



**HAL**  
open science

# Psychopathologie de la sorcellerie, aliénation et travail de l'ancêtre. : la transmission psychique et socioculturelle dans la filiation togolaise à l'épreuve du modernisme.

Nolhan Bansard

## ► To cite this version:

Nolhan Bansard. Psychopathologie de la sorcellerie, aliénation et travail de l'ancêtre. : la transmission psychique et socioculturelle dans la filiation togolaise à l'épreuve du modernisme.. Psychologie. Université d'Angers, 2023. Français. NNT : 2023ANGE0061 . tel-04514742

**HAL Id: tel-04514742**

**<https://theses.hal.science/tel-04514742>**

Submitted on 21 Mar 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# THESE DE DOCTORAT

DE  
L'UNIVERSITÉ D'ANGERS  
COMUE ANGERS – LE MANS

ECOLE DOCTORALE N° 603  
*Education, Cognition, Langages, Interactions, Santé*  
Spécialité : Psychologie clinique

Par **Nolhan BANSARD**

## **Psychopathologie de la sorcellerie, aliénation et travail de l'ancêtre**

La transmission psychique et socioculturelle dans la filiation  
togolaise à l'épreuve du modernisme

Volume 1 : Manuscrit

Thèse présentée et soutenue à l'Université d'Angers, le 07 avril 2023

Unité de recherche : CLiPsy

### **Composition du Jury :**

Evelyne BOUTEYRE, Professeur de Psychopathologie – Aix Marseille Université – Aix en Provence  
Rapporteur, Présidente

Patrick DENOUX, Professeur de Psychologie interculturelle – Université de Toulouse Jean Jaurès –  
Toulouse - Examineur

Samuel MBADINGA, Professeur de Psychologie (CAMES) – Université Omar Bongo, Libreville, Gabon  
Rapporteur

Claudine VEUILLET-COMBIER, Professeure de Psychologie clinique et Psychopathologie – Université  
d'Angers - Co-Directrice de la thèse

Aubeline VINAY, Professeure de Psychologie clinique du Lien social – Université d'Angers –  
Directrice de la thèse



**L'auteur du présent document vous autorise à le partager, reproduire, distribuer et communiquer selon les conditions suivantes :**



- Vous devez le citer en l'attribuant de la manière indiquée par l'auteur (mais pas d'une manière qui suggérerait qu'il approuve votre utilisation de l'œuvre).
- Vous n'avez pas le droit d'utiliser ce document à des fins commerciales.
- Vous n'avez pas le droit de le modifier, de le transformer ou de l'adapter.

**Consulter la licence creative commons complète en français :**  
<http://creativecommons.org/licences/by-nc-nd/2.0/fr/>

Ces conditions d'utilisation (attribution, pas d'utilisation commerciale, pas de modification) sont symbolisées par les icônes positionnées en pied de page.



## Remerciements

---

Mes premiers remerciements vont à Gnipale Joseph SOLIBE, Asséh Lélou Hugues DJAMA, Fataou AFODJOBBO, Mani WADJA, Madzatom ANYANSA, Samuel ADJRAKOU et Damtaré David DJANGBIOGOU avec lesquels une authentique amitié s'est construite, puis renforcée à travers les années. Vous m'avez accueilli avec la plus grande sincérité, respect et bienveillance, m'avez ouvert la porte à vos cœurs, à vos familles, et à vos traditions. Vous m'avez à chaque fois considéré, au-delà de l'étranger que je représentais, comme un frère, ce qui a suscité chez moi, un chaleureux sentiment à l'égard de la culture togolaise, mais surtout une motivation permanente à approfondir, à travers nos relations, mes voyages au Togo.

Dans la continuité de ces relations amicales, je souhaite remercier tout particulièrement le Dr Bassantéa Lodegaèna KPASSAGOU, collègue puis ami, qui a toujours manifesté un intérêt pour mes recherches, même dans les moments de doutes et d'incertitudes. Notre duo a nourri de nombreuses collaborations et discussions, qui ont incontestablement offert des espaces d'étayage et d'élaboration à ce travail de thèse. De plus, tu as toujours essayé par tes efforts, de me conférer un rôle dans la société togolaise, en m'ouvrant aux différentes institutions hospitalières comme universitaires, et en valorisant continuellement par ton regard précieux mon travail. Tu as entretenu ce rêve de vivre au Togo et d'y trouver une place professionnelle.

Je remercie tous les amis, et ma famille, qui m'ont soutenu et ont voyagé jusqu'au Togo pour me rejoindre : Antoine AVIGNON, Lucas BARRIER, Floriane HARANG, Coraline CHENOIR, Pierre VIGNAIS, Rémi PIERRE, François TILLARD et Franck JAMES. Au-delà de nos amitiés, par vos retours et vos appréciations subjectives de cette expérience culturelle, vous avez tous contribué de près ou de loin à enrichir cette démarche de recherche.

Je remercie particulièrement Lucas BARRIER, Franck JAMES et Léa JARRIER pour avoir enduré et supporté mes interminables élucubrations scientifiques sur la sorcellerie et l'ancestralité !

Je remercie Emile ALI, Grace YACINTHUS, Constant TAKASSI et Virginie YIGAN pour l'aide qu'ils m'ont fourni dans le laborieux travail de retranscriptions.

Je remercie toute l'équipe soignante du CHU Campus de Lomé, les sœurs hospitalières de Paul Louis Renée et les frères hospitaliers de St Jean de Dieu, pour m'avoir accueilli pendant toutes ces années dans leurs institutions, et ont rendu possible cette recherche. Je remercie particulièrement mes confrères Richard ADEKAMBI, et le Dr Rissi SALIFOU pour leurs amitiés, leurs apports, leurs confiances et pour m'avoir également offert l'opportunité de partager leurs bureaux comme psychologue.

Je remercie ma famille. Mes grands-parents maternels, qui sont probablement à la petite échelle occidentale l'équivalent africain de mes figures « ancestrales » : Odette NONCLERCQ et Jean-Claude NONCLERCQ. Le décès de mon grand-père, et l'admiration que je lui porte, sont rentrés en résonance avec mon premier voyage au Togo, et la découverte du culte des ancêtres. C'est probablement dans l'élaboration de ce deuil, qu'une curiosité inaugurale est née envers la culture togolaise traditionnelle. Papi, tu nous manques.

A ma sœur Layna, avec laquelle nous partageons la même pulsion pour le voyage, et les mêmes rêves, mais qui a la chance de pouvoir les réaliser ailleurs, au Japon. Et enfin, tout particulièrement je remercie ma mère qui m'a toujours inconditionnellement soutenu et accompagné dans mon parcours et dans mes choix. Il serait vain de lister tout ce que tu m'as apporté et transmis. Maman je t'aime, merci pour tout.

En parallèle de ma famille, je remercie mon pays et ma culture, la France qui m'a offert, malgré certains obstacles, la chance d'étudier et de réaliser mes projets à l'international. Nous avons en France de précieuses institutions. Je remercie le lycée Saint Michel, et particulièrement Francine BEDIER pour avoir sublimé ma crise d'adolescence. Je remercie le Dojo de la Montagne, et particulièrement François-Georges BRIAND pour m'avoir transmis l'aïkido au plus proche de son authenticité culturelle japonaise. Je remercie la clinique de la Chesnaie pour m'avoir transmis le modèle de la psychothérapie institutionnelle, et pour m'avoir ouvert à la richesse humaine de la clinique des psychoses. Je remercie le restaurant Léon de Bruxelles-Beaucouzé, et en particulier Vanessa FREULON, qui m'ont permis par le travail de financer cette thèse. Je remercie l'Université d'Angers pour son enseignement depuis la Licence, et enfin l'équipe de recherche CLiPsy qui a encadré ma démarche doctorale.

Je remercie tout particulièrement mes directrices de thèse Aubeline VINAY et Claudine VEUILLET-COMBIER, qui m'ont transmis cette passion pour la psychologie à travers leurs approches, recherches et enseignements. Au-delà de la bienveillance et de la qualité de votre encadrement, vous avez toujours été des ressources valorisantes dans les moments de doute, de démotivation et de désespoir, mais aussi un idéal à suivre, une source d'admiration pour avancer. Je vous remercie pour votre confiance, et pour avoir donné au-delà du cadre universitaire, un sens à cette fascination initiale pour le Togo.

Je remercie Evelyne BOUTEYRE, Patrick DENOUX et Samuel MBADINGA qui ont accepté d'examiner mon travail et me font l'honneur d'être membre du jury pour la soutenance de thèse.

Je remercie tous les participants à la recherche sans qui ce travail n'aurait pu se réaliser.

# Table des matières

---

INTRODUCTION .....	1
CHAPITRE 1 - LE TERRAIN DE RECHERCHE : LE TOGO TRADIMODERNE .....	8
1. Les disparités géographiques et culturelles du territoire .....	8
1.1. Situation géographique .....	8
1.2. Quelques données démographiques .....	9
1.3. La ville et le village : l'urbanisation .....	9
2. La diversité ethnique et linguistique .....	12
2.1. Les ethnies comme groupes culturels .....	12
2.2. Polyglottisme, et groupes linguistiques .....	13
2.3. L'identité ethnique, déni ou revendication ? .....	15
2.4. La parenté à plaisanterie .....	17
3. L'instance politico-historique : vers une aliénation des modèles .....	18
3.1. Des royaumes anciens à la traite négrière .....	19
3.2. La colonisation : du protectorat allemand au mandat français .....	21
3.3. De la tutelle française à l'indépendance .....	23
3.4. La dictature militaire du président Eyadema .....	24
3.5. Le régime de Faure, fils d'Eyadema. ....	26
3.6. Conclusion partielle : vers l'aliénation culturelle .....	26
4. L'instance mythique-religieuse : vers un syncrétisme des modèles .....	29
4.1. La pensée africaine et le culte de l'ancestralité .....	30
4.2. Les religions traditionnelles africaines .....	32
4.2.1. La pyramide spirituelle animiste. ....	32
4.2.2. Totémisme et culture de l'ancestralité .....	35
4.2.3. Cosmogonie cyclique et réincarnation. ....	36
4.2.4. La médecine traditionnelle (Annexe 5). ....	36
4.3. Les religions importées : entre idéologie coloniale et entreprise d'alphabétisation .....	37
4.4. Le meurtre des fétiches par les missionnaires .....	39
4.5. Le pentecôtisme et l'essor syncrétique de l'individualisme .....	41
4.6. Conclusion partielle : vers un syncrétisme renforçant l'imaginaire culturel .....	43
5. L'instance groupale-familiale : vers une conflictualité des modèles .....	44
5.1. La famille extra-élargie : emboîtement des identités socioculturelles .....	45
5.2. La différence générationnelle et la crise de l'autorité .....	47
5.3. La différence sexuelle, patriarcat et domination masculine .....	49
5.4. L'alliance et la conjugalité .....	51
5.5. La polygamie face à la modernité .....	53
5.6. L'enfant vers une éclosion adolescente en ville .....	57
5.7. Lien de filiation et nomination .....	59
5.7.1. L'influence des cultures extérieures : administration et conversion .....	60
5.7.2. Un patronyme, plusieurs prénoms. ....	60
5.7.3. Classification psychodynamique des prénoms traditionnels togolais .....	62
5.8. Conclusion partielle vers une conflictualité enkystée des modèles .....	64
CHAPITRE 2 : REFERENCES THEORIQUES ET PROBLEMATISATION .....	66
1. L'épreuve du modernisme africain .....	66

1.1.	Le spectre transgénérationnel du paradigme évolutionniste .....	66
1.2.	Le modernisme et les modernités .....	67
1.3.	La tradition comme force culturelle de l'institué .....	67
1.4.	Le contre-coup des transformations modernes .....	68
1.5.	La crise du changement et de la transmission .....	71
<b>2.</b>	<b>La transmission, un processus socioculturel et psychique .....</b>	<b>72</b>
2.1.	Les transmissions socioculturelles.....	73
2.2.	Le rapport psychisme / culture dans la transmission .....	75
2.3.	Recevoir, s'approprier et transformer l'héritage.....	79
2.4.	De l'identification à l'aliénation .....	82
2.4.1.	« Le télescopage des générations » .....	84
2.4.2.	« La crypte et le fantôme » .....	84
2.4.3.	« L'empiètement imagoïque » .....	86
2.5.	Vers une psychopathologie du lien de filiation .....	87
<b>3.</b>	<b>Psychopathologie des bouffées délirantes aiguës .....</b>	<b>88</b>
3.1.	Historique de l'entité nosologique.....	88
3.1.1.	La psychiatrie européenne. ....	88
3.1.2.	Les classifications nosographiques internationales. ....	89
3.1.3.	L'ethnopsychiatrie. ....	90
3.2.	Une sémiologie polymorphe .....	91
3.2.1.	La brusquerie du tableau clinique et sa réversibilité. ....	91
3.2.2.	Le polymorphisme des symptômes. ....	91
3.3.	Les « psychoses » en contexte africain ? .....	93
3.4.	Trouble de l'acculturation et de l'interculturalité .....	95
3.5.	Trouble du remaniement identitaire à l'adolescence.....	97
3.6.	Le sentiment de persécution en clinique africaine .....	99
<b>4.</b>	<b>Étiologie sorcellaire et représentation culturelle de la sorcellerie .....</b>	<b>100</b>
4.1.	De l'étiologie traditionnelle à l'étiologie spirituelle.....	100
4.2.	Métapsychologie et représentations psychiques .....	102
4.3.	Le besoin de croire au fondement de la vie psychique.....	103
4.4.	Éros, et Thanatos, ancêtre et sorcellerie.....	105
4.5.	La sorcellerie anthropophagie, l'envoûtement et la clairvoyance .....	107
4.5.1.	La sorcellerie-anthropophagie. ....	107
4.5.2.	Le pouvoir sorcellaire : la clairvoyance. ....	109
4.6.	La modernité et l'ensorcellement du monde.....	111
<b>5.</b>	<b>Problématique et Hypothèses de recherche .....</b>	<b>114</b>
<b>CHAPITRE 3 : LA PSYCHOLOGIE ET LE PSYCHOLOGUE AU TOGO .....</b>		<b>119</b>
<b>1.</b>	<b>Le syncrétisme tradimoderne du soin psychique .....</b>	<b>119</b>
<b>2.</b>	<b>La pratique hospitalière institutionnelle .....</b>	<b>121</b>
2.1.	La question diagnostique .....	122
2.2.	Les limites de la solution médicamenteuse.....	123
2.3.	La famille au cœur des soins : le(s) tiers accompagnant(s) .....	124
2.4.	Le règne du client.....	126
<b>3.</b>	<b>Les terrains de recherche .....</b>	<b>128</b>
3.1.	Bénévolat au Centre de Santé Mentale de Saint Jean de Dieu .....	129
3.2.	Entre posture clinique et posture recherche.....	130
<b>4.</b>	<b>La psychologie clinique en contexte togolais.....</b>	<b>131</b>



4.1.	La formation universitaire du psychologue .....	131
4.2.	La pratique hospitalière du psychologue clinicien .....	132
4.3.	Le cadre des entretiens cliniques.....	133
4.4.	La demande thérapeutique .....	136
<b>CHAPITRE 4 : METHODOLOGIE QUALITATIVE EMPIRICO-INDUCTIVE.....</b>		<b>139</b>
<b>1.</b>	<b>La méthode empirico-inductive.....</b>	<b>139</b>
1.1.	L'inductif pour répondre à l'occidentalisation des savoirs.....	139
1.2.	Le paradigme constructiviste .....	140
1.3.	L'influence de la théorisation ancrée.....	141
<b>2.</b>	<b>La méthode ethnopsychanalytique .....</b>	<b>142</b>
2.1.	Le complémentarisme .....	142
2.2.	L'analyse des dynamiques transféro-contre-transférentielles .....	143
2.3.	La problématique de l'interprète .....	149
2.4.	Les résistances à l'anonymisation .....	150
2.5.	Postures émique et étique.....	153
<b>3.</b>	<b>La population de recherche .....</b>	<b>155</b>
3.1.	G1 : clinique psychopathologique de la sorcellerie .....	156
3.2.	G2 : clinique du sujet tradimoderne.....	157
3.3.	Les informateurs culturels de la tradition .....	158
<b>4.</b>	<b>Le recueil des données .....</b>	<b>159</b>
4.1.	L'entretien clinique semi-directif de recherche.....	160
4.2.	La libre-réalisation de l'arbre généalogique.....	161
4.2.1.	La passation de la LRAg.....	163
4.2.2.	L'arbre généalogique dans les représentations socio-culturelles africaines. ....	164
4.2.3.	L'adaptation de la consigne en langue vernaculaire. ....	166
<b>5.</b>	<b>Opérationnalisation des hypothèses.....</b>	<b>167</b>
<b>CHAPITRE 5 : RESULTATS ET ANALYSE .....</b>		<b>168</b>
<b>1.</b>	<b>L'analyse des résultats .....</b>	<b>168</b>
1.1.	L'analyse transversale à visée objective des arbres généalogiques .....	168
1.2.	L'étude de cas clinique .....	168
<b>2.</b>	<b>L'analyse objective et transversale des arbres généalogiques .....</b>	<b>170</b>
2.1.	Caractéristiques générales et socio-démographiques .....	170
2.2.	Appréhension du cadre de la LRAg.....	170
2.3.	Construction et spatialisation de l'arbre .....	172
2.4.	Figuration des branches maternelle et paternelle .....	174
2.5.	Éléments d'identité .....	176
2.6.	Éléments de représentation graphique.....	185
2.7.	Synthèse .....	187
2.8.	Représentation prototypique des arbres généalogiques .....	190
2.8.1.	La parenté générationnelle polygamique.....	190
2.8.2.	La parenté nucléaire monogamique.....	191
2.8.3.	La parenté clivée indifférenciée. ....	191
<b>3.</b>	<b>Cas clinique 1 : Arya, le porte-symptôme .....</b>	<b>193</b>
3.1.	Anamnèse.....	193
3.1.1.	Histoire familiale. ....	194
3.1.2.	Histoire de la souffrance psychique. ....	194

<b>3.2. Prise en charge hospitalière .....</b>	<b>195</b>
3.2.1. Première rencontre.....	195
3.2.2. Vécu contre-transférentiel.....	196
3.2.3. Le secret du viol.....	196
3.2.4. La sortie d'hospitalisation.....	197
3.2.5. L'entretien clinique avec la belle-mère.....	197
3.2.6. L'entretien clinique avec le père.....	197
<b>3.3. Victorine, la tante maternelle .....</b>	<b>197</b>
3.3.1. Victoire et Victorine, les jumelles spirituelles.....	198
3.3.2. La répétition transgénérationnelle des bouffées délirantes aiguës.....	198
3.3.3. Le décès de Victoire, à l'origine du conflit interfamilial.....	198
3.3.4. Le mythe de la réussite de Victorine à l'origine de la sorcellerie.....	199
<b>3.4. Entretien clinique semi-directif de recherche.....</b>	<b>200</b>
3.4.1. Le vide traditionnel, rupture de la transmission patrilinéaire.....	200
3.4.2. La sorcellerie, culte païen opposé au christianisme.....	200
<b>3.5. Libre-réalisation de l'arbre généalogique .....</b>	<b>202</b>
3.5.1. Clinique de la passation.....	203
3.5.2. Particularité de la production graphique.....	204
3.5.3. Grille d'analyse qualitative.....	205
<b>3.6. Interprétation et analyse .....</b>	<b>205</b>
3.6.1. Dimension individuelle et intrapsychique.....	205
3.6.2. Dimension familiale, intersubjective et intergénérationnelle.....	207
3.6.3. Dimension socioculturelle, transpsychique et transgénérationnelle.....	209
<b>4. Cas clinique 2 : Julien, le transmetteur culturel .....</b>	<b>212</b>
<b>4.1. Anamnèse.....</b>	<b>212</b>
4.1.1. Histoire familiale.....	212
4.1.2. Histoire de la souffrance psychique.....	213
<b>4.2. Prise en charge hospitalière .....</b>	<b>214</b>
4.2.1. Première rencontre : les frères recto/verso.....	214
4.2.2. La licence de philosophie pour élaborer des souffrances infantiles.....	214
4.2.3. Vécu contre-transférentiel.....	215
4.2.4. Exclusion religieuse.....	215
<b>4.3. Entretien clinique semi-directif de recherche.....</b>	<b>216</b>
4.3.1. La tradition, entre royauté, tabou et fétichisme.....	216
4.3.2. L'étiologie traditionnelle des « crises ».....	217
4.3.3. Le miroir, expérience mystérieuse de l'enfance.....	218
4.3.4. Une force d'attraction provenant du village et de la famille.....	218
4.3.5. La communauté religieuse, inclusion et exclusion.....	219
4.3.6. La peur d'une répétition de la malédiction paternelle.....	219
<b>4.4. Libre-réalisation de l'arbre généalogique .....</b>	<b>221</b>
4.4.1. La participation de Virginie.....	221
4.4.2. Clinique de la passation.....	222
4.4.3. Particularités graphiques de la réalisation.....	223
<b>4.5. Interprétation et analyse .....</b>	<b>225</b>
4.5.1. Dimension individuelle et intrapsychique.....	225
4.5.2. Dimension familiale, intersubjective et intergénérationnelle.....	225
4.5.3. Dimension socioculturelle, transpsychique et transgénérationnelle.....	227
<b>5. Cas clinique 3 : Jeanne , la rivale sorcellaire .....</b>	<b>231</b>
<b>5.1. Anamnèse.....</b>	<b>231</b>
5.1.1. Histoire familiale.....	231

5.1.2. Histoire de la souffrance psychique .....	232
<b>5.2. Prise en charge hospitalière .....</b>	<b>233</b>
5.2.1. Première rencontre.....	233
5.2.2. Vécu contre-transférentiel.....	234
5.2.3. Les relations sentimentales avec les hommes âgés.....	234
5.2.4. La relation avec les hommes jeunes.....	234
5.2.5. L'enjeu du diplôme.....	235
5.2.6. La parole du grand-frère.....	235
<b>5.3. Entretien clinique semi-directif de recherche.....</b>	<b>235</b>
5.3.1. La tradition : le vodou et la reconversion au christianisme.....	235
5.3.2. La sorcellerie dans la famille : stérilité et rivalité féminine.....	237
5.3.3. La ville, solitude et survie économique.....	237
<b>5.4. Libre-réalisation de l'arbre généalogique .....</b>	<b>238</b>
5.4.1. Clinique de la passation.....	239
5.4.2. Particularité de la production graphique.....	239
5.4.3. Grille d'analyse qualitative.....	240
<b>5.5. Interprétation et analyse .....</b>	<b>241</b>
5.5.1. Dimension individuelle et intrapsychique.....	241
5.5.2. Dimension familiale, intersubjective et intergénérationnelle.....	244
5.5.3. Dimension socioculturelle, transpsychique et transgénérationnelle.....	246
<b>CHAPITRE 6 : DISCUSSION .....</b>	<b>249</b>
<b>1. La conflictualité individu/famille et famille/culture.....</b>	<b>249</b>
1.1. L'entre-nous confusionnant.....	249
1.2. L'entre-nous menaçant .....	252
1.3. L'extérieur à nous menaçant .....	252
<b>2. Psychopathologie de la sorcellerie.....</b>	<b>253</b>
2.1. Famille, politique et religion .....	253
2.2. Une psychopathologie de l'aliénation et de l'incorporation.....	254
2.3. La position de l'agresseur : nature du conflit.....	255
2.3.1. L'agresseur intrafamilial.....	256
2.3.2. L'agresseur extrafamilial.....	256
2.3.3. L'auto-accusation : vers une sorcellerie intrapsychique.....	257
2.4. L'objet de l'ensorcellement : thématique du conflit .....	259
2.4.1. La sorcellerie-malédiction : deuil, transgression et rupture transgénérationnelles.....	259
2.4.2. La sorcellerie rivalité : Œdipe, castration et transfuge.....	262
2.4.3. La sorcellerie d'influence : séduction et empiètement imagoïque.....	265
<b>3. Le complexe d'Œdipe tradimoderne .....</b>	<b>266</b>
3.1. De l'interculturel au transculturel .....	266
3.2. Le narcissisme familial à l'épreuve du modernisme .....	268
3.2.1. La sur(vie) / sur-vie familiale.....	268
3.2.2. La famille diaspora : migration et mission inconsciente de rentabilité .....	269
3.3. Formes culturelles et psychopathologiques de l'aliénation et du syncrétisme .....	270
<b>4. Le travail de l'ancêtre .....</b>	<b>274</b>
4.1. De la formation du symptôme sorcellaire au travail de l'ancêtre.....	274
4.2. Le travail de l'origine .....	277
<b>CONCLUSION .....</b>	<b>280</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE .....</b>	<b>284</b>





## Introduction

---

Cette démarche de thèse fut motivée par la rencontre avec la différence et l'altérité : l'étrangeté culturelle, telle qu'on peut la rencontrer dans les voyages puis l'étrangeté de la folie telle qu'on peut la rencontrer dans la psychose. Mes premières rencontres avec la psychose remontent à 2015 lorsque je travaillais comme moniteur en psychothérapie institutionnelle à la clinique psychiatrique de la Chesnaie. Pendant tout le long de cette inscription professionnelle, j'ai vécu sur place, pratiquant l'immersion dans un terrain que l'on pourrait qualifier d'anthropologique. Cette posture immersive sera dynamisée par la question princeps de Jean Oury (1967) « Qu'est-ce que je fous là ? » que j'exporterai dans tous mes prochains voyages. La Chesnaie a été une étape déterminante dans mon parcours de psychologue clinicien puisque j'épouse encore aujourd'hui toutes les valeurs désaliénistes et libérales qui sont au cœur du fonctionnement institutionnel. Le projet thérapeutique de la psychothérapie institutionnelle correspond pour moi à un idéal inégalé dans l'accueil et la prise en charge contemporaine de la souffrance psychique. En parallèle de cette fonction de moniteur à la Chesnaie, j'effectuerai plusieurs voyages au Togo répondant « par hasard » à un appel d'offre pour un stage en psychologie dans une ONG s'occupant des enfants en situation de rue.

Ce premier voyage en Afrique de l'Ouest vient s'inscrire dans la continuité d'une appétence personnelle pour le voyage et l'immersion. Effectivement, depuis mon enfance, j'accompagne mes parents dans des voyages ce qui a pu générer chez moi cette fascination pour l'altérité culturelle, les rencontres avec l'étrangeté, et la nécessité de s'adapter et de se familiariser à un nouvel environnement. Mes grands-parents maternels ont entretenu durant de longues années une amitié avec une famille turque. Ainsi, nous partions ensemble lors des vacances estivales, traversant la France, l'Italie et la Grèce en caravane pour les rejoindre et vivre avec eux en Turquie plusieurs mois. Mon prénom est l'illustration symbolique de cet héritage transculturel, et des désirs de voyage qui y sont associés, puisque lors de la grossesse de ma mère, mon père m'a donné le nom d'un bateau « Nolhan » qu'il a vu dans le port de Bali en Indonésie.

Ensuite, la découverte du phénomène des enfants en situation de rue dans les métropoles africaines, et ce premier contact avec le Togo, m'ont fait prendre conscience de tous les enjeux socioculturels et transgénérationnels liés au modernisme et à la mondialisation. En effet, ce phénomène pourrait être imputé en partie à une forme d'occidentalisation brutale et soudaine des mœurs familiales, générant des restructurations parfois douloureuses dans les familles africaines, qui devenues précaires se voient assaillies de nouvelles tensions qu'elles ne peuvent contenir et élaborer. Ne trouvant une place qui leur convienne au sein de cette famille conflictuelle, les enfants rejoignent une communauté marginale de jeunes avec lesquels ils vivent librement, embrassant de nouvelles valeurs. Lors de ce premier voyage, j'observe et éprouve, par mon statut de « blanc », et mes relations avec les togolais, les dégâts de la colonisation à travers l'héritage, parfois traumatique, qu'ont laissé mes ancêtres occidentaux en Afrique de l'Ouest. Particulièrement ému par cela, il ne fait aucun doute que mon engagement en

thèse, et mon engagement parallèle dans l'humanitaire, fussent influencés par ces éprouvés conflictuels à l'égard d'une dette culturelle transgénérationnelle, en partie fantasmée.

Je reviendrai plusieurs fois au Togo les années suivantes à la recherche d'un cadre institutionnel qui me permettrait d'enrichir ma pratique clinique. A cette occasion, je réalise plusieurs stages académiques au CHU Campus de Lomé, et chez les Frères de Saint Jean de Dieu, tout en maintenant mes relations et mon activité au sein de l'ONG qui m'avait initialement accueilli. Par ces expériences, je mesure à quel point les dynamiques groupales, et la contenance familiale sont sollicitées culturellement dans l'apaisement psychique du trouble des patients. Ces leviers thérapeutiques faisaient écho pour moi au modèle proposé par la psychothérapie institutionnelle. Pour approfondir mes recherches, et mieux comprendre la place que peut occuper l'imaginaire et la spiritualité dans cette société et dans le discours des patients que je recevais, je pars à la rencontre des représentants de la médecine traditionnelle (marabouts, devins-clairvoyants, tradithérapeutes, etc) et des traditions africaines qui les structurent. Pour réaliser mon travail de thèse, je m'installe progressivement sur le territoire togolais construisant des projets d'expatriation et renforçant mes relations avec les institutions togolaises, universitaires comme médicales. J'exercerai comme psychologue clinicien en milieu hospitalier pendant plusieurs années.

Au-delà de cette fascination pour la culture togolaise, et l'anthropologie, je pense que c'est la question de l'ancrage traditionnel qui m'a peut-être manqué dans notre société occidentale hypermoderne, que je suis venu questionner dans cette démarche. Comme si, plus généralement, l'expérience du voyage venait mettre en abyme les normes et cadres culturels qui nous ont façonnés. Bien qu'inscrit durablement dans la société française, et dans des réseaux communautaires, j'ai toujours eu le sentiment étrange, de ne jamais être à la place où je suis censé être, de vouloir être systématiquement là où je ne suis pas, d'être né à la mauvaise époque, ou au mauvais endroit, ou de ne pas me reconnaître individuellement dans la culture française contemporaine, d'être en marge ou étranger à ma culture et à mon pays. Freud (1930) avait relevé cette impossibilité d'atteindre le bonheur dans sa culture avec laquelle nous entretenons des rapports ambivalents. Ainsi, c'est probablement dans le rapport interculturel et transculturel avec l'altérité culturelle, l'étranger, et l'étrangeté que j'ai pu élaborer, en miroir, le rapport avec ma culture d'appartenance et avec celle des autres. Je ne saurais dire si cette démarche de thèse fût motivée par ce sentiment d'étrangeté à l'égard de ma propre culture, ou si elle l'a finalement révélée.

Finalement, c'est l'acculturation et l'idéalisation à la culture occidentale par les africains, renforcées dans les liens transféro-contre transférentiels, qui m'ont le plus touché. Les traditions et la culture africaine, ainsi que les valeurs qu'elles renferment, sont sacrifiées sur l'autel du développement moderne, alors qu'elles auraient tant à nous apprendre. Cette problématique, je la rencontrerai particulièrement dans ma pratique clinique, à travers des histoires de vie singulière où l'ancrage simultané dans la tradition familiale, et dans le modernisme contemporain génère des conflits.

En effet, sous l'impulsion contemporaine de la mondialisation et de la modernisation, et sur les vestiges de la colonisation, l'Afrique de l'Ouest traverse depuis plusieurs décennies, des transformations et des mutations socio-culturelles complexes, importantes et intenses qui engagent des restructurations aussi bien sur le plan idéologique, politique, social, familial que psychique. Devant cette machine culturelle moderne et sa force de développement qui transforme tout sur son passage, et ce plus particulièrement en zone urbaine, les normes et les comportements sont constamment réaménagés pour s'adapter à des réalités émergentes précipitant une synthèse urgente entre les solides acquis d'une tradition immuable et l'avancée pénétrante d'un modernisme accéléré. Cette confrontation, parfois violente, entre la tradition et le modernisme se répercute notamment à l'intérieur des familles, dans les relations contemporaines comme dans les rapports intergénérationnels, tout en se situant au cœur de problématiques identitaires, individuelles comme groupales. Les jeunes générations, produits du modernisme et animées d'un désir nouveau, se heurtent aux anciennes générations garantes des traditions et d'une inertie coercitive dans laquelle leur autorité est maintenue. Plus qu'une confrontation intraculturelle entre le modernisme et la tradition, c'est parfois une confrontation interculturelle qui se joue entre l'impérialisme occidental et la culture africaine, entre les religions monothéistes et les religions traditionnelles. Les conversions religieuses, les migrations citadines, les situations de transfuge sont les exemples les plus fréquents de cette psychopathologie culturelle bouleversant l'ordre institué des lignages et générant conflits, déséquilibres et ruptures dans les familles. Au-delà de ce contexte où les différences culturelles et l'altérité intergénérationnelle génèrent un nouveau champ de conflictualité à traiter au sein même des familles et des systèmes de filiation, c'est par le processus opératoire de la transmission que le lien générationnel s'inscrit dans une continuité, en soutenant la qualité réciproque des investissements psychiques entre le sujet, sa communauté et sa culture. Dans une culture africaine valorisant la généalogie, l'ancestralité et l'ancrage communautaire, et donc dans une culture où les liens familiaux surdéterminent l'inscription du sujet, la transmission psychique intrafamiliale devient un objet d'étude incontournable pour rendre compte de la dynamique psychique du sujet, et du sujet dans le groupe famille mis à mal par cette tension tradimoderne. La transmission psychique place ainsi l'attention non pas sur le sujet exclusivement, ni sur la famille exclusivement, mais sur l'espace transpsychique et interpsychique entre le sujet et sa famille où s'expriment des problématiques transgénérationnelles et transculturelles.

Là où le « désenchantement du monde », et le recul des croyances religieuses, furent des déterminants de l'évolution moderne en Occident, on observe à l'inverse dans le modernisme africain, particulièrement au Togo, un « ensorcellement du monde »<sup>1</sup> c'est-à-dire un renforcement du recours à l'imaginaire spirituel corrélé à une augmentation dans plusieurs couches de la société, des accusations de sorcellerie. Le mot sorcellerie, lui-même importé lors de la colonisation, fait simultanément écho au processus d'acculturation que traverse l'Afrique détournant son sens traditionnel originel, tout en conférant une représentation à l'expression psychopathologique

---

<sup>1</sup> Cette expression est empruntée à M-R Moro (2021), bien que dans son texte, elle ne confère pas le même sens que nous à cette expression.



du sentiment de persécution surreprésenté dans la symptomatologie clinique en contexte psychiatrique africain. Au Togo, dans les traditions, la sorcellerie est systématiquement une affaire de famille. La sorcellerie permet d'exprimer métaphoriquement, par le biais détourné de l'imaginaire spirituel, ce qui ne peut se dire verbalement dans les contraintes du réel. Les conflits diurnes irrésolus ou irrésolvables se règlent dans l'opacité nocturne où se dissolvent les forces de l'inconscient.

Ciblant notre intérêt sur ce vocable de sorcellerie, nous avons dans le cadre de notre exercice de psychologue clinicien dans des centres psychiatriques togolais, restreint notre étude à l'entité nosologique très hétérogène (et nous l'étudierons plutôt ambiguë) des « bouffées délirantes aiguës » dont l'homogénéité se retrouve justement dans le recours à ce signifiant de la sorcellerie, comme étiologie spirituelle, et comme représentation culturelle pour témoigner du sentiment de persécution, qu'il soit diffus sur l'hostilité de l'environnement ou ciblé sur un individu agresseur. C'est ainsi que notre étude s'oriente sur *la psychopathologie de la sorcellerie*. La psychopathologie de la sorcellerie est la manière singulière dont le sujet exprime sa souffrance psychique à travers les dynamiques psychoculturelles de la sorcellerie, c'est-à-dire par l'intermédiaire de représentation mettant simultanément en scène l'imaginaire culturel et familial. En effet, la famille est l'espace intersubjectif où s'élaborent premièrement les éléments culturels.

Nous avons inscrit cette recherche dans une approche complémentariste inspirée par la logique de l'ethnopsychiatrie de Devereux (1940) qui considère un déterminisme social, culturel et historique et un déterminisme psychique. Nous avons ainsi adopté un référentiel théorique métissé et pluridisciplinaire s'inscrivant au carrefour des sciences humaines et sociales dont le fil conducteur reste l'approche psychanalytique. L'ambition est ici de s'intéresser, grâce à l'objet de la sorcellerie, dans une logique interconnectée entre culture et psychisme, à comment les souffrances individuelles témoignent des enjeux dynamiques de la société et de la culture dans lesquelles elles émergent. Et comment le sujet manipule ce matériel culturel pour exprimer les conflits singuliers qui l'assaillent ?

Cette réflexion *sur* et *par* la culture, loin de reproduire une dérive du culturalisme, paraît nécessaire pour mettre du sens sur un environnement socioculturel où cohabitent d'importantes différences intraculturelles et interculturelles. De plus, l'interculturalité de la rencontre clinique, entre le chercheur (français) et son objet de recherche (togolais) vient inévitablement renforcer la nécessité de traiter cette question. Nous avons ainsi intégré le travail récurrent d'une analyse transféro-contre-transférentielle, dont l'aboutissement fût ici le choix d'une méthodologie qualitative inductive, plutôt que déductive qui peut contenir le risque d'une reproduction-validation de l'épistémologie occidentale. Nous nous sommes donc inspirés au départ de la démarche itérative de la théorisation ancrée, pour suspendre nos influences théoriques pouvant être culturellement marquées, afin de se rapprocher le plus possible des réalités empiriques « enracinées » du terrain. Dans la collecte des données cliniques, nous avons conjugué trois sources : des *entretiens cliniques en milieu hospitalier*, un *entretien clinique semi-directif de recherche* portant sur les thématiques de la tradition, de la famille et de la sorcellerie et un entretien clinique de

recherche avec *la libre-réalisation de l'arbre généalogique* (Veuillet-Combié, 2015) une médiation projective permettant d'élaborer la dimension subjective et fantasmatique de la famille. L'arbre généalogique permet ici d'offrir un support à la fois graphique et verbal aux dynamiques familiales et d'observer les mouvements subjectifs que peut prendre la transmission psychique.

Le premier chapitre est une présentation descriptive et générale du terrain de recherche et de la culture togolaise dans sa dialectique tradimoderne. En nous appuyant sur les trois dimensions contenues dans le signifiant de la sorcellerie (pouvoir-croyance-famille), nous essayons d'élaborer à travers une lecture socio anthropologique, les processus de transformations et de mutations tradimodernes qui se jouent dans le Togo contemporain. Nous avons ainsi découpé le chapitre en plusieurs parties, imbriquées les unes aux autres, à travers trois dimensions : politico-historique, mythique-religieuse et groupale-familiale. Par ce biais, nous élaborons deux travaux de la culture (*Kulturarbeit*) particulièrement à l'œuvre dans ces instances pour servir la problématisation de notre recherche : l'aliénation culturelle et le syncrétisme culturel. Transversalement à ces instances, et parallèlement à la notion de sorcellerie, nous présentons ici la place de l'ancêtre, et de la culture de l'ancestralité.

Le second chapitre est le cadrage théorique de notre objet de recherche. Il s'agit ici d'expliquer l'emboîtement pluridisciplinaire des différentes approches théoriques, de mettre en dialogue la sociologie, l'anthropologie et la psychanalyse qui ont une appréhension différente mais complémentaire d'un même objet conceptuel partagé : la transmission est par exemple au cœur du processus culturel de la tradition, tout en étant un processus également psychique. Pour cela, nous aborderons plusieurs éléments théoriques de la psychologie transgénérationnelle, de la psychologie transculturelle, de la psychologie interculturelle pour nous recentrer ensuite sur l'ethnopsychiatrie et la dimension psychopathologique. En continuité, nous décrivons, en entonnoir, différentes références théoriques en psychopathologie, notamment africaine, pour nous permettre de penser la spécificité de notre population clinique. Cet entonnoir débute par l'hétérogénéité nosologique des BDA, pour se recentrer ensuite sur l'homogénéité symptomatique du sentiment de persécution. Cet entonnoir s'achève par les représentations culturelles de la sorcellerie, et l'étiologie sorcellaire qui s'expriment à travers le sentiment de persécution. Ce second chapitre s'achève avec la formulation de nos trois hypothèses de recherche. La formulation de ces hypothèses, bien qu'elles soient l'aboutissement final de notre démarche empirico-inductive, est restituée dans cette partie plutôt qu'à la fin, afin de servir de fil conducteur et guider le lecteur dans notre réflexion. Notre problématique consiste donc à étudier : **Comment les enjeux de la transmission psychique et de la transmission socioculturelle éclairent la clinique psychopathologique de la sorcellerie dans le contexte togolais tradimoderne ?**

Le troisième chapitre explore premièrement la dynamique institutionnelle des terrains de recherche en milieu hospitalier dans lesquels la recherche s'est effectuée, et qui s'arrime sur une pluralité tradi-moderne des systèmes de soin, et des offres thérapeutiques en santé mentale dans le contexte africain. Nous analysons et détaillons ensuite la manière dont le cadre et l'exercice de la psychologie clinique, discipline relativement émergente et partiellement inconnue, la posture originale de psychologue clinicien-chercheur, et l'entretien clinique

s'adaptent à la culture, à l'institution et aux sujets rencontrés. Nous développons ici nos premières sources de données cliniques à travers les entretiens cliniques en milieu hospitalier qui s'adressent simultanément au sujet et à sa famille.

Dans le quatrième chapitre, nous élaborons la construction de notre méthodologie empirico-inductive, influencée par le complémentarisme de l'ethnopsychiatrie, la méthode clinique d'inspiration psychanalytique, l'approche généalogique, et l'itinérance de la théorisation ancrée. Nous commençons dès lors à réfléchir ici à notre positionnement de chercheur étranger traversé par des dynamiques transféro-contre transférentielles. Nous présentons ensuite les deux autres sources de données cliniques : l'entretien clinique semi-directif de recherche sur les thématiques de la tradition, de la transmission et de la sorcellerie, puis la médiation projective de la libre-réalisation de l'arbre généalogique. Nous présentons en dernier lieu l'opérationnalisation de nos hypothèses.

Le cinquième chapitre contient la présentation et l'analyse des résultats. En revisitant une grille de lecture (Veuillet-Combier, 2022) nous avons premièrement effectué une analyse objective et transversale des productions d'arbres généalogiques afin d'obtenir une mise en perspective de la diversité et de la complexité des représentations subjectives de la famille africaine. Ce travail nous permet de dégager des prototypes et une typologie générale des différentes représentations subjectives et fantasmatiques de la famille africaine. Ensuite, nous élaborons successivement trois cas cliniques qui illustrent de manière paradigmatique des problématiques récurrentes de la psychopathologie de la sorcellerie. Chaque cas clinique est ensuite analysé grâce à la perspective des trois sources de données cliniques : les entretiens cliniques lors de notre pratique institutionnelle, l'entretien clinique semi-directif de recherche, et la libre-réalisation de l'arbre généalogique. Nous proposons à la fin de chaque cas clinique, notre analyse et interprétation en articulant les dimensions transpsychiques, interpsychiques et intrapsychiques.

Le dernier chapitre, propose de discuter de manière démonstrative, tout en les articulant, nos trois hypothèses de recherche contenues dans le titre : la psychopathologie de la sorcellerie, l'aliénation et le travail de l'ancêtre. Nous répondons ici de manière transversale, à travers des thématiques et une articulation clinico-théorique, à nos hypothèses. La discussion tente, sous l'impulsion de la théorisation ancrée, de faire émerger des concepts intermédiaires pour penser la singularité des situations cliniques rencontrées.



## Chapitre 1 - Le terrain de recherche : le Togo tradimoderne

---

Ce chapitre introductif s'inscrit dans la démarche complémentariste proposée par l'ethnopsychiatrie. Bien que nous ne soyons ni sociologue, ni anthropologue, ni historien, nous nous appuyons ici sur ces champs disciplinaires avec modestie, pour présenter la culture togolaise traversée par des dynamiques des mutations socio-culturelles impliquant le conflit entre tradition et modernisme. Nous poursuivons ici plusieurs objectifs :

- Appréhender le contexte, la spécificité culturelle du terrain de recherche et la dynamique tradimoderne que traversent la culture togolaise et ses différentes institutions. Il s'agit d'identifier les différents conflits qui naissent de la confrontation avec les nouveaux modèles, et du contact avec les cultures extérieures.
- Mettre au travail notre contre-transfert culturel, en questionnant notamment l'héritage parfois traumatique qui a été laissé par les interactions répétées entre culture occidentale et culture africaine.
- Opérer l'ébauche d'une synthèse de réalités intraculturelles (territoriales, ethniques, claniques, etc) vécues localement comme différentes mais se rejoignant finalement dans des invariables transculturels, dans une culture africaine commune transnationale.
- Élaborer les trois dimensions socio-culturelles contenues dans la sorcellerie : le pouvoir politique et les rapports de domination, le recours à l'imaginaire et aux croyances, les relations inter/intrafamiliales et ses enjeux transgénérationnels.
- En écho avec ces dimensions, élaborer des éléments culturels qui sont régulièrement questionnés dans les entretiens cliniques, et qui peuvent faire souffrance dans l'histoire des sujets (ex : polygamie, pentecôtisme, relations interethniques, etc)

Les parties qui suivent sont réfléchies dans une forme d'emboitements entre la géographie et les diversités ethniques, entre l'histoire et la politique, entre la mythologie et la religion, entre le groupe et la famille. Nous explorons dans ce cadre la place de l'ancêtre qui constitue ici un point nodal entre l'organisation religieuse et socio-familiale, assurant la transmission d'un patrimoine culturel et de références identitaires groupales partagées. Nous développerons particulièrement à travers ces enjeux, deux formes de *Kulturarbeit* : l'aliénation culturelle et le syncrétisme culturel qui servent ici notre problématisation, car ils témoignent des enjeux de la transmission psychique, et de la transmission culturelle, entre et à travers les générations.

### 1. Les disparités géographiques et culturelles du territoire

#### 1.1. Situation géographique

Le Togo est un petit pays d'Afrique de l'Ouest situé sur la côte du Golfe de Guinée, entre le Ghana à l'Ouest, le Bénin à l'Est, et le Burkina Faso au Nord. La superficie du pays est de 56,785km<sup>2</sup> s'étirant en moyenne sur 550 km de longueur et 90km de largeur. Administrativement, le Togo est découpé du Nord au Sud en cinq régions administratives : les Savanes, la Kara, le Centre, les Plateaux et la région Maritime (**Annexe 1**). Ces régions sont elles-mêmes divisées en 30 préfectures avec pour principales villes : Lomé, la capitale (837 000 habitants), Sokodé (95 000 habitants), Kara (94 800 habitants), Kpalimé (75 000 habitants) et Atakpamé (69 000 habitants).

Au Sud, on distingue deux saisons pluvieuses, l'une longue (de mars à juillet), l'autre brève (de septembre à octobre), alternant avec deux saisons sèches, l'une longue (de novembre à mars), l'autre brève (en août-septembre). Dès qu'on s'écarte des côtes de l'océan Atlantique, la pluviosité diminue. Ainsi plus on se rapproche du Nord, plus la saison sèche est importante par rapport à la saison pluvieuse. Cette situation climatique a modelé la végétation et les paysages du Togo en deux zones écologiques : au Nord, la région à climat soudano-guinéen plus aride dominée par la savane avec une végétation arbustive et herbacée, et des forêts claires sur les montagnes ; au Sud, la région à climat guinéen avec une végétation arborée. Les terres du Sud bénéficient d'un climat plus généreux, et de terres plus riches et propices à l'agriculture. Ces saisons sont importantes dans la dynamique culturelle du pays puisqu'elles motivent de nombreuses fêtes traditionnelles autour des récoltes ou de l'arrivée des moussons, exprimant la vitalité et la reconnaissance envers les esprits ancestraux<sup>2</sup>.

## 1.2. Quelques données démographiques

En 2020, le Togo compte 8,6 millions d'habitants, avec une répartition de 49,3 % d'hommes contre 50,7 % de femmes, une évolution de la population évaluée à 2,61% et une plus grande densité démographique vers le Sud du pays résultat des dynamiques migratoires et de l'urbanisation. Le taux d'urbanisation est de 40 % en 2015, tandis que le taux d'alphabétisation chez les plus de 15 ans était de 66,5 % (78,3 % chez les hommes et 55,3 % chez les femmes). En 2018, l'indice de fécondité est évalué à 4,32 enfants par femme et le taux de natalité à 34,1‰ (CIA, 2020)

Le Togo a une population jeune, puisque en 2010, les jeunes de moins 25 ans représentent 60% et ceux de moins 15 ans 42% de la population totale. La proportion des personnes âgées n'est seulement que de 4% de la population totale. En 2020, l'âge moyen est de 19,6 ans. On remarque de fortes disparités entre le village (milieu rural) et la ville (milieu urbain). Le quotient de mortalité en milieu rural est de 90‰ contre 64‰ en milieu urbain. En outre, la population urbaine a une espérance de vie de 64,1 ans tandis que celle rurale est de 60,8ans. Le taux brut de mortalité est estimé à 10,6‰ au niveau de l'ensemble du pays. En milieu rural, ce taux est de 12,6‰ contre 7,3‰ en milieu urbain (Badohoun et Adedzi, 2016).

## 1.3. La ville et le village : l'urbanisation

Au Togo, comme c'est le cas dans beaucoup de pays d'Afrique de l'Ouest, à l'image des taux de mortalité, on observe une grande différence entre l'espace urbain et l'espace rural. Les grandes villes comme Lomé, comprennent un agglomérat d'activités, de commerces, d'infrastructures attractives, de division professionnelle, de services, de richesses qui témoigne d'un écart de développement considérable par rapport au lieu du village. Dans les villages, l'accès aux ressources primaires comme l'eau ou l'énergie électrique reste inégale et limitée. La

---

<sup>2</sup> *D'pontr* en pays bassar ; *Ayiza* dans la préfecture du Zio ; *Tingban-Pab* en pays moba ; *Dzawuwu-za* en pays éwé, etc

scolarisation et l'alimentation sont accessibles, mais avec une pénibilité et un inconfort significatif. Les villages sont dirigés par un système de chefferie traditionnel conjugué à l'autorité patriarcale des hommes, et animés en majorité par des activités agricoles, artisanales, commerçantes ou ménagères. Les villages représentent ainsi le lieu paradigmatique de la tradition là où les villes sont le lieu paradigmatique de la modernité. Les villes africaines se sont constituées par suite d'une forte croissance démographique engendrant un exode rural important qui commence dès le milieu du XX<sup>ème</sup> siècle et qui se manifeste à la fois par l'augmentation rapide du nombre de localités peuplées et par la croissance démographique des localités elles-mêmes. Ainsi, entre 1960 et 2010, la population urbaine d'Afrique de l'Ouest a été multipliée par 10, pendant que sa population totale était multipliée par 5. Sur la même période, le taux d'urbanisation moyen des pays de l'Afrique de l'Ouest est passé de 12 % à 41% (Allen *et al.*, 2011). Ces chiffres semblent ainsi démontrer l'évolution très rapide que traverse actuellement le continent africain dans l'urbanisation mais aussi un certain indice de la modernisation en cours des pratiques et du tissu social, la ville étant la première interface avec les changements modernes, la mondialisation, et le développement technologique. L'exode rural se justifie par la difficulté d'approvisionnement de tout le village sous un mode autarcique, il faut donc chercher des ressources à l'extérieur de la communauté. La ville, agglomérat d'industries et de services, est devenue la première source d'emploi salarial. Parallèlement, on peut noter l'apparition en villes des centres culturels, où prolifèrent les nouvelles technologies, la mode, la restauration, l'accès aux lieux de culture et à l'enseignement supérieur. La ville représente une dimension attractive et pécuniaire. Mais là où la ville africaine s'installe, les pratiques du monde rural perdurent, on retrouve ainsi géographiquement de nombreuses activités agricoles et des îlots de lieux traditionnels dispersés dans la périphérie citadine grandissante. Mais également des familles traditionnelles qui étant déjà présentes sur les lieux avant le développement urbain se voient, tel des spectateurs impuissants, complètement immergées dans ce nouvel espace moderne qui ne cesse de croître. La ville est ainsi une complexe combinaison de modernité et de traditionnel où le temps présent et le temps passé s'entremêlent, se croisent, se tolèrent ou s'opposent.

En plus de l'urbanisation rapide, d'un cosmopolitisme ethnique et de la croissance des zones péri-urbaines, la ville africaine se caractérise par plusieurs dimensions sociales : la rivalité entre les pôles de pouvoir et leur enchevêtrement partiel, la terre et le logement sont des enjeux majeurs compte tenu de l'ambiguïté des situations juridiques, un gouffre social qui illustre une inégalité persistante entre les habitants et l'élite, les habitants étant majoritairement représentés par une jeunesse urbaine particulièrement vulnérable et précaire (Parnell et Pieterse, 2014). Dans les métropoles africaines comme à Lomé, où l'on retrouve un agglomérat important d'activités professionnelles, commerciales et lucratives en tout genre, il règne un principe capitaliste et matérialiste. C'est d'ailleurs l'un des premiers motifs motivant les exodes ruraux en destination des villes : la recherche d'une satisfaction matérielle, d'un enrichissement puis d'une stabilité économique. Ce désir de s'enrichir est même directement incarné dans certains prénoms togolais « *Ganke* » [trad : le jour de l'argent], « *Gale* » [trad : il y a de

l'argent], « *Ganyo* » [trad : l'argent est bon]. Ces nouvelles valeurs matérialistes s'expriment dans la recherche du gain rapide, la lutte rivale pour la réussite et le profit, le désir d'accumuler des richesses matérielles « à tout prix ».

En ville, la temporalité est accélérée car gouvernée par cette course incessante à l'argent et cadrée par les impératifs professionnels, les pressions familiales et les marchés tandis qu'au village la temporalité est dilatée, plus proche des rythmes de l'agriculture, de la nature ou des besoins du ménage. La ville a fait émerger chez ses habitants un nombre incalculable de désirs irréalisables, qui sont parfois confondus avec les truchements de la consommation et du capitalisme comme des besoins, et qui participent à la construction d'inégalités et de précarité générant une échelle sociale verticalisée, en opposition du village qui incarne toujours la valeur d'une horizontalité conditionnée par la différence générationnelle et sexuelle. En dehors de l'élite, qui confisque et réserve les richesses à l'intérieur de leur famille, certes élargie, mais restreinte à l'ensemble social, sur le modèle de la reproduction sociale (Bourdieu, 1970), le chômage et la pauvreté rongent Lomé. Pour y trouver une activité rémunérée, les compétences et les diplômes sont peu valorisés et il faut nécessairement soit passer par un système de relation ou de recommandation, soit accepter l'exploitation et la corruption. Les inégalités économiques et sociales sont telles qu'on pourrait comparer ce système à la lutte des classes telle que l'avait observée Marx, bien qu'ici la lutte est d'avance remportée par une classe dominante qui exploite une classe dominée et prive cette dernière des moyens de revendiquer ou de résoudre cette inégalité. Cette disparité socio-économique se reflète géographiquement dans le quartier de la BTCl-Zongo à Lomé qui abrite simultanément une concentration d'immeubles bancaires et un bidonville où vivent les enfants en situation de rue.

Paradoxalement, il y a plus de richesse en ville que dans les villages, mais comme l'environnement urbain reflète davantage l'inégalité de la distribution des richesses, les citoyens prolétaires souffrent de la pauvreté et du sentiment névrotique d'être pauvre là où les villageois souffrent eux uniquement de la pauvreté. Dans les communautés villageoises, la misère était socialisée, humanisée, domestiquée et rendue supportable (Gueye, 1983). Dans le fonctionnement traditionnel africain, la solidarité morale et matérielle imprègne la vie de la communauté. Si la communauté ne jouit pas du minimum vital, il est du devoir de ceux qui ont des surplus, quelle qu'en soit l'origine, d'en assurer la subsistance. Il est ainsi impensable d'accumuler des richesses pour en jouir, égoïstement, avec les seuls membres de sa famille quand les autres sont dans le besoin.

La nature des relations sociales exclut la lutte des classes. Ainsi les sociétés africaines avaient réussi à organiser la sécurité de leurs membres en créant des rapports sociaux qui ne favorisaient pas le développement de graves contradictions internes. Les grands défis à affronter provenaient, essentiellement, de l'extérieur et surtout de la nature : sécheresse, inondation, épidémie (Gueye, 1983, p.4).

Cette solidarité repose aujourd'hui sur le modèle conditionnel du volontariat (Marie, 1997) à la différence du système traditionnel qui se crée sur le modèle inconditionnel de la répartition des biens communément produits. Ce volontariat est paralysé par la pauvreté galopante des populations face aux besoins croissants de la modernité.



C'est-à-dire, qu'étant donné que de plus en plus d'individus, surtout dans les métropoles, tentent de survivre en développant toutes sortes d'activités, ils vont de ce fait privilégier de nouveaux réseaux, déconnectés de leur communauté ou famille originelle. Les tendances traditionnelles tendent à subsister en ville, comme elles le peuvent, mais dans la généralité, c'est les liens avec le village, le clan et la famille qui sont rompus. On assisterait donc à un processus de distanciation / autonomisation par rapport à la famille élargie, souvent sous la contrainte de la nécessité économique. Paradoxalement, avant un tel renversement, ce sont les besoins économiques de la famille qui ont motivé pour certains la migration vers la ville. L'indépendance de l'individu, acquise par la migration citadine est progressivement substituée à l'interdépendance entre l'individu et le groupe, qui avait motivé la migration.

## 2. La diversité ethnique et linguistique

### 2.1. Les ethnies comme groupes culturels

Au Togo, on compte plus d'une quarantaine d'ethnie (**Annexe 2**). Toutes les ethnies peuvent être regroupées en trois grands groupes majoritaires (Kabyé-Tem, Para-Gourma, Adja-Ewe) répartis en deux zones géographiques : le Togo septentrional (le Nord) et le Togo méridional (le Sud).

*Tableau 1 : Ethnies du Togo septentrional*

Groupe Kabyé-Tem (27%)	Groupe Para-Gourma (16%)	Autres ethnies (3%)
Kabyé, Kotokoli, Tem, Logba, Lamba, etc	Moba, Yanga, Mossi, Gourma, Natchaba, Konkomba, Ngam-gam, Tamberma, Biyolé, Bassar, Tchamba, etc	Nawdeba, Tchokossi, etc

Les Kabyés couvrent la majorité de ce groupe. Ce sont des cultivateurs connus pour leurs techniques intensives comme l'utilisation d'engrais naturels et l'aménagement des pentes, on retrouve beaucoup de migrations agricoles Kabyés vers le Sud afin de cultiver des terres moins arides. Les Kabyés sont également reconnus comme étant de tradition guerrière à travers le rite toujours contemporain de la lutte Evala, et une organisation socio-politique basée sur le pouvoir spirituel à travers plusieurs rites traditionnels permettant une ascension spirituelle et une reconnaissance sociale des sujets dans la société. Les Kabyés, et le chef-lieu de la Kara, se sont majoritairement développés après l'arrivée au pouvoir du général Eyadema originaire de cette région. Les Kotokoli (aussi appelés Tem) eux aussi de tradition guerrière, constituent, avec les Tchamba, l'un des groupes les plus islamisés du Togo. Les Tem sont réputés pour leur activité de commerce et leur service de transports.

Les Para-Gourma étaient des paysans vivant dans un habitat semi-dispersé, reposant sur une organisation clanique et de petites chefferies coutumières. Aujourd'hui majoritairement représenté par les Moba qui est la population principale de Dapaong. Les Konkomba et les Bassar, aujourd'hui grands producteurs d'ignames, ont

connu un passé guerrier glorieux. Les forges de fer de Bassar ont été jadis les plus productives en outils et en armes dans cette zone de l'Afrique. Parmi les Tchamba, certains excellent dans la décoration des Calebasses. Les Mosso, les Gourma et les Yanga sont des ethnies originaires des migrations burkinabaises. Les Tamberma sont célèbres pour leurs "châteaux-forts" des habitations fortifiées abritant des familles patriarcales. Les Nawdeba, vivant dans des nébuleuses de hameaux avec des sols médiocres émigrent en masse vers le Sud, tout comme les Kabyès, en quête de terres plus riches. Ils sont réputés comme un peuple maîtrisant les forces occultes de la sorcellerie.

Tableau 2 : *Ethnies du Togo méridional*

Groupe Ajatado (46%)	Groupe Ana-ifé (4%)	Autres ethnies (3%)
Adja, Ewe, Ouatchi, Guin, Mina, Fon, Adangbé, Xwala, etc	Ana, Ifé, Mahi, Kpessi, Agouna, Anyanga, etc	Yorouba, Haoussa, Peul, etc

Les Adja habitent essentiellement la région des abords du fleuve Mono, il s'agit d'un groupe de cultivateurs qui produit aujourd'hui, en plus des cultures vivrières, des arachides, du palmier à huile et surtout du coton pour l'exportation. Les Ewé, eux aussi cultivateurs, se proclament originaires de la ville de Notsé avant de migrer vers la région méridionale où ils se regroupent en de petites unités politiques autonomes. Vers Kpalimé, dans les régions montagneuses, sont créées des plantations familiales de café et de cacao avec l'aide d'un métayage né de l'immigration des ethnies du Nord. Les Guin et Mina seraient aujourd'hui fusionnés. On les retrouve sur la bande côtière, de Lomé à Aného. Les contacts qu'ils avaient entretenus très tôt avec les Européens en ont fait des commerçants réputés et des auxiliaires privilégiés de la colonisation, très tôt scolarisés.

## 2.2. Polyglottisme, et groupes linguistiques

La distribution ethnographique précédente n'est pas transposable sur le plan linguistique car « les identités ethniques résistent durablement aux phénomènes d'assimilation socio-linguistiques » (Gayibor, 1999, p.35). La langue officielle du Togo est le français tandis que les deux langues nationales décrétées par le gouvernement Eyadema en 1975 sont l'éwé (21 %) et le kabyè (14,7%). La quasi-totalité des langues togolaises parlées appartiennent à la famille nigéro-congolaise, dont on peut identifier deux groupes linguistiques toujours différenciés par la zone méridionale et septentrionale. Chaque langue comprend son alphabet avec des phonèmes qui se distinguent des langues latines ou germaniques.

- le groupe kwa autrement appelé langue eburneo-dahomeene (au Sud) qui comprend principalement : l'éwé, le fon, le mina, le watchi, etc
- le groupe gur autrement appelé langue voltaïque (au Nord) qui comprend principalement : le bassar, le moba, le kabyé, le kotokoli, le nawdeba, etc

- les langues exogènes issus de peuples nomades ou d’ethnies des pays frontaliers au Togo comme le peul, le yoruba ou le haoussa.

On établira ici une différence entre les langues dites véhiculaires qui sont des langues permettant les échanges entre groupes parlant des langues sensiblement différentes ; et les langues dites vernaculaires parlées à l’intérieur d’un seul groupe. Il existe une multitude de langues vernaculaires, propres à chaque ethnie dont la répartition est plus hétéroclite dans le Nord du pays, tandis qu’au Sud, l’*éwé* semble utilisée comme une langue véhiculaire malgré l’existence permanente de plusieurs dialectes vernaculaires liés aux différentes localités. Le français a aussi cette valeur véhiculaire, renforcé par les pays frontaliers francophones, le Bénin et le Burkina Faso.

On retrouve dans cette présentation des ethnies et des langues, à l’image du climat et de la géographie, une différence culturelle fondamentale entre la zone méridionale et la zone septentrionale, entre le Nord et le Sud, qui alimentera dans la dynamique et l’historicité du pays de nombreux clivages politiques. La Constitution de 1992, déclare que «la langue officielle de la République togolaise est le français » sans mention particulière accordée aux langues nationales. L’alphabétisation dans les langues nationales qui avait été entamé et soutenue par plusieurs organismes<sup>3</sup> est demeurée inachevée, même si elle se poursuit aujourd’hui. Le français demeure donc obligatoire pour pouvoir lire, car il n’existe que peu de textes ou de documents traduits dans les langues vernaculaires, à part les textes religieux.

A Lomé, capitale cosmopolite réunissant toutes les ethnies du territoire, les individus sont polyglottes et pratiquent au minimum l’usage de trois langues qui sont le reflet de leur identité transculturelle : le français qui est la langue nationale, utilisé principalement dans le domaine politique, dans l’administration, l’éducation, les médias, etc ; l’*éwé* qui est la langue locale-territoriale couramment utilisée dans les échanges commerciaux ou interrelationnels à Lomé ; la langue maternelle, qui peut se confondre avec l’*éwé* dans le cas d’un natif du Sud, et qui est utilisé dans les groupes d’appartenances et les communautés ethniques.

Néanmoins, certaines familles se situent dans une acculturation excessive à la culture occidentale, et choisissent volontairement de ne pas transmettre leur langue vernaculaire à leurs enfants. Ces familles jugent qu’en sacrifiant la transmission de leur langue traditionnelle, ils peuvent prétendre renforcer chez leur enfant la maîtrise et l’usage du français, qui serait la langue présentant le meilleur potentiel de réussite sociale, car elle est diffusée dans le système scolaire, universitaire, professionnel et à l’international. On peut lire ici un premier indice des aménagements culturels à l’œuvre, et de ce qu’ils mobilisent comme enjeux transgénérationnels, pour s’adapter à l’*émérgent* du modernisme car ne l’oublions pas « une langue, c’est aussi un arbre de vie » (Moro, 2016, p.273).

---

<sup>3</sup> (Direction Générale du Développement Social, Direction de l’Alphabétisation et de l’Education des Adultes, Société Internationale Linguistique, etc)

### 2.3. L'identité ethnique, déni ou revendication ?

Alors que nous soumettions un article co-écrit avec le Dr Kpassagou à la Revue transculturelle l'Autre, nous étions frappés de la remarque anonyme d'un relecteur qui nous reprochait l'utilisation du terme « ethnies » dans notre manuscrit. Le relecteur proposait que nous le substituions par le terme « peuple » qui en est un synonyme jugé plus neutre. Voici sa remarque « *Ethnie est un terme raciste signifiant sous race. Le mot est passé dans le langage commun mais ne peut être utilisé dans un texte scientifique sous peine de légitimer l'existence de « races » humaines* ». Il peut ainsi paraître nécessaire de rappeler une brève définition de ce terme et de l'usage que nous en faisons afin d'éviter toute extrapolation malvenue. Dans notre usage, le mot ethnies ne revêt en aucun cas la signification d'une sous-race, il est à comprendre dans son sens anthropologique à savoir « Groupement humain qui possède une structure familiale, économique et sociale homogène, et dont l'unité repose sur une communauté de langue, de culture et de conscience de groupe » (dictionnaire Larousse).

Il fut justement utilisé pour la première fois par le zoologiste Lapouge (1896), au sein des sciences sociales, pour apporter une différenciation avec la race qui s'appuie sur des critères morphologiques à contrario de l'ethnies qui illustre une culture et une langue commune. Cette expression fait ensuite l'objet de nombreux débats dans les sciences humaines et sociales, le terme étant soupçonné de colporter une mentalité coloniale et évolutionniste, comme cela peut-être le cas avec d'autres termes comme « tribu » ou « primitif ». Cette polémique est illustrée à travers la fondation de l'ethnologie, qui désignait à l'origine, l'étude des sociétés qui n'appartiendraient pas au « vieux-monde » dans son sens historiographique. Ainsi, le terme ethnies comprendrait un sens trop stéréotypé, voir péjoratif (Nicolas, 1973 ; Southall, 2010). En parallèle, le terme est utilisé objectivement pour désigner non pas une appartenance propre mais pour exprimer le sentiment de former un peuple qui partage les mêmes membres d'un sous-groupe, le tout solidifié par un sentiment de loyauté (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995).

Le mot ethnies est utilisé à la fois dans le langage courant au Togo et à la fois dans le langage scientifique contemporain ; le préfixe est d'ailleurs utilisé pour définir l'approche ethnopsychanalytique ou ethnopsychiatrique. Néanmoins, il y a un réel débat, éveillé par cette critique du relecteur au sujet de l'ethnicité en Afrique. D'un côté, on peut penser l'ethnicité du côté de l'inégalité créant des clivages et des sous-groupes au sein d'une population à priori « nationale » et pouvant freiner le processus de développement généralisé et l'accès équitable aux ressources. En effet, le fractionnement ethnique aurait ainsi pour conséquence d'augmenter les risques de conflits inter-ethniques et paralyserait l'instauration d'un régime démocratique (Montalvo et Reynal-Queyrol, 2005 ; Easterly, 2001), il expliquerait partiellement la persistance des systèmes de corruption et les dégradations de l'État démocratique (Easterly *et al.*, 2006 ; Mauro, 1995). Le groupe ethnique est ici envisagé comme un groupe d'intérêt (Glazer et Moynihan, 1975) et l'ethnicité comme une stratégie adaptative qu'utilisent certains groupes afin de préserver ou conquérir des droits, pouvoirs et privilèges. L'hétérogénéité ethnique, et donc identitaire des individus empêcherait la société d'adopter des systèmes de conventions partagés, créerait de la méfiance entre sous-groupes,

affaiblirait la capacité du corps social à définir des objectifs collectifs et donc à terme paralyserait l'édification du patriotisme et d'un sentiment d'unité collective centralisé par un Etat.

Malheureusement, l'identité ethnique est mise en parallèle avec le phénomène de modernisation et d'urbanisation. Plus les individus sont insérés dans un univers moderne et urbain compétitif, plus ils ont recours à leur appartenance ethnique comme instrument de lutte pour progresser dans une échelle sociale usant de népotisme et de corruption. « Les groupes ethniques persistent surtout du fait de leur capacité à extraire des biens et des services du secteur moderne et, ce faisant, à satisfaire la demande de leurs membres pour les composantes de la modernité » (Bates, 1974, p.457). Une étude prenant pour objet le sentiment d'identité ethnique (Bossuroy, 2006) distingue que la différenciation ethnique intervient surtout au moment de l'exode rural lorsque le sujet africain est plongé dans un milieu social soudainement hétérogène, qui nécessite une référence accrue, essentielle et désormais distinctive de son identité.

Finalement, dans tous ces arguments est-ce réellement la différence ethnique qui constitue objectivement une impasse ? N'est-ce pas plutôt la perversité de certains systèmes qui l'instrumentalisent pour servir des intérêts politiques et collectifs, transformant une différence riche sur le plan culturel, en un clivage ? En prenant l'exemple de la société togolaise, les identités ethniques ou religieuses sont plus utilisées que l'identité nationale car l'Etat peine justement à convaincre institutionnellement dans ses fonctions de protection et de justice sociale, et d'intégration.

D'un autre côté, et c'est le point de vue que nous défendons ici, il y a une prise de conscience de la valorisation authentique de la différenciation ethnique en contexte africain. La diversité ethnique africaine est une réalité qui parle de la richesse multiculturaliste et multilinguistique du continent, et renvoie à l'origine identitaire, historique et géographique, bref au lignage de chaque individu africain et ce bien avant la colonisation et la délimitation des frontières tracées « à la hache » par les persécuteurs européens. Les trajets migratoires des différentes ethnies donnent corps à l'historicité du territoire. Le Togo comme entité nationale semble revêtir cette ombre coloniale dont souhaite s'affranchir certains panafricanistes, c'est un groupe « artificiel » imposé par une puissance extérieure, tandis que les ethnies forment des groupes « naturels », et sont antérieures à la colonisation et plus proche d'une authenticité endogène. Le premier groupe d'appartenance qui confère au sujet une identité, une éducation et une appartenance est l'ethnicité<sup>4</sup>. Ainsi, dans le contexte africain, ne pas reconnaître les identités ethniques, c'est participer à l'effacement des différences intra-culturelles, à la dé-subjectivation des origines africaines, et à la standardisation des identités, ce qui peut s'interpréter comme un effet pervers de la mondialisation et de l'influence culturelle occidentale qui force insidieusement le mimétisme de son modèle. Le délitement des identités ethniques au profit du fantasme d'une identité nationale commune, ou d'un Tout universel, sur le modèle

---

<sup>4</sup> L'Etat Togolais n'est pas inclusif, chaque togolais nait apatride. La nationalité doit être demandée et achetée postérieurement à l'administration togolaise (15.000F), elle n'est pas automatique.

de la civilisation occidentale, ne viendrait-elle pas ici répéter une forme analogue d'évolutionnisme ? On pensera aux anthropologues et sociologues américains qui postulèrent la théorie du « *liberal expectancy* », où le contact entre culture, soit une acculturation de grande échelle, permettrait à terme l'édification d'une monoculture qui effacerait les oppositions ethniques. Or cette acculturation va toujours dans le sens d'une domination d'une culture sur une autre, qui rappelle ce que Gramsci (1948) décrivait à travers l'hégémonie culturelle. « Une issue fréquemment observée est celle de l'acculturation qui, dans le cadre d'une relation inégalitaire entre collectivités, réduit les différences au bénéfice du seul système dominant (ethnocentrisme) » (Blanchet, 2004, p.14). Ce déni de l'hétérogénéité culturelle serait l'héritage de l'entreprise coloniale qui ne peut lire le développement d'une autre culture que sur la grille interprétative de son propre modèle « L'idéologie coloniale et post-coloniale a voulu reléguer aux oubliettes toutes les formes de tribalisme » (Gonçalves, 1986). Il tient désormais aux africains de travailler sur la revendication ou non de cette authenticité tout en inscrivant cette diversité dans une éthique partagée qui se prémunirait des effets négatifs.

La réalité de l'ethnie dans l'Afrique d'aujourd'hui est celle de l'illusion de l'unilatéralisme de l'ingénierie coloniale de l'ethnie, de son instrumentalisation et du paradoxe du refoulement et de la prise en compte de l'ethnie... Les savoirs produits par les sciences occidentales ont fait l'objet d'une « réappropriation » par les Africains eux-mêmes, c'est-à-dire qu'il y a eu un phénomène de rétroaction (feedback) des énoncés "éthiques" sur les acteurs sociaux eux-mêmes. Les Africains procèdent à un réinvestissement de l'ethnie en regard des gains possibles. (Akono Evang, 2014, p.69).

Nous remarquons ici que la problématique de l'identité ethnique est bouleversée elle aussi par cette dialectique de la tradition et de la modernité, à travers le choix perpétuel d'une acculturation, ou non, aux mœurs occidentales, un état Nation avec un système administratif. Ici, nous conserverons donc ce terme d'ethnie, car en dehors de toutes les tergiversations sur la conduction ou non d'une idéologie, l'appartenance ethnique semble être avant tout une question d'auto-attribution par le sujet et de reconnaissance sociale : je suis membre d'un groupe ethnique si j'affirme y appartenir et que les autres acceptent et reconnaissent cette identité sociale ; ce qui est le cas au Togo. La problématique ethnique s'inscrit dans le phénomène d'interculturalisation généralisée qui se construit par l'identification du « même » et par la différenciation de « l'autre ».

#### 2.4. La parenté à plaisanterie

A part le clivage Nord / Sud togolais qui a fomenté des conflits de pouvoir et des persécutions politiques, il existe culturellement « la parenté à plaisanterie » ou « *joking relationship* » (Mauss, 1926) qui sont des moqueries institutionnalisées entre certaines ethnies ou habitant d'une région permettant de faire écho à une histoire commune, mais également de médiatiser, d'ironiser ou de résoudre des conflits passés désormais résolus. Ce sont des « remèdes aux conflits politico-identitaires » (Canut et Smith, 2006), « des outils de pacification et de régulation sociale » (Cherif, 2014) qui ont pour fonction d'intégrer des différences auparavant hiérarchique ou politique dans une terminologie désormais productrice d'homologies et de correspondances.

La parenté à plaisanterie est donc ici la preuve qu'un travail culturel s'opère, et offre aux différents groupes la possibilité de se critiquer cordialement entre eux, afin de résorber ou de secondariser des problèmes inter-ethniques transhistoriques pour le gain d'une coexistence pacifique. Par exemple, au Togo on pourra prendre l'exemple des Moba et des Bassar qui s'insultent réciproquement de « *Sangbanman* » [trad : mangeur de chien] alors qu'ils sont chacun des consommateurs de cette viande, à contrario d'autres ethnies qui y vouent des interdits totémiques ou moraux. Cette taquinerie permet de faire référence à un ancêtre et à une culture originelle commune. Autre exemple, entre les Kotokoli et les Moba qui s'appellent respectivement « *wawa* » [trad : esclave]. La dénomination séculaire « *wawa* » illustre l'histoire des relations entre un marabout d'origine Mola (une ethnie parente des Kotokoli) et le roi Gourmantché de l'Empire du Liptako Gourma (une ethnie parente des Moba) autour de la pratique coutumière des « enfants-achetés ». Cette coutume consiste à donner un nom générique de sa propre communauté à un nouveau-né issu d'une autre communauté afin de le protéger d'une malédiction au sein de son lignage<sup>5</sup>. L'adjectif « acheté » n'est pas à comprendre ici dans son sens mercantile mais plutôt comme une caution morale ou spirituelle du guérisseur qui a participé à la naissance de l'enfant. Le devin-guérisseur protégera l'enfant des contingences qui sévissent dans sa famille d'origine en lui imposant les stigmates de son identité ethnique, à travers un nom, et donc une filiation spirituelle.

Il n'existe à notre connaissance aucune parenté à plaisanterie entre les ethnies du Nord, et les ethnies du Sud, ce qui laisserait penser que les conflits qui opposent les deux peuples n'ont toujours pas été suffisamment symbolisés pour permettre la sublimation d'un conflit transgénérationnel par l'humour. L'existence de cette parenté à plaisanterie, qui est un exemple parmi d'autres, montre que l'ethnicité est aussi vectrice d'identité commune reposant sur un ancêtre ou des traits culturels communs.

### **3. L'instance politico-historique : vers une aliénation des modèles**

La dimension politique concerne ici davantage la répartition du pouvoir et les rapports de domination entre groupes, plutôt qu'une observation ou une critique de la gouvernance. Il existe à ce jour deux sources de documentation majeures, l'une réalisée par Robert Cornevin, historien français, intitulé « Histoire du Togo » et celle réalisée postérieurement par Nicoué Gayibor, historien et géographe togolais, intitulée « Histoire des Togolais ». La différence de titre n'est pas anodine, elle permet d'inscrire l'histoire au-delà du Togo, en tant qu'État fondé officiellement depuis l'époque coloniale. Ces sources de documentation s'arrêtent à la description du Togo avant 1960, et il apparaît comme difficile de trouver des sources bibliographiques, ce qui peut donner l'impression au lecteur que l'histoire se focalise ici davantage sur l'ingérence occidentale à travers l'esclavagisme et la

---

<sup>5</sup> Dans l'histoire orale, le marabout Mola qui avait épousé la fille du roi Gourmantché fût victime d'un cycle de mortalité infantile. Afin de briser ce qui était considéré comme une malédiction le dernier enfant a survécu en étant appelé « *wawa* » par l'un des cousins du roi Gourmantché

colonisation. Il est nécessaire de rappeler que bien que cette dimension nous intéresse, puisqu'elle vient mettre des mots dans un devoir de reconnaissance, sur des traumatismes historiques commis par les occidentaux, elle n'en constitue pas une exclusivité. Avant 1884, le Togo n'existait pas. Nous utilisons donc ici dans ce contexte le terme Togo, pour désigner l'espace territorial et les peuples qui y ont vécu bien que cela relève d'un anachronisme : le peuplement et l'histoire du Togo ne saurait se concevoir dans le cadre étroit des frontières héritées de la colonisation. A part l'œuvre de Gayibor, il y a très peu de documentation sur l'histoire du territoire togolais avant le XV<sup>ème</sup> siècle, dû à une transmission des savoirs davantage orale qu'écrite, mais aussi à une répartition du territoire géographique fragmentée par une diversité ethnique et de nombreuses dynamiques migratoires.

### 3.1. Des royaumes anciens à la traite négrière

Ces migrations étaient contraintes pour fuir les persécutions et les guerres sévissant dans les royaumes d'origine. Des chefferies (Bafilo, Atakpamé, etc) et des petits royaumes (Bassar, Tchadjo, Glitchi, Anoufo, etc) existaient mais ces centres d'influence furent moindres comparés aux pouvoirs voisins : le royaume du Dahomey (Bénin) et le royaume des Ashantis (Ghana). On retrouve la trace de plusieurs guerres inter-ethniques dans le Nord, les montagnes ayant été utilisées comme refuge pour résister aux razzias de leurs voisins (grotte de Nok, patrimoine de l'UNESCO). Également dans le Sud, les populations venues de l'Est se sont installées en vagues successives à partir du X<sup>ve</sup> siècle, lors de l'arrivée des Portugais sur la côte. Ensuite, la traite négrière, l'introduction des armes à feu et l'islamisation de la savane sont autant d'événements qui ont participé à renverser l'hégémonie des pouvoirs en place.

La traite négrière, la marchandisation et le commerce d'esclaves ont fait des dizaines de millions de victimes en Afrique de l'Ouest et ont duré plus de 450 ans (d'une période s'étalonnant approximativement entre 1400 et 1850). Depuis 2001, l'esclavage et les traites ont été reconnus par l'État français comme des crimes contre l'humanité.

Dans cette organisation marchande, les occidentaux commerçaient donc avec les indigènes. Les « négriers » étaient à la fois les occidentaux et les africains. En parallèle de la traite transatlantique impliquant la civilisation occidentale, l'Afrique de l'Ouest était également traversée depuis le VIII<sup>ème</sup> siècle par la traite arabe, au niveau de la zone transsaharienne et de l'océan Indien et donc de l'influence de la civilisation orientale et de la culture musulmane. Dans la logique tripartite ventre-fer-argent (Meillassoux, 1986), le « ventre » de l'esclavage servait un système économique centralisé, le « fer » représente l'aristocratie militaire africaine et ses rapports de domination locale et enfin « l'argent » représente le système commercial, avec des logiques d'exploitation et de production pour répondre à un marché. La traite négrière a été alimentée par la découverte de l'Amérique et la nécessité de financer en ressources humaines, matérielles et économiques les nouvelles colonies européennes à travers le commerce triangulaire reliant donc l'Europe, l'Amérique et l'Afrique. On appelait autrefois côte des Esclaves les régions côtières des actuels Bénin et Togo, ainsi qu'une portion du Nigeria riverain, dans lesquelles on



pouvait trouver les ports négriers parmi les plus actifs de l'époque de l'esclavage, c'est à dire une concentration géographique de « l'offre » africaine en matière d'esclave.

A une échelle intercommunautaire et politique, il persiste toujours un clivage entre les ethnies du Nord qui ont été massivement victimes de l'esclavage et les ethnies du Sud qui ont collaboré avec les européens et se sont enrichies sur le profit de l'esclavage des peuples du Nord. Une « chasse aux sorcières » a été lancée, milieu XXème au Togo pour traquer une minorité des riches familles bourgeoises africaines qui avaient collaboré dans le passé avec les européens à l'expansion de l'empire esclavagiste<sup>6</sup>. Ce sont là des questions très mal connues et peu documentées, perçues comme plus ou moins honteuses et taboues, tant en ce qui concerne la vente que l'achat des esclaves par des africains. C'est ainsi que, parmi les gens de la côte togolaise qui portent les noms des grandes familles de l'ancienne aristocratie marchande, en particulier afro-brésilienne et portugaise, on retrouve des noms comme : *De Souza*, *D'Almeida*, *Olympio*. Ces familles ont donc fait l'objet de tensions et de stigmatisations importantes dues à l'occidentalisation de leurs noms de famille. Leur nationalité togolaise a été remise en question bien qu'il fût presque impossible de déterminer leur implication réelle, les uns étant d'authentiques descendants d'esclavagistes tandis que d'autres sont des anciens esclaves qui ont reçu ou pris le patronyme de leurs maîtres<sup>7</sup>.

Bien que le passé de l'esclavage soit un réel tabou, socialement et moralement inavouable, on peut retrouver des traces commémoratives de ce conflit à travers certaines pratiques animistes, notamment le culte de Mama Tchamba (Brivio, 2008) et des lieux de mémoire (monument de Ouidah et Agbodrafo). L'esclavage est un drame qui continuera d'être à l'origine d'une souffrance et d'un traumatisme culturel (Derrida, 1995). On pensera à Aimé Césaire (1982) qui écrivait à ce propos en défendant la négritude « J'habite une blessure sacrée, j'habite des ancêtres imaginaires... » ou à d'autres familles togolaises qui ont brûlé les fétiches de leurs aïeux esclavagistes, et se sont convertis au catholicisme pour s'absoudre de la culpabilité de l'enrichissement de leur lignée par l'esclavage.

Après son abolition, la lutte contre l'esclavage permit aux puissances coloniales de justifier leur pénétration du continent noir. La lutte contre les négriers entraîna ainsi le développement de relations toujours plus étroites entre les Européens et les souverains africains, notamment économiques. Ce colonialisme économique émergent substitue une forme de domination à une autre (Zorn, 1995). L'esclavage qui avait été aboli se retrouve ici remplacé par une forme de travail forcé permettant désormais de rassasier l'appétit des sociétés occidentales, à ce moment, en pleine révolution industrielle.

---

<sup>6</sup> Par exemple, au Ghana, chez les Anlo (une branche de l'ethnie Ewe), c'est un sujet que la société interdit formellement d'aborder. (Kodjo, 2000).

<sup>7</sup> Les « *amepeplewo* » [trad : personnes achetées en langue éwé]

### 3.2. La colonisation : du protectorat allemand au mandat français

Nous nous référerons ici à plusieurs périodes historiques successives, le « protectorat » de l'administration allemande de 1884 à 1914 et le « mandat » de l'administration française de 1916 à 1946. Une conférence est organisée à Berlin en 1884 entre les puissances européennes pour réglementer et diviser les territoires coloniaux à travers des traités dits de « protectorat ». Cette date est particulièrement importante pour le Togo puisqu'elle signe l'attribution officielle du pays à l'Allemagne. La zone géographique occupée par les Allemands est nommée « Togoland » à l'image du chef Mlapa III de Togoville<sup>8</sup>, représentant à cette époque l'autorité religieuse du Lac Togo. Le Togo est également la traduction littérale en éwé de *To*, l'habitant et *Go*, la côte. *A posteriori*, ce détail dérisoire nous semble assez cocasse puisque le Togo ne compte qu'une cinquantaine de kilomètres de côte sur l'ensemble de son territoire...

C'est à la suite de cette conférence de Berlin que des frontières sont dessinées arbitrairement, « découpées à la hache » par les puissances européennes pour répartir leurs influences et la limite de leurs pouvoirs, mais aussi faciliter le commerce et le développement économique des pays colonisateurs. Ces nouvelles frontières géographiques, entraînent évidemment des conséquences irréversibles pour les autochtones comme la division et la rupture de certaines familles, la fragmentation d'ethnie à la culture commune et la naissance de conflits géopolitiques dus à la précarité et l'instabilité de ces frontières tout en introduisant une dépossession foncière et territoriale de terres ancestrales. Cette particularité géographique est particulièrement prégnante au Togo, dont la capitale Lomé, qualifiée de capitale attribuée en 1897 par les Allemands, est traversée en plein cœur d'une frontière tracée à l'époque entre le Ghana anglais et le Togo allemand, divisant la communauté éwé (**Annexe 3**).

Les Allemands font du Togoland une *Musterkolonie* (une « colonie modèle ») où doit régner l'équilibre, la prospérité, le travail et la bonne gestion (Sebald, 1988). L'ordre était assuré par une répression policière, militaire et un régime de terreur que Gayibor résume comme les clés du « succès » de l'entreprise allemande : « la plus grande fermeté à l'égard des Noirs au travail [...], une sévérité sans faille : on n'hésitait pas à utiliser des mitrailleuses pour détruire un petit village dont l'un des membres aurait enfreint le règlement ». (Gayibor, 1999, p.251). La langue allemande n'est pas imposée partout aux populations locales jugeant que les enseignements catholiques et évangéliques ont plus de chances d'être diffusés en langue vernaculaire locale afin de convertir les païens à leur religion. La politique coloniale allemande est fondée, en dernier ressort, sur un ségrégationnisme dur, « il fallait le moins possible de rapports amicaux entre Blancs et Noirs » (Gayibor, 1999, p.251) accompagné de la conviction idéologique que les races sont fondamentalement différentes et que la race blanche est supérieure aux autres (Assima-Kpatcha, 2012).

Après la première guerre mondiale, le butin des colonies est redistribué aux vainqueurs européens, le Togoland Allemand se voit divisé en deux parties : le Togo Français (l'actuel Togo) et le Togo Britannique

---

<sup>8</sup> Gayibor (1999, p.235) écrit à ce propos que Mlapa III représente d'avantage un artifice qu'une personnalité dont l'autorité était opérante sur le territoire à l'époque

(aujourd'hui rattaché au Ghana). (**Annexe 4**). Les nations européennes, qui prennent le nom de Société des Nations, mettent en place, en 1922, des « mandats » leur donnant autorité sur les territoires colonisés jugés à ce moment comme « non capable de se diriger eux-mêmes » (selon l'article 22 du pacte de la Société des Nations).

À l'inverse des Allemands qui n'avaient pu définir, ni appliquer une politique linguistique stable, les Français imposèrent sans ambiguïté la langue française. Dans l'article 5 du Journal Officiel du Togo il est publié en 1922 que « L'enseignement doit être donné exclusivement en français. Sont interdits les langues étrangères et les idiomes locaux ». Les langues étrangères visées étaient l'allemand et l'anglais, tandis que les « idiomes locaux » qui n'avaient apparemment pas le droit au titre de « langue », étaient les langues togolaises. Les Français justifiaient, en raison du grand nombre de langues vernaculaires, qu'il était inutile et impossible d'en choisir une comme « langue de communication » au détriment des autres, sans provoquer des conflits de préséance entre les ethnies. L'autre argument était de considérer que les langues africaines étaient trop « primitives » et « inaptes à l'enseignement », c'est-à-dire tout le contraire du français décrit lui comme « supérieur ». La langue française devient le support d'une nouvelle forme de domination pour consolider et favoriser la transmission de l'autorité et de l'idéologie coloniale dans le présent, mais aussi dans le futur, en instaurant une reproduction et une continuité de cette domination linguistique à travers l'enseignement scolaire et la formation d'élites acculturées et instruites à la langue française. Dans cette situation d'imposition de la langue du colonisateur, « le Symbole apparaît [...] comme une véritable stratégie de dépersonnalisation des jeunes écoliers africains que les pratiques pédagogiques coercitives devaient transformer en véritables sujets coloniaux » (Amougou, 2002, p.190).

L'idéologie coloniale française est la même que l'idéologie coloniale allemande, et se résume à la question logistique : Comment les « bras » des colonies peuvent-ils soutenir et créditer l'économie de la « tête » métropole ? Le colonialisme s'appuyait sur des motivations économiques, territoriales et stratégiques qui étaient légitimées par le rayonnement culturel et intellectuel hérité du siècle des Lumières, mais aussi par l'idéologie de la mission sacrée et universelle de civilisation. « Il faut dire ouvertement que les races supérieures ont un droit vis-à-vis des races inférieures. Elles ont le devoir de civiliser les races inférieures » (Ferry, 1885).

L'administration française, au sens d'une superstructure politico-administrative d'encadrement et de gestion du territoire et des populations qui y vivent, met en place, à l'image de l'imposition linguistique, une politique « d'assimilation » aussi appelée par moment politique « d'amalgamation », mais sans se distinguer pour autant du principe d'inégalité raciale, de domination et de répression coloniale allemande. L'assimilation, dans ses fondements théoriques, a pour but ultime d'homogénéiser les populations afin d'effacer les particularismes, cependant cela suppose que les peuples colonisés doivent progressivement adopter la culture et les valeurs du colonisateur, et donc abandonner leur culture originelle afin de pouvoir prétendre devenir à terme des citoyens à part entière du régime colonisateur. L'assimilationnisme est une violence et une pression supplémentaire exercée par les Occidentaux sur les Africains prenant ici la forme d'une violence symbolique (Bourdieu, 1970) qui se manifeste par une imposition des normes du groupe dominant sur celles du groupe subordonné. Cette violence

symbolique, ce traumatisme colonial touche les dominés de façon à s'inscrire en eux, et à les amener à juger légitime une domination sociale donnée. Des mouvements de protestation<sup>9</sup> émergent dans les années 1930 dans la population togolaise. Face au pouvoir colonial, ces groupes de pression ne revendiquent pas directement la question du droit des indigènes à l'autodétermination mais plutôt un partage de pouvoir avec l'autorité coloniale : « leur objectif est non pas de rejeter les Blancs, mais d'en assimiler les savoirs, de se faire reconnaître comme leurs égaux, et de participer à ce titre à l'exercice du pouvoir » (Coquery-Vidrovich, 1985, p.338).

### 3.3. De la tutelle française à l'indépendance

Après la seconde guerre mondiale et une période d'entre-deux guerres relativement prospère sur le plan économique, les « mandats » décernés à la France et l'Angleterre par la Société des Nations Unis sont transformés en « tutelle ». La « tutelle » de l'administration française commencera en 1946 jusqu'à l'indépendance en 1960. Le mot « tutelle » est aujourd'hui en vigueur dans le droit civil français pour désigner la protection par un tiers d'une personne majeure dont les capacités mentales ou physiques sont suffisamment altérées pour entraver sa prise de décision. Le tuteur est ainsi appelé à protéger soit le mineur soit le majeur irresponsable, il le représente et agit à sa place. Ces deux utilisations du mot tutelle, bien qu'anachroniques, semblent exprimer toujours ce même prétexte initié par les protectorats, puis les mandats : l'Occident est considéré comme le responsable symbolique et paternel, le père protecteur de l'Afrique, qui serait toujours incapable dans l'imaginaire occidental, de se diriger par ses propres moyens. La nuance de régime entre « mandat » et « tutelle » est instituée et formulée comme telle :

Favoriser le progrès politique, économique et social des populations des territoires sous tutelle ainsi que le développement de leur instruction, favoriser également leur évolution progressive vers la capacité à s'administrer eux-mêmes ou l'indépendance ; encourager le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous et développer le sentiment de l'interdépendance des peuples du monde. (Article 76 de la charte de la Société des Nations Unis, 1945).

Le sentiment d'interdépendance recherché, qui dans son sens littéral semble exprimer un rapport horizontal et égalitaire, maintient dans les faits une relation asymétrique et hiérarchique. Les représentants de la politique togolaise sont ceux qui paradoxalement sont le fruit générationnel d'un métissage entre l'Afrique et l'Occident. Ils acquièrent leur place d'élite grâce à cette origine métissée, et la consécration d'un parcours universitaire en Europe, gagnant une légitimité d'être des intermédiaires entre les puissances coloniales et la terre africaine dont ils sont le produit. L'influence de l'Occident sur l'Afrique recule donc officiellement, avec la mise en place d'appareils et de systèmes dits « démocratiques », dans l'idée d'aboutir à une forme d'indépendance ou d'autonomie étatique, mais reste opérante officieusement. En 1956, le territoire du Togo devient une République Autonome, dotée d'une Assemblée Législative et d'un Gouvernement togolais. La même année, le Togo britannique fut incorporé à la Côte d'or qui devint le Ghana au moment de son indépendance en 1957. En 1958, un changement de dénomination s'opère, le Togo n'est plus une « République Autonome », mais tout simplement une « République » c'est-à-dire

---

<sup>9</sup> On citera en exemple l'association Duawo, et le parti politique Togobund

qu'il obtient le statut juridique d'Etat. Néanmoins, le régime de tutelle est toujours en vigueur et la France conserve sa souveraineté, mais aussi ses forces militaires, sur le territoire togolais. La France tient à y conserver ses intérêts géopolitiques et économiques. Encore une fois l'analogie est parlante, l'Occident agit comme un parent qui fantasmerait maintenir une maîtrise et un droit de regard sur le destin de son enfant qu'il aurait lui-même éduqué. Après des élections supervisées (et controversées) par les forces armées de l'ONU, le Togo est proclamé définitivement indépendant en 1960 et sort du régime de tutelle de la Société des Nations Unis, avec à sa tête Sylvanus Olympio élu en 1961. La présidence de Sylvanus Olympio s'achèvera par un assassinat en 1963, puis par un coup d'état la même année, revendiqués par le général Eyadema, qui faisait partie des forces armées coloniales ayant combattu pendant la Guerre d'Algérie. Le général Eyadema devient ensuite le Président Eyadema, chef du gouvernement et ministre de la Défense en 1967. Il crée le parti politique du Rassemblement du Peuple Togolais (RPT) en 1969.

### 3.4. La dictature militaire du président Eyadema

Pratiquant une dictature militaire, le Président Eyadema sera inévitablement réélu à cinq reprises : en 1979, en 1986, en 1993, en 1998 et en 2003. De 1967 à 1979, le Togo n'eut aucune constitution, l'État étant gouverné par arrêtés, décrets et ordonnances.

Le 14 janvier 1974, l'avion présidentiel s'écrase à Sarakawa, dans le nord du Togo. Le président Eyadema aurait été le seul survivant de cet accident. Cet événement a participé à l'hégémonie d'Eyadema, qui fut désigné comme le « miraculé de Sarakawa » et le « Timonier national ». Dans l'imaginaire togolais, le président aurait donc survécu grâce à ses dons surnaturels et un pouvoir mystique et occulte, celui de la sorcellerie. Le président désormais mythique donne l'image d'un chef qui incarne un pouvoir transcendantal. « Ce symbolisme abonde dans la presse pro-gouvernementale, qui reprend la mythologie créée par le régime ; elle exacerbe l'idée d'un président « élu » par le peuple mais aussi par le divin » (Rimbaud, 2006, p.13). C'est le début du culte de la personnalité d'Eyadema (Toulabor, 1993). Le lieu du crash de l'avion est érigé comme un symbole de son omnipotence, et est aujourd'hui un « site touristique » permettant de perpétuer cette légende. Cet accident occasionne un retour du refoulé sur l'anti-impérialisme français et les conflits géopolitiques entre les deux pays. En effet, ce qui est aujourd'hui appelé « l'accident »<sup>10</sup> de Sarakawa, était à l'époque appelé « l'attentat » de Sarakawa pensant que l'origine du crash était imputable aux forces françaises qui ne songeraient qu'à priver le peuple togolais de sa richesse : le phosphate. C'est dans cette continuité d'une victoire fantasmée sur l'impérialisme occidental que fut officialisée la « politique de l'authenticité » en s'inspirant aussi du modèle zaïrois (aujourd'hui RDC) du président Mobutu avec lequel le président Eyadema entretenait une amitié :

L'authenticité est une prise de conscience du peuple zaïrois de recourir à ses propres sources, de rechercher les valeurs de ses ancêtres afin d'apprécier celles qui contribuent à son développement

---

<sup>10</sup> *A posteriori*, il s'avère que l'accident était dû à une simple défaillance technique, et à la surcharge du véhicule qui contenait en plus de l'élite présidentielle, de nombreuses victuailles.

harmonieux et naturel. C'est le refus du peuple zaïrois d'épouser aveuglément les idéologies importées (Mobutu, 1973).

En 1974, il lança une campagne visant un « retour à l'authenticité », à travers l'adoption obligatoire de prénoms d'origine africaine. Pour donner l'exemple, le président changea son « prénom importé » d'Étienne pour un prénom africain, *Gnassingbé* (qui en principe, devrait correspondre à son nom de famille). Il initie une réforme de l'éducation en 1975 avec l'objectif de réhabiliter les langues et les cultures africaines, il introduit le tem/kabyé et l'éwé comme « matières d'enseignement » avec pour objectif à terme que le français devienne une « langue étrangère ». En 1976, le président Eyadema rendit obligatoire pour tous les Togolais l'adoption des « prénoms authentiques » (ex : Grace devient *Madjé*, Lumière devient *Kékéli*, etc) tout en changeant aussi le nom de certaines villes et villages. Dès lors, toute émission de document administratif fut soumise à la présentation de papiers ne comportant que des « prénoms authentiques ». Au début de son mandat, le président Eyadema servait le digne objectif d'un rééquilibrage entre le Sud, qui avait été favorisé pendant la période coloniale et le Nord qui en avait été délaissé (et dont il était originaire) puis comme objectif secondaire de valoriser les cultures locales en sauvegardant notamment la faune, les langues et le patrimoine. Le processus de modernisation fût enclenché grâce à ces efforts politiques.

Une constitution née en 1979, puis une Assemblée Nationale en 1980, proclame la « Troisième République » dans le cadre du parti unique du RPT. En 1986, après avoir échappé à un attentat il renforce son armée déjà constituée à 70% des membres de son ethnie kabyé et d'officiers de sa famille. Le Togo devient progressivement l'un des pays les plus pauvres de la planète alors qu'il était auparavant décrit comme « la Suisse de l'Afrique » en raison de son potentiel en ressources matérielles et humaines.

En 1990, François Mitterrand encourage le multipartisme et l'instauration d'une ligue des droits de l'homme dans les pays africains. Eyadema refuse premièrement générant, en 1991-1992, la grève nationale généralisée se prolongeant sur neuf mois qui fût le théâtre de persécutions politiques particulièrement violentes qui entraineront l'exode d'une partie de la population réfugiée dans les pays voisins et en Europe. Puis, Eyadema accepte dans un second temps, comptant finalement sur le soutien des puissances extérieures comme la France pour rester au pouvoir, et maintenir son autorité dans le pays :

Les mots sont fatigués mais ils parlent toujours malgré la restauration autoritaire. Ils sont moins fatigués de la démocratie que de la persistance de la dictature soutenue de l'extérieur...Parce qu'ils sont fatigués, les mots sont prêts à se convertir dans l'action et si possible dans l'action violente. (Toulabor, 1996, p.70).

Devant le rôle croissant du peuple togolais, Eyadema échappe à un nouveau coup d'état en 1993. Puis, jusqu'à sa mort en 2005, Eyadema dirigera avec « le règne de la terreur » (Amnesty International, 2011) usant de la torture, de manipulation et de fraude électorale, de la violence brutale, de la sacralisation de ses actions, de propagande, d'obsession sécuritaire, et de la corruption endémique et arbitraire. De Charles De Gaulles à Jacques Chirac, Eyadema a toujours été considéré comme un « ami de la France » qui défend les intérêts français au Togo, c'est

pour cela que le Togo est parfois dénommé avec dérision « l'enfant chéri de la Françafrique ». La Françafrique illustre ici le néo-colonialisme, qui repose sur des réseaux dissimulés et extra-diplomatiques pouvant aller jusqu'à une ingérence française directe dans les affaires intérieures avec la complicité d'une partie des élites africaines locales.

### **3.5. Le régime de Faure, fils d'Eyadema.**

A la suite d'un coup d'état constitutionnel, Faure Gnassingbé Eyadema, l'un des fils du Président est nommé très rapidement président par les forces armées de son père défunt. Puis, Faure est « élu démocratiquement » en 2005, 2010, 2015 et 2020 réprimant ou cooptant toute forme d'opposition. En 2013, le parti RPT fondé par Eyadema est remplacé par le parti politique UNIR (Union pour la République).

En 2017, le Togo connaît une grave crise politique, avec les manifestations initiées par le Parti National Panafricain de Tikpi Atchadam auquel se sont ralliés les opposants de l'Alliance Nationale pour le Changement avec une dizaine de milliers de manifestants réclamant conjointement la démission de Faure qui a épuisé son nombre de mandat constitutionnel. Il subsiste toujours une peur, et un tabou de discuter de la politique au Togo. Les soixante années de dictature, de répression sociale et d'hégémonie politique de la dynastie Eyadema semblent avoir généré une pensée très conformiste et non protestataire : « les Togolais évitent souvent toute situation conflictuelle et préfèrent subir l'injustice que de se révolter » (Damome, 2005, p.387) ; ainsi qu'une inertie, un « immobilisme » sur le plan politique. L'immobilisme politique se greffe ici également à une culture traditionaliste, elle-même ancrée dans une répétition du passé, et d'enchevêtrement dans des coutumes ancestrales immuables, dans « une monotonie de génération en génération ».

Aujourd'hui, le gouvernement togolais est dans une politique centraliste, tournée vers la satisfaction de son élite, et des investisseurs internationaux, cette politique consiste à centraliser le développement autour de Lomé, et donc d'ultra-moderniser la capitale en accroissant les institutions et en augmentant le niveau de vie des citoyens, ainsi le Togo peut prétendre rejoindre le concert des pays modernes « développés ». L'Afrique semble continuer à imiter les pays développés, parfois aveuglément, au lieu de développer un savoir autochtone. « Certes, il est bon d'observer et d'apprendre, mais nous ne pouvons convertir le continent en quelque chose qu'il n'est pas » (Nkosana Moyo, 2014).

