin freudien*, « Éléments d'histoire de la psychanalyse en Belgique francophone », 2008, n° 50/51, p. 130.

choix illustre bien l'universalisme lacanien. »¹⁵

S. Faladé ne concevait la transmission de la psychanalyse que de manière exclusivement orale. Elle n'a pas laissé d'écrits, mais nous disposons de certaines transcriptions de son enseignement oral¹⁶.

Lacan évoque l'importance de la transmission orale à propos de « *l'enregistrement sur cerveau* », pratique fort ancienne, dans le Banquet de Platon.

« Dans toutes les traditions que nous connaissons, ... nous avons le témoignage que la transmission orale des sciences et des sagesse y est absolument essentielle. »¹⁷

Si l'inconscient a une structure de fente, de béance, dans le mouvement d'ouverture et de fermeture qui permet le surgissement de ses formations, l'énonciation et l'interprétation dans la cure entretiennent un rapport privilégié avec la transmission orale.

Le discours intitulé « Pénia et Poros : Du récit mythique à l'événement historique » permet de situer comment S. Faladé évoque la « question africaine » et ce que ce repérage de son énonciation quant à ses origines africaines, peut nous enseigner.

Invitée par la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, elle tient ce discours, à portée politique et non destiné à des analystes, en janvier 1995 à Fort-de-France, en Martinique, tout à la fois terre d'histoire de l'esclavage et terre d'exil de son grand-père, le roi Gbéhanzin, dernier roi du Dahomey, destitué par les colons français et déporté par le pouvoir colonial de 1894 à 1906. Il ne reverra pas la terre natale.

S. Faladé s'adresse à Aimé Césaire, en appelant « *Maître* » le chantre de la négritude et du « *peuple noir* ». Ce faisant, par son adresse, elle assume une position d'énonciation de ses origines africaines : « *Nous autres Noirs* ».

La jouissance s'établit dans la perte ; il faut qu'il y ait un renoncement, une acceptation de la perte. La question de la race doit être pensée en ce sens ; non pas du côté des mensurations de l'anthropométrie physique, mais : « La race c'est autre chose, c'est ce qui fait qu'on jouit différemment. Ce sont les différents modes de jouissance qui nous séparent... C'est aussi ça que la psychanalyse nous apprend. Il n'est pas question d'être le même ». L'autre jouit

15. E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France*, tome 2, Éditions Fayard, 1994, p. 426.

16. S. Faladé, *Le moi et la question du sujet*, Éditions Economica, 2008 – Transcription du Séminaire 1988-1989 et *Clinique des névroses*, Éditions Economica, 2003 – Transcription du Séminaire 1991-1992.

17. J. Lacan, *Le transfert*, Séminaire VIII, Éditions du Seuil, p. 38.

autrement ; c'est son mode de jouissance qui constitue l'altérité radicale de l'autre semblable et différent.

L'accent à propos de la race est mis sur la disparité des positions subjectives ; l'hétérogénéité des places est introduite par la structure et articule un traitement différencié de la jouissance. L'Un articulé à l'Autre, différemment.

Nous trouvons dans les séminaires de S. Faladé une insistance particulière sur le rapport entre S1 et S2, le signifiant du manque dans l'Autre, la position féminine et la prise en compte de la spécificité de ce qui sera nommé la « Clinique de la Chose ».

Le travail de la psychanalyste d'origine dahoméenne s'avère être résolument lacanien et s'est orienté vers la fondation d'une Ecole en France – l'Ecole Freudienne. Son enseignement proprement dit, semble comporter peu de références à l'Afrique.

Faut-il souligner à quel point son travail appartient à la psychanalyse lacanienne « française » de la métropole ?

La disparité des places – L'Un articulé à l'Autre

L'hétérogénéité dans les positions subjectives a déjà été repérée par Freud : « De la vie sexuelle de la petite fille, nous en savons moins que de celle du garçon. Nous n'avons pas à avoir honte de cette différence ; la vie sexuelle de la femme adulte est bien encore pour la psychanalyse un dark continent. »¹⁸

Nous pouvons noter que l'expression émerge en anglais dans le texte : Freud fait allusion au livre paru en 1879, de l'explorateur J. R. Stanley : *Through the dark continent* traduit par *Le continent mystérieux*. Il convient de citer aussi l'ouvrage de J. Conrad de 1899 : *Heart of darkness*, traduit par *Au cœur des ténèbres*.

Il ne s'agit pas du trait lié à la couleur de la peau dans le « continent noir », mais de la métaphore dont Freud fait usage pour nommer le « féminin » : mystérieux, inconnu, ignoré. Nous remarquons que, dans l'embarras de sa pensée quant à la question du féminin, c'est dans une langue autre que Freud s'exprime : est-ce la langue de Shakespeare, celle du poète ?