### **3.6. Conclusion partielle : vers l'aliénation culturelle**

L'histoire du Togo, à travers les contacts répétés et traumatiques avec les cultures extérieures repose sur des rapports de domination culturelle qui nécessitent la transformation de la culture originelle dominée sur le modèle de la culture dominante. Cette domination, moins flagrante par rapport à l'époque esclavagiste puis coloniale survit implicitement. Comme le précise Tonda (2015), l'impérialisme occidental existe après la colonisation. Ces rapports

de domination culturelle contemporains sont d'autant plus perturbants car ils réactivent les vestiges d'une époque coloniale normalement révolue. En effet, le phénomène de mondialisation, et le processus de modernisation, induit une aliénation supplémentaire au modèle occidental. L'Occident, armé de son statut de « puissance mondiale » et de « pays développé » est érigé implicitement comme une culture supérieure. Autrefois, la domination était explicitement coloniale, aujourd'hui elle est implicitement morale, culturelle, économique et monétaire.

- Morale : l'Occident s'érige comme le gardien omnipotent des Droits de l'Homme pouvant arbitrer des conflits à l'extérieur de ses frontières sur le modèle de ses lois et de ses valeurs.
- Culturelle : à travers la mondialisation et la diffusion *mainstream* de la culture occidentale.
- Monétaire : à travers le FCFA<sup>11</sup>. Les limites de ce système économique ont été maintes fois dénoncées par des économistes africains (Nubukpo *et al.*, 2016 ; Sylla, 2020).
- Economique : on peut observer ce phénomène dans les ONG et les programmes d'institutions internationales qui sont pour la plupart, dépendantes financièrement d'organismes occidentaux<sup>12</sup>. Dans l'action, les professionnels togolais sont souvent inconsciemment contraints d'adapter les mêmes pratiques et valeurs que les commanditaires occidentaux, sous peine de ne plus être financés<sup>13</sup>.

Nous relevons ici une « aliénation culturelle » à l'égard de la culture occidentale. Cette aliénation culturelle par la potentialité traumatique qu'elle transporte impacte le psychisme. Fanon avait conceptualisé ces rapports de domination sous les vocables de « l'aliénation coloniale » (Fanon, 1952), considérant que la colonisation a été l'œuvre d'une forme de névrose collective auprès des populations colonisées générant un complexe d'infériorité « Ce que nous voulons, c'est aider le Noir à se libérer de l'arsenal complexe qui a germé au sein de la situation coloniale » (Fanon, 1952, p.24). Tandis que Towa (1979) évoque lui une conscience africaine angoissée : « La conscience angoissée de notre identité [africaine] est en réalité conscience de la perte d'identité sous l'action dissolvante de forces extérieures [occidentales] que nous ne parvenons pas à contrôler ». L'historien camerounais Omotunde est le premier à utiliser ce concept d'aliénation culturelle :

L'esprit aliéné culturellement va nier ou rejeter son originalité culturelle et abandonner sa culture propre pour tenter d'évoluer dans l'espace idéologique et culturel du paradigme occidental (...) Loin de lui permettre réellement de s'élever, le paradigme occidental sera pour lui un autel sur lequel il devra sacrifier tous les jours son moi -nègre- et reconnaître volontairement ou non, son infériorité. C'est-à-dire admettre que les legs philosophico-intellectuels de ses ancêtres, ne sont pas des matériaux psychologiques suffisamment puissants. (Omotunde, 2006, p.16).

---

<sup>11</sup> Franc des Colonies Françaises d'Afrique. L'appellation porte toujours les stigmates de la colonisation. Pour s'affranchir du joug du FCFA, une nouvelle monnaie (l'eco) est en projet dans la zone monétaire de la CEDEAO.

<sup>12</sup> En décembre 2022, à la suite du conflit entre la France et le Mali, et dans l'intention d'endiguer l'influence politique française, les autorités maliennes ont décrété l'interdiction « avec effet immédiat, toutes les activités menées par les ONG opérant au Mali sur financement ou avec l'appui matériel ou technique de la France, y compris dans le domaine humanitaire » (Communiqué n°042 du Gouvernement de la transition, Mali)

<sup>13</sup> En exemple, on peut citer par exemple tous les budgets consacrés à la promotion des droits des personnes homosexuelles (qui engage indirectement une promotion de l'homosexualité) tandis que les Togolais sont fermement opposés à l'homosexualité, considérée soit comme une maladie, soit comme un crime répréhensible pénalement.



Omotunde situait dès lors un conflit entre le Moi africain agressé et le Moi occidental conquérant et agresseur. Pour d'autres auteurs, cette aliénation culturelle serait héritée du traumatisme de la colonisation et de l'esclavage, et se constituerait comme un aménagement psychique. Govindama (2013), en prenant l'exemple réunionnais, explore l'hypothèse de la fonction du déni du traumatisme colonial par la population concernée comme mécanisme de défense pour lutter contre un effondrement psychique à cause de ce « trou généalogique » qui impacterait l'identité du sujet. « L'idéal colonial est intégré comme idéal du Moi assurant ainsi l'illusion d'une filiation symbolique à l'ancêtre adoptant (le colon) pour soutenir la pulsion de vie ; celle de mort étant projetée sur l'ancêtre africain vécu comme traître » (Govindama, 2013, p.255). Les traumatismes culturels forment une mémoire collective qui inspire l'identité d'un groupe. Ce traumatisme s'apparente à un processus culturel qui est relayé par des représentations et participe à la formation d'une identité collective et à la reconfiguration de la mémoire collective (Eyerman, 2001). Les porteurs de ce traumatisme s'en défendraient à travers différentes conduites, assimilables à des mécanismes de défense face à une angoisse interne inconsciente. Parmi ces mécanismes on peut citer le déni et le refoulement qui témoignent d'une tentative d'oubli ou d'enterrement dans l'inconscient. L'autre mécanisme qui nous semble à l'œuvre, est la projection de cette violence sur des représentations imaginaires culturelles, comme la sorcellerie, ce qui entraînerait un retour exacerbé aux croyances, à la superstition et aux religions pour servir la recherche d'une protection symbolique supérieure.

A l'inverse où cette violence n'est plus scellée par le silence, et dissoute par l'inconscient, elle peut motiver la mise en place réactionnelle et sublimatoire d'une contre-culture ou d'une nouvelle organisation sociale s'organisant autour de la revendication de ce traumatisme. On associera à cet effet les mouvements culturels nationalistes (panafricanisme, négritude, etc) qui revendiqueront une identité négro-africaine transnationale à travers une culture commune ou un traumatisme commun. Le développement du courant artistique, culturel et politique de la négritude (Senghor, 1964, 1977) pourrait ainsi se comprendre comme une réappropriation subjective, par les peuples africains, de leur histoire, une auto-détermination permettant de s'extraire d'une lecture exclusivement occidentale. A propos de la négritude, Césaire écrivait c'est « la simple reconnaissance du fait d'être noir, ... de notre destin de noir, de notre histoire et de notre culture. » (1939, p.269)

Revaloriser le Noir, sa culture et sa civilisation, revendiquer son droit à l'existence et à la liberté, réécrire son histoire déformée et volée, défendre les valeurs partagées par tous les Noirs quelle que soit leur origine : tels ont été les jalons de la lutte anticoloniale de la Négritude. Être Noir et fier d'être Noir a été en quelque sorte le slogan des membres fondateurs du mouvement de la Négritude (Senghor, 1990, p.156)

Le travail culturel à l'œuvre se pense ici toujours dans la différenciation/identification avec l'Occident, avec des postures radicales très investies sur le plan pulsionnel :

- d'un remplacement de l'idéal du Moi par l'idéal colonial (Govindama, 2013). Ce qui se traduit par une reconnaissance fantasmée de la toute-puissance occidentale. En espérant s'attirer ses bonnes grâces et bénéficier de son développement et de sa richesse, en étant dans une légitimation inconsciente de ce système d'influence, l'individu ou le groupe espère introjecter, en faisant sien, le pouvoir de cette puissance extérieure.

- d'un « repli nationaliste » (Houtondji, 1980) à travers les exemples africains de la négritude, du panafricanisme, et du rastafarisme et à travers l'exemple togolais d'Eyadema et de sa politique de retour à l'authenticité qui engagerait une rupture brutale et un rejet total de la culture anciennement colonisatrice. Eigner (2006) avait décrit comment ce repli intervient dans les familles déracinées à travers le renforcement d'une idéologie religieuse ou mythique.

La quête inlassable de l'africain pour sa reconnaissance et pour son identité décrit finalement un cercle qui constituerait un retour vers ce qu'il voulait fuir : l'aliénation (Dibi, 1994). Là où ces deux précédents mouvements semblent revêtir des dimensions pulsionnelles car liées à l'identité et à l'histoire traumatique, des postures philosophiques tierces inspirées par l'ancien président ghanéen émerge en posant cette question fondamentale de l'intégration et du métissage culturel à travers le consciencisme.

Le consciencisme est l'ensemble, en termes intellectuels, des forces qui permettront à la société africaine d'assimiler les éléments occidentaux, musulmans et euro-chrétiens présents en Afrique et de les transformer de façon qu'ils s'insèrent dans la personnalité africaine... la philosophie appelée consciencisme est celle qui, partant de l'état actuel de la conscience africaine indique par quelle voie le progrès sera tiré du conflit qui agite actuellement cette conscience » (Nkrumah, 1976, p.120).

Sans le savoir, le président ghanéen Nkrumah pose ici l'équation de la transmission psychique où des éléments de nature culturelle, seraient introjectés dans le psychisme africain. Senghor, après la diffusion du mouvement de la négritude avait d'ailleurs également promu le métissage culturel (1993). La notion de métissage constitue aujourd'hui le fer de lance de la psychologie transculturelle (Baubet et Moro, 2009).

En effet, l'aliénation culturelle, telle que formulée par Omotunde nous semble être un concept particulièrement fécond pour élaborer, dans la continuité des auteurs susmentionnés, un processus non pas exclusivement culturel, mais également psychopathologique. Nous pourrions en effet assimiler l'aliénation culturelle à d'autres concepts extraits de l'épistémologie psychiatrique, comme l'aliénation sociale théorisée par la psychothérapie institutionnelle (et dont Fanon s'inspire) et l'aliénation mentale qui est un sentiment d'étrangeté par rapport à soi-même s'inscrivant dans le registre de la psychose. Un des exemples psychopathologiques extrêmes de cette aliénation culturelle, s'illustre à travers le phénomène de dépigmentation et le « culte de la blancheur » (Ezembé, 2009). A titre d'exemple on pensera à Mickaël Jackson qui avait popularisé et médiatisé cette pratique, mais aussi à la dépigmentation maintenant populaire de riches femmes africaines, qui souhaitent coûte que coûte inscrire dans leur corps cet idéal de blancheur. Comme nous l'étudierons par la suite, l'aliénation culturelle envers des modèles extérieurs engage un travail identitaire particulièrement intense au cœur duquel se nouent des enjeux familiaux et générationnels.

#### **4. L'instance mythique-religieuse : vers un syncrétisme des modèles**

L'une des particularités de la culture togolaise, et même africaine pourrait-on généraliser sans trop de risque, est l'importance conférée à la dimension spirituelle et à la dimension collective. Ces deux dimensions se rejoignent dans la notion de l'ancêtre. L'ancêtre est à la fois une référence collective puisqu'il est l'élément symboliquement originel des générations familiales et à la fois une référence spirituelle puisque son existence persiste au-delà de la

mort. Les croyances et la religion font intégralement partie de la vie sociale, tout en déterminant aussi les cadres institutionnels de la vie familiale et conjugale. Au Togo, on comptera en termes de proportion religieuse :

- Christianisme / Pentecôtisme (indifférencié) – 48% ;
- Religions traditionnelles africaines (animisme/naturalisme) – 33 % ;
- Islam (sunnite) – 18% ;
- Autres religions (rastafarisme, hindouisme, bouddhisme, etc) – 1%

#### 4.1. La pensée africaine et le culte de l'ancestralité

Nous parlons ici de pensée africaine pour désigner la *Weltaanschauung* (Freud, 1933) en Afrique de l'Ouest, c'est-à-dire la représentation métaphysique du monde associée à une conception globale de la vie. Cette pensée s'inscrit dans la religiosité, bien que des nuances s'y apposent. Notre intention est ici de rechercher « l'unité culturelle de l'Afrique Noire » (Anta Diop, 1982) dont le Togo fait partie.

A la différence du dualisme cartésien, très répandu en Europe qui est une conception philosophique concernant le rapport entre l'esprit et le corps et s'établissant comme base au développement de la médecine et de la science, la conception philosophique africaine repose sur trois entités : l'esprit, le corps et l'âme. L'âme représente ici davantage une dimension religieuse par son caractère éthéré et son rôle de liaison entre l'esprit et le corps. Contrairement à la conception rationaliste occidentale qui oppose une vision dichotomique du profane et du sacré. La pensée africaine, originellement animiste et naturaliste, intègre le premier dans le second et ne pourrait concevoir le monde autrement qu'à travers cette spiritualité. « En Afrique les opérations de la pensée se déploient plus volontiers en fonction des catégories qui ne sont pas de type dualiste-exclusif ; on semblerait favoriser une attitude continuiste et complémentariste » (Djassoa, 1988, p.48). En contexte togolais, c'est pour cela que les institutions hospitalières modernes peuvent cohabiter avec les institutions religieuses, puisqu'il est toléré socialement que chacun agit sur un versant différent de la maladie dans une démarche holiste. Ibrahima Sow, psychiatre, dans sa conception topique d'Ego, élaborant le psychisme de la persona-personnalité négro-africaine (1977, 1978), différenciait des couches superposées : le corps (composé de l'enveloppe corporelle et du principe biophysique), le principe vital, et l'esprit à proprement parler.

Dans sa représentation du psychisme, Sow (1977, 1978) décrit l'esprit comme une substance immortelle connectée à la dimension verticale qui relierait l'humain à son origine ancestrale. C'est ici, une idée qui est représentée à la fois dans les religions importées et à la fois dans les religions traditionnelles vouant l'existence d'un créateur divin et d'une origine humaine commune immémoriale « transcendante quant à son être, et immanente quant à ses manifestations » (Ba, 1972). La pensée africaine est pourrait-on dire une culture de l'origine, et c'est pour cela qu'elle est profondément solidaire, arrimée au respect de l'aînesse, des générations, et la transmission des traditions : plus un individu se rapproche chronologiquement de l'origine par son âge, plus il devient l'incarnation de cette origine, il se substitue progressivement à l'ancêtre. C'est dans cette considération

qu'il y a au Togo une culture de l'ancestralité que nous différencions ici du culte des ancêtres. Dans le culte des ancêtres, pratique très courante, on s'adresse, de manière institutionnalisée à travers des rites ou des cérémonies aux ancêtres pour obtenir des bienfaits analogues à ceux que l'on pourrait obtenir d'une divinité ; alors que la culture de l'ancestralité désigne davantage le respect et la reconnaissance d'un pouvoir générationnel qui se prolonge au-delà du vivant : « c'est seulement la composante d'autorité existant dans les relations entre générations successives qui est transformée en ancestralité » (Fortes, 1965, p.130).

L'autre caractéristique d'Ego, dans la théorisation de Sow est l'existence de « pôles culturels fondamentaux » que sont l'Ancêtre, la communauté et la famille qui sont des composantes relationnelles intériorisées ; c'est-à-dire qu'à la différence de Freud (1900, 1923) qui délimite bien dans ses topiques le psychisme et la réalité environnementale, l'intérieur et l'extérieur. Sow, inclut lui ces pôles à l'intérieur du psychisme. « La totalité individuelle est ainsi, très précisément, située et intégrée dans une totalité ordonnée plus vaste dont le sommet et le repère absolu sont constitués par l'Ancêtre et son Verbe » (Sow, 1977, p.64). Ainsi, on aurait ici un Moi élargi, « *extended self* » (Noble, 1991), basé en grande partie sur la relation d'objet qui mettrait l'accent sur les différents liens unissant l'homme aux ancêtres et à l'interdépendance avec sa communauté.

Dans la perspective d'une société individualiste, le désir apparaît comme le représentant du Ça et l'illustration d'un dessein personnel. Dans la perspective d'une société solidaire et centrée sur le collectif, le désir prend un tout autre sens. « En Afrique traditionnelle, le signifié fondamental c'est l'Ancêtre et non pas le désir de chaque individu pris isolément » (Sow, 1977, p.63). L'Ancêtre est un signifié ancestral présent dans chaque esprit africain, son importance est telle qu'il constitue un pôle intériorisé de la psyché. L'Ancêtre se substitue au désir dans le sens où chaque africain exprime inconsciemment le fantasme de se connecter avec ce système ancestral, Ciccone, et nous le verrons par la suite, propose une lecture psychologique de ce mouvement d'identification à travers le fantasme de transmission.

Ici, c'est la solidarité et le sentiment d'appartenance groupale qui prédominent. Le corps individuel n'est qu'une partie d'un corps plus large où chacun dépend des autres et ne peut être ce qu'il est que *dans et par* sa relation avec eux. Dans cette philosophie, l'africain ne peut se penser et s'envisager dans la solitude de son être, comme une entité individualisée, il fait partie d'une « Unité Fondamentale » (Ba, 1972), d'une « Totalité Existentielle » (Djassoa, 1988) qui le relie au cosmos. L'individu africain peut ainsi apparaître dans cette philosophie comme un oxymore puisque l'homme africain est pluriel, il est une « multiplicité intérieure, inachevée au départ, s'ordonnant et s'unifiant au sein des unités plus vastes de la communauté humaine et du cosmos » (Ba, 1972) ; « l'homme-personne est un tissu instable de forces qui s'entrecroisent : un monde de solidarités qui cherchent à se nouer » (Senghor, 1993, p.7).

Une autre dimension de la pensée africaine, dans laquelle se greffe la condition humaine, est la coexistence de deux univers qui cohabitent et interagissent : celui de l'invisible et celui du visible ; celui des morts et celui des vivants. Le monde invisible est animé par des esprits et par les âmes des personnes défuntes qui existeraient sous

une forme énergétique ou métaphysique où « les morts ne sont pas morts » (Bonhomme, 2008). Ce double univers vient aussi inscrire l'humain dans une parenté spirituelle, et régit les formes d'organisation sociale et familiale. En effet dans la pensée traditionnelle, la société actuelle représente un groupe restreint d'individus vivants au sein d'une immense communauté composée des morts, défunts et ancêtres. Sow (1977, p.67) résume ainsi les trois dimensions structurant l'architecture de l'univers africain :

- L'univers supérieur (macrocosme) est celui où réside Dieu, l'Ancêtre puis les esprits des défunts élus.
- L'univers intermédiaire (mésocosme) est l'espace de l'imaginaire individuel et collectif ; lieu où règne l'inquiétante étrangeté des esprits errants, des génies et des opérations de sorcellerie nocturne.
- L'univers socialisé (microcosme) est la place de l'homme et de sa communauté.

Cette conception de l'emboîtement de plusieurs réalités, vient également s'illustrer à travers la dimension du rêve. Le rêve a ici plusieurs fonctions, il est le langage des ancêtres, car il véhicule les signaux suprasensibles du monde invisible, il est prémonitoire puisque ces signaux sont des visions induites par une entité supérieure omnisciente, il est ubiquitaire car pouvant être l'espace d'une transmigration de l'âme. Sow décrira le rêve non pas comme le lieu de l'expression des désirs refoulés mais comme l'articulation nocturne de l'univers social. Étant partisan de l'interprétation freudienne (1900), nous en concluons que les rêves africains traduisent bel et bien la réalisation hallucinatoire du désir le plus intrinsèque : celui de se connecter avec des entités collectives (représentées par les différents pôles exprimés ci-dessus) dans le but d'y être incorporé comme l'important maillon d'une chaîne solidaire et originelle.

## **4.2. Les religions traditionnelles africaines**

Il y a autant de religions traditionnelles en Afrique de l'Ouest qu'il y a d'ethnies, chaque ethnie ayant elle-même des différences internes en fonction des clans, et des familles qui y sont associés. Il y a parfois aussi des difficultés à différencier la religion de la culture. En effet, la religion induit une organisation particulière centrée sur une morale, des dogmes, l'adoration et des rites tandis que la culture de certaines ethnies est foncièrement spirituelle, et se base sur des principes davantage mythologique et cosmologique. C'est pour cela que nous avons différencié, la pensée africaine de la religion traditionnelle. Nous conservons néanmoins ce terme de religion, dans son sens étymologique à savoir un lien entre l'homme et l'idée d'une ou plusieurs entités supérieures. Bien que chacune d'entre-elles soient uniques, elles entretiennent de fortes similarités structurales.

### **4.2.1. La pyramide spirituelle animiste.**

Bien avant l'arrivée des religions importées monothéistes, les religions traditionnelles africaines avaient déjà pour croyance l'existence d'un « Être Suprême », un Dieu tout puissant, créateur du cosmos, du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible et donc associé à différents mythes créateurs. L'être suprême est désigné, dans

différentes ethnies, sous divers noms<sup>14</sup>. *Mawu* dans la culture *vodu* qui est la plus répandue à Lomé, n'a pas de forme, c'est un concept, une entité plutôt qu'une personne ; littéralement *Mawu* peut se traduire par « l'inaccessible » ou « ce que l'on ne peut pas dépasser ». *Mawu* n'est donc pas représentable. Chez les Kabyé, *Essoda koulou* désigne « le forgeron céleste ». Chez les Nawdeba, *Sangbande* représente « le monde céleste », etc. Ce Dieu unique est inaccessible, on ne peut donc rentrer en contact avec lui qu'avec des entités intermédiaires.

Ces entités spirituelles intermédiaires sont considérées comme ayant la capacité de jouer un rôle d'intermédiaire entre la terre des hommes et le domaine céleste du Dieu suprême qui recèle les germes de tout ce qui existe sur terre. Ces entités sont souvent associées aux forces élémentaires (feu, vent, eau, terre), ayant participé à la création du monde. Chez les éwés, influencés par le vodouisme, on parlera de « divinités » intermédiaires qui se nomment *Lwas* et s'organisent comme un panthéon davantage « polythéisé », avec des divinités personnifiées qui jouissent d'une plus large réputation comme *Sakpata* (divinité de la maladie, de la terre et de la santé) ou *Mami Watta* (divinité des eaux et de la pêche). Néanmoins ces divinités ne sont pas sacralisées et répondent plutôt à des besoins spécifiques, certains fidèles y vouant des cultes. Les *Lwas* peuvent aussi être dénommés comme des divinités « inférieures », traduisant une hiérarchie plus forte entre les *Lwas* et *Mawu*, l'inaccessible. Après ces divinités, viennent les ancêtres déifiés. Chez les Kabyés, on parlera des *Aléwa*, qui sont des entités spirituelles « errantes » créés par Dieu pour le servir et des *Agoloma*, qui représente des ancêtres déifiés, propre à chaque lignage. Chacune de ces puissances exerce son influence sur une aire territoriale délimitée, qui peut correspondre au village tout entier ou à une subdivision de celui-ci.

En parallèle de ces entités supérieures, ancêtres déifiés et entités spirituelles intermédiaires, proche du créateur et de l'origine (macrocosme), on trouve des entités spirituelles errantes et naturelles (mésocosme) pouvant être attachées à un ou plusieurs domaines de la nature environnementale (arbre, rivière, brousse, etc), de phénomène atmosphérique ou climatique (foudre, récolte, moussons) ou de phénomènes humains endémiques (variole, maladie, chasse, fécondité). Elles peuvent également être des esprits ancestraux n'ayant pas acquis le statut de divinité. C'est à ce titre qu'on parlera d'animisme dans l'anthropologie pour désigner ces religions, bien que certains togolais infirment cette idée craignant une dévalorisation de leur culture traditionnelle.

Nous distinguons ici, en nous appuyant sur nos rencontres ethnographiques avec les tradithérapeutes et autres représentants de la culture traditionnelle : les entités spirituelles « errantes » qui sont libres (et donc attachées souvent à des éléments naturels) et les entités spirituelles « apprivoisées » (pouvant être matérialisées symboliquement en un objet ou un lieu) qui sont liées à une communauté ou à un individu. Les entités spirituelles « errantes » sont réputées plus dangereuses, et plus puissantes tandis que les entités spirituelles « apprivoisées » sont réputées protectrices et vectrices d'un patrimoine familial.

---

<sup>14</sup> Boukou (chez les Ana d'Atakpamé), *Essoda koulou* (chez les Kabyè et Tem), *Yendu* (chez les Moba), *Mawu* (chez les Ewé et Guin), *Sangbande* (chez les Nawdeba), etc.

Les humains ont la possibilité d'interagir et de solliciter la bienveillance ou la malveillance de ces entités spirituelles *via* des rituels, cultes ou des prières pouvant impliquer des sacrifices, des danses, ou des offrandes. Le mot « fétiche » désigne donc ici la deuxième forme à travers la propriété de celui qui le possède, c'est une entité spirituelle qui a été apprivoisée par un individu ou un groupe, et qui possède des pouvoirs limités. Chez les éwés, on parlera des *vodus* ; chez les Kabyés des *siwa*. Le mot *vodu* est la combinaison d'un préfixe : *Evo / Vodzi* [trad : l'inconnu, l'invisible, le devenir que l'on ne connaît pas et que l'on ne peut éventuellement chercher] et d'un suffixe *Edu* [trad : monde, ville, village natal, pays d'origine ou encore communauté] (Kligueh, 1989). Lorsque l'individu ou le groupe souhaite interagir avec les fétiches, ils peuvent le faire *via* un objet symbolique. Les éwés utilisent une statuette ou une butte de terre anthropomorphe, appelée *legba* [trad : messenger] tandis que les Kabyés utilisent davantage un lieu sacré *komolou* [trad : temple] bien souvent un baobab.

Le « fétichisme » désigne donc ici le culte des *vodu*, apprivoisés par un individu, une famille ou un groupe *via* les *legba*, dont on cherche à se concilier les faveurs. Si on conserve l'exemple des *vodus*. Ils sont constitués d'entités mystérieuses aux multiples formes avec des caractères très variés que l'on va solliciter pour toutes activités sociales, culturelles, agraires, commerciales, économiques : la fondation d'un nouveau hameau ou d'une ferme, l'arrivée d'un nouveau groupe, la récolte d'une plantation, protection de la maison, santé des enfants, augmentation de la production agricole et de la pêche, lutte contre la stérilité de l'époux ou de sa conjointe, contre les envoûtements, contre le vol, pour s'enrichir, etc.

Les *vodus* peuvent être classifiés en plusieurs catégories, en fonction de leur appartenance et des offrandes qu'ils requièrent : Les *vodu* huileux sont réputés pour servir les esprits plutôt malveillants, tandis que les *vodus* non-huileux pour servir les esprits plutôt bienveillants. Ensuite, les *vodus* peuvent se cumuler car ils sont subdivisés en fonction de ceux ou celui qui les possèdent à travers plusieurs sous-groupes en entonnoir : clanique, tribal, familial voire personnel. Les *kota-vodu* appartiennent au clan, les *ko-vodu* appartiennent à la tribu. Certains de ces *vodus* communautaires ont donné leur nom à la fondation d'un village, et sont transportés lors d'importantes migrations de masse. Ces *vodus* sont détenus, en général par l'autorité et la chefferie de la communauté. Les *fome-vodu* ou *togbe-vodu* sont ceux appartenant à un ancêtre fragmentaire direct et sont toujours vénérés par les uniques descendants de ce dernier. Enfin les *vodu* personnels ou individuels sont ceux acquis pour sa propre protection et celle de sa famille ; ils sont acquis par héritage d'un *fome-vodu* ou à la demande spécifique d'un particulier. Dans cette catégorisation, on retrouve une catégorisation des *vodus* en fonction de l'organisation socio-familiale, mais également une caractéristique manichéenne des *vodu* (bon/mauvais ; malheur/bonheur). Les *vodus* ont une dimension transgénérationnelle, c'est-à-dire qu'en général, les adeptes ne vouent pas directement un culte au *vodu*, mais plutôt indirectement, en célébrant la mémoire des ancêtres déifiés qui eux possédaient des *vodus*. Le *vodu* permet la commémoration de l'identité du lignage, de ses réussites comme de ses peines. C'est un objet que l'on pourrait qualifier de phallique puisqu'il porte le pouvoir protecteur et l'histoire du groupe.

#### 4.2.2. Totémisme et culture de l'ancestralité.

La culture de l'ancestralité comprend le culte de l'ancêtre et le processus d'ancestralisation. Parler d'ancestralité est une manière de nommer, dans la succession des générations, une antériorité originelle (Pradelles-Monod, 2001) à travers le lien avec un ancêtre tandis que l'ancestralisation (Senghor, 1983 ; Dugast, 1991) est un processus, c'est-à-dire un mouvement, qui crée une ancestralité et qui se fait dans des conditions particulières. Au Togo, pour accéder au rang d'ancêtre, il faut premièrement avoir le statut de géniteur, c'est à dire avoir expérimenté la paternité ou la maternité, avec un principe de proportionnalité : plus le lignage est élargi plus la famille est puissante et plus son géniteur est ainsi valorisé. Il faut également mourir dans certaines conditions comme « être mort dans le village, chez soi et près des siens » (Agbetafia, 1985), il est ici question de la notion d'une « mauvaise mort »<sup>15</sup> qui exclurait l'accès au statut ancestral. En plus d'une « bonne mort », il faut également consécutivement une « bonne vie », en laissant derrière soi une réputation juste, toute vie menée en désaccord avec les traditions et la morale exclurait également cet accès à l'ancestralité – « *Hagbégbélé dédé dzina kunamé* » [trad : mauvaise conduite entraîne mauvaise mort] dit un proverbe éwé.

Comme nous l'avons vu, les religions traditionnelles s'appuient sur l'existence d'ancêtres déifiés. Nous proposons ici une typologie de la notion d'ancêtre, en nous inspirant de celle proposée par Kohlhagen (2000) :

- D'une part, *l'ancêtre-mythique* auquel nous ajoutons l'adjectif imaginaire qui se réfère à un passé légendaire commémoratif et relatif à la cosmogonie et la mythologie d'un groupe élargie.
- D'autre part, *l'ancêtre-fondateur* auquel nous ajoutons l'adjectif symbolique qui se réfère à l'origine généalogique démontrant l'inscription d'un groupe, d'un clan ou d'un lignage dans un espace géographique, celui du village.
- Enfin, *l'ancêtre-proche* auquel nous ajoutons l'adjectif réel, qui désignent les intercesseurs vivants entre les ancêtres mythiques, les ancêtres fondateurs et la société des vivants.

L'ancêtre-mythique et l'ancêtre-fondateur sont déifiés de fait, tandis que l'ancêtre-proche peut le devenir à travers le processus d'ancestralisation. Les ancêtres déifiés peuvent être qualifiés de « totémiques » car ils représentent des interdits transmis de génération en génération. Généralement, les interdits totémiques sont liés à ce qui a été rapporté de la vie légendaire de l'ancêtre, concernant un végétal ou une espèce animale qui lui aurait été utile dans ses exploits, qui lui aurait sauvé la vie lors d'une chasse par exemple, ou alors d'une filiation imaginaire avec l'animal dont on aurait introjecté les caractéristiques, la force du lion ou l'agilité du singe par exemple. Le totémisme peut aussi être une interdiction morale ou alimentaire prescrite par une entité spirituelle apprivoisée. C'est en ce sens que nous parlons ici de totémisme, puisqu'à travers le tabou totémique les individus s'identifient à un ancêtre originel de leur groupe socioculturel. Le totémisme est à la fois le souvenir commémoratif

---

<sup>15</sup> Chez les éwés une « mauvaise mort » consisterait en une mort violente et subite (tel un accident ou la mort par une arme), la mort de maladies infamantes telle la variole, la peste, l'épilepsie ou une mort liée à de très grandes souffrances



de l'origine du groupe à travers la figure ancestrale et à la fois une source d'identifications envers ce même groupe. Il est révélateur de l'appartenance ethnique, clanique et familiale<sup>16</sup>. Ces tabous totémiques ne sont pas nécessairement des interdits partagés par toute la communauté ethnique, ils sont partagés par le clan, ou la famille.

#### 4.2.3. Cosmogonie cyclique et réincarnation.

La cosmogonie des religions africaines s'envisage avec un temps cyclique (Thomas, 1968 ; Zahan, 1979 ; Latoki, 2010) sur le modèle du cycle des saisons et le maintien d'un équilibre entre des forces antagonistes, mais aussi d'un cycle éternel entre la vie et la mort à travers la réincarnation. Le temps cyclique est en opposition avec un temps linéaire, où l'histoire avance et progresse. Dans cette cosmogonie cyclique, la mort n'est qu'une interruption provisoire de l'existence : « le culte des ancêtres immortels, la croyance en la réincarnation, la certitude que la mort n'est jamais une destruction intégrale ou définitive, l'initiation qui est avant tout renaissance collective et symbolique » (Thomas, 1976, p.41). Ainsi, l'un des fondements de la religion traditionnelle africaine est d'assurer un équilibre cosmique, entre le naturel et le social (Bastide, 1962). Pour les Yorubas, les Fons et les Éwés, lorsque l'homme meurt, son âme se divise et une partie de cette âme peut se réincarner dans les descendants. La réincarnation concerne ici la trace spirituelle d'un ancêtre et non la réincarnation totale d'un ancêtre, c'est-à-dire que l'ancêtre « réincarné » siège toujours dans le macrocosme invisible, au « pays des ancêtres » pourrait-on dire. Il peut se remanifester sans limite de temps ou de nombre, chez plusieurs de ses descendants. A travers ce phénomène culturel de la réincarnation, on citera un phénomène analogue celui des « enfant-ancêtres » qui ont fait l'objet d'un intérêt transdisciplinaire particulier (Zempléni, 1965, 1968 ; Douville, 2005, 2010)<sup>17</sup>. Dans cette configuration, le corps d'un nouveau-né hébergerait une partie de l'âme d'un autre, reconnue par la communauté comme étant celle d'un ancêtre. On reconnaît ici les mécanismes conjoints de l'identification projective et du fantasme de transmission (Ciccone, 1999) où la famille projette sur l'enfant des éléments du lignage à laquelle elle s'identifie. Cette cosmogonie cyclique renseigne également sur la temporalité africaine, et le rapport que les Togolais entretiennent avec le temps. La conscience de la finitude et l'angoisse de mort, génèrent une hâte de vivre, et un besoin de maîtrise du temps, dans ce temps linéaire qui a une échéance, à contrario d'une considération cyclique où la mort n'est qu'une étape dans un processus plus large.

#### 4.2.4. La médecine traditionnelle (Annexe 5).

Dans la société togolaise on considérera que certains individus sont dotés d'un pouvoir spirituel, appelé sorcellerie, voyance ou clairvoyance qui leur permet de voir et donc d'interagir avec le monde invisible. Cette

---

<sup>16</sup> Par exemple, dans certains clans moba du Nord-Togo on trouvera l'interdit alimentaire de consommer la viande de cochon, et dans certains clans éwés du Sud-Togo, on trouvera l'interdit alimentaire de consommer la viande de python, dans certain clan kabyé l'interdit de coucher avec une femme déjà mariée.

<sup>17</sup> Nous remarquons d'ailleurs qu'au Togo, l'expression « enfant-sorcier » est davantage utilisée pour caractériser le *Nit Ku Bon* (enfant qui part et qui revient) sénégalais

clairvoyance introduirait la possibilité d'une relation privilégiée avec des entités spirituelles apprivoisées, des « fétiches » pouvant être leur propriété exclusive ou le leg d'un héritage familial. Ces intermédiaires ont des noms divers, qui se confondent et s'opposent lorsque l'on souhaite effectuer une traduction en français : devins-guérisseurs, tradithérapeutes, prêtre traditionnel, voyants, médiums, oracles, féticheurs, charlatans, marabouts, etc. En langue vernaculaire, on parlera des : *Tadeba* (chez les Nawdeba), *Towa* (chez les Kabyés), *Tronù* (chez les Éwés), etc. Nous garderons ici l'usage du devin-clairvoyant. Ces personnalités jouissent de la réputation d'être en complicité avec des entités spirituelles errantes, et peuvent à la demande d'un consultant, avec des techniques divinatoires très diversifiées (cauris, fâ, lie de vin, poudre de gingembre, colliers de figue, oniromancie, etc) agir en faveur ou en défaveur de quelqu'un. Les divinations ont la même fonction qu'une consultation, elles suivent la même structure d'expertise : auscultation en interrogeant les esprits, énonciation d'un diagnostic puis recommandation et prescription. Les demandes qui animent les consultations divinatoires sont également très diverses, elles peuvent être préventives afin de favoriser son destin et sa félicité, curatives en cas d'une maladie psychique ou physique, réconciliatrices afin de prémunir une famille d'un conflit qui éclaterait en son sein, culturelles afin de favoriser le passage d'un défunt dans le monde spirituel, etc. Ces intermédiaires sont une composante intégrale et importante des religions traditionnelles africaines, mais également indissociable de la médecine traditionnelle qui régule les tensions entre l'invisible et le visible.

Bien qu'auparavant chaque famille entretenait une relation de proximité avec les différents fétiches, ayant en son sein des personnes, souvent les aînés et parents, habilités à effectuer cette liaison ; ce rôle est aujourd'hui majoritairement délégué à des spécialistes, sur le modèle de la division du travail, ayant l'exclusivité sociale de pouvoir consulter et interagir avec le monde invisible. Aujourd'hui, ces intermédiaires se sont professionnalisés demandant une rémunération en échange de leur service, là où cela était auparavant justement proscrit par les traditions. Ils marchandent les affinités qu'ils disent entretenir avec des entités spirituelles afin de résoudre des problèmes contemporains. Le procédé thérapeutique mobilisé par les devins-guérisseurs reste lui inchangé. Dans nos observations ethnographiques, soit la famille ou l'individu demandeur doit réparer un lien altéré aux traditions et aux ancêtres ; soit un persécuteur extérieur, généralement un sorcier, ou un individu usant à son insu de sorcellerie, est désigné comme responsable du mal qui accable le demandeur.

#### **4.3. Les religions importées : entre idéologie coloniale et entreprise d'alphabétisation**

Nous ne définirons pas, comme précédemment avec les religions traditionnelles africaines, l'idéologie et la théologie associées à ces grands mouvements religieux mais plutôt leur arrivée sur le territoire togolais. C'est pour cela que nous choisissons ici le terme « importé » (reprenant les mots du président Eyadema), à défaut de religion « révélée » qui est communément utilisée par les pratiquants. Nous continuons à interroger ici une forme d'aliénation culturelle se jouant ici sur le terrain idéologique religieux.

Le christianisme se positionnait d'une part comme une idéologie discriminante justifiant l'esclavage et la hiérarchie des classes, les païens étant considérés comme des barbares en attente d'éducation et d'autre part comme une idéologie universaliste appuyée par l'idée que tous les hommes sont égaux devant Dieu.

Cette spiritualité évangélique prétend s'adresser à tout être humain sans distinction de classe ou d'ethnie. C'est pourquoi elle nourrit l'imaginaire selon lequel là-bas au loin, en Afrique, en Asie, en Océanie existe un païen malheureux de ne pas savoir qu'il appartient à l'unique genre humain qui a des droits et encore plus malheureux de ne pas savoir qu'il est aimé du Dieu unique révélé dans les Ecritures (Zorn, 2009, p.76)

Au Togo, les missionnaires européens sont au début repoussés avec violence et frappés d'une grande mortalité, c'est seulement grâce à l'intervention de missionnaires métisses, désignés comme « mulâtres » dans les récits historiques, qu'une installation est tolérée. Après la conférence africaine de Berlin en 1884, les congrégations et sociétés missionnaires déjà implantées sur le territoire africain sont renforcées tandis que de nouvelles missions de conversion sont ordonnées. L'entreprise économique coloniale était aussi appliquée par les missionnaires catholiques, associant l'évangélisation au commerce et à l'agriculture. La Mission de Brème, par exemple, apostillera dans ses églises la célèbre formule « *Bete und airbete* » (Prie et travaille). Le travail est présenté comme une norme de vie qui serait socialement et collectivement productive, mais aussi une aide profitable à leur peuple, car cela leur permettrait d'avoir le privilège de rentrer dans le concert des peuples modernes.

Les missionnaires allemands sont ceux qui ont en premier lieu, le plus contribué à l'évangélisation du pays togolais. Ils commenceront par étudier les langues africaines afin de mieux appréhender les peuples indigènes et fourniront par la suite un grand effort de traduction pour rendre les textes bibliques accessibles, notamment en éwé, aux nouveaux chrétiens. L'accès à la Bible et l'écriture engagent inévitablement la création de cadres institutionnels pour les étudier, ainsi de nombreuses écoles ouvrent leurs portes, augmentant considérablement la scolarisation et l'alphabétisme sur le territoire togolais. Le directeur de la Mission de Brème considérera ainsi que « L'école est un pont vers les cœurs [des africains] » (Adja, 2009)

A travers la fondation d'écoles les missionnaires souhaitaient très explicitement favoriser la diffusion du christianisme sur du long terme, en inculquant dès l'enfance de nouveaux repères épistémiques, de nouvelles lois, de nouveaux principes et ce en ciblant le début de la chaîne générationnelle : les enfants. Ils prétendaient ainsi pouvoir endoctriner directement les parents de ces enfants et indirectement les générations futures. L'alphabétisation, bien qu'elle ait énormément contribué au développement du Sud du Togo, était aussi utilitaire et permettait de former les futurs cadres de l'administration coloniale (Ali-Napo, 1997)

La colonisation et la christianisation, bien qu'inspirées par des motifs et moyens différents, le fusil et la bible pourrait-on dire, ont tous les deux contribué à asseoir cette domination occidentale sur la règle des « 3C » : commercer, christianiser et civiliser. Si elles semblent à première vue constituer les deux volets d'une même domination, leur cohabitation ne reposait pas sur une imbrication parfaite entre l'Église, les ordres missionnaires et le pouvoir politique. Certains missionnaires semblent ainsi s'être positionnés comme rempart face aux multiples abus de l'autorité coloniale, tandis que d'autres s'inscrivaient dans ce même système de domination coloniale.

Depuis 1956, un décret papal transforme le Togo en une province ecclésiastique, avec deux circonscriptions : l'archidiocèse de Lomé et le diocèse de Sokodé. Le Togo est désormais depuis cette date une église de plein exercice, et non plus une terre de mission. Les prêtres catholiques, occidentaux comme africains, ont contribué à susciter chez les jeunes générations l'idéal du modernisme et de la réussite sociale par les biens matériels qu'ils détiennent mais aussi par leur qualité morale et intellectuelle. Les prêtres sont les premiers à circuler en voiture motorisée dans les villages, ils détiennent des connaissances théologiques, philosophiques et morales, et logent dans des centres religieux bénéficiant des derniers développements hygiéniques, alimentaires et médicaux. La religion catholique se diffuse donc aussi dans les cœurs africains à travers cette idéalisation sociale et la recherche d'une réussite socio-économique par la carrière religieuse.

L'islam a été introduit au Togo dès le XVIII<sup>e</sup> siècle par les commerçants musulmans itinérants qui sillonnaient les routes. La pénétration de l'islam vers le Sud ne commença que dans la deuxième moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, par l'intermédiaire des marchands *djerma*, *haoussa* et *tem* déjà islamisés, qui venaient acheter du sel sur la côte. A Lomé, depuis la fondation de la ville, cohabitent une communauté Nago (d'origine yorouba) et une communauté à dominante Haoussa, qui accueille dans les *zongo*, les commerçants itinérants, chacun avec sa mosquée. Parallèlement aux missionnaires catholiques, l'islam continue d'être diffusé à cette époque au niveau des frontières subsahariennes de manière plutôt pacifique facilitée par le nomadisme de certaines ethnies et le système de parenté polygamique. L'islam s'est également relativement implanté par sa politique d'intégration et non d'assimilation qui, à l'opposé du christianisme, tolère la conservation et une relative symbiose avec les religions traditionnelles, et légitime la polygamie déjà largement répandue dans les pratiques coutumières.

#### 4.4. Le meurtre des fétiches par les missionnaires

Le terme fétiche, vient étymologiquement du terme portugais « *feitiço* » associant deux sens :

- l'idée de quelque chose de « fabriqué », d'« artificiel », de « trafiqué » voire de « faux » (Pietz, 2005).
- l'idée de quelque chose « d'enchanté » en lien avec le destin. On note une racine latine qui se retrouve dans « *fatum* », « *fanum* » ou encore « *fari* » (De Brosses, 1988).

L'émergence du répertoire du fétichisme, également associé au répertoire de la sorcellerie permet de servir une longue campagne de diabolisation des croyances locales, les considérant comme une superstition primitive où sévit l'unique ennemi religieux ou ontologique, Satan ou la sorcellerie. On y associera ainsi des pratiques barbares comme des meurtres rituels (*sabbat*), des sacrifices humains ou de l'anthropophagie.

Le mot « fétiche », est originellement péjoratif puisqu'il porte les intentions impérialistes des puissances coloniales et des missionnaires catholiques de détruire et dévaloriser une tradition afin de la substituer par une autre, jugée à l'époque plus moderne. Le mot fétiche, lorsque nous l'utilisons ne doit donc pas se comprendre ici, dans son sens colonial, mais plutôt comme :

Premièrement, une pratique rituelle permettant d'établir un échange entre les divinités, les esprits, et les ancêtres, c'est un objet qui fait le lien entre le monde des morts et le monde des vivants.

Deuxièmement, une relique généalogique de l'histoire identitaire du groupe lignager. Le fétiche, a une fonction totémique, puisqu'il porte en lui la somme de l'héritage spirituel des générations précédentes, c'est une protection groupale instituée pour faire face à des malheurs transgénérationnels, il est le souvenir des conflits passés.

Comme il représente une défense pour ceux qui l'utilisent, le fétiche est considéré comme un objet de pouvoir, bienfaisant ou malfaisant ayant des propriétés magiques. Durant la même période, le langage des administrateurs européens eut quasi-exclusivement recours au vocabulaire du fétiche pour définir toute initiative suspecte des colonisés et pour dénoncer la tyrannie de leur pratique : « le rapport entre religieux et politique, rapport pensé sous le signe du déterminisme culturel, de l'impuissance politique et de la crise sur tous les fronts » (Bernault, 2009, p.748). A travers l'éradication des fétiches, les colons ont donc essayé de se réapproprier du pouvoir sur les peuples colonisés : un pouvoir religieux en luttant contre le paganisme, justifié dans l'après-coup comme la victoire progressiste et scientiste de Dieu, un Dieu qui serait plus fort que les divinités locales ; et un pouvoir politique en destituant les moyens de lutte magico-symbolique qui pouvaient être utilisés par les africains pour se défendre de l'opresseur.

La double impuissance politique posée par l'imaginaire colonial du fétiche comme tyrannie des chefs et comme soumission des populations fut donc clivée selon une véritable logique de classe qui allait devenir, au-delà de la colonisation, un autre des dispositifs fondateurs des représentations du politique en Afrique » (Bernault, 2009, p.759).

L'évangélisation reposait sur l'analyse évolutionniste qui considérait que le mode de vie africain était arriéré, idolâtre et animiste et que les fétiches relevaient du démoniaque. Il fallait donc que l'Occident, à travers la figure du missionnaire, vienne sauver l'Afrique pécheresse, enfermée dans ses pratiques malveillantes. C'était un combat idéologique à mener contre l'obscurantisme, l'ignorance, l'analphabétisme, bref, contre tous les maux dont on affirmait que souffrait l'Afrique. Le meurtre des fétiches par les missionnaires est considéré comme un « vandalisme culturel » et une « dévastation culturelle » (Towa, 1979). Meurtrir une religion instituée depuis des siècles, revient dans ce contexte à meurtrir une filiation instituée sur plusieurs générations, c'est pour cela que nous pourrions nommer cela un « meurtre de la généalogie spirituelle » générant un « traumatisme culturel » (Derrida, 1995).

Cette réappropriation linguistique d'un objet culturel africain « le fétiche » en y incorporant une dimension négative et repoussante est la même pour le mot « sorcellerie ». A l'origine, la sorcellerie désigne davantage le pouvoir de clairvoyance et d'interaction utilisé par les devins-clairvoyants pour interagir avec l'invisible ; ils n'avaient donc pas la même connotation négative qu'ils ont aujourd'hui. Aujourd'hui, les expressions de « fétiche », « fétichisme », « sorcellerie » sont toujours utilisées dans le langage courant mais n'ont pas la même connotation en fonction de l'affiliation de celui qui les prononce ; dans la bouche du catholique, c'est une pratique

païenne, diabolique et arriérée ; tandis que dans la bouche de ceux qui les utilisent, c'est une pratique neutre relevant de leur tradition et de leur lignage. Là où ces mots contenaient originellement l'ambivalence d'agir pour le bien, comme d'agir pour le mal selon les intentions de son utilisateur ; ils sont désormais porteurs d'un clivage manichéen. Le meurtre des fétiches autrefois initié par les colonisateurs se poursuit aujourd'hui, à l'intérieur des familles à travers la conversion religieuse. Parmi les nombreuses conversions religieuses, on retrouve le phénomène pentecôtiste.

#### 4.5. Le pentecôtisme et l'essor syncrétique de l'individualisme

Né aux Etats-Unis au début du XX<sup>ème</sup>, le pentecôtisme dérivé du protestantisme et de l'évangélisme, aussi appelé « mouvement charismatique » ou « Eglise du réveil » est en plein essor en Afrique de l'Ouest depuis les années 1990. Le pentecôtisme tire son nom, de la place centrale accordée au récit de la Pentecôte qui raconte l'irruption de l'Esprit Saint sur les Apôtres réunis à Jérusalem. L'accent est mis sur un « second baptême » initié par la rencontre avec le Saint Esprit et permettant une nouvelle vie immaculée grâce à la conversion à travers une expérience phénoménologique. Cette conversion religieuse est nommée « renaissance » et est vécue comme une expérience de transformation personnelle et morale s'appuyant sur le fantasme salutaire du *tabula rasa*. Le pentecôtisme accorde donc une place centrale à l'Esprit saint qui manifesterait sa toute-puissance en dispensant des miracles, des prophéties, des guérisons ou des glossolalies, cela « génère une pratique religieuse émotionnelle fondée sur une relation personnelle et intense des convertis avec le divin » (Mayrargue, 2004, p.95). L'émotionnel de cette religion, est directement relié au pulsionnel à travers la pratique des chants, des danses libératrices et des cercles d'exorcisation qui s'appuient sur l'effet cathartique d'une transe collective. Le pentecôtisme se caractérise également par le millénarisme (l'attente d'un retour imminent d'une figure providentielle face à l'urgence apocalyptique) et par le charisme (l'éloquence du prédicateur est une manifestation du Saint Esprit). Le pentecôtisme ne constitue pas un mouvement unifié ni centralisé, le nombre d'églises prolifère, chaque illuminé pouvant se proclamer pasteur. C'est pour cela que depuis 2000, l'administration togolaise a parfois cessé d'enregistrer officiellement les nouvelles associations religieuses, laissant évoluer dans l'illégalité un bon nombre d'Églises. Dans un contexte aussi concurrentiel qu'illégal, l'ascension d'un pasteur peut-être aussi fulgurante que sa déchéance.

En 1995, avec la création de « Radio Evangile » puis d'autres chaînes de diffusion télévisuelle ouest-africaines (Meyer, 2001), le pentecôtisme renforce son influence, générant à terme un syncrétisme entre les idées qui forgent sa spécificité et le christianisme dans sa généralité, devenant « une globalisation religieuse polycentrée » (Mayrargue, 2004), « un bricolage religieux » ou « un catholicisme de substitution » (Bastian, 1994). Par exemple, on retrouve dans la société togolaise moderne, même chez les catholiques, un recours systématique à Jésus comme une figure providentielle et salutaire. Sur ce modèle d'église autonome dirigée par un pasteur charismatique et réinterprétant des passages des Ecrits Saints, naissent une infinité de nouveaux mouvements tantôt

appelés prophétiques, tantôt appelés charismatiques, et se disant hérités du protestantisme, du christianisme ou de l'évangélisme<sup>18</sup>.

Le succès de ces nouvelles églises « révélées » est multiple. D'une part, elles formulent une réponse au besoin de syncrétisme entre la religion catholique importée et les religions traditionnelles africaines. Les techniques d'évangélisation insistent en effet sur leur capacité à résoudre des problèmes spirituels par le biais de la conversion, mais surtout par l'accomplissement de miracles et la délivrance des individus possédés par des esprits démoniaques et malveillants, hérités du fétichisme, qui les empêchent de s'épanouir. Le pentecôtisme induit ainsi un positivisme de la religion catholique en opposition aux religions traditionnelles. Ainsi, sont visées les personnes vulnérables confrontées à l'insécurité, à la précarité, à la pauvreté, à l'isolement ou à la perte de leurs repères traditionnels (Akoko, 2007). On retrouvera ainsi plus de femmes dans ces mouvements qui intègrent relativement une égalité sexuelle à la différence du modèle patriarcal de la société togolaise. La conversion apporte un apaisement individuel et une pacification des rapports sociaux avec une communauté mais s'inscrit aussi dans une logique de mutation sociale, en renvoyant à des dynamiques d'individuation (Marie, 1997, 2003 ; Corten, 1999 ; Gusman, 2012) et au processus de subjectivation (Mayrargue, 2002). Cette individualisation est renforcée par la renaissance religieuse. Le pentecôtisme est « révélateur de dynamiques d'individualisation et un vecteur de ces processus (...) à la fois la conséquence d'une individualisation subie et aussi une réelle prise d'initiative [par rapport aux familles] » (Mayrargue, 2008). Les discours des prédicateurs prêchent et valorisent le succès personnel et la réussite individuelle, interprétés comme des signes de l'élection divine.

D'autre part, le pentecôtisme répond à la modernisation des pratiques économiques, la prolifération d'Églises se fait sur le modèle d'une « petite entreprise » avec pour prédicateur « un businessman », un « leadership pastoral » (Willaime, 1999) mais également répondant à un « marché religieux » (Iannaccone 1998 ; Amouzouvi, 2005) avec des clubs mutualistes, la commercialisation de produits permettant le racolage idéologique, etc. Le pasteur devient lui « un marchand de foi » (Simonnot, 2008). Au-delà de ses méthodes et ses moyens de diffusion le pentecôtisme réinterroge aussi l'immanence. D'après la théologie pentecôtiste, la victoire de Jésus sur le péché et la mort n'est pas seulement une affaire de l'au-delà : elle se manifesterait aussi dès ici-bas dans les richesses, la prospérité matérielle et la santé. En d'autres termes, la richesse acquise y est présentée et recherchée comme un signe de bénédiction divine, déculpabilisant les croyants de la notion de péché cupide, tandis que la pauvreté serait imputable à la responsabilité d'une malédiction ou de l'action des mauvais esprits.

Le pentecôtisme se veut donc ici à la fois le relais des missionnaires coloniaux dans la croisade contre le fétichisme, les religions traditionnelles et la sorcellerie, et à la fois un remède à la pauvreté des populations en diffusant l'idée séduisante d'une réussite financière par la foi et la religiosité. Paradoxalement, en stigmatisant les religions traditionnelles qu'il dit combattre, le pentecôtisme renforce cet imaginaire de la persécution à travers des

---

<sup>18</sup> On citera par exemple au Togo : les Témoins de Jéhovah, L'Église Biblique de la Vie Profonde, L'Église du ministère de la Foi, L'Église du Christianisme Céleste, Christ way, etc.

figures malveillantes stéréotypées comme le sorcier. Un syncrétisme secondaire s'observe également entre le catholicisme et le pentecôtisme, à travers une identification à la figure de martyr de Jésus-Christ. L'imaginaire du pentecôtisme enrichit le répertoire des représentations imaginaires culturelles.

#### 4.6. Conclusion partielle : vers un syncrétisme renforçant l'imaginaire culturel

Nous évoquons ici les rapports d'influences culturelles, entre colonialisme et religions, car la science et la psychologie clinique, bien qu'elles soient encadrées par une éthique qui promeut la bienveillance, le respect, le consentement éclairé, n'en reste pas moins un système idéologique au centre duquel siège l'individualisme. Au Togo, les religions ont une place centrale dans la société et comportent cette ambivalence coloniale / humanitaire.

- Coloniale, puisqu'elles sont héritées de la colonisation et véhiculent inconsciemment l'idéologie d'une culture extérieure, occidentale ou arabe, d'où leur appellation de « religions importées ». L'objectif des missionnaires fût au départ l'assimilation, par la diffusion et l'éducation de leur compréhension univoque de la spiritualité et de la cosmogonie.
- Humanitaire, puisqu'elles ont contribué, et contribuent encore aujourd'hui avec d'innombrables efforts à fonder des infrastructures et des institutions à but sanitaire, médical, scolaire et social qui ont pour but de protéger et soutenir les Togolais dans l'épreuve de la modernité. Les institutions religieuses privées, tentent de compenser ici toutes les carences des institutions étatiques publiques. Les religions apportent un soutien réel, tout en renforçant le communautarisme et la solidarité, mais aussi un soutien moral avec la foi qui encourage la lutte contre les vicissitudes du quotidien : la maladie, la mort, la pauvreté, le chômage et la précarité.

Aujourd'hui, les religions importées ont fait l'objet d'une réappropriation par les africains, et c'est pour cela qu'on parlera ici de syncrétisme religieux, c'est-à-dire une hybridation amenant à la formation d'une religion nouvelle produite par la confrontation et l'influence de croyances et de valeurs issues de systèmes culturels opposés (ici les religions traditionnelles et les religions importées). Les religions importées semblent avoir conquis les cœurs des africains puisqu'elles entretiennent de très fortes similarités conceptuelles et philosophiques avec ce que nous avons détaillé précédemment comme étant la pensée africaine, tout en avançant des lois progressistes qui semblent plus inclusives des inégalités et protectrices des différences. Le syncrétisme religieux s'observe par exemple à travers plusieurs dimensions : entre le pentecôtisme et le christianisme dont le front commun est la diabolisation des religions traditionnelles par le combat de la sorcellerie et du fétichisme ; entre le christianisme et le pentecôtisme en louant la figure salutaire de Jésus-Christ ; entre les religions traditionnelles et le christianisme à travers la fusion sémantique du Dieu unique issu des religions monothéistes et du Dieu Suprême issu des religions traditionnelles. *Essou*, *Yendu*, *Mawu* sont autant de termes génériques, extraits de la cosmogonie traditionnelle, qui désignent aujourd'hui le Dieu chrétien ; entre les djinns de la tradition musulmane et les esprits invisibles des religions traditionnelles (Quéchon, 1971 ; Sanogo et Coulibaly, 2003) ; entre le christianisme qui parle de l'intercession des saints, et les religions traditionnelles qui parle de processus d'ancestralisation, etc.

Le consensus qui s'opère dans ce syncrétisme religieux est la permanence de l'enchantement du monde, dominé par des forces magiques et invisibles, la toute-puissance accordée dans l'imaginaire aux croyances et à la



spiritualité, et le renforcement de la menace sorcellaire par le pentecôtisme (Batibonak, 2007). En effet, bien que certains togolais se convertissent notamment sous la pression communautaire, la croyance en l'existence des ancêtres, de la sorcellerie et des esprits rattachés aux cultes traditionnels, bien qu'elle écope de la stigmatisation péjorative des autres croyances concurrentes, est très largement répandue. L'aphorisme « 50 % chrétien, 50 % musulman, 100 % animiste » (Grzybowski, 2015) résumé bien ce constat.

Principalement, c'est surtout lorsqu'il y a de graves problèmes ou conflits que le togolais se réfugie dans la case du féticheur y cherchant la conquête d'un pouvoir immédiat et la protection de ses ancêtres. Les religions traditionnelles sont donc largement répandues, et constituent d'ailleurs un paradigme de référence à la médecine traditionnelle toujours opérante notamment à travers l'imaginaire de la persécution et des influences de la sorcellerie. C'est sous la menace de se voir détruire par d'autres forces culturelles extérieures que les religions traditionnelles réaffirment leur existence « le mouvement d'inculturation fait apparaître avec plus de force la vivacité des cultures traditionnelles » (Tabard, 2010, p.193). C'est ce qui pourrait expliquer l'accroissement du nombre de cas de sorcellerie et le recours à cet imaginaire pour exprimer des souffrances ou des conflits. Désavouer l'existence du sorcier, c'est désavouer indirectement l'existence des forces invisibles opérantes pour lutter contre, que cela soit la protection par Dieu ou la protection par les ancêtres. Sans l'antagonisme de la sorcellerie, les croyances et le système métaphysique basés sur une représentation manichéenne de la morale, s'écroulent.

De plus, on retrouve ce syncrétisme également à une échelle institutionnelle dans le secteur médical et dans la santé mentale. Comme nous l'étudierons par la suite, le système de soin moderne (hôpitaux, clinique, etc) cohabite avec le système de soin religieux (centres de prières, exorcisation, etc) et le système de soin traditionnel (divination, oniromancie, phytothérapie, etc).

## **5. L'instance groupale-familiale : vers une conflictualité des modèles**

Les familles constituent en Afrique, l'unité de base de la société, ce sont les premières institutions, et sont partie prenante des traditions et de la mosaïque ethnique du territoire. « Pour la compréhension d'un aspect quelconque de la vie sociale d'une population africaine, aspects économique, politique ou religieux, il est essentiel de posséder une connaissance approfondie de son organisation familiale et matrimoniale » (Radcliffe-Brown, 1953, p.303). Pour comprendre la famille africaine, mieux vaut donc se référer à une définition très large de la notion de parenté, incluant aussi bien les morts que les vivants, le lien biologique comme le lien adoptif.

Il s'agit d'une parenté qui n'est pas uniquement biologique mais sociale, voire spirituelle. La connaissance précise de l'organisation de la famille africaine et des rôles attribués à chacun de ses membres suppose « le repérage préalable des influences culturelles qui s'exercent sur le groupe familial et la durée de cette exposition » (Erny, 2000), créant ainsi une « parenté par fréquentation » (Ezembé, 2009). Dans chaque famille africaine, on remarquera aussi un certain nombre de personnes que l'on connaît et que l'on identifie comme parents, sans que personne ne puisse dire avec précision le degré ou la nature de leur relation avec les ascendants, c'est ce qui est illustrée à travers

l'exemple des *wawa* (parenté spirituelle) que nous avons détaillé plus tôt dans la parenté à plaisanterie, ou dans la « parenté élective » (Fine, 1998) avec des liens de parenté volontaire entre un adulte et des enfants. Dans ses fonctions, la famille togolaise est toujours foncièrement inclusive, socialiste et solidariste ; elle fonctionne comme un système de protection sociale et de redistribution économique. Au Togo, la famille est traversée également par cette conflictualité permanente entre des modèles familiaux importés sur-représentés dans la modernité urbaine et un modèle familial traditionnel, sur-représenté en milieu rural, en « brousse ». Ainsi, on peut penser la famille dans une tension permanente entre des pôles contradictoires : élargie ou restreinte ; géo-éclatée ou géolocalisée ; monogame ou polygame, parentale ou monoparentale, etc. Des invariants culturels résistent eux plus particulièrement à l'épreuve du changement et aux sollicitations répétées des influences extérieures, comme le respect des différences sexuelles et générationnelles, basé sur le patriarcat et la filiation patrilinéaire.

### 5.1. La famille extra-élargie : emboîtement des identités socioculturelles

Par le jeu des multiples alliances biologiques, symboliques et spirituelles, personne ne peut dire où commence et où se termine réellement une famille africaine ; mais essayons. La famille pourrait se définir avec plusieurs caractéristiques :

- un ensemble de personnes avec une appartenance commune régie par des liens (parenté, biologique, matrimonial, spirituel, etc).
- un devoir de solidarité entre ses membres, régis par des normes et une morale partagée.
- un espace géographique permettant une communauté de vie.
- une continuité dans le temps, unissant les morts et les contemporains à travers la filiation et le lignage. Le lignage désigne un ensemble d'hommes et de femmes unis par un ancêtre commun, tandis que la filiation désigne une transmission et une succession de la parenté.

En Afrique, la famille élargie, se pense comme une succession d'emboîtement socioculturel sur le modèle des poupées russes dans lesquelles se construit l'identité de groupe, le sentiment d'unité familiale et l'affiliation culturelle. La famille est ici une entité objectivement très large dont chaque togolais établit subjectivement la limite et les frontières. C'est cet élargissement du sentiment familial qui donne probablement aux africains cette personnalité très sociable, solidaire et chaleureuse en société. Nous restituons ici ces différents emboîtements en les liant à des caractéristiques géographiques qui déterminent l'ensemble des réseaux et des institutions familiales constituant la construction du modèle familial élargie. La diversité traditionnelle et ethnique, nous oblige encore une fois ici, à une forme de synthèse généralisante de ce que nous avons observé sur le terrain :

La première famille est l'*ethnicité* du sujet, et c'est pour cela qu'il nous semble primordial de conserver l'usage de ce mot au-delà des connotations péjoratives qu'il peut contenir. L'*ethnicité* confère une communauté de culture et de langue, mais est également le lieu des rapports primordiaux de solidarité entre ses membres qui entretiennent des caractéristiques communes. L'*ethnicité* contient l'histoire d'un groupe ou d'une tribu originelle

et l'évolution des rapports entretenus avec la localité, centralisée sur un lieu paradigmatique qui a aujourd'hui dans l'administration le statut d'un chef-lieu. L'ethnicité est représentée géographiquement par le lieu de naissance, l'appartenance des parents et la langue transmise.

Ensuite, c'est la notion de *village*, qui reflète également l'origine géographique, du sujet ou des parents, mais peut représenter aussi le lieu des premières interactions durant l'enfance. Le village, en complément de l'ethnie, vient déterminer certaines pratiques rituelles, traditionnelles et religieuses permettant par exemple la sociabilisation, ou l'accès à l'âge adulte. Les villages peuvent également héberger certains dialectes vernaculaires relevant d'une légère subtilité avec la langue ethnique commune véhiculaire. Les villages s'organisent autour de chefferies hiérarchisées traditionnellement, et chaque enfant est sous la co-responsabilité de chacun des membres du village. Le mot village, dans un contexte d'urbanisation, est remplacé par le mot « *quartier* » révélateur toujours d'une dimension originelle géographique à laquelle s'attache l'identité.

A un certain seuil du lignage, les collectivités éclatent et créent des sous-groupes similaires qui conservent des liens de parenté, mais donnent lieu à des unités plus restreintes, dénommées clan, mais que nous appellerons ici *maison-clan* pour conserver la polysémie de l'expression. La maison-clan est ici polysémique, la maison désigne un lieu sédentaire originel, où s'est établie, jadis, un ancêtre suffisamment riche pour en détenir la propriété ; tandis que le clan réfère à la communauté familiale qui s'est établie autour de cet ancêtre, et qui a vécu dans cette maison, la maison-clan est ainsi liée à la fois à un lien de descendance avec cet ancêtre fragmentaire, et à la fois à une communauté de vie, passagère ou durable, dans la maison. Les membres de la maison-clan partagent, entre autres, cette identification à un *ancêtre-fondateur* à travers les mêmes interdits totémiques, les mêmes entités spirituelles « apprivoisées » et parfois un patronyme commun.

Ensuite, après les éléments topographiques qui sont utilisés pour caractériser la famille extra-élargie africaine, on observe un découpage qui repose davantage sur des éléments affectifs et biologiques : « la grande-famille » et la « famille ». La grande famille, est double, et est composée :

- Des collatéraux (que nous nommerons ici « directs ») de première génération (fratrie des parents et leur descendance) ainsi que des collatéraux « directs » de seconde génération (fratrie des grands-parents et leur descendance) ;
- En fonction du régime polygamique ou non, des collatéraux (que nous nommerons ici « indirects ») de première génération (co-épouse du père et leur descendance) et des collatéraux « indirects » de seconde génération (co-épouse du grand-père et leur descendance).

Sur un modèle patrilinéaire, et polygamique, la « grande famille » peut partager ou non un lien de famille biologique, et ajouter en son sein des membres d'autres clans ou d'autres groupes avec lesquels une amitié ou une alliance a été tissé à travers les générations. C'est dans cette entité très large que se resserre la solidarité morale et économique à travers la redistribution des ressources en son sein. La « famille », est ici un redécoupage affinitaire de la « grande-famille », on peut aussi trouver dans les appellations, l'expression de « petite-famille » renforcée par le rassemblement à travers une domiciliation familiale commune, le foyer, lieu où résident, dans le présent, ses

différents membres, ou de « *famille immédiate* » pour reprendre les mots d'une patiente. C'est parce que la famille africaine est si élargie que subsiste ce sentiment très fraternel et familial de faire partie d'une unité commune, qui est dérivé aujourd'hui dans le langage. On s'appelle communément « mon frère », « oncle », « tata », « papa », « maman » en société. Le statut familial a une importance toute particulière dans les rapports sociaux, dans la manière de faire lien dans la société mais aussi dans l'identité des individus.

En **Annexe 6**, nous avons renseigné sous une forme schématique, cet emboîtement socioculturel en poupées russes de la famille extra-élargie à travers les différents liens qui structurent les divisions. Il semblerait que les ethnies du Sud, plus proches géographiquement et historiquement des cultures occidentales, se sont plus tôt adaptées au modèle de la famille nucléaire et restreinte ; en comparaison avec les ethnies du Nord, plus proches de l'organisation familiale traditionnelle « en entonnoir ».

Comme cela est observé dans la clinique camerounaise, on retrouve au Togo, principalement dans la classe bourgeoise et en ville : une individualisation croissante des familles (Tsala-Tsala, 2004, 2007), dont l'une des formes les plus extrêmes peut être la nucléarisation des familles sur le modèle de ce qu'avait pu décrire la sociologie (Durkheim, 1921 ; Parsons, 1960) qui se solde par une rétractation extrême de cette famille extra-élargie. Dans les deux types de sociétés, traditionnelle et moderne, le rapport à l'individualisme se joue différemment : « les structures sociales, héritées d'une histoire différente, vont contraindre ces mêmes personnes à se considérer davantage comme membre d'un groupe dans un cas et comme des individus dans l'autre ». (Ezembé, 2009, p.45).

La solidarité s'explique par le sentiment d'appartenance à une société en tant que membre d'un groupe, et sa capacité à créer du lien social. Les valeurs de solidarité et d'altruisme représentent une « invasion réciproque des consciences » (Anta Diop, 1960) où chacun se pense comme ayant une responsabilité morale ou matérielle sur l'autre. La solidarité africaine serait également pensée dans l'ambivalence entre la nécessité consciente d'être avec et d'être comme les autres. Nous pourrions dire que la famille africaine est principalement organisée à travers le pôle isomorphe (Kaës, 1988) qui tend à maintenir une similitude entre l'espace psychique groupal et l'espace psychique individuel. Ainsi, l'esprit de partage, et le principe de similitude sont régis par des obligations réciproques dont le manquement peut se traduire par des représailles sociales ou spirituelles. L'illustration de l'individualisation de la communauté se répercute dans l'exemple du droit foncier, où s'entremêlent héritage et territoire ; dans le droit coutumier la terre est considérée comme un bien collectif indivisible où réside l'ancêtre, qui lui ne peut être délogé, tandis que dans le droit moderne, le bien doit être divisé afin que chacun y récupère « équitablement » sa part.

## 5.2. La différence générationnelle et la crise de l'autorité

Dans le prolongement de la culture de l'ancestralité, l'aîné a sur son cadet, une autorité culturelle basée sur le principe que l'antériorité confère une supériorité. La séniorité en est le paroxysme ; les personnes âgées et vieillissantes détiennent un pouvoir générationnel valorisé. Le terme « vieux » plutôt péjoratif en contexte

occidental, est mélioratif dans le contexte africain. Ce pouvoir est fortement lié au pouvoir du verbe, dans une culture orale où il n'y a pas de tradition écrite, le pouvoir du discours et de la connaissance est décisif : « En Afrique, un vieillard qui meurt, c'est une bibliothèque qui brûle » comme le disait Ba. La valorisation de la vieillesse rend hommage à l'expérience de celui qui a traversé les âges et les conflits. Dans un milieu survivaliste, être vieux, signifie implicitement avoir survécu aux épreuves de la vie. Traditionnellement, les vieux incarnent l'autorité du lignage et de la communauté, ils participent aux palabres, connaissent et appliquent le droit coutumier.

Généralement, cette reconnaissance réciproque du droit d'ainesse repose sur un « contrat narcissique » (Aulagnier, 1975) liant le cadet à l'aîné (qui représente indirectement la société). Le cadet voue aux aînés un respect absolu. L'usage du mot respect au Togo est polysémique, il reflète l'idée d'une politesse mais aussi, et avant tout, l'idée d'une soumission. Le respect s'exprime donc par la soumission inconditionnelle à la volonté de l'aîné. En échange de cette soumission totale aux désirs des aînés, l'aîné protège symboliquement le cadet tout en l'inscrivant aussi dans un ensemble de relations plus large, il l'élève, le nourrit, le sociabilise au prix de sacrifices personnels. Le contrat narcissique permet au cadet de s'inscrire dans des rapports générationnels valorisés, de trouver une place dans cette échelle générationnelle, tout en investissant dans un karma relationnel, qui pourrait, par la grâce de ses illustres comportements lui apporter une aide future dans la vie. A l'inverse, cette soumission est également régie par « la loi de la dette » (Marie, 1997) où les aînés attendent, que le capital investi sur leurs cadets rapporte à terme des dividendes. Les enfants, ou les jeunes constituent en quelque sorte « leur retraite par capitalisation » (Marie, 1997) créant ainsi par moment la dérive d'une solidarité conditionnelle : « l'effet de solidarité ne se produirait qu'à l'avantage de ceux qui ont eux aussi les moyens de se montrer solidaires » (Vidal, 1994, p.136).

Le respect de la différence générationnelle, s'exprime à la fois dans la famille entre les enfants et les adultes, les frères aînés et les frères cadets, les parents et les grands-parents, mais aussi de manière plus générale dans la société. Plus l'écart d'âge entre les deux personnes est important, plus ce respect est renforcé à travers des gestuelles ou des éléments de langage additionnels qui viennent traduire une reconnaissance implicite de l'ordre générationnel. On appellera ainsi « Papa » ou « Tonton » toutes les personnes qui ont l'âge du père, « Maman » et « Tata » toutes celles qui ont l'âge de la mère, « Frère » ou « Sœur » ceux qui sont de la même génération que le sujet. On peut ajouter un suffixe pour préciser davantage le rang générationnel comme *fofovi* (petit-frère) ou *fofogan* (grand-frère). Cette politesse d'usage peut également intervenir dans les entretiens cliniques, avec les familles par exemple.

Dans la culture togolaise, ces comportements sont valorisés et institués comme le signe d'une bonne éducation. Il va de soi que le cadet peut être l'aîné d'un autre, créant ainsi un cercle relationnel, où chacun, à part l'enfant qui se situe en bout de chaîne, peut bénéficier de ce rapport intergénérationnel d'autorité descendante. La différence générationnelle est également respectée à l'intérieur des groupes-fratries, avec des responsabilités supplémentaires accordées aux aînés, qui peuvent être investis comme des garants de l'héritage traditionnel et spirituel de la famille, tout en devant assurer une fonction parentale intérimaire en l'absence des parents.

Les rapports générationnels peuvent s'expliquer doublement. D'une part, ils reproduisent à travers la relation d'autorité, un système de solidarité et d'allégeance plus large dans lequel chacun a une place complémentaire : je sers celui qui me protège. En effet, ce système bien qu'il soit unilatéral, est basé sur le cycle d'une évolution générationnelle, car chacun, un jour deviendra l'aîné d'un autre sur le modèle de l'ancestralisation, où chacun peut acquérir un jour le statut envié d'ancêtre. La soumission à l'aîné, engage donc simultanément une identification et une idéalisation de ce dernier. D'autre part, cette identification concerne un ensemble social plus large, alimenté par des dynamiques inconscientes où est diluée la représentation de Dieu, des ancêtres, puis du père dans une autorité collective (Ortigue et Ortigue, 1984). En respectant l'aîné, on cherche inconsciemment à introjecter une partie de son pouvoir.

Néanmoins, la nouvelle génération citadine, urbanisée et instruite est bien moins perméable aux injonctions de leurs aînés pouvant remettre en question ces principes intangibles. De même, l'obtention d'un diplôme, d'une situation matérielle, d'une reconnaissance sociale constitue une plus-value de pouvoir dans l'organisation familiale qui vient contester et rivaliser le pouvoir générationnel culturellement innée. Ce phénomène d'« aïnesse sociale » (Attané, 2011) désigne un cadet qui aurait mieux réussi socialement que son aîné et qui prend ainsi une place prépondérante dans les décisions du groupe. Ce retournement de situation est renforcé par l'équivalence instituée dans la tradition entre le savoir et le pouvoir. Le renversement de pouvoir générationnel va travestir les hiérarchies ancestrales, et créer une bascule de l'autorité traditionnelle, une crise de la loi paternelle, conflictualisant les liens entre les enfants et les parents sur la base de ce déséquilibre. Les jeunes ne s'assujettissent plus forcément aux devoirs de la coutume traditionnelle car ils se sont enrichis au-delà de tout ce que pouvaient escompter leurs aïeux, en intelligence par leurs études et l'accès aux connaissances universelles d'internet et en ouverture d'esprit par le contact avec les autres cultures ethniques et internationales. On peut associer ici la problématique du fantasme de renversement de l'ordre des générations (Jones, 1913) où l'hostilité réprimée à l'égard des parents pendant l'enfance est libérée à l'âge adulte. Il peut ainsi y avoir une crainte chez les aînés que cette nouvelle puissance ne bénéficie pas rétroactivement à leur génération, les enfants quant à eux se réservent la part de ce surplus car leurs aînés ne peuvent accepter d'être leurs égaux. C'est ici où se situe une crise de l'autorité. Dans la modernité, le rapport aîné/cadet a cédé le pas au rapport riche/pauvre (Békombo, 1985) et au rapport instruit/non-instruit.

### 5.3. La différence sexuelle, patriarcat et domination masculine

La société togolaise est patrilinéaire, c'est-à-dire que la filiation, la transmission du nom, relève du lignage paternel. Cette patrilinéarité est également exprimée spirituellement à travers les transmissions agnatiques des fétiches, le respect des interdits totémiques dont héritent les enfants, et le culte des ancêtres agnatiques (de la lignée du père). Il n'existe pas à notre connaissance d'ethnie togolaise s'appuyant *stricto sensu* sur un fonctionnement matrilineaire, à part quelque étude isolée, sur des clans qui vouent des cultes à des *vodu* féminisés comme l'exemple

de Mama Tchamba (Hamberger, 2009). La patrilinéarité est également régie officiellement par l'article 3 du code de la famille : « L'enfant né dans le mariage porte le nom de son père. En cas de désaveu de paternité, il prend le nom de jeune fille de sa mère ».

Le patriarcat, dans la continuité de la culture de l'ancestralité et de la patrilinéarité, est à considérer comme une forme d'organisation sociale dans laquelle le pouvoir est détenu par les hommes, à travers une « domination masculine » (Bourdieu, 1998). La colonisation et les religions monothéistes ont renforcé cette idéologie patriarcale. Les rapports sociaux basés sur la différence sexuelle créent *ipso facto* des inégalités de genre, comme l'accès au marché du travail ou les inégalités salariales, mais aussi des abus de pouvoir pouvant entraîner des violences physiques, sexuelles ou morales à l'égard des femmes. Tout comme la différence générationnelle, la différence sexuelle fonctionne elle aussi sur le principe d'une complémentarité fonctionnelle des rôles, et d'un respect/soumission que la femme devrait accorder naturellement à l'homme. L'homme et la femme agissent en conformité avec les systèmes et normes socialement établis. Ils adoptent les rôles et comportements sociaux que la société détermine et attend de chacun d'eux. Cette complémentarité, s'inspirant du modèle de la division du travail, est prônée à la fois dans les valeurs traditionnelles familiales, mais aussi à travers les religions monothéistes : le rôle de l'homme dans le couple est de protéger le foyer tout en étant, par son travail tourné vers l'extérieur, pourvoyeur des ressources économiques et matérielles. Dans l'éducation des enfants, l'homme représente la loi et l'autorité. Tandis que le rôle de la femme, est tourné vers l'intérieur du foyer, son rôle est confondu avec sa fonction maternelle et procréative, qui est de mettre au monde les enfants, de s'en occuper, tout en assurant en parallèle l'harmonie et l'ordre du foyer. Les Togolais semblent très conservateurs en ce qui concerne ces valeurs traditionnelles familiales. 65% des Togolais (Akinocho, 2019) trouvent qu'en général une famille vit mieux lorsque c'est une femme qui porte la responsabilité principale du ménage et de l'encadrement des enfants. Cette complémentarité des rôles n'est pas systématiquement source de souffrance pour les femmes qui s'accommodent de cette hétérogénéité fonctionnelle où chacun est ordonné à sa place et sécurisé dans le rôle que lui confère la tradition. Les femmes se voient même valorisées dans ce rôle ménager, qui ne se limite pas nécessairement aux corvées ménagères, ni à la cuisine, mais qui s'étend à une fonction sociale de régulation des relations familiales et d'accueil de l'extérieur. La femme est la matriarche du foyer ; là où l'homme est le patriarche de la famille. L'acte de donner la vie, la maternité et la fécondité sont également des valeurs féminines admirables dans la société.

C'est en comparaison avec un modèle culturel extérieur, et à l'évolution des pratiques modernes que des conflits surgissent avec un dérèglement de l'ordre des places. La ville est donc le théâtre récurrent de ces mutations qui induisent des bouleversements de rôles chez les hommes et les femmes, tout en déstabilisant la position sociale et traditionnelle d'autorité des hommes qui peut déboucher sur une crise du sujet. Certains hommes peuvent en réaction à cette crise basculer dans un renforcement parfois violent de leur posture autoritaire, afin de réaffirmer cette suprématie traditionnelle qui est ici menacée. Cet autoritarisme est représenté par le fait que 36% des Togolais, hommes et femmes confondus, légitiment l'utilisation de la violence physique dans le couple : 50% des hommes

togolais sont d'accord avec ce fait, et 29% des femmes soutiennent également cette réalité (Akinochi, 2019). L'homme, dans le mariage, incarne très fréquemment une figure providentielle et une sécurité alimentaire et matérielle se substituant ainsi aux parents de la femme qu'il épouse, l'homme devient symboliquement le second-père pour sa femme, il est un relai paternel sécurisant. Ce transfert, partiellement inconscient, est renforcé par l'autorité patriarcale conférée par la tradition, mais également par l'écart d'âge entre les deux sexes. En général, l'homme est plus âgé que la femme, notamment du fait qu'il doit avoir déjà acquis, en principe, une position financière stable avant de prétendre se marier.

#### 5.4. L'alliance et la conjugalité

Le mariage est l'une des conditions pour gagner en reconnaissance dans la société togolaise, l'enfant devient définitivement un adulte dans le regard subjectif de sa famille lorsqu'il expérimente la parentalité et le mariage. Une autre des raisons du mariage, au-delà des sentiments amoureux qui le motive, est de rendre la vie plus facile aux époux dans une entraide réciproque, tout en unissant deux familles. Ce besoin de complémentarité est renforcé face aux défis croissants imposés par la vie moderne et la survie économique permanente. Le lien conjugal apparaît en Afrique comme un processus politique et polémique de compensation qui introduit les deux familles dans le cycle de la dette et des loyautés (Tsala-Tsala, 2004). Le célibat, tout comme la stérilité ou l'absence de descendance, sont dévalorisés socialement à contrario du mariage et de la parentalité qui reflètent une maturité, une responsabilité et l'inscription dans le cycle naturel de la vie. En ne transmettant pas la vie qu'ils ont reçue, les individus sont perçus comme des éléments passifs de la communauté et de la lignée en ne participant pas à son enrichissement. Le mariage contient également une dimension sacrée et immuable. Le divorce n'existe pas dans le droit coutumier, et est très peu pratiqué dans le droit moderne car en plus d'être une démarche onéreuse, et peu accessible, il est stigmatisé comme une honte sociale qui se traduirait par un rejet familial.

La mise en alliance des couples est une bonne illustration également des différentes pratiques liées au processus de modernisation. Il existe au Togo, trois mariages différents : le mariage coutumier (aussi appelé « fiançailles traditionnelles »), le mariage à l'Etat civil et le mariage religieux. Une fois les délais nécessaires au rassemblement de la dot, un mariage coutumier réunissant les deux familles élargies est organisé autour d'une cérémonie festive. La dot, qui se compose d'un lot de cadeaux, et d'une enveloppe substantielle à la famille de l'épouse, est une pratique coutumière contenant plusieurs fonctions :

- Elle permet d'organiser un passage de responsabilité officielle entre les parents de l'épouse, et l'époux, signifiant que désormais l'épouse appartient à la famille de l'époux et qu'il ne l'a pas « volé ». En éwé, mariage se dit *srodèdè* [trad : enlever le conjoint].
- Elle prouve la capacité du jeune-homme à être responsable financièrement d'une famille et de la femme qu'il épouse.
- C'est un geste de gratitude envers la famille de l'épouse pour avoir élevé et pris soin d'elle jusqu'à aujourd'hui.



- Elle scelle l’alliance « entre » les deux familles et « dans » les deux familles, le couple ne se limitant pas à l’époux et l’épouse mais s’inscrivant dans une communauté relationnelle plus large.

Le mariage à l’Etat Civil est celui qui est reconnu par l’Etat Togolais et qui s’effectue dans les mairies. Il est utilisé par les couples ayant une bonne sécurité financière et inscrit dans la modernité urbaine pour gagner une protection juridique en cas de litige (mort d’un époux, polygamie dissimulée, etc) à travers le code de la famille.

Dans la généralité, le mariage coutumier, bien qu’il soit plus couteux, est le plus fréquemment répandu, tout en étant l’option prioritaire dans l’édification du lien d’alliance. Le mariage civil et religieux sont secondaires, et viennent répondre à des besoins contextuels. La reconnaissance des familles, comme tiers garant de l’union, prime ici sur la reconnaissance de l’Etat. Le mariage civil, encadré par des lois, vient sécuriser la famille sur la transmission de l’héritage et la conservation des ressources à l’intérieur de la famille nouvellement créée autour du couple émergent. Le mariage apparaissait auparavant comme une « affaire de famille » ou une « affaire sociale » dans laquelle les individus sont en position passive (Hertrich, 1996) réunis par un destin commun dont l’arrangement permet de servir des intérêts familiaux complémentaires. En Afrique, le lien conjugal est le lieu d’une « pression familiale interventionniste, intrusive et permanente » (Tsala-Tsala, 1992).

Bien que cette influence de la famille existe toujours, elle se heurte aujourd’hui à l’influence de la modernisation, les couples souhaitent de plus en plus s’extraire du déterminisme familial afin de s’auto-déterminer à deux. Les parents continuent d’être consultés, à l’image de la prédominance du mariage coutumier, mais il ne leur appartient plus nécessairement de choisir et d’imposer un mariage à leurs enfants. Le choix du conjoint est de plus en plus individualisé (Thiriat, 1999) basé sur le consentement mutuel (Attané, 2003). Cette émancipation maritale est donc également à relier avec l’émancipation de l’ordre générationnel « le désir d’émancipation du pouvoir des aînés et l’aspiration à une plus grande autonomie se focalisent d’abord autour du libre choix du conjoint » (Laurent, 2003, p. 96). Ainsi « le couple familial tend vers le couple conjugal » (Tsala-Tsala, 2004) de la même manière que l’individuel tend à primer sur le social.

Cette conséquence crée plus de métissage au niveau inter-ethnique, et donc d’exogamie, comme nous l’avons déjà souligné, mais peut aussi créer des conflits entre le choix libre des conjoints et les désirs de conformité de leur famille. Soit ce conflit familial est déplacé sur le terrain religieux, l’islam et le pentecôtisme étant plus rigide sur le fait que les époux doivent avoir la même appartenance religieuse, soit il est déplacé sur le terrain économique, l’époux d’origine modeste n’est pas jugé assez digne pour épouser une femme d’origine aisée. En ville, comme il est de plus en plus difficile de faire couple, tout en conciliant la survie économique d’un ménage, on retrouve de plus en plus de situations de monoparentalité maternelle, ou d’abandon du foyer conjugal par des hommes démissionnaires, ou ayant migré à la recherche de solutions économiques à l’extérieur du pays créant ainsi des mères presque « phalliques » ravissant au père sa fonction, détenant l’autorité et faisant la loi dans le foyer (Nguimfack, 2008).

Aujourd'hui, avec la diffusion des technologies numériques et réseaux sociaux, le phénomène des « téléromans » (Werner, 2011), de l'éducation, et de la religion, la représentation du couple s'alimente d'autres idéaux, différents de la sécurité complémentaire et fonctionnelle des sexes encadrée par la tradition. Dans la vitrine occidentale, la relation conjugale s'appuierait sur le sentiment amoureux, la libre parole, la sexualité libérée et également sur un idéal de fidélité, qui participeraient à l'équation du bonheur conjugal. Dès lors, la monogamie apparaît comme un modèle d'union plus valorisé pour la stabilité du couple où circule plus d'affection et d'égalité. Mais il apparaît aussi et surtout comme plus valorisant dans le regard social comme un signe ostentatoire de modernité et de contrôle pulsionnel.

### 5.5. La polygamie face à la modernité

Nous traitons particulièrement ce modèle matrimonial car il est très répandu au Togo, tout en étant encadré par quelques textes de lois qui lui confèrent une légitimité. La polygamie héberge de nombreuses problématiques intrafamiliales et interfamiliales rencontrées dans notre pratique clinique. La polygamie, souvent critiquée pour perpétuer les inégalités de genre, et décriée par la communauté internationale vient se heurter ici de plein fouet au front de la modernisation. Nous y consacrons donc ici une attention particulière dans le contexte togolais.

La polygamie est une forme de régime matrimonial qui permet, après consentement réciproque entre deux personnes (en l'occurrence un homme et une femme), à une personne de contracter simultanément plusieurs mariages. Les anthropologues privilégient le terme de polygynie, au détriment de la polygamie, mettant ainsi l'accent sur le déséquilibre qui fait que seuls les hommes ont le privilège d'avoir plusieurs épouses, contrairement à la polyandrie. La polygamie fonctionne comme le pivot d'un régime matrimonial qui s'inscrit dans un système de rapports hiérarchiquement construits entre sexes et entre générations. Au niveau générationnel, dans un système familial élargi, soit les jeunes hommes peuvent être dépendants de leurs aînés pour trouver des épouses, ce qui confère de l'autorité aux responsables familiaux qui perpétuent prioritairement les intérêts du lignage par rapport aux intérêts du couple émergent (Meillassoux, 1975a; Locoh, 2002 ; Tsala-Tsala, 2004) ; soit ce sont les aînés qui peuvent s'offrir le privilège de la polygamie, ou dans une forme analogue une relation libre avec une ou plusieurs autres femmes, relation que l'on qualifierait dans la civilisation occidentale d'adultère. Ces relations libres peuvent être intergénérationnelles, communément appelées « *sugar-daddies relationship* », qui correspondent à des formes d'union consentie où des jeunes femmes précaires et fragiles offrent leur compagnie féminine, parfois sexuelle, en échange d'une sécurité et d'un confort matériel à des hommes âgés qui bénéficient eux d'un statut économique fantasmé ou envié. De façon générale, la polygamie selon Hertrich (1999), Thariat (2000) participe au niveau sexuel, à construire des inégalités sur le modèle de la domination masculine, tout en favorisant l'absence de reconnaissance d'une identité féminine en dehors de la sphère conjugale.

Au Togo, la polygamie est courante à la fois en zone urbaine et en zone rurale, bien qu'une proportion plus haute se retrouve en zone rurale, 39% en milieu rural contre 22% en zone urbaine (Lamboni, 2016). Les

mariages polygames sont reconnus par la loi civile à condition qu'un choix pour le régime monogame ou polygame soit officiellement prononcé devant l'un des officiers de l'autorité publique au moment de la signature du contrat de mariage<sup>19</sup>. Néanmoins, seule la monogamie est reconnue comme droit commun, de ce fait en signant la polygamie les époux appliquent donc automatiquement un régime matrimonial de séparation des biens<sup>20</sup>. En théorie, les époux s'accordent sur ce choix, mais dans la vie courante, c'est bien souvent l'homme qui impose ses perspectives maritales à la femme en choisissant un régime pour le couple. *Le code des personnes et de la famille* au Togo légifère quelques réglementations : une limite du nombre d'épouses à deux, chaque épouse peut prétendre à l'égalité de traitement par rapport à l'autre et il existe des changements circonstanciels de régime comme le fait qu'un homme ayant opté pour la monogamie peut se marier à nouveau s'il y a confirmation médicale que sa première épouse est stérile. Cette dernière mention témoigne de l'importance de la fonction reproductrice de la femme pour l'homme dans les intérêts du lignage.

Même si la polygamie bénéficie comme nous le voyons de quelques lois pour en circonscrire la pratique, cette réalité n'est pas bénéficiaire à toute la population togolaise, d'une part parce que beaucoup de personnes, en l'occurrence les femmes, ignorent la loi et d'autre part parce qu'une majorité de la population togolaise ne s'oriente pas vers le mariage civil, lui préférant le mariage coutumier ou le mariage religieux. L'Islam reconnaît la polygamie avec la limitation du nombre des épouses à quatre, en imposant le principe de la stricte égalité, affective et matérielle, entre les épouses, une condition qui devient un véritable *challenge* à réaliser pour l'homme face à l'évolution des besoins et des dépenses de scolarisation et de santé. Le christianisme est un peu plus ambigu sur cette question. En effet, même si l'Eglise catholique a institué la monogamie comme régime unique, aucun verset biblique n'interdit formellement la polygamie. Lorsque les mariages ne sont pas enregistrés ni à l'Etat Civil ni célébrés au sein d'un lieu de culte religieux, les personnes peuvent donc librement s'orienter vers la polygamie ou la monogamie.

Bien souvent, c'est le choix de l'homme qui détermine l'orientation du couple, et ce choix est majoritairement tourné vers la polygamie. Quant à la femme, elle se retrouve contrainte de s'adapter à ce régime matrimonial car la séparation ou le divorce apparaît comme un risque de mise en danger aussi bien pour elle que pour les enfants, leur survie économique, ou de se voir séparée de ses enfants si le mari décidait de s'assurer leur garde. D'autant plus que dans la quasi-totalité des coutumes togolaises, l'enfant appartient sans conteste à sa famille paternelle, seule l'intervention de la loi atténue cette vision traditionnelle. Ainsi la polygamie, même volée, apparaît comme un moindre mal institutionnalisé, parfois justifiée par la famille de la femme pour encourager celle-ci à l'acceptation.

La famille polygamique est un système avec plusieurs fonctions pour les membres qui la composent. Ces fonctions ont fait l'objet d'études anthropologiques. L'une des premières compréhensions de la polygamie se

---

<sup>19</sup> Article 51 du Code des personnes et de la famille, 1980

<sup>20</sup> Article 42 et 59 du Code des personnes et de la famille, 1980

fondaient sur l'organisation ruraliste des sociétés africaines, où dans le cadre d'une économie de production, plus la famille était élargie plus elle apportait une « main d'œuvre » et un partage des tâches agricoles, cette remarque valant pour les épouses de l'homme, mais aussi pour le nombre proportionnel d'enfants. La polygamie dans ce contexte est conçue comme étant « peu coûteuse » et « rentable pour l'homme » (Boserup, 1970). Ensuite, une autre compréhension serait d'analyser la polygamie non pas en termes d'ordre économique et productif, mais en termes d'ordre sexuel et reproductif (Goody, 1973). La polygamie permettrait à l'homme de maximiser sa descendance et donc par extension de diffuser et perpétuer son lignage jusqu'à la postérité, de résoudre les problèmes de stérilité ou d'absence de descendance masculine, tout en étant aussi le moyen de concilier la sexualité masculine avec certains interdits comme le respect de l'abstinence post-partum ou durant les menstruations mensuelles des femmes.

Dans les considérations sociales actuelles, il coexiste toujours cette valorisation du capital lignager à travers le nombre d'enfants démontrant la puissance reproductive et sexuelle des parents, tout en étant un symbole de richesse et d'autorité assurant par capitalisation la retraite des géniteurs. D'autres auteurs amènent des éléments de compréhension plus politiques, comme un moyen de préserver le pouvoir des aînés sur les cadets dans les sociétés où l'accès aux femmes est contrôlé par les aînés (Meillassoux, 1975) ou comme un moyen d'accroître son influence socio-politique en s'alliant à plusieurs groupes (Diop, 1985). L'une des conditions d'entrée dans la polygamie est que l'homme se porte garant de la suffisance alimentaire et matérielle de chacune des épouses et de leurs enfants, la polygamie représente alors une forme de protection, « une sécurité sociale » pour les femmes dans des pays en grande précarité économique. En plus d'une protection financière, il y a également des formes de protection morale dans des contextes de veuvage comme le lévirat, où certaines veuves peuvent se remarier avec le frère ou l'oncle de leur mari défunt afin d'éviter d'être délaissée dans une solitude mortifère, leur statut de femme âgée et mère de plusieurs enfants à charge n'étant pas suffisamment attractif pour le marché matrimonial.

Le recul de la polygamie avait été annoncé par les démographes et politiciens dès 1960 comme une évolution incontournable associée à la « modernisation » et à la nucléarisation des familles, comme si l'Afrique subsaharienne ne pouvait que suivre le modèle de son ancien colonisateur avec les injonctions de la mondialisation. Contrairement à cette prédiction évolutionniste, la polygamie est toujours d'actualité, alors que plusieurs facteurs comme l'urbanisation, la scolarisation, la culture occidentale, les études universitaires, et la religion chrétienne qui diffusent des valeurs et des représentations différentes sur le couple et la famille, auraient pu contribuer à son recul considérable voire à son éradication (Caldwell, 1982 ; Lesthaeghe *et al.*, 1989). Les données démographiques officielles (Lamboni, 2016) relèvent une baisse de la pratique au Togo, le taux de polygamie serait passé de 36,4% en 1958-1960 à 20,2% en 2010 avec une prédominance contemporaine des unions monogamiques (67 %), tandis que la polygamie concernerait 32% des femmes de 15-49 ans en union, ce qui est l'un des scores les plus hauts d'Afrique de l'Ouest. La forme de polygamie la plus fréquente serait la bigamie (24 %) même si la proportion de coépouses augmente avec l'âge. La nuptialité aurait néanmoins évolué vers moins d'abus et d'hégémonie générationnelle, on remarque ainsi des mariages féminins plus tardifs et un écart d'âge entre les époux plus faible

qu'auparavant (Hertrich, 2006). Quant aux lois civiles, le Code de la famille et des personnes au Togo, date de 1980 et n'a subi qu'une seule révision en 2012. Malgré l'évolution des pratiques et des dynamiques sociales qui y sont associées, aucun amendement n'a concerné la polygamie. Cette inertie politique à propos d'un phénomène pourtant commun et largement diffus démontre une très grande fragilité des cadres institutionnels dans la régulation de la polygamie générant la conséquence de faire de la polygamie un « désordre organisé » (Lolo, 2012).

Cette tension dialectique au sein même de la famille africaine est présente comme une injonction paradoxale (Nguimfack *et al.*, 2010) entre deux pôles culturels ici contradictoires : la polygamie traditionnelle et la monogamie moderne. Du côté des hommes, cette transformation progressive de la société tend à faire émerger une polygamie insidieuse, voire clandestine, c'est-à-dire un glissement vers des épiphénomènes comme « les maîtresses attirées » ou les célèbres « deuxièmes bureaux ». On observe de ce fait, que la « face » (Goffmann, 1967) de l'homme est monogamique, tandis que son Moi est lui authentiquement polygamique. Il est « Polygame de cœur, monogame de fait ! » (Lolo, 2012). Cette polygamie insidieuse existerait en réaction à l'ascension sociale des femmes, qui font que les hommes ne sont plus les détenteurs exclusifs du pouvoir financier. Les femmes gagnent une autonomie financière relative qui fait craindre aux hommes une contestation de leur autorité là où cela était auparavant un acquis assuré et indiscutable. L'autre raison de la pratique d'une polygamie insidieuse est la difficulté de faire face aux implications financières pour l'homme telles qu'elles sont préconisées dans des formes conventionnelles, c'est-à-dire quand la polygamie est permise par une tradition, coutumière ou religieuse (l'islam par exemple). Face à la réalité des difficultés économiques toujours croissantes, il est devenu difficile aux hommes de rentrer dans une polygamie légale. Aussi ce privilège semble désormais réservé aux hommes riches.

La configuration polygamique, composée de plus d'individus au sein même de la famille, génère plus d'interactions et donc logiquement plus de conflits. Il y a les conflits opposant les co-épouses sous fond de jalousie, de rivalité et d'accusation de sorcellerie ; les conflits opposant le mari avec ses différentes épouses ; les conflits fraternels entre les différents enfants des différentes épouses qui peuvent reproduire de manière transgénérationnelle une des luttes passées irrésolues entre les épouses. Les secondes femmes de l'homme, ainsi que ses enfants appellent la première femme de l'homme « marâtre » usant du double signifiant d'une « mauvaise femme » et d'une « seconde mère ». Les enfants eux-mêmes sont porteurs des différents clivages liés à leur origine qu'on distingue dans le langage commun par frères de « même père, même mère » (*novinye étɔ déka énc dékà* en éwé) ou bien « demi-frère » de la lignée paternelle (*tɔvi* en éwé) ou bien « demi-frère » de la lignée maternelle (*nɔvi* en éwé).

En fonction des différentes singularités familiales, ces conflits peuvent bien évidemment être atténués par le père comme « régulateur équidistant » (Sylla *et al.*, 2009), mais peuvent aussi être vecteurs de souffrance. Beaucoup de chercheurs ont étudié les conséquences de la configuration polygamique sur les enfants, que cela soit au niveau des violences physiques ou psychologiques exercées par les co-épouses, des liens affectifs ou bien de l'impact sur le développement et les performances scolaires. Nous avons mainte fois été témoins dans notre pratique

clinique, des souffrances des femmes prises en étau dans des familles polygamiques conflictuelles. Le statut de femme polygame unique comporte une première souffrance, celle de la menace spectrale, réelle ou fantasmée, d'un second mariage du mari qui plane sur elle comme une épée de Damoclès si elle n'était pas « suffisamment bonne » pour répondre aux besoins et aux désirs de son conjoint. Cette relation inégalitaire crée une situation familiale très stressante pouvant déborder le psychisme tout en induisant une subordination inconsciente à l'homme. Cette subordination crée implicitement un lien de dépendance à l'égard de l'époux et un vécu de privation d'autonomie qui déteint sur le sentiment de dignité et de confiance en soi de la femme (Campbell *et al.*, 2005). Pour les premières épouses, l'ajout d'une épouse additionnelle est souvent vécu comme un choc traumatique réveillant un sentiment de perte, de deuil et d'anéantissement (Al-Krenawi *et al.* 1997 ; Al-Krenawi, 2001) mais aussi d'impuissance. Les femmes sont ainsi placées dans un processus de victimisation insidieux où ce sont elles qui souffrent le plus de l'expérience de la polygamie (Mbassa Menick *et al.*, 2012). Les enfants deviennent les récepteurs du discours maternel et des conflits polygamiques. La victime maternelle dans une impuissance à se rebeller contre l'autorité du père oriente sa colère contre ses rivales féminines et leurs enfants, transmettant une méfiance et des affects négatifs à l'égard d'une branche familiale. Les enfants peuvent donc tout aussi bien prolonger ces conflits intrafamiliaux, tout en tentant de les résoudre et de les élaborer à la place de leurs parents qui avaient échoué dans cette tâche. Peu importe l'issue de cette appropriation du conflit transgénérationnel par les enfants, le résultat est le renforcement inconscient de la rivalité fraternelle, sous fond de sorcellerie, entre les enfants des épouses du père, qui peut se manifester consciemment dans des objets de conflits, comme l'héritage foncier, la maladie, ou la stérilité.

## 5.6. L'enfant vers une éclosion adolescente en ville

Dès sa conception, l'enfant est considéré comme un don de Dieu, en étant inclus dans un réseau de parenté très large qui concilie famille élargie et spiritualité. On dira au Togo qu'un enfant n'appartient pas à ses parents, mais à la communauté. L'enfant, en plus d'appartenir à sa communauté appartient aussi à son lignage. Comme marqueur communautaire, les parents peuvent graver sur sa peau à la naissance des scarifications ethniques.

L'éducation de l'enfant se fait ainsi grâce à l'aide de la parenté élargie. Les enfants nés d'une union précoce peuvent appartenir d'office aux grands-parents, tout comme être confiés à des oncles et tantes afin d'équilibrer la charge éducative de chaque foyer. Ce sont des pratiques de confiage, où l'on va confier provisoirement un enfant à un tiers de la famille élargie. L'objectif de cette pratique est de rendre l'enfant autonome, tout en lui permettant de connaître la vie plus large du groupe familial qui n'inclut pas seulement le père et la mère. Le confiage permet une « culture de protection de l'enfant et son initiation au travail » (Ba, 2021). Le confiage peut aussi être un échange de biens, où l'enfant est confié à une personne nécessitant une assistance domestique ; ou alors un rapprochement stratégique vers la ville afin qu'il se familiarise avec l'environnement urbain et bénéficie d'une

proximité avec les lieux de développement moderne comme l'université ou les entreprises. Le terme de *fostering* a été privilégié à celui de confiage indiquant la subtilité que cette pratique « n'implique pas de changement d'identité. Il s'agit tout simplement de délégation temporelle de droits des ascendants au profit d'autres représentants » (Lallemand, 1993). Tsala-Tsala (2007) remarque que ces liens anciennement communautaires envers l'enfant se sont délités, puis transformés en « se privatisant ».

Le quotidien de l'enfant est marqué par la conjugaison du travail scolaire et du travail domestique. Le travail domestique fait partie de la socialisation de l'enfant, dès qu'il en est capable l'enfant est progressivement intégré dans les activités de production de la famille, faisant des courses, s'occupant des corvées ménagères et surveillant ses cadets, ce qui permet aux parents de vaquer à d'autres occupations. La scolarisation de l'enfant occupe également une place importante dans le quotidien mais aussi dans la rêverie parentale. Les parents insistent de plus en plus, dans l'éducation, sur la nécessité de la réussite scolaire en véhiculant un esprit de compétition qui se retrouve exacerbé dans le système scolaire togolais (les écoliers mesurent leur réussite premièrement grâce au rang qu'ils occupent dans leur classe, et secondairement par leurs notes), et dans l'intérieur des fratries. L'aîné est privilégié sur le benjamin, le garçon est privilégié sur la fille. Le benjamin comme la fille, doivent prioritairement effectuer le travail domestique afin de libérer du temps d'étude pour l'aîné ou le garçon, déjà engagé dans un rythme scolaire.

En effet, avec l'augmentation du coût de la vie, et particulièrement du coût de la scolarité, les parents et même la famille élargie peinent à offrir à tous les enfants les mêmes opportunités. Limités dans leur ressource, ou isolés des réseaux de solidarité, les parents peuvent opérer une sélection performative, où celui qui réussira le mieux continuera les études, à défaut des autres qui se verront confier des tâches de subsistance afin d'augmenter les chances de réussite de celui qui poursuit. L'enfant élu comme espoir pour le groupe se voit alors confier la lourde mission de concrétiser les investissements dont il a été l'objet, tout en étant destiné, à terme, à s'occuper de ceux qui lui ont donné, ou qui lui ont sacrifié, cette chance. Ainsi, l'école est le théâtre d'un véritable conflit de valeurs culturelles. L'enseignement moderne porte, comme fer de lance, l'idée d'une réussite individuelle, et prône l'individualisme à l'opposé du communautarisme que véhiculait l'enseignement traditionnel.

Jusqu'à l'obtention d'une situation économique stable, les parents veillent scrupuleusement et avec autorité à ce que le jeune mobilise son énergie dans le travail scolaire ou professionnel. La découverte de l'activité sexuelle, même en étant jeune adulte, est retardée le plus souvent possible au profit de la sublimation dans le travail. Dans le regard de ses parents, le jeune reste enfant, tant qu'il n'a pas fait les preuves officielles de sa maturité soit en gagnant une autonomie financière qui inverserait la dépendance familiale ; soit en expérimentant le statut de la parentalité et du mariage. Ceci est valable pour toute la société togolaise, urbaine comme rurale, à la différence que

dans les traditions la jeune fille est promue femme dès la puberté, et la possibilité biologique d'enfanter, tandis que le garçon devient homme plus tardivement. Le jeune ne bénéficie pas tellement d'une période de transition lui permettant d'expérimenter la liberté, et de réorganiser ses relations objectales afin de construire des idéaux différents de celui de son groupe d'appartenance. L'« adolescence » comme période développementale existe de manière universelle avec l'avènement de la puberté, mais le « processus adolescent » tel qu'il est décrit dans l'approche psychanalytique contemporaine serait lui sévèrement cadenassé, et contrôlé par la surprotection parentale et les intérêts du lignage. Dans les traditions, cette maturation était encadrée par les rites d'initiation et les rites de passage, où les jeunes passent directement du statut d'enfant à celui d'adulte sous le spectacle approbateur de la communauté. Dans le Nord, ces traditions sont toujours effectives notamment les rites d'initiation en pays Kabyé et en pays Bassar. Les rites organisés à cette fin réactualisaient, dans une certaine mesure, l'histoire de la lignée et de toute la société (Mbaïso, 1993).

Néanmoins, la promotion des droits des enfants et la diffusion des nouveaux modèles occidentaux génèrent une éclosion du phénomène adolescent. Ceci particulièrement en ville où les jeunes sont plus enclins à suivre un effet de mode, en embrassant parfois caricaturalement les modèles venus d'ailleurs qui promeuvent des valeurs libérales et qui correspondent davantage à l'éprouvé subjectif du renouveau pulsionnel. Les enfants en situation de rue, sont un cas tout à fait représentatif de cette éclosion du sentiment adolescent couplé aux conflits tradimodernes que traversent actuellement les familles togolaises. Il est d'ailleurs intéressant de souligner que la dénomination « enfant » des rues, soit restée culturellement pour désigner ce phénomène qui cible davantage des jeunes en âge adolescent. Les liens entre l'âge de notre population de recherche, la problématique adolescente et les bouffées délirantes aiguës offrent une corrélation intéressante autour du remaniement identitaire.

### **5.7. Lien de filiation et nomination**

En Afrique, l'enfant qui vient de naître n'entre dans la communauté qu'à partir du moment où on lui attribue un nom qui est le vecteur d'une transmission familiale mais également culturelle. Le nom est donné par le père, dans un fonctionnement patrilinéaire, quant au prénom, les pratiques diffèrent en fonction des couples, et des communautés, bien que l'initiative soit dans la majorité imputable également au père. La mère choisit très rarement, laissant plutôt un oncle collatéral ou un grand-parent proposer aussi un prénom de son lignage. Nommer un individu, c'est lui donner une place dans la société, et le faire rentrer dans l'ordre des relations humaines et dans le lien générationnel. C'est par ailleurs aussi donner du sens à sa venue au monde tout en étant un support à la mémoire communautaire. Le nom joue un rôle de « signe d'identification à l'espace de référence du groupe, de marque d'appartenance à une lignée et d'inscription de cette lignée dans un espace de référence » (Zonabend, 2007, p.263). On ne saurait rappeler l'importance symbolique contenue dans les noms : « le nom d'un homme est une partie



constitutive capitale de sa personne, peut-être un morceau de son âme » (Freud, 1913, p.325). Le nom est comme une enveloppe, une peau choisie par les autres qui le précèdent.

### **5.7.1. L'influence des cultures extérieures : administration et conversion.**

En plus de l'éradication des fétiches, qui constituait un premier meurtre généalogique, l'administration coloniale a également changé le système traditionnel de nomination tribale de chaque individu, jugé trop complexe à l'époque pour bien identifier les autochtones, d'où la volonté d'imposer un système de nomination français, avec la réduction à un prénom et à un nom attribué par l'administration. Ce système « d'a-nomination coloniale » (Lazali, 2018) a sévi dans beaucoup de colonies africaines : « le nouveau nom attribué officiellement n'a plus de lien avec l'ascendance, les rapports de parenté et le sacré, il n'est plus lié à un fait d'histoire, à une origine mythique ou sacralisée, mais à la raison de l'État colonial dans toute sa brutalité » (Djeral, 2016, p.185). De plus, en changeant les identités, il était désormais possible aux Occidentaux de s'appropriier les terres, puisque celles-ci perdaient le nom de leur propriétaire originaire, de ce fait, l'appropriation était totale. La destruction des noms traditionnels africains est le meurtre symbolique de toute une histoire, de toute une généalogie, de toute une mythologie, de tout un ordre propre à chaque famille depuis l'aube de leur fondation. On remarque ici une nouvelle déshumanisation, où l'africain bascule d'une position de sujet porteur d'une histoire à une position d'objet administratif qu'il faut identifier, classifier et répertorier. L'administration coloniale a donc bouleversé les systèmes de filiation traditionnelle, en écorchant l'écriture de certains noms dont les phonèmes ne collaient pas à la prononciation française ; ou en supprimant des patronymes jugés trop long. L'Etat Togolais, malgré la politique de l'authenticité prônée par Eyadema, qui n'a eu qu'une portée éphémère n'a pas particulièrement réussi à réinstaurer ce sens généalogique qui avait été perdu lors de l'époque coloniale. Ainsi même aujourd'hui, l'administration contemporaine togolaise continue à perpétuer les mêmes pratiques d'acculturation aux mœurs occidentales, s'inspirant de l'administration française. En parallèle de l'administration, les conversions religieuses à l'islam ou au christianisme continuent de se propager conférant de plus en plus de noms « français » ou « musulmans » aux togolais, et de moins en moins de noms « traditionnels » pourtant si riches symboliquement. Il y a là une forme d'assimilation culturelle extraterritoriale.

### **5.7.2. Un patronyme, plusieurs prénoms.**

Dans la culture traditionnelle africaine, on pouvait cumuler plusieurs prénoms, sans forcément avoir de patronyme, mais aussi reprendre comme prénom, celui d'un arrière-grand-père. Ce système correspond à une temporalité cyclique où une partie de l'âme des ancêtres se réincarne indéfiniment dans celles des vivants. Bien qu'elle ait été bouleversée par les cultures extérieures, et l'injonction de choisir un patronyme fixe à travers les générations, cette pratique perdure différemment et perpétue la filiation spirituelle : « elle [la filiation] se préoccupe implicitement d'organiser la transmission de la généalogie intégrant l'ancêtre fondateur » (Govindama, 2006, p. 30). Par exemple, Kodjo qui est un prénom traditionnel éwé, peut très bien être aujourd'hui le patronyme d'une

famille, en souvenir du prénom d'un illustre ancêtre. En contexte togolais, le prénom (devenu patronyme) révèle l'histoire des parents, il parle de leur couple, de leur difficulté, de la naissance, de leur alliance, mais aussi de l'inscription communautaire et de leur origine. Les noms s'inscrivent dans l'histoire des relations passées : « la nomination est une ponctuation de la relation d'objet » (Beddock, 1991), c'est à ce titre que pour Freud (1900, 1905), le prénom peut véhiculer un refoulé familial. Prénommer un enfant, c'est le vouer à un mythe qui répond à des attentes personnelles, parfois transgénérationnelles. En prenant la totalité des prénoms d'une fratrie, et leur signification respective, on accède à l'historicité familiale et les différentes épreuves qu'ont traversé les géniteurs. Les noms de la fratrie deviennent une frise chronologique, une carte sur laquelle on peut lire la transmission psychique parentale. Le prénom devient le « dépôt d'un mythe familial en suspension qui engage l'enfant » (Tesone, 1988). Nous gardons ici l'appellation du mythe, puisque les enfants n'ont pas forcément accès à l'histoire réelle de leur nomination, et peuvent donc réinterpréter et fantasmer le sens qu'on leur a transmis. L'enfant qui s'identifie, en grandissant, à ce nom peut être chargé d'une mission inconsciente, celle de coller au destin qu'on lui a apostillé ou de s'en écarter. C'est dire que malgré tout, la personne garde la possibilité de réorienter le sens de son prénom, même s'il constitue un poids dans son héritage identitaire.

Pour contourner cela, l'individu togolais peut cumuler une multitude d'appellations dont l'usage varie en fonction de certaines circonstances. L'individu peut avoir une identité administrative composée d'un nom de famille (patronyme) inscrit sur les documents et d'un prénom reconnu par l'administration. Il peut avoir un prénom de « baptême » pour les catholiques, ou un prénom musulman, tout comme avoir un ou plusieurs prénoms traditionnels, il peut avoir des surnoms ou des sobriquets dont l'usage change en fonction du groupe dans lequel il s'inscrit. En effet, loin de se limiter au prénom officiel inscrit à l'état-civil, les individus sont souvent porteurs de nominations multiples qui reflètent leur identité multiculturelle syncrétique et leurs différentes affiliations à des communautés. Ainsi, chaque individu togolais dispose d'une série de prénoms qui témoigne d'une forme de plasticité sociale qui s'ajuste en fonction des contextes relationnels et des circonstances affectives. Par exemple, en rencontrant un Français, les Togolais privilégieront l'usage de leur prénom de baptême, jugeant qu'il sera plus facile pour l'interlocuteur étranger de le retenir et de s'y identifier. Le prénom peut donc se comprendre comme un signifiant du rapport que l'individu entretient avec les autres, sans en constituer pour autant une appellation rigidement définie. La pluralité des prénoms africain permet de se lier et de s'identifier simultanément à plusieurs appartenances culturelles et communautaires. Néanmoins, comme le prénom traditionnel est plus chargé symboliquement et qu'il est révélateur de l'origine ethnique du sujet, certains togolais peuvent préférer, en ville, se présenter en façade sous leur prénom « français » qui contient une valeur nationale impersonnelle, avant de se risquer à donner leur vrai prénom. En adoptant cette stratégie défensive, ils se protègent d'éventuelles discriminations quant à leur origine, tout en conservant l'intimité de leur prénom traditionnel en se mettant à l'abri d'une pénétration de l'imaginaire. Dans les croyances traditionnelles, liant sorcellerie et clairvoyance, on considère

que l'âme des individus est scellée par un prénom authentique et secret, en possédant ce prénom, on posséderait l'individu tout entier, sur le principe que « la similitude est remplacée par la substitution de la partie au tout » (Freud, 1913, p.118)

### 5.7.3. Classification psychodynamique des prénoms traditionnels togolais.

Le titre de cette partie est inspiré d'un chapitre du même nom de R. Ben Rejeb (2003) qui analyse les différentes nominations et le sens qu'elles véhiculent dans la culture arabo-musulmane et tunisienne.

Au Togo, on retrouvera, au Nord comme au Sud, plusieurs différences quant au choix du prénom. Au Sud, bien que cela existe de manière fragmentaire au Nord, les prénoms s'inscrivent davantage dans un calendrier hebdomadaire, tout en désignant l'ordre des naissances. Au Nord, bien que cela existe de manière fragmentaire au Sud, les prénoms contiennent davantage de sens symbolique lié à l'histoire des parents ou de la lignée.

#### – Les prénoms du calendrier hebdomadaire

Le prénom se décide en fonction du jour de naissance, du sexe et de l'ethnie. Par exemple chez les Ewés :

Tableau 1 : Prénom éwé par sexe et par jour de naissance hebdomadaire

	Lundi	Mardi	Mercredi	Jeudi	Vendredi	Samedi	Dimanche
H	<i>Kodjo</i>	<i>Komlan</i>	<i>Kokou</i>	<i>Yao</i>	<i>Koffi</i>	<i>Komi</i>	<i>Kossi</i>
F	<i>Adjowa</i>	<i>Abla</i>	<i>Akou</i>	<i>Yawa</i>	<i>Affi</i>	<i>Amélé</i>	<i>Kossiwa</i>

#### – Les prénoms représentant l'ordre des naissances

Pour les garçons, l'aîné peut s'appeler *Anani*, le second, *Anoumou*, le troisième *Mensah*. Quant aux filles, la première peut porter *Dédé* comme prénom, la deuxième *Kokoé*, et enfin la cadette, *Mablé*. La gemellité est un événement particulièrement important dans les familles car les jumeaux sont porteurs dans les croyances traditionnelles d'une puissance spirituelle. On donnera ainsi aux jumeaux des noms quasi-similaires afin de signifier leur relation spéculaire : *Akouété/Akouélé* ; *Ayoko/Akoko*. On nomme aussi les enfants qui succèdent aux jumeaux, par exemple, les filles qui naissent après les jumeaux, recevront le prénom de *Dopé*.

Les prénoms du calendrier et de l'ordre des naissances incarnent ici le respect et le conformisme des normes culturelles, il vient inscrire le sujet dans une tradition, une ethnie et une communauté. Les prénoms du calendrier génèrent une uniformité des prénoms qui favorise les identifications inter-projectives entre les uns et les autres, et le sentiment d'unité communautaire. Les prénoms du calendrier viennent illustrer la proximité narcissique avec un pair à travers la coïncidence d'être né le même jour. A titre de comparaison, on peut retrouver un phénomène analogue avec l'astrologie. Les prénoms représentant l'ordre des naissances s'inscrivent dans la culture des places

et des ordres générationnels, ils contiennent inconsciemment une détermination implicite à s'inscrire dans cet ordre, ou du moins à le reconnaître en chacun.

– **Les prénoms représentant une fonction ou une vertu.**

Ces prénoms peuvent comporter une dimension genrée et déterminent les vœux fonctionnels des parents à l'adresse de leurs enfants, assignés dès leur naissance à des places qui serviraient l'intérêt futur du groupe. Parmi les fonctions les plus fréquentes, on retrouve soit des vœux de protection à l'égard de la famille, fréquemment attribués aux aînés : *Ahoefa* [celle qui prend soin du foyer], *Akofa* [celui qui apaise], *Tchaa* [le père] ; soit des vœux d'enrichissement de la lignée : *Kezimna* [celui qui a la connaissance], *Awiyé* [le pouvoir] ; soit des vœux vantant l'origine ou l'héritage : *Tchamidé* [un foyer bon], *Aloegnim* [qui gaspille sa richesse ?].

– **Les prénoms réincarnés.**

Il y a ici plusieurs sens, soit le prénom est choisi sous l'effet d'une coïncidence morbide, la naissance de l'enfant coïncide avec le décès simultané d'un autre membre de la famille et motive donc sa nomination. Il est considéré une continuité entre la mort et la vie qui honore le défunt, tout en permettant en fonction des croyances une transmigration de son âme ; soit le prénom choisi est celui d'un ancêtre lointain dans le but de perpétuer une tradition familiale ou d'engager une identification de certains traits ancestraux ; chez les éwés on parlera d'*amédzozo* pour désigner la réincarnation d'un ancêtre dans un enfant. Le nom permet ici d'invoquer l'ancêtre dans le corps du sujet naissant, réalisant le fantasme de transmission décrit par Ciccone (1999), tout en portant l'histoire de la famille et son mythe fondateur.

– **Les prénoms messagers.**

Certains prénoms sont des messages adressés à la communauté pour signifier une victoire dans un conflit, des vœux de réconciliation ou pour traduire l'état d'une relation ou d'une famille. Ainsi certains prénoms peuvent prendre la forme d'une question : *Abizou* [qui peut ?], *Passimssouwé* [que croient-ils ?], *Manibessouwé* [y'a quoi entre nous ?]. Ces prénoms témoignent de la rivalité ambiante, des rapports de pouvoir et d'autorité entre les groupes et les individus, des souffrances endurées (maladie, famine, mort, etc), des fantasmes de destruction ou de vengeance à l'égard du rival ou de la sévérité de la vie. Ces prénoms portent également les stigmates des croyances en la sorcellerie, à travers des vœux de résistance aux envoutements ou aux maladies d'étiologies traditionnelles. Les prénoms contiennent un signifiant phallique valant comme une armure symbolique, « une protection spirituelle » pour prémunir l'enfant des dangers expérimentés par les parents. Dans ces configurations, les parents tentent souvent de réparer ou d'annuler la répétition d'une souffrance vécue, tout en transmettant implicitement un signifiant survivaliste à leur enfant. L'enfant est l'espoir d'un changement dans la vie des parents et dans les difficultés qu'ils traversent. Cette relation entre prénom et dette a été bien identifiée dans d'autres contextes culturels (R. Ben Rejeb, 2003, 2007). La dette s'infiltré dans la nomination sous différentes formes : pour corriger

le cours de l'histoire, réparer des fautes, se racheter ou espérer un meilleur avenir matériel, inscrire l'enfant dans un circuit de règlement de compte, etc. La traduction littérale des prénoms ne suffit pas à en comprendre le sens complet, ainsi nous avons répertorié plusieurs prénoms ordinaires d'origine Kabyé et leur signification (**Annexe 7**).

#### – Les prénoms en référence à Dieu

*Adama* [Dieu m'a libéré], *Dela* [Sauveur], *Hola* [le rédempteur], *Essozimna* [Dieu à la connaissance], *Essolizam* [Dieu m'a fait sortir], *Essokoudjo 'ou* [la grâce de Dieu] ; *Tchasso* [le père céleste], etc. Ces prénoms sont souvent assimilés à des circonstances heureuses, et sont donc liés par des affects puissants, l'usage du concept de Dieu représente ici un heureux hasard déterminé par une force omnisciente. Certains prénoms sont plus marqués que d'autres émotionnellement, *Lé'leng* [la joie / la douceur / la chance], *Solim* [l'amour], etc. Les prénoms incarnent ici des remerciements s'inscrivant dans la foi des parents à l'égard du Créateur et valant comme bénédiction. Ces remerciements interviennent souvent lors de la première naissance, lors d'une réversibilité de la stérilité du couple, lors d'une coïncidence bienséante, etc. Les prénoms en référence à Dieu peuvent révéler également, tout comme les prénoms messagers des signifiants phalliques à travers des vœux de pouvoir. En donnant un prénom céleste à un enfant les parents espèrent introjecter en lui une force divine qui lui conférerait des capacités supérieures et une vitalité supplémentaire pour affronter les épreuves de la vie. Ces prénoms sont en fait inconsciemment chargés de la mission d'être inscrits dans les croyances religieuses des parents, et de se conformer à cette affiliation.

### 5.8. Conclusion partielle vers une conflictualité enkystée des modèles

A travers les différents exemples ci-dessus, nous avons illustré des conflits dans les rapports hommes-femmes ; enfants/parents ; aînés/cadets ; groupe/individu s'appuyant sur des valeurs opposées, qui tirent leurs sources dans une interprétation différente de ce qu'est la modernité. Les conflits sont des manifestations visibles, de la conflictualité psychique latente où s'opposent des exigences internes contradictoires. En tant que système, et en tant qu'organisme vivant qui évolue, la famille est naturellement caractérisée par cette ambivalence entre le changement (renouvellement générationnel) et l'inertie (stabilité homéostasique). La famille africaine contemporaine connaît de profondes modifications qui la distinguent de la famille africaine fondamentalement traditionnelle. Elle est une famille profondément déstabilisée en proie à une conflictualité psychique qui peut déborder sa capacité de symbolisation des différences.

Le fonctionnement de la famille africaine contemporaine est marqué par une tension permanente qui oppose les valeurs de la tradition aux sollicitations diverses de la modernité. Cette situation potentiellement conflictuelle imprègne les rapports intrafamiliaux en remettant en question les rôles des uns et des autres (Tsala-Tsala, 2007, p.31-32).

La société togolaise qui se caractérise par un système relativement conformiste sur les différences générationnelles et sexuelles, se retrouve ici tiraillée entre deux modèles de culture contradictoires : la culture traditionnelle inspirée par un ordre vertical, patriarcal et générationnel et la culture occidentale inspirée par une horizontalisation de toutes

les différences et d'un renversement de l'autorité. Cette situation est toujours susceptible de déséquilibrer le fonctionnement de la famille. La rencontre interculturelle de ces deux modèles est parfaitement bien résumée, sous l'angle de l'approche systémique

Le paradoxe de la société africaine contemporaine réside dans le fait qu'elle peut être comparée au double bind. Etant donné qu'elle n'est ni traditionnelle ni moderne, même pas la somme des deux dans la mesure où elle reste tiraillée entre les deux pôles culturels sans pouvoir émerger comme entité autonome (en fait, son autonomie est sapée et altérée), elle se trouve dans une impasse d'où elle ne peut sortir qu'en devenant dysfonctionnelle et en manifestant des troubles » (Nguimfack, 2008, p.348).

Nous réinterprétons ici cette notion de *double-bind*, sous le vocable d'une conflictualité culturelle perpétuellement active, actuellement débordée dans ses capacités de synthèse d'exigences contradictoires et donc enkystées par les oppositions, tellement profondes qu'un syncrétisme semble actuellement impossible. Ces oppositions clivantes et d'apparence inconciliables nécessitent de se tourner bon gré mal gré vers un modèle *ou* son autre, à défaut de pouvoir opter pour un modèle *et* son autre. Il se dégage de ces oppositions une « fragilité accrue des personnes et des groupes » (Tsala-Tsala, 2007, p.31), devenus de moins en moins capables de réduire la charge des conflits liés à la composition, à la recomposition ou à la transformation des familles (Tsala-Tsala, 1991, 2004). C'est par l'intermédiaire de la transmission culturelle et de la transmission psychique, que nous viendrons questionner ce conflit au sein des familles africaines, dans la suite de notre cadrage théorique.

## Chapitre 2 : Références théoriques et problématisation

---

### 1. L'épreuve du modernisme africain

#### 1.1. Le spectre transgénérationnel du paradigme évolutionniste

En Afrique contemporaine, la modernité dominante est un produit d'exportation occidentale : les multiples changements introduits de force par le colonisateur, aujourd'hui relayés et amplifiés par les impératifs incontournables du développement économique et social, imposent jour après jour des valeurs et des normes nouvelles (Marie, 1986, p.175).

Bien que rédigée pendant la période postcoloniale cette citation témoigne avec une étonnante justesse des enjeux contemporains liés à la modernité africaine en contexte togolais. Dans la continuité de notre réflexion sur l'aliénation culturelle, nous observons comme l'auteur que la modernité africaine se pense toujours en miroir avec la modernité occidentale dont elle peine à se détacher ou se différencier.

Le modernisme illustre l'idée d'un progressisme en antithèse avec la tradition, qui désigne davantage un attachement au passé. Les sociétés africaines étaient ainsi désignées comme des « sociétés traditionnelles » puisqu'elles se différenciaient des sociétés « modernes » occidentales érigées par les thèses évolutionnistes comme un modèle universel. Tönnies, dès 1884 considérait la modernisation comme une évolution entre un état originaire communautaire (*Gemeinschaft*) et l'établissement secondaire d'une société (*Gesellschaft*). L'entrée dans le modernisme se signerait donc en partie, par un renoncement ou une prise de distance vis-à-vis des coutumes et pratiques traditionnelles, un affranchissement des normes passées et des héritages générationnels. Ce modèle évolutionniste serait un processus uniquement occidental que les sociétés non-occidentales ne pouvaient suivre qu'en abandonnant leurs cultures traditionnelles. L'évolutionnisme, considère que chaque civilisation suit le modèle unique de la civilisation occidentale, ce qui gomme ici toute la complexité et l'hétérogénéité des systèmes sociaux (Parsons, 1951) réduisant les cultures à une opposition binaire entre société occidentale et non-occidentale. Ce clivage, bien qu'il ait été dénoncé par les sciences humaines et sociales à travers les critiques de l'évolutionnisme (Kilani, 2012), persiste en Afrique de l'Ouest, comme une relique idéologique. Dans l'esprit de nombreux togolais : l'être moderne serait celui qui serait en ville et proche de la culture occidentale, tandis que l'être traditionnel serait celui qui serait resté au village et donc serait proche de la tradition. Une majorité ont intériorisé, à tort pourrait-on dire, l'évolutionnisme, considérant les sociétés occidentales comme des modèles dont il fallait suivre l'exemple, en détruisant certaines formes d'organisation traditionnelle jugées arriérées, ou en adoptant le reflet idéalisé qu'ils ont construit de la modernité occidentale. Les mutations socio-culturelles intraculturelles, c'est à dire celles opposant un pôle traditionnel et un pôle moderne endogène à la culture togolaise, sont liées, voire parfois confondues avec les mutations socio-culturelles interculturelles, celles opposant un pôle culturel endogène « africain » et un pôle culturel exogène « occidental ». Pour déconstruire l'écueil de l'évolutionnisme et de l'ethnocentrisme, il importe de définir, les notions de tradition et de modernisme.

## 1.2. Le modernisme et les modernités

Dans le langage des historiens, la modernité renvoie à une époque, on parlera ainsi de « l'époque moderne » pour désigner une longue période historique souvent interprétée comme un tournant dans l'activité humaine occidentale. Pour les philosophes, la modernité renvoie à un mouvement général qui emporte la civilisation occidentale tout entière et qui se voit attribuée les vocables de progrès, d'autonomie ou d'émancipation, liées à l'avenir et la postérité. Dans ce cadre, la modernité n'est donc plus nécessairement une époque mais un « esprit », un ensemble de principes qui décrivent mais également qui agissent sur leur temps.

Pour les sociologues qui ont assisté à son émergence, la modernité est l'occasion de mettre à l'épreuve les méthodologies scientifiques en essayant de comprendre les facteurs objectifs qui conduisent et déterminent l'évolution de la société occidentale comme l'urbanisation, l'industrialisation, la sécularisation, la religion, le travail ou le capitalisme. Ensuite la modernité est réinterprétée différemment sans le spectre de l'évolutionnisme, une nouvelle approche socio-anthropologique considère désormais le modernisme au pluriel sans le poids de l'ethnocentrisme occidental. Ainsi, la modernité n'est plus une rupture mais une *pensée* de la rupture et de la discontinuité (Obadia, 2007). On retrouve ainsi les expressions de « modernité multiple » (Eisenstadt, 2004) et de « modernités différentielles » (Bastide, 1973) où les nations non-occidentales ont la potentialité d'inventer des sociétés modernes inédites. Dans la pensée de Bastide, la modernité procède d'une « réactivation » des « formes archaïques » dans le contemporain tandis que pour Rivière (1991, p.23) elle résulte d'un « processus d'idéologisation incorporant des mythes ». Dans ces approches, la modernité n'est donc plus coupée de ce qui a été institué dans le passé comme « tradition ». La modernité peut donc se comprendre aussi dans le sens anthropologique d'une culture du modernisme. Le modernisme est culture, dans sa forme, dans sa dynamique et dans ses expressions. La modernité est donc un mouvement dynamique et pluriel mettant en jeu des processus culturels de changement, d'adaptation, de transformation voir de résistance qui impactent consciemment ou inconsciemment les individus. La modernité, ou la culture du modernisme vient questionner la transmission des valeurs au sein d'un groupe. Nous parlons à ce titre d'*épreuve du modernisme*, comme une étape à traverser, pour faire face à l'actualité du monde contemporain et à tout ce qu'il engage comme remaniements, à une échelle socioculturelle mais aussi à une échelle individuelle. Autrement dit, comment le sujet s'inscrit-il dans la modernité tout en conciliant son ancrage dans une histoire qui le précède ? Le mot épreuve renvoie étymologiquement à l'action d'éprouver quelque chose, un phénomène, un événement, une nouveauté.

## 1.3. La tradition comme force culturelle de l'institué

La tradition quant à elle, et nous parlons bien de tradition et non pas de traditionalisme, qui représente davantage une volonté de retour à des valeurs traditionnelles, désigne la transmission constante d'un contenu culturel à travers l'histoire depuis un événement fondateur ou un passé immémorial. Le mot est issu du latin *traditio*, *tradere*, de *trans* « à travers » et *dare* « donner », « faire passer à un autre, remettre ». La tradition est donc un



héritage immatériel qui contribue à l'identité d'une communauté humaine. Dans son sens absolu, *la tradition* est une mémoire et un projet, une conscience collective : le souvenir de ce qui a été, avec le devoir de le transmettre et de l'enrichir. C'est en ce sens que les sociétés africaines sont communément désignées comme des sociétés « traditionnelles » puisqu'elles perpétuent à travers des rites, des coutumes et des croyances spécifiques à chaque aire géographique et à chaque communauté ethnique, la culture de l'ancestralité. L'ancêtre est, en Afrique subsaharienne, le vecteur éponyme de la tradition, il est le lien de transmission continue entre les générations successives.

Khaldoun, dans *Prolégomènes*, un texte ancien, exposait déjà une conception similaire des sociétés en distinguant deux traits caractéristiques : les traits mouvants et les traits stables, autrement dit, chaque société se détermine grâce à ses éléments de pérennité et à ses facteurs d'évolution. Proche de cette réflexion, nous tenterons de proposer une définition du modernisme et de la tradition, en utilisant la terminologie de la sociologie clinique qui nous semble illustrer cette forme dynamique des processus de changement et de transformation. *L'institué* c'est la force du déjà là, du présent, de la norme, de l'habituel, c'est l'ordre actuellement en place. Il s'oppose à *l'instituant* qui est la force du devenir, de l'opposition au présent. C'est la négation ou plutôt la remise en question de l'ordre des choses sous la poussée des particularités individuelles ou de certains facteurs sociaux. Autrement dit, c'est la force de contestation de l'ordre institué. Pour Castoriadis (1999), l'instituant est désigné comme ce qui vient perturber l'institué dans une relation de réception/altération. Castoriadis (1999) indique que l'histoire est une auto-altération et que de ce fait la société est intrinsèquement histoire en tant qu'alternance perpétuelle entre institué et instituant, ce dernier venant remplacer le premier et prendre son rôle jusqu'à l'apparition d'un nouvel instituant.

La modernité pourrait se définir, en reprenant cet adage, comme un mouvement dynamique culturel de l'actuel, un *instituant* tandis que la tradition servirait de force culturelle de maintien de ce qui est déjà *institué*. Nous rajoutons à cette terminologie, le contemporain qui pourrait se comprendre comme *l'institutionnalisation*, c'est à dire le terrain de rencontre entre ces deux forces antagonistes. Le rapport entre tradition et modernisme s'envisage sous un angle économique et quantitatif qui pourrait rejoindre l'adage de Lavoisier sur la conservation des masses lors du changement d'état de la matière « Rien ne se perd, rien ne se crée tout se transforme ». Lévi-Strauss (1984) avait également formulé indirectement cette idée considérant que tout progrès technologique engendre une perte sur un autre plan. Autrement, dit, le gain moderne ne peut s'envisager autrement que par l'intermédiaire de la perte traditionnelle. Mais dans cette transaction, qu'est-ce qui est perdu ?

#### **1.4. Le contre-coup des transformations modernes**

Nous nous référons ici à une double approche : celle de l'ethnopsychanalyse initiée par Devereux (1940) et du concept de complémentarisme, où le culturel et l'historique se font le relais des contingences psychologiques et de la psychothérapie institutionnelle qui postule que la souffrance psychique doit se penser dans un double déterminisme, celui de l'aliénation psychopathologique et celui de l'aliénation sociale.

L'aliénation sociale est collective, propre à un lieu structuré, l'aliénation psychopathologique est individuelle, propre à une psyché structurée (Pouillaude, 2012). La psychanalyse a postulé que la psyché se constituait comme le nœud d'une interaction fondamentale et continue entre le sujet et son environnement, entre l'intérieur et l'extérieur. Lorsque l'environnement change brusquement, le sujet doit mobiliser d'importantes ressources et défenses pour s'adapter. Freud (1930) utilise le terme de travail culturel (*Kulturarbeit*) pour faire état de la contrainte du sujet soumis à des sublimations pulsionnelles productrices d'un surmoi culturel. Cette idée est également abordée par Revault d'Allones (2012) : « La modernité, dans sa volonté d'arrachement au passé et à la tradition, a dissous les anciens repères de la certitude qui balisaient la compréhension du monde ». Kaës (2012) parle lui de mal-être dans le monde contemporain, et plus particulièrement dans les liens qui unissent les individus entre-eux, faisant ainsi directement référence à la notion de *Malaise dans la culture* (1930) dans les écrits freudiens.

Les transformations auxquelles nous avons affaire concernent les grandes structures d'encadrement et de régulation des formations et du processus social : mythes et idéologies, croyances et religion, autorité et hiérarchie. Leur fonction est de garantir une suffisante stabilité des formations sociales et par là d'acquiescer une légitimité incontestable. Avec la défaillance des garants métasociaux, nous vivons la transformation critique des grandes matrices de symbolisation ...L'hypothèse avec laquelle je travaille est que les défaillances, les désorganisations et les recompositions de ces garants métasociaux de la vie sociale affectent les garants métapsychiques de la vie psychique. Je nomme ainsi les formations et les processus de l'environnement psychique sur lequel s'étaye et se structure la psyché de chaque sujet. (Kaës, 2013, p.285)

Notre modernité se caractérise par l'effondrement des méta-cadres, par la mise en crise des garants métapsychiques et métasociaux (Kaës, 1987, 1998) par l'effacement, voire la disparition de ces « grands récits » (Lyotard, 1979) qui ont longtemps servi aux groupes sociaux à s'unifier dans la différence, à prendre place dans une continuité générationnelle, et à arrimer leur narcissisme, au lien d'altérité. Pour Douville (2001), le désenchantement du monde weberien laisse sa place à une mélancolisation des liens sociaux caractéristique de l'hypermodernisme.

C'est dans cette logique d'analyse introduite par Kaës que nous situons notre recherche, puisqu'il s'agit de s'intéresser bien évidemment au vécu subjectif et individuel d'une souffrance qui trouverait sa source dans des changements de méta-cadre culturels brutaux, mais également aux groupes familiaux où émergent cette souffrance. Le groupe étant la première interface de l'individu dans l'édification de ses liens intersubjectifs, mais aussi un espace de symbolisation où peuvent se penser l'archaïque et l'imaginaire. Cette rupture brutale de méta-cadres sociaux semble beaucoup plus appuyée en Afrique de l'Ouest. En effet, là où l'évolution économique, technologique, politique et sociale de l'Occident s'étalonne sur plusieurs siècles, l'Afrique de l'Ouest traverse elle un développement spectaculaire et foisonnant sur les vingt dernières années. Laplantine (1996) écrivait que plus nous entrons dans la modernité, plus l'homogénéité entre le social et l'individu s'amoindrit, plus l'individu et le social entrent en conflit, voire se combattent, et donc plus les liens entre l'individu et la culture se distendent.

Les sociologues ont ensuite problématisé la modernité autour de la montée de l'individualisme, car impliquant une nouvelle modalité d'être au groupe et à la société. Les travaux approfondissent donc l'interaction entre l'individu

et la société (Maffesoli, 1988 ; Elias, 1987 ; Mendel, 1993). L'individualisme est en effet l'une des problématiques les plus importantes dans la clinique et dans la société africaine, puisqu'elle induit une très forte rupture entre la tradition de solidarité familiale (Marie, 2002, 2008), et le caractère « holiste » (Dumont, 1983) des communautés où le tout prime sur ses parties. La société individualiste favoriserait le développement d'un « soi indépendant » à contrario de la société communautariste qui favoriserait celle d'un « soi interdépendant » (Heine, 2008).

L'individualisme est véhiculé indirectement par la psychologie clinique qui revendique l'existence d'un sujet et de la subjectivité, tout en s'imbriquant dans une forme de culture du narcissisme (Lasch, 1979) qui peut provoquer un « malaise dans la société » (Ehrenberg, 2011). Comme nous le verrons par la suite dans la pratique clinique africaine, prendre soin du sujet, c'est prendre le risque de s'opposer aux désirs du groupe dans lequel il s'inscrit.

Les changements occasionnés par le modernisme, et la souffrance qui peut s'en dégager induisent une rupture de modèle, de cadre, de norme ou de valeur. Durkheim (1893) différenciait la solidarité mécanique et la solidarité organique. Dans la solidarité mécanique, active dans la société traditionnelle africaine, les individus sont semblables et partagent la même conscience commune sans spécialisation des tâches. Tandis que dans la solidarité organique, qui émerge dans le modernisme africain, les tâches sont différenciées et le corps social va se diviser en sous-groupes spécialisés. Le concept d'anomie désigne la situation où se trouvent les individus lorsque les règles sociales qui les guident perdent leur pouvoir, sont incompatibles entre elles ou lorsque, minées par les changements sociaux, elles doivent céder la place à d'autres. L'anomie était dans l'étude de Durkheim articulée avec le suicide démontrant que des processus sociaux peuvent être corrélés à des troubles psychopathologiques.

Weber (1905) distinguait des conflits de valeurs qui engageraient certaines communautés à réaffirmer un besoin de mysticisme, et donc à exprimer une nostalgie de retour en arrière qui se solderait par un refus catégorique et radical de tout élément de modernité. Balandier (1955, 1982) écrivait en prenant divers exemples africains que la tradition comme représentation de toutes les lois passées, inscrites dans une histoire générationnelle partagée était plus rassurante et sécurisante pour l'individu qui y trouve des repères consensuels et un ordre déjà établi. Il dénonçait notamment le processus de « détribalisation » (Balandier, 2001) qui engagera d'importantes fractures inter-ethniques qu'il qualifiera de « véritables psycho-pathologies sociales » (Balandier, 1955).

Il y aurait ainsi une dégradation/déstructuration du système socio-culturel rural qui se retrouve substitué par un autre système impliquant désormais des rapports économiques « modernes », mais aussi une différenciation sociale porteuse d'antagonismes, faisant entrer l'Afrique dans le complexe d'une « modernité insécurisée » (Laurent *et al.*, 2013). Ces changements sont créateurs de déséquilibres : les traits culturels habituellement fonctionnels se corrodent, les individus sont indirectement plus éloignés les uns des autres, ce qui peut s'affilier au concept de « modernité liquide » (Bauman, 2000) où le gain de liberté dans la société occidentale se solde par plus d'incertitude, de changement et de précarité susceptibles de générer des souffrances.

Je crois qu'un examen plus approfondi nous révèle tout d'abord les structures sociales dites traditionnelles comme le cadre à l'intérieur duquel l'individu trouvait une sécurité certaine. Qui dit milieu traditionnel dit, d'une certaine manière, sécurité. Cette sécurité est ressentie comme telle par l'individu. (Balandier, 2016, p.136).

Ici, le risque qui est dépeint est que plus on s'écarte brutalement des traditions, plus on s'écarte d'un système contenant qui structurait et protégeait les individus et les relations entre individus. La tradition africaine, comme vecteur culturel de transmission intergénérationnelle et transgénérationnelle, et comme cadre où s'établissent et se consolident les liens, semble ici menacée par le modernisme, et par l'émergence de l'individualisme.

### 1.5. La crise du changement et de la transmission

Le modernisme est une époque que continue de traverser actuellement l'Occident, et qui peut même porter le nom de « crise » selon plusieurs penseurs (Arendt, 1972 ; Koehn, 2001 ; Strauss et Nafi, 2005 ; Guillaud, 2005). Le mot crise renvoie à la constatation d'une rupture d'équilibre entre des forces auparavant compensatrices, mais aussi à une période difficile mais transitoire à traverser, ce qui rejoint l'idée de l'éprouvé et de l'épreuve puisqu'une contrainte indépendante des volontés semble s'y attacher. Le mot crise n'est pas péjoratif d'une catastrophe ou d'une récession en cours, mais représente plutôt un ensemble de mutations et de transformations nécessaires face à de nouvelles coordonnées comme cela peut-être le cas avec l'avènement biologique de la puberté dans le champ de l'adolescence (même si l'utilisation du mot crise a également fait débat dans ce contexte). Que ce soit dans l'approche systémique ou dans l'approche psychanalytique, la crise a une fonction régulatrice (Robert, 2019), et ne se pense donc pas exclusivement du côté de la rupture. Néanmoins, ce n'est que dans l'après-coup que les systèmes collectifs tendent à l'équilibre en transformant et recréant de nouvelles relations quand se rompt l'homéostasie.

Concernant le modernisme, Castoriadis privilégie l'expression d'une « époque critique » en démontrant les remises en question des institués sur les instituants (Castoriadis, 2000). Cette notion de crise s'applique généralement au phénomène du modernisme, mais s'applique à des dimensions et processus plus spécifiques, dont on peut citer non exhaustivement : la crise de l'autonomie (Van de Velde, 2015), la crise de la culture et la crise de l'autorité (Arendt, 1972), la crise de la famille, la crise de la démocratie, la crise du capitalisme, la crise des significations imaginaires sociales (Castoriadis, 2000), la crise du processus identificatoire (Castoriadis, 1996). Nous voyons donc que cette notion de crise s'étend très largement à toutes les institutions : familiales, politiques, culturelles mais également à une échelle psychologique, elle change le rapport des humains aux groupes et aux institutions, le rapport intersubjectif des humains entre eux, mais également le rapport des humains par rapport à eux-mêmes, à leurs propres modèles, à la réalisation de leurs désirs et à leurs propres idéaux. Le modernisme peut ainsi se comprendre comme une crise du changement mais aussi comme une crise de la transmission.

Assurément le concept de modernité est à la limite celui par lequel chaque génération se détache de la précédente et se place en position de s'en constituer l'héritière (...) notre modernité n'est pas seulement la crise de la transmission, de ses objets et de ses processus : elle est aussi la crise du concept de la transmission elle-même » (Kaës et al, 2013, p.16).

Les fractures engendrées par les mutations sociales se répercutent sur les institutions, sur les familles, et sur les sujets. Le rapport du sujet à sa propre histoire psychique est altéré par un processus de renouvellement générationnel, où chaque acteur du groupe famille, chaque membre de la chaîne générationnelle réinterprète l'histoire de l'ensemble du groupe et de la société dans laquelle il évolue. L'approche psychanalytique a situé cette crise de la transmission comme une « rupture dans la continuité de soi » (Kaës *et al.*, 2004) pouvant se situer aussi bien du côté du sujet notamment dans les enjeux intrapsychiques du remaniement identitaire adolescent que du côté du collectif à travers les enjeux transpsychiques et interpsychiques. Cela rappelle que la culture est ce qui est transmis, incorporé ou introjecté dans le lien primaire (Kaës, 2005). Dans le contexte africain, la crise de la transmission, est avant tout une crise de la tradition. Les changements de méta-cadres socioculturels, et l'antagonisme inhérent entre valeurs traditionnelles et valeur modernes, viennent nous interroger sur la transmission psychique et culturelle, sur ce qui fait lien entre les générations, et ce qui fait sens dans l'histoire du sujet. De plus, et nous l'approfondirons par la suite en questionnant les enjeux psychopathologiques de la transmission, les crises collectives et « structurelles » de la société togolaise, trouvent également une correspondance dans les crises individuelles et « ponctuelles » des bouffées délirantes aiguës.

## **2. La transmission, un processus socioculturel et psychique**

Étymologiquement, le préfixe « *trans* » fait référence à un passage, un mouvement d'un lieu à un autre, il suggère l'idée d'une traversée mais aussi d'une continuité. Le suffixe « *mission* » renvoi simultanément à une action à accomplir et à une destination impliquant donc la notion d'une adresse et d'un bénéficiaire. Sur le modèle de la théorie de la communication (Shannon et Weaver, 1949), nous pourrions définir la transmission par l'opération suivante : quelque chose se transmet (un message, un objet, une situation, etc), par un média (parole, écriture, etc) entre deux entités couplées (récepteur-émetteur / donneur-receveur) dans un but spécifique. Bien que la transmission puisse s'effectuer par la communication, les deux notions se différencient par leur rapport temporel. La communication est instantanée et éphémère là où la transmission est durable et permanente. La transmission désigne simultanément l'interaction par laquelle quelque chose est transmis, mais également le résultat de cette interaction. La transmission a été au centre de nombreux travaux aussi bien dans l'anthropologie, la sociologie que dans la psychologie, chacun y associant une nature propre à son champ disciplinaire. On parlera ainsi de transmission culturelle, de transmission sociale ou de transmission psychique. Finalement, et par extension, le concept de transmission par le dialogue interdisciplinaire qu'il suscite interroge systématiquement le rapport entre culture et psychisme, entre groupe et sujet. Quel héritage est laissé au sujet ? Comment le sujet fait face au poids de cet héritage qui lui est assigné ?

## 2.1. Les transmissions socioculturelles

La transmission culturelle pourrait se confondre avec la notion plus large de culture qui désigne un vaste espace permettant au sujet de donner un sens au monde complexe qui l'entoure, la culture est la somme et le produit en quelque sorte d'un processus de transmission transhistorique propre à un espace géographique. La culture véhicule, partage et évidemment « transmet » des codes consensuels (langage, éducation, valeur, représentations, etc) permettant à l'individu de s'inscrire dans la pluralité des liens sociaux, familiaux et intersubjectifs. Nous proposons de définir la transmission culturelle et la polysémie de cette expression à travers plusieurs oppositions caractéristiques : verticale / horizontale ; synchronique / diachronique ; intraculturelle / interculturelle ; sociale / familiale.

La définition de la transmission a premièrement été anthropologique et juridique : les notions d'héritage social et de culture dérivent du constat de la nécessité pour l'homme de ne pas perdre les acquis d'une vie, mais de les transmettre à ceux qui lui survivront dans un processus de civilisation. La transmission culturelle, liée au concept de « tradition » devient même l'une des caractéristiques intrinsèques de l'humanité en opposition à l'animal reprenant ainsi la célèbre différence entre culture et nature « c'est par l'existence de la culture et de traditions culturelles que la vie sociale humaine diffère fondamentalement de la vie sociale des autres espèces animales » (Radcliffe-Brown, 1952, p.45). La transmission culturelle désigne donc ici ce qui se transmet à l'intérieur d'une culture, entre plusieurs générations et qui permet à terme de perpétuer, et d'immortaliser la culture, c'est le processus par lequel se construit la mémoire collective (Debray, 2001). C'est la transmission de la culture pour la culture. L'objet de la transmission est ici la culture, son but est la reproduction et la diffusion, tandis que les acteurs de la transmission sont les différentes générations qui la traversent et la transforment.

En effet, les anthropologues ont situé la transmission culturelle au cœur de leurs travaux pour expliquer la reproduction et la diffusion de la culture. La culture est un processus qui rendrait compte du jeu incessant entre production/reproduction et construction/reconstruction (Camilleri et Vinsonneau, 1996). On observe ainsi une riche littérature (Mead, 1930 ; Linton, 1945a ; Kroeber et Kluckhohn, 1952) qui mettent tous l'accent sur le fait que la culture se transmet, non pas seulement par des mécanismes biologiques, mais aussi par l'apprentissage, des comportements et l'éducation. La transmission contribue nécessairement à la perpétuation du culturel et devient centrale dans la définition du fait culturel. La pensée diffusionniste en questionnant la répartition des cultures dans l'aire, dans la spatialité, agence l'idée connexe de la temporalité, de l'historicité, de ce qui traverse les générations. Pour Boas (1940) les formes et les modes de vie des hommes n'évoluent pas selon un modèle linéaire, mais elles sont les produits de processus historiques locaux. En parallèle, la culture est aussi pour Boas (1940), un tout intégrateur, composé d'un noyau de structure (qu'on pourrait comprendre comme des « foyers de diffusion »), mais aussi d'une périphérie avec lequel le noyau échange et communique en permanence.

L'articulation entre psyché et culture s'envisage d'une manière synchronique et simultanée résultat des interactions entre le sujet et son environnement, mais aussi dans une perspective diachronique résultat d'un

processus socioculturel transhistorique préexistant au sujet. Autrement dit, la transmission de la culture s'effectue dans le temps présent et dans la durée. La transmission culturelle pourrait donc se diviser en deux types : l'une verticale, diachronique et transhistorique permettant entre autres la reproduction de la culture et l'autre horizontale, synchronique et contemporaine permettant entre autres la transformation de la culture. La verticalité et l'horizontalité désignent la dimension générationnelle par la filiation et l'alliance. Dans cet emboîtement, on pourrait ajouter les transmissions culturelles « sociales » avec l'affiliation, incluses dans les transmissions horizontales et les transmissions culturelles « familiales », avec la filiation, incluses dans les transmissions verticales. Ces caractéristiques déterminent ici le cadre où s'effectue les différentes transmissions culturelles.

De nombreux auteurs ont souligné le lien naturel entre tradition et transmission (Mauss, 1924 ; Freud, 1913). En prenant l'exemple des techniques corporelles, Mauss (1924) laisse apparaître qu'il n'y a pas de transmission s'il n'y a pas de tradition. La tradition est donc une transmission culturelle fondamentale et universelle que l'on pourrait ici associer à une transmission verticale endogène par essence, à la « voie royale » de la transmission culturelle. Une seconde transmission culturelle de même ordre, serait la filiation. La filiation inscrit le lignage dans la verticalité, dans une chaîne générationnelle et perpétue le lien selon des spécificités culturelles. Par exemple, la culture togolaise traditionnelle est basée sur une conception unilinéaire et verticale de la transmission dans laquelle siège l'ancêtre, et la loi patrilinéaire. La mondialisation et la modernité constituent de nouveaux foyers de transmissions basés eux sur une conception davantage pluri linéaire et horizontale. La linéarité renvoie ici à une ligne de vie prédéterminée, des « lignes de genèses typiques » (Thomas et Znaniecki, 1919) ou à des « patterns culturels » (Bénédict, 1934) c'est-à-dire des moules culturels qui modèlent les personnalités et guident l'interprétation que l'on peut donner à un fait psychique. Dans cette opposition, la culture transmise peut être endogène ou exogène par rapport à la culture du sujet qui la reçoit. En effet, une transmission peut s'effectuer à l'intérieur d'un même groupe culturel, sur un modèle vertical mais aussi s'effectuer entre deux groupes culturels plus ou moins distincts, sur un modèle horizontal. La transmission peut donc être interculturelle comme intraculturelle.

Les travaux concernant les aménagements culturels réactionnels aux situations d'expatriation ou de migrations viennent particulièrement questionner cette dimension. A travers les processus d'acculturation (Berry, 2000), d'entrecroisement culturel (Bastide, 1960), d'interculturalité (Clanet, 1990 ; Denoux, 1994) de métissage culturel (Moro, 2002), le sujet dans la construction de son identité effectue un compromis entre différents modèles de transmission qui se présentent à lui. Les études sur l'acculturation ont été critiquées puisqu'elles reposaient sur une conception asymétrique de la transmission avec une relation de domination culturelle jouant un principe d'assimilation. En complément, les études sur l'interculturalité supposent un double mouvement de transformation des systèmes culturels à travers leurs interactions, d'une part, et du fait que chacun cherche à préserver des fragments de son identité, d'autre part. « L'intégration d'un objet nouveau se réalise donc au prix de sa nécessaire

transformation, dans un double mouvement d'assimilation et de différenciation » (Belkaïd et Guerraoui, 2003). La transmission culturelle, comme la transmission psychique, suppose donc soit la répétition du même, soit la reprise transformatrice.

La transmission culturelle s'appréhende désormais à partir des modèles interactionniste ou constructiviste qui proposent une vision dynamique de la culture. Cette conception dynamique est inspirée également de l'approche psychodynamique que nous allons élaborer par la suite, qui confère une place déterminante au sujet-récepteur qui va s'approprier puis transformer son héritage. En effet, l'individu n'est pas un simple contenant culturel, soumis au déterminisme de sa « nature culturelle » (Cuche, 2002). L'individu reçoit plutôt l'empreinte culturelle de son groupe comme héritage. L'individu va ensuite manipuler et réinterpréter cet héritage en fonction de ses expériences propres et des interactions avec son environnement. La culture ne peut donc être dissociée des individus qui la font vivre et se structurent à travers elle (Vinsonneau, 2002). La culture est ainsi perpétuellement transformée par ceux qui la vivent. Ce constat est évidemment particulièrement valable dans notre culture occidentale libéraliste et multiculturaliste. Néanmoins, dans une culture ou société dite « traditionnelle », c'est justement cette répétition du même qui prime, ce qui laisse beaucoup moins de latitude au sujet pour transformer son héritage, sans se heurter aux résistances du groupe qui y dépose de lourds investissements. Le sujet africain doit s'inscrire dans un héritage qui apparaît comme incontestable et non-négociable, à l'inverse sa place de sujet est prédéterminée par son héritage. C'est ici que s'inscrit notre recherche, puisque les modalités de transmissions culturelles sont renversées par la modernité : les transmissions horizontale, synchronique, sociale, interculturelle viennent concurrencer les transmissions verticale, diachronique, familiale et intraculturelle.

Nous pourrions formuler que la transmission culturelle est à la fois une transmission *de* la culture, et à la fois une transmission *par* la culture. Dans la première proposition, le but de la transmission est la perpétuation culturelle, la nature des objets transmis est donc purement culturelle ; tandis que dans la seconde, le but et les objets de la transmission peuvent être dérivés sur d'autres champs. Autrement dit, on peut transmettre des objets de nature psychique par une voie culturelle, un canal pour reprendre la terminologie de la communication, tout comme des objets culturels peuvent contenir qualitativement des enjeux psychiques singuliers. Ceci, nous amène à questionner le passage entre transmission culturelle et transmission psychique. La psychanalyse et les auteurs suivants nous aideront à penser la transmission dans la dialectique culture/individu et culture/psychisme. En interrogeant les « objets » de la transmission, la psychanalyse essaye de questionner ce qui est qualitativement transmis à travers les générations.

## 2.2. Le rapport psychisme / culture dans la transmission

La psychanalyse elle aussi, s'inscrit d'emblée dans le débat entre transmission et culture, notamment avec les travaux freudiens, qui avancent l'hypothèse d'une transmission phylogénétique de la culpabilité. La psychanalyse tentera de définir les objets de la transmission et donc ce qui se joue entre transmission culturelle et



transmission psychique. Freud (1913) soutient une conceptualisation psychanalytique du totem, qui représenterait un substrat du père, et de la mise en place successive du tabou, comme interdit fondateur. Freud (1913) y décrit le mythe d'une « horde primitive » en décrivant une société originelle qui serait organisée par un père tyrannique, jaloux et tout puissant se réservant l'accès aux femmes de sa communauté au détriment de ses fils, qui au fur et à mesure qu'ils grandissent sont chassés du groupe afin d'éviter toute rivalité et critique de son pouvoir. Les fils s'insurgent en tuant leur père, puis en consommant sa chair lors d'un repas totémique commémoratif. Par cet acte, les fils réalisent une identification au père en s'appropriant par cannibalisme une partie de sa force. Les fils qui étaient associés collectivement dans le meurtre, deviennent ensuite rivaux lorsqu'il s'agira de se répartir les femmes dûment acquises par cette révolution. S'épuisant dans des combats fratricides, et afin de sauver leur organisation, ils prescrivent l'interdit de l'inceste. La culpabilité rétrospective engendrée par le meurtre du père poussera les fils à désavouer leur acte barbare en interdisant également le meurtre du totem (substitut du père). Le meurtre et l'inceste deviendraient ainsi les tabous fondamentaux du totémisme. Freud prête aux fils la pensée suivante « Si le père nous avait traités comme nous traitons le totem, nous n'aurions jamais été tentés de le tuer » (Freud, 1913, p.166). Le totémisme contribue donc à améliorer la situation inégalitaire tout en faisant oublier l'événement violent auquel il doit sa naissance, c'est une prescription collective du refoulement. Le refoulement porte sur le souvenir de l'acte criminel originel, mais également sur le sentiment de culpabilité associé à cet acte. La culpabilité, elle, s'appuie évidemment sur l'ambivalence des sentiments qui étaient éprouvés à l'égard du père, de l'amour d'un parent à la haine du tyran. Si l'on suit donc la logique de ce mythe de la horde primitive, la naissance de la civilisation ou d'une organisation sociale primitive s'effectueraient successivement par : une tyrannie, le meurtre collectif de ce tyran, un sentiment de culpabilité collectif, un besoin d'expiation et de réparation, et le refoulement de ces actes par la commémoration. Il y aurait une nécessité *via* la commémoration et les tabous qui en ont émergé de transmettre cette culpabilité afin d'organiser à terme la culture. Freud insistait ensuite sur le destin de cette réalité qui tend à se transmettre, indéfiniment, à travers les générations. « Les tabous seraient des prohibitions très anciennes qui auraient été autrefois imposées de l'extérieur à une génération d'hommes primitifs, ou qui auraient pu lui être inculquées par une génération antérieure » (Freud, 1913, p.43). Ciccone (1999, p.70) résume ce processus de la manière suivante : « ce qui s'impose aujourd'hui du dedans a été autrefois imposé du dehors. Toute réalité psychique se fonde sur une réalité historique ».

Les hypothèses phylogénétiques freudiennes se concentrent donc, en premier lieu, sur la transmission d'un sentiment inconscient de culpabilité, qui étant inconscient serait plus ou moins isolé des influences de la réalité extérieure. Freud s'appuiera sur des comparaisons avec la culpabilité névrotique et l'émergence des symptômes pour en retrouver la trace. Freud (1913) pousse ses thèses phylogénétiques encore plus loin, en élargissant à un passé encore plus lointain que celui de la horde primitive.

Ensuite, Freud (1914) se recentrera sur une approche du sujet, terrain où excelle la psychanalyse plutôt que sur une approche de la culture. Il aborde les concepts de narcissisme primaire et secondaire où cette fois ci la

transmission phylogénétique concernera davantage la transmission précoce dont l'enfant est l'héritier avant l'acquisition du langage soit une transmission générationnelle plus directe. Puis (1923, 1926, 1930), ce sera la notion de Surmoi qui incarnera définitivement le principe de transmission au sein de l'appareil psychique. Héritier du déclin du complexe œdipien, il transporte les héritages culturels et sociaux et les idéaux parentaux sous formes de représentations. Le Surmoi incarne l'articulation du sujet inconscient à ces héritages mêlant l'idéal et le devoir, l'interdit et la mémoire des transgressions. Le Surmoi apparaît donc comme l'instance qui porterait le patrimoine psychique de l'humanité, car il représente la tradition, mais aussi le présent de la culture.

Dans la tradition africaine, le Surmoi se compose des totems ancestraux et du panthéon des entités spirituelles qui constituent l'héritage culturel des différentes communautés ethniques. L'ancêtre fondateur est le maillon originel de la chaîne généalogique, c'est sa transmission et celles des tabous véhiculés qui participent à la construction d'une identité groupale. La figure culturelle de l'ancêtre contient comme nous l'avons vu précédemment, l'autorité et le pouvoir mais aussi la loi et les normes d'un lignage. A la différence de l'hypothèse freudienne considérant que toute civilisation se serait fondée par un parricide originel (1923, 1939), la loi totémique de l'Œdipe Africain (Ortigues, Ortigues, 1984) évoque à l'inverse une impossibilité fantasmatique de tuer des pères déjà morts. Ces pères morts sont intronisés comme Dieu, avec une autorité ordalique et donc par extension comme des figures inattaquables, dont on ne peut que se concilier la puissance.

En plus du Surmoi, Freud (1913) postule l'existence des fantasmes originaires, reliant les générations entres-elles, jusqu'à un ancêtre fondateur mythique. Les fantasmes constituent un patrimoine transmis phylogénétiquement (Laplanche, Pontalis, 2007). Les fantasmes originaires inscrivent l'enfant dans une lignée de générations lui permettant d'explorer l'histoire familiale, de fantasmer sur ses parents et sur ses origines. Ces fantasmes sont ainsi à l'origine de l'identification de l'individu à des membres de sa famille, mais aussi de sa culture.

Govindama (2002) reprend en quelque sorte cette réflexion, en associant au principe animiste une fonction de soutien de la transmission de la croyance en un mythe fondateur incarné par le père symbolique en imposant les tabous, et en liant les générations entre elles dans un ordre préétabli par l'ancêtre créateur. Elle remarque que « cette croyance joue un rôle de tiers dans les interactions mère-bébé et parents-enfant pour préserver l'altérité du sujet. Tout enfant devient ainsi un enfant de la référence fondatrice avant d'être un enfant de ses géniteurs » (Govindama, 2002, p51). A l'image du repas totémique freudien (1913), qui a une fonction commémorative, Govindama associe la fonction des rites de passage, en prenant l'exemple de la culture hindoue, qui visent, en même temps qu'une affiliation symbolique à l'ancêtre fondateur, à préserver l'unité somato-psychique pour rappeler au sujet sa condition humaine. En se référant au fondateur, à l'ancêtre qui donne un sens à la vie et surtout à la mort, la culture apprend à tout sujet à se soumettre à sa condition humaine ; celle d'un être mortel par rapport au fondateur qui est le seul immortel (Govindama, 2000, 2006). Dans la théorie de l'appareil psychique groupal, Kaës (1993) évoquait la phase mythopoïétique comme un foyer fantasmatique permettant de véhiculer au sein du groupe des mythes

mettant en scène l'originaire familial. La phase mythopoïétique serait au groupe-famille, ce que la scène primitive est au sujet. Le recours aux origines ou aux fantasmes originaires est vital, en particulier dans des situations comme la naissance, l'adolescence, la vieillesse, mais aussi dans les contextes où la transmission générationnelle est mise à mal, comme les situations de migration ou de déracinement (Eiguer *et al.*, 2006). Dans notre contexte togolais, le rapport aux ancêtres et aux mythes traditionnels qui structuraient les communautés est fragilisé par l'aliénation culturelle.

Ensuite, les concepts de savoir instinctif, et d'héritage archaïque (1939) se joignent à l'hypothèse phylogénétique freudienne. Les formations psychiques héritées de la culture, telle que par exemple l'Œdipe ou le parricide qui s'inscrivent simultanément dans la mythologie et dans le psychisme comme complexe, forment le noyau de l'inconscient. La culture contribuerait à construire, puis transmettre un patrimoine héréditaire archaïque, composé d'éléments symboliques, affectifs et fantasmatiques à travers des sédiments psychiques que Freud nomme des « traces mnésiques inconscientes » (1900, 1915a) pouvant contenir les événements vécus par les générations antérieures. Van Gennep (1981) prolonge l'idée de Freud et affirme qu'il y a ainsi un « devoir de transmission » de ce patrimoine à ses participants, ce que Kaës (2013) nommera une « nécessité de transmettre ». Cette nécessité de transmettre est motivée par des pulsions inconscientes, « dans lesquelles prévalent tantôt les contraintes narcissiques de conservation et de continuité de la vie psychique, tantôt celle de l'Idéal du Moi et du Surmoi, plus précisément la transmission des interdits fondamentaux » (Kaës, 1993, p.8). Guyotat situe cette transmission du côté de la filiation « le lien de filiation fonctionne ainsi comme un appareil psychique à transmettre » (Guyotat, 2005b) ce qui l'amène à conceptualiser la notion de « narcissisme familial » (Guyotat, 1980). Devereux explore lui aussi cette transmission culturelle à travers les concepts d'inconscient idiosyncrasique (un inconscient individuel) et d'inconscient ethnique, qu'il définit comme :

Cette part de son inconscient total qu'il possède en commun avec la plupart des membres de sa culture. Il est composé de ce que, conformément aux exigences fondamentales de sa culture, chaque génération apprend elle-même à refouler puis à son tour, force la génération suivante à refouler. (Devereux, 1940, p.4).

Un tel inconscient varie selon les cultures et se transmet, comme se transmet par exemple le caractère ethnique. Or chaque culture possède ses propres conflits, de sorte que certains fantasmes et pulsions sont culturellement admis, tandis que d'autres sont refoulés. Il en déduit que les membres d'une même culture ont nécessairement en commun un certain nombre de conflits inconscients et, pour maintenir le refoulement, la culture a recours à des mécanismes de défense qui lui sont propres.

Les moyens défensifs que la culture met à disposition de l'individu afin de lui permettre de refouler ses pulsions culturellement dystones peuvent s'avérer insuffisants. Lorsque les choses en sont là, un grand nombre d'individus [...] éprouvent des difficultés à maîtriser et à cacher leurs conflits. La culture tend alors à fournir, bien qu'à contrecœur, certains moyens culturels qui permettent à ces pulsions de s'exprimer au moins de façon marginale. (Devereux, 1940, p.5).

Cette différence entre inconscient idiosyncrasique et inconscient ethnique, existe aussi dans la pensée jungienne à travers les « archétypes trans-personnels » et les « archétypes personnels » (1943). Kaës (1976) introduit le concept d'appareil psychique groupal qui fonctionne comme une construction commune entre le sujet et le groupe. Pour se constituer l'appareil psychique groupale s'étaye aussi bien des psychés individuelles qui le composent que des organisateurs socioculturels (Kaës, 1976). Ces organisateurs socioculturels sont des schèmes de figurabilité, un réseau de signification issus du travail de la culture. Le groupe se modélise donc en fonction de la culture singulière dans laquelle il s'insère. La culture est transmise par l'intermédiaire de la famille qui confère une place au sujet, avant et pendant son existence, tout en servant de filtre de pare-excitation au social et à la culture. Il nous faut ainsi recentrer les enjeux de la transmission sur l'articulation entre psychanalyse individuelle et psychanalyse de groupe, entre groupe et sujet, ce qui nous amènera à définir par cet intermédiaire la transmission psychique.

### 2.3. Recevoir, s'appropriier et transformer l'héritage

La transmission psychique désigne le processus par lequel un élément psychique (affect, fantasme, rêverie, conflit) passe d'une entité à une autre. Pour désigner ces éléments psychiques, les auteurs susmentionnés utilisent tour à tour des mots inscrits dans l'épistémologie psychanalytique : « chose », « objet » et « contenant ». Chacun de ces mots pourraient faire l'objet d'une typologie particulière car ils ne véhiculent pas le même sens, néanmoins ils illustrent tous la place déterminante qu'occupe l'inconscient dans les processus de transmission psychique. En effet, les objets, et c'est ce mot que nous conserverons par simple commodité, peuvent être transmis consciemment comme inconsciemment. Le sujet qui reçoit la transmission est désigné par Kaës (2013) comme « le sujet de l'héritage » pour désigner le rôle actif qu'il occupe dans cette acquisition. Le sujet s'approprie son héritage et le transforme selon ses éprouvés et propres expériences. Néanmoins, ce travail d'appropriation, dépend en partie des modalités de la transmission et de la qualité des objets transmis.

Kaës (1993) distingue plusieurs modalités de la transmission : intrapsychique, intersubjective et transpsychique. La transmission intrapsychique renvoie aux travaux métapsychologiques freudiens : la transmission fait ici référence à la traversée topique d'un objet psychique, de l'inconscient jusqu'au conscient. La transmission intersubjective est celle qui s'effectue entre la subjectivité du sujet et celle de son groupe familial, elle constitue un espace transitionnel entre la réalité du sujet et celle du groupe comme nous l'avons vu à travers l'appareillage des réalités psychiques. La transmission transpsychique est constituée par ce qui provient de la psyché d'un autre, elle ne se fait pas entre les sujets comme dans la transmission intersubjective, mais à travers les sujets.

Kaës (1993) introduit une différence notable entre la transmission intergénérationnelle et transpsychique, que l'on retrouvera également chez beaucoup d'auteurs. Dans la transmission intergénérationnelle, les objets psychiques sont élaborés et élaborables permettant d'être intégrés et remaniés dans la psyché du sujet récepteur.

Dans la transmission transpsychique, les objets seraient davantage « bruts » dans le sens où il n'aurait pas bénéficié du passage intersubjectif permettant leur symbolisation. Ces objets souffriraient du manque de « transmission transitionnelle » offerte par l'interface de la réalité familiale intersubjective. Ce caractère transformable ou non transformable de l'objet s'inscrit dans les théories bionniennes (1965, 1966), où les éléments bruts, enkystés dans le psychisme sont métabolisés par un « appareil à penser les pensées » ou un « appareil à transformer » (1900) pour reprendre l'expression freudienne. Ciccone (1997) propose lui la transmission traumatique pour désigner les objets qui s'imposent dans leur altérité et font violence à celui qui les reçoit. Cette qualité traumatique ou non de la transmission dépend du fantasme de transmission, définit comme tel :

Un scénario construit ou reconstruit, conscient ou inconscient, dans lequel le sujet se désigne comme héritier d'un contenu psychique transmis par un autre, contemporain (dans un lien inter ou transsubjectif) ou ancêtre (dans un lien généalogique inter ou transgénérationnel) (Ciccone 1997, p.79).

Kaës (2013), en s'appuyant sur ce concept, distinguait la transmission avec fantasme de transmission où le sujet s'approprie sa propre histoire, réinventant ou recréant les éléments qu'il reçoit à son insu, et la transmission sans fantasme de transmission qui correspondrait à une transmission brute sous le primat de la répétition. Ciccone (1997), par l'intermédiaire de ce fantasme, réinterroge la place singulière qui se noue entre le sujet héritier, le sujet transmetteur et l'objet transmis. Le fantasme de transmission aurait une triple fonction : appropriation subjectivante, le sujet héritier développe l'illusion que ce qui a été transmis lui appartient de plein droit, innocentation par rapport aux désirs œdipiens coupables et à cette culpabilité originaire dont Freud faisait mention, et organisation du lien, la transmission vient confirmer l'identité filiative et généalogique et réduit le sentiment d'altérité. Kaës (1994) énonçait quant à lui deux fonctions à ce fantasme de transmission une fonction défensive contre l'angoisse de devenir sujet de son inconscient et une fonction représentative de la position du sujet dans sa chaîne générationnelle.

Dans la même logique, Losso et Losso (2008) distinguent la transmission trophique, dans lequel un travail psychique s'opère permettant de reprendre et de recréer des éléments de l'histoire familiale, de la transmission-répétition. La transmission trophique est qualifiée de structurante impliquant le soutien d'un groupe familial pluri-générationnel. Granjon (2006) évoque la transmission intergénérationnelle qui concerne ce qui peut être dit, représenté et transmis d'une génération à une autre et la transmission transgénérationnelle qui concerne tout ce qui ne peut être dit ou pensé, c'est le « négatif » non représenté, les traces insensées qui font parfois retour avec violence dans le psychisme. Les situations qui ne sont ni élaborées, ni élaborables par la génération qui l'éprouve peuvent se transmettre à la génération suivante. Les parents auraient ainsi un « impératif à transmettre ». La transmission transgénérationnelle, traumatique, ou répétitive serait ainsi constituée, dans certains cas, de ce qui échoue, ou de ce qui manque aux ascendants. Elle s'inscrit dans le travail du négatif (Guillaumin, 1988 ; Green, 1986) qui permet, par la répétition de l'expérience à travers les générations, de symboliser l'innommable, l'insensé ou le traumatisme.

Benghozi (2007b) différencie la trace de l'empreinte. Pour l'auteur, la trace est une inscription en positif tandis que l'empreinte, est une inscription en creux, en négatif. L'empreinte serait la transmission d'un objet

absent/présent, autrement dit d'un contenant sans contenus psychiques. Hassan Rachik lors d'une interview (2019) élabore une anecdote très riche de son enfance au sujet d'un jeu de mémoire qu'il faisait avec son père quand il était enfant consistant à lui faire réciter le nom de ses aïeux paternels. Il remarque, en qualité d'anthropologue qu'une fois devenu adulte, son désir premier aura été d'interroger dans ses recherches (2012) à l'inverse sa généalogie maternelle. Dans l'après-coup, Rachik analyse que la connaissance explicite de ses aïeux paternels qui s'inscrit dans la tradition patrilinéaire marocaine révélait en fait un manque implicite, « une seule généalogie méritait d'être rappelée » (2019). En inscrivant par l'écriture l'histoire de la lignée maternelle, Rachik sublime ce manque. Il dit que cet acte traduit « une façon de mettre ce passé boiteux sur deux pieds ». Il en conclut avec sincérité au sujet de la transmission que :

Il ne suffit pas d'ouvrir ses oreilles et encaisser ce qui est transmis, ce qui fait de nous de passifs récepteurs, encore faut-il aussi ouvrir sa bouche pour poser des questions au sujet de ce qui est transmis et de ce qui ne l'est pas, de ce qui relève du non-dit et de l'impensé pour la génération qui transmet. (Rachik, 2019, p. 87).

Le verbe « encaisser » vient signifier le choc que peut susciter cette transmission qui s'impose, qui fait effraction dans le psychisme. Cet exemple, en plus d'illustrer les concepts de trace et d'empreinte, vient aussi dire qu'il y a toujours quelque chose qui se transmet. Même si cette transmission est incomplète, partielle ou manquante. L'absence de transmission, ici de la filiation maternelle, n'est pas une absence du processus de transmission, mais plutôt une absence de représentations associées à la transmission. Cette absence peut motiver consciemment un désir, et alimenter une curiosité de la part du sujet consistant à reconstruire et rassembler les chaînons manquants de son histoire, à combler un trou laissé par ses aïeux, ou par les déterminants culturels de la filiation.

C'est à partir de ce qui est non seulement faille et manque que s'organise la transmission, mais à partir de ce qui n'est pas advenu, ce qui est absence d'inscription, et de représentation, ou de ce qui sur le mode de l'encryptage est en stase sans être inscrit [...] il s'avère que c'est peut-être dans ce qui échappe à notre vouloir et à notre activité de représentation que l'essentiel de la transmission s'effectue. (Kaës, 2013, p.12).

Dans les processus cette fois-ci inconscients de la transmission psychique, la répétition s'engage sur plusieurs générations, ce qui n'a pu s'élaborer sur une génération est répétée, ou plutôt évacuée, sur la suivante. Le sujet de l'héritage se veut ici le relais d'une élaboration non advenue, ou inachevée, dans la génération de ses ascendants. En transmettant inconsciemment cette négativité, les porteurs diffèrent la résolution de la charge conflictuelle ou pulsionnelle contenue par l'objet sur une autre génération. C'est à ce titre que la transmission est qualifiée de « violente » ou de « brutale ». Le sujet « encaisse » pour reprendre le mot de Rachik, la charge de sa transmission. La violence de la transmission tient donc au fait que ce qui est transmis demande à être réceptionné par un bénéficiaire, peu importe les perturbations « violentes » que cette transmission peut causer sur son psychisme.

Toute affiliation se fait sur les failles de la filiation. Les liens du groupement comme ceux du couplage sont tissés essentiellement sur l'héritage négatif, c'est-à-dire ce qui, dans la transmission actuelle et/ou les transmissions antérieures, n'a pas pu être transformé et intégré psychiquement, et sur la nécessité d'en faire une répétition élaborative. Ce qui se transmet dans la transmission inter-, ou plutôt transgénérationnelle, dans la transsubjectivité des couples et des groupes, ce n'est pas seulement le positif (histoire, roman, mythes familiaux, objets et fantasmes conscients favorisant les identifications,

etc.), mais c'est aussi et surtout le négatif, c'est-à-dire ce qui fait défaut, ce qui manque, ce qui n'a pas été inscrit, ce qui a été nié, dénié, refoulé et projeté. Le statut de ce négatif (refoulé ou bien extrajecté, projeté, externalisé) et la localisation topique de son « lieu d'hébergement » psychique seront en rapport avec la structure psychique individuelle, groupale ou familiale. (Ciccone, Lhopital, 1997)

Cette violence de la transmission s'articule à la théorie de l'appareil psychique groupal (Kaës, 1976) et aux alliances inconscientes (2006). Il y a un partage qui s'organise autour d'éléments relevant du positif comme du négatif. Le pacte dénégatif relève d'un « accord inconscient sur l'inconscient [qui] est conclu pour que soit assurée la continuité des investissements et des bénéfices liés à la subsistance de la fonction des Idéaux communs, du contrat ou du pacte narcissique » (Kaës, 2014, p.105). Le pacte dénégatif, est une illustration défensive du travail du négatif, le groupe place inconsciemment des objets sous silence dans une complicité lui permettant de sauvegarder son intégrité. Le groupe porte des secrets, des non-dits et des clivages. La communauté de silence permet d'éviter une conflictualité qu'elle ne saurait contenir, tout en préservant l'unité du groupe, l'isomorphie, l'illusion groupale.

Comme l'exemple de Rachik, on s'aperçoit que la filiation maternelle manquante, l'est parce que la filiation paternelle apparaît comme encombrante. Les deux filiations se concurrencent dans une forme œdipienne où chaque lignage fait l'objet d'investissements antagonistes. Deux processus psychologiques sont mobilisés chez le sujet pour accueillir les investissements psychiques liés aux enjeux de la transmission psychique : l'identification et l'aliénation.

#### **2.4. De l'identification à l'aliénation**

L'identification est le procédé psychologique par lequel le sujet fait sien la transmission psychique qui lui est adressée, tandis que l'aliénation serait le risque psychopathologique de ce procédé. Nous allons définir successivement ces deux notions, afin de les mettre ensuite en perspective. L'identification fait également intervenir d'autres processus analogues comme l'introjection et l'incorporation.

Ciccone (1999) désigne l'identification comme « la voie royale d'accès à la transmission » en reprenant l'adage freudien qui désignait l'interprétation des rêves comme une voie royale d'accès à l'inconscient. C'est par le mécanisme de l'identification que le sujet s'approprie son héritage. Freud (1921) distinguait deux types d'identification, l'identification primaire représentant « la forme la plus originaire du lien affectif à l'objet (...) de liaison à l'autre » ; et l'identification secondaire, qui est consécutive à la structuration du psychisme du sujet. La définition de Laplanche et Pontalis (1967), en tant que processus « par lequel un sujet assimile un aspect, un attribut à l'autre et se transforme, totalement ou partiellement sur le modèle de celui-ci », révèle une autre caractéristique importante de l'identification : sa capacité à être complète ou partielle. La personnalité se constitue et se différencie par une série d'identification. Par le biais de l'identification, il y a une circulation des objets psychiques, c'est-à-dire que ce qui appartient à l'autre devient sien avec un travail de transformation et d'appropriation. Cette définition souligne que l'identification conduit à une intériorisation de l'objet psychique à une « modification des objets » (Ciccone, 1999).

L'intériorisation révèle un autre processus celui de l'introjection, c'est à dire le processus par lequel il y a « inclusion de ses objets dans le Moi » (Ferenczi, 1909). Dans l'introjection, « le sujet fait passer, sur un mode fantasmatique, du -dehors- au -dedans- des objets et des qualités inhérentes à ces objets » (Laplanche, Pontalis, 1967). L'introjection suppose une réalisation à caractère durable là où l'identification n'en serait qu'une tentative toujours latente. L'identification se distingue de l'introjection, car elle est une incorporation sublimée, où l'objet se trouve sauvegardé. Lacas (2022) propose une autre différenciation dans laquelle « l'identification se situe plutôt dans le registre de l'être (être comme l'autre) et l'introjection dans celui de l'avoir (avoir ce qu'a ou ce qu'est l'autre) ». À l'opposé, l'incorporation prend place lorsque le processus d'introjection est manqué. En exemple, Ciccone et Lhopital (2001) assimilent l'introjection à l'apprentissage d'une langue et l'incorporation à l'achat d'un dictionnaire.

S'identifier à l'autre, c'est parfois aussi s'aliéner à l'autre. L'aliénation est un terme très riche, chargée d'histoire, et utilisée par beaucoup d'auteurs dans de nombreuses disciplines. Nous nous inscrirons ici dans la continuité de l'aliénation telle que pensée par Tosquelles où psychologie individuelle et psychologie sociale sont aussi inextricablement liées qu'aliénation mentale et aliénation sociale. Etymologiquement, l'aliénation renvoie à *alienus*, l'étranger et d'*alius*, l'autre. L'aliénation pourrait donc se comprendre aussi bien dans l'intrapsychique : une part étrangère de nous sommeille dans l'inconscient, jusqu'à ce que sur le modèle de l'inquiétante étrangeté freudienne (1919), cette part intime surgie comme étrangère et donc effrayante ; et dans l'interpsychique où cette fois-ci une étrangeté extérieure s'impose du dehors. Freud, la relie donc dans le rapport que l'individu entretient avec lui-même et son propre inconscient, là où pour Marx l'aliénation s'entretient avec le groupe. En effet, Marx, dans sa critique du capitalisme en prenant l'exemple du travail, utilisait le terme pour désigner l'asservissement du sujet face à des forces et des contraintes extérieures qui le dépasse. Dans cette logique, l'asservissement exprime une perte de maîtrise du sujet, et une entrave à sa liberté.

Dans l'aliénation mentale, la contrainte qui s'impose au sujet n'est plus extérieure, mais intérieure. La psychothérapie institutionnelle, épousant une conception philosophique de l'aliénation, pose la folie comme indissociablement liée à la liberté de l'homme « seul un être [complètement] libre peut être fou » (Mornet, 2007). Dans le courant aliéniste de la psychiatrie, l'aliénation mentale désignait depuis Pinel la folie, ou le trouble mental, jusqu'à ce que la psychanalyse introduise le déterminisme inconscient. Ensuite, la psychothérapie institutionnelle, s'appuyant sur les idées lacaniennes, font de l'aliénation un concept central pour comprendre la psychose et la place des délires. Oury (1992) renommera ainsi l'aliénation mentale, par différentes expressions : aliénation transcendantale, psychopathologique ou psychotique. Dans cette conception, l'aliéné, par définition, est celui qui devient étranger à lui-même, qui est dépossédé de sa liberté, ou de son désir. L'aliéné le devient par rapport au désir de l'autre. L'aliénation, dans ce double déterminisme implique donc un autre, qui quelle que soit sa nature sociale ou psychique s'impose au sujet.



S'aliéner à l'autre, c'est parfois aussi s'identifier à l'autre. Dans le champ théorique autour de la transmission psychique, l'aliénation exprime des formes psychopathologiques de la transmission ou de l'identification. L'aliénation se pense ici comme un envahissement psychique : le sujet est possédé par un autre, ou dépossédé de lui-même par un autre. Cette conception nous semble particulièrement intéressante à croiser dans un second temps avec les envoûtements et la sorcellerie, puisque ces représentations chargées symboliquement d'agressivité peuvent traduire culturellement un sentiment d'aliénation dont la forme extrême est la crise de possession, ou le syndrome d'influence.

Meltzer (1980) propose le terme d'identification intrusive, pour souligner la dimension agressive que peut prendre l'identification projective où l'altérité ne s'organise pas et laisse place à des relations aliénantes aux objets. Dans cette configuration en identification projective, l'objet n'est pas transformé, mais en plus l'objet transforme le sujet. D'autres auteurs s'appuyant également sur le mécanisme de l'identification et de l'aliénation ont pu mettre en exergue des particularités du travail de la transmission psychique entre les générations à travers plusieurs concepts : le télescopage des générations, la crypte et le fantôme et l'empiètement imaginaire.

#### **2.4.1. « Le télescopage des générations »**

Le télescopage des générations constitue une forme particulière d'identification inconsciente à travers des générations où le psychisme des individus serait organisé par la transmission d'une histoire n'appartenant pas à leur vie, du moins en partie. Pour Faimberg, l'identification représente un type de lien entre les générations. Ainsi, l'objet de l'identification devient également un objet historique et transmet des éléments fondamentaux de son histoire interne. La cause de cette identification condense en elle-même une histoire, entre l'objet d'identification et son propre objet historique, n'appartenant pas à la génération du patient. Faimberg désignait ainsi (1987, 1988) des identifications aliénantes par capture identificatoire où « la partie clivée ou aliénée du moi est identifiée à la logique narcissique des parents ». L'aliénation désigne ici l'intrusion d'une organisation étrangère qui appartient à un autre.

On retrouve une réflexion analogue explorée par Guyotat (2005) dans certaines filiations narcissiques qui se sont organisées autour de la coïncidence mort-naissance. Dans cette configuration, très présente dans la culture africaine traditionnelle, l'âme d'un ancêtre ou d'un enfant mort-né, doit se réincarner dans l'enfant suivant. C'est ainsi que le nouveau-né reçoit le prénom d'un autre qui lui préexiste. Guyotat (2005) remarque que cette façon de perpétuer l'existence du mort, permet de ne pas en faire le deuil et peut conduire à des formes pathologiques.

#### **2.4.2. « La crypte et le fantôme ».**

Abraham et Torok introduisent la possibilité de s'identifier à un autre à son insu, opposant deux processus : l'inclusion psychique et l'identification endocryptique. Ces observations s'appuient sur l'hypothèse freudienne que le Ça serait porteur héréditairement des traces de certaines expériences vécues par les « moi » de nos ancêtres (Freud, 1923, p.282). L'approche de Abraham et Torok se situe dans le champ du traumatisme et la clinique du

deuil. C'est en prêtant attention aux discours de leurs patients qu'ils ont été frappés par l'importance, chez certains d'entre eux, des changements de rythme, d'intonation, d'accent, et même parfois de voix. Ils sont alors devenus attentifs à la manière dont un patient peut parfois parler en son nom propre, mais aussi d'autres fois, sans s'en apercevoir lui-même, au nom d'un autre dont il est le représentant. Autrement dit, un patient peut parfois donner voix à quelqu'un d'autre à l'intérieur de lui.

Concernant l'inclusion psychique, Torok (1968) analyse la problématique des deuils pathologiques en décrivant un processus selon lequel un deuil indicible et inavouable s'installe à l'intérieur du sujet *via* la formation dans l'inconscient d'un « caveau secret » renommé « crypte ». Le processus qui mène à la formation d'une crypte commencerait par un secret partagé, la honte attachée à ce secret partagé produirait un « morcellement topique » chez le sujet, à condition que l'objet perdu ait joué un rôle d'idéal du Moi pour le sujet, dans le sens où il serait le réceptacle d'investissement narcissique primaire. Confronté à la perte de l'objet, il s'agirait alors pour le sujet de garder le secret de l'autre en couvrant sa honte, dans une partie clivée de son Moi.

Concernant l'identification endocryptique, Abraham et Torok (1975) décrivent ce processus, comme une perte d'objet dans les conditions préalablement décrites où le sujet échange sa propre identité contre celle de l'objet « dans l'identification endocryptique, le -je- s'entend comme le moi fantasmé de l'objet perdu » (Abraham et Torok, 1975, p.314). Cette identification a pour fonction de maintenir l'illusion d'un *statu quo* antérieur au traumatisme de la perte tout en témoignant paradoxalement une aliénation du moi à l'objet incorporé.

Le « fantôme » qui se logerait dans l'inconscient, tiendrait lui de la transmission de ce secret dans la chaîne généalogique. « Il [le fantôme] résulte du passage de l'inconscient d'un parent, à l'inconscient d'un enfant » (Abraham et Torok, 1975, p.429). Le fantôme pourrait se rapprocher d'un corps-étranger, auquel on peut associer le sentiment « d'inquiétante étrangeté » (Freud, 1919), mais qui agirait sur les faits et gestes du sujet, comme si l'inconscient du sujet était littéralement possédé par celui d'un autre dont l'existence est antérieure. « L'apparition du fantôme indiquerait donc les effets sur le descendant de ce qui avait eu, pour le parent, valeur de blessure, voire de catastrophe narcissique » (Abraham et Torok, 1975, p.430).

Les travaux inachevés, mais fascinants, d'Abraham et Torok (1987) ont été complétés ensuite par d'autres auteurs : Eigner (1987) proposait l'hypothèse que le fantôme incarnant un secret, est tellement imposant et chargé affectivement qu'il générerait paradoxalement plus de « bruits » que de « silences ». L'interdit du secret, véhiculé par ceux qui cherchent à en verrouiller l'accès, devient inversement l'objet d'une curiosité et d'une fascination pour ceux à qui l'ont en dissimule l'accès « ces dernières [les personnes qui doivent rester à l'écart du secret] sont frappées par la passion que mettent les gardiens du secret à le cacher » (Ciccone, 1999, p.93). Tisseron *et al.* (1995) par ailleurs, soutiennent un modèle selon lequel un refoulement du sujet préparerait la « cache en creux » qui abriterait le fantôme constitué par les sentiments de honte et de culpabilité à l'égard d'événements de la vie du sujet. Les travaux d'A de Mijolla (1981) décrivent un concept analogue « les visiteurs du moi » dont l'origine se situerait dans les fantasmes infantiles liés aux rêveries d'identification passées. C'est ce qui conduirait les enfants à construire des

« romans familiaux » (Freud, 1909) racontant la vie passée présumée de leurs aïeux, à travers la mythologie de leurs exploits, mais aussi de leurs scandales, en assurant en quelque sorte leur réincarnation. En s'inspirant de la notion de « personnalité multiple » évoqué au départ par Freud (1909), elle explique que le sujet est susceptible d'adopter, tour à tour, les modèles de différents personnages connus ou inconnus, mais conservés dans la mémoire familiale. On pourrait associer cela aux phénomènes de transe-possession en Afrique subsaharienne (Lapassade, 1997), dans lesquels un vivant prête son corps à un esprit, en général du lignage, qui s'exprime à travers lui pour délivrer un message. Les tradithérapeutes contemporains ont toujours la fonction de véhiculer la voix des ancêtres en mettant à profit leur clairvoyance à travers des pratiques divinatoires.

### 2.4.3. « L'empiétement imagoïque »

L'empiétement imagoïque (Ciccone, 1997, 1999, 2001) représente à la fois une modalité de transmission traumatique et une tentative *via* le fantasme de transmission et l'identification de réduire l'aspect traumatique de la transmission.

Le processus par lequel un imago parental (un objet psychique du parent) s'impose ou est imposée comme objet d'identification de l'enfant (l'enfant est identifié comme réplique, dépositaire ou héritier de l'imago) et comme objet d'identification pour l'enfant (l'enfant est pris dans une nécessité de s'identifier à l'imago). Ce processus utilise les voies de l'identification projective mutuelle : du côté parent, l'imago est projeté et identifié à l'enfant, le parent usant de manœuvres dans la relation interactive visant à confirmer cette identification ; du côté enfant, l'imago est soit captivante, elle pénètre alors générant d'un faux self, soit de persécution, elle est alors rejetée et source de luttes incessantes visant à la contrôler et à la maintenir à distance. Dans les deux cas, l'imago est aliénant et prive l'enfant d'une autonomie face à ses objets psychiques. L'espace mental squatté par l'objet d'un autre prive le sujet de liberté, d'autonomie et d'intimité. (Ciccone, 2014, p.20).

Tous ces concepts viennent lever des failles et des difficultés dans les continuités narcissiques sur lesquelles se fondent le sujet et les ensembles relationnels dont il est partie prenante. Les transformations socio-culturelles accélérées sur le continent africain génèrent une différence générationnelle importante, un creux entre les parents et leurs enfants. On retrouve une génération témoin de l'émergence du modernisme et une génération qui en est le produit. Autrement dit, une génération insérée dans les traditions, et une génération qui veut s'en extraire. La culture de l'ancestralité, inscrit le sujet dans un rapport vertical, dans une identification permanente aux ancêtres défunts (télescopage des générations) pour perpétuer le mythe familial à travers les identifications aux morts introjectées à l'intérieur du Moi (identification endocryptique). La culture moderne suppose un mythe individualiste s'appuyant sur des modèles identificatoires libres et diversifiés, et s'oppose donc au modèle inclusif de la famille africaine qui peut paraître désormais comme une influence encombrante ou aliénante, ou comme un modèle qui ne fait plus sens. Le poids des traditions inscrit nécessairement le sujet dans un devoir de réception. L'identification est le mécanisme permettant au sujet de s'approprier ce modèle qui lui est transmis, tandis que l'aliénation peut en être la modalité psychopathogène.

## 2.5. Vers une psychopathologie du lien de filiation

Comme évoqué précédemment, la transmission peut se situer dans le champ du traumatisme., soit un objet de la transmission fait effraction chez l'héritier, la transmission est vécue comme violente, traumatique (Ciccione, 1999) par le sujet récepteur, soit c'est la nature de la transmission en elle-même qui est violente. En contexte africain, on peut penser ce traumatisme du côté de l'histoire et des « événements symbolicides » auxquels la culture africaine, et les différents groupes ethniques, ont été confrontés. Les trous généalogiques laissés par la colonisation, les migrations et l'esclavage agissent ici comme des traumatismes culturels (Derrida, 1995). En effet, pour Guyotat (2005, p.23) « le problème de la filiation traumatique, renvoie aux problèmes de transmission qui traverse les générations, sans pour autant être symbolisée ».

L'œuvre de Guyotat (1986, 1995, 2005) s'est longtemps intéressé à l'articulation entre psychose et lien de filiation. Guyotat remarque, en prenant l'exemple de Dali et Van Gaugh comment la coïncidence mort-naissance peut être parfois pathologique, créant des identifications aliénantes à des « fantômes » familiaux pour reprendre l'expression de Abraham et Torok. Guyotat, en s'appuyant sur la filiation narcissique suppose que la psychose émerge lorsque les enjeux narcissiques de la filiation sont excessifs (ce qui peut apparaître dans le modèle de l'aliénation) ou au contraire sont complètement absents.

De manière générale, de nombreux auteurs, parmi lesquels on peut citer Guyotat, se sont accordés pour reconnaître à toute pathologie psychotique en contexte occidental, un trouble plus ou moins profond de l'accession aux représentations des liens de filiation et de l'intégration des origines. Aulagnier (1975) évoquera la pensée délirante primaire pour expliquer comment le délire paranoïde du sujet est une reconstruction de l'impensable de l'origine. Aulagnier situait cette faille dans les liens interpsychiques de la dyade mère-bébé et le manque « d'énoncés historiques » (1986) véhiculés dans le discours parental. En contexte africain, on pourrait envisager cette carence davantage sur le plan transpsychique, avec un défaut de transmission culturelle, une carence de transmission traditionnelle impliquant le mythe ancestral et sa nécessaire dissolution dans les liens familiaux et communautaires. Racamier, en se ciblant plus sur la schizophrénie, évoquait comment la pensée des origines est finalement une manière de se lier aux autres :

La pensée des origines n'est pas seulement dans l'image interne et dans la représentation des parents, mais elle est dans la psyché comme une évidence qui règne sans avoir à se prouver. Et cette évidence est celle du lien : lien entre sa pensée et quelque chose ou quelqu'un, lien entre ce qu'on éprouve et ce que l'on est. Les origines ne sont pas les causes, mais simplement ce qui se trouve en amont dans le déroulement du fil des choses : fil de la vie psychique bien entendu, mais aussi fil de notre existence, filières des vies, des générations et des êtres, des cultures et des civilisations, de la vie et des mondes (Racamier, 1992, p.1990).

Dans la continuité de la pensée délirante primaire d'Aulagnier, c'est par le symptôme du délire que le sujet fait du lien à ce qui lui manque. Le délire apparaîtrait dans ces contextes comme une théorie des origines, « là où un roman familial ne peut se constituer en tant que fiction singulière » (Baranes, 1982, p.441). Le non-dit des origines, où

l'altération de sa restitution « prend une valeur énigmatique parce qu'il y a une ignorance réelle portant sur un thème fondamental [et qui est] à la base de l'activité délirante quand elle se manifeste » (Rosolato, 1976). C'est ainsi que dans les délires, on retrouve si fréquemment des thématiques religieuses mettant en scène la question de l'origine et de la filiation. La religion agit ici comme une suture, « un ultime recours face au chaos généalogique et au brouillage des références » (Piret, 2004). Kokou-Kpolou *et al.* (2018) à travers un cas clinique montre comment l'identification au Dieu chrétien s'inscrit dans la recherche généalogique du manque de l'ancêtre en contexte togolais. Cette non-transmission fait référence à ce que d'une façon générale, la psychanalyse contemporaine nomme la clinique du négatif (Guillaumin, 1995 ; Kaës, 1989 ; Missenard *et al.*, 1989 ; Green, 1986). Nous avons déjà mobilisé ces travaux autour du négatif pour rendre compte des mécanismes à l'œuvre dans la transmission. Il s'agira d'observer par la suite, comment ces mécanismes interviennent dans la forme « psychotique » la plus courante en contexte africain, celle de la bouffée délirante aiguë, puis comment la représentation imaginaire de la sorcellerie permet de mettre en scène la psychopathologie du lien, de la filiation et de la transmission.

### **3. Psychopathologie des bouffées délirantes aiguës**

En psychologie clinique, le patient ne se réduit pas seulement à ses symptômes ni à sa maladie qui ne peuvent pas être compris dans leur seule dimension négative. C'est dans cette inscription psychanalytique, que nous situons la psychopathologie comme l'étude de la souffrance psychique pouvant s'adresser au sujet dans sa dimension subjective et intersubjective. Dans sa saisie d'ensemble de la totalité du sujet, la psychopathologie n'est pas seulement une théorie de la connaissance du fait psychiatrique, elle prend une dimension anthropologique et sociale à partir du moment où le sujet s'inscrit simultanément dans une société et dans une culture donnée. L'évolution du concept de bouffée délirante aiguë (BDA) en est l'illustration, puisqu'il est un objet de recherche purement psychiatrique au départ, revisités au grès des auteurs et des courants de la psychiatrie européenne, avant de se transformer progressivement, grâce aux travaux réalisés à l'étranger, en une pathologie faisant intervenir plusieurs déterminismes sociaux et culturels. Nous nous dégageons ici de l'approche psychiatrique, en considérant dans notre recherche un continuum entre le normal et le pathologique (Canguilhem, 1966 ; Bergeret, 1974) où toute souffrance psychique est normalement pathologique ou pathologiquement normale. Il s'agit d'inscrire également la place du symptôme dans une logique ethnopsychanalytique, qui résulte à la fois d'une fabrication individuelle (consciente et inconsciente), d'une fabrication intersubjective (le lien à l'autre) et d'une construction collective (dans un contexte social et culturel donné).

#### **3.1. Historique de l'entité nosologique**

##### **3.1.1. La psychiatrie européenne.**

Inscrit dans les théories de la dégénérescence, cette forme clinique fût décrite premièrement par Magnan (1893) par l'expression des « délires polymorphes des dégénérés » puis en distinguant à l'intérieur de ce groupe,

« les bouffées délirantes polymorphes » (1895) pour désigner la forme clinique suivante : un début brusque ; un délire polymorphe avec thèmes et mécanismes multiples ; un trouble confusionnel couplé d'un trouble de l'humeur ; l'absence de pathologie somatique ; une durée brève, mais des récurrences fréquentes (délire à éclipse). Notons que c'est en observant les militaires rentrés de missions à l'étranger, et particulièrement en Afrique, que Magnan a effectué ses travaux sur cette forme clinique, nous questionnant ici sur l'impact du choc culturel, et de la confrontation avec un environnement radicalement différent, comme facteur de déclenchement.

Cette nouvelle entité nosographique survit dans le vocabulaire psychiatrique, tout en étant réappropriée en fonction des variables sémiologiques observées par différents auteurs : « psychose imaginative essentielle » (Dupré et Logre, 1914) caractérisée par l'apparition brutale d'une fabulation aux thèmes divers, rocambolesques et pittoresques chez les sujets « mythomane » ; « les états interprétatifs aigus curables » (Sérieux et Capgras, 1909) qui amèneront ensuite à la définition du délire d'interprétation où dominent des phénomènes interprétatifs intensément vécus. ; « expérience délirante primaire » (Jaspers, 1913) correspondant à des états délirants irréductibles aux mécanismes de la pensée normale car vécu comme une expérience originale et ineffable de bouleversement de la relation du sujet à son monde, ce qui sera désigné plus comme des « expériences oniroïdes » qui sont des troubles de la conscience qui se rapproche de la conscience du rêve (Mayer-Gross, 1960). Le concept de « bouffée délirante aiguë » trouve définitivement une place dans la nosographie à la suite des travaux de Henri Ey (1954a, 1954b, 1954c), permettant d'établir des différences entre les formes psychotiques aiguës et les formes psychotiques chroniques. Il donne alors à la BDA une unité psychopathologique, et une autonomie nosographique.

### 3.1.2. Les classifications nosographiques internationales.

La première appellation apparaît en 1979, dans la CIM-9 où figuraient les psychoses délirantes aiguës dans la catégorie (0298) "Autres psychoses non organiques" se divisant en trois formes :

- les bouffées délirantes : états délirants provoqués apparemment par un bouleversement émotionnel (298-3)
- les psychoses délirantes psychogènes qui ne se différencient des BDA que par une durée plus prolongée (298-4);
- les psychoses réactionnelles autres et non précisées: les psychoses hystériques, et psychogènes (298-8).

Tandis que dans la classification nosographique américaine, le DSM-III (1980). On y trouve les BDA éparpillées dans différentes rubriques :

- les troubles schizophréniformes (295-40) dont les critères diagnostiques correspondent à celles de la schizophrénie sauf la durée qui doit être supérieur à 2 semaines et inférieur à 6 mois (parenté la plus étroite avec la BDA)
- la psychose réactionnelle brève (298-80)
- la psychose atypique (298-90)
- le trouble schizo-affectif (295-70)

Aujourd'hui, le terme de psychose aiguë ou BDA ne figurent plus dans les deux classifications psychiatriques internationales : le DSM VI comporte deux entités « Troubles psychotique bref » et « Trouble schizophréniforme » et la CIM-10 propose quatre entités : les « troubles psychotiques aigus polymorphes » avec et sans symptômes psychotiques, les « troubles psychotiques aigus d'allure schizophrénique », et les « troubles psychotiques aigus essentiellement délirants ». Les formes sémiologiques qui y sont décrites sont sensiblement identiques. En revanche, ces deux classifications se distinguent selon leur intégration de la durée de l'épisode : critère absent de la CIM, critère majeur dans le DSM : un épisode psychotique bref a une évolution inférieure à un mois, un trouble schizophréniforme a une durée comprise entre un et six mois. Dans les pays anglo-saxons, la BDA n'est pas retenue et l'expérience délirante est souvent apparentée comme une modalité d'entrée dans la schizophrénie ou un symptôme paroxystique de cette dernière. La BDA est donc surtout une référence nosographique française, qui engage un polymorphisme clinique marqué par l'état aigu brutal, sans épisode antérieur avec pour symptôme une richesse des idées délirantes et hallucinatoires entraînant, bien souvent, la contrainte d'une hospitalisation.

Le terme de BDA figure également dans le DSM, mais dans les annexes où on peut y lire un glossaire des syndromes propre à une culture donnée, ici celle de l'Afrique de l'Ouest et d'Haïti, pour décrire « une explosion brutale d'un comportement agité et agressif, d'une confusion marquée, d'une agitation psychomotrice et accompagnée parfois d'hallucination visuelle et auditive ou d'idéation persécutoire. Ces épisodes peuvent ressembler à un épisode de trouble psychotique bref ».