Avec l'apport de Lacan, nous y reconnaissons un au-delà de l'empreinte phallique et des rêts du signifiant, indiqué par la structure. Cet au-delà renvoie à « l'hétérotopie du champ du réel »¹⁹, qui ne relève pas de la même logique, ne se fondant pas sur le registre de l'exception. Dans le champ de l'Un, la

18. S. Freud, *La question de l'analyse profane*, Éditions Gallimard, 1926, p. 75.

19. Ch. Melman, *Pour introduire à la psychanalyse, aujourd'hui*, op. cit., p. 275.

jouissance est marquée phalliquement dans un champ fini ; au champ de l'Autre, champ infini, la jouissance est Autre, supplémentaire, produite par la fonction phallique comme son au-delà, pas sans lien avec le rapport du sujet au corps. L'Autre hétérogène au-delà du Un phallique.

Est-il possible de tenter de repérer l'articulation de ces deux champs, au travers de manifestations liées à l'altérité dans la culture, en nous appuyant sur la proposition de Lacan dans le séminaire *L'Envers* :

« Pour avoir une petite idée de la relativisation du discours de la science, c'est-à-dire pour avoir peut-être une petite chance de faire une juste enquête ethnographique, il faut, non pas procéder par la psychanalyse, mais peut-être, si cela existe, être un psychanalyste. »²⁰

En relevant une remarque de Ch. Melman définissant le polythéisme dans les civilisations grecque et romaine : « L'existence du réel organisé par des dieux différents d'où pouvaient nous venir des messages différents »²¹, il s'agit de tenter d'étayer la proposition selon laquelle il n'y aurait pas d'économie universelle de la jouissance et de questionner quel serait dès lors le refoulement opérant pour le sujet dans un contexte de polythéisme, venant organiser la jouissance ? Au champ de l'Autre réel et multiple, quel Un peut faire assise ?

Dans nombre de cultures africaines subsahariennes, l'anthropologie nous apprend que l'ancêtre semble venir constituer un point fixe, au service du principe non trompeur ; l'ancêtre est le corps réel du mort porté à ce statut par le traitement symbolique des rites funéraires : il s'agit d'une institutionnalisation rituelle. La figure de l'ancêtre nous enseigne sur la manière dont le lien social propose au sujet une élaboration de la question symbolique de l'alternance présence absence dictant le sort des vivants.

Le célèbre ouvrage *Cedipe africain*²² s'appuie sur des consultations réalisées à Dakar au Sénégal ; il développe pour principale hypothèse, celle de la structure oedipienne et de la métaphore paternelle se déployant sur le lignage, résorbant l'image du père à celle de l'ancêtre, et l'autorité paternelle à la loi collective et symbolique. Le lien avec le « village » vient nommer l'ancêtre et le lignage, véritable lieu psychique du sujet. Présence du Un au lieu de l'Autre.

Mais encore, il conviendrait de questionner les conséquences sur le cheminement de jouissance d'un sujet pris non seulement dans les effets encore agissants de la tradition ancestrale, mais aussi engagé dans les conséquences

20. J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, op. cit., p. 105.

21. Ch. Melman, *La nouvelle économie psychique*, op. cit., p. 105.

22. M. C et E. Ortigues, *Oedipe Africain*, L'Harmattan, 1966.

de clivage liées au fait colonial et dans la modernité. En d'autres termes, d'examiner comment s'organisent la jouissance subjective et le lien social tenant compte de ces considérations.

Conclusion

Ce texte rassemble quelques propositions de questions invitant à poursuivre le travail psychanalytique en direction de l'Afrique, afin d'enrichir et d'enseigner nos concepts.

Aussi bien le maintien de traditions que le fait colonial et la modernité entraînent des conséquences sur la subjectivité et dans le lien social. Qu'ont à nous apprendre ces sociétés où le « savoir mythique » a rencontré la colonisation et ses effets de clivage dans le discours ? Qu'ont produit de neuf dans les discours les colonies africaines et leur décolonisation ?

Les questions rencontrées sur ces « pistes africaines » sont nombreuses et riches pour notre discipline : la division subjective, la responsabilité du sujet, la mise en place du refoulement, le mythe dans son rapport avec le savoir inconscient, le corps dans son rapport à la tradition orale, la transmission, l'articulation de modes de jouissance différenciés, les effets du colonialisme dans le discours, l'entrée dans la modernité...

Ces questions convoquent les champs connexes dans leurs contributions potentielles : sociologie, histoire, philosophie, linguistique..., et permettent de dégager certaines articulations spécifiques entre la santé mentale et la psychanalyse.

Plus particulièrement, elles nous invitent à des travaux partagés, notamment au travers de collaborations possibles et croisées sur le sol béninois, ex-Dahomey, dans des lieux cliniques, afin de considérer les effets de ces problématiques sur la constitution et la mise en place du symptôme aujourd'hui.

Au-delà de l'intérêt ouvert par l'altérité dans la culture, l'Afrique peut enseigner les psychanalystes soucieux de mettre à l'épreuve leurs outils conceptuels et leur écoute singulière, en se laissant interroger par la clinique, pour réinventer la découverte freudienne dans le Babel actuel des langues, des subjectivités et des mutations dans le lien social.