### 3.1.3. L'ethnopsychiatrie.

Dans ses recherches, Devereux avait souligné l'intérêt et la fréquence des « états délirants transitoires » pour décrire les troubles mentaux dans les sociétés dites traditionnelles. Les travaux de Henri Collomb, dès 1958, à l'école de Fann initient tout un courant, autour de cet objet de recherche fréquent dans la clinique. Collomb, fût à l'écoute des guérisseurs traditionnels et des processus thérapeutiques tentant d'intégrer leur savoir et leur pratique dans l'hôpital moderne de Dakar. Sur ce modèle, les BDA sont désormais réputées occuper une place singulière et importante en psychopathologie africaine, les tableaux délirants aigus font l'objet de nombreuses recherches au Sénégal (Collomb, 1965), au Maroc (Ifrah, 1980) sans compter d'innombrables autres études (Andriambao *et al.*, 1976 ; Constant, 1972 ; Leroy *et al.*, 1982 ; Mutéba *et al.*, 1992 ; Nubukpo *et al.*, 2005 ; Ouédraogo *et al.*, 1999 ; Yao Yavo, 2003 ; Mbassa Menick *et al.*, 2010). Dans ce contexte, les études démontrent aussi que la BDA est l'essence de la psychopathologie, par sa fréquence, mais que d'autres tableaux cliniques peuvent s'y greffer, comme la dépression (Mbassa Menick et Menguené Mviena, 2006), désigné comme « le masque noir de la dépression » (Hanck *et al.*, 1976) ou le nœud de problématique addictive (Mc Guire *et al.*, 1994). Ainsi, on pourrait formuler qu'en psychiatrie africaine, la BDA est l'arbre nosologique qui cache la forêt psychopathologique.

### 3.2. Une sémiologie polymorphe

La sémiologie avancée par la majorité des auteurs occidentaux (Braconnier et Forget, 2004 ; Pirlot et Cupa, 2019 ; Di Rocco, 2020) repose sur trois critères majeurs : la brusquerie du tableau clinique, la variabilité et polymorphie des symptômes et la réversibilité totale de ceux-ci.

#### 3.2.1. La brusquerie du tableau clinique et sa réversibilité.

La BDA surgit en quelques jours et s'éteint en quelques semaines. La brusquerie est marquée par l'intensité soudaine du trouble « un coup de tonnerre dans un ciel serein » pour reprendre l'expression de Magnan, ou « une expérience de déstructuration-restructuration avec un psychisme qui se défait et se refait » pour reprendre l'expression de Sow (1977, p.104). L'expérience délirante débute brutalement, parfois à la suite de situations ou d'événements particuliers lié à un choc émotionnel, un échec affectif, migratoire ou professionnel, un deuil, un abandon. La BDA est souvent considérée soit comme une expérience psychopathologique isolée soit comme précurseur d'une pathologie psychotique chronique. De nombreux auteurs (Singer *et al.*, 1980 ; Verlhac *et al.*, 1993) reconnaissent l'existence d'accès uniques (50% des cas), une évolution intermittente soit selon la même modalité, soit sur un mode de plus en plus disthymique vers une psychose maniaco-dépressive (25 % des cas), soit vers une schizophrénie chronique (25 % des cas environ). En psychopathologie africaine, la BDA semble plus fréquemment associée à une réversibilité favorable avec 88,5 % d'évolution favorable dont 58 % de guérison sans récurrence, 30,3 % après une ou deux rechutes, et 11,5 % vers une chronicisation (Ouango, 1984).

#### 3.2.2. Le polymorphisme des symptômes.

Il s'agit d'une explosion chez un sujet d'une expérience délirante ou hallucinée paroxystique et polymorphe, c'est-à-dire que les thèmes du délire sont « protéiformes » multiples et variables : grandeur, transformation corporelle, possession, influence, persécution, empoisonnement, etc. Les mécanismes sont eux aussi variables, tout en étant changeants et pouvant s'intriquer entre eux : intuitions fausses, interprétations erronées de la réalité, automatisme mental, hallucinations psycho-sensorielles et acoustico-verbales, dépersonnalisation s'exprimant sous la forme d'un sentiment de dédoublement ou de transformation, une dissociation affectant le corps autant que l'esprit, une humeur altérée subissant des variations à la fois dépressive et à la fois exaltée et euphorique, des périodes d'angoisse et des comportements d'agitation, etc

Devant ce polymorphisme, Collomb a cherché à définir les principales caractéristiques qui confère une homogénéité à cette entité nosologique. Dans le tableau, nous décrivons les caractéristiques de la BDA observée en contexte togolais en comparaison avec celles établies par Collomb (1965).



Tableau 1 : Comparaison des formes cliniques de la BDA par rapport à Collomb (1965)

BDA décrites par Collomb (1965)	BDA rencontrées dans la clinique togolaise
Le début est brutal, souvent précédé d'un événement insolite ou traumatisant, d'un rêve, d'une vision à la signification inquiétante.	Dans les événements déclencheurs, on notera la récurrence des deuils, des conversions religieuses et des enjeux migratoires.
La personnalité antérieure est sans particularité ne présentant aucune structure psychopathologique évidente avec en général une bonne intégration familiale, professionnelle et sociale.	Le sujet, par l'intermédiaire de la BDA, vient justement exprimer une souffrance liée à son intégration familiale, professionnelle et sociale.
L'expérience délirante possède une certaine familiarité pour l'individu comme pour le groupe ; c'est-à-dire que l'événement est intégré dans le système culturel où il se déclenche.	L'expérience délirante est associée à la spiritualité et à la religion tout en étant l'objet d'une plainte qui détermine le choix de l'orientation vers l'institution psychiatrique. L'événement fait davantage rupture avec le système culturel où il se déclenche.
L'état affectif et l'état de la conscience sont peu affectés a contrario des formes européennes où un état confusionnel accompagne le délire.	On retrouve davantage de troubles thymiques ou mélancoliques associées.
Le contenu est majoritairement persécutif pouvant être associé minoritairement à d'autres thèmes : grandeur, influence, possession et filiation.	Idem. Le sentiment de persécution est au centre des symptômes et met en scène l'imaginaire de la sorcellerie.
Les hallucinations visuelles et verbales sont très fréquentes, en dehors de tout état dissociatif ou confusionnel.	Idem. Les hallucinations sont très souvent associées à une communication hallucinatoire avec un ancêtre.
La guérison est la règle (90 % des cas) et elle est rapidement obtenue (environ 2 mois), il y a une faible proportion d'évolutions vers des affections chroniques.	On observe plus de chronicisations et de « rechutes », liées en partie aux pratiques institutionnelles qui instaurent des traitements médicamenteux et des suivis de longue durée.

Le troisième point fait particulièrement débat. Quand Collomb évoque la familiarité et l'intégration du trouble dans le système culturel, il sous-entend que le groupe l'aurait déjà expérimenté soit en l'éprouvant directement, soit en l'observant indirectement par la culture traditionnelle. Comme nous l'étudierons par la suite, les étiologies traditionnelles, permettent d'articuler l'expérience psychopathologique avec la spiritualité. Aujourd'hui, l'événement psychopathologique peut désormais faire rupture avec le système culturel où il se déclenche dans la mesure où la culture contemporaine africaine dans son complexe tradimodern est probablement moins homogène qu'à l'époque de Collomb. En s'adressant à la psychiatrie moderne, plutôt qu'au féticheur, les familles et le sujet témoignent de leur acculturation à la modernité, mais aussi de leur décalage par rapport au système culturel traditionnel. C'est parce que les solutions ont manqué ou déçu dans la tradition, que les familles tradimodernes s'orientent vers la psychiatrie. Pour les familles les plus modernisées, la science moderne devient même la théorie culturelle de référence. Dans cette situation, les représentations imaginaires traditionnelles exprimées dans l'expérience délirante relèvent donc bien souvent de l'étrange.

L'expérience délirante n'interroge pas uniquement le système culturel, mais aussi le système familial et le réseau de transmissions qu'il contient. Le symptôme intervient comme une plainte qui perturbe et interroge le sujet, mais aussi le groupe famille. Effectivement, l'expérience délirante n'est plus nécessairement familière à l'individu et au groupe, mais en révèle davantage l'inquiétante étrangeté.

### 3.3. Les « psychoses » en contexte africain ?

Si les recherches en psychiatrie transculturelle de ces dernières années se risquent peu à évoquer la psychose, c'est sans doute par prudence en se prémunissant des biais contre-transférentiels : devant l'étrangeté, la folie est trop vite convoquée. Kleinman (1977) avait proposé le concept de *category fallacy* pour désigner l'application maladroite à un groupe culturel de critères diagnostiques définis au sein d'un autre. Ces biais entraînent des *misdiagnostic* (Kleinman, 1977 ; Selod, 2001) à travers une surreprésentation d'hypothèses de psychose pour des patients qui ne le sont pas (Réal *et al.*, 2014). Notons qu'au Togo, la psychose, ou le trouble psychiatrique, vient désormais stigmatiser, voir isoler le sujet en l'assignant à la lourde place individuelle de malade. Tandis que la médecine traditionnelle africaine dans sa démarche diagnostique va plutôt impliquer la famille et le lignage.

La notion de psychose ne peut se penser, aujourd'hui en dehors de l'articulation avec la névrose, fruit d'un long processus de théorisation occidentale et d'une réflexion sur la notion de structure (Bergeret *et al.*, 1994). La psychose, dans une logique freudienne, dépend en partie du rapport que le sujet entretient avec la réalité : la problématique psychotique se situerait dans un échec de conciliation entre le Moi et la réalité extérieure, à la différence de la problématique névrotique qui se situerait dans un échec de conciliation entre le Ça et le Surmoi (Freud, 1924). Ainsi, là où le névrosé souffre des transformations internes visant à s'adapter à la réalité extérieure, le psychotique souffrirait des transformations extérieures de la réalité visant à s'adapter à sa réalité intérieure. Le délire intervient ici pour le psychotique comme une tentative d'auto-guérison, en réparant une réalité trop douloureuse, le sujet psychotique peut prétendre y vivre plus confortablement.

Le même questionnement s'applique pour les productions hallucinatoires, qui sont considérées localement comme des phénomènes surnaturels où s'expriment des forces invisibles porteuses d'un sens. L'hallucination en Afrique peut être une voie d'accès dans le monde de l'invisible et constitue un pouvoir sorcellaire, la clairvoyance, reconnus à plusieurs guérisseurs.

Les discours faisant référence à la croyance dans des êtres surnaturels ou dans des procédés techniques à l'origine de troubles et de malheurs (sorcellerie, maraboutage, envoûtement), les phénomènes de transe ou de possession, et même la présence d'hallucinations doivent toujours être contextualisés. (Delage et Baubet, 2009).

Comme la culture exerce ici une grande influence, à travers leur forme ou leur contenu, la distinction entre phénomènes normaux et pathologiques relèverait donc ici du relativisme culturel (Baubet et Moro, 2009). Le trouble psychique du patient peut le conduire à adopter un symptôme dans lequel la culture intervient en fournissant un modèle de symptomatologie déjà constitué dans une forme de doublet, soit en fournissant des « êtres culturels, des êtres de pensée qui ne sont que des fantasmes froids tant qu'un délirant ne les rencontre personnellement et ne les incarne » (Nathan, 1986, p.104). Ainsi, l'inconscient s'exprime « à ciel ouvert » dans la psychose (Nathan, 1978), ce qui permet au psychotique de maintenir un lien entre son monde interne et le monde externe. Or, avec l'omniprésence de la spiritualité en Afrique, l'inconscient est déjà culturellement « à ciel ouvert ». En effet, les

croyances peuvent se comprendre comme une forme collective et culturelle de délire, organisée par un imaginaire institutionnalisé et transhistorique. Tandis que dans le délire individuel, à l'inverse, le sujet psychotique va s'appuyer sur un fragment de cet imaginaire collectif pour recoller des parties brisées de son être, ou de son histoire.

La psychose devrait donc ici se penser davantage, dans l'interface de la réalité familiale et de la réalité individuelle, dans l'agencement des appareils psychiques individuels et groupaux, puisque la famille est celle qui est en mesure de désigner ce qui relève de la fantasmagorie psychotique ou d'éléments culturels partagés. C'est en ce sens que la transmission psychique nous semble être un modèle pertinent pour observer la clinique africaine des psychoses.

Le patient psychotique « déculture le matériel culturel » (Devereux, 1965) qui, dans le discours du délirant, perd la signification qu'il possédait dans le système culturel duquel il a été tiré : le groupe ne se reconnaît pas dans l'identité revendiquée par le psychotique. En puisant dans le matériel culturel, le psychotique cherche « à coller une pièce là où initialement s'est produit une faille dans la relation du moi au monde extérieur » (Freud, 1924, p.225). Le matériel culturel est personnalisé au point de devenir une identité de remplacement fondamentale. Le psychotique extrait de la culture des figures qui lui tiennent lieu de prothèse imaginaire là où le névrosé fabrique des symptômes singuliers lui permettant de se prémunir d'un risque d'anéantissement subjectif (Devereux, 1967). Pour Corin (2005) les personnes psychotiques introduisent un espace de questionnement et d'étrangeté au sein même de leur culture. Ce n'est pas un hasard, si les psychoses sont les désordres psychiques qui s'alimentent le plus pour se constituer de sources culturelles. Les thèmes des délires en contexte africain mettent systématiquement en scène des problématiques religieuses, politiques et filiales au sein de la famille.

Sow, dans sa topique privilégiait l'usage de « trouble mental » à défaut de celui de « psychose » pour caractériser la psychopathologie des sujets rencontrés en clinique africaine. Le terme de « psychose » est davantage utilisé pour faire référence à des processus sous-jacents comme le délire ou l'angoisse « Le trouble mental c'est Ego violenté par la rupture, provoquée par une altérité agressive, de l'un ou l'autre de ses liens, issus des pôles fondamentaux constituants » (Sow, 1977, p.30). Pour Sow, le sujet ne peut se différencier de ses pôles constituants avec lesquels il est en conflit, à savoir le phylum génétique vertical, qu'il nomme « l'être », les alliances culturelles, qu'il nomme « l'identité » et de son existence propre, qu'il nomme « le soi ». Cette théorie vise à répertorier et expliquer des « crises psychotiques » telles qu'elles peuvent se manifester en milieu traditionnel, comme les crises de possession, ou en milieu hospitalier, comme l'expérience délirante. En effet, le possédé, dans une crise qui s'apparente à une dissociation psychotique, apparaît dans la communauté comme un révélateur, un intermédiaire entre le monde de l'au-delà avec ses forces surnaturelles et le monde des hommes avec ses forces pulsionnelles. À la différence de l'expérience délirante en milieu hospitalier, qui inquiète et bouleverse l'ordre familial. Sow, situe ainsi le trouble mental, dans la continuité des thèses de Freud, puis de Nathan qui postulait que le conflit du psychotique est une perturbation primaire de la relation libidinale à la réalité qui cherche par ses constructions délirantes à restaurer ses liens objectaux (Freud, 1924a).

Pour éviter cette épineuse question épistémologique de « la psychose », ou du moins pour la suspendre, nous nous recentrerons davantage sur notre pratique empirique en explorant les mécanismes des symptômes les plus fréquents : le délire et les hallucinations, puis le sentiment de persécution. Néanmoins, pour définir davantage les enjeux psychopathologiques autour de cette entité nosologique, nous évoquerons par la suite deux pistes de compréhension liées aux BDA : l'approche ethnopsychanalytique, et la psychopathologie africaine avec les effets de l'acculturation et de l'interculturalisation, puis l'approche psychanalytique contemporaine avec le remaniement identitaire et pulsionnel à l'adolescence.

### 3.4. Trouble de l'acculturation et de l'interculturalisation

Bien que la question de la culture ait été posée dans la psychanalyse par Freud tout au long de son œuvre (1913, 1927, 1933) et par ses contemporains, ainsi que dans l'anthropologie, c'est à la suite de la pensée ethnopsychanalytique élaborée par Devereux (1940) qu'un vaste champ conceptuel s'est ouvert questionnant les interactions réciproques entre la culture, le « dehors » (au sens anthropologique du terme) et l'individu, le « dedans » (au sens psychologique et psychanalytique du terme). Dans le champ ethnopsychanalytique, deux positions idéologiques semblent se distinguer. La perspective *comparatiste* consiste à construire des équivalences et des parallélismes entre les éléments culturels de deux mondes distincts, c'est la démarche qu'avait adoptée Freud (1913) en réinterprétant des données anthropologiques avec le prisme des conceptions psychanalytiques pour comprendre le destin des civilisations dans *Totem et Tabou*. La perspective *complémentariste* défendue par Devereux vient poser les bases méthodologiques de l'ethnopsychanalyse avant d'en définir la théorie. Devereux s'inspire de la physique quantique avec le principe de complémentarité de Bohr et le principe d'incertitude d'Heisenberg (on ne peut pas mesurer simultanément la position et la quantité de mouvement d'une particule) pour définir la nécessité d'articuler en permanence la complémentarité entre l'anthropologie et la psychanalyse. D'après Devereux, l'étude trop approfondie d'un phénomène en suivant une théorie unique conduirait à la destruction de ce même phénomène. Chaque discipline produit un savoir dit « rentable » qui poussée à son extrême atteint un point de butée interne à la discipline. C'est donc au point où un champ conceptuel éprouve son inconsistance qu'un autre peut, en quelque sorte, prendre le relais. Tout comme la théorie freudienne promouvait l'universalité de l'inconscient, la théorie ethnopsychanalytique postule quant à elle, une universalité psychique : ce qui définit l'humain c'est son fonctionnement psychique, c'est l'unité fondamentale du psychisme humain.

L'interprétation de la BDA comme le lieu psychopathologique d'un conflit acculturatif se porte sur la manière avec laquelle un individu investit – au sens freudien d'investissement libidinal – ces normes et matériaux culturels. La distinction a été faite par Devereux, en différenciant désordres ethniques et désordres idiosyncrasiques (reposant sur le segment inconscient de la personnalité ethnique d'une part, et l'inconscient idiosyncrasique d'autre part). Les désordres ethniques seraient une forme de prêt-à-porter culturel, c'est-à-dire une collection de symptômes modèles prescrits par la culture afin de permettre aux individus d'exprimer de manière socialement pertinente,

acceptable et prévisible leurs conflits. Les désordres idiosyncrasiques, seraient eux davantage privés, et se manifesteraient si le traumatisme initial est trop rare pour être reconnu par la culture. Dans les désordres idiosyncrasiques l'individu procéderait plutôt d'un bricolage d'items culturels non destinés à ce type d'usage. Devereux s'inspire également du modèle de Linton et Kardiner (1945a, 1945b) avec les modèles d'inconduite, et la distinction entre *personnalité de base* et *personnalité réelle* de l'individu : si la première nous renseigne en tant que type, ensemble de traits propres aux membres d'une classe, elle ne saurait en aucun cas déterminer entièrement la seconde. En quelque sorte, le code est donné par la personnalité de base et déformé par la personnalité réelle. Et c'est bien pour cette raison qu'il ne saurait y avoir de correspondance univoque entre le code culturel et son appropriation subjective. Il paraît logique de considérer un effet proportionnel entre la diffusion croissante de modèle culturel extérieur et la profusion de désordres idiosyncrasiques.

Bustamante (1969) pense lui un modèle transculturel indiquant que les migrations, avec les changements sociaux qu'elles impliquent, jouent un rôle important dans l'éclosion des BDA qu'il nomme comme étant un « troubles de la transculturation ». Ces changements concernent aussi bien des cultures différentes que des modes de vie différents. Ils se rapportent à des migrations extranationales, d'un pays vers un autre, mais aussi internes, d'un milieu rural vers un milieu urbain. On pensera par exemple aux situations de « transfuge social » (Bourdieu, 1964) ou de « névrose de classe » (De Gaulejac, 2016) qui impliquent un changement de vie radical au sein de l'espace social. La migration, ou le transfuge social, engagerait une confrontation évidente entre la personnalité de base, qui structurerait la personnalité dans le milieu d'origine, et la personnalité réelle qui se découvre par la différenciation avec un nouveau milieu.

Diop (1968) utilise lui le terme de « transplantation », pour désigner la violence de certaines migrations, impliquant ici le signifiant du corps. Le sujet migrant se verrait ici « greffé » tel un corps étranger sur un nouvel appareil culturel. Collomb, dans le prolongement de ces travaux, soulignait ainsi que la BDA concernait « la couche superficielle de la personnalité, la façade pour autrui ; elles n'ébranlent pas la couche profonde, celle de la personne » (Collomb, 1965, p.235). Collomb insistait sur la dimension « positive » de la BDA, qui constituait une défense face à l'angoisse, en même temps qu'une tentative de remaniement identitaire et qu'un appel au groupe.

Elle [la BDA] reste dialogue, dialogue voulu par le malade, reçu par le groupe. Le verbe anime la force pathologique comme une surabondance de signifiant. Nous sommes loin du schizophrène, fermé sur lui-même, refusant les autres, renvoyé à sa propre grimace dans une existence que le verbe a désertée ou n'a pu animer. (Collomb, 1965, p.234).

Pour Collomb, cette entité nosologique correspondrait à un réaménagement de la zone superficielle de la personnalité, celle des statuts, des rôles sociaux, des « personnages » face aux pressions extérieures actuelles qui poussent la culture africaine à s'adapter et à changer. Tandis que pour Sow (1977), au contraire, ils permettent un remaniement des éléments les plus profonds de ce qu'il a décrit comme la personne-personnalité africaine. Pour Sow, la BDA met au travail la dimension de la verticalité, et de l'ancestralité. Son déclenchement psychopathologique, permettrait d'élaborer le lien à l'origine et à la tradition ancestrale.

Piret intervenant davantage dans la clinique de l'exil et de la migration évoquait l'« éclosion délirante aiguë » (2004) en mettant l'accent sur la production délirante et hallucinatoire. Pour cet auteur, la décompensation psychique aurait été causé par la transgression d'un interdit. L'interdit, par manque de symbolisation, ferait retour dans le réel à travers les symptômes. La transgression d'un interdit, fait référence à la loi totémique, et génère de fait une rupture avec la dimension ancestrale qui en a inspiré les verbes. La transgression génère un « désordre dans le processus identificatoire à l'Ancêtre, bloquant les possibilités de maintien et de continuité phylogénétique, et compromettant le sentiment d'appartenance à la lignée des pères » (Kokou-Kpolou *et al.*, 2018, p.72).

Denoux nomme interculturation (1994) les processus par lesquels les individus ou les groupes, dans les interactions qu'ils développent « engagent implicitement ou explicitement la différence culturelle qu'ils tendent à métaboliser » (1994, p.72). L'interculturation amène à une redéfinition de soi, qui met au travail des réactions psychologiques transitoires : des crises qui serviraient de levier à l'hybridation ou au métissage culturel. Ces réactions permettraient « l'articulation d'éléments intrapsychiques contradictoires, l'harmonisation recherchée du sens vécu et le passage de la juxtaposition pluriculturelle à la synergie interculturelle » (Teyssier et Denoux, 2013). Ces réactions ne sont pas décrites par ces auteurs nécessairement sous le registre de la psychopathologie, mais témoignent d'un processus d'appropriation subjective continue de l'extériorité socioculturelle permettant d'aboutir à ce que Denoux (1994) nomme la personnalité interculturelle. Nous pourrions ainsi discuter l'hypothèse que les BDA en contexte africain seraient l'expression psychopathologique de ce processus transitoire qui engage des conflits identitaires, intrapsychiques comme interculturels.

### 3.5. Trouble du remaniement identitaire à l'adolescence

Dans la littérature des BDA en contexte occidental, on retrouve l'émergence des manifestations de l'ordre de l'inquiétante étrangeté qui est consubstantielle de la survenue des changements subjectifs liés entre autres au développement adolescent. Sous ce prisme, la crise de la BDA est examinée en tant qu'expression paradigmatique, mais non exclusive de la « crise » adolescente. En Afrique traditionnelle, l'individuation de l'adolescent se heurte aux résistances de la famille et à la nécessaire inscription du sujet dans une collectivité interdépendante. L'accès à l'âge adulte en contexte africain ne s'envisage pas nécessairement sur le registre de la séparation, mais plutôt comme un renversement de responsabilité au sein de la famille. Néanmoins, avec la mondialisation et l'accès à la modernité, un nouveau champ de possibilités identificatoires s'offre à l'enfant africain, en dehors des cadres familiaux et traditionnels qui lui dessinaient rigidement une place. Ces nouvelles possibilités introduisent donc la possibilité de questionner son héritage, et d'expérimenter à travers le processus adolescent sa place de « sujet ». Le « conflit narcissico-objetal » (Jeammet, 1994), la séparation-individuation (Blos, 1967), la différenciation/subjectivation (Cahn, 2004) sont autant de concepts qui témoignent de la difficile articulation entre

le Moi du sujet, et l'investissement de ses objets familiaux. Au Togo, comme nous l'avons étudié dans le premier chapitre, on observe une éclosion du phénomène « adolescent » en milieu urbain.

Dans le processus adolescent, il y a un débordement du Moi (Marcelli *et al.*, 2018). Le Moi ne peut plus opérer sa fonction de synthèse d'éprouvés contradictoires. Les BDA peuvent être la manifestation d'un échec du sujet à résoudre ce conflit, celui de s'inscrire simultanément comme sujet autonome moderne, et comme sujet interdépendant d'une famille. Cahn (1991) avait évoqué la dimension transgénérationnelle en cause durant l'adolescence, où la problématique de l'un des deux parents est incluse dans celle du sujet générant une « impasse de la subjectivation ». Les désirs du sujet peuvent s'opposer à ceux du groupe avec asymétrie puisqu'au Togo, c'est la famille qui détient toujours le dernier mot. Les enjeux de l'adolescence rejoignent ici les enjeux de la transmission évoqués plus tôt.

Ces conflits identitaires et intrapsychiques parcourent tout le champ de la psychopathologie en contexte occidental allant de la psychose à la névrose en passant par les états limites. Une première compréhension situe clairement la BDA dans le registre des psychoses dont elle marquerait l'existence préliminaire. C'est ainsi qu'une BDA peut-être aussi bien le signe précurseur d'une chronicisation schizophrénique (Le Galudec *et al.*, 2014), que l'émergence ponctuelle d'une souffrance, auparavant compensée mais décompensée lors d'une expérience de déstabilisation identitaire. La décompensation illustrerait la précarité du Moi et la fragilité de ses identifications.

Une seconde compréhension se base sur le travail du rêve et le modèle de « l'onirisme » (Freud, 1907). Ce modèle considère le délire comme un phénomène névrotique qui permettrait de mettre en scène, avec les mécanismes psychiques propre au rêve tels que la condensation, le déplacement et la figuration, une angoisse majeure (Kapsambelis, 2013). Cette proposition nous semble particulièrement pertinente puisque dans le contexte africain, les représentations imaginaires culturelles, hébergent comme un rêve, un matériel psychique à décoder.

Enfin, troisièmement, la BDA serait, sur le modèle des états limites, une réaction défensive désorganisée face à une situation traumatique mettant en cause la défaillance de l'environnement et la réactivation d'une angoisse de perte d'objet. C'est ainsi que certains auteurs (Marcelli *et al.*, 2002) considèrent la survenue d'un premier épisode délirant chez l'adolescent comme une réponse psychique face à la menace d'un effondrement thymique.

En croisant les propos de l'ethnopsychiatrie avec ceux de la clinique adolescente occidentale, on peut supposer que la BDA touche de manière transversale la question de l'identité, dans des contextes transitoires de changement socioculturel (migration, conversion, etc) comme dans des contextes de changement pulsionnel ou identitaire (adolescence, etc). Nous pourrions ajouter à ces hypothèses que la transmission psychique assure l'opération de cette transition. La BDA pourrait donc se ranger du côté des « psychoses à caractère limite » (Chabert, 2019) ne se constituant pas comme une entité autonome, mais plutôt comme un état transitoire, un passage, une métamorphose impliquant une transformation d'un état à un autre.

### 3.6. Le sentiment de persécution en clinique africaine

Bien que le tableau clinique des BDA soit extrêmement polymorphe, un invariable psychopathologique se retrouve systématiquement dans la clinique africaine à travers le sentiment de persécution.

La persécution colore toute la psychiatrie africaine. Vécue sur un mode délirant, interprétatif ou culturel, elle est l'explication à tout ce qui trouble l'ordre et désorganise les relations, atteint l'individu dans son être physique, mental ou spirituel. Elle est éprouvée par l'individu malade, proposée par sa famille ou son entourage, mise en forme par le guérisseur ou le marabout. Les thèmes de persécution fréquemment supportés par des hallucinations visuelles ou verbales sont au centre de toutes les psychoses chroniques ou aiguës (y compris les états maniaques). Ils sont toujours explicités dans les névroses, souvent dans les maladies psychosomatiques et dans n'importe quelle situation vécue de façon douloureuse ou désagréable. (Diop *et al.*, 1964).

Le sentiment de persécution a été observé dans d'autres études (Mbassa Menick *et al.*, 2010) et apparaît donc comme une spécificité de la clinique en contexte africain (Ortigues, 1984 ; Zempléni, 1983 ; Sow, 1977 ; Schurmans, 1994 ; Ezembé, 2009 ; Mboussou *et al.*, 2009) reposant en grande partie sur des contenus culturels comme le maraboutage, l'ensorcellement, les génies, la jalousie, la sorcellerie, etc. En psychopathologie africaine, le signe clinique de la persécution s'accompagne majoritairement d'hallucinations mettant très fréquemment en scène des communications avec un ancêtre, et des affects dépressifs. On retrouve rarement les thèmes d'indignité, d'incapacité, d'auto-accusation ou de culpabilité (Collomb et Zwingelstein, 1964). Sow (1977) pense lui aussi ce sentiment comme une dyade persécution-dépression, se manifestant aussi bien dans des états névrotiques que dans des états psychotiques, dans les états aigus comme dans les états chroniques, dans la « normalité » comme dans la « psychopathologie ». Le sentiment de persécution doit se distinguer de ce que l'on peut rencontrer chez le paranoïaque occidental (Diop, 1964).

La thématique persécutive serait éminemment révélatrice de tendances plus profondes qu'on retrouve dans les différentes pratiques et manifestations de la vie quotidienne en Afrique, et en particulier dans les rapports sociaux interpersonnels, qu'ils soient conflictuels ou non. Ces interrelations sont toujours considérées comme animées par une triade culturelle constituée de la victime, la communauté culturelle (protectrice) et l'agresseur, ce que Sow (1977) nommera « une relation d'objet persécutive ». Toute la psychiatrie dynamique africaine et la conceptualisation du modèle de la personne-personnalité africaine de l'auteur s'articule autour de ce sentiment de persécution subjectif et de sa persécution objective par une altérité réelle. « Le trouble mental c'est Ego violenté par la rupture, provoquée par une altérité agressive, de l'un ou l'autre de ses liens, issus des pôles fondamentaux constituants » (Sow, 1977, p.30).

Le sentiment de persécution est également la manifestation latente d'une rivalité et d'une concurrence sociale exacerbée. Chacun, dans la mesure où il est bien portant, prospère, intelligent, apprécié, aimé, ou fécond (en particulier chez les femmes) se sent en danger de devenir l'objet de jalousie et d'envie, devenant ainsi la cible d'attaque sorcellaire. Le sentiment de persécution met en scène tout un imaginaire culturel au centre duquel siège la sorcellerie. Chaque incident désagréable pouvant se constituer comme un obstacle dans la vie de l'individu est attribué à l'action néfaste de la sorcellerie. La maladie, la mort ou l'échec sont toujours liées à des causes



intentionnelles, et jamais à l'aléa du hasard ou d'un concours de circonstance accidentelle. Pour les Ortigues (1984), les interprétations persécutives naissent de la rivalité, qui est le complément ambivalent de la puissante loi de solidarité africaine. Cette persécution peut également être attribuée directement à certaines personnes du lignage, de la famille ou de parents proches. Cette configuration est particulièrement présente dans les ménages polygames au centre desquels les enjeux de filiation et de pouvoir sont particulièrement présents. Guyotat (1986) avait d'ailleurs remarqué que le lien de filiation peut agir comme un persécuteur (en le mettant en parallèle avec la psychose). Pour mettre du sens sur ce sentiment de persécution, pour le figurer, le sujet va mettre en scène des représentations culturelles, puis le mettre en narration avec l'étiologie sorcellaire.

## **4. Etiologie sorcellaire et représentation culturelle de la sorcellerie**

### **4.1. De l'étiologie traditionnelle à l'étiologie spirituelle.**

Les représentations culturelles sont régulièrement exploitées par les cliniciens en contexte africain. La culture, par les représentations qu'elle met à disposition, offre ainsi une typologie naturelle de signifiant qui peuvent trouver une correspondance psychique.

Le système des représentations culturelles de la maladie mentale n'a pas seulement une fonction thérapeutique individuelle. Il ne sert pas seulement non plus à résoudre les tensions relationnelles ni à amortir les contractions sociales. Il est, fondamentalement un discours de la société sur elle-même, sur son propre fonctionnement. Il rend compte de l'organisation sociale, mais à travers la grille de lecture qu'elle se donne d'elle-même (Schurmans, 1994, p.71)

Dans un premier temps, les représentations culturelles peuvent être confondues, bien qu'elles se distinguent, avec les étiologies traditionnelles. Les étiologies traditionnelles sont à la fois les causalités avancées par les tradithérapeutes dans leur démarche diagnostique pour expliquer et soigner un trouble mental, et à la fois les modèles explicatifs utilisés par la famille, l'entourage et la société dans la compréhension de ce trouble. Zempléni (1985) avait défini l'existence de la « pluralité des causes » existant simultanément pour une même maladie.

Nous exploitons cela dans l'analyse afin de prendre appui sur la signification culturelle et symbolique contenu dans ces énoncés dans une quête de compréhension de la psychopathologie des patients que nous rencontrons. L'interprétation en termes culturels peut en effet être techniquement opportune, afin de favoriser le déroulement des associations et l'accès à des matériaux plus « en profondeur ». Schurmans (1971) avait appelé « travail de la maladie » la façon dont le sujet combine à sa guise des matériaux culturels s'inspirant des croyances traditionnelles pour les adapter à sa dynamique individuelle. Le travail de la maladie engage ici le travail de transformation des données culturelles. Par ce concept, Schurmans considère que les représentations traditionnelles auraient une fonction culturelle porteuse d'une signification symbolique. L'auteur formule d'ailleurs l'hypothèse que chaque diagnostic traditionnel fournit des clefs opérationnelles pour décoder les symptômes (Schurmans, 1994,

p.47) : la colère d'un *rab*<sup>21</sup> s'interpréterait comme un trouble de ce qui fonde l'identité personnelle et langagière, tandis que la crainte d'un maraboutage mettrait en cause la capacité d'alliance du sujet. On retrouve cette intention méthodologique aboutissant à des typologies similaires chez les Ortigues (1984) et chez Sow (1977) qui observent chacun la société sénégalaise et les ethnies wolof, lébou et sérère. Ces auteurs distinguent trois modèles collectifs d'interprétations persécutives : la possession par les *rabs*, le maraboutage et l'attaque des sorciers anthropophages. Les Ortigues mettent en relation ces interprétations à l'individualisation des positions œdipiennes là où pour Sow (1977) elles retranscrivent des conflits entre Ego et ses pôles constituants. Sow (1977) développe une conception plus détaillée de la sorcellerie, là où pour les auteurs précédents cette question reste en suspens et n'est pas élaboré distinctement.

Les étiologies traditionnelles permettent une interprétation des conflits intrapsychiques au travers de l'utilisation du matériel culturel. Autrement dit, l'expression des conflits et des désirs en passe nécessairement par ces métaphores, dont la connaissance pourrait s'avérer techniquement judicieuse pour le psychologue. Cependant, il ne s'agit pas de procéder à une simple traduction culturelle des conflits et des fantasmes, comme si ces derniers ne s'exprimaient qu'au travers d'une stricte détermination culturelle ; il s'agit plutôt de comprendre comment ces représentations imaginaires culturelles font l'objet d'une réappropriation subjective par le sujet pour exprimer des conflits et des crises qu'il traverse. C'est sur cette différence que se distinguent les représentations imaginaires culturelles des étiologies traditionnelles. L'étiologie traditionnelle s'approcherait davantage des notions de *sickness* (maladie sociale) et de *disease* (maladie diagnostiquée), là où les représentations imaginaires culturelles s'appuieraient plus sur la notion d'*illness* (maladie subjective)<sup>22</sup>. Autrement dit, chaque patient transporte une souffrance personnellement, familialement et culturellement connotée, en aménageant des signifiants qui ont du sens pour lui (*illness*). Cette plainte est exprimée à un soignant spécialiste, qui va lui attribuer une signification dans son référentiel diagnostique (*disease*). Pour que la plainte du malade ait du sens, elle doit s'inscrire dans un corpus représentationnel du contexte socioculturel qui donne une certaine acception à cette souffrance (*sickness*).

De plus, l'étiologie traditionnelle ne suffit plus aujourd'hui pour décrire toutes les représentations imaginaires culturelles exprimées cliniquement, elles sont désormais le produit du syncrétisme religieux impliquant certes des références traditionnelles comme la sorcellerie et les esprits, mais également des références empruntées aux religions monothéistes comme la figure du Christ, du Saint-Esprit ou de Dieu. Si l'on souhaitait conserver ce terme d'étiologie, on pourrait aujourd'hui utiliser davantage le terme d'*étiologie spirituelle* pour englober tous ces phénomènes. Notons, qu'il n'y a pas une seule étiologie spirituelle, mais des étiologies spirituelles. En effet, chaque phénomène peut être réinterprété différemment en fonction des différentes affiliations des membres du groupe-famille et de leur antagonisme : la lignée maternelle ou la lignée paternelle, l'oncle animiste ou le frère évangéliste,

---

<sup>21</sup> Ce mot désigne, en langue wolof, des esprits ancestraux

<sup>22</sup> Le complexe *Desease, Illness, Sickness*, issue de l'anthropologie médicale, fait référence à la taxinomie de la maladie (Kleinman, 1980).

la lignée consanguine ou la lignée germaine, etc. Nathan (1989) évoquait la « ronde des étiologies » pour décrire ce circuit herméneutique où l'insuffisance étiologique de l'un, prend le pas sur la proposition étiologique d'un autre. Dans notre travail, ces étiologies spirituelles s'orientent sur l'objet de la sorcellerie, nous parlerons donc d'étiologie sorcellaire.

#### 4.2. Métapsychologie et représentations psychiques

Le choix du terme « représentation » en complément de celui d'étiologie sorcellaire vient témoigner de notre désir d'inscrire cette réflexion dans la métapsychologie des représentations psychiques.

Dans l'œuvre freudienne, la notion de représentation se distingue par au moins deux sens : la première, *die Vorstellung*, renvoie à un processus et à un contenu de pensée, et peut désigner le phénomène de l'inscription de la pulsion dans le psychisme ; la seconde, *die Darstellung*, ramène à la figuration et à la mise en image ou en scène. Les représentations véhiculent des affects et des images, visant à être symbolisés. Freud distingue la symbolisation primaire qui renverrait au passage de la représentation perceptive à la représentation de chose ; et la symbolisation secondaire qui renverrait au passage de la représentation de chose à la représentation de mots. La finalité est d'aboutir au processus de symbolisation où la « matière première psychique » (Freud, 1920) doit être métabolisée, et cette métabolisation, clé de l'intégration psychique, va s'effectuer par un processus de symbolisation. La symbolisation est un processus par lequel le sujet s'approprie et intègre son expérience vécue.

En parallèle de cette métapsychologie de la représentation, la notion de « représentation culturelle », absente de l'œuvre freudienne, fait plutôt référence à l'usage de contenus collectifs associés aux mythes, croyances et récits partagés au sein d'une communauté qui fournissent des repères identificatoires. Moro dans sa pratique de l'ethnopsychanalyse auprès des enfants compare ces représentations à des matrices ontologiques (1994) dans lesquelles s'imbriquent des théories étiologiques et des logiques thérapeutiques. Les matrices ontologiques désignent l'ensemble des représentations partagées par un groupe culturel. Les théories étiologiques sont pourvoyeuses de sens, ce sont les récits des parents pour donner un sens aux malheurs qui touchent leur enfant. Les représentations culturelles offrent ainsi des paradigmes de référence au processus de symbolisation, par l'intermédiaire de l'espace psychique groupal, qui fait office d'aire transitionnelle où elles sont véhiculées. Le plus fréquemment, la représentation culturelle énoncée par le sujet n'est pas interprétée comme le symptôme, mais comme la cause ou l'étiologie dont le sens est culturellement codé. Dans ce cas, la représentation culturelle est intégrée dans des réseaux collectifs de sens qui peuvent déposséder le sujet, de la dimension intrapsychique possible de son symptôme au profit de la résolution des conflits interrelationnels présents dans son groupe d'appartenance. Néanmoins, nous pensons que les schémas de sorcellerie offrent tout de même au sujet l'opportunité d'une symbolisation secondaire car ils permettent de mettre en mots, des éprouvés bruts, conflictuels, complexes et contradictoires, qui ne peuvent être exprimés autrement que par le biais de ces représentations culturelles instituées « Ces représentations sont de véritables supports d'*insight* » (Baubet et Moro, 2003, p. 163).

Fermi (2015) avait proposé le terme de « refoulement culturel » pour désigner ce mécanisme défensif utilisé par l'appareil psychique lorsqu'il est confronté à un conflit intrapsychique visant à substituer aux représentations conflictuelles des représentations culturelles. Le refoulement culturel, tel que le conçoit Fermi, se comprend dans son sens psychodynamique et économique en opposition à d'autres auteurs qui utilisent l'expression pour signifier l'oubli ou la rupture avec sa culture originelle (Mohia, 2000 ; K. Ben Rejeb, 2022). Dans la continuité du refoulement culturel, Mbadinga (1994) dans sa thèse de doctorat évoque lui le concept de « fantômes » en contexte gabonais qui seraient des représentations favorisant le refoulement, mais aussi une enveloppe culturelle dont les sujets revêtent les désirs et les craintes qui émergent du fond de l'inconscient.

Les devins-guérisseurs qui utilisent les représentations imaginaires traditionnelles, les pasteurs ou prêtres qui utilisent les représentations imaginaires religieuses, dans leur démarche diagnostique et thérapeutique, ou les patients qui les éprouvent à travers une décompensation psychique, attestent unanimement de la qualité réelle et phénoménologique de ces manifestations, ce qui nous invite à nous interroger à la psychologie des croyances et de la religion.

#### 4.3. Le besoin de croire au fondement de la vie psychique

Pour Freud, la religion est envisagée systématiquement du point de vue individuel, comme le modèle des rêves. Ainsi l'homme, par le biais du mécanisme de la projection, dépose dans le monde externe des images et affects internes, créant ainsi des entités permettant de répondre à ses contingences pulsionnelles. Les croyances apparaissent comme des systèmes de représentations de désirs pulsionnels, transposées dans l'extérieur et mettant ainsi en scène une réalisation hallucinatoire de désirs interdits à l'homme, c'est en sens que la religion est associée à une « illusion » (Freud, 1927) ou à un « sédatif » (Freud, 1930) se situant dans la même logique que Marx.

La misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle, et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'opium du peuple. (Marx, 1927, p.94).

Ensuite, la religion est un mouvement transindividuel de la culture centrée sur la nécessité de promulguer collectivement une loi éthique sous l'enseigne du père (Freud, 1913) apportant grâce à l'idéal religieux une consolidation du sentiment d'appartenance groupale, et le renforcement du lien social. La croyance en un Dieu, naitrait d'un besoin providentiel de substituer ses figures parentales mortelles par des figures divinisées immortelles apportant simultanément au Moi un sentiment de sécurité intérieur, et des contraintes surmoïques communes regroupées sous une morale partagée.

Les esprits, les divinités, les dieux, seraient ainsi des entités toutes puissantes capables de punir l'homme de ses actes, mais également de le récompenser. Ces entités culturelles ont été présentes dans toutes les sociétés, avec des modalités d'expression différentes selon les époques et les cultures. La pensée magico-religieuse est ainsi assimilée au même mécanisme pathologique que la névrose obsessionnelle et la toute-puissance des idées. La toute-

puissance des idées désigne un fantasme d'omnipotence, la croyance intime en un pouvoir sans limites, un pouvoir magique. Dans les névroses obsessionnelles, la toute-puissance, en plus d'être psychopathologique, présente une dimension narcissique dans le sens où la libido se fixe sur le Moi dans un processus auto-érotique. Dans le fonctionnement africain, la toute-puissance des idées n'est pas accordée à l'individu lui-même, mais plutôt au système de croyance. Tous les paradigmes spirituels (qu'ils soient animistes ou monothéistes) sont érigés comme vérité cosmogonique irréfragable, et donc comme mythe explicatif de l'origine humaine. En ce sens, la toute-puissance n'est donc pas accordée aux idées de l'individu, mais aux croyances de la communauté avec la pensée magique comme mécanisme commun, permettant de renforcer l'effet groupal et la conscience collective.

Jung, son contemporain, définit une fonction religieuse universelle, une disposition naturelle de l'âme humaine faisant partie du réseau des archétypes universels. Selon lui, les différentes confessions sont les expressions codifiées et dogmatisées de l'« expérience religieuse primordiale » (Jung, 1937). Cette expérience religieuse primordiale, qu'il appelle le sentiment numineux, en référence aux écrits de Rudolf Otto (1917), serait une expérience de transcendance produisant un effet paradoxal de fascination et de terreur, d'attraction et de répulsion face à l'irruption du sacré dans la vie. Loin d'affirmer par ce concept l'existence de Dieu, Jung situe ce mot comme un archétype universel qui préfigure la représentation de la totalité et de l'origine. Freud avait questionné aussi ce concept, le décentrant de la religion, à travers sa correspondance épistolaire avec Romain Rolland (1923-1936) autour du « sentiment océanique » l'impression de se ressentir en unité avec l'éternité et l'univers, d'être une goutte d'eau dans l'océan. Freud décodera avec sa métapsychologie ce sentiment comme une régression du vécu infantile narcissique où le Moi est confondu dans le monde extérieur (1913). Cette hypothèse est reprise par De Mijolla-Mellor (2007) qui y voit une trace de l'archaïque rapprochant le sentiment océanique au vécu fœtal où il n'y a pas de frontières entre l'intérieur et l'extérieur avec une globalisation des sensations. La religion apporterait « l'illusion fictionnelle de l'unité de l'être » (El Sayed *et al.*, 2017).

Dans une logique analogue, Bion (1979) évoque l'expérience O. Cette notion fait référence au traumatisme, et consiste en un état où le sujet touche du doigt « la vérité absolue », qui existe au-delà de ce que l'on peut connaître. En d'autres termes, plus lacaniens, l'expérience O est l'effraction du Réel dans le psychisme, sans possibilité d'inscription dans les registres symbolique et imaginaire. Selon Bion, la religion (et plus généralement la croyance) peut être une tentative de mise en sens de cette expérience qui dépasse les limites de la psyché humaine.

Quand l'homme rencontre le sacré [le Réel], il est effrayé, fasciné, transformé selon Rudolf Otto, en un mot il est traumatisé. Le rite est la répétition de ce trauma et cette répétition a un double aspect : elle signe l'échec du symbolique à intégrer ce trauma (aspect négatif) mais elle scelle aussi ontogénétiqument et phylogénétiqument le traumatisme dans la mémoire (aspect positif). (Guiter, 2007, p.49).

Selon cette vision, la religion, la croyance se créent pour répondre à l'effraction du Réel, pour mettre en sens, sur un registre symbolique et imaginaire, les éléments inexplicables et impalpables du Réel. Pour De Mijolla-Mellor (2004), la religion et les croyances sont ainsi des « besoins » qui s'expriment par l'expérience de dépendance et du manque, le désir nostalgique de l'autre et le besoin d'être protégé par une figure paternelle toute-puissante. Elle

reprend le concept de Dieu en le situant entre l'affect (sentiment océanique) et la représentation (père protecteur, finitude, etc). Le besoin de croire apparaît comme universel, il servirait une quête métaphysique de sens et aiderait à supporter la réalité face au doute ambiant. La religion est pourvoyeuse de sens, c'est un système psychoculturel de valeurs, de croyances, de représentations qui orientent les conduites sociales et individuelles. Comme le soulève Chouvier (2007), Brun et Chouvier (2011), et d'autres auteurs, la religion et les croyances fonctionnent sous le même modèle que la psychologie collective. La religion, le lien entre la terre et le ciel, est un processus de deuil institutionnalisé par la culture pour permettre la commémoration des défunts aimés, et d'ancêtres mythiques.

D'une part, la religion peut servir de suture ou de soutien face à des situations de rupture particulièrement pathogènes, comme l'exil ou le deuil. D'autre part, la religion protège le sujet en apportant des réponses aux angoisses existentielles. On voit donc que le besoin de croire dépasse la question de la religion. C'est un besoin fondamental et universel qui vient répondre à l'expérience du Réel. Le Réel, ici, c'est l'invisible, l'inexpliqué. La croyance peut permettre de mettre du sens sur le Réel, que ce soit par le biais de la religion ou par celui de l'idéologie, par le biais de la philosophie et celui de la science, il permet de baliser avec sécurité un environnement incertain. « L'homme n'est pas un animal qui désire le savoir. L'homme est un animal qui désire la croyance, qui désire la certitude d'une croyance, d'où l'emprise des religions, d'où l'emprise des idéologies politiques » (Castoriadis, 1997). Au-delà des croyances quotidiennes, permettant au Moi d'être suffisamment équipé en certitude pour évoluer dans un environnement incertain, les croyances permettent de répondre aux deux énigmes irrésolues de l'existence humaine : l'origine de la vie (anthropogénèse) et la finitude de la mort. Les religions, en proposant la survie de l'âme après la mort terrestre, permettent d'alléger l'humanité de l'angoisse de la mort.

#### 4.4. Éros, et Thanatos, ancêtre et sorcellerie

Ces deux énigmes irrésolues de l'existence trouvent une explication, au moins partielle, à travers le concept de fantasmes originaires et dans la deuxième formulation de la théorie des pulsions freudiennes qui postule des motions pulsionnelles fondamentales : la pulsion de vie, renommée a posteriori Éros et la pulsion de mort, renommée Thanatos (Freud, 1920, 1923). Le concept des fantasmes originaires se rapporte aux origines, ils apportent une représentation des énigmes préoccupant chaque individu. Tandis que dans la deuxième théorie des pulsions, la pulsion de vie « construit, assimile », tandis que la pulsion de mort « démolit, désassimile » (Freud, 1920, p.97). La pulsion de vie est du côté de la liaison psychique, là où la pulsion de mort est du côté de la déliaison psychique. En plus de ces fonctions de liaisons et de déliaisons, Freud isole d'autres représentations à la pulsion de mort : la destructivité et la compulsion de répétition dans son versant morbide. Et à la pulsion de vie : l'autoconservation, la sexualité, la compulsion de répétition dans son versant adaptatif et le principe de plaisir. À l'image de la compulsion de répétition qui comprend un double versant, Freud relève un net antagonisme entre la pulsion de vie et la pulsion de mort. Il insiste sur « l'action conjuguée » et l'intrication de ces deux pulsions originaires n'intervenant jamais seules, mais toujours liées par un antagonisme complémentaire. « Le paradoxe de

la nécessité d'une présence de la pulsion de mort aux côtés d'Éros pour garder la vie » (Péruchon, Thomé-Renault, 1992, p.26).

En fait, la résolution positive de cette intrication pulsionnelle entre Éros et Thanatos dépendrait finalement de la qualité du lien entre les deux pulsions, Éros étant un garde-fou pourrait-on dire de Thanatos, en neutralisant ses effets nocifs « la désintrication renverrait à un alliage faible des deux pulsions, libérant Thanatos en excès » (Guillaumin *et al.*, 2000, p.66).

Dans la continuité de l'hypothèse freudienne, Green, en insistant sur la valeur économique de l'objet, postule l'existence d'un « narcissisme de vie » et d'un « narcissisme de mort » (Green, 1983). Le narcissisme de vie aurait pour visée essentielle « une fonction objectalisante » et le narcissisme de mort, « une fonction désobjectalisante » (Green, 2000). Cette description est intéressante à croiser avec les réalités africaines, et le concept de narcissisme familial (Guyotat, 1995) où l'inscription communautaire conditionne l'existence du sujet dans la société, et son exclusion sa mort social.

À travers le concept d'archétype, et indépendamment du lien qu'il en fait avec sa théorie générale, Jung (1954) souligne cette tendance humaine à utiliser une même forme de représentation renfermant un thème universel et structurant la psyché, commun à toutes les cultures mais figurée sous des formes symboliques diverses, ce sont des « images primordiales » qui prennent différentes formes culturelles. Il pense ainsi que les archétypes sont issus des instincts les plus anciens de la bio-psychologie humaine, et qu'ils ressortent de la phylogénèse du vivant, conditionnant les représentations. C'est ici le point de jonction entre la pensée jungienne et la pensée freudienne, qui recherche l'un et l'autre à questionner l'origine et la fondation culturelle de l'humanité à travers la transmission d'un matériel psychique. Freud, à travers les pulsions fondamentales de mort et de vie, et les fantasmes originaires, Jung à travers les archétypes qui seraient des représentations fondamentales de l'inconscient. Dans les deux propositions, ces matériels fondamentaux s'alimentent de processus inconscient et notamment de divisions manichéennes : l'ange et le démon, Dieu et le Diable, le sorcier et l'ancêtre. D'ailleurs, l'étymologie du diable : *diabàllô* « celui qui divise », « qui désunit » représente ici un potentiel de déliaison. C'est l'antonyme de *syballô*, qui donnera le mot symbole, dont la fonction est au contraire de lier. Le diable est également celui qui transgresse l'ordre divin instauré par Dieu. Le diable est rupture et désordre, là où Dieu est union et ordre. En s'appuyant sur cette différence étymologique, et en essayant de comprendre comment le délire est si souvent attribué à des forces démoniaques, Schurman avait nommé « diable » (1994, p.116) un événement pour le sujet dont la signification est niée. Le diable apparaît ici comme un frein à la reprise transformatrice des éléments psychiques transmis.

Un diable est l'inversion maligne d'un symbole. Le propre d'un symbole est sa polysémie ; il possède à un premier niveau un sens manifeste, et à un second niveau des sens latents, cachés. (...) Le diable est le symbole vidé de son sens caché, un symbolisant sans symbolisé. (Krell, 1994, p.189)

Dans cette continuité, nous pourrions postuler que la sorcellerie incarne la représentation pulsionnelle et archétypique de la pulsion de mort, là où l'ancêtre incarne la représentation pulsionnelle et archétypique de la pulsion de vie. « Il faut pouvoir retrouver le refoulé, l'angoisse de mort et l'élaborer à partir de ce qui dans la culture

le symbolise, en l'occurrence le monde de la nuit et la sorcellerie » (Di, 2011, p.352). Cette opposition entre « ancêtres » et « sorcier » représente également deux catégories distinctes de l'univers de la religion traditionnelle : ordre/désordre mais aussi fixité territoriale / errance spatiale. Les uns ont un pouvoir de vie et de mort sur leurs descendants, les autres essentiellement un pouvoir de désocialisation. Néanmoins, comme nous allons l'étudier par la suite, la notion de sorcellerie, par l'intermédiaire de la clairvoyance, est étroitement liée au pouvoir du lignage et véhicule aussi de la pulsion de vie. La sorcellerie ne peut donc se penser exclusivement sur la base d'un anachronisme culturel en se comparant *stricto sensu* avec la figure du diable, bien que cette conception épistémologique véhiculée par les mythes monothéistes lors de la colonisation ait aujourd'hui pénétré sa signification.

#### 4.5. La sorcellerie anthropophagie, l'envoûtement et la clairvoyance

Aujourd'hui, dans le Togo urbanisé, dans l'usage courant francophone, le mot « sorcellerie » désigne systématiquement quelque chose de mauvais, n'ayant que pour objectifs de nuire, de détruire, voire de tuer, reprenant l'adage catholique que la sorcellerie désigne l'action malveillante, transgressive et insidieuse de Satan ou des forces démoniaques. Néanmoins, en se rapprochant des villages et des traditions, on remarque que l'expression s'est progressivement négativement transformée, s'éloignant de son sens originel. Le mot prononcé en langue française porte l'héritage du catholicisme et de l'histoire occidentale moyenâgeuse. Tonda (2000) et Bernault (2000) pense que les schèmes de sorcellerie sont véhiculés à l'origine par les premiers missionnaires chrétiens qui ont contraint les populations à cesser certaines pratiques rituelles, ce que nous avons étudié dans notre premier chapitre avec le « fétichisme », dont le mot contient lui-aussi des signifiants coloniaux.

À l'origine, il semblerait que le mot « sorcellerie » dans le contexte africain désigne plusieurs concepts. Evans-Pritchard (1937) avait distingué *witchcraft* et *sorcery*. Le premier terme renvoie à l'existence légendaire du *sorcier-anthropophage* et du fantasme de dévoration, aussi appelé *mangeur d'âme* (Lallemand, 1988). Le second terme renverrait plutôt à un procédé magique utilisé dans la religion et médecine traditionnelle animiste par le devin-guérisseur ou le tradithérapeute, dont l'issue négative peut se nommer l'*ensorcellement*. Après avoir échangé avec des informateurs privilégiés dans les villages, cette conception traditionnelle fait référence à la clairvoyance, un « *pouvoir sorcellaire* » qui se comprend comme un pouvoir politique, spirituel et lignager, pouvant être mis à profit positivement et négativement dans la communauté.

##### 4.5.1. La sorcellerie-anthropogonie.

En Afrique occidentale, on appellera « sorcier-anthropophage » un être doté de pouvoirs surnaturels capable de dévorer l'âme des humains. Dans les croyances, le sorcier opère la nuit, se transformant en un animal nocturne volatile et se déplaçant en « volant » pour visiter ses proies et manger leur chair. Le mythe est réinterprété différemment par les individus, le sorcier est décrit tantôt comme un anthropophage réel dévorant la chair physique de ses victimes, tantôt comme un anthropophage imaginaire dévorant l'énergie vitale de ses victimes. Dans ce



second cas, l'action n'est pas diurne, physique, immédiate et directe, c'est une action nocturne, cachée, et illicite. Malgré ces variantes, la sorcellerie se définit ici de façon constante par « un fantasme d'anthropophagie nocturne et de mort dévorante » (Ortigue et Ortigue, 1984, p.196). Pour devenir sorcier, il serait nécessaire d'offrir en sacrifice un membre de sa famille, et de le dévorer pendant une assemblée nocturne, lors d'un « repas anthropophagique » qu'on pourrait apparenter au rite mystique du sabbat. Celui qui pour la première fois, délibérément ou par surprise, mange « la viande de la nuit » s'inscrit dans un cercle vicieux de dettes dont il lui est impossible de s'en sortir. Il devra s'emparer d'autres victimes et partager son butin avec ses nouveaux compères sous peine d'être mangé à son tour et de devenir lui-même la victime de ses associés. En mangeant l'âme ou la chair d'un autre humain, un peu à l'image du vampire dans le folklore européen, le sorcier se nourrit de son essence vitale, prolongeant ses pouvoirs et sa longévité. En acceptant de recevoir du sorcier un aliment quelconque, on risque d'être à son tour dévoré. Le mangeur d'âme, à la frontière entre mythe et réalité phénoménologique, se manifeste dans le rêve, dans les expériences psychopathologiques, ce qui implique une angoisse agonistique ou des crises de possession. On retrouve aussi dans les procès traditionnels de sorcellerie au sein des villages cette recherche du sorcier agresseur afin de rétablir l'ordre dans la communauté et soigner la maladie de celui dont on soupçonne être la victime du sorcier. La sorcellerie relève ici d'une conception particulière du mal dans les croyances africaines relevant systématiquement d'une force persécutrice venant de l'extérieur.

La sorcellerie-anthropophagique, et le mythe du mangeur d'âme, parlent de la société africaine et des rapports entre l'individu et sa communauté d'appartenance :

*Le sorcier-anthropophage est la métaphore de la transgression totémique et de la violence fondamentale.* Le sorcier-anthropophage est l'antagoniste de l'ancêtre fondateur. L'ancêtre fondateur est incarné par la transmission du totem, il véhicule les normes d'une communauté instituant le contrôle pulsionnel et l'ordre à travers le symbole totémique de l'interdit alimentaire et des rites qui lui sont dédiés. L'ancêtre organise la parenté et érige des lois, là où le sorcier transgresse l'ordre instauré et désorganise les liens. Le sorcier-anthropophage est cette partie animale et barbare de l'humanité animée par la violence fondamentale (Bergeret, 1984) qui transgresse l'interdit ultime de l'anthropophagie pour sa survie, un interdit qu'on peut hypostasier antérieur à l'interdit totémique. On sait à quel point la faim peut transformer un groupe d'hommes civilisés<sup>23</sup>. L'anthropophagie représente le chaos « préculturel » incarné par le règne antisocial des seules lois naturelles et instinctives, là où le totem représente les origines de la culture, et la création de l'homme social. La sorcellerie-anthropophagique serait ici la force de déliaison, et assimilable à la pulsion de mort, là où l'ancêtre serait ici la force de liaison, et assimilable à la pulsion de vie. Les deux étant intriqués dans un dualisme, où se référer à l'un s'est considérer l'existence de l'autre. On retrouve ici le mythe freudien de la horde primitive avec le repas totémique (1913) qui permet simultanément la fin de la tyrannie par l'anthropophagie et l'instauration d'un ordre social nouveau. Le mythe de

---

<sup>23</sup> On pensera en exemple au naufrage de la frégate La Méduse en 1818, à l'holodomor en 1932, puis au drame de la cordillère des Andes en 1972 (Vol Fuerza Aérea Uruguaya 571)

la sorcellerie permet ici par son antagonisme de réactiver, et de répéter le mythe fondateur ancestral de la société, il sert de schéma explicatif régulateur. D'ailleurs dans les soins traditionnels, lorsque l'implication de la sorcellerie est diagnostiquée, la réparation passe nécessairement par des rites impliquant une communion ou une commémoration avec l'ancêtre. Sorcellerie et ancestralité sont indissociables.

*La dévoration est la métaphore d'une pulsion orale incontrôlée.* Le manger-ensemble et la nourriture sont des objets-médiateurs dans la vie en collectivité, et en famille. On invite les autres à partager sa nourriture, on mange dans le même plat « à la main ». Il y a toute une analyse sémantique et linguistique à effectuer dans les différentes langues vernaculaires autour des signifiants de « manger » qui renvoie simultanément à la vitalité, au besoin alimentaire, au lien, comme à la destruction-absorption ou à la dévoration-incorporation de l'autre. Dans un contexte de pauvreté et de famine, exacerbé dans certains milieux ruraux au climat sec, le fantasme de dévoration est à la fois le désir inconscient de s'extraire des règles coutumières et collectives en prenant la part d'un autre et à la fois, la culpabilité de céder à la faim et d'accepter n'importe quelle nourriture. « Le sorcier, emblème de la crise, a toujours représenté négativement ce que la réciprocité sociale étendue et le partage concrétisé par le fait de « manger-ensemble » signifient positivement » (De Boeck et Jacquemin, 2000, p.56). La sorcellerie est donc ici un facteur d'égalisation, de compensation, une institution de redistribution intrafamiliale et interfamiliale valorisant le comportement de l'échange par le biais du bien vital le plus précieux, la nourriture et visant à préserver l'amitié et la susceptibilité de chacun. Le sorcier est celui qui se soustrait à ses règles. Pour les Ortigues (1984), observant la société dakaroise islamisée, la sorcellerie-anthropophagique traduirait une forme fantasmatique duelle qui correspondrait au niveau pré-génital oral, là où le maraboutage traduirait une relation à trois avec le thème de la castration phallique et de la rivalité œdipienne qui correspondrait au niveau génital phallique.

*La dette est la métaphore de la solidarité et du principe de réciprocité.* Dès que le sujet s'inscrit dans une nouvelle communauté (en l'occurrence ici une secte de sorcier) il doit payer un tribut et partager ses gains, en s'inscrivant dans une solidarité, sans quoi il récoltera les représailles de la communauté. De plus, celui qui trahit ses parents et sa famille, au profit de personnes venues de l'extérieur est sévèrement puni. La sorcellerie interviendrait lorsqu'il y a « impossibilité de régler par la coutume les tissus des dettes, les situations de préjudice, les jeux de transmissions, et d'héritage » (Douville, 2005, p.117)

C'est pour cela que cette sorcellerie peut être caractérisée comme le versant noir, mais aussi l'inverse de la parenté (Geschiere, 2000) désorganisant et troublant l'harmonie familiale intérieure. De plus, en milieu traditionnel, l'ordre de la parenté tend vers une clôture endogamique de la communauté locale, c'est une manière de dissuader toute fuite vers l'extérieur que de l'imaginer soumis à une dette infernale.

#### **4.5.2. Le pouvoir sorcellaire : la clairvoyance.**

Les rapports entre pouvoir, lignage et sorcellerie ont fait l'objet d'une riche littérature. La sorcellerie est une « langue politique » (Geschiere, 1995). Partout où la sorcellerie intervient, c'est sur le terrain des rapports de force qu'elle donne la mesure de sa réalité. La sorcellerie est à la fois l'outil usant du procédé magique pour régler

des conflits de pouvoir qui éclatent au sein des lignages et de la société. Mais, elle constitue aussi un pouvoir transgénérationnel, s'appuyant comme le fétiche sur le culte de l'ancestralité.

En effet, pour interagir avec le monde invisible et ses représentants spirituels, on dira qu'il faut être doté du don de « sorcellerie ». Ici, le mot est affilié à un pouvoir : la « clairvoyance ». La clairvoyance est la faculté d'apercevoir et d'interagir avec le monde invisible, celui des esprits, des défunts et des ancêtres. Dans ce contexte, le sorcier est celui qui détient un pouvoir, une force spirituelle dont il tire sa puissance de ses ancêtres. Dans ce contexte, le statut de sorcier est à la fois valorisant car il confère une autorité, mais aussi menaçant car il est craint que cette autorité ne se retourne contre le lignage. Le sujet doté de clairvoyance peut choisir de mettre à profit ce don pour aider ou pour nuire. Le pouvoir sorcellaire peut s'obtenir par l'héritage des esprits ancestraux de ses aïeux, ou lors d'une rencontre inaugurale avec un ou des esprits avec lesquels il conclut un pacte (Kpassagou et Bansard, 2022). Lorsque l'on dit communément au Togo que chaque famille a en son sein un sorcier, c'est pour caractériser le pouvoir latent d'un lignage, afin de dissuader une compétition intercommunautaire déplacée sur le terrain de la spiritualité. Le pouvoir sorcellaire est phallique, c'est un pouvoir ordalique faisant autorité sur la communauté, il est comme le fétiche un patrimoine culturel et groupal transgénérationnel.

La sorcellerie permet d'ordonner les rapports de forces dans le concret ou dans l'imaginaire. Dans cette perspective, il est sans doute fructueux de considérer la sorcellerie comme ressource, énergie ou capital dont disposeraient ou non les individus en fonction des situations et des positions occupées dans l'organisation des rapports de forces. (Bernault, Tonda, 2000, p.7).

Ce pouvoir peut être dérivé sur d'autres terrains, et faire l'objet d'une réinterprétation par la communauté, ainsi tout individu qui s'écarte de la norme et se distingue du groupe par des capacités intellectuelles, psychologiques ou physiques extraordinaires peut-être appelé sorcier. Dans cette logique, la science occidentale est souvent dénommée avec humour « la sorcellerie des blancs » par les Togolais, évoquant ainsi la puissance culturelle de l'Occident. Le pouvoir sorcellaire, la clairvoyance, confère à son détenteur le pouvoir de développer ou de détruire la vie.

La magie est le procédé par lequel le clairvoyant, qu'il soit tradithérapeute ou sorcier-anthropophage, exerce ses actions. Techniquement, la magie est l'art d'utiliser des glissements entre signifiant et signifié dans un rapport de cause à effet. La magie suppose un intermédiaire humain, le magicien (en général un devin, féticheur, tradithérapeute, etc), un matériel (cauris, plantes, fétiche, etc) et des procédés (divination, alchimie, oniromancie, etc). La magie est donc manipulée et manipulable par un humain, que l'on peut observer dans ses opérations magiques, tandis que la sorcellerie-anthropogique est invisible dissout dans l'étrangeté des opérations nocturnes. Le magicien, celui qui manipule la magie, peut très bien utiliser ses techniques pour effectuer le bien, confectionnant des talismans ou des médicaments, on parlera de magie blanche ; comme faire le mal et jeter des sorts, on parlera de magie noire. En milieu traditionnel, l'un des rôles du devin-guérisseur peut d'ailleurs être de confectionner des amulettes de protection afin de lutter contre les actions supposées des sorciers-anthropophages. La religion traditionnelle animiste peut se comprendre comme un système permettant de lutter contre la sorcellerie-

anthropophage, grâce au pouvoir sorcellaire. Les sorciers anthropophages étant eux-mêmes dotés de ce don de clairvoyance qu'ils utilisent pour dévorer l'âme de leur victime. Le devin-guérisseur agit généralement sur la demande d'un consultant, ou d'un intérêt collectif supérieur, il met au service de la communauté ses dons de clairvoyance. La magie s'appuie sur la religion traditionnelle animiste et la croyance dans le monde invisible et son cortège d'esprits et d'ancêtres. Le devin-guérisseur essaye de s'attirer les faveurs des esprits dont il tire son pouvoir. En termes psychanalytiques, la magie serait « l'instrumentalité phallique (étant entendu que la fonction symbolique du phallus consiste à rendre équivalents tous les objets partiels de la demande) » (Ortigue et Ortigue, 1984). L'action de la magie noire pour nuire, ou l'action de la magie blanche pour protéger est appelée *ensorcellement* (connotation davantage catholique) ou *maraboutage* (connotation davantage musulmane) ; puisque dans cette logique, pour protéger une personne, il faut souvent nuire à d'autres. Le procédé magique qui est bon pour l'un sera mauvais pour l'autre, ainsi l'ensorcellement est tenu pour responsable du succès de l'un comme de l'échec de l'autre, nourrissant les rivalités : l'épouse polygame se sent menacée par sa co-épouse, le cultivateur par ses voisins, l'homme politique par ses collègues, etc.

Comme nous l'observons, la sorcellerie dans toute sa complexité qualifie et spécifie aussi bien une modalité singulière d'être et de vivre dans le groupe famille, depuis un passé immémorial et mythique, que des relations sociales et familiales conflictuelles. La sorcellerie fonctionne comme « un art de mettre en scène les rapports sociaux, un espace symbolique de médiatisation et de dramatisation de la conflictualité qui marque la vie de tous les jours » (Maignan-Claverie, 2005, p.40). La sorcellerie africaine ne saurait jamais s'éclairer autrement que par le contexte de la notion de conflit de relations au sein d'une communauté. « Quels sont parmi les membres de ma communauté *du jour* [que je côtoie la journée] ceux qui me veulent du mal au point de désirer *la nuit* [projection de fantasme agressif] ma destruction ? ». Sow évoquait les « relation de sorcellerie » (1977, p.142) pour dire que la sorcellerie n'est pas un événement extérieur objectif, mais un révélateur des conflits intrapersonnels ou intracommunautaire. « La sorcellerie africaine qualifie et spécifie une modalité singulière de la relation d'agressivité, actuelle, au sein de la communauté, à partir de relations sociales conflictuelles réelles (manifestes ou latentes) dans cette même communauté » (Sow, 1977, p.144).

#### 4.6. La modernité et l'ensorcellement du monde

Alors que l'on aurait pu imaginer que l'entrée dans le modernisme engagerait, sur le modèle du désenchantement du monde, ou du positivisme, le recul des croyances, il y a au contraire une recrudescence de l'imaginaire. On observe à l'inverse un « ensorcellement du monde » avec une reviviscence des accusations de sorcellerie dans la société (Geschiere, 1995 ; Meyer et Pels, 2003 ; Ashforth, 2005 ; Tonda, 2005 ; De Boeck et Jacquemin, 2013).

La prolifération de la sorcellerie en Afrique inquiète plus d'un observateur du continent noir, parce qu'elle favorise, entre autres la relation et la soumission de l'homme à des forces invisibles multiples reléguant par le fait même à un rang secondaire sa capacité naturelle de réaction face aux difficultés de la vie. Elle s'oppose par conséquent à la logique de la modernité, basée sur la raison et la science, et attire évidemment, des vautours spirituels et politiques qui, loin d'aider l'homme à sortir de son ignorance, travaillent au contraire, pour sa perte par des machinations lugubres de toutes sortes. (Baoulé Séké, 2016, 4<sup>ème</sup> de couverture)

Nous retrouvons également cette proportion en contexte psychiatrique où les vocables de sorcellerie sont très fréquemment exprimés pour mettre en mots une souffrance psychique. Là où la sorcellerie « traditionnelle » apparaissait comme fonctionnelle et normale, car régulée par une tradition homogène qui vise à harmoniser les rapports sociaux et offrir des défenses institutionnalisées face aux problèmes qui émergeaient dans le milieu d'origine, la sorcellerie « moderne » apparaît ici comme dysfonctionnelle et pathologique, car se heurtant de plein fouet aux transformations culturelles familiales, comme sociales, et à l'hétérogénéité du cosmopolitisme urbain.

On peut ici explorer deux hypothèses pour expliquer cette prolifération de la sorcellerie. Soit, elle est l'irruption exacerbée des complexes « moderne » reflet symbolique de la lutte pour la survie dans une société nouvelle. Soit, elle est le symptôme d'un « refoulement culturel »<sup>24</sup> : un retour régressif et défensif permettant grâce à des signifiants culturels de réinterroger une tradition oubliée. On peut associer cet état à :

- la montée de l'individualisme et du capitalisme, qui accroît la compétitivité sociale, la paupérisation de la population, les inégalités de classe et la rivalité.
- au contexte conflictuel de la famille africaine en pleine mutation tradimoderne
- au syncrétisme religieux, comme nous l'avons vu, qui renforce et enrichit l'imaginaire de la persécution tout en créant des clivages entre tradition animiste et progressisme monothéiste.

Traditionnellement, le pouvoir sorcellaire se veut le remède des maux causés par la sorcellerie anthropophagique. Aujourd'hui, le pouvoir sorcellaire est assimilé, sans distinction, et confondu avec la sorcellerie anthropophagie. Le syncrétisme religieux a conféré un sens purement négatif à la sorcellerie africaine, sur l'affirmation extrapolée et péremptoire selon laquelle sorcellerie africaine, anthropophagie et magie noire européenne évoqueraient la même et identique réalité. La sorcellerie représente pour les convertis à la doctrine catholique, une transgression des normes morales et des dogmes catholiques ajoutant à la sorcellerie des signifiants et des éprouvés angoissants, morbides et tabous. Elle est désormais assimilée aux forces occultes et néfastes, et engage automatiquement une rupture nette avec le paganisme des croyances traditionnelles jugées désormais primitives et utilisant des procédés démoniaques. Ceci engage des conflits de croyance à l'intérieur même des familles, qui se déchirent, se divisent et se disputent l'unanimité de leur foi.

---

<sup>24</sup> Ici l'expression ne renvoie pas au sens métapsychologique de Feni (2015) mais au deuxième sens.

Le capitalisme favorise les inégalités sociales, créant des disparités économiques dans la population qui engage une course pour la survie financière, ou pour le profit. Le capitalisme est révélateur de nouveaux conflits interrelationnels, intrafamiliaux et inter-groupaux mettant au premier plan la rivalité entre riche et pauvre. « La sorcellerie, rapport de suspicion et agression, suppose une atmosphère générale marquée par la méfiance et la compétition » (Terrail, 1979, p.30). Pour Marie (1997, 2003), que cela soit dans un contexte moderne ou traditionnel, la sorcellerie a toujours représenté « le signifiant par excellence de l'individualisme ». Pour cet auteur, la problématique moderne réside plutôt dans la déliaison des systèmes de solidarité communautaire qui engage un processus généralisé d'individualisation subjective. On observe une réflexion analogue pour les Ortigues « La sorcellerie traduit l'angoisse qu'éprouve l'individu à l'égard de sa propre individualité et de celle des autres. Elle trouve son antidote dans les institutions chargées de régler les rapports de chacun avec tous les autres » (Ortigues et Ortigues, 1984, p.202). Avec le même champ lexical de l'oralité, le sorcier moderne serait :

Soit, celui qui *consomme les fruits de la modernité* (la technologie, l'argent ou le savoir) sans en redistribuer équitablement les profits. Toute ascension sociale ou économique échappant aux systèmes traditionnels de redistribution est soupçonnée d'user du pouvoir sorcellaire, le sorcier est ici affilié à un traître ayant profité de la solidarité familiale pour émerger individuellement et s'en étant par la suite soustrait dès qu'il avait joui d'une puissance nouvellement acquise.

Soit, le sorcier serait celui qui *mange sur la faim des autres*. La perspective du recours aux forces occultes par les autres est l'interprétation systématique de tout échec d'inscription dans la modernité. Lorsqu'en dépit des efforts déployés pour survivre à une précarité et une pauvreté ambiante, les rivaux s'enrichissent au détriment de ceux qui s'appauvrissent, l'homme miséreux ne peut que s'en remettre à son Dieu ou ses croyances. Les luttes de pouvoir, et les luttes de classe réelles sont ici déplacées sur la scène imaginaire, auxquels on peut associer une crise de la morale engagée par la doctrine catholique. Le sorcier moderne est aussi bien le riche qui creuse l'inégalité sociale avec un autre, bafouant les principes moraux de solidarité et de fraternité ; que le pauvre qui envie le statut du riche, et éprouve des fantasmes agressifs à son égard. Là où la sorcellerie permettait auparavant de prohiber ou de sanctionner l'individualisme dans la communauté, elle en justifierait désormais l'essor individualiste tout en fournissant les moyens.

## 5. Problématique et Hypothèses de recherche

La particularité de la modernité africaine réside ici dans la puissance de rupture qu'elle contient par rapport à une tradition qui la structure et donne corps aux différences intra-groupales, et au sujet qui s'y réfère. Comme nous l'avons vu précédemment, la transmission culturelle s'effectue par l'intermédiaire de la tradition et de la filiation. La tradition véhicule des interdits totémiques et des tabous (Freud, 1913) tandis que la filiation confère une place au sujet dans la chaîne généalogique et organise les liens familiaux. La crise de la modernité est simultanément crise de la tradition, de la filiation et par conséquent de la transmission (Castoriadis, 2000 ; Kaës *et al.*, 2013). Dans notre étude, cette transmission est traversée par deux conflits socioculturels :

- Intergénérationnel et intraculturel : entre une culture traditionnelle africaine basée sur la verticalité, l'endogamie et l'unilatéralité de la transmission, et une culture moderne africaine davantage engagée sur l'horizontalité, l'exogamie et la pluralité de la transmission.
- Transgénérationnel et interculturel : entre culture occidentale et culture africaine. Ce conflit peut intervenir sur fond d'aliénation culturelle (Fanon, 1952 ; Omotunde, 2006) où un trauma génère des fractures dans les systèmes de transmission culturelle, sociale, et donc psychique.

Il s'agira donc de considérer ce qui est transmis, mais également ce qui n'est pas transmis, à travers le négatif de la transmission qui s'opère inconsciemment (Ciccone, 1999 ; Abraham et Torok, 1986 ; Kaës, 2006). Nous avons questionné les opérations de la transmission psychique sous l'angle de deux processus psychiques : l'identification (Laplanche et Pontalis, 1967 ; Ciccone, 1999) qui serait une voie de résolution positive, et l'aliénation (Meltzer, 1980 ; Faimberg, 1987 ; Guyotat 2005) qui en serait une voie de résolution négative. L'aliénation, qu'elle soit psychopathologique (Oury, 1992), sociale (Marx, 1927 ; Mornet, 2007) ou culturelle (Omotunde, 2006) nous permet ici de penser plusieurs déterminismes à la souffrance psychique. Notre hypothèse est de considérer qu'il existe des correspondances fonctionnelles, entre sorcellerie et aliénation, et entre les mécanismes psychopathologiques d'ordre psychotique et l'usage subjectif des représentations culturelles de la sorcellerie.

L'intérêt de l'étude des BDA apparaît aussi bien au niveau théorique que pratique. En effet, dans la pratique clinique africaine, c'est un trouble très fréquent dont la réversibilité introduit la possibilité pour les patients de témoigner de leur souffrance dans l'après-coup de leur crise. Dans le champ théorique des BDA, la problématique identitaire est mobilisée à travers l'acculturation (Diop, 1964 ; Collomb, 1965 ; Devereux, 1969) et l'interculturalisation (Denoux, 1994) et à travers l'avènement de l'individualité du sujet lors de l'adolescence. La BDA parle ainsi autant de la souffrance individuelle du sujet que de la souffrance de la société ou des groupes familiaux dans lesquels elle émerge.

Finalement, la BDA telle que définie par Collomb (1965) apparaît comme une porte d'entrée institutionnelle pour rencontrer puis interroger une des manifestations courantes dans la culture africaine de la souffrance psychique. Bien que les symptômes de cette entité nosologique soient hétérogènes et polymorphes, une

homogénéité se retrouve dans le sentiment de persécution (Diop, 1964 ; Zempléni, 1985 ; Mbadinga, 1994 ; Mboussou, 2009 ; Mbassa Menick *et al.*, 2010). Notre pratique clinique au Togo nous a permis de comprendre et d'affirmer que l'expression de la souffrance psychique s'appuie systématiquement sur la spiritualité à travers l'usage polysémique des représentations imaginaires culturelles et de l'étiologie sorcellaire. Les processus de subjectivation et de symbolisation sont influencés par les représentations imaginaires culturelles et permettent au sujet l'expression de nœuds conflictuels. Notre pratique clinique corrobore cette affirmation, nous avons également pu constater que ces représentations renseignent le clinicien sur les dynamiques pulsionnelles intrapsychiques et sur les dynamiques familiales.

S'intéresser aux représentations imaginaires culturelles (subjectives), ou à l'étiologie sorcellaire (intersubjectives) c'est aussi s'intéresser à tout le réseau de signifiants qu'elles contiennent, tirant leur source dans des groupes d'appartenance ethnique, familiaux et sociaux (transpsychique). La famille est l'espace intersubjectif où s'élabore la culture (Kaës, 2013) et les transmissions socioculturelles. Les transmissions socioculturelles, et les représentations culturelles qui y sont liées, permettent au sujet d'exprimer sa souffrance et de l'inscrire dans un champ symbolique partagé. Il s'agit d'étudier le sens subjectif de la « religiosité psychique » (Freud, 1927), des « invisibles culturels » (Nathan, 1978), des « fantômes » (Abraham et Torok, 1969 ; Mbadinga, 1994) pour comprendre les enjeux transgénérationnels en résonance avec les dispositions familiales singulières de celui qui les perçoit. Les représentations imaginaires culturelles sont intimement liées, dans le contexte africain à l'organisation familiale, à la parenté et à la filiation (Govindama, 2006). L'imaginaire de la sorcellerie et des esprits permet d'élaborer la dimension intergénérationnelle et transgénérationnelle de la culture familiale et des conflits qu'elle a traversés, tout en engageant une réflexion sur la problématique de l'origine et de l'appartenance. « Le recours aux étiologies traditionnelles permet de donner du sens à l'insensé pour restaurer la généalogie rompue » (Govindama, 2007, p.200).

Culturellement, la sorcellerie ne s'envisage pas exclusivement du côté du diable et du diable (Schurmans, 1994), comme agent de destructivité et de division, mais aussi comme lien à l'ancestralité (Sow, 1977) par l'intermédiaire de la clairvoyance. En plus de cette dimension transgénérationnelle, la sorcellerie vient également interroger la dimension interpsychique. La sorcellerie lie toujours un couple ensorcelé-ensorceleur (Favret-Saada, 1977) dans une relation de sorcellerie (Sow, 1977). Cette relation, réinterprétée différemment par le sujet, peut être vécue sur le registre de la possession, de l'intrusion (Meltzer, 1980), de l'aliénation (Faimberg, 1986) ou de l'empiètement (Ciccone, 1997).

Dans la culture africaine, les conflits irrésolus sont déplacés dans l'imaginaire culturel où l'inconscient règne « à ciel ouvert ». L'ensorcellement véhicule une dimension agressive, il attaque le lien et génère ou réveille des conflits intrafamiliaux pathogènes (pouvoir, héritage, filiation). Mais c'est par l'intermédiaire de cette négativité, de ce malheur partagé que la sorcellerie fait lien : lien entre deux personnes, mais aussi lien entre un sujet et sa culture. Autrement dit, nous relevons une forme de paradoxe : en attaquant le lien à l'autre, la sorcellerie



vient le questionner, et le symboliser. C'est en ce sens que nous considérons la représentation de la sorcellerie au centre d'une intrication pulsionnelle mort – vie, car elle est un appareil culturel de liaison et de déliaison.

Enfin, sur le plan intrapsychique, le sujet utilise ces signifiants culturels « externes » pour exprimer des tensions « internes ». Le psychisme étant de la culture intériorisée ou introjectée et la culture étant du psychisme projeté (Laplantine, 2002) il est difficile de déterminer si le sujet projette sur ces images ses propres désirs sur le modèle freudien (1913) ou si le sujet opère à l'inverse un refoulement culturel (Ferni, 2015). Nous pensons que dans l'expérience psychopathologique des patients, la sorcellerie dissimule, par l'intermédiaire de processus inconscients, comme dans l'interprétation des rêves, un sens subjectif particulier qu'il s'agira de déchiffrer. La sorcellerie, qui englobe souvent une « affaire » collective, peut s'aborder comme une enquête impliquant plusieurs personnages, plusieurs temporalités et plusieurs discours qu'il faut entrecroiser. Nous nous situons ainsi dans la continuité des travaux de Sow (1977), Collomb (1965), Ortigues et Ortigues (1984) puis Schurmans (1994) qui tentaient grâce à la richesse des représentations imaginaires culturelles d'effectuer une correspondance entre la dimension socioculturelle et la psychopathologie, entre discours traditionnel et discours scientifique, permettant d'aboutir à différentes typologies psychoculturelles. Quels conflits, fantasmes, affects ou tensions psychiques sont mobilisés à travers l'usage de ces représentations imaginaires culturelles ? Et comment ces représentations imaginaires culturelles font l'objet d'une réappropriation subjective par le sujet pour exprimer des crises qu'il traverse ? Enfin, comment la filiation, le travail de l'ancêtre, et les enjeux de l'aliénation culturelle éclairent la clinique togolaise des BDA, en lien avec la psychopathologie de la sorcellerie ?

*Schéma : de la clinique des BDA à la psychopathologie de la sorcellerie*



Pour résumer notre raisonnement, nous proposons de restituer ici, dans ce schéma, le lien entre les cliniques de la BDA et ce que nous nommons la psychopathologie de la sorcellerie. La « sorcellerie » est ici utilisée comme un aphorisme pour englober à la fois l'étiologie spirituelle (ou l'étiologie sorcellaire) et les représentations imaginaires culturelles. Comme nous nous inscrivons dans une démarche empirico-inductive, les hypothèses retenues ci-dessous représentent davantage l'aboutissement de notre travail d'articulation clinico-théorique, plutôt que des questionnements initiaux qui nous ont guidé, et que nous avons cherché à valider ou infirmer, comme c'est le cas dans la méthode hypothético-déductive, au départ de la recherche.

**Problématique :**

Comment les enjeux de la transmission psychique et de la transmission socioculturelle éclairent-ils la clinique psychopathologique de la sorcellerie dans le contexte togolais tradi-moderne ?

**Hypothèse principale :**

**En contexte togolais, la clinique psychopathologique de la sorcellerie s'exprime par le recours à l'étiologie sorcellaire et les représentations imaginaires culturelles de la sorcellerie. L'étiologie sorcellaire et les représentations imaginaires culturelles mettent en scène des enjeux intrapsychique, intersubjectif, inter- et transgénérationnel.**

**Hypothèses de recherche secondaires :**

- **(H1) Psychopathologie de la sorcellerie** : La psychopathologie de la sorcellerie héberge le sens des symptômes selon un codage culturel et familial. Le sujet utilise les représentations culturelles et groupales-familiales de la sorcellerie pour mettre du sens sur des éprouvés internes non-élaborés et conflictuels.
- **(H2) Aliénation** : En contexte togolais, dans les cliniques psychopathologiques de la sorcellerie, sont mobilisés les enjeux d'aliénation psychique en écho avec des conflits d'ordre intersubjectif et intrapsychique ; et d'aliénation socioculturelle en écho avec des conflits d'ordre intergénérationnel, transgénérationnel et interculturel.
- **(H3) Travail de l'ancêtre** : En attaquant le lien, l'étiologie sorcellaire le questionne. Chez le sujet togolais tradimoderne, la représentation culturelle de la sorcellerie met au travail le négatif de la transmission et le négatif du lien. La représentation de la sorcellerie génère, en creux, un travail psychique qui engage un remaniement subjectif du lien à la famille, à la tradition et par extension à l'Ancêtre.



## Chapitre 3 : La psychologie et le psychologue au Togo

---

### 1. Le syncrétisme tradimoderne du soin psychique

La santé mentale au Togo comprend un vaste champ où cohabitent les thérapies traditionnelles, les thérapies religieuses, et les thérapies modernes scientifiques. Au Togo, lorsqu'une souffrance psychique ou une maladie mentale se manifeste et s'exprime, ces différentes solutions thérapeutiques s'offrent à la famille pour prendre en charge le malade. Celle-ci peut choisir entre ces systèmes de santé qui concourent dans la société : traditionnel, religieux et moderne. Bien souvent, les familles passent successivement, voire simultanément, par ces différents systèmes afin de multiplier les chances de trouver une solution thérapeutique, chaque lieu de soin comprenant ses patients « miraculés » comme ses « incurables ». Ce modèle semble extrapolable à toute l'Afrique de l'Ouest, notamment au Congo où « l'espace de soins est décliné en espace primaire et espace secondaire : le premier désignant le lieu de la gestion du conflit par des soins traditionnels et le deuxième désignant le lieu des soins modernes » (Tsokini, 2008, p.64). Dans le système de santé « religieux », le malade est installé dans un centre de prière, dans le meilleur des cas on peut lui prescrire des prières individuelles, des prières collectives et un jeûne, et dans le pire des cas, le patient peut être l'objet d'une exorcisation violente, méthode toujours répandue en Afrique de l'Ouest et qui consiste à extraire le mal par la contorsion et la douleur, à « chasser le démon ». Le système de santé « traditionnel » se réfère à ce que nous avons développé dans les précédents chapitres. La médecine traditionnelle est très hétérogène, car elle dépend de chaque localité ethnique, de chaque village, voire de chaque famille qui utilise depuis des générations ses propres méthodes pour résoudre les troubles qui émergent en son sein.

Les phénomènes surnaturels (la sorcellerie, esprits, l'intervention divine, etc) sont omniprésents dans le discours des familles pour expliquer l'origine des troubles de santé mentale. Aussi appelés communément maladie mentale par les praticiens hospitaliers, ils regroupent une catégorie très large et méconnue de la population où on peut trouver aussi bien les troubles psychiatriques, le handicap, l'addiction, ou les conduites déviantes. Ces troubles sont souvent accompagnés d'un vécu subjectif de honte, de fragilité sociale ou de stigmatisation. Même en milieu psychiatrique, la causalité spirituelle reste très répandue dans la compréhension des troubles, et ne prend pas nécessairement en compte les déterminants sociaux et individuels. Comme les représentations imaginaires culturelles sont très investies par les familles dans l'étiologie, et que l'accessibilité aux lieux de soins modernes est difficile, réservée aux villes et financièrement coûteuse, les Togolais se tournent prioritairement vers les cadres tradi-thérapeutiques. Ainsi, ce sont souvent les « échecs » d'autres soignants qui motivent une orientation vers la psychiatrie. Cela ne veut pas dire que la psychiatrie a de meilleurs résultats que ses concurrents, puisque certains patients atterrissent tout aussi bien chez les tradithérapeutes après l'insuccès de la psychiatrie, mais cela révèle de la complexité des parcours thérapeutiques face à des offres de soin plurielles. Les différents parcours de soin et leur complémentarité traduisent des mouvements collectifs de syncrétisme culturel entre le système traditionnel et

religieux, considéré efficace pour répondre aux troubles d'origines « spirituelles » et le système moderne, permettant de répondre à tous les autres maux.

En effet, dans cette logique différentielle, lorsque les souffrances, qu'elles soient d'origine physique ou psychique, atteignent un degré important et qu'elles ne parviennent pas à être soulagées par les cadres de soin moderne, c'est l'étiologie spirituelle qui est systématiquement avancée par les familles. L'échec des thérapies modernes, idéalisées comme toutes-puissantes, est interprété par de nombreuses familles comme la révélation que leur trouble est bien de nature spirituelle. On retrouve ainsi des patients usés financièrement, toujours en proie à leur souffrance, et perdant espoir en une issue positive à leurs tourments. Le passage préalable dans les autres cadres thérapeutiques peut même constituer un traumatisme pour certains, soit par les méthodes draconiennes qui y sont pratiquées, soit parce que cette démarche thérapeutique a été imposée par des aînés de la famille, dans une forme de soumission à l'autorité générationnelle, sans le consentement de l'intéressé. D'ailleurs, dans la patientèle, beaucoup de familles expatriées en Occident reviennent consulter dans leur terre d'origine afin que la dimension spirituelle soit intégrée dans la compréhension du trouble mental révélant ainsi que « La médecine des blancs serait finalement un ersatz de soins, plus adéquat pour les occidentaux que pour les locaux » (Konaré *et al.*, 2014, p.41).

En parallèle des cadres de soin traditionnel et des cadres de soin religieux sur le marché thérapeutique, il y a donc le système de santé « moderne », excessivement coûteux comparé aux réalités locales, et qui comprend le vaste secteur de la santé mentale, ce terme se substituant progressivement à celui de psychiatrie. C'est donc le lieu prototypique de l'hôpital qui utilise une approche médicamenteuse et psychothérapeutique. Dans la santé mentale, on peut diviser au Togo la psychiatrie en deux pôles : un pôle public composé des centres hospitaliers (CHU Campus, CH Sylvanus Olympio, Hôpital de Zébé, CHR, etc) et un pôle privé composé des centres de santé mentale fondés par les communautés religieuses (Saint Jean de Dieu, Paul Louis Renée, etc), les associations internationales et les organisations non-gouvernementales sans compter les rares praticiens libéraux. Dans ces deux pôles, la psychiatrie togolaise souffre d'importantes difficultés financières, politiques et logistiques. La psychiatrie est probablement le secteur médical le moins développé, mais aussi le moins attractif de tout le pays, à cause de la concurrence d'autres solutions thérapeutiques pour soigner les mêmes troubles ou bien parce que le métier manque d'attractivité. Le Togo manque de médecins comme de psychiatres sur son territoire pour répondre à tous les besoins en santé mentale de la population.

Le taux de professionnels de la santé mentale au Togo est de 0,24 pour 100 000 habitants. Les données actuelles montrent une insuffisance de ressources humaines dans la prise en charge et la promotion de la santé mentale au Togo. De façon spécifique, selon une enquête menée en 2017 auprès des professionnels de la santé mentale, le Togo dispose, à ce jour, de cinq psychiatres et d'une centaine de psychologues dont une soixantaine de psychologues cliniciens. (Kounou et Dogbe Foli, 2020, p.133)

Pour compenser ce problème national, une formation a été ouverte dans plusieurs pays d'Afrique de l'Ouest pour former des Master en Santé Mentale (MSM), dont l'objectif est de promouvoir la santé mentale sur le territoire, en s'occupant des malades mentaux tout en bénéficiant du droit de prescription des médicaments normalement réservé

au médecin. La Licence en Santé Mentale n'existe pas, ainsi ce parcours universitaire se greffe sur la continuité d'une Licence en soins infirmiers.

Dans la même logique, un système similaire avait été créé aussi antérieurement pour compenser le manque de médecin, en créant des formations d'Assistant-Médicaux, c'est à dire en effectuant des études moins longues et moins coûteuses, les étudiants peuvent prétendre à terme occuper les mêmes fonctions et les mêmes responsabilités que leur homologue médecin. Ce système permet d'accélérer la professionnalisation des étudiants qui deviennent opérationnels plus tôt dans la société. En toute logique la contrepartie de ce système amène aux diplômés moins d'expériences et de compétences comparé à des formations doctorales. Un MSM, issu d'une filière infirmière bénéficie ainsi d'une formation de seulement deux ans en psychiatrie, au terme duquel il peut prescrire des neuroleptiques en se reposant sur ses hypothèses diagnostiques qui s'appuient sur un entretien clinique qui excède rarement une demi-heure.

C'est ainsi la pratique empirique qui fait office de formation sérieuse plus que le parcours universitaire. Dans un service de psychiatrie au Togo, l'équipe soignante est donc composée bien souvent de MSM, de psychologue, d'assistants médicaux, d'infirmiers, de secrétaires et d'un garde-malade. Rares sont les services qui bénéficient de la présence d'un psychiatre à plein temps ou même de la suppléance d'un médecin. D'après une recherche récente de l'Université de Kara, déjà citée, la priorisation des problèmes de santé mentale au Togo d'après le personnel soignant pourrait se résumer en trois points : « rareté, voire absence de sensibilisation sur la promotion de la santé mentale dans différents contextes, rareté et/ou inexistence de programmes spécifiques de suivi des personnes vulnérables et absence de techniques psychothérapeutiques spécialisées au Togo » (Kounou et Dogbe Foli, 2020, p.137). Nous rajoutons à cela, d'après nos observations, le manque de formation et d'actualisation des connaissances du personnel soignant pendant leur professionnalisation.

## **2. La pratique hospitalière institutionnelle**

Chaque soignant, psychologue compris, est identifié grâce au port d'une blouse blanche. Cet uniforme permettrait de représenter l'autorité médicale et aurait la fonction de protéger ceux qui la porte par affiliation symbolique à cette autorité. Là où l'uniforme fédère les soignants sur une identité commune, la spécialisation universitaire tend à générer des clivages et des rivalités latentes dans la pratique institutionnelle. Il serait bien complexe de retracer l'origine de ces querelles qui semblent s'être constituées non pas *ab ovo* dans la pratique institutionnelle, mais plutôt à travers l'héritage d'un conflit intergénérationnel de pouvoir entre les différents précurseurs de la santé mentale du Togo. La rivalité interdisciplinaire est aujourd'hui polarisée entre les psychologues et les MSM à travers des objets conflictuels qui ont ici la fonction d'un symptôme ou « d'analyseur » (Lourau et Lapassade, 1971) qui permettent de révéler la structure de l'institution. En réponse à ces conflits, les institutions psychiatriques se sont compartimentées en deux sections, psychologique et psychiatrique, qui sont difficilement articulées entre-elles, laissant à chacun une expertise et une autonomie d'exercice. Le patient

hospitalisé, a donc ici un double circuit thérapeutique il passe simultanément par la section psychiatrique qui lui prescrit un traitement médicamenteux et par la section psychologique qui propose une écoute attentive et des psychothérapies ; le patient doit consulter dans chacune des sections, et payer aussi les frais associés, tout en répétant son discours aux différents protagonistes de chaque section.

## 2.1. La question diagnostique

Dans l'histoire de la santé mentale au Togo, les conflits interdisciplinaires entre la médecine psychiatrique et la psychologie médicale prennent principalement pour objet épistémologique la question du diagnostic<sup>25</sup>. Le mot valise « maladie mentale », en antonymie avec la santé mentale, est très fréquemment employé dans le discours psychiatrique adressé aux patients pour éviter de se risquer dans une expertise diagnostique qui réveillerait des conflits interdisciplinaires.

Réduire la folie à la maladie, c'est supprimer la folie en tant qu'objet de scandale. C'est éviter de reconnaître à la folie sa dimension humaine, ce qui la rendrait insupportable. C'est aussi mettre entre l'homme normal et le malade mental la science médicale, écran qui évite le face à face intolérable. La folie questionne douloureusement l'homme dit normal, soumis aux contraintes sociales. Elle est émergence d'une autre vérité plus réelle que la réalité reconnue par les autres, imposée par l'ordre social. Elle est aussi liberté, liberté absolue qui refuse l'ordre social (Collomb, 1980).

Le diagnostic psychiatrique effectué par les Assistants-médicaux ou les MSM ne prend pas ou peu en compte les spécificités culturelles, et s'inspire grossièrement des axes de la CIM 10 et d'un vocabulaire psychanalytique inspiré des troubles psychiatriques tels qu'ils apparaissent dans la nosologie occidentale. Paradoxalement, en contexte togolais, les travaux des pionniers de la psychiatrie africaine et les faits culturels ne sont pas inclus dans la démarche diagnostique psychiatrique. L'équipe psychiatrique a recours abusivement à la symptomatologie pour décrire chaque comportement, au détriment de la recherche du sens et de l'intensité du symptôme. Par exemple, un consultant, pour peu qu'il évoque dans son discours quelque idée religieuse en suppliant la miséricorde divine ou en exprimant sa foi de manière ostentatoire, est catalogué automatiquement de psychotique avec un délire mystico-religieux, une personne qui se plaint d'être triste est dépressive, une femme agitée est hystérique. De même, chaque patient qui expliquera son mal-être par l'étiologie traditionnelle d'une agression spirituelle, ce qui est pourtant assez commun dans la société africaine en dehors de la psychiatrie, se voit accolé le symptôme de délire de persécution. Alors que paradoxalement, chaque soignant est profondément croyant et pratiquant, tandis que certaines institutions privées sont organisées par des congrégations catholiques et animées régulièrement par des cérémonies religieuses. Ces symptômes et diagnostics hâtifs conduisent bien souvent à une sédation médicamenteuse très importante, qui prend le relais d'une contention physique légère.

Les questions diagnostiques réfèrent également, sous une forme dérivée, à la hiérarchie symbolique de l'établissement, et à la fonction exécutive face à certaines décisions institutionnelles. Un autre objet épineux dans

---

<sup>25</sup> Le diagnostic a été l'objet de fortes rivalités politiques au Togo entre psychiatre, MSM et psychologue.

la pratique institutionnelle togolaise est la question de l'*exeat* d'hospitalisation. Dans le circuit thérapeutique, chaque soignant semble différer ou déléguer cette responsabilité à un autre, dans une forme d'aliénation administrative kafkaïenne ou dans la finalité, c'est l'épuisement des ressources financières familiales qui contraint l'*exeat* et non une décision soignante convergente.

Nous relevons ces ambiguïtés autour de la démarche diagnostique pour questionner un éventuel biais méthodologique. En effet, nous avons constitué notre groupe de recherche principal sur la base des diagnostics ayant été effectués par d'autres soignants. Cette solution nous paraissait la moins encombrée par des enjeux institutionnels. Nous ne souhaitons pas établir, à travers notre recherche, nous-même un diagnostic qui risquerait de concurrencer celui de nos collègues et réveiller ainsi de brûlants conflits interdisciplinaires irrésolus.

## 2.2. Les limites de la solution médicamenteuse.

Les neuroleptiques (Haldol, Risperdal), les antidépresseurs (Laroxyl), les anxiolytiques (Atarax), les hypnotiques (Zolpidem) et les thymorégulateurs (Tégréto, Dépakine) ont conquis le marché africain. La médication est perçue comme la finalité de la démarche de soin occidentale « la médecine des blancs ». De ce fait, certains soignants se limitent en toute bienveillance au rôle prescriptif de leur fonction, sans chercher à comprendre le sens que dissimule le symptôme. Tandis que certains patients dans le cheminement thérapeutique se limitent à l'ingestion médicamenteuse, sans entamer un travail psychique contigu. La médication est aussi le seul moyen institutionnel pour réagir à l'agitation des patients en grande détresse psychique ou en pleine décompensation psychotique. L'hospitalisation est dépositaire des parties archaïques du sujet (cris, hurlements, etc.) non élaborées ou en attente de symbolisation, tout en étant vécue parfois comme un emprisonnement. À la suite de la sédation, les patients peuvent rentrer dans un sommeil profond durant toute la journée, et ceci pendant la durée de toute leur hospitalisation.

La médication constitue également un objet conflictuel puisqu'en fonction des situations cliniques, elle peut entraver l'accès à la psychothérapie et à la cure par la parole. Comme le traitement médicamenteux est le seul outil thérapeutique du MSM ou de l'Assistant médical, et que leur formation en psychiatrie clinique est insuffisante, l'acte de prescription vient compenser l'expertise<sup>26</sup>. Bien souvent, en l'absence de psychiatre, le psychologue togolais par ses connaissances empiriques du terrain psychiatrique, et par sa formation universitaire qui intègre des unités d'enseignement en pharmacologie est plus qualifié que ses collègues dans la compréhension des médicaments neuroleptiques ou thymorégulateurs. Ne détenant pas le droit de prescrire des médicaments, tout en disposant de connaissances bénéfiques au patient à ce sujet, le psychologue hospitalier togolais peut basculer dans une posture paramédicale. Plutôt que de se concentrer sur les objectifs psychothérapeutiques, il compense les manquements de l'équipe psychiatrique en effectuant l'observance thérapeutique, mais aussi en expliquant aux

---

<sup>26</sup> La prescription n'est pas accompagnée oralement d'explications sur les effets des médicaments. La médication apparaît pour certains patients comme un procédé davantage « magique » que chimologique.



patients, le rôle et la chimie des médicaments prescrits. L'une des conséquences cliniques de cet usage controversé de la pharmacopée est l'hyper-médicamentation et les changements expérimentaux de traitements pour arriver à un résultat observable.

La médication est appliquée sans prendre en compte les facteurs économiques et sociaux des familles, et sans prendre en compte aussi le caractère chronique ou aigu du trouble. Au Togo, que cela soit en psychiatrie ou dans les autres services de médecine, le traitement médicamenteux ne fait pas l'objet d'une négociation avec le patient, il est imposé par autoritarisme par le pouvoir médical. Comme le patient idéalise ou méconnaît la médecine scientifique, il ne ressent pas le besoin de questionner son traitement, d'autant plus que cela pourrait être interprété culturellement comme une contestation de l'autorité médicale. Face aux excès de traitement de l'équipe psychiatrique, c'est donc souvent le psychologue qui s'interpose pour défendre les intérêts du patient.

Dans nos rencontres cliniques, l'hyper-médication est tellement présente qu'il est difficile parfois de distinguer ce qui est de l'ordre d'un symptôme psychotique ou des effets secondaires sans compter les ralentissements de la pensée et du discours qui compliquent à la fois le travail d'élaboration psychique et à la fois la relation thérapeutique. Dans la clinique, on observe un cercle vicieux entre régression et dépression. Les effets sédatifs des médicaments figent le patient dans une passivité mortifère, le font régresser à tel point qu'il devient dépendant de sa famille accompagnante, mais altère aussi son image physique et sociale. Comme les troubles psychiques sont indistinctement reconnus dans la société togolaise, le patient risque d'être stigmatisé de fou, alors qu'il présente en réalité un état de convalescence. Cette perte d'autonomie couplée à une dégradation narcissique génère très fréquemment des affects dépressifs, où le patient ne se sent plus maître ni de son corps, ni de son image, ni de sa vie. Cet usage controversé de la médication peut induire un biais à notre recherche car il renforce chez les sujets les vécus d'aliénation psychique. Le sujet ne se sent plus maître de son corps à force d'écrasement par cet état chimio-physiologique.

### **2.3. La famille au cœur des soins : le(s) tiers accompagnant(s)**

Au niveau organisationnel, on notera une forme d'inertie institutionnelle comprenant la temporalité africaine et les variables culturelles qui font que bien souvent les entretiens et les réunions n'ont pas lieu à l'heure prévue, mais s'organisent dans la spontanéité et l'imprévu. Il y a peu de réunions institutionnelles visant à rassembler les observations cliniques tout en évaluant la continuité des soins, les échanges interdisciplinaires se font au carrefour de discussions informelles, à travers une visite médicale hebdomadaire ou *via* la circulation du dossier médical où chaque praticien synthétise de manière manuscrite les informations essentielles. Une journée de pluie diluvienne, en saison des moussons, peut ralentir ou annuler toutes les consultations programmées de la journée. Dans le secteur public, peu encadré par les autorités publiques, la majorité des soignants sont employés à plein-temps mais travaillent à mi-temps, ce qui fait que les services hospitaliers sont animés prioritairement par les malades et leur famille plus que par le personnel hospitalier lui-même. Les cadres hospitaliers qui peuvent se

prévaloir de la sécurité d'être dans la fonction publique hospitalière sont en permanence à la recherche de ressources salariales supplémentaires dans le secteur privé, abandonnant ainsi leur poste les après-midis pour d'autres activités jugées plus lucratives. Dans le secteur privé, l'organisation institutionnelle semble mieux encadrée.

Au Togo, le système de sécurité sociale reste assuré de manière générale par la famille ou par le moyen de tantine ou de microfinance communautaire, bien que quelques assurances se développent progressivement pour une élite togolaise permettant le remboursement de plusieurs frais de santé. Les soins en structure hospitalière, dans le privé comme dans le public, sont très chers comparés aux réalités locales ce qui restreint l'accès à une population privilégiée et génère un investissement symbolique proportionnel à l'investissement économique. Pour subvenir à ces frais, l'entrée en institution psychiatrique est souvent précédée d'une réunion familiale visant à réunir les fonds et à répondre collectivement à cette crise. En fonction des périodes et des dynamiques économiques qui traversent le pays, les centres peuvent accueillir moins d'usagers, qui privilégient soit d'autres thérapies, soit préfèrent endurer leurs symptômes en attendant de rassembler des finances plus conséquentes. Il y a également des situations où les familles des patients choisissent délibérément de quitter le centre par manque de moyens financiers signant officiellement une « décharge de sortie contre avis médical », ou officieusement par l'absentéisme aux rendez-vous de suivi. Les familles rencontrées dans les CSM appartiennent à une classe sociale relativement aisée financièrement, et donc particulièrement acculturée aux logiques modernes.

La principale spécificité de la prise en charge hospitalière réside dans la nécessité d'un tiers-accompagnant. Dans le contexte togolais, le soin fonctionne sur cette triade thérapeutique comprenant les soignants, le patient et sa famille. A l'origine, lorsqu'un malade était hospitalisé, toute la famille se mobilisait pour rester à ses côtés le temps de sa convalescence illustrant cette solidarité traditionnelle dans le malheur. Avec la présence de chaque famille de chaque malade, l'hôpital se voyait rapidement surchargé. Il a donc été institué dans la politique des établissements de santé publique que le malade choisisse une seule personne, à l'instar de « la personne de confiance » comme on peut l'avoir dans nos structures hospitalières occidentales pour l'accompagner dans ses soins et résider avec lui. En réalité, ce tiers-accompagnant est désigné par la famille pour les représenter en fonction de sa disponibilité et de sa proximité relationnelle avec le patient. Ce tiers accompagnant est hospitalisé avec le malade et constitue un pilier dans la convalescence car il veille de manière journalière à la satisfaction des besoins primaires, à l'hygiène, à l'alimentation et au sommeil tout en évitant au patient d'être confronté à une solitude malade qui amplifierait ses angoisses. Le tiers-accompagnant se substitue en quelque sorte à l'infirmier, il a une fonction qui vient compléter, voire prolonger celle des soignants dans la convalescence des patients.

La majorité des patients est hospitalisé soit *manu militari* par les forces de police soit par l'intermédiaire de la famille qui dans la panique et l'urgence, peuvent utiliser des subterfuges sournois pour amener la personne contre son gré à une consultation dans nos services hospitaliers. Bien souvent, cette hospitalisation forcée est perçue comme une violence par le patient, et les premiers entretiens cliniques avec le psychologue permettent de désamorcer l'agressivité latente entre l'accompagnant à l'origine de la demande de soin et le patient.

Le tiers accompagnant, symbolisant la famille, porte bien souvent la demande de soin à la place du patient, il participe donc activement à toutes les consultations cliniques, et renseigne les cliniciens sur l'évolution de la santé du sujet. Il représente en quelque sorte une interface entre le système institutionnel visant à comprendre puis soigner le trouble, et le système socio-familial dans lequel ce trouble a émergé. Cette place du tiers-accompagnant est révélatrice des dynamiques familiales et de l'inscription du sujet dans sa famille puisque la désignation de cet accompagnant intervient dans un moment de crise collective qui nécessite des ajustements logistiques et économiques. On observe ainsi une pluralité de pratique autour de cette fonction de tiers-accompagnant :

- Le *tiers-accompagnant exclusif* qui porte en lui tout le poids de la famille versus *les tiers-accompagnants rotatifs* où la famille organise un relais avec plusieurs personnes proches de l'entourage affectif du patient.
- Le *tiers-accompagnant géographique* qui est un parent lointain potentiellement inconnu du patient, mais qui du fait de sa proximité géographique par rapport au reste de la famille est délégué pour s'occuper du patient versus le *tiers-accompagnant intime* qui est un proche parent dans le système familial avec lequel le patient entretient le plus d'affinité.
- Le *tiers-accompagnant imposé* par la famille car répondant à des critères logistiques et organisationnels versus le *tiers-accompagnant choisi* par le patient car répondant à des critères affectifs et relationnels.

Tout récemment, une nouvelle pratique témoignant du processus de modernisation sociale et culturelle émerge dans la clinique, avec l'ajout d'un *tiers-accompagnant institutionnel*. La famille, indisponible ou absente, pour assurer la continuité de ce rôle pendant l'hospitalisation embauche un professionnel référé par l'institution qui assure ce service à la place de l'un des membres de la famille. Même si tout un champ de recherche pourrait s'ouvrir sur l'émergence du tiers-accompagnant institutionnel et les transformations et réaménagements qu'il suscite dans la prise en charge thérapeutique en contexte togolais, on peut ici se limiter à quelques observations. Il semblerait que cette configuration est en toute logique adoptée exclusivement par les familles pouvant s'offrir le luxe de ce service. Les familles aux ressources économiques les plus élevées au Togo sont celles qui sont les plus acculturées aux mœurs occidentales en termes d'organisation familiale. L'utilisation de ce service institutionnel par certaines familles, peut témoigner d'un écart par rapport aux systèmes de solidarité traditionnelle impliquant la famille élargie, d'un rétrécissement nucléaire de la famille, tout comme être l'indice de conflits intrafamiliaux nécessitant une séparation immédiate. Comme nous l'étudierons par la suite, le tiers-accompagnant peut lui aussi être la cible d'accusation sorcellaire par le sujet qui est hospitalisé.

#### 2.4. Le règne du client

D'après l'étude réalisée par Kounou et Dogbe Foli (2020) portant sur la répartition statistique des diagnostics en santé mentale dans deux grosses structures hospitalières publiques, certaines pathologies se révèlent être plus fréquentes que d'autres. Les principales causes d'hospitalisations seraient les troubles anxiodépressifs (30,3%), les schizophrénies (18,5%), les bouffées délirantes polymorphes (12,3%) et les toxicomanies (13,7%). Dans notre pratique clinique, en dehors des risques d'erreurs diagnostics soulevées précédemment, ce sont en effet

les pathologies qui sont les plus courantes, mais la répartition statistique est davantage représentée par la clinique de l'addiction et la clinique de la psychose.

Les patients hospitalisés le sont pour une petite durée, en général le temps d'aboutir à un sevrage dans une cure de désintoxication ou à une stabilisation d'un état thymique ou psychotique. Quelques cas « chroniques » reviennent fréquemment soit en ambulatoire pour mettre à jour leur traitement médicamenteux, soit en hospitalisation lors d'une rechute ou lorsque la famille est débordée dans ses capacités d'accueil et de soutien par sa pupille en souffrance psychique. Depuis quelques années au Togo, on observe de plus en plus de problématique toxicomaniaque chez les usagers et la jeunesse togolaise. En effet, avec la précarité sociale, la ghettoïsation et d'autres facteurs sociaux, l'augmentation de la consommation de drogue est une préoccupation sociale croissante et contemporaine des centres urbains africains. Comme il n'y a pas de structures spécialisées, malgré l'émergence de plusieurs associations ou ONG dans ce domaine, ce sont les secteurs psychiatriques qui prennent en charge cette patientèle, répondant à un « marché » conséquent. En quelques années, la psychiatrie togolaise a subi des modifications profondes pour accueillir cette population, basculant sur des modèles théoriques cognitivo-comportementaux et américains pour répondre à cette demande en addictologie croissante.

Influencée par ces nouveaux modèles d'origine américaine, et peut-être également dans le souhait de se détacher des modèles transmis par les colonisateurs européens, l'expression de « client » s'est progressivement substituée à celle de « patient » dans le discours soignant. Rogers (1968) dans l'approche centrée sur la personne avait utilisé le terme de client pour souligner le rôle actif de ce dernier dans la relation thérapeutique. Néanmoins, dans ce contexte togolais c'est le sens de la dimension commerciale, qui trouve également une correspondance dans les rapports sociaux contemporains comme dans la dimension économique des soins hospitaliers, qui prédomine. Dans la pratique clinique, on observera ainsi une différence prononcée entre le client, celui qui paye les soins (en général la famille ou le tiers-accompagnant) et le patient (celui qui souffre et qui est au centre de l'attention thérapeutique). Comme nous l'avons déjà souligné, la famille occupe une grande place dans les soins psychiatriques, notamment à travers la fonction économique et la fonction de résilience qu'elle représente mais aussi comme cadre de référence normatif. La psychiatrie togolaise vise en grande partie une rééducation du sujet dans les normes socio-familiales, ce qui est nommée maladie mentale n'est finalement qu'un autre mot pour désigner des comportements déviants qui émergent au sein de la famille. Une déviance dans le contexte togolais est interprétée comme un symptôme. Goba, un jeune adulte de 25 ans parfaitement autonome, nous avait été amené en psychothérapie pour des « désobéissances répétitives » à l'égard de ses oncles et grand-frères.

En effet, le processus de catalogage et de diagnostic ne commence pas en psychiatrie mais au sein de la communauté (Dorvil, 1990). Il existe des normes et des valeurs, une « construction culturelle de la maladie mentale » (Corin, 1989) qui régissent la construction de l'anormalité dans une communauté, ainsi un acte symptomatique relevant de la « maladie mentale » est un acte qui transgresse la norme acceptée dans une société, un acte qui fait problème, un acte que ne poserait pas ou ne devrait pas poser un individu appartenant à la culture.

La culture togolaise, en tant que culture conformiste, patriarcale et traditionnelle, ne tolère pas forcément la singularité<sup>27</sup>, car la singularité contient le risque de dissoudre l'illusion groupale (Anzieu, 1975) qui fait corps dans les différentes communautés. Dans le contexte psychiatrique togolais, la guérison du sujet passe par une ré-affiliation au système des normes familiales et des attendus parentaux, ce qui nécessite de traiter une double demande, celle du patient en grande souffrance psychique, et celle du client, qui demande le retour du patient à un état supposé normatif.

Puisque le facteur économique est au cœur aussi bien de la démarche thérapeutique (conditionnant les temps d'hospitalisation, comme l'accès aux différents traitements) que dans le fonctionnement institutionnel (apportant les ressources pour maintenir l'opérationnalité du centre) l'institution semble privilégier inconsciemment les intérêts des clients, sans questionner le contrecoup potentiel sur les patients. Comme les soins sont chers, l'équipe soignante cherche aussi à satisfaire du mieux que possible ceux qui ont investi dans les services hospitaliers. Dans le méta-cadre de la culture de l'ancêtre, une soumission et un respect sont également naturellement dévolues à l'ainesse conférant un pouvoir générationnel aux parents. Une question déontologique est rapidement soulevée dans la pratique institutionnelle lorsque les patients sont hospitalisés sous contrainte par leur famille. C'est dans cette configuration où la demande du client et celle du patient rentrent en tension que la place du psychologue se révèle essentielle. Là où la section psychiatrique aura plus tendance à servir les intérêts du client, le psychologue propose lui un cadre où peuvent s'exprimer les intérêts du patient en tant que sujet. On retrouve ici une asymétrie entre les désirs des parents et ceux du sujet.

Pour la suite, nous n'utiliserons pas ce terme de « client » et y privilégierons le terme moins connoté de « parents », de « famille » et de « tiers-accompagnant ».

### **3. Les terrains de recherche**

Cette recherche a été effectuée dans deux structures psychiatriques privées tenues par des communautés religieuses catholiques, appelés des Centres de Santé mentale : le CSM de Kégué fondé par la communauté des sœurs hospitalières de Paul Louis Renée en 2015, puis le CSM d'Agoè-Nyévé fondé par les frères hospitaliers de Saint Jean de Dieu en 2005. Mon passage dans la première institution a été le théâtre de conflit puis d'un scandale institutionnel et de désaccord éthique insurmontables nécessitant après trois mois de présence une réorientation d'urgence vers la seconde institution avec laquelle nous avons déjà collaboré dans le passé. Cette recherche a aussi été proposée aux structures hospitalières publiques, mais aucune d'entre-elles ne nous ont formellement adressé de réponse, chaque acteur hiérarchique se renvoyant la responsabilité administrative de l'accueil d'un doctorant, jusqu'à ce que la demande, l'objet de confusion, tombe finalement dans l'oubli. L'accès au terrain de recherche dans les structures privées ne s'est d'ailleurs pas réalisé par la voie administrative et écrite, mais par l'intermédiaire

---

<sup>27</sup> L'homosexualité est considérée comme une maladie, les hommes doivent avoir les cheveux courts, rasés etc

de connaissance commune qui par affiliation avec certains professionnels des structures visées pouvait relayer oralement ma demande.

### 3.1. Bénévolat au Centre de Santé Mentale de Saint Jean de Dieu

Saint Jean de Dieu est une figure sainte de la religion catholique, réputé pour être un vagabond passionné qui consacra sa vie aux indigents et aux fous. Saint Jean de Dieu fonde en 1550, depuis Grenade en Espagne, la famille religieuse des Frères Hospitaliers qui est reconnue comme un ordre religieux apportant ses services aux êtres souffrants et aux malades. L'ordre s'est par la suite répandu dans le monde entier à travers différentes structures d'aide (hôpitaux généraux, centre pour handicapés, asile de nuit, maisons de vieillards, œuvres de soins de santé primaire, etc). Sur demande de l'Eglise Catholique du Togo, un dispensaire est fondé en 1961 à Afagnan à l'Est de Lomé. Aujourd'hui, ce dispensaire s'est développé et constitue désormais un Centre Hospitalier polyvalent de référence en Afrique de l'Ouest. En parallèle de cette offre hospitalière, l'ordre de Saint Jean de Dieu a également ouvert un centre de formation international pour 3 niveaux de Diplôme infirmier reconnu par l'Etat Togolais.

Devant les besoins nationaux en santé mentale, l'Ordre de Saint-Jean de Dieu ouvre en 2005, le CSM de St Jean de Dieu est situé dans la banlieue Nord de la capitale du pays, à Agoé derrière le marché d'Assiyéyé. Il se greffe géographiquement au centre de formation des frères hospitaliers qui viennent de tout le continent africain. C'est l'un des services de psychiatrie le plus ancien, mais aussi l'un des plus fréquentés de la capitale avec les Centres Hospitaliers publics. Il comprend un bloc d'hospitalisation de jour et de nuit pouvant accueillir, en plus des consultations ambulatoires, en psychologie, psychiatrie et médecine générale, 24 patients pour des soins intensifs. Le tableau (**Annexe 8**) illustre la patientèle accueillie en 2020, en fonction des principales causes de consultation. Le diagnostic de schizophrénie apparaît ici comme surreprésenté dans les statistiques, utilisé abusivement dès que des éléments délirants se manifestent chez le patient, et ce peu importe le sens, la durée et la fréquence des symptômes. Il faudrait donc considérer, en prenant en compte des données longitudinales, que plus de la moitié des schizophrénies ici renseignées sont en réalité des troubles psychotiques aigus et transitoires.

Le fonctionnement du CSM semble assez polarisé entre la section psychiatrique avec des assistants-médicaux, des MSM, des infirmiers puis un médecin-psychiatre présent un jour par semaine et d'un autre côté la section psychologie avec une psychologue à temps plein. En plus des chambres d'hospitalisations, le CSM comprend également un laboratoire d'analyse, un centre d'échographie et de nombreux locaux polyvalents permettant de proposer en fonction des saisons de l'ergothérapie, des ateliers thérapeutiques, des repas de charité ou du *counseling pastoral*. Il y a peu de communications institutionnalisées entre les pôles, chacun jouit d'une relative autonomie professionnelle et d'une répartition fonctionnelle par exemple les archives sont communes mais chaque pôle à son système de classification et de gestion des données cliniques à la fois pour l'ambulatoire et pour l'hospitalisation. Plusieurs temps institutionnels regroupent les professionnels comme : les réunions mensuelles qui vise à rassembler

les informations statistiques des différentes sections, des formations qui sont assurées à tour de rôle par chaque professionnel en fonction de sa spécialité et les séances ECP (Eduquer, Conseiller, Prévenir)<sup>28</sup>. D'autre temps, plus informels, dynamisent la vie institutionnelle comme le football qui est organisé deux fois par semaine par les noviciats du centre de formation mais qui est ouvert aux patients et au personnel, des événements festifs et conviviaux assez réguliers comme la fête du Travail, la fête du centre, les fêtes religieuses, etc.

Le Centre de Santé Mentale accueille toutes les religions et croyances, et s'inspire des thérapies holistes puisqu'il est intégré à la fois le soin du corps et de l'esprit, mais aussi de l'âme, au sens religieux du terme. Tout comme la culture togolaise, le CSM offre un cadre à la spiritualité. La prière matinale journalière dynamise la vie institutionnelle et le fait religieux est une des thématiques récurrentes dans les discours et dans les questionnements des patients et de leur famille, en consultation mais également en hospitalisation. Des prêtres ou des pasteurs peuvent venir dans les chambres pour prêcher ou prier, tout comme les usagers peuvent participer aux messes qui sont dispensés par l'Eglise dans le centre. La souffrance psychique dans ce contexte est étroitement connectée à la dimension du sacré et de l'existence divine. De la même manière qu'une psychothérapie interroge les conflits latents, et pousse à l'élaboration psychique, la religiosité recherche à travers la foi, un dialogue interne avec Dieu pour parvenir au sacré. Les symptômes peuvent ainsi être associés aussi bien à une activité résiliente comme un « chemin de croix » qui se constituerait comme une épreuve douloureuse mais nécessaire dans le développement spirituel du croyant ou bien, à l'inverse, dans une forme d'impuissance consentie face à la volonté divine figeant le croyant dans une passivité mortifère et aliénante.

### **3.2. Entre posture clinique et posture recherche**

Dans les deux établissements de santé mentale, notre démarche de recherche n'est pas comprise ni par le personnel ni par la direction qui nous considère, au départ, comme un stagiaire venant découvrir la clinique africaine. Les portes de l'institution me sont ouvertes, mais la direction comme les employés ne cherchent ni à comprendre le but de ma présence, ni à institutionnaliser ma posture de recherche. Ma présence bénévole est mise à profit pour répondre aux charges institutionnelles. Nous rejoignons la psychologue clinicienne travaillant dans la section psychologique avec laquelle nous avons déjà collaboré dans le passé pour participer aux entretiens cliniques en qualité de psychologue clinicien bénévole. Nous exerçons en binôme pour certains cas en nous appuyant sur la dynamique transférentielle interculturelle puis rapidement pour répondre à toutes les demandes de soin, nous nous divisons et je consulte en individuel.

Pour accéder aux données de recherche, il nous fallait nécessairement être psychologue clinicien bénévole dans l'institution ce qui créait dès lors une ambiguïté entre notre posture de chercheur et notre posture clinique.

---

28 Ces séances sont des palabres matinales de deux heures qui rassemblent sous l'apam central du centre, professionnels et usagers (le patient et sa famille) au sujet d'une thématique de la santé mentale.

Comme seule notre posture de clinicien était reconnue institutionnellement, il nous fallait ainsi définir notre posture de chercheur en collaboration étroite avec la psychologue clinicienne locale qui soutenait notre démarche. En plus de répondre à toutes les charges hospitalières, il fallait réfléchir à un dispositif éthique pour que notre démarche de recherche ne concurrence pas le parcours thérapeutique des patients. Comme la posture de chercheur s'élabore avec un renversement de la demande par rapport à la posture clinique où la demande provient du patient, plusieurs stratégies réactionnelles se sont organisées comme : ne pas porter la blouse blanche pendant les entretiens de recherche (apanage symbolique et ostentatoire du soignant en contexte togolais), différencier sur un calendrier hebdomadaire des périodes allouées aux consultations psychologiques et aux psychothérapies et des périodes allouées aux entretiens de recherche, permettre aux participants à la recherche une exonération des frais de consultation institutionnelle, partager avec ma collègue les consultations en fonction des problématiques psychologiques et du projet thérapeutique du patient, etc.

## **4. La psychologie clinique en contexte togolais**

### **4.1. La formation universitaire du psychologue**

Là où le personnel médical, Master Santé Mentale et Assistant Médicaux, est « sous-qualifié » par rapport à la formation doctorale classique en Occident et utilisant exclusivement la nosologie occidentale, les psychologues apparaissent eux comme « surqualifiés » et initiés aux théories de la psychopathologie africaine.

Les psychologues togolais ont été formés au départ par le pionnier de la psychologie togolaise, le Professeur Djassoa, qui a étudié la psychologie en Suisse, puis la psychanalyse à Rennes II en effectuant une thèse sous la direction de Ibrahima Sow. De retour au Togo, il fonde un cursus d'études universitaires intitulé « Psychologie médicale » en 1995 puis avec le premier DESS en 2004 de « Psychologie de la santé ». La spécificité de cette filière est qu'elle comprend des unités d'enseignements en médecine psychiatrique et en médecine générale, initiant les étudiants à la pharmacologie et la physiologie dans le but de pouvoir les insérer par la suite dans des équipes pluridisciplinaires en milieu hospitalier. Le Professeur Djassoa remarquant un fort taux de somatisation dans la clinique togolaise, et valorisant l'écoute psychothérapeutique, instaura par le biais de cette formation universitaire un psychologue dans chaque service hospitalier (neurologie, gastro-entérologie, etc). Les connaissances médicales et paramédicales des psychologues, en plus de leurs compétences cliniques, permettent donc également d'assumer un rôle préventif et explicatif des différentes maladies et symptômes d'origine somatique ou psychique aux patients et aux familles. Le psychologue est très fréquemment paramédicalisé par l'équipe médicale dans le sens où il va mettre à profit son écoute clinique pour soutenir l'observance chimiothérapeutique ou annoncer des diagnostics chroniques à la place du médecin. À ce sujet, on comptera beaucoup de psychologues togolais travaillant dans des services de médecine générale ou dans le soin des maladies infectieuses, en particulier auprès de l'accompagnement à la séropositivité. C'est cette place hybride du psychologue, à cheval entre le médical et entre le psychologique qui réactualise aujourd'hui les conflits avec l'autorité médicale.



Les étudiants en psychologie effectuent des stages de professionnalisation très tôt dans leur cursus, développant des qualités cliniques rapidement, tout en soutenant à la fin de leur Master, un mémoire de fin d'étude dont l'investissement est proche de celui d'une thèse. Évidemment, leur production n'a pas la même qualité scientifique qu'une thèse de doctorat, mais l'exigence pédagogique et les enjeux diplômants qui y sont rattachés présentent de fortes similarités. Le référentiel théorique transmis par la formation universitaire togolaise est à la base psychanalytique, mais ce modèle est rapidement abandonné dans la pratique clinique au profit des théories cognitivo-comportementales jugées plus concrètes pour travailler avec le sujet togolais et la clinique des addictions.

Aujourd'hui trois formations universitaires sont proposées à l'Université de Lomé, celle de « Psychologie clinique et de la santé », « Psychologie du travail » et « Psychologie de l'éducation ». Ces unités d'enseignement sont reproduites à l'identique par rapport à l'enseignement qu'avait reçu le professeur Djassoa lors de son DESS de psychologie en Suisse, elles n'ont reçu aucune adaptation par rapport aux réalités africaines et au fait culturel. Consécutivement, tous phénomènes liés aux croyances traditionnelles ou religieuses, sont interprétés par le psychologue clinicien togolais comme une réalité spirituelle, et donc se situant en dehors de son champ d'intervention psychologique. Dans ce contexte, science et spiritualité ne peuvent se rencontrer. La psychologie clinique, à l'échelle historique, est donc relativement nouvelle dans la société togolaise urbaine, et malgré la diffusion nationale autour de la santé mentale, elle reste pratiquement inconnue dans les zones rurales. Ainsi, beaucoup de togolais méconnaissent le métier de psychologue et même les autres professions soignantes peinent à comprendre la spécificité déontologique, épistémologique et méthodologique du psychologue clinicien réduit de manière caricaturale à « celui à qui on parle ».

#### **4.2. La pratique hospitalière du psychologue clinicien**

Pour les patients hospitalisés, le psychologue intervient en général lorsque l'état du patient est stabilisé et qu'il a accès à la parole, c'est-à-dire à sa sortie d'hospitalisation. Dans le fonctionnement idéal, le psychologue doit accompagner le patient durant l'hospitalisation, mais l'accroissement des demandes de soin pendant la crise sanitaire a apporté une telle surcharge que cela devenait impossible de répondre simultanément à la charge de l'ambulatoire et de l'hospitalisation. Après l'*exeat* d'hospitalisation, des rendez-vous dit de suivi, sont prescrits avec le psychologue.

En parallèle, et ce qui constitue la majorité de son temps de travail, le psychologue répond aux demandes de consultation ambulatoire tout en assurant les suivis avec les patients qui sortent d'hospitalisation. Pendant l'hospitalisation, en attendant une amélioration de l'état de santé du patient, le psychologue peut rencontrer les tiers accompagnants et avoir accès aux inquiétudes familiales qui ont conduit à une hospitalisation tout en investiguant sur l'anamnèse individuelle et familiale. Le psychologue togolais travaille ainsi rarement dans un cadre duel intimiste, les entretiens peuvent évoluer vers une dynamique groupale, avec la participation des stagiaires ou des bénévoles temporaires sans compter la famille qui est aussi sollicitée régulièrement dans les entretiens cliniques où

le patient est reçu ultérieurement. Le psychologue clinicien a une fonction diagnostique et psychothérapeutique, propre à ses compétences cliniques intrinsèques, mais également d'autres fonctions polyvalentes. En effet, on observe un glissement fonctionnel de la pratique du psychologue permettant de répondre à certains besoins institutionnels qui ne sont pas assurés en l'absence de professionnels compétents. En fonction des situations cliniques, le psychologue peut occuper : une place d'assistant social avec un travail d'accompagnement, d'information et de soutien à la réinsertion socio-professionnelle, une place paramédicale en pratiquant l'observance thérapeutique ou en expliquant le fonctionnement physiologique de certaines maladies et le fonctionnement chimio-thérapeutique de certains médicaments. Par exemple, il n'est pas rare qu'on nous réfère un patient séropositif, avec la mission de lui expliquer le fonctionnement de sa maladie, les risques et l'accès à des solutions thérapeutiques. Comme le médecin consultant n'a partagé au patient que son diagnostic, il revient au psychologue d'en expliquer le sens. Bien que le psychologue clinicien soit spécialisé dans la psychopathologie et la nosologie, en contexte togolais il occupe plutôt une place de « généraliste » à défaut de celle de « spécialiste », devant s'adapter à la clinique polymorphe qu'il rencontre.

#### 4.3. Le cadre des entretiens cliniques

Le cadre clinique et psychothérapeutique est très perméable, il est complexe d'instaurer un climat sûr de confidentialité, les autres professionnels peuvent rentrer précipitamment dans le bureau en s'éternisant à la recherche d'un dossier ou bien interrompre l'échange au profit d'une demande verbale institutionnelle, jugée plus urgente. Des patients peuvent aussi rentrer spontanément dans le bureau pour signifier leur présence ou alors juste pour saluer cordialement le psychologue même s'il est en consultation.

Les entretiens avec un psychologue sont formalisés par l'institution de telle manière qu'une relation thérapeutique puisse se créer puisque le patient paye un bon de consultation (6.000FCFA)<sup>29</sup> qui est valide pour une durée d'un mois, quel que soit le nombre de consultations durant ce mois, en distinction avec les autres bons relevant de la psychiatrie qui sont uniquement valides pour une consultation. Ainsi, le paiement inscrit déjà le patient dans une temporalité symbolique qui s'étalonne sur plusieurs rencontres.

La durée des consultations en elle-même, est aussi très variable et est rarement prédéterminée, cela dépend de plusieurs facteurs : d'une part de l'ouverture du patient qui démontre des résistances, probablement liés à certains facteurs culturels, à parler de lui, allongeant le temps nécessaire pour établir une relation de confiance, du nombre d'interlocuteurs présents aux entretiens et des éventuelles barrières langagières<sup>30</sup> et d'autre part de la

---

<sup>29</sup> 6.000FCFA correspond approximativement à 9€. Le salaire mensuel « moyen », pour un homme togolais, est de 35.000FCFA

<sup>30</sup> Le français est la langue officielle qui est diffusée dans les institutions scolaires tandis que l'éwé est la langue vernaculaire commune à Lomé. Comme il existe plus de 40 ethnies réparties sur tout le territoire togolais mais que l'accès à la scolarité est inégal, nous avons souvent recours à des interprètes (tiers-accompagnant) pour réaliser les entretiens cliniques

compréhension par le patient et sa famille du métier de psychologue. La relation thérapeutique nécessite du temps, et donc plusieurs entretiens avant de se formaliser. Dans la pratique clinique usuelle, le premier entretien clinique est déterminant et peut durer 1h comme 2h30. Cet entretien clinique est structuré en plusieurs étapes systématiques :

La première étape consiste à relever manuscritement des informations formelles à l'aide d'un dossier afin d'inscrire le patient dans les bases de données institutionnelles. Le dossier renseigné comprend les noms du patient, son âge, son sexe, son origine ethnique, son affiliation religieuse, sa nationalité, son adresse et le numéro de téléphone du tiers-accompagnant.

La seconde étape consiste à effectuer des présentations formelles (**Annexe 9**) en passant par l'identité culturelle aussi bien du clinicien que du patient : des éléments de présentation personnelle sont amenés avant les éléments de présentation professionnelle. Il est rare que les cliniciens locaux se livrent à la même procédure, qui apparaît ici davantage comme une nécessité interculturelle et contextuelle. L'intention est de légitimer aussi bien ma familiarité avec la culture du patient, pour réduire l'étrangeté culturelle et conforter un discours authentique, mais également de le rassurer sur la durabilité de ma présence, afin d'effectuer une distinction statutaire avec les « stagiaires-touristes » occidentaux qui animent la vie institutionnelle par une présence relative allant de quelques semaines à quelques mois de stage. Ensuite, la conversation s'ouvre, en réponse, sur l'origine géographique du patient, ce qui permet de considérer dès la première rencontre cette dimension interculturelle à travers l'historicité de l'origine de chacun. Ce premier échange désamorce le sentiment d'étrangeté à l'égard de nos origines respectives, permettant d'instaurer une familiarité relative.

Puis par l'identité professionnelle qui consiste à expliciter l'identité originale du psychologue clinicien, sa spécificité, sa fonction et ses méthodes professionnelles. Cette introduction sur le métier du psychologue clinicien visait à opérer premièrement une différenciation professionnelle avec la figure stéréotypée du médecin prescripteur<sup>31</sup>, à poser le cadre de la rencontre clinique tout en présentant la dynamique du travail par la parole dans le parcours institutionnel, et aussi d'établir dans le discours une déstigmatisation du fou. En introduisant la notion de sujet et de souffrance psychique, le clinicien fait ici appel à une humanité commune avec le patient pour légitimer son action. Devant les différences culturelles on cherche à se reconforter du statut d'un « même » universel. Cette horizontalité est également incarnée dans le tutoiement qui s'instaure très facilement et rapidement dans les échanges, ainsi que le recours automatique à des pronoms familiaux « papa », « maman », « oncle » pour interpeler les interlocuteurs. Bien que nous ayons ici retranscrit une présentation (**Annexes 9**) où le tutoiement est utilisé, il n'est pas systématique et dépend majoritairement du rang social, de l'âge et de la maîtrise du français de l'interlocuteur. Plus les patients maîtrisent le français, plus nous avons recours au vouvoiement, tout simplement car la subtilité langagière symbolique est davantage perceptible. De même plus le patient est âgé ou d'un rang social élevé, plus le vouvoiement est utilisé respectueusement. La différence entre le vouvoiement et le tutoiement existe

---

<sup>31</sup> Au Togo, pour les profanes de l'institution hospitalière, il y a peu de différences statutaires, celui qui porte la blouse blanche est considéré par la population comme un médecin affilié à la science moderne

dans les langues togolaises, mais principalement pour exprimer la différence générationnelle entre deux individus, et pas ou peu comme une précaution respectueuse dont on fait usage socialement lors d'une rencontre inédite comme c'est le cas également en français.

La troisième étape donne la parole aux tiers-accompagnants et au patient afin de témoigner de l'entrée en institution psychiatrique, cela a pour fonction de croiser les vécus et les représentations mais aussi d'évaluer la (ou les) demande(s) de soin. Dès cette étape des données cliniques s'observent au niveau de la prise de parole, de la concordance des vécus et des discours, mais aussi de l'intensité de la souffrance psychique endurée par le patient, et par sa famille. Ce travail de récit de l'histoire du patient et de sa maladie est l'occasion pour les membres de la famille d'exprimer leur désarroi, leur inquiétude et d'exprimer l'ampleur des difficultés qu'ils rencontrent avec le patient, de poser des questions pratiques quant à la situation de leur parent. Deux configurations se distinguent : soit les interlocuteurs investissent ce cadre pour déposer les affects bruts plaçant le clinicien dans un rôle d'écoute et de soutien psychologique, soit les interlocuteurs peinent à investir le cadre, ce qui transforme l'échange en une investigation clinique où le clinicien est cette fois-ci plus dans la quête d'un sens et d'une co-élaboration psychique en articulant la subjectivité du patient et la réalité familiale.

La dernière étape est facultative puisqu'elle se déroule en fonction de la dynamique de la précédente étape. Elle consiste à inviter le tiers-accompagnant à sortir momentanément de l'entretien afin de permettre au patient de s'exprimer librement dans l'intimité d'une rencontre intersubjective avec le ou les psychologues. Cette étape consiste à laisser le patient explorer et réorganiser lui-même le champ de ses plaintes, les confirmer, les modifier et les réorganiser à son gré. C'est pour lui l'opportunité de se réapproprier son histoire souvent ponctuée de blanc et de prendre conscience de son propre fonctionnement.

Le premier entretien clinique se clôt en général par la promesse d'une prochaine rencontre en fonction des besoins et des éventuelles demandes de chacun. La demande émerge prioritairement chez la famille, ce qui laisse au clinicien l'échéance du premier bon de consultation pour faire émerger une demande thérapeutique chez le patient. En tout état de cause, rappelons que la demande résulte premièrement d'une souffrance perçue par l'entourage qui grâce à la médiation de l'institution, peut être reconnue ou non par le patient. Cette appropriation de la demande par le patient est souvent révélée lorsqu'il n'est plus tuteurisé par le tiers-accompagnant dans l'assiduité aux entretiens cliniques ou alors lorsqu'il prend conscience des bénéfices thérapeutiques qu'il peut y trouver. Ensuite, après renouvellement du paiement, les entretiens dit de « suivi » s'espacent de deux semaines, puis d'un mois, puis de deux mois, etc. Dans la réalité, en ambulatoire comme en hospitalisation, rares sont ceux qui renouvellent leur bon de consultation et qui s'inscrivent avec assiduité et régularité dans une psychothérapie de longue durée y préférant des suivis courts ou alors très espacés.

#### 4.4. La demande thérapeutique

Lorsque nous travaillions au CHU-Campus de Lomé, il y a quelques années, mes collègues togolais m'avaient surnommé avec dérision « le prêtre de la science ». Cette formule intéressante opère finalement une synthèse entre des signifiants qui ont une correspondance culturelle : l'âme (la psyché) qui est d'habitude l'objet d'expertise des prêtres et autres professionnels tradithérapeutes travaillant avec la spiritualité, puis la science (logos) qui détermine mon origine occidentale et la différence de mon référentiel paradigmatique. On peut d'ailleurs établir de nombreuses comparaisons avec le rôle de prêtre et celui de psychologue, qui bien qu'ils utilisent des méthodes différentes, peuvent avoir une fonction identique dans la société togolaise comme celle de recueillir dans un cadre confidentiel, avec écoute et bienveillance, la souffrance des sujets.

Comme la psychologie est tout à fait émergente, beaucoup d'efforts sont investis dans l'explication de l'originalité professionnelle du psychologue au patient et leur famille. Malgré ces explications, des identifications conscientes et inconscientes à des figures soignantes connues culturellement sont toujours actives. Elles se polarisent entre le médecin et les tradithérapeutes (féticheur, devin, marabout, etc). Au Togo, l'un comme l'autre soigne plus par son autorité prescriptive, par sa technicité et ses connaissances chimio-thérapeutiques, que par ses qualités humaines et son éthique. Les praticiens togolais pratiquent ce que nous pourrions nommer « la médecine du ça-va-aller »<sup>32</sup>. Le tradithérapeute est doté lui d'une autorité ordalique transgénérationnelle puisqu'il communiquerait avec des forces invisibles comme les ancêtres défunts et les esprits, il porte en lui l'histoire traditionnelle et les normes du groupe communautaire. Comme nous l'avons déjà étudié, le tradithérapeute est celui qui transcende la métaphysique et la spiritualité pour formuler sa prophétie et ses conseils, il s'appuie très fréquemment sur l'imaginaire de la persécution et de l'influence du monde invisible pour rendre son diagnostic.

Cette autorité, qu'elle soit médicale-prescriptive ou ordalique-traditionnelle, est très souvent transposée sur le psychologue, dans la continuité culturelle de la figure ancestrale, qui occasionne une soumission absolue au discours fantasmé de l'expert. En analogie avec ceux qu'ils peuvent rencontrer dans les autres lieux de soin, les demandes thérapeutiques des patients vont alors être d'obtenir un soulagement immédiat à leur souffrance, comme si nous disposions des pouvoirs magiques des féticheurs ou des anesthésiants/sédatifs du médecin, ou alors d'obtenir une prescription de comportements ou de consignes à suivre. Après quelques séances, lorsque les patients réussissent à s'approprier la demande, certains demanderont « des conseils » avec une valeur prophétique, comme si à force de les connaître nous pouvions choisir à leur place, les étapes déterminantes de leur vie. Rares sont ceux qui arrivent à engager activement un travail analytique d'élaboration psychique, se réfugiant dans une passivité contemplative où ils doivent être guidés et orientés, comme des marionnettes désanimées, dans leurs pensées et actions. Devant ces résistances, c'est en réponse à cela que le psychologue en contexte togolais, sur le modèle des

---

<sup>32</sup> Après la prescription médicamenteuse, c'est le discours qui est donné aux patients et leur famille ; répété comme une incantation et qui signifie aussi bien le travail latent des médicaments comme des vœux bienveillants de convalescence

théories cognitivo-comportementales adopte plutôt une posture directive et prescriptive avec le patient au détriment d'une approche centrée sur la cure par la parole.

Dire sa souffrance présente un risque : celui de ne pas être compris... Dire, c'est s'exposer, et, en situation thérapeutique, il faudra souvent attendre plusieurs entretiens avant que le patient ne puisse évoquer directement le trauma et ses effets, temps nécessaire pour mettre en place un cadre thérapeutique négocié qui soit suffisamment contenant, et construire une alliance thérapeutique (Baubet et Moro, 2000, p.407).

C'est pour cela qu'avant l'émergence d'une demande personnalisée du patient, la famille est omniprésente, tant dans la subjectivation du conflit que dans l'intersubjectivité à travers l'étayage familial pour la recherche et le rétablissement d'un lien qui est rompu. C'est en effet très souvent la problématique du lien qui est mise à l'épreuve dans les différentes demandes, tant par la famille que par les patients. Pour la famille, la guérison est tributaire d'un conformisme aux attentes familiales, en faisant rentrer la problématique du patient dans le moule de la société ou de la famille par la résorption des comportements considérés comme déviants ; pour le patient, la recherche d'un bien-être général et d'un équilibre psychique. Les patients qui viennent consulter seul en ambulatoire, et qui sont donc porteur d'une demande authentique, sont d'ailleurs ceux qui ont le plus besoin de questionner le poids des influences et des exigences de leur famille. Ceux qui se saisissent et profitent le plus du cadre psychothérapeutique et de l'approche centrée sur le sujet, sont ceux pour qui un processus d'individualisation s'opère pour se protéger des excès ou des carences de la famille dans leur vie, un système culturel jugé subjectivement soit comme trop pesant, soit comme dysfonctionnel.



## Chapitre 4 : Méthodologie qualitative empirico-inductive

---

### 1. La méthode empirico-inductive

#### 1.1. L'inductif pour répondre à l'occidentalisation des savoirs

Malgré la diffusion de tous les courants modernes de la psychologie, comme l'approche transculturelle, interculturelle, ethnopsychanalytique ou ethnopsychiatrique, qui intègre la variable culturelle pour rendre compte de la complexité des processus psychiques et des travaux précurseurs de l'école de Fann ou d'Ibrahima Sow dont l'ambition était d'étudier et de conceptualiser la psyché africaine en articulant le normal et le pathologique, on observe aujourd'hui un manque de modèles théoriques endogènes sur la psychopathologie africaine contemporaine et particulièrement au Togo. Dans ce contexte, le chercheur, l'enseignant, mais aussi le praticien, sont bien souvent contraints de s'inspirer des paradigmes occidentaux préconstruits, dans une logique comparative ou hypothético-déductive, pour observer et rendre compte de la modernité africaine perpétuant ainsi insidieusement une occidentalisation des savoirs et des pratiques. La théorie, qu'on peut considérer comme la somme inestimable de toutes les connaissances spécifiques produites par la démarche scientifique depuis son avènement, est fortement marquée de la culture occidentale, conférant dans l'imaginaire une forme de monopole sous le modèle de la « domination occidentale », mais aussi dans le réel avec la diffusion de théorie *mainstream* ou le phénomène de « primairisation » (Mve Ondo, 2004).

C'est pourquoi le choix de méthodologie empirico-inductive, se révèle pertinent dans cette démarche de recherche, puisqu'il permet d'être « enraciné » dans les réalités du terrain. Puisque dans cette démarche inductive, la compréhension d'un objet de recherche n'est plus réduite aux apports théoriques prédéterminés ; et que ce sont, à l'inverse, les données recueillies sur le terrain qui indiquent le chemin à suivre, le chercheur diminue les biais culturels épistémologiques nommés « biais de construit » (Le Du, 2013). La découverte théorique est donc privilégiée par rapport à la répétition théorique. Ainsi, on observe un renversement épistémologique permettant l'affranchissement d'une « approche euro-centrée » (Samassekou, 2010) ou d'une « colonisation des savoirs scientifiques » où cette fois-ci ce ne sont plus les modèles théoriques d'influence occidentale qui guident exclusivement le chercheur dans son étude des réalités africaines, mais les réalités africaines, le terrain, qui guident le chercheur jusqu'à l'émergence d'un cadre théorique issu de ce matériel. De plus, nous avons choisi cette approche car elle offre une meilleure flexibilité du cadre de recherche, permettant simultanément de contrebalancer l'hétérogénéité de la population de la recherche et de s'adapter à une temporalité africaine extensible et imprévisible. La méthode empirico-inductive est ici utilisée comme une alternative permettant au mieux d'échapper, au pire de réduire, l'aliénation culturelle contenue dans cette occidentalisation latente des savoirs.



## 1.2. Le paradigme constructiviste

La démarche qualitative vise la compréhension et la recherche de données en profondeur par l'immersion du chercheur dans une situation. Le chercheur est non seulement impliqué dans une situation, mais aussi dans une relation clinique. C'est pour cela que la recherche empirico-inductive ne peut s'appréhender sans la méthodologie clinique, nécessairement centrée sur l'écoute du sujet et de son histoire. La méthode qualitative se trouve ici valorisée dans sa capacité à rendre compte de la complexité des expériences vécues par les sujets.

L'écoute patiente d'un sujet, le récit de son histoire, l'approche de sa subjectivité sont plus heuristiques, instructifs et significatifs que les abstractions quantitatives fondées sur des éléments de surface sans lien avec le sujet (Pedinelli et Fernandez, 2015).

La construction de la problématique demeure largement ouverte, conférant à la recherche qualitative une dimension bien souvent exploratoire. La recherche inductive garde latente l'apparition de l'inattendu afin de générer une posture naïve, où le chercheur va éprouver un effet de surprise, à travers un élément potentiellement surprenant (Miles et Huberman, 2003) qu'il questionnera par la suite. Il s'agit d'être attentif à ce qui émerge des données laissant place à une « analyse en émergence » plutôt qu'une « analyse en reconnaissance » (Paillé et Mucchielli, 2016). C'est ainsi que nous nous retrouvons au départ à étudier la transmission psychique, et la bouffée délirante aiguë pour finalement être réorienté par les cliniques psychopathologiques de la sorcellerie.

En effet, nous ne souhaitons pas nécessairement valider un cadre théorique préétabli, mais bien au contraire générer de nouvelles connaissances à partir d'un raisonnement inductif, raisonnement qui consiste à passer du particulier, du spécifique, vers le général.

La recherche qualitative va, quant à elle, être profondément « ancrée » dans le contexte. Le chercheur va se placer dans une situation d'immersion afin d'étudier la complexité des vécus et des situations. La posture qualitative assume ici l'idée selon laquelle les données sont « co-construites » par le dispositif même de recherche qualitative, c'est-à-dire issues d'une rencontre intersubjective (Bioy, 2021).

Cette posture qualitative repose sur un paradigme dit « constructiviste » au centre duquel siège la compréhension de l'expérience singulière des sujets. Les sujets sont ainsi considérés comme les experts d'une réalité particulière qui intéresse le chercheur, mais aussi comme des experts de leur vécu. Les réalités observées sont ici considérées comme dynamiques et multiples, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas figées et exclusives à celui qui les perçoit. Elles ne sont pas le reflet exact de la réalité, mais se co-construisent avec ceux qui les observent, et interagissent avec elles, sujet comme chercheur. D'un côté, les sujets construisent une expertise personnelle à travers leur expérience singulière. Le rôle du chercheur est ici de pouvoir valoriser, puis décoder ces expériences, afin d'en proposer des interprétations s'inscrivant dans ses connaissances spécifiques. D'un autre côté, le chercheur perturbe le système qu'il observe, participant ainsi à sa construction comme à sa déconstruction. Ceci est d'autant plus flagrant que le clinicien d'origine occidentale par l'étrangeté et la fascination qu'il convoque passe rarement

inaperçu en Afrique, que cela soit pour les participants qu'il rencontre, mais aussi pour l'équipe soignante qu'il intègre.

### 1.3. L'influence de la théorisation ancrée

Nous nous sommes au départ inspiré de la théorisation ancrée (Paillé, 1996). La théorie ancrée est une méthode d'analyse qualitative visant à « générer inductivement une théorisation au sujet d'un phénomène culturel, social ou psychologique, en procédant à la conceptualisation et la mise en relation progressives et valides de données empiriques qualitatives » (Paillé, 1996, p.84). Cette méthode inductive peut se décrire en antonymie avec la méthode hypothético-déductive de la démarche scientifique classique car au lieu de commencer par la construction d'une hypothèse dans un champ et un cadre théorique déjà fixé afin d'ensuite appliquer ce modèle au phénomène étudié, le chercheur commence ici par la collecte des données, en tentant de s'affranchir de ses modèles théoriques préconstruits pour ensuite y chercher un sens. Il est donc visé ici une suspension des savoirs théoriques, afin de conserver une ouverture d'esprit et ne pas limiter l'analyse aux idées préconçues et aux carcans théoriques. Cependant, cette suspension des références théoriques apparaît, de fait, comme quasi impossible, le chercheur ne pouvant se couper ni de sa formation initiale, ni de ses expériences empiriques, ni des concepts acquis grâce à ses lectures.

Par cela, c'est véritablement l'ancrage aux données du terrain qui est recherché à travers « un exercice d'imagination disciplinée » (Weick, 1989). Cet ancrage s'alimente d'un aller-retour constant et progressif entre les données recueillies sur le terrain, le matériel empirique et le processus de théorisation dans un mouvement de va-et-vient. Il s'agit d'un processus d'analyse qui fonctionne sur la base d'une interprétation circulaire, un « cercle herméneutique » qui s'applique à toutes les parties du travail de recherche.

Dans notre démarche de recherche ces mouvements circulaires d'aller-retour ont également été migratoires, oscillant entre des voyages d'immersion au Togo pour s'imprégner des réalités locales et être au contact du terrain, et des retours en France où l'après-coup permet une élaboration psychique et un travail de recherche bibliographique. Nous avons finalement conservé la qualité inductive de cette démarche méthodologique, sans pour autant avoir suivi le même chemin séquentiel proposé pour aboutir au processus de théorisation. En effet, dans la théorisation ancrée (Paillé, 1994, 1996), la méthode repose en grande partie sur six étapes (codification, catégorisation, mise en relation, modélisation, intégration, théorisation) permettant l'analyse des données acquises sur le terrain. Bien que nous l'ayons considéré au départ, nous avons été contraints d'abandonner cette analyse, jugé trop complexe, rigide et chronophage.

En effet, l'analyse des données par théorisation ancrée repose sur la rigueur méthodologique de l'application de ces différentes étapes, qui nécessitent pour être réalisées l'enregistrement, puis la retranscription des entretiens. Or, les données cliniques les plus pertinentes se sont principalement manifestées en « creux » du dispositif que nous avons pensé, dans des moments où il ne nous était pas possible d'enregistrer. D'une part, le recours à

l'enregistrement peut susciter des résistances chez les participants, mais aussi chez d'autres collègues soignants<sup>33</sup>. D'autre part, la porosité et la flexibilité des cadres de rencontre génèrent des interstices que l'on pourrait qualifier d'informel, mais qui sont en réalité plutôt normatif dans ce contexte culturel africain. C'est particulièrement dans ces interstices que des données cliniques significatives émergent, et qu'il est offert au clinicien la possibilité de rentrer plus en profondeur dans les conflits qu'il tente de comprendre. En plus d'accéder à la pluralité des discours de chaque membre de la famille, ces interstices ont la valeur d'apporter aux participants une alternative au cadre du bureau qui peut reproduire une relation d'autorité et une attente d'expertise liées au statut médical fantasmé, et donc figer le participant dans une posture passive. Les interstices de rencontre permettraient donc d'accéder à une dimension plus authentique des discours, mais aussi à l'élaboration psychique, mais ne permettraient pas la retranscription et le codage, recommandés par la théorisation ancrée. Comment donc inscrire cette démarche empirico-inductive dans le contexte africain ?

## **2. La méthode ethnopsychanalytique**

### **2.1. Le complémentarisme**

Notre démarche de recherche s'inspire des fondements de l'ethnopsychanalyse et du complémentarisme tel qu'il avait été pensé par Devereux. Il s'agira ainsi toujours d'articuler le symptôme dans un double déterminisme, celui du sujet et celui du groupe dans lequel il s'insère, comprenant la communauté familiale originelle tout comme la culture et la société. C'est cette approche qui a motivé la rédaction de notre premier chapitre. Cette approche permet également de réduire la confusion possible entre l'altérité culturelle, normal pourrait-on dire et l'étrangeté psychiatrique, pathologique (Nathan 1986). Le complémentarisme, s'appuyant sur une considération universaliste de l'inconscient, tend à associer dans une pluridisciplinarité, les principes de la psychanalyse et de l'anthropologie, mais aussi, d'autres disciplines comme la sociologie, l'histoire et le politique. Pour cette recherche, l'utilisation du complémentarisme a combiné plusieurs échelles, l'échelle individuelle, celle du sujet rencontré dans la clinique mais aussi l'échelle collective, celle de la famille et des traditions ethniques rencontrées dans la société. Comme les grands cadres institutionnels, famille et tradition, sont en pleine mutation face aux adaptations répétées de la mondialisation et de la modernisation croissante, il s'agira de comprendre comment le sujet parvient à y trouver une place et qu'est-ce qu'il réaménage dans son patrimoine transgénérationnel. Comme le rappelle Kaës, chaque individu est le sujet d'un groupe préexistant, il s'inscrit dans une histoire qui le précède.

Elle [la transmission] requiert la différenciation entre ce qui est transmis et ce qui est reçu et transformé, notamment dans le procès d'historisation du sujet, c'est-à-dire dans le procès d'appropriation du sujet de l'héritage et de la transmission par le Je qui en assume la pensée et la place (Kaës, 1993, p.58).

---

<sup>33</sup> La directrice du premier CSM où nous avons travaillé pensait que mes enregistrements étaient une manière de « rendre des comptes à la France » révélant une méfiance psychopathologique à mon égard. Le chercheur étranger était pour elle un « espion » envoyé par la France.

Le complémentarisme permet ainsi d'étudier les rapports et interactions entre le dehors (la culture et la société), et le dedans (le psychisme), entre la subjectivité et l'histoire collective, entre le sujet et le groupe. Le complémentarisme ne consiste pas uniquement à ouvrir la recherche sur d'autres dimensions, il faut intégrer l'impact de ces données dans la rencontre intersubjective. Par exemple, l'intérêt pour les données historiques est de questionner l'héritage colonial et ce qui peut se rejouer dans les dynamiques transférentielles de la rencontre entre un sujet africain et un « *yovo* »<sup>34</sup>.

## 2.2. L'analyse des dynamiques transféro-contre-transférentielles

C'est donc par l'analyse du contre-transfert, défini comme tel par Devereux (1968a, p.74) « la somme totale des déformations de chaque observateur/chercheur/psychothérapeute, qui influence la perception et les réactions explicites et implicites, conscientes et inconscientes, envers son propre objet de recherche/patient » que le clinicien se distinguerait d'un ethnologue. Dans le domaine particulier des sciences du comportement, appelées comme telles par Devereux, les données scientifiques par l'altérité qu'elles contiennent, éveilleraient de l'angoisse chez l'observateur. Chacun répondrait par une série de mouvements inconscients transformant la réalité perçue. La méthode viserait à réduire cette angoisse. Devereux conseille de ne pas ignorer défensivement cette angoisse mais de l'élaborer en lui donnant du sens : le chercheur doit ainsi se comprendre lui-même en tant qu'observateur-sujet, mais aussi en tant que représentant d'un monde culturel. En voulant valoriser la place des dynamiques transférentielles dans toute recherche et force est de son expérience en tant qu'ethno-anthropologue, Devereux en vient à considérer l'existence d'une dimension culturelle à ces réactions.

En effet, selon Devereux (1968a) l'intérêt pour la culture du patient pourrait constituer à la fois une difficulté technique pour le chercheur qui peut se laisser distraire par l'exotisme manifeste du patient et à la fois une difficulté d'interprétation puisque l'individu manipule et parfois déforme les matériaux culturels propres à son groupe d'appartenance, et ce particulièrement dans des contextes d'acculturation et de transformation socio-culturels comme c'est le cas en Afrique de l'Ouest. Autrement dit, chaque patient par sa subjectivité ne porte pas forcément l'étendard de sa propre culture.

Une autre difficulté propre à l'analyse de patients culturellement « distants » tient à la tendance du névrosé à déformer la signification sous-jacente de son vécu culturel, signification qui se conforme aux normes culturelles et psychologiques de son groupe et que l'analyste, lui, ignore (Devereux, 1940, p.349).

Dans l'absolu, la « neutralité culturelle » doit ainsi s'ajouter à la neutralité bienveillante comme attitude clinique, et le contre-transfert culturel doit constituer un objet de réflexion constant. Le contre transfert culturel se situe entre le singulier et l'universel (Moro, 2004) puisque les réactions transférentielles sont aussi déterminées par l'histoire de notre groupe d'appartenance et de notre référentiel linguistique et culturel. Autrement dit, considérer la

---

<sup>34</sup> Le « blanc » en éwé, terme stéréotypé qui est utilisé pour désigner les étrangers qui ne sont pas noirs de peau peu importe leur origine arabe, chinoise, ou occidentale.

dimension culturelle du transfert c'est aussi considérer les dimensions politiques, idéologiques et socio-historiques sous-jacentes, mais aussi considérer « l'altérité en soi » en référence à l'inquiétante étrangeté (Freud, 1919). C'est ainsi qu'il faut considérer un emboîtement successif de plusieurs dimensions, et tendre du transfert colonial au transfert culturel et du transfert culturel au transfert psychanalytique (Govindama, 2003).

Afin de favoriser l'analyse des dynamiques transférentielles culturelles, plusieurs auteurs ont proposé une adaptation du dispositif de l'entretien clinique classique avec des consultations dites transculturelles (Moro, 1998, 2002, 2008) en groupe intégrant des interlocuteurs familiers à la culture du patient, proches comme interprètes « Certains aménagements du cadre thérapeutique permettent de réunir patients et thérapeutes là où les effets potentiellement négatifs de contre-transfert culturel peuvent les séparer » (Rouchon *et al.*, 2009, p.87). Les consultations transculturelles interviennent plutôt dans un contexte migratoire où le patient est de culture étrangère, le cadre de la consultation s'adaptant ici à des modalités thérapeutiques où le dispositif groupal, en analogie avec les palabres, est mis à profit dans la définition et la résolution des symptômes. Nous n'avons pas utilisé à proprement parler ce modèle dans notre recherche, bien que nous l'ayons considéré au départ avec l'ajout d'un interprète qui se révélera problématique. Même si certaines consultations se sont réalisées en groupe, la majorité se sont plutôt réalisées dans des formats individuels pouvant quelques fois s'ouvrir sur l'invitation d'un ou plusieurs membres de la famille, selon les configurations et les besoins du patient et de la recherche. Ce cadre individuel, propre aux psychothérapies, est celui qui est spontanément utilisé au niveau institutionnel pour offrir un espace de confidentialité bienveillant, et une attention particulière à la singularité du patient à la différence de la prise en charge globale qui nécessite un accompagnement familial soutenu.

Les dynamiques transférentielles culturelles ont également constitué l'objet d'une réflexion et d'une introspection en dehors des entretiens cliniques, avec les données empiriques acquises grâce à mon entourage togolais et à mes nombreux voyages en brousse dans différentes localités ethniques. Il faut préciser que cette recherche s'est déroulée sur plusieurs années, et s'est faite en parallèle d'une acculturation progressive aux mœurs togolaises puisque je suis resté vivre et travailler cycliquement sur le territoire pendant plusieurs années. Ces voyages ont permis un « décentrage culturel » de la culture occidentale et une mise à jour de certaines conceptions au regard des réalités africaines. Par exemple, bien que la sorcellerie soit un signifiant utilisé à la fois en Occident et en Afrique, l'expression ne revêt pas le même signifié. La sorcellerie du bocage mayennais rendue célèbre par Jeanne Favret-Saada (1977), et écrit la même année, est différente de la sorcellerie-anthropophagie décrite par Ibrahima Sow (1977). De même, la sorcellerie dans la littérature scientifique du siècle précédent est différente de son acception contemporaine. Par exemple, le mot charlatan associé péjorativement à l'escroquerie en Occident, désigne positivement les tradithérapeutes manipulant les forces occultes au Togo. Le contre-transfert culturel, ce peut être donc aussi ce mécanisme qui nous fait attribuer à des systèmes que nous ignorons des caractéristiques dont nous sommes plus familiers.

Bien que nous ayons eu comme clinicien, l'espace et le temps pour élaborer cette posture culturelle et toutes les contingences qu'elle pouvait porter, ce n'est pas systématiquement le cas des patients qui eux, peuvent rencontrer pour la première fois un occidental dans le cadre institutionnel de leur thérapie. Le contre-transfert culturel concerne donc aussi bien les éprouvés du chercheur-clinicien occidental à l'égard de la culture africaine du patient ; que le transfert culturel, les éprouvés du patient africain à l'égard de la culture occidentale du chercheur-clinicien. On pourrait ainsi décrire cette configuration comme une « position inter-culturelle »<sup>35</sup>, dans le sens où bien que le patient et le clinicien n'appartiennent pas à la même culture, le clinicien connaît la culture du patient et l'intègre dans la rencontre. Toute la difficulté est justement que cette rencontre intersubjective ait lieu, ce qui nécessite de ne pas centraliser cette rencontre sur le fait culturel qui viendrait voiler l'existence du sujet ni à l'inverse opérer un déni de la différence culturelle où les patients seraient traités comme s'ils étaient tous les mêmes (Comas-Diaz et Jacobsen, 1991).

Je considère que nous sommes toujours en situation intra-culturelle avec nous-mêmes et avec l'autre, toujours en situation interculturelle avec l'autre et avec nous-mêmes et que c'est le niveau « méta » qui se pose à nous comme défi épistémologique, le niveau (utopique) où nous pourrions vraiment taire nos cultures, théories et connaissances pour risquer la rencontre (Dérivois, 2009, p.76)

D'autres indices, dans la rencontre culturelle ordinaire, c'est-à-dire dans les rencontres qui ne se limitent pas forcément au cadre thérapeutique, viennent activer des réactions affectives ambivalentes à l'égard de cet étranger blanc, personnage reliquaire de la colonisation, allant de l'idéalisation/ fascination à la méfiance / haine. Le *yovo* est considéré comme le représentant de la culture occidentale moderne auquel on associe sur le plan fantasmatique une puissance financière et intellectuelle. Là où certains se positionne dans l'idéalisation-identification, voulant copier les mêmes modèles car jugées subjectivement comme supérieures, d'autres se positionnent dans la résistance/rejet craignant une répétition de la situation coloniale à travers un effacement de leur identité africaine ou un renversement de pouvoir. C'est ce qui conduira certains patients à refuser l'anonymisation de leur nom dans notre recherche « *pourquoi vous changer nos noms, ils ne vous plaisent pas ?* ».

Le modèle occidental est source d'idéalisation car il est assimilé dans une logique évolutionniste, et c'est là où on s'aperçoit des dégâts idéologiques de la colonisation, à une civilisation plus avancée, mais aussi comme un territoire providentiel qui aurait réussi à vaincre la pauvreté, la maladie et la misère. Au Togo, une migration en Occident est un critère de réussite sociale, et la promesse d'une stabilité économique pour toute la famille, c'est un *Eldorado* qui viendrait miraculeusement résoudre tous les problèmes endurés. Les mariages blancs, gris, les filiations arrangées ou bien les prises de risque dans la traversée du Sahara ou de la Méditerranée, sont des bonnes illustrations du rêve migratoire africain « à tout prix » et de ses enjeux socio- économiques. On trouve également le phénomène des Loto-Visa en Afrique de l'Ouest qui entretient ce rêve migratoire providentiel et devient « un moyen désespéré pour les Togolais d'entrer dans cet espace qui leur est refusé » (Piot, 2006, p.172). Ces stéréotypes

---

<sup>35</sup> En comparaison avec les positions métaculturelle et intraculturelle conceptualisées par Devereux (1967a)

évolutionnistes qui favorisent une mystification de l'Occident, sont véhiculés par les nouveaux médias télévisuels qui diffusent des images fictives, artificielles ou reconstruites de l'Occident, mais qui sont interprétées comme des images réelles par les spectateurs africains méconnaissant la technologie numérique des effets spéciaux ou les truchements de la théâtralisation et de la mise en scène. On retrouve également cela dans le discours des immigrés africains qui s'intronisent comme des rois lorsqu'ils rentrent sur leur terre natale, mettant en avant plus leur parcours migratoire méritocrate et leurs gains matériels que les difficultés d'adaptation et les problèmes sociaux qu'ils ont pu traverser ou observer, ce qui leur permet d'être à leur tour, idéalisé ou envié par leur pair.

Après avoir été élevé au contact d'une certaine vision normative de notre culture, et lorsqu'on en étudie une autre de fondamentalement différente, on est tout naturellement frappé par l'étrangeté de cette dernière, alors que ceux qui la fréquentent si régulièrement n'y voient eux rien d'extraordinaire. (Preiswerk et Vallet, 1990, p.154)

Le chercheur-clinicien, souvent en réaction au choc culturel, passe donc également lui-même par cette ambivalence contre-transférentielle qui l'amène à questionner sa propre culture d'appartenance et à la comparer sans cesse à la culture qu'il rencontre tout en y intégrant inconsciemment des jugements de valeurs. Ces comparaisons suivent un tronc commun : idéalisation de sa culture d'origine/dévalorisation de la culture rencontrée, et idéalisation de la culture rencontrée/dévalorisation de sa culture d'origine. Nous avons également eu l'occasion d'étudier le travail de ce contre-transfert culturel à travers la mise en place de groupe d'analyse de la pratique dans une ONG africaine (Bansard, Gratton, 2020, 2020a) observant qu'il était déterminant pour les expatriés de comprendre le méta-cadre culturel avant de s'inscrire institutionnellement et professionnellement. L'investissement humanitaire s'avérera finalement être une sublimation pulsionnelle, qui permet une réparation inconsciente de la culpabilité liée à l'histoire coloniale, puis à l'écart de développement contemporain entre les deux continents, comme si notre génération de libre-penseur idéaliste pouvait réparer cette dette transhistorique et lointaine laissée par nos ancêtres colons et esclavagistes.

Dans les transactions commerciales quotidiennes, les occidentaux, par leur pouvoir financier, sont victimes d'escroqueries qui sont légitimées par la population locale comme un retour de bâton générationnel, « *vu que vous êtes plus riches, vous allez payer pour notre malheur* [sous-entendu : le malheur que les occidentaux ont causé] tandis que dans les rencontres cliniques, des patients peuvent demander explicitement au praticien *yovo* de leur donner de l'argent comme unique remède à leur souffrance « *si tu veux m'aider donne moi l'argent que tu as* ». Le contre-transfert culturel repose donc ici aussi sur un mécanisme inconscient où une partie du tout (l'individu) se substitue à la totalité (sa culture) dans un rapport anachronique où l'ordre présent et l'ordre passé se confondent. Dans l'après-coup, c'est probablement dans cette dynamique inconsciente, que nous nous retrouvons finalement à accepter de travailler bénévolement comme psychologue clinicien en parallèle de notre activité de recherche afin de réparer cette culpabilité inconsciente transgénérationnelle.

Si ma démarche s'inscrivait pour moi dans le cadre d'une recherche doctorale, pour les participants, mes objectifs étaient généralement difficilement saisissables et bien souvent, incompréhensibles. Forte heureusement, cette

barrière n'excluait pas la possibilité que ces rencontres soient porteuses d'un sens particulier suffisamment cohérent pour motiver une implication dans la rencontre.

Le contre-transfert culturel ne s'envisage pas que du côté de la négativité. Certains patients m'ont exprimé que mon origine occidentale renforçait le sentiment de confidentialité, en se confiant à un étranger, ils se sentaient plus libre d'aborder leur passé. Comme si les frontières géographiques du clinicien étranger étaient ici exploitées comme des frontières symboliques contenant dans le cadre psychologique protégeant le Moi. Cette confiance spontanée envers l'étranger révèle en fait une méfiance des pairs africains qui peut se cristalliser dans l'expérience pathologique par un sentiment de persécution et des accusations spirituelles. Rencontrer un occidental, c'est donc se prémunir de la pénétration de l'imaginaire culturel de la sorcellerie et de l'influence des esprits dans l'intersubjectivité. Certains patients recherchent en effet, à travers la rencontre interculturelle avec un occidental à se confronter à une pensée autre que traditionnelle, qui peut apparaître comme aliénante, mais aussi comme causale à leur souffrance.

Également, comme les soins psychiatriques sont réservés à une partie riche et urbanisée de la population, on rencontre des patients qui ont grandi sous l'influence de la pensée occidentale, de sa culture et de la mondialisation. Les problématiques de la modernité africaine, sont toujours comprises dans l'inconscient en miroir avec l'Occident qui les aurait déjà expérimentés, *a contrario* de la famille qui découvrent en même temps que le patient l'évolution exponentielle de la société africaine. Le clinicien occidental devient dans les fantasmes, porteur d'une réponse institutionnalisée à des problèmes transculturels qui auraient déjà émergé antérieurement dans son continent.

Dans une culture africaine fortement marquée par la hiérarchie des sexes et des générations, les dynamiques transférentielles se définissent également en fonction du genre. Les relations entre homme et femme s'organisent à travers des rapports de pouvoir qui rappellent la « valence différentielle des sexes » (Héritier, 1996) où la femme est soumise culturellement à l'autorité patriarcale de l'homme. Bien que les changements contemporains permettent aux femmes togolaises de bénéficier d'une relative autonomie économique, et d'accéder à d'autres modèles culturels à travers des études universitaires là où cela était auparavant impossible, les inégalités sexuelles restent profondément ancrées dans la société togolaise. Dans le système moderne, et particulièrement en zone urbaine où la course à l'argent est prédominante, les femmes peuvent avoir recours à la séduction ou se soumettre à l'exploitation des hommes pour survivre. Le mariage apparaît comme une solution pour sortir de la misère économique et bénéficier d'une protection sociale masculine, tout en se constituant comme un critère de maturité sociale permettant d'accéder au statut social envié d'adulte, puis de mère, et non plus d'enfant.

Dans la rencontre clinique, beaucoup de fantasmes sont projetés sur le clinicien-homme, qui plus est dans ce contexte interculturel, est un homme de couleur blanche. Comme le psychologue clinicien n'est pas reconnu



dans sa spécificité professionnelle, ses qualités éthiques et son savoir-être passent pour des qualités humaines et non comme le résultat d'une formation déontologique. Ainsi, lorsqu'un clinicien-homme écoute sincèrement et inconditionnellement le discours et les souffrances exprimées par une femme, celle-ci ne peut s'imaginer que ce comportement est motivé par pure bienveillance. Le clinicien-homme, grâce au transfert vient réparer des violences symboliques antérieures commises, consciemment ou inconsciemment par la domination masculine togolaise. Il semblerait que par ce biais, nous activons deux types de fantasmes : la séduction hétérosexuelle et la soumission au désir masculin. Ces deux configurations transférentielles reproduisent des configurations relationnelles familiales et sociales très fréquentes, où la séduction des hommes est un moteur existentiel pour trouver une place dans les métropoles urbaines, où le désir de la femme est écrasé par celui des hommes responsables de sa famille, etc. Les fantasmes de séduction hétérosexuelle semblent renforcés inconsciemment par ma couleur de peau blanche, générant une fascination exotique, mais aussi par l'idéalisation d'une relation sentimentale qui amènerait à terme à une sécurité économique et à une possible migration providentielle en Occident.

Pour maintenir la relation thérapeutique, et la continuité institutionnelle, nous partageons nos numéros de téléphone aux patients afin de s'assurer d'une prochaine rencontre. Certaines patientes se saisissent de cet espace de rencontre numérique, où le cadre est poreux, pour formuler des avances ou des aveux sentimentaux très explicites. Les fantasmes de séduction peuvent se comprendre comme l'avait analysé Fanon (1952), comme une introjection/identification à des valeurs occidentales idéalisées comme supérieures, ces fantasmes présentent une dimension collective puisqu'ils sont véhiculés dans la société depuis l'époque coloniale, mais aussi une dimension individuelle et psychopathologique pouvant exprimer une problématique névrotique œdipienne. Fanon exprimait que la séduction du Blanc permettait de répondre au sentiment névrotique d'infériorité du Noir, une aliénation transgénérationnelle à la civilisation occidentale transmise depuis l'époque coloniale avec le traumatisme de l'idéologie raciale « Le Noir veut être comme le Blanc. Pour le Noir, il n'y a qu'un destin. Et il est blanc. Il y a de cela longtemps, le Noir a admis la supériorité indiscutable du Blanc, et tous ses efforts tendent à réaliser une existence blanche. » (Fanon, 1952, p.221). La soumission au désir masculin s'exprime cliniquement par une passivité dans la demande thérapeutique chez les femmes, en attente d'une directivité du clinicien-homme qui prodigue avec autorité des conseils, c'est ici un transfert de la fonction paternelle qui est recherchée. Dans la recherche, où un renversement de la demande s'opère, cette résistance de genre fût très problématique à une échelle éthique. Ainsi, il était difficile de distinguer si l'engagement des femmes dans les entretiens de recherche relevait de cette soumission transférentielle à mon désir de chercheur masculin ou d'une motivation authentique. Pour me défendre contre cette séduction, il fût également fréquent pour moi de basculer dans une posture défensive d'expert ou de savant, ou de chercher à introduire des tiers familiaux, afin de diluer les enjeux affectifs dont j'étais l'objet.

### 2.3. La problématique de l'interprète

Nous avons expérimenté pour quelques entretiens de travailler avec Kodjo, assistant social de formation, polyglotte et qui aurait déjà travaillé comme interprète antérieurement pour une anthropologue. Cette collaboration n'a pas tenu pour plusieurs raisons. Premièrement, l'ajout de l'interprète, dans la construction du dispositif clinique était le pari de revitaliser le dialogue avec le patient, et permettre ainsi une meilleure communication, mais aussi de diminuer le poids du transfert culturel à mon égard. Dans la réalité, Kodjo a plutôt occupé une fonction de « traducteur » a contrario d'une fonction « d'interprète ». L'interprète ne restitue pas simplement les mots et les expressions du patient, il tente comme « médiateur » ou « décodeur culturel » d'analyser et d'expliquer le ton, de donner des équivalences conceptuelles, de dire si telle ou telle expression est habituelle dans le pays d'origine, etc. Kodjo était relativement effacé pendant les entretiens, se limitant à quelques prises de parole à ma demande, et après les entretiens, ne se risquant ni à l'interprétation, ni à l'analyse du contre-transfert, jugeant peut-être ma démarche de recherche absurde. Secondairement, nous avons contractualisé oralement une rémunération pour sa fonction « d'interprète », finalement cette rémunération est devenue l'objet de conflits recréant des rapports de pouvoir dominant/dominé et exploitant/exploité entraînant une renégociation permanente des transactions, qui faisait que Kodjo s'effaçait progressivement des entretiens en signe de protestation. Les mésententes répétées sur cette dimension financière, et sur l'investissement et la qualité du travail d'interprète, nous éloignaient des questionnements liés à la recherche et à la clinique, tout en répétant paradoxalement à notre insu des rapports coloniaux dont nous souhaitions justement nous extraire. Troisièmement, là où dans l'idéal, l'ajout d'un interprète est censé générer simultanément une double « alliance inconsciente » (Kaës, 2014) entre clinicien/interprète et entre interprète/sujet permettant ainsi de réduire la distance culturelle entre clinicien/sujet à travers une relation triangulaire partagée. L'interprète générait ici des mésalliances. Du côté de certains patients, cette situation générait des affects de jalousie, en particulier les femmes à la recherche d'une exclusivité avec le *yovo*, ou alors de la méfiance : certains patients pouvaient se fermer à l'interprète togolais s'imaginant qu'un profit commercial se faisait bon gré, malgré sur le dos de leur souffrance, puisque l'interprète togolais ne peut-être qu'« embauché » par un *yovo*. Ici, c'est l'alliance entre le clinicien et l'interprète qui est fantasmée comme économiquement lucrative et donc préjudiciable.

Enfin, au départ, nous avons pensé l'ajout d'un interprète à notre recherche dans l'intention de favoriser l'expression en langue vernaculaire maternelle afin de conforter le sujet dans une narration authentique, mais aussi de répondre aux barrières langagières objectives suscitées par le multilinguisme ethnique. Le recours à un interprète, bien souvent un membre de la famille du patient, est fréquent dans la pratique, et ne constitue pas habituellement de résistance lorsque cela est proposé par un clinicien africain. Finalement, là où notre démarche se voulait bienveillante et respectueuse, mais aussi en conformité avec les pratiques habituelles, la présence de l'interprète lorsque je le proposais fût interprétée par beaucoup comme une insulte stigmatisante qui viendrait

suggérer comme un handicap que le patient ne s'exprime pas suffisamment bien français. Ce quiproquo culturel vient questionner l'agencement des fantasmes aussi bien du côté du clinicien que du côté du patient. Pour le chercheur, la langue vernaculaire introduit la possibilité d'une expression traditionnelle valorisant l'origine ethnique du patient tandis que pour le patient, la langue française vient témoigner de son ancrage dans la modernité, et de son acculturation à la langue du chercheur. Les patients se sentent ici convoqués dans leur identité à travers des enjeux de rivalité avec le chercheur. Dans une forme de revanche coloniale, ils viennent signifier que la francophonie n'est pas le patrimoine exclusif de l'occidental et qu'ils peuvent très bien « l'égaliser ». On pensera à la célèbre formule de Lacan (1955) qui postule que « l'inconscient est structuré comme un langage » pour comprendre à quel point l'usage et la pratique du français sont des marqueurs symboliques qui traduisent une acculturation à la modernité africaine et à la pensée occidentale, mais aussi une preuve de réussite sociale et scolaire. De nombreux auteurs ont en effet souligné que certaines de ces représentations de « l'autre étranger » gardent la trace des fantasmes de l'imaginaire colonial (Sturm, 2005) de l'ancêtre colon adoptant (Govindama, 2003).

La présence de l'interprète réactive doublement le processus d'interculturalisation entre le chercheur et l'interprète, mais aussi entre l'interprète et le sujet. Le processus d'interculturalisation (Denoux, 2013) se traduirait par l'apparition dans le contact culturel de nouveaux comportements, verbalisations et constructions de sens pouvant conduire soit à une impasse (interculturalisation négative) soit à des solutions (interculturalisation positive). On pourrait associer ces réactions, liées à la rencontre intersubjective, aux différents destins positifs, et négatif du contre-transfert culturel évoqués précédemment. Denoux remarque (2013) que ce processus intervient aussi bien dans le cadre de la recherche, dans la relation chercheur-objet que dans les processus intrapsychiques de l'individu.

En dehors de Kodjo, et pour répondre au multilinguisme ethnique, nous avons fréquemment recours dans la pratique clinique, à un interprète. La fonction d'interprète peut être assurée par un tiers-accompagnant ou par un clinicien togolais, psychologue ou stagiaire. Ces aménagements liés au cadre de la rencontre parlent déjà du sujet et de ses rapports familiaux. Certains préfèrent un cadre duel et interculturel avec le psychologue d'origine occidentale, tandis que d'autres préfèrent un cadre interculturel avec la présence sécurisante d'un tiers à leur côté.

#### **2.4. Les résistances à l'anonymisation**

Dans la démarche éthique du psychologue, et plus généralement du soignant, en contexte occidental, nous avons l'habitude d'anonymiser à minimum les données cliniques (le nom des sujets, la ville, etc) que nous rencontrons afin de respecter la confidentialité des échanges et préserver l'intimité de certains détails personnels qui nous ont été précieusement partagés. Cette démarche qu'elle soit dans un cadre de recherche, ou dans un cadre thérapeutique, se veut éthique et bienveillante, centrée sur l'intérêt du sujet, mais aussi sur la protection de sa souffrance psychique. Proposer l'anonymat, c'est proposer de ne pas exposer à tous la crudité d'une souffrance

psychique qui peut encore être irrésolue, mais c'est aussi s'inscrire dans le droit au respect de la vie privée de la personne, afin d'éviter une stigmatisation ou des représailles indésirables sur du long terme.

Néanmoins, cette recherche complémentariste, et donc pluridisciplinaire, s'inscrit à la fois dans l'anthropologie et la psychopathologie clinique. En anthropologie ou dans les recherches généalogiques, les données récoltées ne font pas toutes l'objet d'une anonymisation puisque certaines données, ne peuvent être modifiées sans en altérer le sens. En effet, modifier la valeur sociale des noms et des systèmes de nomination, revient à travestir les processus de constructions identitaires et politiques qu'ils contiennent.

En conformité avec la démarche scientifique telle qu'elle nous a été transmise, nous avons rédigé des formulaires de consentement éclairé que nous partageons aux participants « volontaires » à s'engager comme sujet dans cette recherche doctorale. Bien que le formulaire ait été lu et expliqué oralement, il ne faisait pas l'objet sur le moment d'une moindre contestation, ou questionnement, le participant acquiesçant passivement comme si cela faisait partie d'une routine protocolaire institutionnelle ou médicale, et y apposant sa signature. Nous avons l'habitude, pour marquer la séparation et symboliser la fin de la recherche, d'inviter les participants à choisir eux-mêmes, s'il le souhaite, un nom de substitution ou un pseudonyme qui sera utilisé pour parler d'eux dans des écrits ultérieurs. C'est en réponse à cette invitation, que des protestations nous sont adressées à l'égard de l'anonymisation, dont les principes n'avaient manifestement pas été totalement compris à la lecture des formulaires. En plus du nom du sujet, il nous est à ce moment demandé également si l'arbre généalogique sera lui aussi anonymisé. Lorsque nous répondons favorablement à ces inquiétudes, plusieurs participants m'informent qu'ils ne souhaitent pas que je change leur nom, et encore moins les noms de leur famille, me formulant la demande que j'en conserve l'authenticité, et s'excusant d'avoir mal compris le formulaire. Cette demande est verbalisée avec retenue, toujours prise en étau dans la soumission hiérarchique à l'autorité où la décision finale revient au spécialiste « ... Enfin... c'est vous qui décidez ». Lorsque nous interrogeons cette résistance, nous recevons peu de justification : le cadre confidentiel des échanges est compris et accepté, mais l'anonymisation sidère.

Comment donc concilier sur l'objet de l'anonymat des noms, les besoins déontologiques de la recherche scientifique avec la demande manifeste des sujets ? Il va de soi que la demande, cette fois-ci latente, exprimée à travers le refus de l'anonymisation diffère d'un participant à un autre. Il s'agit donc d'analyser pour chaque sujet les enjeux intrapsychiques et intersubjectifs que l'anonymat des noms soulèvent.

Certains ont été plus sensibles que d'autres, à la posture d'écoute et de bienveillance du psychologue, qui est une posture inédite et rare dans la société togolaise. Certains ont donc puisé dans les entretiens des bénéfices thérapeutiques et narcissiques importants, d'autant plus que les postures de chercheur et de thérapeute peuvent comme nous l'avons vu être confondues.

Pour Jeanne (rencontre clinique que nous développerons par la suite), qui est particulièrement inscrite dans des rapports de séduction : garder l'authenticité de son prénom consistait à authentifier la relation avec le psychologue et marquer la durabilité de cette trace relationnelle. Être anonymisée serait pour elle synonyme d'être

effacée d'une relation qui lui a apporté beaucoup, ce qui peut s'interpréter comme une résistance à la séparation. D'autres sont flattés d'avoir été l'attention d'un « blanc » et s'imaginent devenir populaire une fois la thèse publiée, comme s'ils allaient devenir l'objet d'une *story* telle qu'on peut en lire sur les réseaux sociaux ou d'un roman à succès. Cette recherche de popularité s'inscrit de nouveau dans les dynamiques transférentielles culturelles sur le modèle de l'aliénation culturelle à l'égard de la culture occidentale : l'idéalisation *de* la culture occidentale cache en creux une demande d'idéalisation *par* la culture occidentale.

Parmi les remarques les plus fréquentes qui nous sont adressés en réaction à l'anonymisation : « *Nos noms ne vous plaisent pas ?* » ; « *Si tu gardes les vrais noms, les gens ne vont pas comprendre ?* » ; « *Abon ?! Même le nom de famille ?!* ».

La première remarque renvoie à la dimension culturelle, impliquant en plus de la relation transférentielle entre deux individus, la relation transférentielle entre deux cultures illustrées ici par l'usage de la première et deuxième personne du pluriel dans un contexte de tutoiement.

La seconde remarque renvoie à la crainte qu'en changeant le nom, le chercheur dissimule la véracité de l'histoire de vie et des identités de chacun. En effet, comme nous l'avons étudié dans le premier chapitre, chaque prénom traditionnel contient une signification particulière qu'il semble difficile de modifier sans en altérer le sens.

La troisième remarque, exprimée comme un étonnement, révèle ici des enjeux générationnels où ce n'est pas seulement l'identité du sujet qui est menacée, mais celle de toute la famille. Comme si le chercheur venait ici attaquer le caractère sacré et immuable du nom de famille.

L'hypothèse que nous formulons pour expliquer ces réactions liées à l'anonymisation est que le sujet craint une répétition traumatique de l'effacement des noms. Cet effacement des noms avait été pratiqué avec violence par les administrations coloniales et les missionnaires, puis est toujours pratiqué aujourd'hui par l'administration togolaise, les administrations étrangères lors des migrations, mais est également une problématique identitaire et transgénérationnelle mobilisée dans les conversions religieuses. Nous parlons ici de meurtre des noms car l'effacement renvoie sur le plan symbolique à une destruction de l'identité du sujet et de l'identité du groupe-famille, réactivant d'importantes ruptures intergénérationnelles (cf : Chapitre 1 - le meurtre des fétiches). La sidération à l'anonymisation se manifeste particulièrement, après l'étape clinique de la LRAg, une fois que le sujet a rassemblé précieusement tous les noms de sa famille. La LRAg réactive cette unité familiale imaginaire qui se retrouve ensuite menacée symboliquement par les attaques de l'extérieur, ici le chercheur qui veut tronquer les noms de chacun. La répétition de ce traumatisme est d'autant plus violente qu'elle est commise, de nouveau, au-delà de son statut de chercheur, par un étranger.

Au-delà du caractère transgénérationnel et de sa potentialité traumatique, l'anonymat des noms convoque directement des questions identitaires chez le sujet : Qui je suis, comment je me présente et qui je veux-être ? Ces questions identitaires sont reliées aux enjeux de la filiation et de la transmission psychique. L'anonymat peut

réactiver des conflits identitaires liés à la transmission qui sont justement le nœud psychopathologique des bouffées délirantes aiguës.

Ainsi nous avons fait le choix d'anonymiser partiellement les données. Les données cliniques des cas paradigmatiques qui font ici l'objet d'une analyse approfondie ont toutes été anonymisées (**Annexes 15, 16, 17**) afin de ne pas divulguer les déterminants de la souffrance psychique des sujets. En revanche, les productions des arbres généalogiques des autres participants (**Annexe 19**) sont restituées brutes. En effet, ces données généalogiques ne nous semblent pas être exposées au déterminant psychopathologique comme c'est le cas pour les autres données cliniques recueillis. Comme les données généalogiques ne s'inscrivent pas dans un déterminisme psychopathologique, elles peuvent donc regagner leur qualité scientifique de données socio-anthropologiques.

## 2.5. Postures émique et étique

Comme le suggère le préfixe « trans » qui signifie « au-delà de », la transculturalité renvoie à l'idée d'un résultat tiré du produit de plusieurs cultures. Tandis que le préfixe « inter » qui signifie « entre » désigne davantage une rencontre entre deux cultures différentes. La psychologie interculturelle et la psychologie transculturelle offrent des possibilités pour surmonter la différence et aller à la rencontre de l'altérité. Les deux approches s'intéressent à la relation complexe et dynamique qui existe entre l'organisation du psychisme et les systèmes culturels. Là où le paradigme ethnopsychiatrique postule une universalité psychique (Devereux, 1940 ; Nathan, 1986), reprise ensuite avec l'approche transculturelle comme « une universalité humaine qui récuse la suprématie sans effacer les distinctions, les différences » (Moro, 2000), le paradigme interculturel envisage, en plus, une possible relativité de la structuration psychique (Guerraoui, Pirlot, 2011 ; Guerraoui, Reveyrand-Coulon, 2013). La question de l'universalité psychique suppose un positionnement méthodologique spécifique. En effet, soit on considère que le dispositif de recherche n'a pas besoin d'être adapté culturellement puisque les processus observés sont quoi qu'il arrive supposés être universels, soit au contraire le dispositif de recherche doit s'adapter pour être cohérent et en phase avec les réalités culturelles qu'il tente d'observer. Le dispositif de recherche est comme nous l'avons vu incarné, et influencé par l'identité même du chercheur.

Dans ces deux paradigmes, il faut donc faire de la différence culturelle entre le chercheur et son objet d'étude, une réflexion constante pour se prémunir de différents écueils que nous avons pu déjà entrevoir : la psychologisation du culturel, la culturalisation du psychologique, et l'ethnocentrisme qui s'accompagne souvent d'une illusoire objectivité et neutralité du chercheur. Pour répondre à cela, en plus des points précédents, nous avons opté pour une alternance entre posture émique et posture étique. L'approche émique s'apparente à une démarche inductive à partir d'observations intraculturelles où prime la spécificité des processus observés (Guerraoui et Pirlot, 2011) tandis que l'approche étique s'apparente à une démarche déductive à partir d'observations externes « indépendantes des significations portées par les acteurs » (De Sardan, 1998).

En effet, lorsque ces deux approches sont combinées, on peut envisager un point de vue enrichi sur le phénomène observé permettant d'éviter « les pièges de l'universalisme facile sans non plus tomber dans un relativisme paresseux » (Teyssier et Denoux, 2013). À l'image de la démarche empirico-déductive qui, comme nous l'avons vu s'inscrit dans une circularité, dans un jeu de va-et-vient permanent entre données cliniques et articulation théorique, la combinaison étique/émique permet d'alterner entre une posture intra culturelle, et une posture extra culturelle. Nos aller-retours migratoires entre le Togo et la France viennent figurer géographiquement, ce qui s'est passé aussi méthodologiquement :

- posture émique de clinicien-chercheur au Togo : immersion simultanée dans la vie culturelle togolaise et dans le rythme institutionnel psychiatrique sur le modèle de l'observation participante.
- posture étique d'enseignant-chercheur en France : prise de distance avec l'objet de recherche et retour à l'ambiance studieuse occidentale du bureau, des amphithéâtres, des échanges entre pairs et des recherches bibliographiques.

Pour Laplantine (2001), le chercheur doit dépasser le stade « de la compréhension par le dedans » car dès lors que l'objectif est de rendre compte de ses observations, il faut nécessairement envisager un retour vers le dehors, en bénéficiant de cette distance nouvellement acquise qui offre une « compréhension par le dehors ». Laplantine le résume parfaitement « passer le temps de l'imbibation, vient inéluctablement celui de la distance à prendre, car c'est le propre du langage, et en particulier du langage scientifique, que d'agir dans le sens d'une séparation. » (2001, p. 194).

Néanmoins, notre positionnement étique est *ipso facto* convoqué de fait par notre origine occidentale, étrangère donc aux réalités africaines. Bien que nous nous soyons progressivement acculturés aux mœurs togolaises sur plusieurs années, il nous est impossible de nous prévaloir d'être togolais, et n'en restons pas moins, malgré ces efforts, un *yovo*<sup>36</sup> dans le regard de ceux que nous rencontrons.

Il apparaît donc nécessaire de travailler *avec* cette différence culturelle, plutôt que d'en opérer un déni en voulant basculer dans une position exclusivement émique, en se prenant par exemple pour un africain (usurpation). Au contraire, il ne faut pas non plus se retrancher dans une position étique exclusive (ethnocentrisme) qui présenterait le risque d'ignorer la spécificité culturelle des réalités locales. Dans ce paradoxe inévitable, comment tendre vers une posture émique ?

Nous supposons, et c'est ici l'intérêt de cette démarche de recherche, les théories de la transmission psychique comme universelles. Cette supposition repose sur le constat que transmission psychique et transmission socioculturelle sont finalement des processus similaires et imbriqués. D'autant plus que certains auteurs à l'origine

---

<sup>36</sup> Par exemple, cette différence culturelle est particulièrement convoquée dans l'appréciation subjective que nous avons de la spiritualité, nous situant davantage dans des considérations athéistes, là où la pensée africaine hypostasie l'existence d'une réalité métaphysique et d'un macrocosme peuplé d'êtres invisibles.

de ces conceptualisations ont été particulièrement attentifs aux autres cultures<sup>37</sup> et à l'anthropologie. Les sociétés africaines dénommées « traditionnelles » apparaissent ici comme des cultures prototypiques de la transmission car elles sont bâties sur le système de la filiation. Ces théories élaborées dans les premiers chapitres, et nos choix méthodologiques qui s'ensuivent représentent ici notre canevas étiq. Dans l'intention de tendre vers une posture davantage émiq, nous avons en plus de notre expatriation, et de notre immersion durable au Togo : effectuer de nombreuses rencontres avec les représentants de la culture traditionnelle, engager une collaboration étroite avec un chercheur-clinicien local<sup>38</sup>, et enfin avons essayé de mobiliser et valoriser les travaux de ceux qui nous ont semblé être le plus inscrit dans une recherche « émiq » à travers la valorisation constante de l'œuvre d'Ibrahima Sow et des travaux de l'école de Fann à Dakar.

### 3. La population de recherche

Annexe 10 : Tableau méthodologique des différents groupes de recherche

	Patients (G1)	Sujets (G2)	Informateurs culturels
Définition	Patients rencontrés au Centre de Santé Mentale	Sujets rencontrés par un réseau de proximité	Informateurs privilégiés rencontrés par un réseau de proximité
Spécificités	« Psychopathologie » Bouffée délirante aiguë diagnostiquée par l'institution Etiologie sorcellaire	Résidence à Lomé Âge entre 25 et 30 ans « Normalité » : aucun trouble psychopathologique avéré	Détiennent des connaissances sur la médecine traditionnelle et les représentations imaginaires culturelles
Nombre	13 patients	8 personnes	14 tradithérapeutes x sages, aîné, chef de clans
Intérêt	Répond à la problématique de départ	Apport de données additionnelles et comparatives : sur le rapport que le sujet entretient à ses traditions et sur la représentation de l'AG	Approche émiq : permet une mise en perspective d'éléments intraculturels Immersion ethnographique
Recueil de données	Entretiens cliniques Entretien clinique semi-directif de recherche LRAg	Entretien clinique semi-directif de recherche LRAg	Observation participante Entretien biographique Situation du Rorschach

<sup>37</sup> Par exemple, c'est en s'inspirant des travaux d'Henri Collomb, et de la culture africaine, que Jean Guyotat a enrichi sa conceptualisation de la filiation narcissique (Guyotat, 2005).

<sup>38</sup> Les échanges inépuisables avec notre cher ami, et collègue, le Dr Lodegaèna Bassantéa Kpassagou nous ont de nombreuses fois offert la possibilité de questionner la cohérence culturelle de nos interprétations cliniques.



### 3.1. G1 : clinique psychopathologique de la sorcellerie

La recherche a été proposée à la patientèle rencontrée dans le cadre de notre exercice bénévole dans les centres de santé mentale. Nous avons ainsi obtenu l'accord de participation de 13 patients (**Annexe 11a**). La méthodologie se voulait suffisamment souple pour s'adapter à la temporalité africaine mais aussi aux pratiques institutionnelles. La participation à la recherche était soumise à deux critères d'inclusion, relativement larges :

- Les patients pour lesquels un trouble psychotique bref et transitoire (CIM 10 - F23) avait été diagnostiqué par l'équipe soignante (avec tous les biais diagnostics et institutionnels explicités précédemment)
- Une étiologie spirituelle, soit dans le discours de la famille, soit dans celui du sujet, faisant intervenir les représentations imaginaires culturelles de la sorcellerie.

La participation à la recherche se greffait aux parcours de soin des patients, soit de manière simultanée, soit de manière successive selon la demande thérapeutique et les besoins du patient. La démarche de recherche se structurait en trois temps :

- 1) **des entretiens cliniques** qui s'inscrivaient dans notre exercice institutionnel, permettant de recueillir l'anamnèse mais aussi la narration de l'histoire de la souffrance par le patient et sa famille.
- 2) **un entretien clinique semi-directif de recherche** : portant sur les thématiques de la transmission, de la tradition et de la sorcellerie
- 3) un entretien clinique de recherche avec recours à la **médiation projective de la libre-réalisation de l'arbre généalogique**.

Un formulaire de consentement éclairé à la recherche (**Annexe 12**) a été signé dès la seconde étape afin de permettre l'engagement symbolique dans la recherche mais aussi de recueillir formellement l'accord pour l'enregistrement vocal des prochains échanges. Les patients ne sont donc pas vus exclusivement à des fins de recherche, il leur est proposé, en parallèle du parcours institutionnel et thérapeutique, de participer à la recherche.

Ce groupe de patients se révélera finalement être très hétérogène, à la fois dans les différentes configurations du cadre de rencontre et à la fois dans la psychopathologie polymorphe rencontrée. Les entretiens cliniques en première étape étaient bien souvent ouverts aux parents et à la famille, lorsque celle-ci était évidemment mobilisée dans les soins. Tandis que les deux entretiens de recherche se réalisaient dans un cadre individuel, dans l'intersubjectivité avec le chercheur-clinicien. Au niveau de la psychopathologie, on observe *a posteriori* de la recherche une diversité des troubles tant dans la nosologie, que dans la temporalité du parcours de soin (certains consultent en ambulatoire, d'autres pour des suivis post-hospitalisation, d'autres pour des contrôles semestriels) et de la temporalité de leur maladie (certains expérimentent pour la première fois cette crise, d'autres peuvent l'avoir déjà vécu une ou plusieurs fois). Ainsi, par exemple, « 1<sup>ère</sup> expérience » représente une première bouffée délirante aiguë, tandis que « 2<sup>nde</sup> expérience » représente la deuxième bouffée délirante aiguë et donc une rechute dans le parcours du sujet.

Dans ce groupe, on observe une polymorphie des troubles psychotiques aigus, avec une variable de genre : les hommes présentent plus une symptomatologie de forme délirante tandis que les femmes présentent plus une symptomatologie de forme thymique. Bien que certaines patientes femmes manifestent des idées délirantes de persécution, c'est plus l'affectivité qui est au premier plan. Les femmes acceptent également plus que les hommes la participation à notre recherche. Les caractéristiques communes de ce groupe de 13 patients seront finalement l'âge et les trajectoires de vie tradimoderne. La tranche d'âge est équilibrée, ce sont des jeunes adultes âgés entre 20 et 30 ans. Ils résident tous en ville, à Lomé dans la métropole urbaine, certains ont migré du village jusqu'en ville pour accéder à des études universitaires ou pour rechercher une activité génératrice de revenu, d'autres y sont installés depuis plusieurs générations. Enfin, le sentiment de persécution et les étiologies sorcellaires sont récurrentes dans chaque tableau clinique.

### 3.2. G2 : clinique du sujet tradimoderne

Ce second groupe, composé de 8 personnes (**Annexe 11b**), permettait de répondre à plusieurs questions qui émergeaient au fur et à mesure des entretiens cliniques avec les patients.

Premièrement, les arbres généalogiques se révélaient être d'une telle richesse et d'une telle complexité, qu'ils nécessitaient une attention particulière. La pluralité de la famille africaine, polygame comme monogame, nucléaire comme élargie, fixe comme recomposée, en fonction de l'origine ethnique, pose en effet question. Comme la littérature scientifique n'offre pour le moment aucun référentiel normatif en matière de production d'arbre généalogique en contexte africain, il nous a semblé pertinent et innovant de proposer cet outil de manière exploratoire à une population « témoin » ou « contrôle » afin d'une part d'observer si l'expérience psychopathologique rencontrée en psychiatrie influençait les représentations subjectives de la famille, mais aussi d'autre part afin de « collectionner » toutes les différentes façons, infinies soient-elles, de répondre et de réagir à la consigne projective de la libre réalisation de l'arbre généalogique. La recherche était présentée aux participants comme un temps de dialogue qui s'organiserait en deux temps, autour de la thématique très large de « la famille » et de « la tradition ». Ces deux mots-clés avaient la valeur de repère permettant de prendre connaissance de l'essentiel des thématiques de l'entretien avant de s'engager dans l'intersubjectivité d'une narration pouvant impliquer des éléments intimes. Ce groupe a été rencontré grâce à un réseau de proximité avec pour seuls critères d'inclusion la variable générationnelle (les sujets rencontrés avaient la même tranche d'âge 20-30 ans) et la variable urbaine (les sujets rencontrés étaient tous domiciliés à Lomé). À la différence de G1, où la rencontre fût médiatisée par une institution autour du soin de la souffrance psychique, ici les personnes rencontrées ne manifestaient pas, *a priori*, une quelconque souffrance psychique. Il n'y a donc pas de troubles psychopathologiques avérées dans G2.

Ces deux variables, générationnelles et urbaines, viennent s'inscrire dans notre problématique complémentariste puisqu'elles parlent à la fois de l'inscription géographique et sociale dans la modernité, la ville étant la première interface métaculturelle où se jouent les processus de transformation et de métamorphose

tradimoderne, et à la fois du lieu de l'inscription symbolique et subjective du sujet dans ses méta-cadres puisque chaque génération est « marquée » par les mêmes expériences initiatrices et les mêmes valeurs. Cet échantillon se veut donc témoin du phénomène de « génération mutante » (Préel, 2005) de la modernité africaine, ayant grandi avec une plus grande proximité avec le diffusionnisme des cultures extérieures<sup>39</sup>. Ainsi, nous avons nommé G2 : clinique du sujet tradimoderne.

Comme G1, il était donc proposé aux sujets de G2, la même méthodologie de collecte des données avec l'entretien clinique semi-directif de recherche, puis la libre réalisation de l'arbre généalogique (et le formulaire de consentement). Ce choix méthodologique permettait une translation de la problématique de départ sur plusieurs populations en considérant un continuum normal/pathologique. L'intérêt d'intégrer ce groupe de cas témoins est de se prémunir contre les « biais d'échantillonnage » (Piot, 2021) et de faire émerger des « explications rivales » (Miles et Huberman, 2003) qui concorde à questionner différemment la problématique de recherche.

Dans G2, la variable psychopathologique, qui caractérise G1, ne conditionne plus la rencontre. Bien que certains participants se soient saisis de cet espace confidentiel et sécurisé pour s'exprimer sur des souffrances antérieures, ils apparaissent aujourd'hui dans un état permettant un accès plus libre à la narration de soi et à l'élaboration psychique. La différence résidait ainsi dans l'investissement des représentations imaginaires culturelles comme la sorcellerie. Dans G1, ces représentations sont évoquées spontanément avec une tonalité persécutrice dans l'expression de la souffrance psychique et forment un symptôme, tandis que dans le second groupe, c'est le clinicien-chercheur qui sollicite l'expression de ces représentations sans forcément les relier à la négativité d'une expérience psychopathologique. La thématique traditionnelle, bien que présentée avec transparence avant le début de la recherche, fût un critère de refus pour certains. Le mot « tradition » pouvant être interprété automatiquement comme relevant de tabous sociaux (la sorcellerie ou le village) et rentrant en conflit les croyances monothéistes des sujets. Le terme tradition n'est donc pas neutre, il est inconsciemment associé à des signifiants et des affects subjectifs. Ce fût l'occasion d'observer à travers ces résistances, la diversité des mécanismes de défense mobilisés pour se protéger d'une angoisse morbide dont l'origine est attribuée systématiquement à l'objet-tradition. Une des candidates à la recherche, qui avait accepté au départ la participation, la retira immédiatement après avoir appris que nous allions discuter de ses traditions car elle s'était convertie récemment au catholicisme à la suite de son mariage.

### **3.3. Les informateurs culturels de la tradition**

En continuité avec notre volonté de tendre vers une posture émique, nous avons écouté conformément à la tradition pédagogique des cultures orales, les discours des détenteurs du savoir traditionnel (guérisseur, aîné des

---

<sup>39</sup> En exemple, on citera l'usage des technologies numériques qui sont des vitrines de la société occidentale, le développement des Organisations Non-Gouvernementales qui sont des terrains de rencontre interculturels, les études universitaires et le marché mondial qui crée des opportunités migratoires et professionnelles, etc

clans et des lignages, sages orateurs, chef coutumiers, etc). Notre préoccupation était ici de synthétiser et de systématiser des connaissances issues du savoir traditionnel afin de pouvoir les mettre à profit dans notre analyse. Nous avons mobilisé ces connaissances dans le premier chapitre. L'idée directrice de toute cette recherche était de pouvoir exploiter les signifiants spécifiques des cultures traditionnelles, afin que l'approche pratique des problématiques psychologique et psychopathologique, se fasse en fonction des signifiés africains, et non plus exclusivement par l'analogie, parfois superficielle, avec les modèles culturels et les signifiés occidentaux. Puisque le clinicien-chercheur, en contexte africain, est très régulièrement confronté à des problématiques relevant de l'imaginaire culturel ou de forces dites spirituelles, il se doit d'interroger toute l'épistémologie et la lexicologie traditionnelle. Et ce d'autant plus lorsque ces traditions lui sont étrangères à sa culture d'appartenance. Ces connaissances sont détenues exclusivement par ces informateurs privilégiés qui exercent au village, lieu originaire de l'histoire familiale ou ethnique. Il a donc été intégré à notre démarche de recherche la rencontre avec des tradithérapeutes de plusieurs localités ethniques. Cette démarche se voulait exploratoire, complémentaire et préparatoire nous permettant de nous imprégner d'un terrain ethnologique particulier et de questionner les représentations culturelles qui circulent et qui sont mobilisées en son sein. Notre technique d'enquête auprès des informateurs culturels fût mixte : observations cliniques de leur pratique, observation participante, entretien de recherche à visée autobiographique, situation projective du Rorschach, et de nombreuses notes ethnographiques. Ces techniques sont mixtes puisqu'elles s'adaptent à l'originalité de chaque rencontre.

Ces rencontres se sont réalisées sur plusieurs années. La recherche avec les tradithérapeutes permettait de répondre à plusieurs questions intriquées indirectement à notre problématique de recherche : Pourquoi le patient se dirige vers les centres de santé mentale plutôt que chez les guérisseurs traditionnels ? Qu'est-ce que le patient trouve auprès du psychologue, qu'il ne trouve pas ailleurs ? Comment le tradithérapeute, utilise-t-il les représentations imaginaires culturelles, comme la sorcellerie ou la spiritualité, dans sa démarche diagnostique et thérapeutique ? A la manière ici d'un ethnologue, tous ces questionnements ont permis de décoder une réalité culturelle et des phénomènes qui nous sont au départ totalement étranger, afin d'aboutir à une meilleure compréhension à la fois des tradithérapeutes, mais aussi des tradithérapies et du discours traditionnel dans sa généralité. Nous avons synthétisé les résultats de ces rencontres dans un autre cadre (Kpassagou et Bansard, 2022). Dans le cadre de cette thèse, ces données nous ont permis, dans une logique complémentariste, d'écrire le premier chapitre, puis d'articuler la culture de l'ancestralité avec les dynamiques de la sorcellerie.

#### **4. Le recueil des données**

Nous avons mis à profit notre implication bénévole dans les centres de santé mentale pour rencontrer des patients, pendant, et après leur prise en charge hospitalière. Nous avons ainsi effectué de nombreux entretiens cliniques dans un cadre individuel, mais aussi parfois collectif et familial. En plus de ces entretiens cliniques en milieu hospitalier, dont nous avons exposé le cadre et le déroulement dans le chapitre 3, nous avons eu recours à deux autres outils

dans la collecte des données : l'entretien clinique semi-directif de recherche et la libre réalisation de l'arbre généalogique.

#### 4.1. L'entretien clinique semi-directif de recherche

Cet entretien clinique semi-directif de recherche, fut proposé à G1 et G2. Cet entretien permettait de circonscrire la rencontre autour de thématique en relation avec la transmission psychique, la question du lien social et familial historicisé et les représentations imaginaires culturelles. L'entretien est « à visée recherche », en opposition avec l'entretien à visée thérapeutique, dans le sens où la demande est renversée (Blanchet, 1987) : elle est impulsée par le chercheur-clinicien, et non par le sujet-patient. Cet entretien de recherche est qualifié de « clinique » tant dans la posture de clinicien que dans la profondeur du discours visée. Bien que nous ayons constitué un guide d'entretien thématique, et des consignes permettant d'amorcer, et donc d'induire des axes de discussion à la rencontre, notre posture se voulait « non-directive ». Une fois la consigne verbalisée, le chercheur-clinicien s'efface momentanément au profit d'une écoute active. Le clinicien espère par cette position valoriser et catalyser, le discours du sujet. Nous nous inscrivons ainsi à cheval entre les entretiens non-directifs de recherche (Blanchet, 1987) et les entretiens semi-directifs de recherche (Savoie-Zajc, 1997). Le premier par la volonté d'adopter une attitude clinique non-directive propice à l'expression subjective de la vie psychique et à l'élaboration psychique, le second par le cadre semi-directif induit par les thématiques de recherche.

Nous nous sommes appuyés sur un guide d'entretien (**Annexes 13**). Ce guide d'entretien constitue davantage un modèle de travail, qui a été intériorisé par le chercheur, qu'une grille opératoire orientant systématiquement les échanges ou les relances. L'entretien était structuré en trois temps, auquel on peut associer trois consignes successives respectant un ordre chronologique.

La première consigne, si on peut l'appeler ainsi, demandait au sujet de se présenter. Il est toujours intéressant d'observer la liste d'attributs et d'adjectifs, et l'ordre dans lequel ils apparaissent dans le discours, pour comprendre les aménagements psychiques qu'ils suscitent. Par exemple, quelle identité le sujet va-t-il mettre en avant dans sa présentation, son identité familiale, religieuse, professionnelle ? Ces indices permettent de situer le sujet dans une problématique clinique sociale à travers l'inscription dans les méta-cadres culturels, mais également de renseigner sur les modalités transférentielles puisque le patient répond en réaction à ce qu'il s'imagine être source d'intérêt pour le clinicien. Par exemple, en contre-identification peut-être avec le chercheur occidental francophone, le parcours scolaire est souvent abordé. Grâce à la posture non-directive du chercheur, les présentations peuvent également digresser sur des éléments autobiographiques comme l'histoire migratoire de la famille, le lieu de naissance, des souvenirs infantiles, tout ce qui finalement aura une importance subjective pour le narrateur.

La seconde étape de l'entretien, qui peut donc s'enclencher *via* une consigne formelle tout comme être intégrée dans la continuité des échanges préliminaires, consistait à interroger la place du sujet dans sa tradition. Le

mot inducteur « tradition » se voulait ici volontairement flou, permettant d'être réapproprié d'une manière projective par le sujet en fonction des dynamiques affectives associées. En effet, le mot tradition porte beaucoup de sens, il témoigne à la fois de l'héritage générationnel du sujet qui est récepteur d'une histoire qui a été transmise avec des codes et des symboles familiaux, et à la fois d'un « état » culturel aujourd'hui tiraillé par les processus modernes de transformation sociale. Il est à la fois vecteur de l'identité groupale originelle, et vecteur de l'identité individuelle et sociale. En interrogeant la tradition du sujet, sous-entendu, celle qui lui appartient, nous interrogeons la constellation familiale dans sa dynamique intergénérationnelle et l'appropriation subjective du sujet quant à cet héritage. La tradition permet aussi d'élaborer la dimension culturelle, puisqu'elle induit une somme de connaissances lexicologiques et de normes propres à chaque lignage ethnique. La tradition peut donc être associée : aussi bien aux rites initiatiques traditionnels, à l'histoire ancestrale, au lieu géographique du village, à la polygamie, tout comme à la transmission du nom dans le lignage. Cette thématique traditionnelle permet également d'induire dans le discours, le recours aux représentations imaginaires culturelles, sans ici le prisme de la négativité et des tabous sociaux.

La troisième étape, qui s'inscrit dans la continuité logique de la précédente, venait questionner directement les représentations imaginaires culturelles. Nous utilisons ici à la fois l'expression en français de « sorcellerie » mais aussi d'autres équivalences en langue vernaculaire (par exemple *adzé* pour les éwés). La sorcellerie, bien que le mot soit négativement connoté pour certains, renvoie à l'existence d'un pouvoir, aux forces spirituelles et métaphysiques, positives comme négatives, opérantes dans le macrocosme invisible. La question était ici formulée comme telle « Est-ce que tu as eu à faire/ affaire<sup>40</sup> à des histoires de sorcellerie ? » puis dérivée sur le groupe famille « Est-ce que dans ta famille, à ta connaissance, il y a eu des histoires de sorcellerie ? ». Le discours sur la sorcellerie permettait ainsi d'interroger la (ou les) conflictualité(s) inter et intrafamiliale(s), mais aussi d'héberger un contenu plus pulsionnel et affectif. Le mot contient, en effet, une forte charge abritant des tensions et la négativité de l'expérience familiale et individuelle condensée et déplacée sur le terrain de la spiritualité.

#### 4.2. La libre-réalisation de l'arbre généalogique

Pour étudier la dynamique familiale et la place subjective du sujet dans sa famille, nous avons utilisé la méthode projective de la libre-réalisation de l'arbre généalogique de Claudine Veuillet-Combier (2003, 2003a, 2007, 2011, 2015, 2017) qui le définit comme un outil de médiation projective permettant d'accéder à la clinique de l'héritage psychique et à l'imaginaire généalogique. La libre-réalisation de l'arbre généalogique a en effet été pensée grâce à la théorisation de la transmission psychique inconsciente, dans la lignée des réflexions d'Abraham et Torok (1978), d'Eiguer (1997), de Kaës (1993) et de Ciccone (1999).

---

<sup>40</sup> L'expression comprend une homonymie entre : « à faire » qui renvoie activement à « avoir eu recours à la sorcellerie » et « affaire » qui renvoie passivement à « avoir été témoin ou victime de la sorcellerie ».

Bien que les travaux antérieurs de l'école systémique sur le génogramme (Caillé et Rey, 2004 ; Garnier et Mosca, 2005 ; Duval, 2007) aient été considérés, la LRAg s'écarte de ces modèles pour se rapprocher davantage de ceux de la théorie psychanalytique, dans la continuité des travaux de Lemaire-Arnaud (1985) ou de Cuynet (2006, 2018). La systémie utilise le génogramme pour investiguer sur la réalité événementielle et historique d'une famille, là où la psychanalyse utilise l'arbre généalogique pour explorer la fantasmatique originaire et la dimension inter-fantasmatique inconsciente des liens familiaux. Il s'agit donc de considérer la famille sous un angle psychodynamique, avec l'élaboration d'une représentation fantasmatique et subjective du groupe famille où peuvent se jouer des interactions conscientes et inconscientes entre les membres et entre les générations.

L'expression « libre-réalisation » indique le degré de liberté de l'activité permettant au sujet de créer et d'inventer la symbolisation et la figuration de son choix pour représenter les personnes et les alliances au sein de la famille. Sans contrainte graphique, comme cela peut-être le cas par exemple dans le génogramme, le sujet « mobilise son propre code sémiotique, mêlant, comme dans le rêve, représentations socio-culturelles et représentations intimes, dans un effet de condensation et de figuration dont va témoigner l'originalité du tracé » (Veuillet, 2015, p.123). La libre-réalisation de l'arbre généalogique, bien qu'elle prenne comme objet d'analyse le groupe-familial, se veut plus proche de l'approche psychanalytique comme le « génogramme libre » (Santelices, 1999 ; Tuiles, 2005). De même orientation théorique, la différence entre le génogramme libre et la LRAg, réside principalement dans le degré de liberté de la représentation graphique et les contraintes matérielles de la réalisation. Le génogramme libre oriente davantage la représentation graphique, en proposant au sujet des codifications utilisées conventionnellement dans le génogramme comme les liens de filiation, la limite de trois générations ou la différence sexuelle mais propose plus de possibilités matérielles pour arriver à ce but, tandis que la LRAg propose une consigne rédactionnelle excessivement libre, tout en restreignant le matériel à un crayon et une feuille. Dans ces deux méthodes, le dessin permet d'accueillir la conflictualité latente des relations familiales permettant de s'éloigner des faits historiques, des personnes réelles et des liens objectivables, pour s'attarder à la représentation singulière et fantasmatique de la famille, il est révélateur du « lieu d'une conflictualité psychique qui dépasse l'entendement du sujet » (Gilbert et Luissier, 2013).

En effet, en considérant la dimension projective et fantasmatique, la LRAg se rapproche de la méthode du « dessin libre » ou du « dessin de famille » (Vinay, 2020) utilisée couramment dans la rencontre clinique avec les enfants. La feuille blanche devient un support de projection traversé par des dynamiques affectives à travers le rythme ou l'intensité du tracé graphique, mais aussi comme une interface symbolique de la vie psychique et de la réalité intime du sujet. La LRAg, tout comme le dessin de famille, permettent grâce à la symbolisation d'exprimer autrement que par la parole des représentations qui peuvent parfois être confuses ou entremêlées, tout en offrant la possibilité au sujet d'agencer et de structurer, par l'intermédiaire d'un objet-support concret, la complexité de son histoire. « Proposer [le dessin de la famille] à un sujet n'est pas lui faire dire ce qu'il ne veut pas dire, mais plutôt lui permettre d'exprimer ce qu'il ne peut pas dire en termes clairs » (Rausch de Traubenberg, 1986, p.660).

La LRAg ne se limite pas seulement à la production graphique de l'arbre. La réalisation va faire émerger une parole autour de la famille qui mobilise des processus psychiques et des dynamiques transféro-contre transférentielles « Le maillage entre geste graphique et discours permettra l'élaboration psychique » (Veuillet-Combié, 2015, p.124). C'est pour cela que cet outil est davantage à considérer dans sa dimension médiatrice et narrative, plus que dans une dimension diagnostique ou évaluatrice. L'arbre généalogique réalisé devient par la suite, dans l'échange avec le clinicien, un « objet-médiateur » (Chouvier, 2003) articulant la réalité psychique interne du sujet avec la réalité extérieure dans une triple fonction : fonction expressive, fonction relationnelle et fonction de symbolisation. On retrouve aussi cette considération dans l'école systémique avec la notion « d'objet-flottant » (Caillé et Rey, 2004) permettant par la co-création de révéler un sens nouveau. La narration de l'arbre généalogique, dans l'après-coup de sa réalisation, permet un travail de subjectivation de l'histoire familiale. La LRAg offre un matériel d'analyse riche et complexe, tout en articulant la dimension individuelle avec la dimension familiale « le visage de l'arbre est toujours singulier, car il se plie aux fantaisies imaginaires inconscientes » (Veuillet-Combié, 2015).

#### 4.2.1. La passation de la LRAg.

La passation s'est découpée en trois temps en s'inspirant du modèle proposé par Claudine Veuillet-Combié (2022) et des autres méthodes projectives classiques.

Le premier temps est celui de la « réalisation graphique privée », où le sujet est invité après dévoilement de la consigne à produire son arbre généalogique outillé d'une simple feuille blanche en format A4 et d'un crayon à l'encre indélébile (afin de pouvoir observer les ratures et brouillons qui structurent la construction graphique). La consigne inductrice est abordée simplement comme telle « Est-ce que tu pourrais me représenter ton arbre généalogique, afin de me raconter l'histoire de ta famille ? ». L'expression « histoire de la famille » a été adjointe de manière facultative, afin de s'adapter à certaines barrières langagières et conceptuelles que nous discuterons par la suite.

La consigne peut susciter des réactions défensives et des résistances, certains peuvent demander que nous leur partageons un modèle explicite d'arbre généalogique, ou demander des précisions additionnelles en quête de plus de directivité. Devant toutes ces relances, et afin de conserver la liberté et la valeur projective de l'activité, il est seulement répondu « Faites comme vous le voulez, comme vous le pouvez ». Cette phase de réalisation graphique peut s'accompagner d'une parole traduisant « à voix haute » les pensées du sujet et ses efforts mentaux pour répondre et s'adapter à la consigne, ou alors être un temps silencieux de concentration et de réflexion. Dans cette configuration, soit le sujet place ses investissements dans le matériel projectif, soit il les oriente sur le clinicien. Le clinicien a ici une double fonction : soutenir et accueillir les associations du sujet lorsqu'elles sont exprimées et observer la construction graphique (ordre des maillons, choix typologique, etc) et les réactions cliniques (hésitations, pauses, etc) en essayant de noter de la façon la plus exhaustive possible ces détails. Comme cet



entretien est enregistré, le clinicien peut focaliser son attention sur les détails graphiques sans relever exhaustivement les éléments de langage.

Lorsque la réalisation s'achève, il est proposé au sujet dans un second temps de commenter sa production, d'associer librement, de la mettre en narration. Cette étape est le temps d'une « parole partagée » (Veuillet-Combié, 2003) où l'on passe d'un récit graphique privé qui engage le geste, à un récit oral partagé qui engage la parole.

Le troisième temps, qu'on pourrait nommer « l'enquête » en analogie avec la passation du test de Rorschach consiste à interroger la logique et l'agencement de certains éléments graphiques ou cliniques afin d'infirmer ou de confirmer des hypothèses du chercheur qui ont émergé pendant l'observation. L'enquête vise ainsi à reprendre certaines réponses et à les questionner afin d'en approfondir le sens, mais aussi d'encourager l'association et la fantasmatisation d'éléments additionnels tout en respectant évidemment les aménagements défensifs des sujets rencontrés. L'objectif de l'enquête est ici de se prémunir de toute interprétation sauvage, elle vise à comprendre la subjectivité à l'origine de la réalisation, de mettre en sens « la logique imaginaire de la construction du corps familial » (Cuynet, 2010) mais aussi d'explorer directement la dimension latente. Il est ainsi questionné la dynamique émotionnelle traversée pendant la réalisation, si des difficultés particulières se sont manifestées mentalement lors de l'écriture, le sens de telle hésitation ou de telle rature, etc. D'autres questions, en fonction des défenses du sujet, peuvent être posées : les questions portant sur les choix graphiques, comme l'absence manifeste de certains éléments normatifs, l'usage de tel symbole ou telle iconographie ; les questions portant sur la relation aux différents membres de la famille et la proximité affective entretenue avec eux.

Bénéficiant des brefs effets de l'après-coup, il peut être demandé en fin d'entretien si le sujet devait recommencer l'activité, est-ce qu'il dessinerait la même chose, ou bien arrangerait-il l'arbre différemment ? La rencontre s'achève généralement sur la question du destin de l'arbre généalogique réalisé. L'arbre généalogique revêt un contenu émotionnel et identitaire intense, tout en étant une carte intime des origines et des alliances familiales du sujet. De même manière qu'il faut amorcer la séparation dans l'entretien clinique, il est demandé à l'auteur de choisir le destin de son œuvre, s'il veut en faire don au clinicien, ou s'il veut le conserver comme souvenir de l'expérience. Cette demande permet d'une part de valoriser la production finale, indiquant que l'objet est précieux car il porte la trace d'une histoire de vie, tout en situant l'objet du désir, et les investissements psychiques et fantasmatiques placés dans l'arbre généalogique.

#### **4.2.2. L'arbre généalogique dans les représentations socio-culturelles africaines.**

En Afrique de l'Ouest, la représentation de l'arbre est premièrement attachée à celle de l'arbre à palabres, un lieu traditionnel de rassemblement où peuvent être discutés sous les branches ombragées d'un baobab ou d'un manguier, les contentieux civils, la vie villageoise et la politique. C'est sous l'autorité ancestrale du baobab, symbole sacré de justice, que sont effectués les tribunaux traditionnels dans les accusations ou affaire de sorcellerie. Cette représentation traditionnelle de l'arbre à palabre semble aujourd'hui se fragmenter par l'évolution de

l'organisation coutumière, l'arbre n'est ainsi plus forcément le lieu public où s'effectue la palabre. L'arbre est toujours investi comme un lieu de transmission autour duquel les enfants écoutent les récits d'un aîné, ou un lieu public de convivialité, de festivité et de repos, situé géographiquement dans des carrefours, autour duquel on peut s'asseoir, dormir, discuter ou bien effectuer les fêtes traditionnelles saisonnières ou les célébrations événementielles comme les mariages ou les cortèges funèbres. La palabre quant à elle, est aujourd'hui déplacée dans la cour de la chefferie de village, privatisée aux membres de la famille ou alors institutionnalisée en ville. Le lieu de la palabre obéit toujours à la loi du père et indique en creux la prééminence de l'idéologie patriarcale prenant sa légitimité sur des transmissions ancestrales.

L'arbre, et plus particulièrement le baobab, revêt en Afrique une dimension sacrée. Dans les croyances animistes, le baobab par son apparence majestueuse, sa longévité et ses formes originales peut être un espace occupé par des esprits, bienveillants ou malveillants, mais plus fréquemment par des ancêtres protecteurs, selon les ethnies. Le baobab est vecteur de tradition et de mystère spirituel, puisque des histoires à son sujet sont véhiculées de génération en génération<sup>41</sup>.

Enfin, le baobab pour rester sur cet exemple, et l'arbre en général sont également à considérer dans leur dimension vitale inscrivant ainsi l'humain dans un rapport écologique à son environnement naturel. Le baobab, et les arbres, sont pourvoyeurs de vie à travers leur apport nourricier, on mange les fruits du baobab et on cuisine les feuilles en sauce *kodoyo*. Le baobab est aussi le marqueur d'une origine géographique et ethnique. Au Togo, le baobab pousse privilégié au Nord du pays, et peu au Sud où le climat est trop humide. Ainsi, lorsque l'on rencontre un baobab au Sud, on peut en déduire l'histoire migratoire d'une famille Nordiste qui l'aurait planté lors de son arrivée sur le territoire. L'arbre est ici un marqueur symbolique de l'environnement culturel d'origine, et d'une tradition ancestrale.

Ces caractéristiques semblent donner à l'arbre une dimension universelle s'apparentant à d'autres cultures à « l'arbre de vie » ou « l'arbre monde » qui symbolise simultanément une fonction vitale (pourvoyance nourricière, longévité et fécondité) et une fonction ancestrale (origine, longévité et mythologie). L'arbre, comme métonymie de la Nature peut se rapprocher de la notion d'archétype jungien, que nous considérons davantage comme un répertoire symbolique universel qui structure les inconscients individuels.

---

<sup>41</sup> Pour illustrer cette ambivalence, prenons l'exemple de l'un des baobabs millénaires de Dapaong, dans la région de Tantitgou qui héberge deux histoires, l'une historique et l'autre spirituelle qui expriment la dualité ancêtre / sorcier et bon / mauvais. Ce baobab colossal a la spécificité intrigante d'avoir un énorme creux au niveau du tronc. Le creux pouvant être moulé à une taille humaine laisse place à une série d'interprétations antagonistes. Ce creux aurait servi de cachette aux ethnies nordistes pendant la chasse à l'esclave puis pendant la colonisation ; il est donc idolâtré comme un lieu sacré de protection ancestrale. Tandis que pour d'autres, le creux de l'arbre est maudit et dissimule un repère pour les sorciers qui l'utilisent la nuit pour se métamorphoser ou pour disparaître.

### 4.2.3. L'adaptation de la consigne en langue vernaculaire.

Bien que la figure de l'arbre soit porteuse d'une symbolique et d'une mythologie qu'on pourrait supposer universelles, sur le modèle des archétypes jungiens, faisant écho à un imaginaire partagé transcendant les différences culturelles, le mot « généalogie » quant à lui pose question car il s'appuie dans la culture occidentale sur des concepts linguistiques grecques, difficilement transposable dans la culture africaine. D'ailleurs, en éwé, le mot « généalogie » n'existe pas. On pourrait le traduire par « *Fomé n'tinya* » (*Fomé* : famille ; *n'tinya* : histoire) qui signifierait donc littéralement « histoire de la famille ».

L'expression « arbre généalogique » verbalisée en français, n'a pas de correspondance traditionnelle, d'autant plus que la filiation est rarement représentée manuscritement avec la figure de l'arbre. La tradition orale africaine va ainsi utiliser d'autres objets de transmission pour symboliser l'histoire des lignées. Les éwés par exemple, pour représenter la filiation, peuvent utiliser le tatouage (sur le bras est écrite une liste des ancêtres ou des parents), les scarifications ethniques (marquant l'appartenance à un clan), la nomination du sujet (qui peut porter une suite de noms représentant plusieurs ascendants). Dans les croyances animistes, la filiation peut également être condensée sur un objet matériel et cultuel à travers les fétiches qui portent symboliquement la somme de l'héritage spirituel de la lignée, tout en étant vectorisée par des rites qui connectent la communauté à un ancêtre fondateur.

Ainsi, en fonction du sujet, « arbre généalogique » fait surtout écho à des représentations issues du modernisme, comme la scolarité avec la phylogénèse dans l'étude des sciences de la vie et de la terre, du génogramme pour ceux qui ont effectué des études universitaires ou alors à des images d'arbre généalogique véhiculées dans les films et séries occidentaux contemporains et mettant souvent en scène des filiations royales ou prestigieuses. Lorsque l'on veut traduire *stricto sensu* l'expression « arbre généalogique » en éwé, on obtient un résultat tout à fait intéressant « *Fomé fé dzotsofé* » ou « *Fomé fé ké* » qu'on pourrait traduire respectivement par « source d'une famille » ou « racine d'une famille ». Dans un arbre, la racine est la partie la plus vieille, tandis que les branches et les feuilles sont les parties les plus jeunes. Le signifiant de la racine est donc directement lié à la dimension ancestrale originare et à la filiation ascendante du sujet, tout en ayant aussi le sens de quelque chose d'enseveli à travers les âges que l'on viendrait « déterrer », faisant donc ici référence à la levée d'un refoulement. L'arbre généalogique renverrait dans ce contexte à une représentation davantage ascendante et historique de la famille.

De même, le verbe « représenter » n'as pas de correspondance directe en éwé, et nécessite donc d'être lui aussi dérivé sur d'autres expressions, comme les verbes « *nu nlonlo* » et « *enutata* » qui signifient respectivement écrire et dessiner. Afin de conserver dans la consigne, la représentation graphique nous avons privilégié l'utilisation du verbe « *enutata* » bien qu'il puisse contenir une connotation régressive et juvénile. Ainsi la consigne fût traduite comme tel, lorsque ceux-ci souhaitaient s'exprimer en éwé « *Até ata miafé fomé n'tinya nama ?* »

## 5. Opérationnalisation des hypothèses

Dans notre démarche de recherche empirico-inductive, les hypothèses n'ont pas prédéterminé la méthodologie mais émanent plutôt de la rencontre avec le terrain. L'opérationnalisation des hypothèses s'est donc adaptée au fur et à mesure de la recherche, et de la faisabilité du terrain. Les outils de collecte de données que nous avons utilisés reflètent ici notre volonté d'inscrire cette recherche dans une forme d'entonnoir composé du sujet, de la famille, et de la culture.

### – Les entretiens cliniques (individuels et groupaux)

Les entretiens cliniques en milieu hospitalier permettent de rencontrer le sujet souffrant, et sa famille, lorsque celle-ci est investie dans les soins. Les entretiens cliniques permettent d'accéder à la vie psychique du sujet mais également à la dimension psychopathologique (anamnèse, sémiologie, étiologie et symptomatologie). Les entretiens cliniques permettent d'accueillir puis de croiser les différents discours entre les membres de la famille. Ils permettent de relever les processus psychiques, les éléments de personnalité, les mécanismes de défense, les différents conflits intrapsychiques, etc.

### – L'entretien clinique semi-directif de recherche (individuel)

Cet entretien, qui se réalise dans un cadre individuel, permet au sujet d'élaborer les éléments culturels de son groupe famille autour des enjeux de la transmission. Cet outil permet la verbalisation d'éléments culturels, centrés sur la tradition et la sorcellerie, au sein de la famille.

### – La libre-réalisation de l'arbre généalogique (individuel)

Cet outil de médiation projective, qui se réalise aussi dans un cadre individuel, permet au sujet d'élaborer un discours *sur* sa famille, et *dans* sa famille. Nous pensons que cet outil sert à la fois de révélateur concernant la transmission psychique à travers l'expression de certains conflits intrafamiliaux et intrapsychiques, mais aussi, et surtout de levier narratif pour accéder à l'histoire de la famille dans sa dimension transgénérationnelle et aux différentes représentations qui la structure.

## Chapitre 5 : Résultats et analyse

---

### 1. L'analyse des résultats

Nous avons ici opté pour deux méthodes d'analyse : une analyse transversale et quantitative à visée objective des arbres généalogiques et une analyse qualitative à travers l'étude de trois cas cliniques paradigmatiques. Notre intention est ici de s'inscrire dans une analyse mixte, offerte par la triangulation (Bioy *et al.*, 2021) de données quantitatives et qualitatives. Les études de cas cliniques comprennent trois volets, liés aux trois méthodes de recueil de données : les entretiens cliniques, l'entretien clinique semi-directif de recherche et la LRAG.

#### 1.1. L'analyse transversale à visée objective des arbres généalogiques

Nous nous sommes inspirés de la grille de lecture individuelle de la LRAG (Veuillet-Combier, 2022). Nous avons adapté la grille en intégrant des facteurs culturels spécifiquement togolais comme la question de la polygamie et de la famille extra-élargie. Cette grille de lecture, composée de 40 critères différenciateurs permet d'observer plusieurs critères d'intérêts cliniques (appréhension de la feuille, éléments d'identité, figuration et rupture des liens, etc) mais également de répertorier les différentes modalités de représentations graphiques (construction graphique de l'arbre, occupation de l'espace graphique, position et figuration des branches paternelles et maternelles, etc). L'objectif fût de faire ressortir grâce à des statistiques descriptives, l'homogénéité latente des différentes productions graphiques, en lien avec la représentation subjective de la famille togolaise, mais aussi de la nature et de la conflictualité des relations qu'elle héberge. Afin de systématiser ces résultats, nous avons proposé en dernier lieu de cette analyse plusieurs prototypes généraux qui s'étalonnent sur un *continuum* tradimoderne. Ces prototypes comprennent des formes dérivées en fonction des différents critères (**Annexe 14**). Les formes dérivées représentent des variables de représentations graphiques orientées par la subjectivité ou par des conflits intrapsychiques.

#### 1.2. L'étude de cas clinique

L'étude de cas vise à dégager la logique d'une histoire de vie singulière aux prises avec des situations complexes nécessitant des lectures à différents niveaux, et mettant en œuvre des outils conceptuels adaptés. De ce fait, elle n'est plus essentiellement référée à l'anamnèse et au diagnostic, et se dégage des contraintes d'une psychologie médicale, tout en restant clinique et psychopathologique (Revault d'Allones, 1989, p.69)

Chaque cas clinique a été analysé, puis restitué, selon l'étude de cas clinique avec une approche psychanalytique, c'est-à-dire avec un intérêt tout particulier accordé au discours du sujet dans son registre implicite, comme explicite, et à sa subjectivité en prenant en compte les dimensions transpsychique, intergénérationnelle, intersubjective, et intrapsychique. Nous avons ici sélectionné trois cas cliniques paradigmatiques dont les données cliniques ont été rassemblées, puis organisées chronologiquement selon un même modèle qui synthétise les échanges des différents entretiens. Ces trois cas cliniques sont ceux pour lesquels le discours était le plus élaboré,

l'entourage familial le plus accessible, les entretiens cliniques plus nombreux lors de la prise en charge hospitalière, et l'anamnèse la plus complète, permettant une analyse plus en profondeur.

Les entretiens cliniques en milieu hospitalier permettent de retracer : l'histoire du sujet et de sa souffrance psychique, l'anamnèse, des éléments de diagnostic médical, l'étiologie sorcellaire exprimée dans les états aigus de la psychopathologie, le parcours institutionnel dans le soin de la souffrance psychique, les interactions avec les membres de la famille qui ont accompagné le patient dans sa prise en charge hospitalière et la relation transférentielle avec le clinicien. Dans la rédaction, nous conserverons l'usage du « je » pour bien opérer une distinction entre le « je » nous impliquant individuellement comme clinicien, et le « nous » qui renvoie davantage à la posture institutionnelle (ou scientifique) ou au fait que nous sommes plusieurs cliniciens à rencontrer le sujet.

L'entretien clinique semi-directif de recherche est restitué ici avec un découpage thématique propre à chaque cas et des verbatims directement extraits des échanges. Les retranscriptions des entretiens sont présentées en **Annexes**.

La LRAg, a contrario de l'analyse objective transversale précédente, il est ici question d'une analyse clinique et individuelle. Elle est restituée avec :

- **Un tableau d'aide à la lecture**, en **annexes**, pour que le lecteur puisse comprendre les identités de chacun, et la nature de certains liens familiaux, bien que certains ne soient clairement pas définis par le sujet lui-même.
- **La clinique de la passation** qui explore aussi bien l'ordre de construction graphique des maillons généalogiques, que les éléments infra-verbaux et les réactions verbales observées lors de la réalisation graphique.
- **Les particularités graphiques de la production** distinguent l'originalité de la production, l'importance subjective de certains tracés, et l'explication de la logique subjective de certains signes graphiques ou cliniques. Les particularités graphiques permettent au chercheur de stimuler sa posture interrogative, de mettre à profit son étonnement en comparant ces données avec celles obtenues lors des entretiens précédents, et de mettre à l'épreuve ses hypothèses constructivistes.

En nous inspirant des grilles d'analyse qualitative couramment utilisées dans d'autres situations projectives (Rorschach, TAT), nous avons ici déterminé plusieurs critères d'intérêts cliniques :

- *L'interaction entre le sujet et le clinicien* correspond aussi bien aux dynamiques transférentielles qu'à la manière dont le sujet s'appuie ou non sur le clinicien (appel à l'examineur) pour répondre à la complexité de la consigne projective.
- *L'interaction entre le sujet et le matériel* correspond à l'investissement de l'activité projective dans son ensemble, et particulièrement à l'affectivité levée par (et contenu dans) la réalisation de l'arbre généalogique.
- *La narration de l'histoire familiale* correspond à la seconde étape médiative de la LRAg. Il est ici analysé la façon dont le sujet met en narration son arbre généalogique et comment il l'articule à l'histoire de sa famille.
- *La conflictualité et les événements critiques* correspondent à des éléments de l'histoire familiale qui hébergent une charge affective ou psychique particulièrement importante faisant l'objet d'une élaboration ou d'une interrogation dans le discours.

- Enfin, *la labilité et rigidité des contenus* correspond aux « objets-flottants » susmentionnés, ce sont les éléments interchangeables contenant un doute, une hésitation, une ambivalence, une rature, et à l'inverse les éléments fixes et non interchangeables.

Les analyses des cas cliniques se divisent chacune en trois parties visant à explorer : la dimension individuelle et intrapsychique, la dimension familiale, intersubjective et intergénérationnelle, puis la dimension socioculturelle, transgénérationnelle et transpsychique. Ces dimensions s'inspirent des modèles de transmission de Kaës (1993). Rappelons que la transmission transpsychique soutient une fonction du fondement du lien familial, elle soutient les fondements narcissiques de toute la famille, tandis que la transmission transgénérationnelle est constituée, de ce qui échoue ou manque au psychisme des différentes générations. La transmission intergénérationnelle serait à l'opposé, composé d'éléments élaborés, organisant l'histoire familiale, elle s'intègre dans la transmission intersubjective qui englobe tous les liens et identifications, entre le sujet et sa famille.

## 2. L'analyse objective et transversale des arbres généalogiques

### 2.1. Caractéristiques générales et socio-démographiques

Tableau 1 : Caractéristiques socio-démographiques

Total des participants : 21	
Population	13 de G1 (patients) ; 8 de G2 (sujets)
Age	25,4 ans (min : 20 ; max : 34)
Sexe	Féminin 12 ; Masculin 9
Parentalité	8 sont parents ; 13 ne sont pas parents
Ethnies	Ewe 10 ; Watchi 2 ; Fon : 2 ; Moba 2 ; Nawdeba 2 ; Kabyé 1 ; Bassar 1 ; Haoussa 1
Religion	Catholique 18, Animiste 2, Musulmane 1
Statut matrimonial	Célibataire 15, Marié(e) 2, Séparé(e) 2, Concubinage 2
Niveau scolaire	Diplôme universitaire (Licence, Master) 5, Niveau BAC 11 (dont 4 encore étudiant) , Niveau BEPC 3, Non scolarisé 2
Nationalité	19 de nationalité togolaise, 2 de double nationalité américaine et togolaise

### 2.2. Appréhension du cadre de la LRAg

**Acceptation support papier.** Dans 100% des cas, le support papier est accepté sans remarque ou demande, dans un conformisme total à la demande du chercheur clinicien. Néanmoins, quatre participante femme exprime secondairement la demande d'une nouvelle feuille pour recommencer leur dessin. Cette demande intervient, au début des premières inscriptions lorsque les participantes sont confrontées trop rapidement aux bordures de la feuille. Les participantes prennent à ce moment conscience de la complexité de la tâche, de la nécessité d'anticiper

l'organisation spatiale de leur dessin et de faire des choix sur l'inscription ou l'omission de certains membres de la famille.

Tableau 2 : Compréhension et réaction de la consigne.

<b>Directe</b>	<b>43%</b>	Le sujet s'engage directement dans la rédaction de l'arbre sans poser de questions au clinicien.
<b>Interrogatif</b>	<b>24%</b>	Le sujet comprend la consigne mais demande des précisions additionnelles pour commencer son dessin. Les préoccupations des sujets portent principalement sur le choix d'écrire la famille maternelle ou paternelle, sur l'inscription ou non des personnes décédées et sur le caractère exhaustif de la famille « <i>je dois tout écrire ? c'est impossible</i> ».
<b>Dubitatif</b>	<b>19%</b>	Le sujet ne semble pas comprendre parfaitement la consigne et demande au clinicien qu'il lui fournisse un exemple graphique de ses attentes avant d'entamer sa réalisation.
<b>Incompréhension</b>	<b>14%</b>	Le sujet ne comprend ni la consigne, ni l'intérêt de l'activité justifiant qu'il a déjà raconté son histoire antérieurement, et questionnant ici la nécessité de se répéter. La traduction de la consigne et du mot « histoire » en langue traditionnelle est ici interprétée littéralement comme une histoire de la famille à rédiger sous la forme d'un texte.

Dans 52% des cas, le signifiant de la scolarité est présent dans le discours des participants après l'énonciation de la consigne à travers des remarques nostalgiques ou des allusions humoristiques « *ha ! je vais aller à l'école* », « *ça me rappelle l'université !* » ou alors en réponse à mes relances concernant la compréhension de la consigne « *oui je comprends, j'ai fait la série D quand même !* ». On observe également, lors de la rédaction de l'arbre généalogique que certaines femmes se positionnent en biais par rapport à moi, dissimulant leur production avec leurs coudes ou leurs mains, comme si elle souhaitait se prémunir du regard du clinicien. Au niveau du contre-transfert, j'ai associé ce comportement à celui d'un élève pendant une évaluation qui tente de se prémunir des tricheries de ses voisins. Une femme me dira explicitement être gênée par mon observation, « *vous pouvez faire autre chose que me regarder en attendant que je dessine ?* ». Dans les mêmes proportions (52%), on retrouve une préoccupation importante exprimée à l'égard de la limite du cadre étroit de la feuille, en comparaison avec la grandeur de la famille, ceci pouvant être accompagné de remarque anxieuse « *je ne peux pas faire rentrer tout le monde dedans* ». En effet, les limites de la feuille imposent au sujet de faire des choix rédactionnels en se questionnant sur les limites subjectives de cette entité très large qu'est la famille « *je dessine quelle famille ?* ». La représentation élargie de la famille génère une conflictualité plus importante, puisque le sujet doit également réfléchir, avant de commencer son tracé graphique à l'agencement logistique des différents maillons qui risquent, en cas de saturation graphique, de se chevaucher ou de se mélanger confusément.

**Temps de réalisation.** La réalisation de l'arbre généalogique dure en moyenne 08 minutes (min : 06 minutes ; max : 18 minutes) ce qui semble être assez rapide comparé à l'échange verbal qui s'ensuit et qui dure en moyenne 38 minutes (min : 20 minutes ; max : 70 minutes).



**Orientation de la feuille.** Verticale (33%). Horizontale (66%). On observe ici un critère significatif de genre dans le choix de l'orientation de la feuille puisque pour l'orientation verticale 71% sont des hommes tandis que pour l'orientation horizontale 71% sont des femmes.

**Utilisation de la feuille.** 90% des participants n'utilisent qu'une face dans son entièreté. Dans les autres modalités d'utilisation, seulement une participante divisera sa feuille en moitié-moitié distinguant sa famille maternelle de sa famille paternelle, et une autre participante divisera sa feuille en recto-verso afin de distinguer également les deux familles, maternelles et paternelles.

**Destin de l'arbre généalogique.** À la fin de l'entretien, devant le choix de garder ou de donner le dessin, 71% des sujets ont souhaité me transmettre leur production, justifiant que c'était nécessaire pour mon travail et que c'était conforme à ma demande. Ils ajoutent avoir déjà intériorisé leur famille et ne pas avoir besoin d'en garder une trace écrite « *oh moi ma famille, je la connais* ». À l'inverse, 29% des sujets ont souhaité garder leur production : ceci s'explique majoritairement par le souhait de garder une trace, un souvenir de l'échange et de la relation, et minoritairement par le souhait de garder l'arbre précieusement car étant considéré comme une propriété intime. Dans cette seconde configuration, nous prenions une photo de l'arbre généalogique.

### 2.3. Construction et spatialisation de l'arbre

Tableau 3 : Architecture générale.

Etagée	43%	L'arbre déroule ses maillons dans une progression par strates haut-bas ou bas-haut
Dispersée	14%	Montage anarchique de l'arbre, avec une progression dans toutes les directions mais les maillons généalogiques sont reliés
Tronçonnée	14%	Montage de l'arbre par tronçons successifs, plusieurs groupes de maillons sont inscrits sans lien graphique entre chaque groupe
Linéaire	14%	Montage horizontal, l'arbre déroule ses maillons généalogiques dans une progression de gauche à droite ou de droite à gauche
Listée	9%	Montage vertical ou horizontal avec des maillons non reliés entre eux par un trait graphique mais côte à côte
Mixte	5%	Alternance dans le montage des maillons, entre le linéaire et l'étagé

Au niveau des femmes beaucoup de variabilité inter-individuelle, tandis que pour les hommes le montage en étage semble être une tendance privilégiée, ce qui est corrélé inévitablement à l'orientation verticale de la feuille préalablement choisie.

Tableau 4 : Style général de l'arbre

Schématique pur	57%	Des traits et des symboles graphiques sont utilisés pour représenter l'arbre et lier les maillons entre eux
Schématique rédigé	24%	Alternance de quelques traits graphiques et de contenu rédactionnel
Schématique dessiné	14%	Alternance de quelques traits graphiques et de contenu dessiné. Les dessins représentaient soit des bonhommes en bâton, soit le tronc et les branches d'un arbre, soit le plan d'une maison en 2D
Rédactionnel pur	5%	Pas de trait graphique dans l'arbre

Nous identifions ici deux variables, en considérant un continuum entre les quatre styles repérés : plus les participants ont un niveau scolaire élevé plus ils tendent vers une représentation schématique pure, moins les participants ont un niveau scolaire élevé plus ils tendent vers une représentation rédactionnelle pure. Nous pouvons ici rapprocher cette interprétation à un continuum tradi-moderne, où la filiation est représentée traditionnellement par le biais d'une liste de noms en tatouage, en opposition à l'éducation scolaire et scientifique où les représentations phylogénétiques prennent le dessus. La deuxième variable est ici psychopathologique, plus les processus dissociatifs et psychotiques sont sous-jacents aux participants, moins l'arbre est structuré par l'intermédiaire de traits ou de codification graphiques schématisés.

Tableau 5 : Typologie des maillons généalogiques

Rédactionnel	33%	Les maillons généalogiques sont représentés majoritairement par l'inscription rédactionnelle, sans être entourés ou encadrés
Rectangulaire	28%	Les maillons généalogiques sont représentés majoritairement par l'inscription rédactionnelle, sans être entourés ou encadrés
Mixte	24%	Pas d'homogénéité dans le code de figuration qui est mixte
Style génogramme	14%	Les maillons généalogiques s'inspirent du code utilisé couramment dans le génogramme (par exemple : carré et rond pour la différence sexuelle)

Le format rectangulaire semble utilisé pour représenter soit des entités individualisées, soit des sous-groupes familiaux (ex : les cousins, la fratrie, etc). Dans la clinique de la passation, on observe deux pratiques : soit les noms sont écrits en premier, puis encadrés, soit les cadres sont tracés, puis les noms sont écrits à l'intérieur. Dans la première pratique, l'encadrement permet, une élaboration secondaire en apportant une confirmation subjective du lien et de l'identité de la personne inscrite et peut aussi être le lieu d'un processus de sublimation, tandis que dans la seconde pratique, l'encadrement permet de différer la remémoration de l'identité ou du lien de la personne inscrite. Le format rédactionnel semble permettre aux participants une plus grande labilité dans l'écriture des différents noms.

Tableau 6 : Proportion occupée et spatialisation.

plus de 75% de la feuille occupée	57%
entre 50 et 75% de la feuille occupée	14%
entre 33 et 50% de la feuille occupée	14%
moins de 33% de la feuille occupée	14%

En moyenne, 70% de l'espace de la feuille est occupé (minimum : 25% ; maximum : 150 %). Dans cette moyenne, il y a une grande variabilité de profils. En toute logique, on observe comme première variable le régime familial. Lorsque le régime est polygamique, l'occupation graphique est plus importante, déterminée par le nombre de co-épouse et la largeur de la fratrie tandis que dans une famille nucléaire, le nombre d'individus est restreint. On

remarque une nouvelle fois une variable de genre, les hommes ont plus tendance à laisser du vide dans leur production, avec des arbres qui peuvent paraître par moment atrophiés, tandis que les arbres réalisés par les femmes ont plus tendance à occuper la totalité ou une grande partie de l'espace de la feuille.

Tableau 7 : *Ordre de construction graphique.*

Ordre descendant	67%	Le sujet commence par l'inscription des générations supérieures puis descend jusqu'à lui
Ordre ascendant	24%	Le sujet commence par s'inscrire lui-même puis remonte jusqu'aux générations supérieures
Ordre anarchique	9%	Le sujet alterne entre un ordre descendant et ascendant

L'ordre descendant semble représenter l'inscription du sujet dans la culture de l'ancestralité, à travers le respect de l'ordre générationnel et hiérarchique qui primerait sur une représentation psychique individualisée. À titre comparatif, et en dehors du cadre de la thèse, nous avons réalisé des arbres généalogiques avec une génération supérieure (40-60 ans), l'ordre descendant et l'inscription prioritaire des figures ancestrales furent systématiques.

#### 2.4. **Figuration des branches maternelle et paternelle**

L'*omission totale* représente la non-figuration de l'un des deux parents et de la branche qui lui est associée, tandis que l'*omission partielle* représente l'inscription d'un ou plusieurs parent(s) mais la non-figuration de la branche qui lui est associée. Par exemple, dans 24% des arbres, le père est représenté mais sans la branche paternelle. Tandis que dans 71% des arbres, le père est représenté avec la branche paternelle. Nous parlons de branche lorsque la figure paternelle, ou maternelle, est reliée à des membres collatéraux de la famille (oncle, parent, grand-parent, frère, etc).

Tableau 8 : *Figuration des branches maternelle et paternelle*

	Lignée maternelle	Lignée paternelle
<b>Omission totale</b> : parent non figuré, pas de branche associée	0%	5%
<b>Omission partielle</b> : parent figuré mais sans branche associée	33%	24%
<b>Présence</b> : parent figuré avec sa branche	66%	71%

Plusieurs configurations s'observent, lorsqu'il y a une omission partielle de la branche maternelle cela représente dans toutes les situations une famille polygamique, la branche maternelle est invisibilisée au détriment de la branche paternelle et des alliances du père. Dans les situations observées, lorsqu'il y a une omission partielle de la branche paternelle cela correspond toujours à des éléments traumatogènes liés à une rupture précoce avec la figure paternelle : non reconnaissance de la parenté ou abandon de l'enfant à la naissance. Lorsqu'il y a une omission partielle et simultanée des deux branches, c'est-à-dire que les figures parentales sont représentées mais sans être

associées à leurs branches respectives, cela peut représenter plusieurs situations, soit une hyper-nucléarisation de la famille réduite à l'entité des parents et des enfants, soit une représentation de la famille plutôt centrée sur la fratrie et la filiation au détriment de l'ascendance, etc. Pour les sujets ayant inscrit les deux branches, ou à défaut les deux figures parentales, plusieurs formes d'inscription graphique :

Tableau 9 : Position des branches maternelles/paternelles.

<b>Côte à côte</b>	<b>73%</b>	Le recto de la feuille est partagé en deux, avec à gauche une branche et à droite une autre branche
<b>Pêle-mêle</b>	<b>13%</b>	Le recto de la feuille est partagé de manière anarchique entre les deux branches
<b>Devant-Derrière</b>	<b>7%</b>	Le recto de la feuille représente une branche, et le verso une autre branche
<b>Dessus-dessous</b>	<b>7%</b>	Le recto de la feuille est partagé en deux, avec en haut une branche et en dessous une autre branche

La branche *exclusive* veut dire que le sujet a choisi de ne représenter qu'une seule des deux branches, tandis que la branche *dominante* veut dire que le sujet a représenté les deux branches, mais que l'une est plus développée que l'autre. La case Equilibrée renvoie de fait, à un équilibre des deux branches figurées équitablement. Les données ci-dessus sont à interpréter dans la continuité des données précédentes, elles reflètent l'influence patriarcale et polygamique (% de la branche paternelle > % de la branche maternelle) des familles.

Tableau 10 : Partage du territoire graphique.

Branche paternelle		Equilibrée	Branche maternelle	
Exclusive	Dominante		Dominante	Exclusive
14%	24%	48%	0%	14%

Tableau 11 : Lien et figuration du couple parental

Qualité du lien		
<b>Attachées directement</b>	<b>38%</b>	Le père et la mère sont reliés directement par un trait graphique
<b>Attachées indirectement</b>	<b>38%</b>	Le père et la mère sont reliés indirectement par des figures intermédiaires
<b>Détachées</b>	<b>19%</b>	Le père et la mère ne sont pas reliés
<b>Séparé par une ligne graphique</b>	<b>4%</b>	Le père et la mère sont séparés par une ligne graphique traversant la feuille
Orientation du lien		
<b>Verticalité du lien</b>	<b>26%</b>	Dans tous les arbres où cette verticalité du lien est représentée, c'est le père qui est représenté au-dessus de la mère. Le code graphique d'un vecteur descendant est fréquemment utilisé.
<b>Horizontalité du lien</b>	<b>74%</b>	Dans 79% des arbres, le père est représenté à gauche, et la mère à droite de la feuille. Le code graphique d'une droite est le plus utilisé

Lorsque le père et la mère sont attachés indirectement, ils le sont soit par l'intermédiaire de leurs enfants, soit parce que des co-épouses s'intercalent entre le père et la mère, soit parce qu'ils sont connectés à travers un grand tout imaginaire (ex : « la famille »). Les codes graphiques utilisés seront alors : un embranchement en entonnoir où les

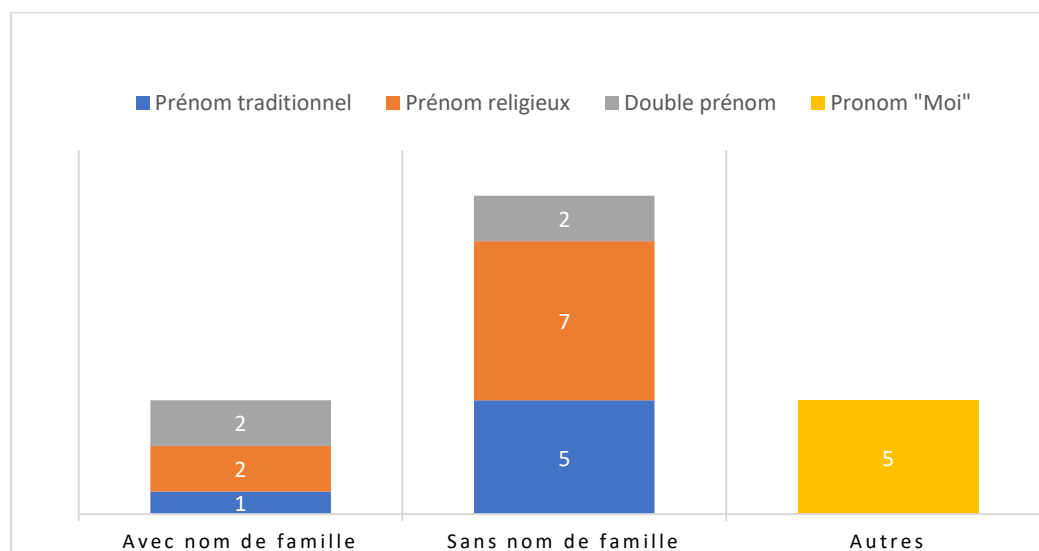
parents sont reliés à travers un ou plusieurs enfants en commun, un continuum avec le père et la mère à chaque extrémité et les enfants étalonnés au milieu, etc.

La verticalité et l'horizontalité du lien communiquent également des informations sur l'ordre chronologique de la réalisation de l'arbre, puisque les maillons suivent une logique d'assemblage allant du haut vers le bas, ou de la gauche vers la droite qui sont le sens habituel d'écriture et de lecture (a contrario de la culture japonaise ou arabe par exemple). Ainsi, chronologiquement, l'inscription rédactionnelle commence bien souvent par la figure paternelle, puis par la figure maternelle.

## 2.5. Éléments d'identité

**Inscription du sujet réalisant l'arbre.** Quelques éléments d'insistance sont utilisés dans 23% des arbres comme les parenthèses, les effets de surlignement, ou la précision du nombre d'enfants pour les femmes. On remarque également à travers les variables ci-dessus, que le sujet peut inscrire un ou plusieurs prénoms en fonction de son affiliation religieuse et ethnique. Les sujets qui écrivent leurs deux prénoms sont minoritaires, ce qui sous-entend que les autres ont dû faire un choix puisque tous les participants ont plusieurs prénoms. Une minorité également des sujets inscrivent leur nom de famille. Parmi les cinq sujets qui ont fait l'usage du « Moi » pour se représenter, 2/5 l'ont conjugué à leur prénom tandis que 3/5 n'ont inscrit que ce pronom.

Graphique 1 : Inscription du sujet



**Inscription de la figure maternelle.** On remarque ici que l'inscription de la figure maternelle se fait en majorité par l'intermédiaire de la nature du lien, allant de dénomination plus affective « maman » (64%) à plus objective « mère » (36%). Lorsque le nom de famille maternel est inscrit, c'est le nom de jeune fille de la mère qui est le plus utilisé. Lorsque le nom de famille de la mère est celui du père, cela semble décrire implicitement la solidité et la

durabilité du couple parental qui passe nécessairement par l'acte du mariage. Certains éléments d'insistance et/ou graphique constituent des marqueurs explicites de la polygamie parentale comme l'usage d'un chiffre associé à l'identité maternelle qui correspond à un rang dans les mariages polygames (ex : « Mère n°3 ») ou alors la duplication de la figure maternelle qui apparaît simultanément sur la feuille dans son rôle d'épouse et dans son rôle de mère.

Graphique 2 : Inscription du nom de la figure maternelle

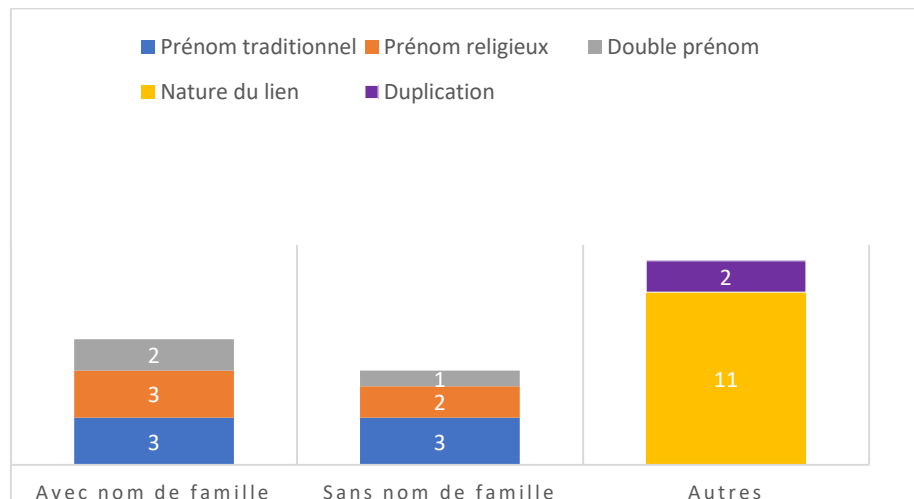


Tableau 12 : Lien entre le sujet et la figure maternelle

<b>Lien indirect</b>	<b>62%</b>	Le sujet est relié indirectement à sa mère <i>par sa fratrie</i> , graphiquement cela prend la forme d'un continuum étalonné ou d'un groupe fratrie.	<b>31%</b>
		Le sujet apparaît comme le <i>produit de l'union parentale</i> , graphiquement cela prend la forme d'un entonnoir ou d'un branchement perpendiculaire.	<b>15%</b>
		Le sujet est relié à la mère par l' <i>intermédiaire d'une figure tierce</i> , un membre de la famille ou une entité globalisante.	<b>54%</b>
<b>Lien direct</b>	<b>24%</b>	Le sujet est directement relié à sa mère par un trait graphique	
<b>Pas de lien</b>	<b>14%</b>	Le sujet n'est pas relié à sa mère	

**Inscription de la figure paternelle.** Tout comme l'inscription de la figure maternelle, l'inscription de la figure paternelle se fait en majorité par l'intermédiaire d'un pronom, mais inversement la dénomination objective est légèrement plus importante (54%) « père » que la dénomination plus affective (46%) « papa ».

Les pères sont plus fréquemment représentés avec leur prénom traditionnel, comparés aux mères pour lesquelles il y a un équilibre entre l'usage des prénoms traditionnels et les prénoms religieux. Ceci pourrait s'expliquer que dans un fonctionnement patrilinéaire, la transmission des valeurs traditionnelles et du nom sont incarnés par l'homme ; c'est lui qui porte culturellement l'autorité du lignage et la charge de la transmission. En croisant avec les données anamnestiques des différentes familles, il apparaît que les femmes se sont premièrement converties au catholicisme, là où les hommes résistaient où développaient une croyance syncrétique, entre les acquis de la tradition et les

nouveautés des religions monothéistes. Nous avons ici trop peu de données concernant les arbres des familles de culture musulmane, mais nous pourrions hypostasier que le schéma de conversion est inversé par rapport au catholicisme : les hommes se sont premièrement convertis et ont diffusé ensuite cette religion aux femmes. Peu d'éléments d'insistance sont utilisés pour la figure paternelle, présence d'un effet de surlignement ou d'un bâtonnet distinctif dans deux arbres pour représenter le décès.

Graphique 3 : Inscription du nom de la figure paternelle

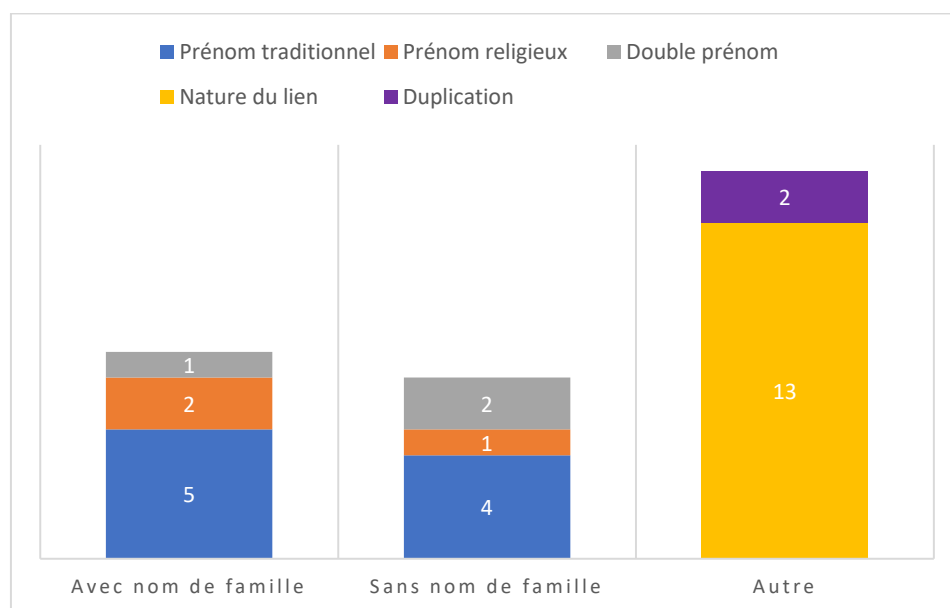


Tableau 13 : Lien entre le sujet et sa figure paternelle

<b>Lien indirect</b>	<b>80%</b>	Le sujet est relié indirectement à sa mère <i>par sa fratrie</i> .	<b>25%</b>
		Le sujet apparaît comme le <i>produit de l'union parentale</i> .	<b>37,5%</b>
		Le sujet est relié à la mère par l' <i>intermédiaire d'une figure tierce</i> , ici c'est la figure maternelle qui fait office de lien intermédiaire.	<b>37,5%</b>
<b>Lien direct</b>	<b>10%</b>	Le sujet est directement relié à sa mère par un trait graphique.	
<b>Pas de lien</b>	<b>10%</b>	Le sujet n'est pas relié à sa mère.	

En comparant le lien graphique entre la figure maternelle et la figure paternelle, on observe que les sujets se relient plus fréquemment directement avec leur figure maternelle qu'avec leur père. La mère fait office d'intermédiaire, dans le lien père-sujet. Nous pouvons interpréter cela doublement : culturellement, l'enfant appartiendrait prioritairement à la femme qui le porte et l'élève et secondairement à l'homme ; une plus grande distance affective entre le sujet et la figure paternelle.

Tableau 14 : Inscription de la fratrie.

<b>Fratrie germaine</b>	<b>50%</b>	La fratrie est identifiée comme étant de « même père, même mère ».
<b>Fratries indistinguées</b>	<b>30%</b>	Le sujet représente un groupe de frères et sœurs, mais n'identifie pas clairement la nature des liens fraternels qui les unissent ; laissant un flou contre-transférentiel au clinicien sur la question des identités et des liens biologiques.
<b>Fratries distinguées</b>	<b>15%</b>	Le sujet représente une différence graphique entre sa famille germaine et sa famille utérine ou consanguine.
<b>Omission de la fratrie</b>	<b>5%</b>	Le sujet omet de représenter ses frères et sœurs.

Nous repérons ici plusieurs configurations dans l'inscription de la fratrie, complexifiée par les configurations polygamiques. Le total des participants a été ici ramené à 20 puisque l'un des sujets est l'enfant unique d'un couple monogame. La distinction entre fratrie germaine et fratrie consanguine/utérine ne fait pas toujours l'objet d'une différence dans le discours, ni dans la représentation graphique. C'est par exemple le cas pour Esther qui nomme son demi-frère réel « petit-frère » ne faisant pas de distinction, ou alors pour Jacques et Florence qui regroupe leurs frères et sœurs, en paquet ou en liste, ne précisant pas la nature de leur lien biologique. Comme l'organisation polygamique est répandue dans les traditions africaines, on retrouve en toute logique une majorité de prénoms traditionnels associés aux demi-frères et sœurs. Bien que certains demi-frères et sœurs se soient converties ultérieurement, le sujet garde en général une trace mnésique de leur enfance commune où chacun s'appelait par son prénom traditionnel.

Concernant l'usage des prénoms et noms pour identifier les frères et sœurs, nous relevons ici plusieurs configurations qui témoignent de manière générale du syncrétisme culturel entre la tradition africaine et le modernisme influencé par les religions importées, mais aussi des enjeux identitaires et des conflits et rivalités à l'intérieur des fratries.

Tableau 15 : Hétérogénéité culturelle des prénoms dans la fratrie

Prénoms africains traditionnels			Double	Prénoms importés religieux		
Exclusif	Mélangé	Unique		Unique	Mélangé	Exclusif
16%	16%	16%	20%	16%	6%	10%

Afin d'exprimer ces différences, le tableau ci-dessus est découpé comme un continuum entre deux pôles « prénoms africains traditionnels » et « prénoms importés religieux ». La catégorie « **Exclusif** » correspond au fait que les prénoms de l'entièreté de la fratrie germaine (sujet compris) sont écrits sur le même modèle et représente donc une unité rédactionnelle homogène. La catégorie « **Mélangé** » correspond à un métissage à l'intérieur de la fratrie entre des prénoms africains traditionnels et des prénoms religieux ou modernes importés. La catégorie « **Unique** » correspond à un déséquilibre entre la nomination du sujet et la nomination de sa fratrie, soit le sujet



inscrit son prénom traditionnel et représente le reste de sa fratrie avec des prénoms religieux (catégorie « Unique » à droite), soit le sujet inscrit son prénom religieux et représente le reste de sa fratrie avec des prénoms traditionnels (catégorie « Unique » à gauche). La catégorie « **Double** » représente la nomination double du sujet et de sa fratrie, où les deux prénoms traditionnels et religieux sont présents dans une forme de nouvelle fois homogène. On remarque ici que le sujet peut choisir d'inscrire sa fratrie de manière homogène (Exclusif ou Double), ou de manière hétérogène (Mêlé ou Unique). Les qualités religieuse ou traditionnelle des prénoms traduisent les mouvements d'acculturation : soit de chaque membre puisqu'ils expriment des alliances et des conflits sous-jacents dans les fratries hétérogènes, soit du groupe puisqu'ils représentent le vecteur d'une identité communautaire et groupale dans les fratries homogènes.

Les noms de famille des frères et sœurs sont écrits dans 20% des arbres. Cette différence s'applique aux fratries germaines limitées à moins de 04 enfants et donc aux familles qui se rapprochent d'un modèle nucléaire. En effet, il apparaîtrait compliqué pour les sujets, auteurs des arbres, d'inscrire de manière lisible la totalité des noms de famille de leur fratrie élargie sans surcharger ou saturer la feuille d'informations.

On retrouve de façon minoritaire plusieurs éléments d'insistance comme la nature du lien « frères », « sœurs », le rang dans la fratrie « 1<sup>ère</sup> personne » ou bien le nombre d'enfants pour certaines sœurs. L'ordre chronologique est respecté dans 68% et indifférencié dans 32% des cas.

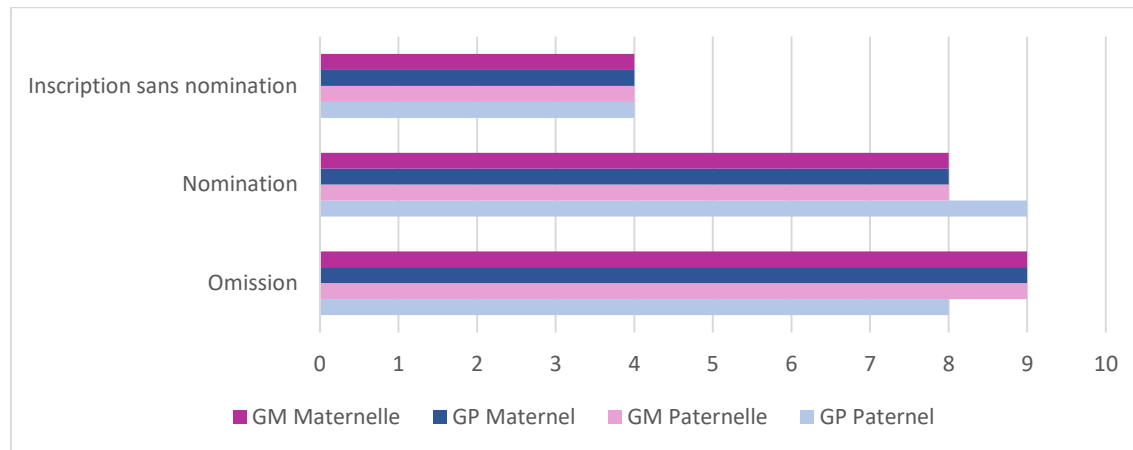
Tableau 16 : Lien entre le sujet et sa fratrie

<b>Lien direct</b>	<b>47%</b>	Les frères et sœurs sont reliés, les uns aux autres par un trait graphique prenant majoritairement la forme d'un lien linéaire horizontal, deux exceptions s'observent : un sujet utilise un format en étoile (le sujet se situe au milieu et se relie graphiquement à ses frères et sœurs, mais les frères et sœurs ne sont pas connectés entre eux) et un format où le lien linéaire est vertical
<b>Non-relié</b>	<b>20%</b>	Les frères et sœurs ne sont pas reliés entre eux mais disposés en liste ou en colonne
<b>Lien indirect</b>	<b>16%</b>	Le sujet est lié à ses frères et sœurs par des figures dérivatives, ici c'est soit la figure maternelle qui fait l'intermédiaire, soit une entité globalisante
<b>Lien exclusif</b>	<b>10%</b>	Le sujet se relie directement avec l'un de ses frères et sœurs, sur le même modèle qu'on pourrait relier un parent avec un enfant. Cette configuration vient souvent traduire un lien très fort, et le rôle de substitut parental souvent dévolu aux aînés lorsque le ou les parents sont absent(s), défaillant(s) ou décédé(s). Ce rôle peut être occupé par le sujet à l'égard de l'un de ses frères et sœurs, et vice versa.
<b>Groupé</b>	<b>7%</b>	La fratrie correspond à une entité encadrée dans lequel le sujet est inscrit.

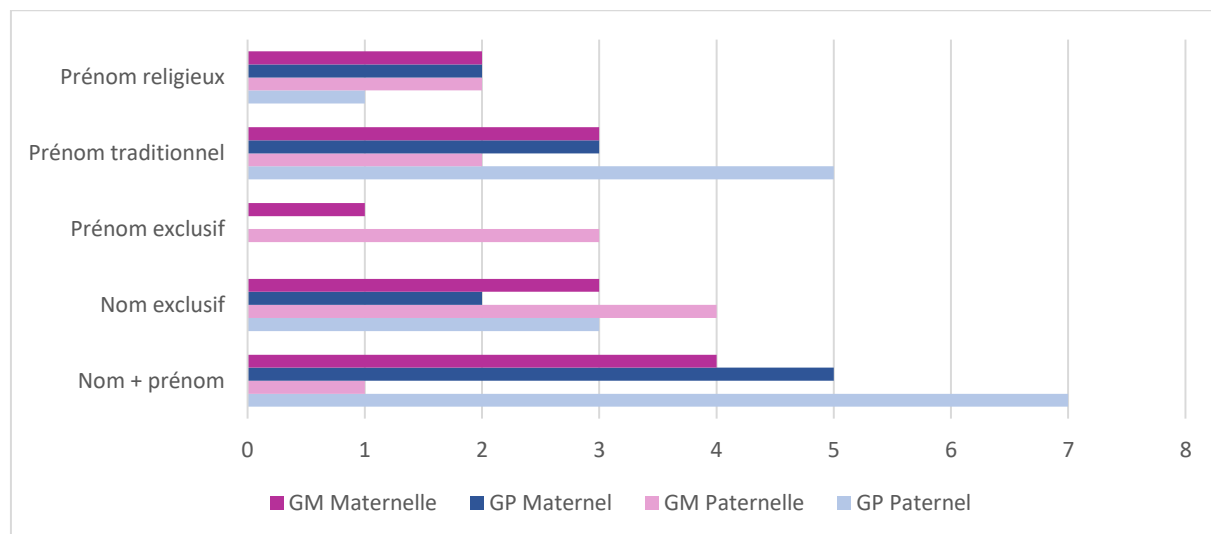
**Inscriptions des figures grand-parentales.** On remarque sur ce graphique, qu'il y a plus d'omission des figures grand-parentales que de nomination. L'inscription sans nomination désigne les sujets qui ont représenté leurs grands-parents à travers la nature du lien « grand-père », « grand-mère » mais qui n'ont pas inscrit de noms. Dans 19% des arbres, aucune figure grand-parentale n'est représentée. En additionnant la catégorie de l'omission et de l'inscription sans nomination on se rend compte qu'une minorité de sujets ont connu physiquement ou

psychiquement leurs grands-parents, ce qui semble très étonnant dans une culture africaine où règne pourtant la culture de l'ancestralité. On pourrait interpréter ces résultats comme l'indice d'une rupture intergénérationnelle et la perte de la valeur ancestrale, ou sa remise en question, dans l'historicité des familles togolaises, notamment à cause du phénomène de conversion religieuse.

Graphique 4 : Inscription des figures grand-parentales



Graphique 5 : Nomination des figures grand-parentales

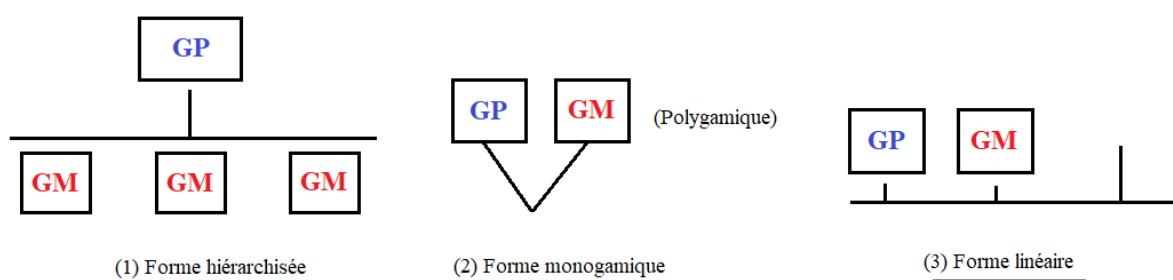


On remarque ici, à la différence des autres membres de la famille, qu'il n'y aucune inscription graphique où figure un double prénom d'origine traditionnelle et d'origine religieuse. Ici, les grands-parents ont, soit un prénom traditionnel, soit un prénom religieux, mais jamais les deux combinés ce qui semble démontrer une plus grande rigidité de l'identité en comparaison avec les identités contemporaines plus labiles car traversées par un syncrétisme tradimoderne. Autres tendances, on remarque que le nom des grands-pères est plus fréquemment inscrit, a contrario des grands-mères, qui peuvent parfois être juste réduit à un prénom ; les prénoms des grands-pères ont plus fréquemment une consonance traditionnelle. On peut interpréter ces résultats comme le marqueur de l'autorité

attribuée culturellement à l'homme, la transmission patrilinéaire du Nom-du-père et l'invisibilisation du nom de la femme dans les unions polygamiques, réduit à un rang ou à un prénom. Les figures grands-parentales sont fréquemment représentées à travers un couple (polygame ou monogame).

La figuration du couple grand-parental se fait selon plusieurs modalités :

Dans 29% des arbres, l'organisation polygamique des grands-parents est signifiée à travers des éléments d'insistance ou directement représentée par une ligne graphique sur lequel s'étalonne le nombre des co-épouses. On observe ici plusieurs formes de représentations graphiques de la polygamie des grands-parents : la forme hiérarchisée, linéaire et monogamique



Dans les autres situations où l'organisation matrimoniale des grands-parents fût monogamique, ou alors que la polygamie ne fut pas spécifiée dans l'arbre généalogique, soit 71% de notre échantillon plusieurs figurations du couple grand-parental s'observent.

Tableau 17 : Lien avec les figures grand-parentales

<b>Lien direct</b>	<b>29%</b>	Le couple grand-parental est relié par un trait graphique.
<b>Absence</b>	<b>24%</b>	Le couple grand-parental n'est pas représenté puisque l'un des deux grands-parents n'est pas représenté.
<b>Lien en entonnoir</b>	<b>19%</b>	Le couple grand-parental est relié par une représentation graphique en entonnoir.
<b>Groupés</b>	<b>14%</b>	Le couple grand-parental est réuni dans la même entité schématique ou rédactionnel (ex : « grands-parents paternels », « pépé et sa femme »).
<b>Voisin</b>	<b>9%</b>	Le couple grand-parental est inscrit en voisinage et non reliés par un trait graphique.
<b>Séparé</b>	<b>5%</b>	Le couple grand-parental est séparé par un trait graphique oblique .

**Inscription du conjoint/conjointe et des enfants.** Du fait de la moyenne d'âge relativement jeune de notre population, nous n'avons que 8 sujets qui ont expérimenté la parentalité, dont 4 mères et 4 pères. Le nombre de cet échantillon nous semble trop faible pour extraire des statistiques significatives. Dans les 13 arbres restants, à aucun endroit le lien d'alliance entre le sujet et un(e) époux(se) ou concubin(e) n'est représenté. Sur l'échantillon des 8 arbres, concernant le lien d'alliance nous observons :

Tableau 18 : Inscription du conjoint / conjointe

<b>Omission du père conjoint</b>	L'homme avec lequel le sujet de sexe-mère a eu des enfants n'est pas inscrit sur l'arbre (4/8). Les enfants apparaissent ici comme étant la propriété exclusive de la mère, et le lien d'alliance n'est pas représenté graphiquement.
<b>Omission de la mère conjointe</b>	La femme avec laquelle le sujet-père a eu des enfants n'est pas inscrite sur l'arbre (1/8) et le lien d'alliance n'est pas représenté graphiquement.
<b>Inscription de la mère conjointe</b>	L'alliance est figurée par les sujets de sexe masculin mais la conjointe est soit anonymisée et réduite à une fonction « femme » (1/8) soit nommée avec la précision additionnelle de sa fonction de « femme » (1/8) soit nommée sans précision additionnelle (1/8).

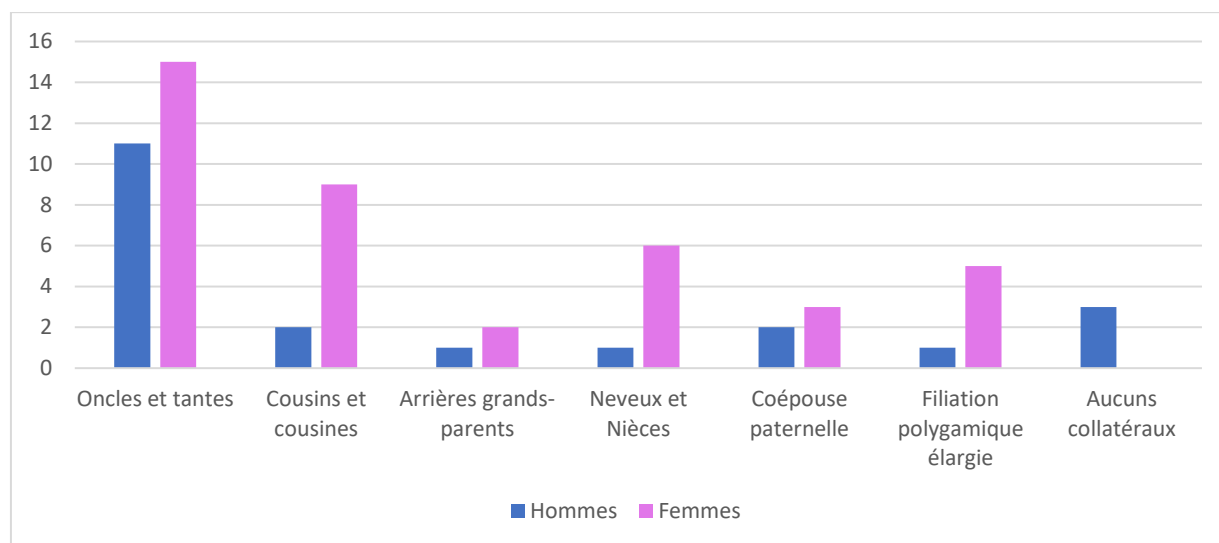
Concernant les enfants des sujets, nous observons que pour les sujets-mères, elles se relient directement à leur(s) enfant(s), par une flèche ou un trait graphique (4/4). Tandis que pour les sujets-pères : soit ils ne se relient pas directement graphiquement à leurs enfants, mais passent par l'intermédiaire de la conjointe (3/4), soit le(s) enfant(s) sont représenté(s) comme le produit de l'union des parents (1/4).

Les enfants des sujets sont tous inscrits avec un prénom religieux ou moderne unique (8/8) qui correspond à la même logique d'écriture que l'identité du sujet-parent. On observe ici une perte de la transmission du prénom traditionnel au détriment de l'acculturation du sujet à une culture moderne. Chaque enfant représente également une entité graphique distincte et individualisée, a contrario par exemple des nièces et des neveux qui peuvent être regroupés dans une même case.

Considérant la limite de cet échantillon, on peut interpréter ces résultats différemment : premièrement par le fait culturel qui dicte qu'un enfant appartient de manière privilégiée à sa mère, conséquence de la fusion des deux corps pendant la période de grossesse et de l'importance intrinsèque du rôle maternel dans la société togolaise ; secondairement par la non-officialisation de l'alliance qui doit nécessairement passer par la reconnaissance de la communauté à travers le mariage ou la dote, le lien d'alliance est ici omis car il n'est pas considéré subjectivement comme légitime. L'absence de représentation du père pour les sujets-mères peut également traduire la non-reconnaissance de la parenté de l'enfant par l'homme ou une déresponsabilisation du père vis-à-vis de l'éducation de l'enfant.

**Inscription des figures collatérales.** Nous relevons ici une immense hétérogénéité dans les différents membres collatéraux de la famille pouvant être inscrit dans les arbres généalogiques : Oncles, Tantes, Cousins, Nièces, Neveux, Arrière-grand-père, Arrière-grand-mère, les co-épouses, etc. Nous ajoutons ici une catégorie très large que nous nommerons la « Filiation polygamique élargie » qui désigne à la fois la descendance des co-épouses du père (comprenant les demi-frères, les demi-sœurs et leur descendance) et la descendance des co-épouses du grand-père paternel ou maternel.

Graphique 6 : Fréquence et nomination des figures collatérales



En ordonnée, on peut lire la quantité ; en abscisse, on peut lire la qualité des figures collatérales. De manière générale, les figures collatérales les plus représentées sont les oncles et les tantes, présents dans 62% des arbres avec une répartition égale pour la branche maternelle comme pour la branche paternelle. Le schéma ci-dessus permet de s'apercevoir des différences de genre dans la représentation des figures collatérales. On remarque que les sujets-femmes inscrivent dans leur arbre plus de figures collatérales que les sujets-hommes, on retrouve d'ailleurs 3 sujets-hommes sans aucune référence à des figures collatérales. Les sujets-femmes semblent également trouver une importance subjective dans la représentation de la filiation qui s'exprime dans différents registres : filiation de leurs oncles et tantes (cousins et cousines), filiation de leur fratrie (neveux et nièces) et filiation polygamique élargie. Cette importance subjective pour la filiation est renforcée par des éléments d'insistance chiffrés (qu'on ne retrouve que sur des productions graphiques féminines) qui viennent quantifier explicitement le nombre d'enfants pour chaque femme de la famille, et sa qualité de mère-reproductive.

Tout comme la fratrie, il n'y a pas nécessairement de distinction graphique ou de précision additionnelle sur la nature du lien biologique avec les oncles et tantes. Par exemple, certaines tantes peuvent en réalité être des cousines germaines, mais l'écart générationnel entre le sujet et ce parent, fait qu'il appellera communément ce membre de la famille « tante ». Autre exemple, dans des familles recomposées ou polygamiques, le père du sujet peut avoir des demi-frères qui, sans distinction, seront appelés « oncle » par les enfants du père ; de même pour la filiation d'une des co-épouses du grand-père. L'appellation « oncle » et « tante » vient donc marquer pour certains arbres, un lien de la famille élargie marquée par la différence générationnelle avec le sujet et pas nécessairement le lien biologique, en tant que tel. Ainsi, le sujet qui dessine, est parfois dans l'impossibilité d'identifier clairement la nature et l'origine du lien de certaines figures collatérales.

Le couple collatéral n'est jamais figuré, le sujet inscrit préférentiellement l'identité d'un(e) oncle/tante sans préciser s'il s'agit (pour un oncle) du frère de son père, ou du mari d'une sœur de son père ; et similairement pour les demi-frères et sœurs ou les cousins. Le (la) gendre n'est soit pas représenté, soit le lien n'est pas clarifié ni à l'oral ni à l'écrit.

## 2.6. Éléments de représentation graphique.

**Rangs générationnels et sens filiatif.** On remarque quatre configurations dans les rangs générationnels, influencées en grande partie par la parentalité des sujets ou non.

Tableau 19 : Rangs générationnels

3 générations	Grands-parents > Parents > Sujet	48%
	Parents > Sujet > Enfant	24%
4 générations	Arrière-Grands-parents > Grands-parents > Parents > Sujet	14%
	Grands-parents > Parents > Sujet > Enfants	14%

**Figuration des différences sexuelles.** Dans 38% des arbres, la différence sexuelle organise la structuration de l'arbre. La différence homme / femme est représentée par : un code graphique s'apparentant au code du génogramme (rond pour les femmes, carrés pour les hommes), une division verticale ou horizontale de la feuille (à gauche les femmes ; à droite les hommes) ou alors par l'inscription rédactionnelle d'un lien de famille genré (frères ou sœurs / oncles ou tantes).

**Éléments temporels ou géographiques.** Graphiquement, il n'y pas d'éléments de temporalité (dates, année, etc) ni d'éléments géographiques (lieu, origine, etc) figurés, bien que l'élaboration secondaire verbale qui accompagne la production graphique mets quasi systématiquement en perspective des dynamiques temporelles et migratoires dans la famille. On retrouve par exemple dans le discours des précisions concernant l'appartenance urbaine ou rurale de certains personnages, la migration ou non à l'étranger, particulièrement en Occident, et la date de certains décès.

**Figuration des décès et de la mort.** La mort est représentée dans 47% arbres, à travers plusieurs représentations graphiques (voir : « mention décédée » dans le tableau ci-dessous). Lorsqu'aucun signe ne représente graphiquement la mort, on remarque que cette question fait tout de même l'objet d'une réflexion soit partagée avec le clinicien à l'oral soit intériorisée à travers des hésitations sur l'inscription rédactionnelle de certaines personnes décédées dont on retrouve dans l'après-coup graphique la trace avec des nuages de points créés par le tapotement de la pointe du crayon contre la feuille qui symbolise la charge mnésique associée à la personne décédée ou à la remémoration de son nom. La LRAg semble réactualiser avec une très forte intensité les processus de deuil et solliciter la mémoire des morts.

**Cases vides et branches arrêtées.** Les cases vides sont présentes dans 14% des arbres. Elles sont utilisées pour représenter à l'unanimité une personne existante, connue du sujet, morte ou vivante, mais dont la remémoration de l'identité est compromise. Les branches arrêtées sont présentes dans 33% des arbres. Pour Bikliwe, les branches arrêtées traduisent une continuité de l'origine des ancêtres, et de l'enchaînement perpétuel des générations ; pour Sandrine cela traduit la continuité de la branche paternelle qui existe mais dont elle ne connaît ni les protagonistes, ni l'histoire. Pour d'autres, plutôt inscrit dans un modèle familial polygamique, une ligne qui se prolonge peut représenter le nombre de co-épouse et l'étendue de la famille par alliance d'un père, ou d'un grand-père.

**Figuration du tiers-accompagnant :** Cette partie est exclusive à G1. Lorsqu'un tiers accompagnant est investi dans le parcours de soin, il semble systématiquement inscrit dans les arbres généalogiques. Sur les 13 sujets : trois participants n'ont pas été accompagnés d'un tiers-accompagnant, et deux sujets n'ont pas représenté sur l'arbre leur tiers-accompagnant. Ces deux sujets<sup>42</sup> ont comme caractéristiques communes d'être de sexe masculin, et d'avoir été particulièrement touché par les symptômes dissociatifs durant l'état aigu. L'omission du tiers-accompagnant (la conjointe pour l'un et le frère cadet pour l'autre) semble traduire un surinvestissement de la représentation de la verticalité. Autrement dit, se lier à ses ancêtres apparaissait comme une telle priorité sur le plan psychique que la figuration d'autres membres familiaux de la même génération a été ignorée, les tiers-accompagnants inclus.

**Figuration du « sorcier » :** Cette partie est exclusive à G1. Dans la majorité des cas, le sorcier qui a été désigné dans l'expérience psychopathologique n'est pas représenté dans l'arbre généalogique. Rappelons que le sorcier n'est pas nécessairement nommé comme une entité physique et réelle, et n'est pas systématiquement associé à la famille. Néanmoins, lorsque le sorcier est identifié au sein de la famille, on observe plusieurs configurations :

- Le sorcier est identifié avant la médiation projective, mais il est effacé dans l'arbre généalogique, il n'est ni représenté graphiquement ni évoqué verbalement. C'est le cas par exemple de Arya à l'égard de sa tante maternelle Victorine.
- Le sorcier est identifié avant la médiation projective, mais est représenté normalement dans l'arbre. Il y a un renversement qui s'opère : dans le cadre de la LRAg il n'est plus désigné comme sorcier et regagne sa valeur de membre de la famille. C'est le cas par exemple de Julien à l'égard de son frère aîné Yabané.
- Le sorcier n'était pas identifié avant, mais se révèle pendant la médiation projective. Il est représenté dans l'arbre avec des éléments d'étrangeté et de stigmatisation (ex : seul nom traditionnel dans une lignée de convertie, à l'écart de la feuille, ratures, etc)

---

<sup>42</sup> Il s'agit des participants n°01 et 08 dans le G1. On peut retrouver dans leur arbre généalogique associé, en annexe 18, cette préoccupation pour l'origine et l'ancestralité.

## 2.7. Synthèse

Rappelons ici que la LRAg permet d'avoir accès à une représentation subjective de la famille, conditionnée par la relation transférentielle avec un clinicien. Cette information est importante car nous disposons d'informations récoltées antérieurement sur la configuration réelle ou objective de chaque famille grâce aux entretiens cliniques et à l'entretien clinique semi-directif de recherche, permettant ainsi une comparaison entre la représentation fantasmée et la représentation réelle de la famille du sujet.

La construction et la spatialisation de l'arbre reflètent la culture patriarcale et patrilinéaire du Togo, avec ses formes polygamiques comme monogamiques. On retrouve également cette extension de la parenté à travers les liens élargis dont la nature n'est pas toujours identifiable, voire inconnue du sujet. Des personnages appartiennent à la famille mais sans pouvoir ne définir précisément ni l'origine ni la nature des liens qui les associent. Le cadre de la feuille A4 délimite implicitement une injonction à réduire sa famille à l'essentiel, en particulier pour ceux qui s'inscrivent dans une famille élargie. Les sujets qui appartiennent à une famille élargie sont plus sensibles à cette conflictualité latente, engageant chez eux la nécessité de choisir les membres qu'il souhaite inscrire à travers un tri relationnel ou affectif, tout en questionnant la légitimité de certains liens. Le sujet peut ainsi ressentir, dans l'après-coup, un sentiment négatif d'avoir omis certaines personnes, de ne pas avoir pu répondre avec exhaustivité à une représentation idéalement complète de sa famille. Ce contrecoup signale l'importance subjective conférée au groupe-famille à travers le sentiment d'une unité groupale imaginaire, où règne solidarité et commémoration.

On observe une « monogamisation » et une nucléarisation de certaines familles polygames. Des sujets issus d'une famille polygame représentent leur famille avec une schématisation explicitement monogame ou nucléaire. Plusieurs interprétations sont possibles : soit le transfert vient contraindre ici le sujet à une représentation occidental-normée de sa famille craignant de perdre le clinicien occidental dans une schématisation trop labyrinthique et complexe ; soit le sujet est lui-même dans un refoulement de son origine polygamique à cause d'un idéal familial monogamique et/ou d'enjeux psychopathologiques associés à cet état qu'il souhaiterait défensivement refouler. L'idéal familial monogamique concerne ici un conflit de valeur inhérent à la représentation idéalisée que le sujet se fait d'une famille moderne et qui rentre en contradiction avec le schéma parental vécu. Les enjeux psychopathologiques concernent une souffrance intériorisée et attachée à une enfance conflictuelle dans une parentalité polygame, le sujet peut ainsi avoir été directement victime, ou alors avoir été témoin de la souffrance maternelle écroulée dans des rivalités et jalousies destructrices.

La nomination traditionnelle ou religieuse des personnages de la famille permet de situer l'histoire de la conversion religieuse et de l'affiliation culturelle de ses membres. Autrement dit, l'arbre généalogique permet de figurer les mouvements d'acculturation individuels comme groupaux traversés par la famille. On remarque dans tous les arbres que plus on se rapproche de la génération contemporaine descendante plus les prénoms s'écartent des appellations traditionnelles, et à l'inverse plus on remonte au niveau des générations ascendantes plus les appellations traditionnelles sont fréquentes. Les arbres traduisent donc un phénomène d'acculturation



transgénérationnelle engageant la perte de l'identité traditionnelle, au profit de l'identité religieuse, notamment catholique. Ce qui confirme ici notre seconde hypothèse sur l'aliénation socioculturelle. L'hétérogénéité des nominations traditionnelles et religieuses sont des indices très fréquents de clivages ou de conflits à l'intérieur des familles, en particulier au sein des fratries élargies, et dans les liens intergénérationnels puisque la conversion religieuse peut engager d'importantes ruptures dans la chaîne de filiation. L'hétérogénéité ou l'homogénéité des prénoms, d'origine traditionnelle ou religieuse, à travers les générations permet également de situer la potentialité homomorphique de certains groupes familiaux. Les différentes affiliations culturelles des prénoms traduisent les conflits et les alliances inconscientes au sein de la famille.

De manière transversale, on retrouve très peu de renseignement et de figuration des générations antérieures aux parents, avec une omission ou une invisibilisation des figures grand-parentales. Ou à l'inverse, et minoritairement, on observe un empiètement, c'est-à-dire une surreprésentation du lien aux figures ancestrales et à l'ascendance qui semble entraver la représentation des autres membres de la famille, et de la descendance. Lorsque la figuration des grands-parents est absente, ce sont les membres collatéraux de la famille (oncle, tante, cousin, etc) qui composent les branches maternelles et paternelles. Ces résultats semblent paradoxaux puisqu'ils sont collectés au sein d'une culture où justement l'ancestralité fait loi. Nous interprétons ces résultats comme le nœud d'une problématique socioculturelle traduisant une prise de distance ou une rupture par rapport à cette culture de l'ancestralité, mais aussi un défaut de transmission du mythe originel et de l'histoire familiale à l'intérieur des familles. Cette observation alimente la réflexion de notre troisième hypothèse. Pour certains sujets, le processus de distanciation ou de rupture par rapport aux valeurs traditionnelles a commencé à la génération parentale tandis que pour d'autres sujets, ce processus s'initie à travers eux. L'aliénation culturelle à la modernité qui s'opère par le sacrifice de son identité traditionnelle couplée au phénomène de conversion religieuse semble ici être des hypothèses de compréhension pertinentes pour justifier ce phénomène. La LRAg génère à ce sujet des sentiments ambivalents, entre le désir fascinant d'approfondir l'incomplétude de l'histoire familiale (ce que nous nommons plus tard le travail de l'ancêtre), et la frustration d'être privé d'éléments déterminants de son origine.

On observe une différence significative liée au genre dans la représentation des arbres généalogiques : les sujets-hommes sont plus axés sur une représentation étagée, synthétique, schématique et verticale de leur famille tandis que les sujets-femmes sont plus axées sur une représentation élargie, rédactionnelle et horizontale de leur famille. Les sujets-femmes représentent davantage sur leur arbre les figures collatérales ainsi que le nombre ou l'étendu des enfants de chaque femme ce qui semble témoigner d'une importance subjective pour le rôle maternel et la performance procréative. Les sujets-hommes semblent plus préoccupés sur l'enchaînement des générations et la hiérarchie des places fraternelles ou sexuelles.

On observe des éléments graphiques témoignant d'une distance entre les époux d'un même couple, parentaux et grands-parentaux, comme si les lignées paternelles et maternelles cohabitaient mais n'avaient que partiellement fusionnées en une famille unie. La représentation dominante du couple semble être la recherche d'une

complémentarité fonctionnelle, des rôles et des lignées. Cette tendance est particulièrement illustrée dans la figuration de l'époux/épouse. Plus on se rapproche du couple ascendant, parental ou grand-parental, plus le lien est figuré, et idéalisé.

Il y a peu de variables psychopathologiques strictes et c'est pour cela que nous n'avons pas restitué ici d'analyse comparative entre G1 et G2 faute de suffisamment d'éléments. Néanmoins, nous pouvons restituer une observation : Dans G1 on retrouve une corrélation entre la persistance de processus psychotiques de l'ordre du clivage et de la dissociation et une représentation de l'arbre généalogique plus déstructurée, déliée et morcelée. Cependant, il apparaît délicat d'établir le lien de cause à effet dans cette relation. Est-ce les mécanismes psychotiques qui entraînent une déstructuration subjective de la famille ? Ou est-ce la déstructuration objective de la famille qui entraîne des mécanismes psychotiques ?

La figuration de la mort (très présente dans les familles polygames qui contiennent proportionnellement plus de personnes et donc plus de morts) fait émerger des angoisses dépressives et réactive un processus de deuil parfois inachevé. La LRAg vient poser la question de la figuration de la mort, et suscite systématiquement la remémoration des défunts. Comme nous le rappelle très bien une participante à la recherche « *ce n'est parce que les défunts sont morts, qu'ils n'existent plus* ». La représentation de la famille vient lever le refoulement des affects dépressifs attachés à des processus de deuils, parfois inachevés ; mais aussi engager des questionnements métaphysiques sur la mort et son après.

La majorité des sujets trouve dans la réalisation de leur arbre des bénéfices thérapeutiques et narcissiques importants, ils évoquent le désir de recommencer ultérieurement ce dessin avec le support mnésique de leur famille afin de produire une forme plus « *propre* » et objective de leur arbre généalogique. En effet, l'arbre généalogique produit « des effets de processus psychiques [subjectivation, historicisation, symbolisation] aux incidences potentiellement transformatrices » (Veillet-Combier, 2022, p.110).

Dans cette situation, l'arbre permet de structurer une famille qui peut paraître plus ou moins déliée par les contingences de la vie moderne, mais aussi parfois énigmatique car certains liens existent mais ne sont pas clairement identifiés. Le cadre de la feuille permet ici de formaliser une unité familiale imaginaire et symbolique. Néanmoins, pour une minorité, le dessin de l'arbre généalogique engage un contre-coup négatif à travers une régression vers l'enfance, engageant une levée du refoulement et la réactivation d'angoisses ou de vécus familiaux particulièrement conflictuels, morbides voir traumatiques. Dans l'après-coup rédactionnel, certains expriment la frustration de ne pas réussir à assembler ou rassembler l'intégralité de leur famille, les vides rédactionnels creusent davantage une faille narcissique déjà existante tandis que pour d'autres le résultat graphique reflète comme un miroir, la déstructuration et la déliaison familiale, et cela se manifeste dans G1 comme G2.

Une donnée surprenante s'observe de manière transversale dans les arbres généalogiques, puisqu'une majorité des participants illustrent verbalement ou graphiquement une identité ou un lien de gémellité dans leur arbre. C'est-à-dire que parmi toutes les figures familiales, proches ou éloignées, nucléaire ou élargie, parentales ou

collatérales, ce sont préférentiellement les membres de la famille qui ont un lien de gémellité qui ont été inscrits sur l'arbre. En référence au culte des jumeaux, il semblerait que le choix de représenter la gémellité consiste à vanter la puissance du groupe-famille ou du capital lignager. Le lien gémellaire désignerait inconsciemment un pouvoir contenu dans la lignée, il véhicule le « phallus collectif » (Ortigue, 1984).

## 2.8. Représentation prototypique des arbres généalogiques

### 2.8.1. La parenté générationnelle polygamique.

L'arbre est déterminé par la représentation de la polygamie : une asymétrie des branches maternelles et paternelles, des éléments d'insistance graphique précisant la nature polygamique des couples (duplication de parents, rang des épouses, etc) et une utilisation particulière de l'espace de la feuille (divisée, tronçonnée, clivée, cloisonnée, etc), des codifications graphiques représentant une hiérarchisation entre l'homme et la femme (vecteur, flèche, haut-bas, etc) et une différenciation des sexes, les liaisons entre les membres de la famille s'organisent sur le modèle femme-enfants (lien de filiation) et homme-femmes (lien d'alliance) avec une fratrie nombreuse. Les liens de filiation, et le nombre d'enfants de chacun sont sur-représentés, de même que certaines caractéristiques relatives au décès de certains membres de la famille. La fréquence des prénoms à consonance traditionnelle est supérieure aux prénoms à consonance religieuse. Les figures parentales sont majoritairement écrites avec la nature du lien (maman, père, etc). Le sujet utilise un ordre descendant pour représenter les différents maillons de l'arbre. Le temps de réalisation de l'arbre est moyen ou long ; proportionnel au nombre de personnes représentées dans l'arbre. L'ordre chronologique de la fratrie organise le lien fraternel prenant ainsi une forme linéaire verticale ou horizontale. Le sujet est difficilement repérable dans l'arbre car sa représentation se dilue dans celle de sa fratrie.

#### – **Forme dérivée patrilinéaire**

Cette forme dérivée met d'avantage l'accent sur la concentration de la filiation patrilinéaire et la transmission agnatique d'un nom paternel, pouvant être porté par un grand-père ou un arrière-grand-père paternel originel. L'asymétrie des deux branches s'observe ici avec une exagération univoque : une hypertrophie de la branche paternelle et une atrophie ou un effacement de la branche maternelle. L'orientation de la feuille est verticale avec une architecture en étage, chaque étage représentant une génération, ce qui donne spatialement une image globale d'escalier. La typologie des maillons est mixte, usant de forme rédactionnelle pour inscrire les identités des personnages et schématique pour représenter leur lien.

#### – **Forme dérivée extra-élargie**

Cette forme dérivée met davantage l'accent sur la reproduction ou non de la polygamie à travers les générations, l'arbre est déterminé par un couple grand-parental polygamique pouvant être étendu au couple parental. Les figures collatérales occupent une place importante sur le territoire graphique de la feuille, ils sont réunis en paquet encadré ou en un nombre. On comptera dans les figures collatérales ce que nous avons nommé précédemment comme « la

filiation polygamique élargie » mais également la représentation de certains oncles et tantes. L'espace graphique de la feuille est saturé de noms et de prénoms, laissant peu de vides. Cliniquement, le sujet peut même ressentir dans l'après-coup la frustration de ne pas avoir inscrit la totalité de sa famille. La typologie des maillons est davantage rédactionnelle car cela permet d'inscrire beaucoup de prénoms, et donc de s'affranchir des limites d'un cadre. L'orientation de la feuille est plutôt horizontale.

### 2.8.2. La parenté nucléaire monogamique.

L'arbre est caractérisé par : une symétrie entre les branches maternelles et paternelles, un noyau unissant la fratrie du sujet, le sujet et ses parents avec une restriction sur trois générations. Le lien d'alliance représente une union monogame et les enfants apparaissent comme étant le produit du couple. Les liens entre chaque membre de la famille sont représentés équitablement par des traits verticaux et horizontaux, avec une homogénéité dans les codifications graphiques. L'inscription des figures collatérales est absente ou limitée à quelques oncles et tantes connectés directement aux figures parentales. Des éléments d'insistance viennent caractériser une forme d'unité nucléaire (nom de famille à tous les personnages de l'arbre), homogénéité dans le modèle d'inscription graphique des noms et prénoms de chacun, proximité graphique de la famille nucléaire (regroupée ou centrée), vide graphique au niveau des bordures de la feuille, etc. La typologie des maillons généalogiques est plutôt schématique avec l'usage de cadre autour des identités pour représenter une forme d'individualisation des personnes. Le temps de réalisation de l'arbre est relativement court et synthétique ; proportionnel au nombre de personnes représentées dans l'arbre. L'ordre de la réalisation graphique commence par un couple parental ou grand-parental, puis s'élargie ensuite de manière circulaire aux autres maillons, de manière descendante.

#### – **Forme dérivée individuelle**

Le sujet est central et sert de pivot aux différentes liaisons des membres de sa famille. L'ordre de la réalisation graphique est ascendant et commence par l'inscription du sujet.

#### – **Forme dérivée parentale**

Le couple parental est central dans l'organisation spatiale comme dans l'ordre de réalisation graphique.

#### – **Forme dérivée élargie**

La cellule nucléaire s'élargit circulairement à un grand nombre de figures collatérales : oncles, tantes et cousins qui sont identifiés soit nominativement, soit regroupés en paquet.

### 2.8.3. La parenté clivée indifférenciée.

L'arbre est caractérisé par : une asymétrie relative entre les branches maternelles et paternelles, les figures parentales sont identifiables mais ne sont pas directement liées, on trouve des éléments d'insistances graphiques représentant une distanciation entre la famille paternelle et la famille maternelle (division de l'espace graphique en

deux, frontière graphique, etc). Le nom de famille maternel est utilisé pour représenter la mère. Il y a une grande hétérogénéité dans les codes graphiques et les noms (traditionnels ou religieux) utilisés pour représenter les liens de la famille et les identités de chacun. Les figures collatérales sont très nombreuses et affiliées à une branche ou à une autre, la filiation des figures collatérales est renseignée. Ici, nous qualifions la parenté d'indifférenciée car le sujet n'identifie pas clairement la nature polygamique ou monogamique de la relation grand-parentale ou parentale, ni la nature précise des relations avec les autres personnes de sa famille. L'orientation de la feuille est majoritairement horizontale, et l'utilisation de l'espace graphique est de moitié. La typologie des maillons est mixte, les encadrements sont utilisés pour représenter des personnages centraux ayant une importance subjective tandis que la forme rédactionnelle est utilisée pour représenter une longue liste de prénoms collatéraux. L'ordre de représentation graphique est descendant mais séquencé en deux temps : par la rédaction d'une branche parentale puis d'une autre.

#### – **Forme dérivée fraternelle**

Le lien fraternel est la clef de voûte de l'arbre et marque aussi indirectement la liaison entre les parents et leur branche associée. La fratrie est élargie et représentée par une liste de prénom rédigée ou étalonnée de manière linéaire dans laquelle il est difficile d'identifier à première vue le sujet. La fratrie semble ici avoir eu un rôle compensatoire permettant une résilience aux clivages ou aux ruptures.

#### – **Forme dérivée morcelée**

Aucune architecture globale n'est repérable, des groupes de prénoms sont éparpillés sur la feuille et relié exclusivement avec le lien de filiation entre un parent, généralement une femme, et ses enfants. Le lien d'alliance n'est pas représenté ni pour le couple grand-parental, grand-parental ou collatéral. Des personnes de la famille proche sont manquantes (parent, grand-parent, frère et sœurs).

Si on considère un continuum entre deux pôles constitués de la famille traditionnelle puis de la famille moderne, *la parenté générationnelle polygamique* semble être une représentation plus proche du pôle traditionnel, tandis que *la parenté nucléaire monogamique* semble être une représentation plus proche du pôle moderne, la forme dérivée élargie semble être au centre de ce continuum. *La parenté clivée indifférenciée* semble quant à elle, à considérer davantage dans un continuum normal-psychopathologique, puisqu'elle révèle davantage de rupture, de déliaison et de clivage dans la représentation de la famille du sujet.

Ces résultats nous apportent des éléments de discussion par rapport à nos hypothèses de recherche en lien avec la représentation du groupe-famille et la transmission socioculturelle :

**H1** : La LRAg réactive des processus de deuils inachevés à l'égard des parents défunts. La LRAg pose au sujet la question des limites subjectives de sa famille, et de la qualité des liens.

**H2** : L'aliénation socioculturelle est mobilisée entre et à travers les générations. On observe une perte transgénérationnelle de l'identité traditionnelle (dévalorisée) au profit de nouvelles identités culturelles (valorisées). Les conflits identitaires et interculturels se jouent sur le terrain des différentes appartenances religieuses intrafamiliales et sur le terrain des différentes alliances et rivalités au sein du lignage polygamique.

**H3** : Les représentations de la famille africaine peuvent ici se placer sur un *continuum* tradimoderne. Le pôle moderne se caractérise par une atrophication du groupe-famille, en découle une réduction quantitative du nombre de liens mais une intensification de ces liens. On observe, pour ces sujets tradimodernes, que la représentation des grands-parents (figures ancestrales) apparaît comme problématique. Les liens aux ancêtres et à la tradition sont altérés. La représentation de l'ancêtre est soit encombrante, soit absente ou incomplète.

Les arbres généalogiques lèvent le voile sur un certains nombres de conflits en lien avec la famille, la transmission et la tradition. Afin de comprendre la qualité de ces conflits, nous allons maintenant recentrer le développement sur nos cas paradigmatiques. En étudiant l'étiologie sorcellaire dans ses différentes manifestations subjectives, nous pourrons rentrer plus en profondeur et en détail dans la clinique psychopathologique de la sorcellerie dans ce contexte togolais tradimoderne. Le lecteur pourra s'appuyer tout au long des cas cliniques sur l'**Annexe 18** qui correspond à la synthèse des conflits intrapsychiques, interpsychiques et transpsychiques repérés dans chacun des cas cliniques.

### 3. Cas clinique 1 : Arya, le porte-symptôme

#### 3.1. Anamnèse

Arya est une jeune femme de 22 ans, déjà connue du CSM pour une crise antérieure qui avait engagé des diagnostics divergents. Le tableau clinique prend l'allure d'une bouffée délirante aiguë, avec des tonalités maniaques et des conduites hétéro-agressives, verbales comme physiques. Le discours de Arya est centré sur l'accusation de sorcellerie à l'égard de sa tante maternelle, Victorine. Arya est très agitée et en demande d'être reçue et écoutée. Pour contenir les symptômes, et limiter les déflagrations de son agressivité, l'équipe soignante sédate très lourdement Arya. De plus, le doute diagnostique sur son état engage des changements de traitements médicamenteux très fréquents. En parallèle des entretiens avec Arya, je rencontrerai successivement sa belle-mère,

son père et sa tante maternelle, Victorine qui fait l'objet de l'agressivité et du sentiment de persécution de Arya. Dans l'après coup, ce cas clinique se construit comme une enquête, où chaque nouvel entretien avec un membre de la famille vient déterrer des secrets et livrer des révélations cliniques sur l'histoire familiale.

### 3.1.1. Histoire familiale.

Arya est de nationalité togolaise mais est née à Abidjan en Côte d'Ivoire, elle est la fille aînée d'une fratrie germaine de trois. Elle a passé son enfance et son adolescence, dans les métropoles africaines, de Abidjan à Lomé. Arya n'a jamais connu les villages traditionnels. Elle habite aujourd'hui avec son père, pasteur de profession, sa belle-mère et ses frères et sœurs dans une banlieue proche de Lomé. Toute la famille est affiliée au mouvement charismatique évangéliste *Les Assemblés de Dieu*, dont le père dirige une paroisse. Le père, d'ethnie Watchi est monogame et s'est remarié après le décès de sa femme (d'ethnie Guin) nommée Victoire. Victoire, la mère de Arya et de ses frères et sœurs est décédée d'un cancer du sein lorsque Arya avait l'âge de 13 ans. Le deuil de la mère semble être l'une des principales souffrances de Arya, qui décrit d'importantes tristesses, un sentiment de vide et de solitude, une détresse indicible depuis son décès. Arya raconte qu'avant sa mort, sa mère lui aurait adressée comme *ultima verba* d'être en tant qu'aînée, la nouvelle protectrice du foyer, avec le devoir de protéger, à son tour, sa fratrie.

Au décès de la mère, la tante maternelle Victorine, grande sœur de la mère de Arya prend un rôle symbolique de tutrice en soutenant financièrement la famille en deuil. En 2018, après son BAC, Arya migre à Dakar pour des études universitaires en commerce et gestion. Elle voyage avec son petit-frère qui effectue en parallèle des études de médecine. La cohabitation avec le petit-frère à Dakar, dans un pays étranger, aurait été douloureuse, à cause de la précarité et de la pauvreté des conditions de vie. Devant ces contingences, Arya se plaint de ne pas avoir pu étudier confortablement, préférant « se sacrifier » pour la réussite de son frère.

Arya entretient depuis l'enfance, une histoire d'amour avec un jeune homme qu'elle nomme « son prétendant » et « son confident ». Le jeune couple espère se marier, mais le père désapprouve fermement pour des questions d'orientation religieuse cette relation.

### 3.1.2. Histoire de la souffrance psychique.

Arya avait durant son adolescence déjà consultée pour énurésie au CHU-Campus, puis pour une crise similaire en 2016. Lors de crise très brève, Arya crie, s'agite avec agressivité, et appelle avec désespoir l'aide de Jésus-Christ « *Je ne suis pas seule, Jésus est avec moi, vous ne pouvez rien me faire au nom de Jésus* » tout en accusant sa tante maternelle de pratiquer de la sorcellerie à l'égard d'elle, mais aussi à l'égard de son père. Ce discours mêlant sorcellerie et religion catholique avait été nommé par l'équipe soignante comme un délire mystico-religieux. Les hypothèses diagnostiques inscrites dans le dossier médical, que nous restituons ici comme telles, oscillent entre une « dépression moyenne avec symptôme psychotique », un « trouble anxieux », un « trouble de l'adolescence » ou bien « une hystérie ». La première semaine d'hospitalisation, l'équipe soignante observe une hyperactivité, elle

nettoie sa chambre plusieurs fois par jour tout en chantant. La seconde semaine d'hospitalisation, l'équipe soignante assiste à une scène de nudité, où Arya erre dans le centre complètement nu, tout en remarquant une symptomatologie hystérique : théâtralisme, comportement de séduction, syndrome histrioniforme. Une fois lucide, elle réitère toutes les accusations de sorcellerie à l'égard de sa tante maternelle Victorine qui sont toujours considérées par l'équipe soignante comme des propos délirants. Arya accuse sa tante d'avoir une responsabilité dans la mort de sa mère, elle dénonce l'alliance malsaine de sa tante maternelle avec un esprit de la famille maternelle.

Elle est hospitalisée une seconde fois en 2020, rapatriée de Dakar où un sentiment de persécution aurait débuté. L'équipe décrit des propos incohérents, une agressivité verbale et physique, un « délire de persécution » et une agitation psychomotrice. Arya est amenée *manu militari* par Victorine et une amie de la famille, qui la contiennent physiquement, une contention chimio thérapeutique est ensuite prescrite pour répondre à cette fureur qui inquiète et effraye sa famille et l'équipe soignante. Le lendemain, lors d'une visite au chevet, dans un accès de colère Arya mord l'un des assistants médicaux qui tentait de l'attacher.

## 3.2. Prise en charge hospitalière

### 3.2.1. Première rencontre.

Je rencontre Arya une première fois, quelques jours après son hospitalisation, alors que son agitation et son impulsivité sont toujours très prononcées. Elle est impatiente de s'entretenir avec moi, rentrant impulsivement dans le bureau à plusieurs reprises, coupant l'échange qui avait lieu avec d'autres patients en initiant le dialogue sans y avoir été invité. Devant la frustration de ne pas pouvoir échanger dans l'immédiat, elle demande mes disponibilités, tout en suggérant un sentiment d'urgence psychique, une urgence à parler. Arya apparaît comme très ralentie, luttant contre les effets sédatifs des psychotropes avec malgré tout une très grande activité psychique. Elle se plaint dès le début de l'échange de ne pas réussir à élaborer sa pensée et d'être inhibée intellectuellement. Son discours est très morcelé, mais reste cohérent.

Arya explique que la migration à Dakar semble avoir réactivé un malaise, une peur de l'inconnu et engagée « une *dépression* ». Arya décrit avoir été progressivement isolée de ses groupes d'amis à Dakar car elle se sent persécutée par leur regard. Lorsque deux personnes discutent, elle s'imagine être l'objet d'une discussion ou d'une moquerie qui la dévaloriserait. Quelques-uns de ses amis l'auraient également traité de sorcière, ce qui l'aurait beaucoup touché. Ces amis la dénommeraient ainsi pour désigner sa personnalité colérique.

La colère s'adresse aujourd'hui à sa tante maternelle, Victorine, qu'elle accuse de pratiquer la sorcellerie et de lui vouloir du mal. Une part de sa colère envers elle s'explique présentement par les méthodes contraignantes de la tante pour l'hospitaliser contre sa volonté, mais une autre partie s'explique par des conflits familiaux passés et très complexes impliquant le père de Arya ; la mère défunte de Arya, Victoire et Victorine, sœur unique de Victoire et tante d'Arya. En toute fin d'entretien, luttant contre la séparation Arya, dans un emballement maniaque où elle



expulse toutes ses déceptions et frustrations, confie avoir été violé à l'âge de 7 ans. L'auteur du viol n'est pas nommé. L'entretien s'achève par cette révélation traumatique.

### **3.2.2. Vécu contre-transférentiel.**

Je ressens beaucoup d'empathie pour Arya, premièrement parce qu'elle est dans un besoin urgent de se décharger et de parler et secondairement car elle vient révéler à travers sa symptomatologie et sa demande les limites de l'institution psychiatrique. Comme ces comportements agressifs effrayent et sidèrent les autres soignants, ceux-ci ont répondu avec une fermeté défensive en renforçant l'entrave médicamenteuse et en la stigmatisant de « folle ». Le discours de Arya portant sur la sorcellerie est assimilé à un « délire mystico-religieux » et donc comme un symptôme délétère dont il ne faudrait pas encourager l'expression psychopathologique. Personne ne cherche à comprendre le sens de ce discours, ni à percevoir la réalité psychique motivant de telle parole. La posture de l'institution vise l'apaisement à travers l'effet sédatif des médicaments, il est ainsi demandé à Arya pendant son séjour de « rester calme » dans sa chambre sous menace de l'attacher physiquement ou de renforcer davantage les traitements médicamenteux. Il m'est demandé, en qualité de psychologue d'être le relai autoritaire de cette parole, et de ne plus être dans un rôle d'écoute bienveillante et neutre, ce qui engage chez moi des protestations éthiques. A l'inverse, j'occuperai plutôt une place maternelle, sur le modèle de la préoccupation maternelle primaire (Winnicott, 1958) avec le sentiment pour Arya que seul le clinicien peut la comprendre.

Je rencontre donc une jeune femme en souffrance, victime d'une institution psychiatrique épuisée qui ne parvient plus à contenir les symptômes autrement que par la réponse médicamenteuse. Arya m'apparaît comme courageuse, elle souhaite s'exprimer et être entendue, en se battant contre les effets sédatifs des médicaments tout en cherchant à sortir de cette routine institutionnelle infantilissante. Mon origine occidentale semble favoriser pour elle, la possibilité d'un décalage dans l'attention soignante qu'on lui porte.

### **3.2.3. Le secret du viol.**

Cette « douleur secrète » avait été confiée à sa mère Victoire, qui après son décès emporte ce secret dans la tombe dépossédant Arya d'une confidente à qui adresser ces affects douloureux. La deuxième personne informée du viol, serait le prétendant, mais celui-ci est désavoué par le père, ce qui paralyse une nouvelle fois la possibilité d'un soutien. Le secret avoué, partagé à de rares privilégiés, redevient un secret désavoué, car les personnes choisies pour être dans cette confidentialité ne sont plus accessibles. Le père de Arya est décrit comme surprotecteur, infantilisant et très vigilant à l'égard de sa fille. De ce fait, Arya exprime un fort désir de devenir adulte, l'infantilisation qu'elle éprouve lui rappelle la passivité du traumatisme sexuel infantile. La violence de l'hospitalisation, où Arya a été amené attachée, avant d'être contenu physiquement puis chimiquement, réactive cette violence précoce. L'enfermement psychiatrique surenchérit ce sentiment de victimisation.

### 3.2.4. La sortie d'hospitalisation.

À l'issue de l'hospitalisation, Arya souhaite continuer ses études universitaires BTS Gestion et Commerce à Lomé tout en travaillant en parallèle pour la tante Victorine lors de stages commerciaux professionnels. Malgré la confiance qu'elle porte à sa tante, elle exprime la peur d'être engloutie ou absorbée par son pouvoir, en devenant sa subordonnée et en perdant toute subjectivité à son profit.

### 3.2.5. L'entretien clinique avec la belle-mère.

D'après la belle-mère, la souffrance de Arya serait dû au rejet de son petit-ami « le prétendant » par le père. La belle-mère explique avec beaucoup d'agacement et de rancune que l'histoire de « sorcellerie » à l'adresse de la tante Victorine est héritée des pensées absurdes de son mari qui aurait « empoisonné » l'esprit de sa fille, et ce, depuis l'enfance. Arya présente à l'entretien, reste bouche-bée et écoute les vociférations de sa belle-mère qui semble également reprocher au père, la rigidité de ses principes religieux et de sa foi à l'égard de Dieu qui lui conférerait l'illusion prétentieuse d'une omniscience.

### 3.2.6. L'entretien clinique avec le père.

Le père est assez fermé à parler de lui, mais est ouvert à parler de Arya. Il aurait rencontré Victoire à l'Eglise grâce à la religion, et souhaite que Arya trouve l'amour de la même manière « *sous la grâce de Dieu* ». Au sujet du prétendant, il m'explique avec honte que toute la famille de ce garçon est païenne, et que le père du prétendant se serait fait exclure de l'Église. Il conclut ainsi « *Qu'est-ce qu'on penserait de moi comme pasteur, si ma fille épousait un païen dont le père s'est fait exclure de l'Église ?* ». Le père n'est pas prolix, et est plutôt dans une posture passive et résistante attendant que le clinicien, placé comme rival, lui livre avec expertise les « vérités » psychologiques qui assaillent sa fille.

## 3.3. Victorine, la tante maternelle

Le premier entretien clinique avec Victorine a lieu pendant l'hospitalisation de Arya. La tante Victorine est reçue seule, l'objectif vise à comprendre les événements biographiques à l'origine de la souffrance de Arya. La tante Victorine se présente comme très impliquée affectivement envers Arya, qu'elle considère comme sa fille, mais aussi envers Victoire, sa sœur défunte qui est la mère de Arya. Le second entretien, a lieu en présence de Arya, le soir de son exeat d'hospitalisation. Victorine, dans l'intention d'initier Arya aux différents conflits de la famille, s'approprie cette rencontre en approfondissant des éléments biographiques de sa vie et les conflits familiaux à l'origine des histoires croisées de sorcellerie. Arya, comme Victorine, semble avoir tirées des bénéfices psychothérapeutiques des précédentes rencontres qui ont permis l'élaboration du deuil collectif de Victoire, à la fois mère d'Arya, et sœur de Victorine. La circulation de la parole et des affects dans la co-narrativité de l'histoire familiale apporte un soulagement psychique et la réduction des tensions intrafamiliales.

### 3.3.1. Victoire et Victorine, les jumelles spirituelles.

La tante pleure le décès de sa sœur Victoire, la mère de Arya. Elle explique la relation très fusionnelle qu'elle entretenait avec sa sœur, elles étaient « *comme des jumelles* » en étant les deux seules sœurs germaines d'une grande fratrie polygame. Une complémentarité entre les deux sœurs est décrite, Victoire serait très intelligente, et aurait réussi dans des études universitaires, tout en restant pauvre financièrement, là où l'autre sœur Victorine, aurait échoué dans sa scolarité mais aurait prospéré dans le commerce agglutinant une fortune colossale. Victoire aurait reçu « *un don* » d'intelligence et d'une réussite scolaire là où Victorine aurait reçu « *un don* » pour le commerce et l'argent. Les défauts de l'une sont compensés par les qualités de l'autre : Victoire gaspillerait l'argent, le dépensant pour ses besoins primaires, sans pouvoir économiser, là où Victorine aurait échoué très tôt dans les études.

### 3.3.2. La répétition transgénérationnelle des bouffées délirantes aiguës.

Victoire, la mère de Arya, aurait également manifesté les mêmes « crises » épisodiques que sa fille. Victorine décrit ces crises comme « *un coup au village, elle chantait, un coup elle pleurait* ». Ces crises n'excédaient pas plus d'une journée. La première se serait manifestée lorsque Victoire était en classe de 5<sup>ème</sup>, elle est ainsi diagnostiquée par le maître-féticheur du village comme la potentielle successeuse de l'héritage spirituelle de sa lignée, car elle est porteuse du pouvoir sorcellaire de clairvoyance. Une deuxième crise intervient lorsque Victoire rentre à l'université, cette fois-ci les crises l'amènent à être hospitalisée une longue durée en milieu psychiatrique écopant d'un traitement médicamenteux.

Tous les enfants biologiques de Victorine ont migré en Occident. Elle semble voir en Arya, le reflet et la continuité spirituelle de sa sœur décédée, comme la réincarnation de son esprit, louant à la fois l'intelligence qu'elles avaient en commun, tout en établissant une équivalence « spirituelle » au niveau des crises qu'elles contractaient également toutes les deux. Victorine aimerait que Arya, à terme, assurent la succession de son affaire commerciale et soit donc l'héritière de son patrimoine professionnel.

### 3.3.3. Le décès de Victoire, à l'origine du conflit interfamilial.

Plus tard, Victoire déclare un cancer du sein. Victorine qui avait acquis une petite fortune depuis, finance les soins en l'hospitalisant en France et en payant une chimiothérapie qui allongera son temps de vie d'une année supplémentaire.

Victorine aborde ensuite la rencontre entre Victoire et le père de Arya, qui aurait polarisé de nouveaux conflits dans la famille. Victorine n'était pas favorable à ce que sa sœur s'engage avec le père de Arya, un pasteur qu'elle décrit comme « un homme pauvre ». La tante remarque ensuite que l'augmentation de la fréquence et de l'intensité des crises de sa sœur s'accroissent au moment où elle se marie avec le père de Arya, ce qui est interprété comme un signe négatif. Elle cherche au début à nouer une affinité avec lui autour de leur croyance catholique commune tout en multipliant les efforts pour soutenir financièrement Victoire, nouvellement mariée avec le pasteur,

dans l'intention d'aider le ménage à prospérer. Ce soutien est mis en acte par l'achat d'un terrain qu'elle offre à « la famille de Victoire ». Ce don a été adressé en réalité à Victoire, bien que ce soit le couple parental et sa famille qui en bénéficie. Aujourd'hui, avec le décès de Victoire, d'après Victorine, le terrain devrait appartenir aux enfants du couple et donc à Arya, et non à son père qui lui en revendique la légitimité. Le droit de succession du terrain fait donc l'objet de conflit, et ce conflit est porté par Victorine, celle qui a financé à l'origine l'achat du terrain. Victorine tente ici de défendre les intérêts d'Arya dans un conflit imaginaire qui l'opposerait à son père.

De plus, les aides financières de Victorine à l'égard du couple sont interprétés par le père comme une insulte à son égard. Pour le père, Victorine vient prendre sa place, en attaquant sa fonction masculine de pourvoyeur de ressource, et en remettant en cause sa souveraineté de père de famille de diriger sa famille.

Victorine toujours très active professionnellement, semble être l'unique détentrice du capital économique de la famille élargie, elle semble impliquée avec bienveillance dans plusieurs affaires familiales. Victorine dit se sentir épuisée par ses activités commerciales, acculée par la jalousie autour de sa réussite économique.

### 3.3.4. Le mythe de la réussite de Victorine à l'origine de la sorcellerie.

Victorine explique être issue d'une famille polygame traditionnelle élargie qu'elle qualifie de « *païenne* ». Victorine construit son propre mythe en me partageant ses souvenirs d'enfance, son parcours professionnel et ses réussites. Elle semble tirer plaisir dans une forme de complaisance narcissique à raconter à un « *yovo* » son ascension financière.

Elle se remémore une anecdote où on lui aurait tendu une pièce de 25F durant l'enfance qu'elle aurait naïvement utilisé et qui lui aurait causé l'échec de ses études, comme si la pièce était piégée par une force malveillante. Ensuite, elle explique à regret être restée au village pendant que l'une de ses sœurs avait voyagé en France pour les études. Victorine aurait participé à des tontines au village, récoltant quelques francs à droite et gauche, et débutant ainsi très jeune par débrouillardise à commercer en vendant des fruits. Jusqu'à l'âge de 16-17 ans elle continue à multiplier ses activités commerciales tout en effectuant d'importantes économies qu'elle réserve pour son fonds de commerce. En allant à Abidjan en Côte d'Ivoire, elle explique avoir effectué le plus important pari de sa carrière commerciale, à l'âge de 22 ans qu'elle identifie en disant « *à l'âge de Arya* » troquant l'intégralité de sa maigre fortune dans des boucles d'oreilles qu'elle revendra avec succès à Abidjan.

Elle rentre à Lomé en avion, décrivant cette nouvelle modalité de voyage comme le signe d'une réussite sociale, en opposition au trajet terrestre qui l'avait amené la première fois à Abidjan. En arrivant à Lomé, elle décrit avoir agglutiné une réelle fortune qui la distingue désormais du reste de sa famille. Originaire d'une culture animiste, elle explique tous ses succès par sa rencontre avec *Mawu*, qui aurait participé au même titre que ses compétences de gestionnaire, à ses réussites grâce à la prière et à sa foi. Victorine a une représentation syncrétique de la croyance, mêlant des références traditionnelles avec des références chrétiennes. En rentrant de ce voyage déterminant d'Abidjan, l'une de ses demi-sœurs, Akoffi, l'interpelle immédiatement pour lui demander pourquoi elle ne l'a pas emmenée à Abidjan. Cette question est interprétée par Victorine comme le signe d'une jalousie. Victorine revient

sur l'anecdote de la pièce de 25F de son enfance, attribuant cette tentation également à Akoffi. La pièce aurait été ensorcelée à l'insu de Akoffi, par jalousie, pour nuire à Victorine. Elle m'explique ensuite, tout en répétant que la sorcellerie existe bel et bien en Afrique, que les individus peuvent être porteur d'une force néfaste qui opère à l'insu de son porteurs et qui est nuisible à toute la famille.

### 3.4. Entretien clinique semi-directif de recherche

L'entretien fût très pauvre cliniquement et ne durera qu'une vingtaine de minutes. Arya est ravie de discuter de son histoire et de ses origines traditionnelles, bien qu'elle ait paradoxalement peu de souvenirs et de contenus sur ce sujet, ce qu'elle justifie par « *On ne m'a pas donné l'histoire de ma famille* ». L'entretien viendra mettre en lumière l'absence de dialogue entre ses parents et Arya, qui ne lui ont jamais partagé l'histoire originelle de la famille, du côté maternel comme paternel. Dans l'après-coup, il semblerait que Arya souhaitait présenter une image saine (ou convalescente) d'elle-même au clinicien, craignant que la réactivation du discours sur la sorcellerie, stigmatisé comme un délire par l'équipe soignante, prolonge son incarcération psychiatrique.

#### 3.4.1. Le vide traditionnel, rupture de la transmission patrilinéaire.

Malgré ces résistances, Arya explore quelques transmissions dont elle est l'héritière. Elle parle la langue Watchi qui est donc la langue vernaculaire de l'ethnie de son père. Au niveau de la transmission patrilinéaire du nom dans sa famille paternelle, Arya remarque qu'elle n'a pas reçu le nom de son grand-père, comme c'est le cas dans la tradition, mais le nom de son père. Le père ne se serait donc pas inscrit dans cette tradition lignagère. « *Ce qui se faisait tu ne dois pas prendre le nom de famille de ton père, tu dois prendre le nom de famille de ton grand père* ». Le patronyme de Arya, qui est donc celui de son père signifierait en Watchi un fruit illustrant la métaphore d'une rivalité « *Le fruit ne veut pas voir celui qui va le manger, s'il voit son adversaire il ne va pas se produire* »<sup>43</sup>. La mère est d'ethnie Guin, et Arya ne connaît pas la signification du nom de sa mère.

#### 3.4.2. La sorcellerie, culte païen opposé au christianisme.

Dans son discours, Arya reliera la sorcellerie à une entreprise secrète sectaire, à la jalousie et aux croyances fétichistes païennes : « *les sectaires, les trucs de ce genre (...) d'autres l'utilisent pour se protéger eux même, d'autres l'utilisent pour faire du mal, pour avoir des choses qu'ils ne devraient pas avoir* ». Arya explique que dans sa logique la sorcellerie est connectée au fétichisme, et qu'en tant que chrétienne elle est mal placée pour en dire davantage contrairement à ses oncles qui eux seraient restés dans la tradition. « *Oui il y'a des oncles qui sont dans des sectes, il y a d'autres qui font le fétichisme. Nous, comme on est dans le christianisme pour savoir, pour être en communication avec eux on est un peu éloigné, on ne sait pas grand-chose donc* ». Le sujet de la sorcellerie engage finalement une régression où Arya se remémore ce qu'on lui avait transmis comme explications à ce sujet

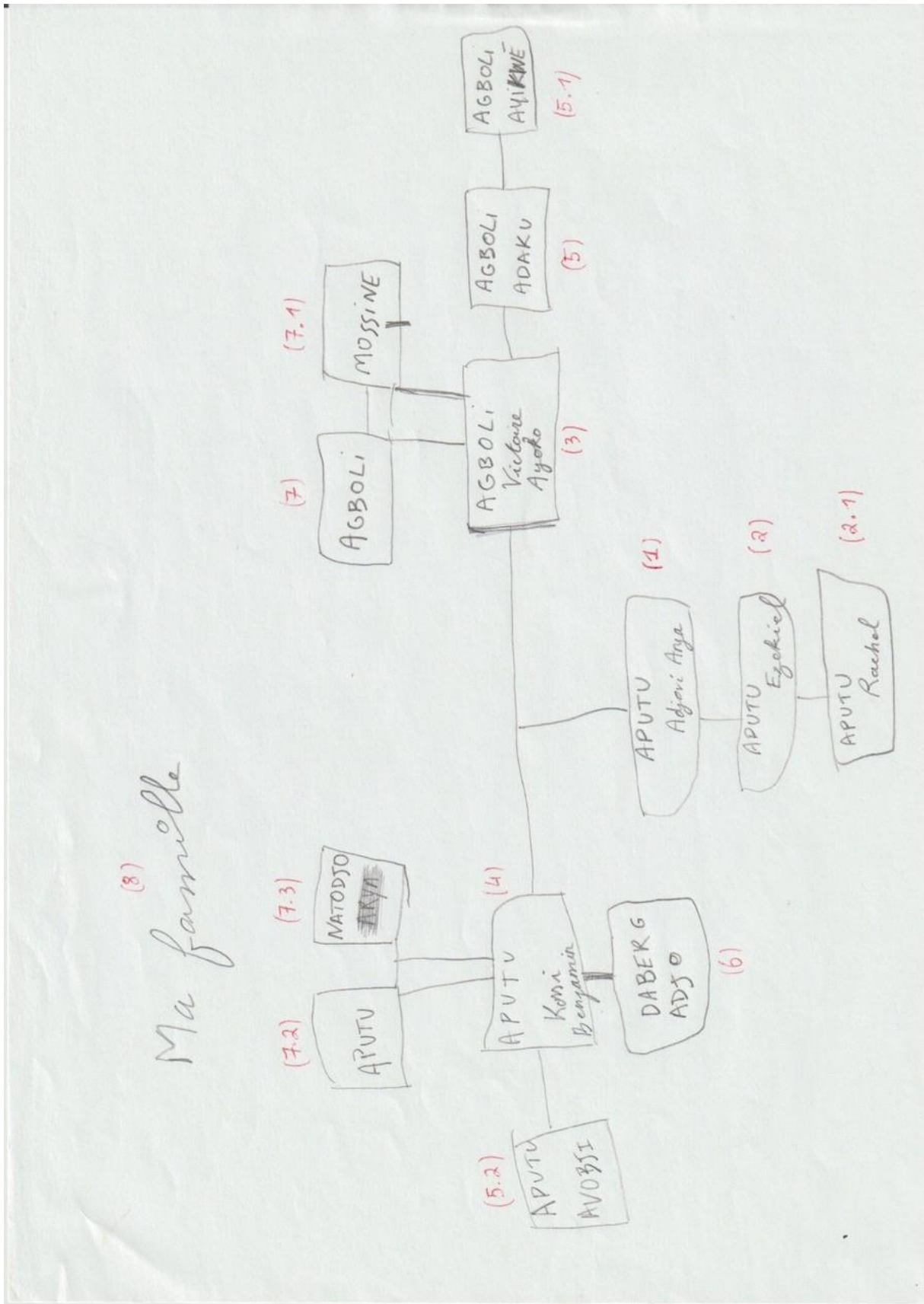
---

<sup>43</sup> En questionnant cette signification culturelle auprès d'informateur watchi, il semblerait que cette interprétation ne soit pas si univoque et consensuelle.

lors de son enfance. Arya a été éduqué dans la prévention et la méfiance des attaques sorcellaires par son père « *On nous a prévenus ... on a semé en nous la peur, cette peur pour ces genres de personnes là. Parce qu'ils veulent pratiquer tout, voilà ils peuvent t'amener un jour à être dans un camp, œuvrer à travers toi pour faire du mal peut-être à ton papa ou bien à ta maman, quelque chose de ce genre* ». La lutte contre la sorcellerie aurait été résolue dans la famille grâce à la conversion catholique du père. La foi en Jésus-Christ constituerait ainsi une défense familiale institutionnalisée contre la sorcellerie. « *Pour nous mettre sur le droit chemin pour savoir qu'il y a une menace qui existe (...) il va falloir tenir ferme dans notre christianisme savoir où mettre les pieds par exemple, savoir à qui parler, ne pas parler* ». La sorcellerie est déplacée sur les croyances fétichistes traditionnelles d'autres membres de la famille, comme les oncles non convertis au catholicisme. « *Bon on dit sorcier parce qu'ils avaient leur manière de penser qui est différent de la manière de voir les choses qui est différent et tout (...) ils disent qu'ils voient ce que tu vas devenir, ce que tu es, si tu as de bonnes ondes... ils le savent en esprit.* »

Ensuite, justifiant que la tante Victorine est convertie au catholicisme, et qu'elle ne s'inscrit donc pas dans cette logique du sorcier-païen, je demande à Arya d'élaborer autour des accusations de sorcellerie qu'elle adressait, lors de son hospitalisation, à sa tante Victorine. Elle répond : « *Au fait, ce n'est pas d'elle dont je voulais parler, je voulais dire qu'ils me prennent comme une sorcière alors que je ne le suis pas.* ». Elle précise qu'elle n'est pas une sorcière, mais que des oncles malveillants de sa famille peuvent passer par elle pour exercer leur action malveillante (syndrome d'influence) pensant que Arya est responsable de la maladie de l'un d'entre eux. « *Parce qu'il y a un oncle qui est malade et voilà donc, ils pensent que je suis sorcière, ils travaillent à travers moi, et voilà, ils m'utilisent pour faire ces choses alors que ce n'est pas ça ...* ». Comme nous l'avons étudié lors du premier chapitre, l'expérience psychotique dans la médecine traditionnelle peut se lire comme la manifestation d'un esprit malveillant.

3.5. Libre-réalisation de l'arbre généalogique



### 3.5.1. Clinique de la passation.

Lors de cet entretien, Arya est méconnaissable, les antipsychotiques et sédatifs qu'elle a ingérés paralyse sa pensée et la fatigue ce qui fait l'objet de plaintes récurrentes. Malgré cette sédation, Arya souhaite maintenir l'entretien clinique et réaliser son arbre généalogique. Cet état viendra inévitablement entraver l'interactivité et la narrativité du discours de Arya. La réalisation de l'arbre généalogique durera moins d'une demi-heure et on sentira que Arya essaye d'abrèger la rencontre luttant contre la somnolence, l'hyposialie et le balbutiement.

A l'écoute de la consigne, Arya acquiesce. Avant d'entamer la rédaction, elle réfléchit profondément. Elle commence par inscrire son nom et son prénom, puis l'encadre (1). Elle descend ensuite, toujours en respectant l'ordre graphique d'inscrire en premier l'identité puis l'encadrement, en inscrivant sa fratrie dans l'ordre chronologique avec son petit frère (2) et sa petite sœur (2.1). Elle prolonge le trait au-dessus du cadre de son nom, marque une pause, réfléchit à nouveau. Puis, inscrit sa mère (3) puis son père (4). Les deux parents sont reliés. Le lien est également perpendiculairement relié à Arya. Elle marque une nouvelle pause, se relit, insiste le trait du cadre de sa mère, puis réfléchit. Une fois la famille « nucléaire » représentée, elle arrête son dessin en exprimant « *c'est tout ce que je connais de ma famille...* ». Après une relance de la part du clinicien « *tu as fini ?* », elle reprend son dessin en prolongeant la fratrie de sa mère et en inscrivant deux personnes oncles ou tantes (5), (5.1) puis symétriquement ajoute un oncle du côté paternel, à gauche du père (5.2). En dessous de son père, elle prolonge le lien et ajoute sa belle-mère (6). Elle marque une nouvelle pause, se relit, réfléchit. Elle ajoute ensuite des cadres vides au-dessus de ses parents, puis après une nouvelle réflexion ajoute les noms des grands-parents maternels (7) et (7.1) puis ses grands-parents paternels (7.2) et (7.3). Le lien conjugal des grands-parents maternels est appuyé avec un double trait, de même que le lien de filiation entre les grands-parents paternels et le père. Elle hésite au niveau de sa grand-mère paternelle, rature le nom, et en inscrit un autre. Elle achève son dessin en inscrivant en haut de la feuille un titre « Ma famille » (8).

Lors de la deuxième phase, elle explique son code graphique avec les deux traits qui représentent pour elle « les deux réunis » qui pourrait être interprété, soit comme une proximité affective entre les personnes, soit comme une communauté de vie où les personnes ont vécu dans le même foyer. Arya ne parvient pas à mettre en narration son arbre généalogique, et réduit son discours à la liste des personnes qu'elle a inscrites, sans précision additionnelle. L'entretien prend rapidement la tournure d'une enquête, sur le format questions-réponses pour encourager l'élaboration psychique. Concernant l'hésitation du nom de la grand-mère paternelle, elle précise ne pas se souvenir du nom, elle avait écrit au début son prénom « Arya » avant de corriger en « NATODJO ». Le trait marqué au niveau du cadre de la mère viendrait marquer l'hésitation de faire figurer ou non son décès. Lorsque nous discutons de ses grands-parents, elle ajoute un trait à sa grand-mère maternelle « MOSSINE » pour signifier que c'est la seule de ses grands-parents qu'elle a personnellement rencontrée.

Dans l'après-coup de la réalisation de son arbre, vers la fin de l'entretien, Arya se questionne sur pourquoi elle a fait ça, avec un sentiment d'étrangeté et de confusion « *Pourquoi je le fais au fait ? (...) je me sens un peu*



*troublée* » auquel s'ajoute un mal-être, une auto-dévalorisation et un retour des symptômes anxieux. La réalisation de l'arbre généalogique semble confrontée Arya à l'ignorance de ses origines, et à l'incapacité fonctionnelle de se souvenir de certaines personnes et d'organiser sa pensée (probablement à cause de son état sédaté) « *Au fait, je me sens malade, c'est à dire je suis une malade, incapable de faire quoi que ce soit, d'évoluer. Je ne peux pas prendre des décisions moi-même, je ne me sens pas moi quoi. Je ne me sens pas moi* ».

Au niveau contre-transférentiel, bien que l'arbre soit relativement restreint, je me sens perdu dans les identités et les liens de chacun. Je ne parviens pas à comprendre le sexe ni les liens de certains personnages qui ne correspondent pas à l'histoire familiale recueillie dans les entretiens antérieurs. Par exemple, Ayikwé est un prénom qu'on donne traditionnellement à des jumeaux (Ayikwé/ Ayité) dans l'ethnie Adja et Guin vers la région d'Aneho. Or, Arya me précise que cette tante-là n'est pas une jumelle. De même, la tante Victorine pourtant si présente dans le discours et dans la prise en charge hospitalière n'apparaît pas sur l'arbre.

### 3.5.2. Particularité de la production graphique.

- L'arbre généalogique est titré a posteriori « Ma famille » (8).
- Certains liens sont inscrits avec une double ligne, représentant la communauté de vie/ proximité affective des personnages.
- Les grands-parents sont représentés uniquement avec leur nom de famille, tandis que tous les autres personnages sont écrits avec le format nom (en majuscule) suivi d'un ou plusieurs prénoms (en minuscule).
- Pour le père, la mère et Arya uniquement, il y a deux prénoms : le prénom traditionnel et le prénom de baptême.
- Dans la construction de l'arbre, chaque pause et réflexion, vient marquer un enchaînement de maillons avec étage générationnel (fratrie > parents > collatéraux > grands-parents).
- Le cadre de la mère (3) est marqué d'une hésitation (effet de surlignement) qui renvoie à son décès.
- La grand-mère maternelle (7.1) est marquée d'un trait distinctif qui représente pour Arya le fait qu'elle l'a connu physiquement.
- Indistinction des identités du côté des oncles ou tantes maternels : Une tante/ un oncle maternel (5.1) est marqué d'une hésitation (effet de correction) concernant son prénom.
- La tante Victorine n'est pas identifiée clairement dans l'arbre.
- La grand-mère paternelle (7.3) est marquée d'une hésitation (effet de rature) concernant son nom de famille, et premièrement confondue avec Arya.

### 3.5.3. Grille d'analyse qualitative

<b>Interaction avec le matériel.</b>
<p>Arya surinvestit la réalisation de son arbre généalogique, en y mêlant beaucoup d'affects et d'enjeux intersubjectifs. La rédaction de l'arbre apparaît subjectivement comme une épreuve de sortie d'hospitalisation qui engage des réflexions, des régressions, des confusions sur l'histoire de la famille et ses membres. Les effets secondaires des médicaments entravent ses possibilités d'élaboration psychique ce qui la confronte à une forme d'incapacité fonctionnelle à construire son propre schéma familial. Arya apparaît dans l'après-coup frustrée des limites de sa réalisation graphique qu'elle juge incomplète et imprécise. En plus de la frustration, le matériel semble activer de l'angoisse et interroger la problématique des origines. Le titre de l'arbre, empreint d'affect à travers le pronom possessif « ma famille », permet à Arya de se sentir intégrée, et révèle des enjeux narcissiques et familiaux.</p>
<b>Interaction avec le chercheur</b>
<p>L'accès au discours étant entravé, Arya a besoin de l'étayage du clinicien qui vient animer l'échange et interroger la production graphique. Arya apparaît très ralentie et anxieuse durant l'entretien, ce qui fait tendre le clinicien vers un rôle de soutien affectif et de revalorisation narcissique plus que dans un rôle de chercheur en favorisant la co-élaboration psychique. Dans une forme de compromis implicite, l'entretien s'écourte lorsque l'épuisement de Arya devient trop ostentatoire. Le clinicien pousse ici en réaction à son vécu contre-transférentiel, le sujet à élargir la représentation de son arbre, qui apparaît au départ comme atrophié et minimaliste.</p>
<b>Narration de l'histoire familiale</b>
<p>Pas de narration. A l'enquête, reprise en listing chronologique de la production graphique. L'absence de discours manifeste est compensée par des symboles graphiques, marqueurs d'hésitations et de confusion psychique, et par l'ordre d'inscription des personnages, marqueur d'une construction subjective et imaginaire de la famille.</p>
<b>Conflictualité et événements critiques / Labilité et rigidité des contenus</b>
<p>L'hésitation autour du nom de la mère questionne le choix de faire figurer ou non la mention de son décès. Cette problématique du deuil et de la séparation réactualise la souffrance psychique et les affects dépressifs attachés à la perte précoce de la mère, véritable nœud psychopathologique.</p> <p>L'hésitation autour du nom de la grand-mère paternelle vient confronter Arya à la question des origines et au fait qu'elle en connaît très peu sur ses ascendants généalogiques, ce qu'elle déplore en se dévalorisant. Le trait distinctif qui s'accompagne de la parole « je l'ai connu » autour de la grand-mère maternelle vient l'assurer d'une proximité relative à cette génération.</p>

## 3.6. Interprétation et analyse

### 3.6.1. Dimension individuelle et intrapsychique.

Arya par ses accusations de sorcellerie à l'égard de la tante Victorine, réactive les conflits familiaux irrésolus entre lignée maternelle et lignée paternelle. Finalement, la famille élabore, tour à tour, à travers la souffrance de Arya les conflits familiaux. Autrement dit, l'étiologie sorcellaire permet d'exprimer et de mettre en représentation ces conflits. Arya est ici le « porte-symptôme » (Kaës, 2013) d'un ensemble plus large où tous les protagonistes du groupe contribuent à tenir le symptôme en tentant d'en extraire un bénéfice. Le porte symptôme est aussi « un lieu du retour du refoulé dans l'espace psychique du groupe et dans les espaces internes de chacun » (Kaës, 2013, p.160). Ici, le retour du refoulé concerne cet événement tragique du décès prématuré de Victoire : qui

est simultanément mère de Arya, épouse du père, et sœur de la tante. La souffrance d'Arya s'arrime à celle d'une souffrance familiale partagée, nouant rivalité et secret.

Sur le plan intrapsychique, Arya souffre de plusieurs problématiques à commencer par la perte douloureuse de sa mère. Arya est face à un deuil maternel non fait, dont elle comble la perte par le recours à la sorcellerie. Un processus d'incorporation la conduit à s'identifier par le symptôme à sa mère. Les dernières paroles de la mère place Arya dans une posture d'héritière narcissique : Arya doit en l'absence de sa mère, devenir à son tour la garante du foyer et de ses frères et sœurs : elle doit être la continuité fonctionnelle de sa mère. Arya est désignée comme l'héritière de la place et du rôle de sa mère : elle doit en assurer « la filiation narcissique » (Guyotat, 1985). On retrouve cette identification à la responsabilité parentale de l'aîné dans l'arbre, qui se place hiérarchiquement en tête de la fratrie, avec les frères et sœurs reliés verticalement comme s'ils dépendaient de Arya. La transmission maternelle implique donc de se sacrifier personnellement pour protéger la famille. On retrouve dans l'identification à la représentation imaginaire du Christ, invoqué pendant les excès délirants, cette figure du martyr qui souffre pour les autres, mais aussi dans le réel où Arya n'hésite pas à se mettre dans une position sacrificielle pour permettre à son petit frère d'étudier lors de leur migration universitaire à Dakar. La migration à Dakar est une double épreuve, elle confronte Arya à : la solitude familiale réactivant l'angoisse de perte d'objet et des affects dépressifs et la nécessité d'assurer la responsabilité « maternelle » de son frère. Elle a ici l'opportunité d'honorer les désirs protecteurs de sa mère défunte, mais aussi d'échouer ce qui génère de l'angoisse.

La migration à Dakar introduit un vécu d'étrangeté et de discontinuité tout en creusant le vide de la perte maternelle dont elle doit prendre désormais la place. Arya se sent progressivement persécutée par ses camarades de classe sénégalais. La persécution semble exprimer ici la rivalité latente interne à la réussite universitaire mais aussi, et surtout, l'ambivalence affective : désir d'être aimée/ peur d'être rejetée. La peur exagérée de l'échec d'être aimé engage inconsciemment à tendre vers la réalisation du rejet. Or, la peur d'être rejetée est ici inversée, puis projetée sur les auteurs du rejet qui deviennent les persécuteurs. Les angoisses dépressives, dans des formations réactionnelles se convertissent en d'intenses colères, une fureur accompagnée de pulsions agressives à l'égard d'elle-même et à l'égard des autres. Cette colère se complique lorsque Arya est accusée, par ses pairs, d'être une sorcière ce qui déclenche la décompensation psychique. Pour se défendre de cette charge aggressive contenue dans le signifiant de la sorcellerie, et qui lui est adressée ; elle réoriente les accusations sorcellaires vers le membre de sa famille qui apparaît être le candidat le plus suspect à son malheur et qui polarise les conflits familiaux : la tante Victorine.

La seconde problématique concerne le traumatisme infantile du viol. Arya cherche à se défendre de ce trauma par deux mécanismes de défense :

- La sublimation par la réussite sociale et l'autonomisation : en évoluant socialement elle a le sentiment de se distancer d'un passé lointain. En quittant sa posture passive et victime d'enfant, vers une posture active et autoritaire d'adulte, Arya favorise le refoulement de cet événement traumatique. Arya est à la recherche d'un gain d'autorité qui lui permettrait d'inverser ce rapport dominant / dominé. Elle recherche cette autorité

notamment à travers l'identification à sa tante Victorine « *je veux être puissante comme elle* ». La sublimation favorise ici le refoulement de la honte attachée au viol, mais permet aussi de s'extraire de cette position opprimée de femme dans la société patriarcale togolaise.

- Le second mécanisme de défense, est la recherche d'un étayage, en partageant son secret avec des confidents privilégiés, Arya recherche un soutien affectif et la diminution de l'impact traumatique. Parler à l'autre, c'est une manière de sortir du silence victimisant qui enkyste le psychisme dans une passivité mortifère. Parler à l'autre, c'est une manière de déposer son secret et ses angoisses chez un autre, pour se libérer du poids du secret, mais c'est aussi et surtout retrouver une place de sujet là où le viol a attaqué la position subjective et le désir. La personnalité de Arya se construit autour de ce besoin permanent d'un étayage affectif.

Or, ces deux mécanismes sont mis à mal. L'étayage est compromis par la perte des figures affectives confidentes du viol. La mère, première confidente du viol, est décédée. Le prétendant, second confident du viol, est désavoué par le père. Les choix d'Arya ne peuvent se réaliser qu'avec la censure paternelle. Arya reste soumise à l'approbation du père pour toute initiative tout en étant encadrée par l'omnipotence de sa foi catholique. En invoquant le Christ, comme représentation imaginaire culturelle salvatrice, Arya tente d'introjecter la posture sacrificielle, sur le même modèle de son père, qui tente de lui transmettre ce mécanisme de défense.

La sublimation est compromise par le caractère ultra-protecteur du père qui génère chez Arya le sentiment subjectif d'être infantilisée, et encourage donc la régression de la jeune fille. Les désirs paternels, conformant à la culture togolaise, freinent ici le processus d'individuation-séparation de l'adolescente. Le père paralyse aussi les liens à l'égard de la tante Victorine, et donc à la branche maternelle, support identificatoire de Arya, qu'il juge malveillante en écho aux conflits passés. Le père ferme à Arya la possibilité de s'inscrire dans sa filiation maternelle, et donc entrave partiellement le deuil. L'échec migratoire réactive également l'échec de l'autonomisation dans la première expérience du devenir adulte. Les colères de Arya atteignent d'ailleurs leur paroxysme pendant l'hospitalisation lorsqu'elle se sent physiquement menacée par la contention psychiatrique, qui réactive les violences traumatiques précoces et cette passivité endurée lors du trauma. Arya mord un soignant pour se défendre des privations de liberté que l'institution lui fait subir, ne voulant plus se soumettre passivement aux souffrances qu'on lui inflige. Les symptômes de Arya illustrent sa volonté de sortir d'une inertie handicapante, de se libérer des influences d'autrui mais aussi de se défendre du sentiment traumatisant d'être stigmatisée par d'autres, à tort, comme une folle / sorcière.

### **3.6.2. Dimension familiale, intersubjective et intergénérationnelle.**

Le discours de la tante Victorine permet de comprendre les conflits transgénérationnels de la famille, qui sont en attente d'élaboration par Arya. Les conflits opposent la tante Victorine et le père à la suite du décès de la mère, Victoire. La perte de Victoire bouleverse l'organisation familiale, et génère des clivages. Dans l'arbre, les deux lignées sont d'ailleurs espacées sur chaque bord. Arya se retrouve otage des conflits familiaux, le père comme la tante se dispute la charge de son éducation. Pour Victorine, Arya est la réincarnation de l'esprit de sa sœur défunte, en protégeant Arya, Victorine élabore le deuil inachevé de sa sœur Victoire, tout en réparant la culpabilité d'une

dette transgénérationnelle à l'égard de sa sœur. Victorine et Victoire sont décrites comme des jumelles (spirituellement et non biologiquement) reposant sur le fantasme d'une complémentarité fonctionnelle, liant ces deux âmes sur une balance symbolique, là où l'une échoue, l'autre réussira et *vice versa*. Cette relation gémellaire repose sur l'imaginaire d'un capital commun indissociable, d'une unité duelle, ce que l'une prend, l'autre le perd.

Victorine qui est la sœur qui a réussi socialement et financièrement, et ce malgré l'amour qu'elle porte à Victoire, culpabilise ainsi d'avoir plongé sa sœur dans la pauvreté. En investissant dans la carrière de Arya, elle espère réparer cette dette, et briser ce processus. Cette relation gémellaire imaginaire est intéressante car elle illustre la condensation et l'économie des enjeux de solidarité et de rivalité, véhiculées par la spiritualité à travers ce lien duel, qui sont habituellement dilués dans l'ensemble de la fratrie élargie. La relation gémellaire imaginaire reproduit ici sous une forme condensée les dynamiques fraternelles africaines. Les conflits entre Victorine et le père prennent pour objet matériel l'héritage foncier et pour objet psychique l'étiologie de la mort de Victoire. Chacun se reprochant l'influence néfaste de l'autre dans cette perte douloureuse. La projection des affects agressifs, permet à chacun d'achever son processus de deuil, en soulageant sa culpabilité d'une responsabilité ou d'une inaction quelconque dans la mort de l'être aimé. La mère de Arya, de son vivant, manifestait également des crises assimilables à ce que vit Arya actuellement. Ces crises étaient interprétées positivement dans la communauté d'origine comme un don des esprits ancestraux, désignant Victoire comme l'héritière du patrimoine spirituel de la famille. La fréquence des crises augmente lorsque Victoire se met en couple avec le père de Arya, suggérant un lien de causalité imputable au père et un conflit de croyance.

Victorine pense que c'est l'obstination du père pasteur à vouloir convertir sa sœur à la rigidité de sa doctrine évangéliste faisant fi des traditions qui a aggravé son état de santé, générant le courroux des fétiches pour avoir transgressé l'ordre du lignage. Le père pense que c'est la sorcellerie de la tante, réinterprétant la relation gémellaire imaginaire comme un lien d'intérêt financier où la tante se serait enrichie en défaveur de sa femme. Dans la logique du père, la tante Victorine aurait ainsi dévoré l'âme de Victoire par ses ambitions et sa réussite sociale.

Le père exprime consciemment, la culpabilité que Victorine ressent inconsciemment conférant ainsi un semblant de légitimité à cette hypothèse. Le père transmet cette méfiance à l'égard de la tante à travers ses hypothèses sorcellaires, à Arya. C'est ainsi que la belle-mère, témoin de cette transmission traumatique, dénonce les abus du père qui aurait « empoisonné » l'esprit de Arya. Après le décès de Victoire, Arya devient l'objet d'une conquête entre la tante, qui souhaite réparer sa culpabilité et le père, qui souhaite faire valoir son autorité. La compétition entre les deux tuteurs est déplacée sur le terrain des appartenances religieuses. Arya ayant été éduqué dans la foi chrétienne et la crainte des attaques sorcellaires, reprend à son compte les interprétations du père qui détient dans l'imaginaire la procuration de l'autorité de Dieu et le monopole de l'expertise de la sorcellerie qu'il dit combattre quotidiennement dans sa paroisse. Le père apparaît comme omnipotent, assurément convaincu qu'il détient les clés d'une vérité transcendante, l'institutionnalisation en psychiatrie choisie par la tante pourvoyeuse

des ressources familiales est mise en compétition avec le pouvoir du père pasteur pouvant solliciter un miracle par ses prières journalières pour soigner Arya.

En répétant les mêmes crises psychotiques, Arya s'identifie par le symptôme à sa mère défunte. Arya s'identifie positivement à sa mère détentrice du pouvoir de clairvoyance, et négativement à sa tante accusée par le père de sorcellerie diabolique. Le père propose le mécanisme du clivage en diabolisant la tante. On retrouve cette ambivalence à l'égard de la tante dans l'arbre, où elle n'apparaît pas explicitement, et à sa place se trouve un personnage additionnel caractérisé par son identité de jumeau. Comme si Arya effectuait une synthèse inconsciente entre l'effacement de l'identité de la tante et l'inscription détournée de la fonction de double maternelle qu'elle représente. Dans le prolongement de cette hypothèse, le lien gémellaire entre la tante et la mère, laisse penser à une confusion ou à un déplacement de l'affect. La colère manifestée à la tante par Arya, semble inconsciemment adressée à la mère dont la mort est vécue comme un abandon injuste.

Nous avons peu d'informations sur l'histoire familiale de la branche paternelle, le père s'étant coupé de toute référence traditionnelle, et tentant en permanence de se protéger de l'influence néfaste de ses frères germains qui seraient restés dans l'animisme traditionnel. Le père est lui-même dans des mécanismes de défense persécutifs. À la fin de la prise en charge, l'étiologie avancée par le père, et répétée par Arya est qu'elle a été le vecteur d'une possession d'esprits démoniaques, par des membres de la famille jaloux pour nuire au père. Le père se réapproprie la souffrance de sa fille pour élaborer ses propres affects persécutifs. De même, du côté de la branche maternelle nous avons peu d'informations, le décès de Victoire et les conflits avec Victorine opèrent une nouvelle rupture dans la filiation. Le grand-père maternel de Arya est polygame mais cette information n'est pas identifiée dans l'arbre, Arya représente d'ailleurs le couple grand-parental sous le modèle de la monogamie. La réalisation de l'arbre généalogique vient confronter Arya à toutes ces ruptures intergénérationnelles, et à la méconnaissance de ses origines. Les entretiens cliniques ont eu pour valeur d'élaborer des secrets de famille, notamment sur la thématique de l'héritage. Les entretiens ont offert une tribune à la tante pour apporter une version différente de l'histoire familiale telle qu'elle avait été racontée par le père, tout en lui permettant d'élaborer cette culpabilité liée au décès de sa sœur.

### **3.6.3. Dimension socioculturelle, transpsychique et transgénérationnelle.**

Les seuls prénoms catholiques inscrits dans l'arbre sont ceux de la famille nucléaire, le père, la mère et la fratrie ; ils représentent une unité imaginaire où les convertis seraient protégés des influences pénétrantes des autres membres de la famille considérés eux comme païen. Dans la réalité, la tante Victorine a construit un syncrétisme culturel entre ses croyances traditionnelles et son affiliation religieuse catholique. Le prénom Victorine est d'ailleurs catholique. Elle essaye de s'inscrire simultanément dans un mythe méritocratique moderne tout en participant rétroactivement à la solidarité familiale traditionnelle. Le père semble être lui dans une aliénation culturelle totale à la religion catholique, et aux dogmes de la morale catholique, ce qui semble lui apporter le

bénéfice d'une enveloppe protectrice face à une rivalité violente qu'il aurait éprouvé dans sa propre fratrie. Arya hérite de cette transmission aliénante, la coupant de ses traditions et lui offrant un mécanisme de défense religieux « prêt à porter », mais sans cette rivalité endogène qui avait conditionné au départ cette conversion. En stigmatisant la tante de païenne, le père tente de protéger *la face*, au sens de Goffmann (1967), de son autorité. En effet, dans ce contexte il y a un renversement de l'autorité culturelle, le pouvoir financier détenu par la tante, une femme, polarise de l'agressivité à son égard. Le pouvoir de la tante, est pour le père illégitime et donc déplacée sur le terrain mystique de la sorcellerie, ce qui ne peut être accepté consciemment est transposée dans l'imaginaire inconscient. Dans la logique inconsciente du père, comme le système culturel ne favorise pas l'ascension financière des femmes, c'est forcément par des moyens mystiques que Victorine aurait pu acquérir cette position enviée de pouvoir. Les accusations de sorcellerie visent à jeter la honte sur le pouvoir de la tante, et discréditer son influence.

Arya est fille de la métropole africaine, née à Abidjan et élevée à Lomé, elle n'a jamais connu le village. Elle construit ses projets de vie sur une réussite dans le domaine commercial, en identification avec la réussite de sa tante qui lui transmet un idéal de promotion sociale et finance ses études. Les crises psychotiques et la violence des signifiants de la sorcellerie permettent de réintroduire en urgence une parole sur l'histoire qui la précède.

La sorcellerie fait ici référence à plusieurs cibles : (1) Arya qui se défend du sentiment d'être une sorcière et (2) Victorine, qui est accusée d'être une sorcière, par le père, puis par Arya lors de son expérience délirante (3) Arya qui aurait, d'après son père, été ensorcelée par des membres de la lignée paternelle pour lui nuire.

Les accusations de sorcellerie par Arya à l'égard de sa tante, peuvent s'interpréter comme des projections inconscientes visant à se déculpabiliser du sentiment interne et violent d'être une sorcière. Tandis que les accusations de sorcellerie par le père à l'égard de la tante, sont motivées consciemment par le deuil douloureux de la mère de Arya, et par des conflits de pouvoir contemporains dont Arya fait ici l'objet en tant qu'héritière. En se réappropriant la pensée paternelle, Arya élabore à la place du père, les conflits qui ont fragilisé la famille.

Premièrement, Arya se sent « sorcière » parce qu'elle a expérimenté le rejet des autres. La sorcellerie vient ici se comprendre comme une marginalisation de la communauté. Ici, le sorcier est celui qu'on hait et qui est exclu, c'est celui qui polarise l'agressivité des autres. Secondairement, Arya se sent « sorcière » en identification à la tante Victorine, qui a toujours été décrite comme telle dans le discours paternel. L'identification à la tante concerne ici la réussite sociale féminine, et l'introjection d'une autorité qui permettrait à Arya d'être forte et respectée. Indirectement, la recherche d'un pouvoir « moderne » par la sorcellerie, est dérivée du sens originel du pouvoir sorcellaire traditionnel, la clairvoyance que possédait la mère de Arya. Paradoxalement, en accusant la tante de sorcellerie, Arya tente aussi de se protéger de l'influence pénétrante qu'elle exerce sur elle. En incorporant le pouvoir de la tante, Arya craint d'être à son tour incorporée par la tante. Elle craint d'être dépossédée de son autonomie, elle craint l'aliénation au désir de la tante. On peut ici associer cette relation au processus

« d'identification vampirique » (Rabeyron *et al.*, 2016). Par les accusations de sorcellerie, Arya libère son agressivité à l'égard de la tante, lui permettant de se différencier d'une relation vécue comme aliénante.

Ensuite, la sorcellerie vient désigner ici inconsciemment la culpabilité d'avoir réussi au détriment de ceux qui ont échoué. Cette culpabilité est conscientisée par la tante, et dénoncée par le père. Le sorcier est celui qui a évolué pendant que d'autres, à son insu, meurent, ou souffrent. Le rapport gémellaire imaginaire avec la mère de Arya, est une concentration duelle de la rivalité/solidarité habituellement active dans la fratrie élargie traditionnelle. La sorcellerie exprimée dans le discours du père, vient symboliser la rivalité qu'il a éprouvée dans sa propre fratrie, puis qui aurait épuisé puis causé la mort de sa femme. Sous ce vocable, le père expulse l'agressivité qu'il contient à l'égard de ceux qu'il jalouse ou qu'il estime responsable de son malheur. En désignant la tante de sorcière, il conteste consciemment tout en le reconnaissant inconsciemment, le pouvoir dont elle jouit en qualité de femme riche, et qui concurrence le sien.

**H1** : La représentation de la sorcellerie s'inscrit dans la continuité des expériences persécutives de la tante et du père qui ont éprouvé dans leur lignage respectif des rivalités destructrices. Sur ce modèle, la représentation de la sorcellerie permet à Arya de libérer des affects agressifs à l'égard de ses parents, et d'exprimer des vécus d'étrangeté, de dépendance et de discontinuité.

**H2** : Arya est aliénée au désir de la tante dont elle cherche paradoxalement à en introjecter l'autorité. En introjectant une de ses qualités, Arya craint en retour d'être elle-même incorporée (dévorée) par la tante. La relation gémellaire imaginaire traduit une aliénation réciproque entre la mère et la tante. Le père d'Arya est dans une aliénation socioculturelle à l'égard de la culture évangéliste, et pousse Arya à reproduire son modèle (répétition intergénérationnelle). Cette aliénation socioculturelle implique une rupture radicale avec la lignée maternelle d'Arya et la tradition paternelle.

**H3** : En attaquant sa tante (double maternel) par le biais de l'étiologie sorcellaire, Arya s'identifie simultanément à sa mère défunte, et à sa tante. Il y a une identification par le symptôme sorcellaire à la mère défunte qui manifestait de son vivant les mêmes crises psychotiques. Ces crises psychotiques furent expliquées traditionnellement comme la révélation de sa clairvoyance et donc de son lien aux ancêtres de la lignée. Sur le plan familial, l'étiologie sorcellaire permet d'enclencher un travail de deuil collectif de la mère défunte.



## 4. Cas clinique 2 : Julien, le transmetteur culturel

### 4.1. Anamnèse

Julien, qui se nomme aussi Kanfitine<sup>44</sup> est un jeune homme âgé de 25 ans, hospitalisé au centre de santé mentale pendant deux semaines pour, en plus du diagnostic de BDA, une « dépression avec symptômes psychotiques ». Julien éprouve un intense sentiment de persécution généralisé sur la réalité environnante, et un sentiment de persécution ciblé sur son frère aîné. Il a également des hallucinations. La prise en charge sera soutenue par la fratrie germaine à travers un relais des tiers-accompagnants. Pendant l'hospitalisation, Julien est très calme, droit, stoïque, acétique, le regard de marbre, mutique. Julien passera toute son hospitalisation alité, sortant et s'alimentant très peu, mais regagnant progressivement l'usage de la parole. Il reste pendant toute l'hospitalisation volontaire, respectueux et en contact avec la réalité. A la fin de l'hospitalisation, Julien recommence à sourire et à s'ouvrir aux autres, présentant un visage toujours réservé et modeste, mais empreint de sincérité, de bienveillance et d'engagement. Julien investira énormément les rencontres post-hospitalisation avec le psychologue car elles représentent pour lui, l'opportunité d'élaborer les manifestations symptomatiques mais aussi de raconter sa douloureuse histoire et ses choix de vie.

#### 4.1.1. Histoire familiale.

Julien / Kanfitine est né à Dapaong, il est le benjamin d'une fratrie de six enfants. Sa mère et son père sont tous les deux d'ethnie moba, mais d'un clan différent. Son père Balygbène, de croyance animiste était enseignant de métier. Il est décédé en 2011. La mère, Monique est de Tomboka et issue d'une famille chrétienne.

Julien décrit une éducation très rigide et une enfance précaire et pauvre. Le père, même s'il semble être l'objet d'amour des enfants, est décrit comme alcoolique, autoritaire et violent. Lorsqu'il buvait, il infligeait au foyer « *une double peine* », d'une part il privait le foyer de l'achat de denrée alimentaire nécessaire à leur survie dépensant ce budget dans l'alcool, d'autre part, il était violent à l'égard de sa famille lorsqu'il était saoul. La famine et les difficultés financières amèneront les enfants à avoir recours à des formes de filouterie ou de débrouillardise dans les marchés pour compenser les carences parentales. Julien est décrit par ses frères comme très intelligent et studieux, il est celui qui aurait les meilleures chances de réussite dans la scolarité.

Après le décès du père, Julien alors en classe de seconde, choisi de s'engager religieusement. Après le BAC, il rejoint une congrégation religieuse en migrant au Burkina Faso accompagné d'un ami. Les motivations qui l'auraient conduit à intégrer cette première confrérie seraient « *obtenir le salut / être sauvé* » puis dans un second temps « *sauver les frères et sœurs* ». Néanmoins, le frère aîné Yabané (Emile est son prénom catholique), maintenant responsable de la famille après le décès du père et principal pourvoyeur du capital financier de la famille, désapprouve la vie religieuse de Julien et l'envoie étudier le droit à l'Université de Lomé. L'université est jugée

---

<sup>44</sup> Kanfitine [trad : l'invincible] en langue *moba*

par le frère comme un meilleur investissement pour la famille, espérant sur le long terme que Julien puisse contribuer par ses études à la survie économique de la famille. Julien se tourne rapidement vers l'étude de l'Espagnol qui l'attire plus, désavouant une première fois le choix de son frère, puis après quelques années, Julien se tournera finalement vers les Frères de Carmes, aussi appelée l'Ordre des Mendiants, désavouant une seconde fois le choix de son frère. Julien prépare là-bas une carrière religieuse où il étudie actuellement la philosophie et prépare une licence à travers un mémoire de recherche.

Dans l'histoire paternelle narrée par les frères, les grands-parents paternels seraient des moba d'origine ghanéenne et auraient confié leur fils Balygbène (le père de Julien) l'unique enfant du couple à un « ambulancier », pour des raisons mystérieuses car les grands-parents avaient pourtant une bonne situation financière. Balygbène aurait donc été éduqué par cet ambulancier qui serait donc en quelque sorte un grand-père adoptif. Lorsque l'ambulancier décède, Balygbène aurait pris sous son aile l'une de ses filles nommées « Aïsha », Joseph, l'un des frères de Julien, explique cela par une reconnaissance réciproque implicite, un lien moral, entre le père et l'ambulancier

#### 4.1.2. Histoire de la souffrance psychique.

Pendant son adolescence, Julien a eu un premier épisode psychotique, traduit dans le discours par « une crise » qui est intervenu pendant une messe à l'Église. Julien avait ressenti d'importantes brûlures après que deux dames lui avaient touché l'épaule. Par la suite, Julien s'était renfermé sur lui-même, se sentant menacé par les autres et avait eu des hallucinations pendant quelques jours. Ces symptômes qui s'étaient estompés rapidement avaient été interprétés à l'époque, comme de la sorcellerie.

Un deuxième épisode intervient en 2020. Julien est rapatrié à Lomé depuis sa communauté religieuse burkinabaise. Julien est hospitalisé dans un Centre de Santé Mentale par sa fratrie pour des insomnies, une hyporexie, une agressivité verbale, des hallucinations auditives et un sentiment de persécution. Julien lors de son hospitalisation est accompagné de son frère Joseph qui a le rôle de tiers-accompagnant et représente la fratrie. Lorsque Julien sort dans la rue, il se sent agressé par les lumières de la ville, et pense que des motos le poursuivent. Au téléphone il ne reconnaît plus la voix de ses frères qui s'inquiètent pour lui. Julien arrive en hospitalisation avec une forme de catatonie, il est stoïque et mutique, puis après les premières injections neuroleptiques devient somnolent, fermant les yeux et respirant occasionnellement. Julien a du mal à être dans le lien : il plafonne par moment, essaye de tenir un regard, s'endort, etc. Julien semble assailli par un vécu hallucinatoire important, les éléments délirants, s'ils existent ne sont pas partagés et exprimés aux soignants donnant l'image d'une personnalité réservée. D'après Joseph, l'événement déclencheur des troubles serait l'annonce du décès de son oncle maternel, qui a été pour Julien une figure paternelle de substitution. L'annonce du décès ne s'est pas faite immédiatement, ses

frères ont préféré lui cacher l'information dans un premier temps afin de le protéger du choc de l'annonce de sa mort. Julien l'apprendra tardivement.

## 4.2. Prise en charge hospitalière

### 4.2.1. Première rencontre : les frères recto/verso.

Julien, lors de son entrée en hospitalisation est accompagné de son frère Joseph (Faïlakan en moba) qui vit à Lomé. Julien apparaît comme stoïque, inerte et somnolent, tout en étant assis droit sur sa chaise les mains jointes et le regard impénétrable ; tandis que Joseph est agité, impulsif, assis avec le buste courbé, avancé sur sa chaise et trépignant, se frottant les mains, le regard pleins d'inquiétudes et d'émotions, et très bavard. Faïlakan décrit sa relation avec Julien comme « *recto/verso* ». Cet effet antagoniste est renforcé par l'attitude contrastée des deux frères lors de l'entretien d'entrée. Spontanément, Joseph ouvre l'échange sur la douloureuse histoire de leur famille, qui aurait traversé beaucoup de deuils et de décès, puis commence à me détailler les particularités de l'histoire paternelle et l'existence de « *l'ambulancier* ». Julien est dans la retenue, stoïque, et méfiant, il semble lutter contre la fatigue et les effets sédatifs des médicaments pour réfléchir puis formuler une réponse. Néanmoins quand des mots ou une réponse lui viennent à l'esprit, il répète plusieurs fois de crainte que je ne l'écoute ou ne le comprenne pas bien. Il se présente avec son nom moba Kanfitine « *on ne peut rien contre moi – l'invincible* » et ajoute, en y accordant une très grande importance, qu'il est né en octobre 1993 mais qu'il aurait été naturalisé administrativement pour des raisons scolaires en décembre 1995. Il dit regretter de s'appeler Julien, et aurait préféré s'appeler comme le Saint du calendrier correspondant à sa vraie date de naissance. Le prénom Kanfitine aurait été attribué par le père. Au moment de me présenter ses parents et d'épeler leur nom, il se lève brusquement et sort du bureau m'expliquant qu'il ne s'exprime pas bien français et que cela le dérange. Nous discutons de sa foi et de son affiliation aux Frères de Carmes. Il m'explique que cette congrégation est aussi appelée l'Ordre des Mendians où les valeurs morales seraient « *le silence, la contemplation et la solitude* ». Lorsque je lui demande de se décrire, il me dira être calme, modéré, modeste, partageur et fraternel. J'interroge le versant de la solitude, pour savoir s'il apprécie cette qualité morale dans son ordre religieux, il me répond « *non* » et me demande si nous pouvons arrêter l'entretien car il ne se sent pas bien. L'entretien s'arrête.

Plus tard, Yabané qui est descendu du Nord-Togo pour visiter son frère me narre son inquiétude, ses regrets et l'ambivalence de ne pas avoir annoncé la mort de l'oncle plus tôt. Le frère revient sur l'un des symptômes qui l'avait particulièrement touché, lorsqu'il avait Julien au téléphone, ce dernier ne semblait pas le reconnaître et se méfier de lui...

### 4.2.2. La licence de philosophie pour élaborer des souffrances infantiles.

Joseph continue la narration de l'histoire paternelle qu'il avait débuté la semaine dernière, en disant que lorsqu'ils étaient enfants, ils étaient assez proches de la famille de Aïsha, puisque la fratrie allait quotidiennement dans son foyer pour bénéficier de la lumière et pouvoir lire la nuit. Les relations avec elle étaient très compliquées

car les enfants étaient également témoins qu'elle venait voler de la nourriture dans leur foyer. Julien connaissait cette histoire, mais pensait que la garde de Aïsha était purement « *contractuel* ». L'ambulancier semble prendre pour Joseph la place symbolique d'un ancêtre, ou d'un grand-père mythique de substitution. Julien dit lui ressentir de l'angoisse lorsqu'il repense à son père et à cette histoire d'ambulancier.

Julien semble porter en lui les désirs de réparation de cette histoire familiale douloureuse, d'une part à travers son engagement religieux et cette recherche communautaire de salut et de fraternité ; et d'autre part, dans les recherches qu'il conduit dans sa licence de philosophie et dont la problématique est « *Hans Jonas : la responsabilité naturelle ou contractuelle* ». Le mot contractuel, qui revêt un sens subjectif particulier, est répété à plusieurs reprises par Julien. Julien justifie le choix de sa problématique de recherche comme tel « *vu la situation des enfants abandonnés, quelles sont les responsabilités des parents ?* ».

#### 4.2.3. Vécu contre-transférentiel.

Au niveau contre-transférentiel, lors de ma première rencontre j'ai l'impression que Julien est mort de l'intérieur, ne s'exprimant que par des bribes de mots, complètement assiégé par l'action conjuguée des sédatifs mais aussi d'une tristesse ostentatoire. Par la suite, je ressens beaucoup d'empathie pour lui, en partie car je suis très familier avec la communauté des moba, et aussi parce qu'il semble être dans une recherche de sens authentique de ce qui lui arrive. Cette recherche est incarnée dans ses études de la philosophie avec le mémoire de licence qu'il rédige actuellement. Je rencontre donc « un étudiant » mais aussi « un frère moba » qu'il me faut soutenir moralement par solidarité symbolique. Un étudiant, comme je le suis également à travers cette démarche doctorale, mais aussi un étudiant comme ceux que j'encadre en qualité d'enseignant à l'université. Il y a donc une identification en miroir à la posture étudiante, mais aussi une contre-identification avec la posture de l'enseignant qui aurait dépassé cette première posture. Je suis donc particulièrement sensible à la volonté de Julien de poursuivre ses études malgré sa souffrance, car cela représente pour lui une quête salutaire et intellectuelle.

Je découvre par l'affiliation de Julien, l'existence de la communauté religieuse des Frères de Carmes et toute la culture religieuse de l'Ordre des Mendicants originaire d'Europe pendant le Moyen-Âge. Paradoxalement, la rencontre avec Julien me permet de prendre connaissance d'une partie de l'histoire religieuse occidentale qui m'était inconnue. Dans le contre-transfert culturel, il y a donc une double fascination : à travers l'identification projective suscitée par le partage d'une culture transhistorique commune, et à la fois pour l'étrangeté de Julien envers sa culture traditionnelle moba dont lui s'est volontairement détaché, et moi rapproché.

#### 4.2.4. Exclusion religieuse.

L'hospitalisation en psychiatrie vient bousculer la carrière spirituelle de Julien. Les frères de Carmes, sa communauté religieuse du Burkina Faso, semblent être réticent à ce que Julien poursuive ses études religieuses à leurs côtés, les crises psychotiques étant interprétées comme un handicap, une fragilité intrinsèque dévalorisante à laquelle s'ajoute une suspicion étiologique de l'intervention spirituelle d'une force malveillante comme si

désormais Julien portait les stigmates de la sorcellerie. Quant à la fratrie, certains frères pensent que c'est justement l'implication religieuse de Julien dans cette communauté qui peut aussi être responsable de son mal. C'est pour cette raison que Julien est rapatrié à Lomé, en le distançant de la communauté religieuse du Burkina Faso, la fratrie essaye de tenir secrète la vérité sur son état de santé.

#### 4.3. Entretien clinique semi-directif de recherche

Julien est dans l'élaboration psychique rendant l'entretien très riche. Il investira énormément cet espace qui est l'occasion pour lui de réinterroger ses traditions et son appartenance culturelle au moba et à sa famille, mais aussi de revenir sur sa trajectoire religieuse. A contrario de son attitude habituelle, Julien est ici particulièrement prolix, approfondissant sa pensée et alimentant son discours de souvenirs d'enfance. Julien s'autorise ici à livrer ses représentations subjectives et l'étiologie sorcellaire de ses troubles qui constituent un tabou dans sa communauté religieuse mais aussi dans sa famille. L'entretien prendra ici une tournure non-directive, Julien me dira se sentir fier dans l'après-coup de cet échange qu'il qualifie d'un « partage ». Particulièrement sensible à la dimension recherche de ma démarche, en écho à la sienne, il exprimera en fin d'entretien, l'espoir fraternel que son témoignage contribuera à une meilleure compréhension de ceux qui vivent les mêmes peines que lui.

##### 4.3.1. La tradition, entre royauté, tabou et fétichisme.

Premièrement, Julien explore les origines royales de son ethnie moba en répétant plusieurs fois cette assertion « *dans notre tradition nous sommes des rois, c'est pour cela on ne doit pas nous introniser comme rois, naturellement nous sommes déjà des rois* ». Secondairement, Julien liste les différents tabous existants dans sa communauté ethnique, comme ne pas boire le *Tchakpalo*<sup>45</sup> accompagné d'*Akoumé*<sup>46</sup> mais aussi, probablement en identification avec le clinicien étranger, les valeurs comme accueillir un étranger et lui réserver unealebasse d'eau. Julien associe ensuite les interdits, les tabous, à la question totémique et aux cultes animistes où les fétiches sont loués et vénérés à travers des sacrifices pour servir la prospérité de la famille « *ils doivent faire un sacrifice pour donner du sang à ce sacri... à ce fétiche-là, pour que ce fétiche, pour que la maison puisse évoluer aussi* ». Les fétiches appartiennent à la famille et représentent le pouvoir des ancêtres à travers les générations.

Pour Julien, la transgression d'un tabou dicté par les fétiches amène de sévères conséquences pour celui qui transgresse sous formes de crises ou de maladies. La description du culte animiste est marquée par beaucoup d'affects agressifs et de crudité, il est souvent fait référence aux sacrifices et au sang. Julien évoque avoir été contraint de participer à ces pratiques à la mort de son père, lorsqu'il avait 15 ans. Afin d'honorer la mémoire du père défunt, un rite funéraire traditionnel avait été organisé autour d'un sacrifice « *Moi je ne voulais pas le faire, en ce temps-là j'étais petit j'avais 15 ans, 15 ans comme ça... et ils m'ont forcé de le faire, ils m'ont forcé de le*

---

<sup>45</sup> Une boisson fermentée à base de mil, vin local de la culture moba

<sup>46</sup> La pâte de maïs, alimentation principale des Ewés

*faire... et... et... je l'ai... je l'ai, je l'ai égor... mais je n'ai pas mangé cette viande-là, je n'ai pas mangé... ». Les fétiches appartiennent exclusivement à la lignée paternelle, et particulièrement au père de Julien qui était l'aîné de sa fratrie (et donc le garant symbolique des fétiches). Un mythe de réussite sociale est construit autour de la figure du grand-père paternel d'origine ghanéenne « *mon grand-père, c'était un ... un chef. Quelque part au Ghana là-bas, donc... heu dans un village... donc du coup quand il est arrivé au Ghana on lui a donné des terres avec des champs de plantations, du cacao donc heu... il cultivait puis... les anglais venaient pour acheter son cacao pour emmener ça en Angleterre, et... lui il avait eu des...des contrats avec des fétiches au Ghana, donc ce qui fait qu'il avait des fétiches à la maison, ces fétiches là comme son père qui est le fils aîné, comme je vous l'ai dit, si... si c'est pas le benjamin qui le fait c'est le grand... le fils aîné qui doit le faire... donc le papa a hérité des fétiches là de son père ».**

#### **4.3.2. L'étiologie traditionnelle des « crises ».**

Une association est très rapidement effectuée entre l'appartenance fétichiste de la lignée paternelle et la manifestation contemporaine des crises psychotiques de Julien. « *si tu es moba... et que tes parents étaient des animistes, tu es lié... tu étais lié à ces traditions là... et par exemple quelque part après tu deviens chrétien ... du coup, tu auras, il y aura une influence de ces fétiches là ...sur toi ».* En devenant chrétien, et en s'investissant dans la religion monothéiste, Julien aurait attiré la fureur des « *génies* » de sa famille paternelle. Pour Julien, l'étiologie de sa maladie est avant tout spirituelle et serait dû à plusieurs conflits dans sa famille « *La crise que moi j'ai traversé, c'est lié d'abord à la famille. C'est suite à ma vocation, ma vocation... ».*

Dans la fratrie de Julien, le frère aîné s'est détourné du culte fétichiste pour assurer les besoins financier et pécuniaire de la famille, délaissant ce rôle actif où il est le garant de l'héritage spirituel de sa lignée. Julien précise que dans la culture moba « *si ... le ... le fils aîné... ne fait pas les sacrifices, cela revient au benjamin de le faire... voilà ».* Pour Julien, son frère aîné essaierait d'empêcher son investissement de la religion catholique préférant que Julien s'inscrive dans la culture animiste et fétichiste de la lignée paternelle. Paradoxalement, le frère aîné n'est pas décrit comme un fervent défenseur du fétichisme ni comme appartenant à une religion quelconque « *il n'est pas croyant, ni animiste, il est resté comme ça, je ne sais pas s'il fait ça en cachette ou pas... ».* Julien relate vers la fin de l'entretien un rêve récent où sa relation avec le grand-frère était mise en scène. Dans le rêve, le grand-frère demandait avec autorité à Julien d'essorer son linge, tout en étant insatisfait du résultat « *et il me faisait souffrir... donc du coup cela... j'ai interprété cela comment ? Comment... je me suis posé la question, qu'est-ce que ce rêve-là veut me dire ? Est-ce que dans le futur ce frère-là ne sera-t-il pas dur avec moi ? Ou bien c'est que... comment dois-je, comment je dois m'y prendre avec mon frère pour que cela ne s'accomplisse pas... donc du coup dans le rêve mon frère était violent avec moi... il me grondait, me grondait, il me parlait avec un ton... un ton très haussé, un ton très haut plutôt... ».* Ce rêve semble traduire les conflits latents et la relation hiérarchique entre le frère aîné et le benjamin, mais aussi un lien inconscient à l'oncle défunt (lorsque Julien décrit sa relation avec lui, il met

plusieurs fois en avant dans le discours qu'il avait l'habitude de laver le linge de son oncle en reconnaissance de son aide morale). L'annonce du décès de l'oncle aurait déclenché la décompensation psychique de Julien.

#### 4.3.3. Le miroir, expérience mystérieuse de l'enfance.

Julien évoque un souvenir d'enfance où il aurait été confronté à la puissance des fétiches de sa famille, le prédestinant dans sa logique à se marginaliser de ces croyances « ... moi j'ai défié ... j'ai défié quelque chose à la maison, parce que quand je dormais, avec la... ma maison... y'a des esprits qui sont hantés ». Dans la maison où il a grandi, Julien aurait jeté du sel sur un miroir ensorcelé qui avait été déposé sur le seuil de sa porte « j'ai senti qu'il y a des esprits autour de la maison qui nous empêche, qui m'empêchait de dormir, le lendemain je me suis levé, y'a quelqu'un qui avait déposé un miroir, avec... je ne sais pas il a mis des incantations sur ça et moi quand je suis venu, j'ai aspergé le sel sur ça, j'ai aspergé le sel sur ça... et du coup y'a eu... j'ai eu... y'a eu une brûlure au niveau de mon doigt ». Le sel aurait la vertu d'après la foi catholique de Julien d'exorciser les mauvais esprits, Julien prend en exemple un verset biblique que sa mère lui avait transmis « On dit souvent que le prophète Élysée quand il a mis le sel, c'est verset biblique, il avait mis le sel dans l'eau pour que ça n'engendre plus la mort, donc voilà ». Dans la logique d'un ensorcellement, l'auteur présumé du sort aurait été à l'époque un voisin musulman qui jalousait la réussite scolaire de Julien. « Celui qui a déposé le miroir et qui a fait les incantations sur ça, lui aussi était contre moi, il ne voulait pas que j'aboutisse, c'est quelqu'un avec qui j'ai un peu grandi aussi dans la maison, du coup il y avait la jalousie comme je travaillais bien à l'école ». Même aujourd'hui, cette crainte d'être victime d'un ensorcellement par jalousie subsiste. C'est cette raison qui a poussé Julien à s'éloigner géographiquement du village et à ne pas vouloir y retourner. Retourner au village, retourner en famille ce serait s'exposer à la jalousie des autres, et à la vulnérabilité d'un ensorcellement « qui te ferait échouer ta vie ».

#### 4.3.4. Une force d'attraction provenant du village et de la famille.

Toujours en association avec les symptômes de la sorcellerie présumée, Julien explique ressentir lorsqu'il est en communauté religieuse une force surnaturelle qui l'attire à retourner dans son foyer natal au village, au sein de sa famille « quand je suis en communauté je sens une force qui m'attire, qui me... qui me dit de revenir à la maison, revenir à la maison, de revenir à la maison, donc c'est lié à des forces surnaturelles que je ne comprends pas... » Julien s'imagine que cette sensation est liée à un sort dont il aurait été victime. Comme lors de cette sensation, il ressentait le besoin de retourner dans sa famille, Julien pense que c'est forcément quelqu'un de sa famille qui est à l'origine de ce désir « il y a toujours quelqu'un derrière, il y a quelqu'un derrière qui fait ça pour que tu reviennes ». Avec son opposition manifeste à la vocation religieuse de Julien, le frère aîné devient le principal suspect « j'ai déjà eu l'intention sur mon grand-frère, voilà... il peut par exemple aller chez les marabouts, car comme il me disait que si je pars je ne peux pas aboutir ». Julien lutte quotidiennement contre cette force à travers les prières individuelles et collectives « c'est avec la prière que j'arrive à surmonter, maintenant quand ça me dépasse, maintenant c'est quand ça m'a dépassé que j'ai eu... j'ai eu cette crise là... ». L'échec des prières,

l'effritement des défenses que Julien avait construites pour surpasser cette sensation intime désagréable, aurait donc engagé le déclenchement de l'épisode psychotique présent.

#### 4.3.5. La communauté religieuse, inclusion et exclusion.

Julien décrit toutes les valeurs qu'il a acquises grâce à la foi catholique et à l'appartenance à leur communauté. Ces valeurs sont décrites comme antagonistes et incompatibles aux valeurs des croyances traditionnelles. Julien s'exprime avec conviction et expertise « *On ne doit pas adorer d'autres dieux, on ne doit pas avoir... faire de sacrifice à la maison selon la religion catholique, on ne doit pas immoler par exemple un coq ou un bœuf sur une pierre soi-disant que ça va nous apporter du bonheur, non. Le sacrifice, c'est dans le pain, le pain consacré* ». Les traditions de Julien sont réinterprétées par la communauté religieuse comme de la sorcellerie, en faisant seulement référence à la connotation malveillante et maléfique du mot. La sorcellerie est ainsi décrite à travers le paradigme religieux binaire où tous qui n'est pas catholique est païen, et par extrapolation d'origine satanique. La notion de péchés ou d'interdits religieux est également réinterprétée comme étant d'origine sorcellaire. Julien prend l'exemple de l'alcoolisme, du vol ou de la masturbation comme des symptômes d'une causalité spirituelle extérieure « *quand tu bois ou bien que tu voles, ce n'est pas du hasard, c'est toujours lié à quelque chose, soit c'est sur la colère des sorciers ou bien des sorcières, ou bien par exemple quand tu fais la masturbation, quand tu fais la masturbation que ce sont les sorciers, c'est que tu es sous la main des sorciers* ».

Lorsque les religieux ont été témoins des plaintes de Julien, ceux-ci ont engagé un exorciseur. L'étiologie avancée par la communauté religieuse fût que Julien est possédé par un esprit maléfique, et ce, depuis l'enfance. L'expérience infantile du miroir est réinterprétée par les religieux comme le début d'une emprise spirituelle délétère « *comme j'avais aspergé le sel là sur le miroir, c'est comme si c'était quelque chose, un esprit mauvais qui est rentré en moi et c'est ça qui me tourmentait...* » puis confirmée par la première crise psychotique à l'Église que Julien leur a également confié en quête d'une réponse sur l'origine de son mal. Pour Julien, son hospitalisation actuelle et le déclenchement d'une crise psychotique signerait la preuve qu'il est toujours possédé, et que peut-être il le sera toujours. Julien craint pour cette raison d'être rejeté par sa communauté religieuse « *peut-être que les frères ne veulent plus de moi... je ne sais pas quelle décision ils vont prendre...ça peut leur faire peur ou bien ça va susciter des questions, ils vont se poser des questions, se dire pourquoi c'est comme ça* ». Julien semble être dans une injonction paradoxale entre : ses désirs de continuer ses études de philosophie avec la communauté religieuse tout en présentant le risque d'être rejeté, et ses désirs de continuer ses études universitaires avec la contrainte de se conformer aux souhaits du frère aîné.

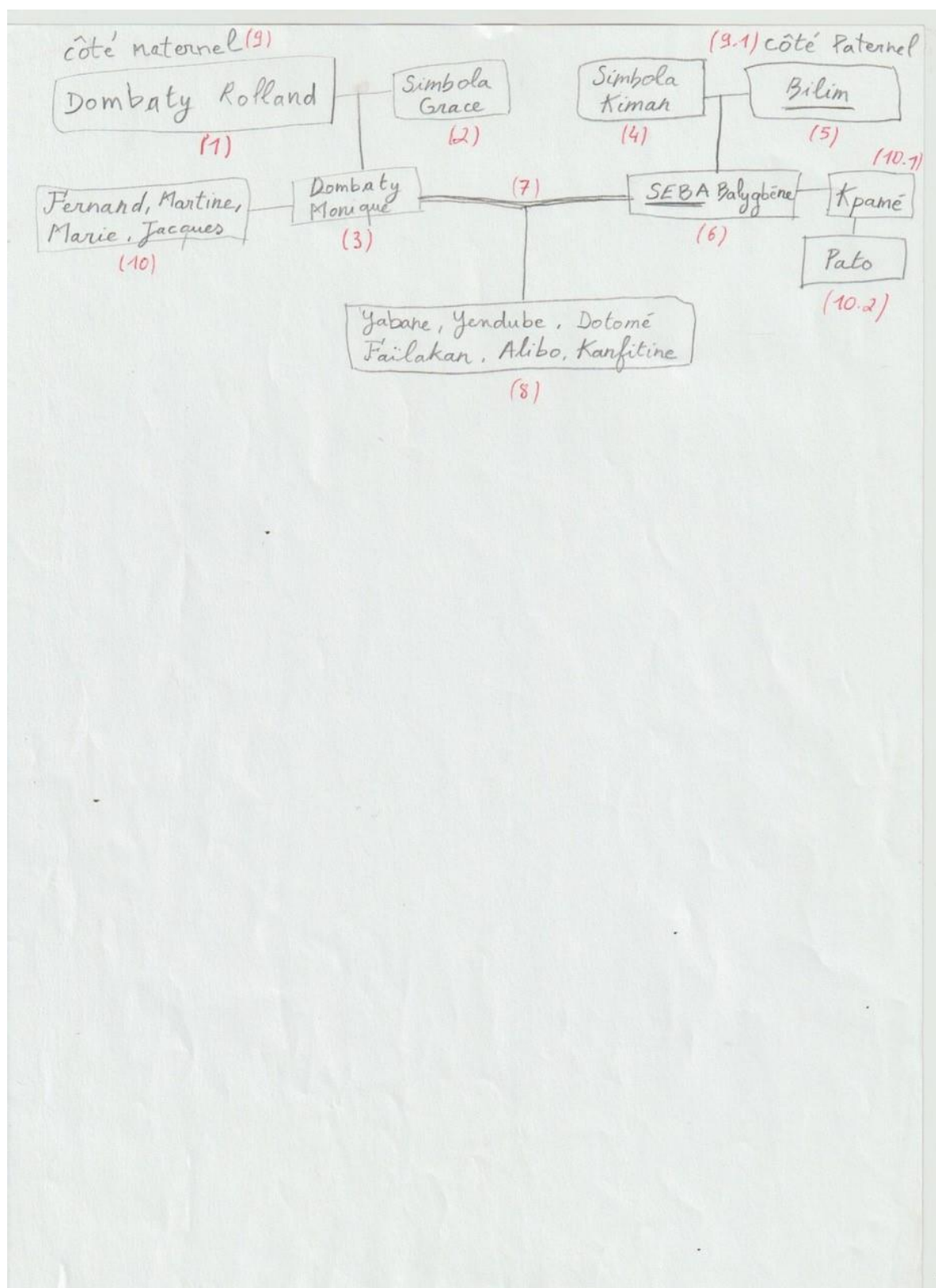
#### 4.3.6. La peur d'une répétition de la malédiction paternelle.

Le père de Julien, Balygbène était responsable des fétiches de sa famille en qualité d'aîné de sa fratrie. Les fétiches étaient idéalisés par la fratrie du père car ils avaient permis l'ascension sociale et la réussite économique du grand-père ghanéen. Néanmoins, Julien remarque que son père n'a pas assuré le rôle qui lui était dévolu par sa



tradition « Avec la mission de les honorer oui, il a hérité ça de son père, mais le papa lui ne respectait pas ses fétiches là, il ne respectait pas, il n'était pas ... fidèle à ses fétiches, il ne faisait pas de sacrifice il ne faisait pas de sacrifice comme ça... ce qui fait que c'est pour ça que ça a un peu influencé sur sa vie ». L'irrespect de ces conduites aurait engagé chez le père une malédiction, une protestation des esprits familiaux qui aurait généré sa chute, de l'alcoolisme vers la mort. L'alcoolisme du père est donc expliqué selon l'étiologie traditionnelle des esprits ancestraux. Pour confirmer et renforcer cette relation de cause à effet, Julien associe à cela des anecdotes du village autour de la sorcellerie où d'autres personnes auraient subi le même sort que son père « on parle de sorcellerie, enfin on traduirait plutôt « magie noire »... ça ce sont les vieilles dames... et qu'est-ce qu'elles font, elles peuvent prendre l'âme d'un enfant ou bien l'âme d'une grande personne pour... que... cacher quelque part .. ; et cette personne va souffrir dans sa vie, cette personne on peut le conduire dans l'alcoolisme, ou bien on peut le conduire dans le vol... quand ils te prennent, on peut te faire... on peut te cacher dans un arbre, on prend ton âme qu'on cache dans un arbre, et c'est là-bas que tu vas rester et pendant toute ta vie, tu ne vas faire que souffrir ». La sorcellerie dont serait victime les autres, opérerait à travers l'action des vieilles dames mystérieuses, tandis que la sorcellerie dont a été victime le père opérerait à travers la vengeance silencieuse des esprits de sa famille.

#### 4.4. Libre-réalisation de l'arbre généalogique



##### 4.4.1. La participation de Virginie.

L'entretien clinique où la médiatisation de la libre-réalisation de l'arbre généalogique a été proposé s'est effectué en trinôme avec la participation d'une étudiante togolaise en Master de psychologie, Virginie, en stage de

fin d'étude dans l'institution. Virginie a participé institutionnellement à la prise en charge hospitalière de Julien à travers les visites hospitalières au chevet des patients et les entretiens cliniques avec moi. Virginie est originaire du Sud et d'ethnie éwé. Il fut intéressant d'observer la dynamique transférentielle dans cette configuration triangulaire à trois interlocuteurs aux appartenances nuancées. On repère des alliances inconscientes : Virginie et moi-même avec la posture commune de soignant à la différence de Julien qui fait l'objet de notre attention clinique, Virginie et Julien à travers leur origine togolaise commune à la différence de moi-même d'origine occidentale et de couleur de peau blanche, Julien et moi-même avec la familiarité avec la culture moba du Nord-Togo à la différence de Virginie appartenant à la culture éwé et n'ayant jamais voyagé dans le Nord du Togo. La dynamique de contre-transfert culturel est renforcée à travers une « coïncidence identitaire » entre Julien et Virginie. Le prénom traditionnel éwé de Virginie a la même signification, mais dans une langue différente, que le prénom traditionnel moba du père de Julien. *Balygbène*, prénom moba et *Enyavo*, prénom éwé se traduisent par « les problèmes sont finis ».

#### 4.4.2. Clinique de la passation.

Julien est très concentré durant la réalisation de son arbre généalogique, il investit énormément la médiation. Avant d'écrire, il marque des temps de pause et de réflexion. À l'écoute de la consigne, il me demande s'il doit écrire sa famille maternelle ou paternelle. Sans réponses directives de ma part, il choisira finalement de représenter les deux branches. Il commence par écrire le nom de ses grands-parents maternels (1), (2) en haut à gauche de la feuille. Les noms sont encadrés puis reliés. Il crée un trait à l'intersection du lien, au bout duquel il inscrit sa mère (3) puis l'encadre. Sur la partie droite, il reprend la même construction graphique en triangle, à la différence qu'il inscrit à la place des noms, trois cadres vides reliés entre eux. Après une longue hésitation, il remplit l'intérieur des cadres par les noms de ses grands-parents paternels (4), (5) puis de son père (6). Julien semble avoir plus de difficultés à se souvenir des noms de sa filiation paternelle. Il relie ensuite les deux cadres, maternels et paternels, en appuyant plusieurs fois le trait (7). A l'intersection du lien parental, il prolonge vers le bas un trait, qu'il connecte à un long cadre rectangle dans lequel il inscrit de manière linéaire les prénoms de ses frères et sœurs dans l'ordre chronologique (8). Julien, le benjamin de la fratrie, apparaît au bout de la liste sous son prénom moba « Kanfitine ». Après une nouvelle pause réflexive, il conclut sur l'entête de sa feuille en inscrivant « côté maternel » (9) puis « côté paternel » (9.1). Julien m'annonce à l'oral qu'il pense avoir terminé. Lorsque je le relance à ce sujet, il se relie à voix haute puis choisit de prolonger horizontalement les branches de ses parents. Il ajoute ses oncles et tantes maternelles, en paquet comme pour lui et sa fratrie (10), puis une tante (10.1) et un oncle (10.2) paternels.

Dans la seconde partie, la phase de l'enquête prend le pas sur la narration de la famille. Julien ayant déjà détaillé simultanément à son écriture, les noms et les identités de chacun, il attend avec ouverture que j'interroge sa production. L'échange se concentre premièrement sur la filiation paternelle, et la transmission du nom « Seba » qui n'apparaît pas explicitement. En me racontant cette histoire, Julien souligne le nom. Les soulignements visibles sur

l'arbre généalogique représentent à la fois les interrogations de Julien sur l'identité des personnages et à la fois la dynamique intersubjective où un échange verbal s'engage à ce sujet.

#### 4.4.3. Particularités graphiques de la réalisation

- La transmission patrilinéaire du nom de famille apparaît dans la famille maternelle à travers la répétition du nom « Dombaty », mais n'apparaît pas dans la famille paternelle « Simbola / Seba »..
- Le cadre du grand-père maternel, dont l'inscription débute le dessin de l'arbre généalogique, est plus grand que le reste des membres de la famille.
- Deux modalités d'inscription typologique utilisées : soit un regroupement en paquet dans le même cadre (fratrie germaine et fratrie maternelle) soit des cadres individualisés.
- Effet de soulignement et effet de majuscule pour le nom de famille paternelle (6).
- Effet de soulignement pour la grand-mère paternelle (5).
- Réalisation en deux temps, avec l'ajout à posteriori des oncles et tantes.
- Différenciation des lignées par un entête significatif (9), (9.1).
- Usage des prénoms traditionnels moba pour la lignée paternelle et pour la fratrie germaine.
- Usage des prénoms catholiques pour la lignée maternelle.
- Effet de surlignement pour le trait représentant l'union parentale (7).

#### a) Grille d'analyse qualitative

<b>Interaction avec le matériel.</b>
<p>Julien investit la réalisation de l'arbre généalogique avec curiosité et motivation. Il prend plaisir à me partager son arbre lors de l'entretien tout en s'imposant aussi une rigueur personnelle sur la fiabilité des informations qu'il me partage « <i>Comme c'est un arbre généalogique que je vais faire, et qu'il fallait bien réfléchir pour faire comment, dessiner l'arbre généalogique là, comment j'allais faire pour faire ressortir l'arbre généalogique</i> ». La remémoration du nom de ses grands-parents paternels semble lui rappeler à quel point il s'est distancé de ce côté. La réalisation de l'arbre engage chez Julien une curiosité et une fascination sur ses origines, dans l'après-coup de la réalisation graphique il souhaite aller à la rencontre de sa famille afin d'obtenir plus d'informations sur ses ancêtres et rechercher les noms qu'il aurait oubliés de me partager. Le support de l'arbre généalogique, bien qu'il donne au clinicien une représentation subjective de la famille de Julien, permet à l'inverse pour Julien une représentation plus objective détachée de l'urgence affective. En comparaison avec les entretiens antérieurs où la famille apparaît dans le discours comme éclaté et dispersé à travers des conflits, elle apparaît ici unie et liée sur le papier.</p> <p>Il souhaite que je garde l'arbre généalogique, tirant une certaine fierté que sa contribution puisse aider. L'arbre généalogique soulève des enjeux narcissiques à travers la revalorisation de sa culture traditionnelle moba.</p>
<b>Interaction avec le(s) chercheur(s)</b>
<p>Julien est dans le partage de ses représentations familiales, en consonance avec le clinicien, très impliqué dans le transfert, il souhaite que nous comprenions son schéma en nous expliquant à l'oral simultanément à son écriture les liens et identités qu'il dessine. Julien apprécie les questions cliniques qui sont posées à l'égard de sa réalisation, et se prête volontiers à l'élaboration psychique. Cette rencontre est pour lui l'occasion de questionner grâce à l'intersubjectivité ses liens fraternels et aussi ses liens intergénérationnels. L'entretien à trois interlocuteurs</p>

de culture à la fois différente et similaire est ponctué de rires et de plaisanteries, dans une ambiance interculturelle et transculturelle qui rappelle « la parenté à plaisanterie ».

Une coïncidence identitaire est observée par Virginie au sujet de son prénom éwé, Enyavo, qui est le même que le père de Julien en langue moba, Balygbène signifiant « les problèmes sont finis ». Bien que la traduction de ce prénom soit la même, le sens associé n'est pas forcément identique. Là où Virginie connaît la réalité de l'histoire familiale associée à son prénom, elle est inconnue de Julien au sujet de son père. En effet, ce prénom laisse sous-entendre que la famille a dû dans son passé traverser des problèmes. Le problème est ici invisibilisé et n'est pas directement nommé, laissant place à l'imagination et au fantasme pour combler ce manque. Julien tente de rationaliser « *peut-être que le grand-papa a eu quelque chose dans la famille et qu'il a vécu une souffrance ou quelque chose et c'est par suite de ça qu'il lui a donné le nom* ». Dans l'échange, chacun essaiera de donner du sens à ce prénom en croisant les différents éprouvés et représentations culturelles de son référentiel familial et ethnique. Dans la tradition éwé de Virginie, cela peut être lié soit à des échecs filiatifs répétés, avec une concentration élevée d'enfants mort-nés ou de fausse couche dans le couple ; l'enfant qu'on nomme « les problèmes sont finis » viendrait donc par sa naissance briser la répétition de cette morbidité ; soit le couple a traversé des conflits avec son entourage (ces conflits sont souvent déplacés sur le terrain de la spiritualité et des actions sorcellaires) et l'enfant vient par son prénom représenter symboliquement les vœux pacifistes d'un nouveau départ. Dans la tradition moba de Julien, lorsqu'un couple échoue de manière répétée à mettre au monde des enfants, le couple peut avoir recours à des tradipraticiens animistes d'une autre culture, jugeant qu'une malédiction insidieuse peut sévir à l'intérieur du clan ou de la famille lignagère « *une autre ethnique peut...peut te donner le nom, vous n'êtes pas de même groupe ethnique, mais la personne peut te donner le nom... peut voir tes parents et disent que voilà, selon la culture, il t'achète, si il t'achète ils vont te donner le nom qu'ils veulent maintenant* ». Le tradipraticien qui réussit à soigner la stérilité d'une femme ou à briser le cycle de la mortalité infantile du couple, peut demander en échange que le nouveau-né porte son nom. Le tradipraticien peut aussi introduire entre la famille biologique à l'origine de la demande et l'enfant né, une famille « spirituelle » qui participera en support à son éducation et le considérera comme son propre enfant. Que ce soit à travers la filiation spirituelle ou à travers le nom, le nouveau-né portera les stigmates de l'identité ethnique du tradipraticien ayant participé à sa naissance. Dans le langage courant, on dira que l'enfant a été « acheté » (sous-entendu : spirituellement) puisque le couple doit à travers les pratiques animistes donner quelque chose en échange aux esprits, soit un sacrifice animalier soit des denrées alimentaires. L'expression « acheter » un enfant, n'est ici pas à considérer dans une transaction mercantile occidentalisée entre vendeur-acheteur mais plutôt comme un fait culturel s'inscrivant dans l'histoire des dynamiques inter-ethniques (cf : parenté à plaisanterie).

Cette conversation interculturelle ouvre chez Julien, en écho avec Virginie, un désir de comprendre ses origines tout en élaborant la dimension ancestrale de l'histoire du grand-père. Les représentations socioculturelles que nous partageons autour du nom de son père permettent ici à Julien d'élaborer son roman familial, et son roman des origines. Julien reconstruit tout en se l'appropriant le mythe de sa famille paternelle remplaçant ainsi l'ambulancier dans la chaîne familiale alors que Julien l'avait écarté.

### Narration de l'histoire familiale

Dans son discours, Julien ne met pas en narration sa famille, il donne plutôt des précisions additionnelles sur chaque membre. Par exemple, il précise spontanément la différence des prénoms catholiques pour sa lignée maternelle et des prénoms traditionnels pour sa lignée paternelle en remarquant pour son père « *comme il n'était pas baptisé il n'avait pas de nom chrétien là comme ça...* ». En différenciant les deux lignées, Julien ajoute la différence au niveau du régime matrimonial « *Le grand papa il est polygame, paternel il est polygame, mais grand papa maternel il est ... monogame* ».

Le discours se concentre exclusivement sur la branche paternelle qui est marquée fortement par les thématiques de la mort et de la perte. Julien parlera très peu de la branche maternelle, probablement car les tensions latentes de la branche paternelle sont jugées subjectivement comme plus urgentes à élaborer.

### Conflictualité et événements critiques

Dans l'intersubjectivité, et en associant sur le sens du prénom de son père, Julien énumère la forte mortalité dans la fratrie paternelle. « *Non il y a eu trois... heu... un est décédé... heu non quatre... un est décédé... heu non... deux sont décédés, et il reste maintenant deux... le papa est décédé un autre aussi, et il y a un autre que je n'ai pas mis, elle s'est Kpimé et elle, elle est jumelle mais son second était décédé il y a longtemps, donc maintenant c'est Kpamé et Pato qui reste, le papa qui reste [sous-entendu un oncle] aussi est décédé...* ». On remarque ici dans le discours que l'oncle récemment décédé, qui a eu une fonction paternelle pour Julien, est dénommé affectivement le « papa qui reste »

renseignant ainsi le clinicien sur le processus de deuil en cours. On apprend également la gémellité d'une de ses tantes et la perte de son jumeau. Les oncles et tantes inscrits dans l'arbre sont donc « les (sur)vivants » de la fratrie paternelle.

La transmission patrilinéaire du nom de famille est expliquée comme tel par Julien : « *normalement notre nom de famille même ça devrait être SIMBOLA mais ils ont préféré garder SEBA, c'est...on devait porter le petit nom de notre grand-papa SIMBOLA, mais le grand-père a préféré qu'on garde SEBA (...)* SEBA c'était le nom de famille, son nom de famille, et SIMBOLA c'était son prénom, mais lui n'a pas voulu qu'on prenne son prénom, mais a voulu qu'on prenne le nom de son grand-papa même, celui que nous portons... ». À l'image des entretiens précédents, l'histoire du grand-père paternel suscite une fascination et des doutes. Comme le mythe du grand-père n'est pas collectivement élaboré, il fait l'objet d'une réinterprétation par chacun.

#### **Labilité et rigidité des contenus**

Le trait appuyé pour représenter le lien conjugal est justifié par Julien : « *Ils étaient soudés car malgré les difficultés qui existaient dans la famille, ils étaient soudés* ». Dans l'enchaînement du discours, on peut hypostasier que ce choix graphique représente une défense face à la précarité économique du couple parental et la morbidité latente de la lignée paternelle.

Le regroupement dans la même case pour représenter la fratrie germaine semble s'inscrire également dans ce schéma, comme une défense psychique illustrant la nécessité d'une solidarité fraternelle dans un environnement difficile et hostile. Néanmoins, cette solidarité fraternelle constitue pour Julien un poids « *Oui y'a un sentiment... il y'a un peu d'unité entre nous, mais parfois aussi il y a la division, on ne s'entend pas sur certaines choses, sur certains points...* ». Le choix d'avoir inscrit la fratrie avec les prénoms traditionnels de chacun, vient renforcer ce signifiant égalitaire. On peut interpréter cela par le fait que subjectivement les frères, bien qu'ils aient pris des chemins différents par la suite, sont tous égaux quant à leur origine moba. On relate la même observation concernant la fratrie maternelle, regroupée en paquet solidaire, là où la fratrie paternelle est liée, mais par des chaînons isolés.

L'ambulancier, et l'oncle récemment décédé, très présent dans le discours familial ne sont pas inscrits dans l'arbre de Julien. Là où l'ambulancier apparaît comme une figure grand-parentale mythique pour ses frères, il apparaît pour Julien comme le père de Aïsha pour laquelle il n'éprouvait pas particulièrement d'affinités d'autant plus que Julien était témoin de ses chapardages. Quant à l'oncle son absence peut être interprétée comme un évitement, une défense psychique pour se protéger des éprouvés négatifs liés à la perte et au deuil.

## **4.5. Interprétation et analyse**

### **4.5.1. Dimension individuelle et intrapsychique.**

L'entrée dans la psychopathologie est consécutive au décès d'un oncle, qui était une figure paternelle de substitution, ce qui vient inconsciemment réactiver le deuil du décès paternel et conférer encore plus de responsabilité au frère aîné, qui devient la seule figure d'autorité mise à disposition par la culture familiale. Les problématiques de Julien se situent au niveau du deuil couplé à un sentiment d'exclusion. Il y a un emboîtement des vécus d'exclusion : il s'autoexclue de sa famille d'origine par l'affiliation religieuse à l'Ordre des mendiants, puis se ressent comme exclu de sa communauté religieuse à cause de ses crises qui seraient imputées à la sorcellerie.

### **4.5.2. Dimension familiale, intersubjective et intergénérationnelle.**

Le frère aîné devient le père symbolique de la famille après le décès du père. Julien semble diriger aujourd'hui son agressivité vers lui, inconsciemment, ne pouvant le faire sur le père mort. On retrouve ici le schéma de l'Œdipe africain où ne pouvant adresser son agressivité sur une figure morte, ici le père, l'agressivité est déplacée sur la fratrie, et logiquement ciblée sur le frère aîné qui occupe culturellement ce rôle paternel de substitution. L'agressivité concerne ici aussi bien les comportements agressifs du père alcoolique pendant l'enfance, mais aussi l'échec de sa fonction paternelle de protection et d'accompagnement à la réussite sociale. Julien tente d'élaborer

cette question, à travers son mémoire religieux intitulé « la responsabilité parentale » et qui contient une importance subjective : Peut-il s'autoriser à ressentir des émotions négatives à l'égard de ses parents pour leur incompetence alors que ce sont eux qui l'ont élevé, et pour lesquels il a une dette de vie ? Dans le récit familial, ne pouvant adresser directement au père cette rancœur, elle est projetée sur un objet extérieur à la famille, la sorcellerie, apportant le bénéfice de continuer à aimer le père (qui devient victime de la jalousie des autres, et non l'auteur des violences familiales) et de rester uni.

Julien est celui qui, par sa place de benjamin est restée le plus longtemps en présence de sa mère, partageant sa sensibilité et ses souffrances, mais également sa foi et son discours religieux. La religion catholique fût un mécanisme de défense maternel pour supporter les souffrances conjugales. Il semblerait que Julien s'identifie davantage à la lignée catholique maternelle interprétant les erreurs de son père comme liés à son affiliation animiste et à la sorcellerie-rivalité environnante. Le choix de s'engager dans la vie religieuse est double, consciemment cela représente le relais des défenses maternelles afin de protéger la famille des forces sorcellaires désignées comme responsable de toutes les souffrances intrafamiliales (nous avons un exemple d'une transmission catholique défensive avec le sel utilisé pendant l'expérience du miroir), et particulièrement des comportements violents et alcooliques du père ; inconsciemment, c'est une tentative de réparation des fautes paternelles, une thérapie des souffrances de l'enfance, et la recherche d'une protection communautaire additionnelle permettant de compenser les carences du milieu d'origine. L'engagement religieux révèle également une partialité dans le conflit de loyauté parental entre une mère de croyance catholique victime, et un père de croyance animiste bourreau. Cette différenciation des deux lignées est marquée dans l'arbre avec : la référence « côté maternel » et « côté paternel », les collatéraux maternels sont unifiés là où les collatéraux paternels sont déconnectés, la lignée maternelle est vivante là où dans la lignée paternelle on compte les morts. En s'identifiant à la lignée catholique, Julien pense s'orienter vers un chemin de vie plus sécurisant.

Dans l'histoire de la famille, on observe plusieurs ruptures de la transmission : entre le grand-père et le père (*via* l'ambulancier), puis entre le père et Julien (*via* la conversion religieuse). Là où la fratrie était plus dans la reconstitution de l'histoire paternelle manquante, cherchant à comprendre l'histoire qui les précède ; Julien se situe lui dans la séparation et la rupture, jugeant sous le prisme de la croyance catholique qu'une partie de son histoire familiale est fondamentalement mauvaise instaurant donc le clivage comme défense. L'élaboration du prénom paternel dans la relation transférentielle permet de mettre du sens sur cette rupture entre le grand-père ghanéen et le père. L'histoire du grand-père paternel semble être réinterprétée différemment par chaque frère : la fratrie érige le grand-père ghanéen comme une figure mythique surpuissante, et l'ambulancier comme ancêtre réel de substitution uni avec le père par une relation de loyauté. Dans les entretiens la filiation avec l'ambulancier est désapprouvée car durant son enfance Julien a été témoin des chaparderies de sa fille, Aïsha, qui représente donc une menace interne à la famille et la personnification de cette rivalité environnante.

Dans la LRAG, Julien a reconstitué la famille paternelle (mauvais-objet) sur le modèle idéal de la famille maternelle (bon-objet), la polygamie du grand-père paternel et les liens avec l'ambulancier sont effacés de telle manière que la famille soit conforme à une représentation christianisée. Néanmoins, dans le discours la branche paternelle héberge le « phallus collectif » de la famille, la lignée des pères est valorisée comme « royale » porteuse d'une puissance transgénérationnelle. C'est là l'objet du conflit intrapsychique, Julien souhaite s'extraire d'un déterminisme morbide de sa branche paternelle, mais en se coupant de sa famille paternelle, Julien souffre du retrait des investissements narcissiques à l'égard de cette lignée, vécue comme phallique. Le prénom moba de Julien, Kanfitine « l'invincible » vient à la fois témoigner de toute la rivalité endurée par le père, et ses vœux de protéger son fils. Le prénom Kanfitine, est une armure symbolique qui comme une incantation délivre un message de dissuasion face aux agresseurs fantasmés du père.

#### 4.5.3. Dimension socioculturelle, transpsychique et transgénérationnelle.

Au cours de sa formation religieuse, Julien apprend que l'animisme est à considérer comme une forme de sorcellerie « un fétichisme » qui est l'œuvre de Satan. Là où la représentation projective de la sorcellerie était auparavant opératoire pour justifier les manquements paternels, et déplacer ainsi la responsabilité sur une force extérieure à la famille, la sorcellerie est ici directement mobilisée comme un problème interne à la famille et au lignage, affiliée à l'animisme qui est la tradition paternelle. Les discours religieux visent ici à déculpabiliser le père, mais à culpabiliser son appartenance culturelle, l'héritage et ses traditions animistes qui lui auraient conféré des valeurs immorales. La diabolisation de l'animisme, vient lever le refoulement des pensées agressives que Julien éprouvait à l'égard de son père tout en symbolisant l'expérience traumatisante du sacrifice sanglant qu'on lui avait commandé de réaliser durant son enfance. L'entrée dans cette communauté religieuse vient paralyser l'opération syncrétique consistant à valoriser des fragments de son identité traditionnelle animiste (filiation paternelle) et maintenir la foi en Dieu (filiation maternelle).

L'échec du syncrétisme s'exprime dans les conflits avec le frère. L'engagement religieux ne s'inscrit pas dans les planifications du frère aîné, désormais responsable de la famille et planifiant l'homéostasie économique du groupe. Les conflits économiques sont déplacés sur le terrain de la spiritualité : le frère aîné souhaite que Julien assure la survie financière de la famille grâce à son intelligence et son potentiel de réussite universitaire, à la différence d'une vie de « mendiant » chez les catholiques ; tandis que Julien s'imagine que son frère aîné, dans un conflit de croyance, s'oppose à sa vocation catholique pour défendre l'héritage animiste de la famille. Le frère aîné devient, dans l'imaginaire de Julien, l'instigateur de la sorcellerie car il est proche de la tradition paternelle, mais aussi parce qu'il recherche activement à influencer le destin de Julien en exerçant une autorité sur lui. En accusant son frère de sorcellerie, Julien cherche à s'émanciper du poids de son influence. Ce conflit d'autorité est d'ailleurs parfaitement illustré dans le rêve. Ces accusations s'alimentent d'une ambivalence affective entre la puissante loi de solidarité qui unie la fratrie, et leur origine commune, qu'on retrouve dans l'arbre généalogique (uniformité des prénoms traditionnels regroupés en paquet solidaire) et la rivalité interne qu'elle contient. Dans le discours, Julien



secondarise le besoin de se distinguer du groupe pour exister comme entité autonome, et non confondue dans un Tout confusionnant et interdépendant.

Le décès de l'oncle (substitut paternel), vient remettre sur le premier plan la morbidité exacerbée dans la lignée paternelle, et la lutte survivaliste à travers un retour du refoulé des traditions paternelles sur la question de l'héritage et de la transmission. La narration « survivaliste » de la famille engage une « urgence à transmettre ». Les membres de la famille qui conduisent et représentent les traditions étant de moins en moins présents, la culture familiale est menacée par la mort de ses membres. En se séparant de sa communauté familiale, et en opérant une conversion religieuse alors qu'il a le rôle culturel, en qualité de benjamin, d'être le gardien de la tradition, Julien ne perpétue pas les traditions de sa famille. Cette rupture engage le sentiment subjectif d'une auto-exclusion de la famille alimentée d'un fort sentiment de culpabilité car il ne participe pas à l'effort collectif permettant la pérennité du patrimoine familial menacé d'extinction par les morts récurrentes de ses membres. Cette culpabilité se traduit ici à travers le terme de « malédiction » : en transgressant les normes ancestrales, Julien s'attirerait le courroux des esprits ancestraux de la lignée paternelle. Les hallucinations mettent en scène une force d'attraction envers le village, son lieu d'origine : cette sensation vient lui rappeler qu'il s'est déraciné de son appartenance d'origine, questionnant le besoin d'y retourner et de renouer avec sa famille. Néanmoins, il y a la crainte d'une régression en retournant au village, comme si les souffrances liées à l'enfance, les efforts survivalistes et la soumission à la hiérarchie des aînés, allaient se réactualiser. Julien fait face également à la crainte d'un ensorcellement, comme si l'évolution et les acquis de Julien pouvaient se désintégrer par la jalousie d'un pair qui chercherait à lui nuire. Cette crainte se cristallise dans un souvenir d'enfance à valeur traumatisante où Julien aurait été la cible d'un ensorcellement, *via* l'objet énigmatique du miroir, rappelant l'inquiétante étrangeté.

L'Ordre de Carmes, aussi appelé l'Ordre des mendiants, prône des valeurs telles que l'humilité et la pauvreté qui obligent donc Julien à relativiser la grandeur de ses origines, tout en apportant le bénéfice de réduire le poids de la mission inconsciente de rentabilité économique transmise par le frère aîné, et la mission inconsciente d'être le relais culturel des traditions animistes paternelles. L'Ordre de Carmes demande aussi à ses membres la solitude et la contemplation, valeurs qui sont en contradiction totale avec l'organisation solidariste et collectiviste du milieu d'origine de Julien. Julien n'a pas choisi cet ordre religieux par hasard, cette communauté vient donner un destin à sa solitude, à travers l'identification projective d'une sensation d'être différent de sa fratrie éprouvée depuis l'enfance, et lui apporte des réponses institutionnalisées sur ce qu'il ressent affectivement comme étrangeté mauvais dans sa tradition car aurait occasionné la décrépitude de son père.

L'aliénation culturelle à l'égard du christianisme engage une dévalorisation de son origine familiale et de ses traditions, et génère implicitement une dévalorisation narcissique d'une partie du Moi. La dévalorisation narcissique de la tradition s'organise sur la déconstruction de l'identification à un clan d'origine royale. La BDA, qui fait ici intervenir les représentations imaginaires culturelles de la sorcellerie permettent de questionner au sein de la famille les liens d'intérêts et les liens d'alliances, tout en introduisant une parole, et un discours sur

l'histoire paternelle et les souffrances passées du couple parental dont Julien cherchait justement à en élaborer les conséquences. La LRAg et l'entretien de recherche ont eu pour bénéfice secondaire de véhiculer cette parole, mais aussi de revaloriser une appartenance traditionnelle qui avait été entachée par les superstitions et les conflits intrafamiliaux. La relation transférentielle transculturelle avec deux interlocuteurs étrangers fût ici déterminante.

L'épisode psychopathologique engage un retour du refoulé, ce qui n'a pas été résolu dans le passé, ressurgit avec violence. L'urgence à élaborer les objets psychiques de la transmission paternelle pénètre ici le psychisme de l'héritier avec violence. Ce retour du refoulé est renforcé par le décès de l'oncle dont les coutumes funéraires impliquent la dimension ancestrale et originelle précipitant sur un plan inconscient la question de l'héritage de la lignée paternelle.

Le sentiment de persécution paranoïde et diffus attribué à l'extérieur environnant traduirait la crainte d'être anéanti par la rivalité contingente de la société en l'absence d'une communauté providentielle. En effet, à cause de cet épisode psychopathologique Julien craint de perdre la protection et la fidélité de sa communauté religieuse tout en étant privé d'une carrière à leur côté, il se sent également marginalisé de son milieu d'origine par ses choix qui s'écartent du désir fraternel et attirerait le courroux des esprits ancestraux paternels. Le sentiment de persécution paranoïde se nourrit ici de l'angoisse d'un effondrement du Moi qui est activé par une double désaffiliation contextuelle, de la famille d'origine et de la communauté religieuse. Le sentiment de persécution, paranoïaque et ciblé, attribué au frère aîné, traduirait une tentative d'émancipation d'un empiètement imagoïque. L'événement morbide du décès de l'oncle génère un retour du refoulé sur cette question de l'héritage. La conscience se voit dans l'obligation de traiter le conflit latent, et toute la charge symbolique qu'il contient. On remarque aussi une identification endocryptique à l'égard du père défunt où Julien se ressent, tout comme son père, la cible d'une attaque sorcellaire qui menacerait sa vie. En expérimentant les mêmes contraintes étiologiques, Julien tente d'élaborer le deuil paternel. Devant une incapacité préliminaire à gérer ce flux, il y a décompensation et le sentiment de persécution se diffuse sur une modalité paranoïde.

**H1** : Dans un premier temps, l'étiologie sorcellaire est utilisée dans la famille pour la protéger d'une pauvreté, d'une morbidité et d'une rivalité ambiante. L'étiologie sorcellaire permet d'expliquer, sans les condamner, les violences et l'alcoolisme du père. Dans un second temps, l'étiologie sorcellaire est ensuite réinterprétée sous le prisme de la doctrine catholique comme diabolique. Pour la mère de Julien, le catholicisme permet de se protéger des attaques sorcellaires. Pour Julien, le catholicisme lui permet d'expulser son agressivité non-élaborée à l'égard du père, et à l'égard des traditions paternelles qui aurait causé sa perte. Sur le plan intrapsychique, on retrouve chez Julien : un emboîtement des vécus de stigmatisation et d'exclusion (de sa famille originelle jusqu'à sa communauté religieuse actuelle), un vécu de solitude et une individualisation douloureuse, un conflit identitaire dérivé sur un conflit de loyauté envers les lignées paternelles et maternelles, l'élaboration douloureuse du deuil paternel. On retrouve également un vécu traumatique, lié au registre pulsionnel agressif et à des contenus archaïques, lors des rites funéraires animistes du père.

**H2** : Sur le plan interpsychique, Julien éprouve un sentiment d'aliénation à l'égard de Yabané (son frère aîné) qui représente le groupe-famille et un substitut paternel. Cette aliénation psychique se traduit dans le discours à travers la plainte d'un ensorcellement. Yabané prédestine Julien à une lourde mission de rentabilité : par son intelligence, Julien doit servir les intérêts du groupe pour permettre leur survie socio-économique. Cette transmission est vécue par Julien comme traumatique (non-élaborée). Les conflits avec Yabané se déplacent sur le terrain des appartenances religieuses qui détermine le rôle de transmetteur culturel. L'aliénation socioculturelle de Julien est renforcée par sa migration et son engagement religieux. La culpabilité de rompre la transmission de la lignée paternelle, est interprétée comme une malédiction qui impliquerait la vengeance transgénérationnelle des fétiches.

**H3** : L'étiologie sorcellaire vient questionner l'appartenance à la lignée agnatique et aux traditions paternelles. L'aliénation au sorcier présumé (Yabané) cache en creux des besoins identificatoires de l'ancêtre. Il y a une identification, par le symptôme et l'étiologie sorcellaire, au père défunt. L'étiologie sorcellaire engage une élaboration du roman familial paternelle. Dans ce cadre, la sorcellerie n'est plus perçue subjectivement comme essentiellement négative, puisqu'elle porte désormais le pouvoir des ancêtres agnatiques, dont le grand-père ghanéen était l'un des détenteurs.

## 5. Cas clinique 3 : Jeanne , la rivale sorcellaire

### 5.1. Anamnèse

Jeanne est une jeune femme âgée de 23 ans, elle se présente comme d'ethnie éwé et protestante de confession. Elle est étudiante en troisième année de sociologie à l'Université de Lomé. Jeanne souhaite consulter en ambulatoire un psychologue pour comprendre les événements « bizarres » qui s'apparentent à des crises psychotiques qu'elle aurait traversé ses derniers mois. Dans le discours de Jeanne, ces crises se seraient déjà manifestées chez l'une de ses sœurs aînées nommée Atsupé (jumelle de Atsu, un garçon) laissant penser à une « malédiction » qui se répète dans la famille. Elle exprime la demande de comprendre l'aspect répétitif de ce trouble et de comprendre si son trouble relève de la spiritualité ou d'une « maladie de la science », d'un ensorcellement (une étiologie traditionnelle) ou d'une maladie psychiatrique.

#### 5.1.1. Histoire familiale.

Jeanne (nom de baptême) est issue d'une famille polygame avec plus de six femmes. La mère de Jeanne, la dernière des co-épouses est originaire du Bénin et est commerçante de savon à Notse. Jeanne est née dans un village proche de Notse. Les parents sont décrits spontanément comme étant animistes. Jeanne est la 8<sup>ème</sup> d'une fratrie germaine de 10 enfants : Antoine (45 ans), Amavi (42 ans), Soso (39 ans), Paul (34 ans), Atsu (31 ans) – Atsupé (31 ans) – Dovi (27 ans) – Jeanne (23 ans) – Léa (20 ans) et Gisèle (17 ans). Son père était agriculteur/forestier de métier, il est décédé en 2002 alors que Jeanne était seulement âgée de 4 ans. Jeanne a donc grandi pendant l'enfance avec sa fratrie germaine et sa mère au village.

Jeanne, à l'aube de son adolescence part vivre chez l'un de ses « oncles » David (qui est en fait l'un de ses grands-frères consanguins, que le père a eu avec l'une de ses premières femmes, David est appelé oncle par rapport à l'écart générationnel entre lui et Jeanne) à Kpalimé. David est coordinateur d'une Organisation Non Gouvernementale à Kpalimé.

Dès le collège, elle se donne comme vœu intime de rencontrer un homme dès qu'elle sera mûre : « *j'aurai un conjoint qui n'est pas trop âgé, célibataire et sans autres femmes* ». Elle explique avoir construit ce modèle suite aux conseils de sa mère qui lui aurait dit « *de ne surtout pas faire les mêmes erreurs* » qu'elle dans son foyer en vivant dans un régime polygame. La mère aurait énormément souffert de l'organisation polygamique « *comme les femmes sont nombreuses, elles font appel au marabout pour s'approprier l'homme unique de la maison en plaçant des choses dans la nourriture* ».

Après son BAC, Jeanne part étudier à l'Université de Lomé. Jeanne relate ses souvenirs idéalisés qu'elle avait de l'université, où dès le premier jour elle s'était bien habillée voulant « *se faire voir* ». Jeanne avait placé beaucoup d'espoir dans cette migration en ville s'identifiant aux femmes citadines et à l'identité professionnelle de journaliste télé « *j'avais l'ambition de venir à Lomé, façon dont les étudiantes reviennent à ce moment de là-bas, elles sont chics et belles, ça me plaît beaucoup ; mon premier rêve c'était de devenir journaliste, les femmes à la télé elles*

*sont propres et posées, j'aime ça [rire] ».* ». Comme si l'obtention du BAC, et la séparation géographique avec le village, avait eu valeur pour elle de rite de passage où elle accédait enfin à l'autonomie menaçante de la vie adulte. Néanmoins, le choix de Jeanne de migrer en ville pour les études n'a pas été accepté à l'unanimité par la famille qui ne trouvait pas de solutions financières pour la soutenir « *j'avais la colère, je vois ils sont contre mon gré, ils veulent que je reste avec eux* ».

Finalement, après de longues négociations elle migre à Lomé chez sa grande-sœur Amavi et ses quatre enfants, chez laquelle elle cohabitera pendant trois ans. La cohabitation fût conflictuelle car reposant sur un double malentendu, Amavi s'attendait à recevoir en échange de son logement un soutien financier et ménager de la part de Jeanne qui devait correspondre au système de dette africaine, tandis que Jeanne s'attendait à recevoir un soutien financier et moral dans ses études, bref une solidarité familiale désintéressée sans contrepartie quelconque. Amavi vit seule avec ses enfants, son conjoint l'a quitté.

Jeanne a une place assez originale dans la famille, elle est la plus avancée au niveau universitaire, et la seule qui n'ait pas adhéré à la croyance des témoins de Jéhovah. Son grand-frère Paul aurait converti le reste de la fratrie germaine après le décès du père « *moi je ne sais pas encore quelle religion va me sauver* ». Elle est également la seule de sa fratrie germaine à avoir été accueillie dans sa fratrie consanguine, et à donc être proche des enfants de la co-épouse de son père.

Après deux histoires sentimentales problématiques avec des hommes plus âgés qu'elle, Jeanne se met en relation avec un jeune homme célibataire encore étudiant nommé Alvaro.

### **5.1.2. Histoire de la souffrance psychique**

En 2016, alors qu'elle arrive pour la première fois à Lomé, en ville. Elle engage une relation avec l'un de ses professeurs de sociologie, Kossi âgé de 40 ans, qui lui aurait fait des avances sexuelles. Dès le premier rendez-vous intime, elle aurait eu des relations sexuelles avec lui, qui sont interprétées par Jeanne comme « *un viol* ». Kossi aurait déposé dans sa boisson une drogue pour abuser d'elle. Ce rapport sexuel était le premier de Jeanne « *il m'a dévié à ce moment* ». Après plusieurs mois de relation, Jeanne découvre que Kossi a déjà une femme et des enfants. Trahie, et animée par la colère « *j'ai fait une scène* » : elle se rend au domicile de Kossi et le confronte en exposant la vérité à sa famille (alors qu'il festoyait l'anniversaire de l'un de ses enfants). Malgré cette trahison, Jeanne continue à le fréquenter. Lors d'un dernier rapport sexuel avec lui, qui scellera définitivement la séparation, elle commence par ressentir des douleurs au niveau du bas-ventre.

En 2018, Jeanne commence une nouvelle relation avec Mohamed, âgé de 35 ans. Après une relation sexuelle, elle effectue une toilette intime et aperçoit dans la douche deux « salamandres » (qui se révéleront finalement être des mille-pattes). Elle s'imagine alors que ces insectes sortent de son vagin. Jeanne commence alors à ressentir des émotions « bizarres » en éprouvant de la peur et en commençant une série de rêves étranges « *c'est comme s'il y avait une psychose en moi* ». Elle commence un traitement en consultant dans un centre de prière qui lui prescrit d'arrêter définitivement toute relation sexuelle avec les deux hommes. De plus, il lui est conseillé de ne plus

s'engager sexuellement aussi rapidement dans les relations afin de se protéger et d'attendre un engagement formel de l'homme comme preuve de l'authenticité de son amour.

En mars 2020, la crise prend place dans un contexte émotionnel particulier alors qu'elle aperçoit un mille-pattes sur son lit. En apercevant l'insecte, la peur revient avec la montée d'une colère intense. Elle décide de retourner voir la femme de Kossi pour se venger, pensant qu'elle est à l'origine d'un ensorcellement, et que le mille-pattes en est le média. La semaine d'après, juste avant les examens de fin d'année dont l'enjeu académique est l'obtention du diplôme de Licence, elle déclenche une bouffée délirante aiguë avec des symptômes hallucinatoires et maniaques. Durant ses hallucinations, elle se sent très intelligente et puissante, elle se souvient avoir aperçu une femme qui lui donne une bouteille d'Evian et une bonne qui essuie les nacos des fenêtres devant un vieux monsieur assis.

En février 2021, elle consulte dans notre centre de santé mentale (sa sœur Atsupé avait été suivie par nos services il y a quelques années). Jeanne craint une nouvelle crise se plaignant d'une souffrance morale : tristesse, pleurs, angoisse, asthénie, « *j'ai peur de me troubler dans mes pensées* » et une « *peur d'échouer* » à l'approche de ses examens universitaires. L'équipe psychiatrique diagnostique, en plus de la BDA, un épisode dépressif réactionnel et un syndrome anxieux. Aucun médicament n'est prescrit. Ce n'est que deux semaines après cette première consultation psychiatrique que Jeanne consulte un psychologue, ce qui lui permet de bénéficier des effets de l'après-coup dans la construction de son récit.

En parallèle de ces manifestations psychiatriques, Jeanne consulte en gynécologie pour aménorrhée, frigidité (pas de plaisir sexuel) et des douleurs abdominales. En juin 2021, à l'échographie sont détectés des kystes ovariens ce qui entraîne une stérilité partielle et provisoire.

## 5.2. Prise en charge hospitalière

Jeanne a été suivie en ambulatoire pendant 5 mois, à travers une dizaine d'entretiens cliniques à visée psychothérapeutique. Ces entretiens ont permis d'approfondir des éléments de sa vie, et de discuter de ses relations sentimentales actuelles qui permettent de faire lien et de comparer avec ses relations sentimentales passées. J'ai eu l'occasion de discuter avec son « oncle » David, et sa petite sœur Gisèle lorsqu'ils étaient de passage à Lomé, enrichissant la clinique du regard d'un tiers familial.

### 5.2.1. Première rencontre.

Dès le début de la consultation, elle déverse immédiatement toute son histoire, en réorganisant chronologiquement les bouleversements affectifs qu'elle a traversés. Jeanne d'apparence est très sensuelle et s'habille avec des vêtements moulants et des couleurs vives, avec une féminité ostentatoire. Le contact est sympathique, bien qu'elle ait des comportements de séduction. Jeanne se décrit comme ayant une personnalité « *hyper-sensible* » et « *renfermée* ». Elle aime la musique et la danse. Elle rêverait d'être l'unique femme d'un homme. Dans l'échange

clinique, elle est curieuse et à la recherche d'un sens dans les symptômes endurés. Elle s'exprime en langue française exclusivement, avec franchise et honnêteté.

### 5.2.2. Vécu contre-transférentiel.

Après le premier entretien, elle m'enverra tout au long de la semaine plusieurs messages curieux cherchant à maintenir le lien, me demandant comment je vais, m'envoyant des émoticônes avec des cœurs, m'envoyant des photos où me demandant une confirmation ou un rappel de sa prochaine date de rendez-vous (alors que cela est formellement noté dans son carnet de santé). Elle semble flattée d'avoir comme psychologue, un « yovo ».

Je ressens clairement des enjeux de séduction liés à ma position hiérarchique auxquels s'attache une fascination culturelle reposant sur des fantasmes exotiques, celui de l'occidental immensément riche. En qualité d'homme, je suis rangé dans la même position que ses précédentes expériences sentimentales « verticales » visant l'obtention d'une sécurité financière. En réaction, et pour me défendre de cette séduction, je bascule dans un positionnement plus autoritaire, et centré sur mon identité professionnelle.

### 5.2.3. Les relations sentimentales avec les hommes âgés.

Jeanne dit avoir été séduit par Kossi et Mohamed par leur âge et aussi par leur capacité financière. Une fois qu'elle a libéré toute l'agressivité contenue à l'égard de Kossi dans les premiers entretiens (en l'insultant de « violeur » usant de « drogues » pour la séduire), nous analysons les liens qui les ont unis autour d'intérêts différents qu'on peut affilier au phénomène des « sugar-daddys » plus qu'à une relation amoureuse authentique. Kossi recherchait un objet de plaisir extra-conjugal qu'il pouvait obtenir grâce à son pouvoir financier, tandis que Jeanne recherchait une sécurité financière et affective dans un contexte où elle découvre pour la première fois l'espace métropolitain de Lomé. S'étant donné à lui par l'acte sexuel « *étant donné qu'il ma dévié...* », et ne pouvant consciemment se réprimander son geste luxurieux, elle choisit sur le modèle de la formation réactionnelle, ou du pied dans la porte, de continuer la relation mais d'y puiser des avantages. Dans une logique compensatoire, en bénéficiant activement des avantages financiers que lui offre ce compagnon, elle diminue le sentiment de passivité ressenti après la perte de sa virginité par un homme étranger qui occupe une position de pouvoir. Jeanne expliquera qu'avec Kossi et Mohamed, elle se sentait plus soumise et complexée dû à respect culturel qu'elle doit à leur âge, peut-être dit-elle, en miroir avec le père qu'elle n'a pas eu dans l'enfance.

### 5.2.4. La relation avec les hommes jeunes.

Sa relation actuelle avec Alvaro est animée par beaucoup de tensions et de conflits « *j'ai l'impression qu'il ne m'aime pas* ». Alvaro refuserait ses demandes d'argent lorsqu'elle est dans le besoin. De son côté, Alvaro doute de la sincérité des sentiments de Jeanne à cause de ses demandes financières intempestives. Lors d'une dispute, Jeanne l'aurait rabaissé en le comparant à ses anciens petit-amis qui « *eux ont de l'argent* ». Jeanne décrit un autre conflit qu'elle a contracté avec un étudiant de son université, qui pour la courtiser lui aurait offert une grosse somme

d'argent. Elle aurait répondu de manière paradoxale, en disant qu'elle était déjà engagée avec quelqu'un, tout en acceptant l'argent.

### 5.2.5. L'enjeu du diplôme.

Les crises émergent dans un contexte stressant d'examens universitaires. Jeanne dit être « *apeurée des études* » à l'approche du diplôme qui semble révéler inconsciemment l'échéance de son autonomisation. En effet, Jeanne est sensible aux bénéfices secondaires d'être soutenue et accompagnée financièrement par sa famille (en l'occurrence David). Achever ses études reviendrait à devoir se confronter à la réalité sociale et à la pression d'une rentabilité financière pour la famille, et donc à un renversement de sa position au sein de la famille.

### 5.2.6. La parole du grand-frère.

Les conseils de David prônent une forme d'autonomisation. Il explique que Jeanne présente un problème qu'il qualifie de financier. Elle serait trop exigeante envers les autres comparativement aux ressources qu'ils possèdent. En effet, Jeanne semble, à l'image de la problématique qui se joue envers ses petit-amis, demander avec insistance et fréquence un soutien financier pour satisfaire ses moindres besoins en faisant fi des réalités de chacun. Il brosse avec bienveillance un portrait de Jeanne très infantile et capricieux. Jeanne aurait refusé à plusieurs reprises d'avoir une activité génératrice de revenus en parallèle de ses études.

Alors que nous remarquons ensemble que ses crises se manifestent lorsqu'elle est seule, David m'adresse une demande ambiguë « *est-ce que ce serait possible que vous alliez chez elle, pas de manière professionnelle, mais disons, pour s'assurer qu'elle va bien, et la suivre quand ça ne va pas ?* » épuisé de tenir seul ce rôle dans la famille élargie.

## 5.3. Entretien clinique semi-directif de recherche

Jeanne rencontre des difficultés à se présenter et semble mal à l'aise d'être enregistrée vocalement, comparé aux précédents entretiens où la parole circule plus librement. Les caractéristiques qu'elle verbalise spontanément pour se définir sont : son statut d'étudiante universitaire et son lieu de résidence en ville, c'est ensuite au clinicien d'aller à la recherche des autres informations. L'enregistrement de l'échange renforce les comportements de séduction à l'égard du clinicien, l'entretien est confondu à un casting. Lorsque je lui demande de me décrire sa personnalité elle répond : « *Par où commencer ? [rire] (...) je peux donner la taille ; le teint et autres là ? [rire]* ». Jeanne rêve d'atteindre une position sociale confortable (travailler dans la fonction publique) et de concrétiser sa vie sentimentale par un mariage et des enfants.

### 5.3.1. La tradition : le vodou et la reconversion au christianisme.

Jeanne associe directement par ce mot, l'origine de ses parents, le régime polygamique et leur affiliation à l'animisme. Il y a un conflit transgénérationnel autour de l'affiliation religieuse.



L'animisme parental est une question problématique récurrente dans le discours de Jeanne. La mère de Jeanne est béninoise (région réputée comme étant le berceau du vodou) tandis que le père est originaire d'Aného (ville frontalière au Bénin), les deux parents appartiennent à l'ethnie des Adja. Chacun des parents adore un fétiche vodou, le père loue le fétiche nommé *Sovi* et la mère le fétiche nommé *Atingali*. L'adoration des fétiches était aussi une pratique transmise par les grands-parents et soutenue activement par la fratrie du père. Jeanne se décrit en opposition avec cette tradition animiste « *nous on a grandi, on ne connaît que l'adoration de Dieu, on n'a pas pris part dans la tradition vodou* ». Dans l'histoire du père, il y aurait eu des conflits de croyances au sein de la famille. Le frère benjamin du père, dont le nom n'est pas verbalisé, aurait amené le christianisme *via* un mouvement évangéliste (L'Eglise du Christianisme Céleste) dans la famille générant un schisme entre les adorateurs des fétiches vodou et les nouveaux convertis. Le père juste avant sa mort, se serait converti au christianisme. Dans l'étiologie familiale, sa mort serait donc en lien avec ce changement soudain de spiritualité : « *Quand il s'est converti les vodous se sont révoltés contre lui et il est tombé malade, les choses, les boutons sortaient sur son corps...et il est décédé... et c'est après sa mort que nous ses descendants on a les problèmes psychiques* ». La conversion de sa fratrie germaine au christianisme aurait, d'après elle, réactualisée la vengeance des fétiches, qui s'observerait aujourd'hui par les épisodes psychiatriques « *c'est nous seulement les enfants de notre papa qui finalement s'est convertis en...en christianisme et nous aussi on adore Dieu c'est nous qui avons le problème mental* ».

Jeanne aurait été élevée dans cette tradition vodou jusqu'à ses 12 ans, date à laquelle elle migre ensuite à Kpalimé rejoindre David, qui lui est de religion protestante. Elle précise n'avoir pas été à l'aise dans cette transition religieuse « *pour couper ce lien de la tradition et rentrer dans l'église il y a un problème qui suit toujours les personnes* » en développant des symptômes pendant son adolescence lorsqu'elle allait à l'Église « *ça nous perturbe quand on est dans l'église, avant la chose m'arrivait, je... je crie mon cœur bat... je crie comme je vois quelque chose quoi* ». Jeanne est ambivalente sur cette question, d'un côté elle éprouve de la curiosité à l'égard des croyances traditionnelles qui relèvent de son héritage culturel, d'un autre côté elle en a peur et craint des conséquences morbides pour s'être convertie.

L'histoire familiale est centrée sur la narrativité de l'histoire paternelle et de sa rencontre avec la mère de Jeanne. Du côté paternel, il y aurait eu une migration collective de Aného vers le village de la mère. Le père était un agriculteur/forestier idéalisé dans le discours de Jeanne, pour être un « *très grand polygame* », être « *accueillant* » auprès d'autres hommes qu'il aurait protégés grâce à son fétiche et « *avec un grand champ* » symbole de richesse dans une écologie ruraliste. Jeanne décrit ensuite la polygamie de son père, lorsqu'il était encore vivant. Elle se souvient de trois co-épouses du père, dont deux qui sont décédées. La famille polygame habitait la même maison, mais chaque femme avait sa chambre.

### 5.3.2. La sorcellerie dans la famille : stérilité et rivalité féminine.

Jeanne est très anxieuse en réaction à cette thématique, qu'elle interprète dans le sens négatif. Elle répond par la légende urbaine des « mangeurs de chair » qu'elle dit originaire de la région de Niamtougou, mais ne s'approprie pas la question en l'appliquant à sa famille et aux conflits internes qui la domine. Ces premières appréhensions dépassées, la sorcellerie est ensuite élaborée comme modèle opératoire pour illustrer les conflits entre épouses dans le régime polygamique de son père ; puis pour expliquer les symptômes psychiatriques de sa grande sœur Atsupé.

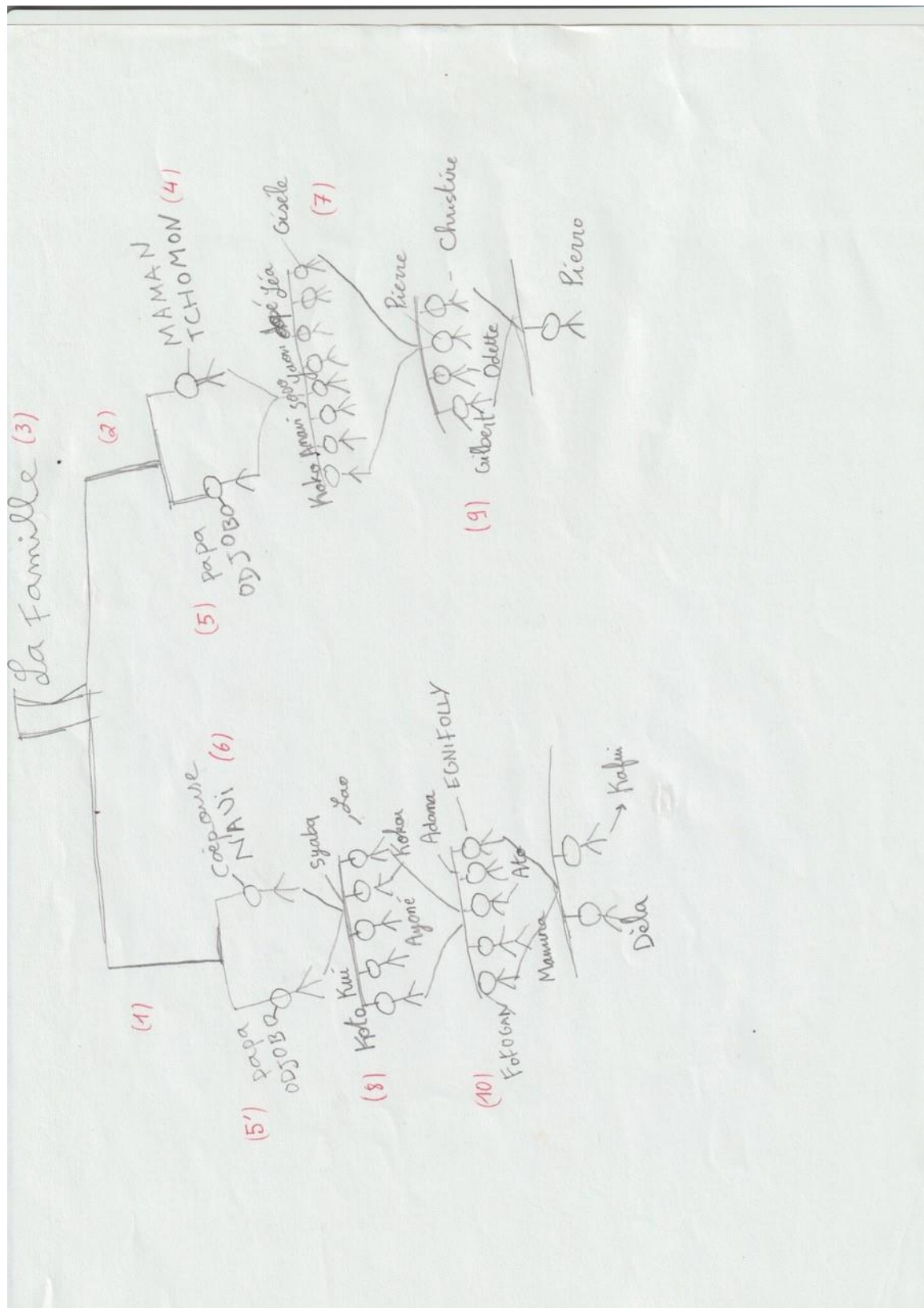
La première femme du père avait été collectivement accusée de sorcellerie car les épouses suivantes du père ne parvenaient pas à enfanter. La sorcellerie présumée de la première femme générera un divorce avec le père.

Atsupé, à la suite d'une succession de déceptions amoureuses serait devenue folle par « ensorcellement ». La première déception amoureuse d'Atsupé intervient lorsqu'elle planifiait son mariage avec un homme, et qu'elle apprend que celui-ci lui avait caché qu'il était déjà père de deux enfants et en couple avec une autre femme. Dans la seconde déception, Atsupé aurait refusé les avances d'un homme décrit comme un « réparateur » de métier et « animiste » de tradition. Afin d'insister et de faire valoir sa demande, l'homme aurait fait appel à un maître féticheur (un lanceur de sort) pour influencer spirituellement Atsupé. Des objets ensorcelés auraient été retrouvés enterrés devant la maison d'Atsupé. L'histoire de Jeanne est vécue en miroir avec celle d'Atsupé, les deux sœurs seraient liées par une souffrance réciproque autour des déceptions amoureuses. Jeanne vient questionner la récurrence de ce problème dans la famille.

### 5.3.3. La ville, solitude et survie économique.

Jeanne, bien qu'elle ait migré en ville, reste très critique sur le fonctionnement social urbain, qu'elle compare au village « *Il n'y a pas l'harmonie, il n'y a pas (...) cette cohésion, cette solidarité comme ça se passe au village. Tout le monde a le caractère solitaire, se débrouille seul... ils n'ont pas, ils... ils ne... ne veulent pas de compagnie... ils ne veulent pas aider son prochain* ». Jeanne survie dans cet environnement anxiogène grâce à l'aide financière de David. En creux de son discours, Jeanne semble se sentir seule en ville et dépourvue d'autonomie financière. La fin de l'entretien s'achève sur la plaisanterie d'un « tour des religions » *via* les relations sentimentales, et la différente appartenance religieuse de chacun des hommes, qu'elle a expérimenté.

5.4. Libre-réalisation de l'arbre généalogique



### 5.4.1. Clinique de la passation.

Elle commence par dessiner deux maillons de chaque côté de la feuille (1) et (2). Ces maillons sont ensuite reliés à un tout central intitulé « La famille » (3). Une fois cette architecture dessinée, elle inscrit le nom de sa mère tout à droite « Maman Tchomon » (4) puis de son père « Papa Odjobo » (5) qu'elle duplique aussi dans l'autre branche, en ajoutant le nom de la coépouse de son père « Coépouse Navi<sup>47</sup> » (6). Elle indique la filiation de ses parents, et sa fratrie en dessinant un long trait, sur lequel elle dessine des bonhommes symbolisant ses frères et sœurs (7). Après avoir compté le nombre de personnages dessinés, elle réfléchit et marque une longue pause ; elle semble bloquée ou confuse. Elle continue la réalisation en changeant de branche, et en complétant cette fois-ci la filiation de ses demi-frères et demi-sœurs (8). Elle marque une nouvelle pause, puis réfléchit. Elle revient sur la première branche, et ajoute les descendances de l'un de ses frères (9), puis fait de même sur la branche de la coépouse (10). Pendant toute la passation Jeanne dissimule avec ses mains la production, comme une élève qui craint que son voisin ne copie son travail.

Pendant la seconde étape où elle narre la construction de son arbre, elle ajoute au fur et à mesure les prénoms des personnages afin de m'aider à mieux comprendre. Elle ajoute à cet instant son prénom qui contient graphiquement une hésitation entre « Jeanne » le nom catholique avec lequel elle s'est présentée à moi, et « Dopé » qui est son nom traditionnel indiquant « celle qui est née après des jumeaux ».

Après la passation, elle engage des questionnements en lien avec le suivi psychothérapeutique sous-jacent : Est-ce qu'il existe des psychologues-voyants ? Est-ce qu'il y a une différence entre des « maladies spirituelles » qui se serait déclenchée pour sa sœur (Atsupé, la jumelle) et des « maladies émotionnelles » psychologiques comme pour elle ? Jeanne est dans la recherche de sens par rapport à ses symptômes comme les hallucinations et les manies, mais aussi dans l'inquiétude d'une nouvelle rechute de son état à la suite d'un rêve et de l'approche de ses examens universitaires.

### 5.4.2. Particularité de la production graphique

- Hésitations et blocage lors de l'écriture de son prénom dans l'arbre, et aussi dans le choix du nombre de frères et sœurs.
- Pas de figures grand-parentales, remplacées par un Tout globalisant nommé « La Famille »
- Père en doublon, afin d'inscrire la descendance de la co-épouse
- Les jumeaux ne sont pas nommés sur son arbre (Atsupé, la fille est vivante et Atsu, le garçon est lui décédé) mais un personnage bâton est dessiné pour les deux.
- Liens de descendance représentés en entonnoir (sous-entendu, les enfants appartiennent à la fratrie)

---

<sup>47</sup> *Navi* désigne tante (en éwé), mais est également un pronom utilisé culturellement par les enfants pour désigner la co-épouse de leur père.

- L'« oncle » David, nommé comme tel dans le discours est représenté dans l'arbre avec son nom traditionnel écrit en majuscule, à la différence des autres noms, EGNIFOLLY
- Personnages dessinés en bâtons (famille « tribu »)
- Noms catholiques/traditionnels pour la fratrie germaine, et noms exclusivement traditionnels pour la fratrie consanguine. Paradoxalement, le nom catholique de son frère (Paul) qui a été converti aux Témoins de Jéhovah a été écrit en éwé (Yaovi), alors que pour les descendants de cette fratrie, ce sont les noms catholiques qui ont été privilégiés.

### 5.4.3. Grille d'analyse qualitative

<b>Interaction avec le matériel.</b>
<p>Étudiante en sociologie, Jeanne est familiarisée avec la représentation du génogramme, et donc par extension avec l'arbre généalogique. L'attitude est neutre, avec un intérêt progressif pour l'activité projective. Néanmoins, il y a une résistance à représenter sa famille en exprimant qu'elle ne connaît pas bien sa famille, crainte de commettre des erreurs ou d'oublier des personnages importants. Dans l'après-coup souhaite recommencer son arbre, après avoir fait des enquêtes généalogiques au sein de sa famille afin d'obtenir un résultat plus objectif « <i>je veux mieux</i> ».</p>
<b>Interaction avec le(s) chercheur(s)</b>
<p>Dans la soumission au désir du chercheur, essaye de faire la synthèse tradimoderne entre la posture de psychologue qui prend soin de la souffrance psychique, et la posture de voyant qui détermine des vérités cachées spirituelles. Néanmoins, amène le clinicien à formuler des interprétations (un peu à la manière du voyant) sur ses symptômes tout en sollicitant l'expertise de sa fonction professionnelle. En fin d'entretien, le discours du psychologue contrebalance le discours du sujet. Recherche d'étayage et d'assurance à travers le regard approuvateur du clinicien. L'enquête prend le dessus sur la phase interactive de la libre-réalisation de l'arbre généalogique.</p>
<b>Narration de l'histoire de la famille.</b>
<p>Les personnages figurés sont présentés factuellement, le lien parental est le point de départ de la narration, puis s'élabore ensuite en poupée russe les descendance des fils et des filles, en dénombrant le nombre d'enfants. La polygamie n'est pas abordée spontanément dans la narration. Les identités de chacun ne sont pas clairement définies, réduit au rang générationnel.</p>
<b>Conflictualité et événements critiques</b>
<p>Décès du frère aîné Koko par envoûtement. L'envoûtement est attribué à l'étrangeté Béninoise d'un oncle paternel qui aurait ramené des fétiches du Bénin. Dans le discours maternel, Koko était envié : il jouait un rôle de substitut paternel dans la famille après le décès du père tout en ayant une bonne situation sociale (construction d'une maison à Notse).</p> <p>La fratrie germaine est convertie à la religion monothéiste tandis que la fratrie consanguine ne l'est pas (ce qui n'est pas entièrement vraie puisque l'oncle David est protestant)</p> <p>Polygamie du père qui avait plus de six femmes, dont deux qui sont décédées sans avoir d'enfants. La mère de Jeanne est la dernière des femmes. Jeanne n'a pas accès à l'histoire des co-épouses défuntes, mais sait qu'elles étaient stériles.</p> <p>Jeanne est l'une des seules de sa famille, partie vivre à Lomé et engagée dans des études universitaires, les autres ont fait le choix de rester au village. « <i>les questions de village là parfois il y a...si vous allez c'est comme vous qui sont en ville c'est que vous êtes aisés donc on vous envie on vous envoûte les choses</i> ».</p> <p>Beaucoup de morts dans la famille (les oncles paternels seraient tous décédés). La famille élargie se serait scindée géographiquement à la mort du père. Pour avoir des informations sur sa lignée paternelle, Jeanne doit passer par sa fratrie consanguine car ils étaient plus proches de lui.</p>

### Labilité et rigidité des contenus

Ne se différencie pas à première vue dans l'arbre, pas de référence à sa place dans la famille, Jeanne figure équitablement parmi la fratrie comme un personnage bâton, ce n'est que dans un second temps qu'elle se nomme, en même temps que les autres membres. Dans l'échange, comme dans le graphique, il y a une indistinction entre ceux qui sont morts et ceux qui sont vivants. Elle aurait souhaité, dans l'après-coup ajouter ses grands-parents, qu'elle ne connaît pas.

## 5.5. Interprétation et analyse

### 5.5.1. Dimension individuelle et intrapsychique.

Jeanne a recours fréquemment à l'idéalisation, et ce de manière clivée entre une tradition inconnue et oubliée, et un modernisme salvateur. La tradition de Jeanne est enterrée par le décès de son représentant symbolique : le père, et entachée par les nombreuses conversions religieuses au sein de la famille. Le père, qu'elle n'a pas connu, est idéalisé comme un « grand polygame » décédé pendant l'âge œdipien de Jeanne. La modernité et l'université sont idéalisées comme des potentiels de réussite socio-économique permettant de sortir de la vie villageoise. Le conjoint est idéalisé, en écho avec l'amour paternel irréalisé, comme une source d'amour inconditionnel et une sécurité matérielle providentielle.

La première problématique de Jeanne est d'ordre affectif et sexuel. Elle concerne aussi bien la construction de son identité féminine, sa place de femme dans une société patriarcale puis dans un ménage et son corps comme objet de séduction. D'un côté, Jeanne souhaite briser la répétition du ménage polygame qu'avait expérimenté avec douleur sa mère, mais d'un autre côté, elle reproduit à son insu dans ses relations plurielles un modèle de relation homme-femme basée sur la hiérarchie sexuelle et la complémentarité, mais aussi sur la compétition. Ses relations avec des hommes âgés traduisent la nécessité affective d'obtenir une sécurité matérielle immédiate, et une protection face à l'insécurité économique moderne. La relation avec Kossi plonge Jeanne dans la position insidieuse d'une « deuxième femme », en miroir avec la place de co-épouse de sa mère qu'elle souhaitait pourtant éviter ce qui réactive un conflit œdipien et engage les premiers symptômes thymiques. Dans la logique de l'inconscient, Kossi est la figure paternelle, et sa femme est la figure co-maternelle. Dans la polygamie, l'œdipe semble toujours se réaliser dans une relation triangulaire entre le sujet, la figure maternelle et la figure paternelle. Cependant la figure maternelle est ici scindée en deux, la mère biologique incarne le bon-objet « la mère nourricière » tandis que la coépouse incarne le mauvais-objet « la mère persécutive ». Cette configuration permet de protéger fantasmatiquement la bonne mère des émois agressifs de la rivalité œdipienne, tout en concentrant ces affects négatifs sur la mauvaise mère. Le rêve qu'elle exprime reproduit d'ailleurs ce schéma œdipien extra-triangulaire : co-épouse (la bonne qui nettoie), épouse (qui offre un don) à Jeanne, le père (l'homme âgé passivement assis).

En accusant la femme de Kossi de sorcière, Jeanne expulse tous les affects agressifs contenus consciemment à l'égard de sa rivale (et inconsciemment à l'égard de sa belle-mère) mais aussi à l'égard de Kossi, l'homme qui a abusé de sa confiance. On retrouve cliniquement les traces de cette agressivité avec la reconstruction du récit de la séduction sous fond de viol et d'usurpation au consentement. La sorcellerie est ici utilisée comme un objet psychique négatif symbolisant cette rivalité œdipienne et particulièrement les fantasmes de destruction du rival œdipien. La sorcellerie représente ici également un modèle explicatif familial des échecs sentimentaux, et des troubles liés aux dysfonctionnements de la féminité telle qu'elle est conçue par la culture. Les échecs sentimentaux de sa sœur Atsupé, qui aurait été victime de sorcellerie lui aurait coûté dans l'imaginaire familial, la perte de sa fertilité. En plus d'être stérile, Atsupé manifeste également des crises psychotiques. En manifestant, elle aussi les mêmes crises, et en interrogeant leur aspect répétitif, Jeanne opère une double identification par le symptôme à des troubles transgénérationnels : la rivalité œdipienne pour la conquête de l'homme et l'angoisse de la fertilité ou de l'échec conjugal. Cette identification est renforcée par le prénom traditionnel de Jeanne « Dopé » qui représente l'ordre des naissances et signifie littéralement « née après les jumeaux ». L'angoisse d'être stérile est également vécue comme traumatisante et morbide, car elle est associée inconsciemment aux caractéristiques des deux autres épouses du père, décédées, et représente donc une identification aux « mauvaises-mères » rivales. La stérilité partielle dont souffre Jeanne après la résolution de la BDA, est une seconde identification par le symptôme, cette fois par le biais d'une somatisation, à la mauvaise mère persécutrice, et aux échecs conjugaux d'Atsupé.

Ses rencontres avec les hommes, permettent à Jeanne d'expérimenter ses capacités sexuelles, afin d'obtenir la confirmation de ses qualités féminines lui permettant de rivaliser sur le marché matrimonial, mais aussi de lutter contre les identifications négatives aux autres femmes stériles de sa famille. La crainte de la stérilité s'exprime en creux dans l'arbre généalogique : lorsque l'on compare la production graphique de Jeanne avec celle des autres femmes de notre population, on s'aperçoit que la natalité des femmes de sa famille n'est pas représentée. De plus, les co-épouses et Atsupé qui sont stériles ne sont pas inscrites. Il y a là un acte manqué graphique.

C'est ce qui explique la personnalité et l'apparence séductrice de Jeanne et la place dans son discours qu'occupe la question du couple, c'est une défense hystérique contre la menace d'une identité féminine menacée subjectivement par l'angoisse de la stérilité. Sa représentation idéale du conjoint se heurte néanmoins à la réalité urbaine moderne, où il est difficile en tant que femme d'avoir une autonomie financière sans le soutien d'un homme, ou d'une communauté d'appartenance. L'aide financière apportée par l'oncle, ne suffit pas à contenir tous les désirs et les besoins de la modernité. Aux carrefours de l'amour œdipien à l'égard de son père et de ses besoins matérialistes, Jeanne est séduite par les hommes âgés et riches. L'échec de la relation avec Kossi, puis Mohamed, vient opérer une désillusion du sentiment amoureux qui avait au départ motivé Jeanne, tout en levant le refoulement sur le profit matérialiste qu'elle tirait inconsciemment de ces relations. La culpabilité d'avoir marchandé son corps est déplacée sur le terrain symbolique, avec la phénoménologie d'une souillure de son vagin par des insectes, puis

véhiculée à travers la transgression morale catholique contenue dans le discours des prêtres qu'elle consulte. L'angoisse de séparation avec les conjoints, et le lien œdipien semblent réactiver inconsciemment la perte antérieure et précoce du père, ce que Jeanne exprime par « *il y a un problème dans la famille, on aime trop les hommes et dès qu'ils nous quittent on tombe malade* ».

La seconde problématique de Jeanne se situe au niveau de sa place dans la famille et de la dialectique dépendance / indépendance. On retrouve dans son discours, les thèmes de la puissance et de la richesse, incarnés dans le projet de migration urbaine visant la promotion sociale. L'idéalisation des possibilités modernes, et son statut d'étudiante universitaire, lui apporte le bénéfice narcissique d'avoir évolué individuellement, mais aussi d'être idéalisé dans le regard de sa famille restée au village. Ce gain narcissique s'accompagne d'une double angoisse : l'angoisse de perdre le prestige de ses acquis par des attaques rivales, et l'angoisse de prendre une place de responsabilité dans la redistribution familiale des ressources qui entraverait son indépendance. Tout gain symbolique par rapport à l'horizontalité fraternelle est susceptible dans l'imaginaire de provoquer des jalousies destructrices. Cette méfiance est illustrée dans l'étiologie familiale du décès du frère aîné, qui serait mort par sorcellerie à cause de sa position supérieure qui aurait été enviée.

Le projet d'autonomisation de Jeanne est ainsi marqué d'une ambivalence entre son désir d'émancipation immédiat et sa dépendance programmée à la famille. En refusant les opportunités de travail qu'on lui propose, et en maintenant le soutien financier de l'oncle, elle garde opérationnelle l'organisation générationnelle où l'enfant est placée sous la tutelle financière de ses aînés. Cela permet à Jeanne de différer la lourde charge d'être, à son tour, pourvoyeuse des ressources de sa famille, et particulièrement de sa fratrie germaine dont elle est la seule à pouvoir garantir la sécurité financière. Les BDA se déclenchent dans un contexte stressant d'examen pour le diplôme universitaire, ce qui constitue des échéances à ce processus d'autonomisation. Cette autonomie suggère un renversement de responsabilité au sein du système familial tandis que l'échec de cette autonomisation représente la menace d'une castration symbolique. En effet, l'angoisse d'échouer, est aussi l'angoisse que les gratifications narcissiques liées à son statut moderne nouvellement acquis s'estompent. Autrement dit, si Jeanne échoue dans cette quête, paradoxalement, elle ne sera plus idéalisée comme elle l'espère par ses rivaux.

Dans cette société patriarcale togolaise, la liberté de la femme, s'obtient paradoxalement par l'assujettissement aux désirs de l'homme ou par la réussite sociale permettant d'aboutir au *graal* d'une autonomie financière. Jeanne oscille entre ces deux destins, ne sachant quelle voie sera finalement la plus conforme à ses idéaux, se réfugiant vers la première solution pour compenser les risques d'échouer dans la seconde.

Les communautés religieuses permettent à Jeanne de trouver des réseaux de solidarité concurrentiels qui allègent le poids des attentes familiales de rentabilité. Aucune communauté ne fait néanmoins l'unanimité, Jeanne



cumule les options religieuses dans une sorte d'errance affiliative. Entre les différentes affiliations religieuses intrafamiliales, et ses différentes expériences sentimentales, Jeanne ne sait dire « *quelle religion va la sauver* ». Cette forte volatilité des appartenances, au-delà du conflit identitaire qu'il soulève, révèle en creux une forme pathologique d'individualisation. À cela s'ajoutent l'instabilité des affiliations religieuses qui renouvellent des questionnements internes liés à son appartenance familiale. On retrouve la trace de ce conflit psychique dans les identités plurielles de l'arbre généalogique, et notamment de la sienne où elle se présente publiquement au clinicien et à l'institution (catholique) sous le prénom de Jeanne, tandis que dans l'intimité de la LRAg elle se représente sous le prénom de Dopé.

### 5.5.2. Dimension familiale, intersubjective et intergénérationnelle.

La dynamique familiale est marquée d'une forte rivalité interne, et ce particulièrement chez les femmes. Premièrement, l'organisation polygamique du couple parental génère des conflits transgénérationnels entre les épouses. Ensuite, les conversions religieuses et les différentes affiliations religieuses de chacun provoquent d'important clivage et conflit dans la famille. L'arbre illustre ce clivage entre convertie et non-convertie : la branche de la co-épouse est exclusivement représentée à travers des prénoms traditionnels, et la branche de la mère davantage métissée par des prénoms catholiques et traditionnels. La question des appartenances religieuses fait d'ailleurs l'objet dans le discours de confusion : certains membres sont décrits dans les entretiens avec leur prénom catholique, puis écrits dans l'arbre avec leur prénom traditionnel, et vice versa :

- L'oncle David / EGNIFOLLY. Son nom écrit en majuscule reflète, par effet de sublimation, et suivant le modèle avec lequel elle a inscrit ses parents, de l'investissement important dont il fait l'objet dans la vie psychique de Jeanne. En écrivant le nom sous cette forme, on peut hypostasier que Jeanne ne souhaite pas altérer l'authenticité de l'identité traditionnelle de cette figure paternelle, vecteur patrilinéaire de la tradition, en identification avec son père défunt, mais également qu'elle ne se reconnaît pas dans l'identité catholique protestante de David qui avait initié Jeanne au protestantisme dès ses 12 ans.
- Le frère germain Paul / Yaovi qui a tenté de convertir la famille aux Témoins de Jéhovah, groupe paradoxalement réputé pour leur rigidité et leur prosélytisme religieux, est finalement écrit sous son prénom traditionnel pour rappeler son appartenance familiale et son ancrage à la tradition. Dans la même logique que pour Richard, Jeanne semble ne pas s'identifier non plus à cette influence religieuse imposée par son frère.
- Les jumeaux Atsupé et Atsu, ne sont pas représentés dans l'arbre, le lien gémellaire n'est pas élaboré. Ici, plusieurs hypothèses nous laissent dubitatifs : la gémellité dans les traditions éwés peut être associée soit à une malédiction, soit à une bénédiction. Ainsi, suivant ce raisonnement culturel, soit les jumeaux sont invisibilisés pour réduire le pouvoir de la lignée utérine, soit ils sont invisibilisés pour éviter les jalousies sur la lignée utérine. Dans une logique plus individualisée, on peut également supposer que Atsupé, par sa stérilité est considérée comme morte pour la lignée et donc n'est pas représentée, de même que pour le défunt jumeau, Atsu. Cette dimension n'est pas élaborée dans le discours par Jeanne.

La conversion religieuse est une problématique transgénérationnelle et intergénérationnelle, ayant déjà généré des clivages dans la fratrie du père. Le père, à la veille de sa mort, se serait convertie sous la pression de son frère cadet à l'évangélisme. La mort du père est expliquée par les non-converties comme la vengeance des fétiches face

à cette transgression des normes du lignage. Le père s'est converti et c'est la descendance qui est héritière de la culpabilité de la transgression, à travers ce vocable de « malédiction » qui contient sémantiquement le sens d'une répétition à travers les générations. Jeanne et Atsupé payeraient à travers leur symptôme de stérilité cette transgression du père qui maudit toute la lignée. Comme l'exprime Jeanne, elle ne connaît pas à la différence de sa famille « *quelle religion va la sauver* ». On remarque que les conversions religieuses ont été utilisées par les générations précédentes comme des mécanismes de défense pour lutter contre d'autres malédictions (morbidity exacerbée, stérilité, rivalité, etc) auxquels on attribuait cette-fois-ci une origine fétichiste ou sorcellaire.

Ces conversions répétées ont généré d'importantes ruptures intergénérationnelles, les descendants voulant se couper du passé et du vécu de leurs ascendants. L'ancrage dans la tradition vaudou, et le lien aux générations des grands-parents sont effacés dans l'arbre généalogique, coupant Jeanne de son origine. Le rapport à l'origine est réduit à une appartenance dévalorisante, dont il faudrait s'extraire d'après le discours des convertis, tandis que dans le discours des non-convertis, le père est vanté comme un « grand polygame ». On comprend mieux pourquoi, inconsciemment, Jeanne reproduit dans ses relations sentimentales, une polygamie qu'elle a pourtant condamnée consciemment. Dans l'arbre, seule la représentation polygamique du couple est schématisée et symbolisée malgré l'idéal monogamique et les unions monogames réelles de ses frères et sœurs, preuve de l'influence de ce modèle traditionnel sur Jeanne.

Lorsque le rapport à l'origine est altéré, il ne reste que les relations contemporaines comme ancrage dans l'histoire familiale. Comme ces relations sont marquées du sceau de la rivalité, elles sont abordées tantôt avec méfiance, tantôt avec intérêt tout en s'inscrivant dans une injonction de solidarité réciproque. L'arbre généalogique prend d'ailleurs subjectivement une forme de famille « tribu » traditionnelle polygamique, patriarcale, dont une des fonctions serait la reproduction des lignées et la solidarité fraternelle. Les personnages dessinés en bâton apparaissent collés les uns aux autres, les uns se chevauchent sur les autres, à tel point que Jeanne peine à s'inscrire et à trouver une place aérée dans ces maillons peu espacés.

Jeanne a été élevée par David (appartenant à la fratrie consanguine), et sa mère qui entretenait une rivalité avec la mère de David, en étant sa co-épouse. Le rôle tiers de Jeanne dans cette configuration la place dans un conflit de loyauté, entre David celui qui l'aide et qui se positionne comme une figure paternelle de substitution, et celle qu'elle doit aider, sa mère, par sa filiation biologique. Ce conflit de loyauté s'illustre dans l'identité de Jeanne qui se présente comme affiliée à la culture éwé, celle de David alors que ses deux parents sont d'ethnies adja. Ce conflit de loyauté génère donc aussi une confusion dans les places et les rôles de chacun, car les membres du groupe sont soumis à des diverses alliances qui renforcent les effets de clivage et de rivalité.

### 5.5.3. Dimension socioculturelle, transpsychique et transgénérationnelle.

La recherche d'un syncrétisme culturel s'illustre dans le parcours de soin et les différentes institutions et interlocuteurs sollicités par Jeanne pour expliquer sa souffrance. Jeanne recherche une autre étiologie qui viendrait concurrencer la thèse d'une malédiction spirituelle. Par-là, elle souhaite s'extirper des processus de répétition-identification par rapport aux troubles qui sévissent dans sa lignée et qui se sont aggravés pour sa sœur Atsupé. Jeanne recherche à ce que le clinicien lui confirme que sa maladie n'est pas spirituelle, sous-entendue motivée par des esprits, mais qu'elle soit d'ordre psychiatrique, émotionnelle ou psychologique. Par la psychothérapie, et les questionnements d'ordre sexuel et affectif, Jeanne opère progressivement une remise en question de son héritage traditionnel. Elle ne remet pas en question la valeur de ses traditions, comme cela lui est suggérée par les religions monothéistes, mais la valeur de son héritage. On observe une évolution de ses représentations au cours de la psychothérapie. Au départ, la sorcellerie est comprise comme un tabou relevant de la négativité qu'elle associe à la malédiction de la stérilité et à la rivalité féminine. Finalement, à l'issue de nos rencontres, la sorcellerie est considérée comme un patrimoine culturel lui permettant de s'identifier à l'héritage vodou de ses parents.

La conflictualité culturelle est ici représentée dans les représentations idéalisées de la modernité, comme moyen d'inscription dans la société, face à une origine traditionnelle meurtrie par les rivalités et les conversions religieuses. La question religieuse est centrale dans le discours de sa famille, mais aussi dans la chronologie de son expérience délirante. Comme Jeanne ne s'inscrit dans aucune religion, elle est précaire dans ses appartenances religieuses. Jeanne est tiraillée par une fascination pour ses traditions oubliées, et par la foi catholique qu'on lui a transmise ; les deux croyances ne pouvant se tolérer car l'une s'organise comme une défense par rapport à l'influence pénétrante de l'autre. Comme la religion est un mécanisme de défense institutionnalisée, transmis par la famille pour faire face à des souffrances transgénérationnelles, Jeanne semble fragilisée par cette errance religieuse et cette pression familiale à l'aliénation culturelle catholique en défaveur des traditions. Jeanne ne s'est pas approprié l'héritage de cette défense par la religion, cherchant avant tout à comprendre le matériel traditionnel dont elle avait hérité.

La modernité est investie par la famille comme une opportunité de rentabilité économique, et par Jeanne comme une échappatoire à la rivalité interne à la famille. Cette représentation ambivalente de la modernité s'incarne ici dans la féminité et l'idéalisation du conjoint. Jeanne construit son identité féminine au départ sur le modèle opposé à ce que lui avait transmis sa mère, souhaitant adopter une union monogamique motivée par l'amour et le désir, tout en étant une femme désirable et autonome qui ne se définit pas uniquement par sa capacité de ménagère mais avant tout par son statut professionnel. Concernant le couple, là où le fonctionnement moderne suggère une participation équitable à chacune des charges du foyer dont le bénéfice est l'égalité et l'autonomie, le fonctionnement traditionnel suggère lui une hiérarchie/complémentarité des places dont le bénéfice est la sécurité

financière de la femme par l'homme. Ainsi, Jeanne souhaite obtenir les avantages du fonctionnement traditionnel et les avantages du fonctionnement moderne sans se contraindre aux efforts nécessaires pour rendre opérant l'un ou l'autre des deux modèles. Des identités féminines ambivalentes se côtoient : une identité traditionnelle « Dopé » adaptée (et soumise) aux normes du lignage et une identité moderne « Jeanne » qui construit des désirs opposés à ces normes. L'identité moderne est en conflit avec l'identité traditionnelle. La modernité génère au départ un idéal inatteignable, renforçant cette rupture avec l'origine traditionnelle préexistante, et transmise par les conversions religieuses. Progressivement, cet idéal moderne s'abîme et s'effrite sous les pressions familiales et le principe de réalité économique qui nécessite des sacrifices personnels constants. La migration vers la ville est vécue difficilement, Jeanne découvre la solitude et la concurrence survivaliste, où toute action de solidarité se mesure par dette et intérêt. La modernité urbaine est désidéalisée, et la vie villageoise regrettée. Comme les identifications à l'origine traditionnelle sont incomplètes et rompues, Jeanne, dos au mur, n'a d'autres choix que de s'adapter à ce nouvel environnement porteur d'espoir évolutionniste. Dans l'après-coup, c'est la perte de sa virginité qui est ici élaborée comme un premier sacrifice pour s'adapter à ses ambitions matérialistes payant cher sa découverte de l'univers urbain.

La sorcellerie fait en elle-même l'objet d'un syncrétisme, entre le mythe africain de l'anthropophagie, la malédiction des fétiches, et les luttes rivales qui sont des thématiques typiquement traditionnelles, c'est ensuite au tour du catholicisme de se réapproprier cet objet culturel en l'associant à la notion de péché. La sorcellerie, pour Jeanne, c'est donc aussi la culpabilité d'avoir cédé à ses désirs en transgressant des interdits moraux. En fusionnant ces représentations tradimodernes de la sorcellerie : c'est la projection sur un autre, d'affects inconciliables apportant au psychisme un soulagement moral en désignant un persécuteur extérieur. En accusant la femme de Kossi de sorcière, Jeanne se libère de la culpabilité de se sentir elle-même sorcière, sous-entendu d'avoir transgressé des normes morales, en ayant donné « sa chair » en échange d'une satisfaction économique. En suspectant l'entourage d'user de la sorcellerie pour annihiler par jalousie son ascension dans le modernisme, Jeanne projette en réalité sur eux sa culpabilité de se sentir supérieure à un groupe unitaire, tout en se soustrayant des règles de solidarité familiale. Néanmoins, en utilisant la charge symbolique de la sorcellerie, Jeanne réactive tout un réseau de signifiant qui l'angoisse et la rend vulnérable. La morbidité et l'histoire familiale contenues dans l'expression qui étaient refoulé fait retour avec violence : les angoisses attachées à la peur de la stérilité et de l'échec conjugal, à la culpabilité transgénérationnelle de la conversion religieuse, les blessures maternelles polygames resurgissent.

Dans l'après-coup, une fois l'expérience délirante traversée, le signifiant de la sorcellerie est ici l'occasion de réinterroger par un symbolisme négatif, une origine forclosée, c'est un travail psychique permettant de relier le sujet à l'ancêtre fondateur, que ce soit par le chemin de la religion catholique, ou par le chemin de l'animisme. En reprenant les conflits transgénérationnels contenus dans l'expression de la sorcellerie, Jeanne revisite le matériel psychique qui lui a été transmis. L'arbre généalogique est ici une opportunité supplémentaire pour formaliser ce

travail. Il donne un corps à l'origine, bien qu'incomplète, et renforce le désir d'approfondir ses origines. C'est ce que Jeanne tente de faire en questionnant les affiliations religieuses de chacun, en interrogeant l'aspect transgénérationnel de cette malédiction féminine mais aussi en définissant dès le premier entretien ses parents d'animistes, gommant ainsi fantasmatiquement l'existence de cette conversion religieuse problématique. La relation transférentielle avec un étranger permet ici de revaloriser l'origine traditionnelle, et la culture locale, destituées par les croyances catholiques et les clivages familiaux.

**H1** : Dans la famille de Jeanne, l'étiologie sorcellaire est marquée du sceau de la stérilité, des déceptions amoureuses et de la rivalité entre co-épouses dans un foyer polygame. Ensuite, avec les affiliations catholiques de chacun la représentation de la sorcellerie est associée aux tabous et à la notion de péché. Sur le plan intrapsychique, Jeanne éprouve des vécus de honte lié à la perte précoce de sa virginité et à ses *suggar daddys relationship*, des conflits identitaires à la suite de deux modèles de féminité contradictoires : une identité féminine traditionnelle (soumission et dépendance) et une identité féminine moderne (émancipation et indépendance), et entre des affiliations religieuses concurrentes qui génèrent une errance affiliative. De plus, Jeanne est dans l'élaboration du deuil paternel.

**H2** : L'aliénation socioculturelle du père et sa conversion au catholicisme aurait causé sa mort et généré une malédiction transgénérationnelle dans la lignée qui toucherait Jeanne. Jeanne est dans une aliénation socioculturelle à l'égard du modernisme. L'étiologie sorcellaire est comprise en miroir avec d'autres expériences féminines du même ordre. Il y a une identification par le symptôme des crises psychotiques, et de l'étiologie sorcellaire, à Atsupé (sœur). Au niveau interpsychique, Jeanne projette sur sa rivale œdipienne, à travers la plainte d'un ensorcellement, une agressivité non-élaborée.

**H3** : Il y a une rupture traditionnelle dans la lignée paternelle et maternelle. Par l'étiologie sorcellaire, et par les questionnements d'ordre religieux, Jeanne réinterroge son affiliation à une tradition perdue, entachée par les conflits entre lignée et les rivalités polygamiques. Par ses relations affectives, Jeanne reproduit à son insu le modèle polygamique qu'elle conteste. Par cet effet de répétition, Jeanne tente de résoudre une problématique œdipienne qui fait intervenir l'amour et l'idéalisation du père défunt.

## Chapitre 6 : Discussion

---

Nous proposons ici d'exposer premièrement les dynamiques intrafamiliales qui sont mobilisées dans les arbres généalogiques, afin de discuter l'emboîtement des dimensions individuelles, groupales-familiales et socio-culturelles exposées dans les cliniques psychopathologiques de la sorcellerie.

### 1. La conflictualité individu/famille et famille/culture

La libre réalisation de l'arbre généalogique a soulevé de nombreux conflits à l'égard du groupe-famille. Sur les traces inductives de la théorisation ancrée, et pour alimenter la discussion, nous construisons ici un modèle théorique de compréhension à travers plusieurs concepts que nous tentons de définir, puis d'articuler avec la littérature scientifique. L'un des enjeux principaux de la dynamique psychique des sujets rencontrés, qui est évoqué dans les entretiens, puis convoqué une nouvelle fois lors de la LRAg est la limite subjective attribuée au groupe famille. La famille extra-élargie, et tout son réseau d'alliance, ne peut être figurée de manière exhaustive, et doit être réduite au cadre d'une feuille, mais elle doit aussi faire l'objet d'un discours. Comment justifier l'écriture d'un nom que je ne connais pas ? Les sujets cherchent à définir la familiarité/étrangeté, l'intériorité/extériorité, la solidarité/rivalité dans un vaste groupe familial entouré par la société qui propose désormais, elle aussi, des réseaux d'alliances concurrentiels. La famille africaine est marquée du sceau de l'ambivalence, d'un côté, elle offre une protection au sujet tout en l'exposant au risque d'un assujettissement aux désirs du groupe, d'un autre côté, elle génère un système de solidarité qui impose au sujet de s'inscrire dans un ordre hiérarchique culturellement prédéterminé. L'ambivalence se joue ici sur des couples : sécurité/ menace, dépendance/indépendance et hiérarchie/confusion des places. Nous proposons ici de discuter trois espaces interpsychiques dans lesquels les conflits individu/famille interviennent : l'entre-nous confusionnant, l'entre-nous sécurisant, et l'extérieur à nous menaçant.

#### 1.1. L'entre-nous confusionnant

La formulation « Entre-Nous » désigne ici le fait qu'il y a une cohabitation d'individualités, et des interactions dans le « Nous » familial. L'expression fait aussi référence à la locution habituellement utilisée dans la langue française pour désigner le duo amoureux qui omet par son intimité l'existence du reste du monde. Cette expression translaturée à l'intérieur familial révèle l'idée d'une solidarité très forte qui peut faire oublier le monde environnant. Le « confusionnant » contient plusieurs sens allant du désordre, au fait de confondre quelque chose avec une autre. La confusion ici évoquée est un mécanisme psychopathologique faisant intervenir une souffrance psychique, elle doit donc se distinguer a priori du caractère normal, intrinsèquement polyvalent et interchangeable de la famille africaine où certains rôles parentaux ou fraternels permettent des relais éducatifs, une protection sociale et l'extension des réseaux de solidarité. Ici, c'est lorsque cette interchangeabilité et indistinction des

identités au sein de la famille élargie est dysfonctionnelle. Nous proposons ici de restituer cinq observations de cet entre-nous confusionnant :

La première confusion, élaborée notamment dans l'arbre généalogique, est la frontière subjective de la famille tradimoderne. Jusqu'où s'étend ma famille ? Quelle est la limite entre ceux que je considère comme dedans, et ceux que je considère comme dehors. Quels sont les critères pour faire partie du dedans ? La confusion fait ici référence à la construction des limites subjectives de la famille, redéfinies différemment par chacun des membres. Miranda (G1) distingue très clairement, dans son discours, ces deux catégories en utilisant les expressions de « Famille immédiate » pour désigner les membres de sa famille proches avec lesquels elle est affectivement reliée et de « Famille par intérêt » pour désigner ceux avec lesquels elle est en lien uniquement par alliance. La famille immédiate fait l'objet d'une reconnaissance, là où la famille par intérêt représente des liens ambigus.

La seconde confusion est entre le « Je » individuel et le « Nous » familial. Autrement dit, il y a une confusion entre le narcissisme individuel et le narcissisme familial (Guyotat, 1985). La distinction entre ces deux espaces psychiques, sur le plan métapsychologique est évidemment opérante, chaque sujet faisant la différence entre son intériorité individuelle et l'extériorité familiale. Néanmoins, culturellement, le « Je », c'est-à-dire le sentiment d'exister, s'arrime nécessairement avec le « Nous ». Tout comme le moteur d'un véhicule, il existe pour servir des objectifs fonctionnels, son existence comme entité autonome n'a aucun sens. Le « Je » est la continuité narcissique du « Nous » et c'est en ce sens, qu'il peut parfois se sentir confus dans ce qui lui appartient à lui proprement, et ce qui appartient plus généralement à son lignage. C'est ainsi que certains conflits irrésolus des aïeux peuvent se fixer sur les descendants, le sujet se sent accablé par des forces qui le dépassent et le sidèrent.

Troisièmement, la différence générationnelle et sexuelle organise l'ordre hiérarchique sur le plan conscient, mais ne suffit pas à contenir et définir la nature, la qualité, l'origine et l'histoire de certaines relations (dettes, alliances, etc) qui sont invisibilisées par les aînés, pouvant laisser un « vide historique » ou une « rupture générationnelle ». Cette confusion sur les identités familiales met au travail l'inconscient en générant une reconstruction fantasmatique de certains liens familiaux, les sujets cherchent à redéfinir l'étrangeté et la familiarité au sein de la famille sur la base de leur propre vécu, et non plus sur la base du vécu de la famille. Dans plusieurs situations, le sorcier dénommé est celui qui incarne l'étrangeté de la famille. Arya accuse sa tante de sorcière, car elle a été stigmatisée dans le discours paternel comme étrangère aux croyances évangélistes du père.

Quatrièmement, la reconstruction fantasmatique se fait soit collectivement sur le modèle de la fonction mythopoïétique (Kaës, 1993) perpétuant la culture de l'ancestralité, soit individuellement où chacun tente, tant bien que mal, de reconstruire la réalité en fonction des informations dont il dispose, substituant à l'idéal collectif ses propres fantasmes, en fonction des circonstances, et de ses besoins identificatoires. Le roman familial personnel émerge et concurrence le roman familial collectif. Or, lorsqu'ils sont édifiés individuellement, les fantasmes génèrent plus de confusion que lorsqu'ils sont édifiés collectivement, puisqu'ils se heurtent au filtre de la subjectivité, et au risque de s'écarter d'un fantasme normatif collectivement édifié par le groupe. La reconstruction

fantasmagique individuelle répond également à l'idée culturelle que les secrets et les non-dits dans les familles, sont souvent détenus, puis conservés précieusement par les plus âgés. Désormais, les nouvelles générations ont conscience que des secrets sur leur origine, et leur filiation leur ont été dissimulés et confisqués, générant de l'agressivité, et de la frustration à l'égard de ceux qui gardent scellée la vérité du groupe. Les secrets de famille sont récurrents dans la clinique africaine (Tsala-Tsala, 2007) et agissent comme des organisateurs hiérarchiques. Les secrets confèrent à ceux qui les portent, en général les aînés, une autorité. Aussi, dans la pensée traditionnelle, les aînés considèrent qu'en cachant certaines informations à leurs cadets ils les protègent des conflits et de l'agressivité qu'elles contiennent. Le sujet togolais tradimodern, souhaite décacheter le sceau édifié par la famille sur ses origines filiatives et affiliatives. En précipitant de cette manière la transmission, il se heurte à la hiérarchie traditionnelle et interroge la souveraineté de leur pouvoir.

Enfin dernièrement, la confusion peut illustrer le résultat de l'intrusion de la famille dans des espaces tiers. Ces espaces tiers offrent à l'individu une relative autonomie et indépendance en dehors du cercle familial. On remarquera ici la pénétration de la réalité familiale dans des espaces intimes, personnel, amical, professionnel ou amoureux, à travers le choix des alliances et le contrôle des intérêts du lignage. Arya ne peut choisir son amoureux sans passer par la censure paternelle, tandis que pour Julien c'est le frère qui impose une orientation socioprofessionnelle. La confusion est également psychique, l'individu se voit tiraillé entre un désir de s'autodéterminer par ses compétences (dans le cadre professionnel), ou par ses choix affectifs (dans le cadre intime) et la contrainte d'un déterminisme familial qui impose des règles strictes et conditionnelles. Poussée à son paroxysme, cette situation confuse peut être vécue comme incestuelle, générant une gêne indicible où un membre de la famille est perçu comme envahissant et insistant. On trouvera d'ailleurs dans notre échantillon, particulièrement chez les femmes des antécédents d'inceste et de viol dans la famille élargie.

L'entre-nous confusionnant est majoritairement représenté dans les familles endogames et extra-élargie où les lignées d'un même clan se mélangent, dans les fratries larges et polygamiques qui ont nécessité une solidarité précoce pour affronter les carences parentales ou le taux de mortalité important en leur sein. Pour équilibrer un excès d'*entre-nous confusionnant*, l'individu peut chercher l'*extérieur-à-nous stabilisant* à travers des communautés d'appartenance différentes, notamment religieuse par une distanciation morale, à travers la migration par une distanciation géographique, mais aussi et surtout à travers le lien d'alliance, par une distanciation affective qui constitue une étape déterminante dans la vie de l'individu, en particulier dans les configurations exogames car elles ouvrent le sujet vers la rencontre d'un Autre appartenant à une autre famille, à un autre lignage, et la potentialité d'une alliance extrafamiliale. Le sentiment de persécution lorsqu'il est orienté sur l'intérieur familial, peut apparaître ici comme le désir de sortir d'un *entre-nous confusionnant* et les échecs répétés de trouver un *extérieur-à-nous stabilisant*. Nous avons ici un processus similaire à celui qui se forme dans le Moi adolescent avec la séparation-individuation (Blos, 1967) permettant de rééquilibrer les investissements objectaux entre l'intérieur familial et l'extérieur social. Les conflits psychiques d'Arya et de Jeanne peuvent d'ailleurs s'interpréter comme



relevant d'une problématique adolescente. Ici, contrairement à l'adolescence en contexte occidental, l'enjeu final n'est pas la construction de l'identité adulte qui se fait par d'autres moyens, mais la délimitation des frontières et de l'influence de la famille sur le Moi. En contexte africain, l'individuation ne s'opère pas par une séparation de la famille, mais par un renversement statutaire de responsabilité au sein même de la famille auquel le sujet ne peut se soustraire.

## 1.2. L'entre-nous menaçant

L'entre-nous menaçant est lié à l'entre-nous confusionnant. L'entre-nous menaçant est la rivalité interne à la famille qui est refoulée par la puissante loi de solidarité. La solidarité est la loi positive et consciente qui unie les membres du groupe entre eux et permet leur survie collective, tandis que la rivalité interne à la famille est une loi négative et inconsciente, dont les sujets disposent de manière paradoxale : d'un côté, il leur permet de lutter contre *l'entre-nous confusionnant* qui annihile les différences individuelles, d'un autre côté il leur permet de s'inscrire dans une hiérarchie qui confère des places et des rôles sécurisant à ses membres.

*L'entre-nous menaçant* amène la nécessité d'exister individuellement dans un groupe à caractère solidaire, de se distinguer de la masse en se libérant de l'aliénation groupale, c'est un rôle de la subjectivité qui est étouffé par des forces groupales qui imposent un ordre immuable

*L'entre-nous menaçant* peut également être la transmission transgénérationnelle d'une règle parentale transgénérationnelle valant comme une règle de survie pour évoluer dans un environnement jugé profondément hostile. La rivalité s'alimente des différents clivages et alliances inconscientes qui dynamisent la famille élargie, et ce particulièrement dans la configuration polygamique. Il y a une continuité transgénérationnelle des conflits des parents chez leurs enfants qui érigent des boucs-émissaires et diffusent chez leur descendant l'inquiétant règne de la jalousie et de la rivalité : *l'extérieur à nous menaçant*. Les prénoms attribués aux enfants sont très fréquemment des vœux de triomphe des parents face à la rivalité environnante. On retrouve également cette rivalité dans la polygamie, où les nombreux enfants, tout comme les co-épouses se disputent l'amour du père unique.

## 1.3. L'extérieur à nous menaçant

*L'extérieur à nous menaçant* repose sur des déterminants culturels et transgénérationnels. Néanmoins des profils familiaux récurrents se dessinent. La fréquence du sentiment que l'extérieur-à-nous est menaçant serait influencée par trois variables sociofamiliales : l'ouverture, la richesse et l'unité du groupe famille.

Plus la famille est restreinte et fermée sur elle-même, se nourrissant des clivages ethniques, de l'endogamie et de relations politiques pour faire circuler les ressources en son sein, plus l'autre apparaît comme un étranger potentiellement menaçant capable d'interférer dans leur pratique et de faire écrouler le système mis en place.

Plus la famille est riche et prospère, plus elle craint la dissolution de son capital économique par un agresseur étranger qui jalouerait son ascension ou souhaiterait lui voler ses ressources.

Enfin, plus la famille est solidaire et homogène regroupé autour d'un sentiment d'unité, et d'une culture familiale forte, plus elle craint que l'agresseur étranger fragilise cette cohésion et renverse son ordre. L'extérieur est alimenté par les différences culturelles et le phénomène de l'inquiétante étrangeté (Freud, 1919). C'est cette méfiance inter-sociale qui alimente le sentiment de persécution et les accusations sorcellaires déplacées sur le terrain de la rivalité sociale. Dans une concurrence sociale exacerbée, ou la lutte survivaliste pour l'obtention puis la conservation des ressources est active, il y a une nécessité de sauvegarder à tout prix les intérêts de la famille selon l'adage que l'union fait la force, ceux qui en sont extérieurs deviennent des menaces à son équilibre et à sa prospérité. Il est ici projeté des sentiments d'envie et de jalousie sur l'Autre social, où chacun tenterait d'accaparer les acquis dûment obtenus par la famille. En réalité l'agressivité contenue au sein de la famille est projetée vers l'extérieur dans un procédé défensif pour maintenir son homéostasie, renforcer l'unité, conserver l'immuabilité de l'ordre établi et inhiber les conflits intrafamiliaux tout en apportant le bénéfice secondaire d'une valorisation narcissique et groupale glorifiant la réussite de la famille autour d'un mythe commun. *L'extérieur-à-nous menaçant* fait l'objet d'une réappropriation subjective avec le modernisme pouvant se formaliser par une forme psychopathologique où le sujet tente simultanément de se prémunir de *l'entre-nous menaçant* et de *l'extérieur-à-nous menaçant* perdant ainsi provisoirement l'apanage de toutes les protections groupales instituées, sociales comme familiales.

C'est parce que la sorcellerie met en scène la conflictualité des liens familiaux que la psychopathologie de la sorcellerie se constitue comme une véritable psychopathologie de la transmission psychique.

## 2. Psychopathologie de la sorcellerie

### 2.1. Famille, politique et religion

La sorcellerie fait systématiquement référence à trois dimensions : **politique-symbolique**, **religieuse-imaginaire** et **familiale-réelle**. C'est dans cette intention que la description de notre terrain de recherche s'est structurée autour de ces trois dimensions culturelles qui sont interconnectées les unes aux autres, et qui orientent chacune la compréhension de l'expression « sorcellerie ».

La dimension politique de la sorcellerie est liée à la question de la domination et du pouvoir et renvoie au sens originel et traditionnel du mot « sorcellerie » qui signifie le pouvoir de voir et d'interagir avec des forces invisibles. La dimension politique est au carrefour des deux autres dimensions puisque le pouvoir est exercé dans la famille à travers des rapports de force entre les sexes, les lignées et les générations, et dans le religieux puisque les conflits réels peuvent être déplacés sur le terrain imaginaire de la spiritualité à travers les « envoutements ». Les conflits qui ne se règlent pas dans le réel, sont transposés dans l'imaginaire. La dimension politique représente ici **le contenu** et **les enjeux** de la sorcellerie, elle est symbolique car elle renvoie à la somme des signifiants contenus et dérivés prenant pour objet les rapports de force et de domination.

La dimension religieuse de la sorcellerie est liée à la métaphysique, aux croyances et à la spiritualité, elle est notamment influencée par le sens traditionnel de la sorcellerie anthropophage, et le sens importé de l'expression catholique qui désigne des actions profondément mauvaises, diaboliques et immorales. La dimension religieuse représente ici **la modalité** et **le média** par lesquels s'élabore la sorcellerie, elle est associée à l'imaginaire et aux représentations conférées par la culture. La dimension familiale de la sorcellerie est liée aux conflits intrafamiliaux, notamment à la question de l'héritage et de la rivalité. La famille est également le premier lieu où est véhiculée l'expression « sorcellerie » chacun orientant différemment sa signification en fonction de son histoire, de son identité ethnoculturelle et de son appartenance religieuse, opérant ainsi une synthèse filtrée entre le sens originel et le sens importé.

La dimension familiale est à la fois **le lieu** où se manifeste la sorcellerie, mais aussi **le repère** permettant de comprendre son sens. C'est dans la famille que se jouent l'expérience et le vécu réels de la sorcellerie.

## 2.2. Une psychopathologie de l'aliénation et de l'incorporation.

Le lien est ce qui unit, mais représente également ce qui ligote. Être attaché, c'est être assuré d'un investissement fiable et stable, mais c'est aussi être entravé et prisonnier. (Chouvier et Morhain, 2007)

La sorcellerie, ou plutôt l'ensorcellement, liant ensorcelé et ensorceleur, se présente comme une véritable psychopathologie de l'aliénation. Nous pensons, au regard de nos cas cliniques, que la sorcellerie comme système de représentation culturelle est la traduction psychique d'une relation intersubjective où se nouent des identifications aliénantes, du sujet ensorcelé à l'égard du sujet présumé ensorceleur.

« Je considère que les identifications inconscientes aliénées sont assujetties au régime de la régulation narcissique, régulation qui assure son propre système de reproduction. En ce sens on peut parler des conditions métapsychologiques de la transmission. Ces identifications bien entendu vont de pair avec d'autres, elles n'occupent l'avant de la scène que lors de la réactivation transférentielle d'une première expérience affective (Faimberg, 2013, p.119).

Dans l'identification aliénante, le Moi du sujet va être modifié pour le faire correspondre en excès à un modèle extérieur, quitte à abandonner ou nier des parties de son Moi, dans l'intérêt fantasmatique d'introjecter une qualité dans l'objet identifié. L'identification aliénante s'inscrit dans une double fonction d'appropriation / intrusion (Faimberg, 2013). L'intrusion représente le caractère traumatique de la transmission, là où l'appropriation est ce qui est visée par le sujet dans son mouvement identificatoire. En effet, Faimberg remarque que « la partie clivée ou aliénée du Moi est identifiée à la logique narcissique [des parents] » (2013, p.68). Nous pensons que l'identification aliénante ne s'effectue pas exclusivement sur le narcissisme des parents, dans un conflit intersubjectif, mais peut aussi l'être sur le narcissisme du groupe, impliquant des déterminants transpsychiques. Dans l'identification aliénante, la qualité de l'objet introjectée, bien souvent un objet phallique (un pouvoir), est utilisée comme une défense pour s'adapter à un réel angoissant, ou comme une force pour dominer l'autre dans un environnement appréhendé comme hostile. Au-delà, sa manifestation psychopathologique pour le sujet, l'identification aliénante assure la fonction de véhiculer le narcissisme de l'objet.

L'identification aliénante vient aussi répondre à des failles narcissiques et à un Moi faible, c'est parce que le sujet ne parvient pas à construire la complexité de sa posture subjective, qu'il s'appuie sur un autre modèle, un prêt-à-porter plus sécurisant. D'autant plus que l'existence du sujet en contexte africain est indissociable du groupe dans lequel il s'inscrit, le narcissisme du sujet africain est avant tout une procuration de celui de sa famille. En somme, le sujet ne trouve pas ici d'espace psychique pour développer son identité propre, et reste attaché à l'espace psychique d'un autre. Ce mécanisme repose sur un autre, celui de l'idéalisation. C'est parce que le sujet idéalise un objet extérieur, qu'il souhaite s'identifier à lui. Néanmoins, plutôt que d'opérer des introjections partielles des qualités de cet objet qui lui permettrait de trouver un équilibre entre l'état initial de son Moi, et l'objet convoité ; il va opérer une transformation totale, sur le modèle de l'incorporation. Le sujet va adapter brutalement son Moi afin qu'il corresponde à l'idéal du Moi projeté sur l'objet idéalisé. Cette identification aliénante se solde dans l'après-coup d'un sentiment d'étrangeté à l'égard de soi-même, comme si des parties du Moi avaient été détruites ou altérées par cette opération identificatoire. Cette identification aliénante est traumatisante dans le sens où il n'y a pas de transformation immédiate des objets transmis, les objets s'imposent par leur altérité et cette transmission engage, au moins provisoirement, un trouble de l'identité.

Le rapport entre aliénation et sorcellerie se situe ici dans le rapport de domination de l'extériorité, sur l'intériorité, le Moi du sujet se sent agressé par un objet extérieur. La sorcellerie, dans ses formations symptomatiques, se comprend ici comme le sentiment d'être possédé, annihilé, dévoré, englouti par une force extérieure. Le sujet craint d'être étranger à lui-même, ou d'héberger l'étrangeté d'un autre. Dans cette deuxième configuration, le sujet se sent possédé par une organisation étrangère qui appartient à un autre. Cette organisation « empiète » pour reprendre l'expression de Ciccone (1999) sur le Moi du sujet. L'imaginaire de la dévoration renvoie finalement à la crainte d'être incorporé par l'autre, et que cette incorporation détruise le sujet dévoré.

### 2.3. La position de l'agresseur : nature du conflit

Lorsque la sorcellerie est convoquée dans les discours, elle oppose toujours une victime et un agresseur. L'agresseur ensorcelle la victime. Nous désignons cet agresseur « sorcier » dans le sens où il utiliserait dans l'imaginaire du sujet l'ensorcellement pour lui nuire. Les agresseurs désignés et identifiés dans l'expérience psychopathologique, lorsqu'ils le sont, ne sont pas nécessairement les mêmes que ceux désignés dans le discours familial. Chaque membre familial propose une interprétation différente de l'étiologie sorcellaire en fonction de sa place et de son positionnement singulier dans la famille. De même, l'étiologie sorcellaire avancée par le patient pendant son délire, peut différer de celle qu'il restitue dans l'après-coup. L'étiologie sorcellaire est dynamique et évolutive, elle est constamment réaménagée en fonction des expériences et des témoignages de chacun. Le sujet peut identifier plusieurs agresseurs, avoir recours à plusieurs interprétations complémentaires pour constituer sa propre théorie. Le sorcier ciblé dans l'expérience psychopathologique est la cible d'un transfert négatif car il reflète des parties du Moi du sujet qui sont conflictuelles ou intolérables. Le sorcier devient l'hôte provisoire de

l'inconscient de l'ensorcelé. C'est en projetant sur l'autre ses propres conflits que le sujet se décharge des tensions qu'ils contiennent. Nous pensons que la nature du lien qui unit le sujet à son agresseur indique systématiquement des indices sur la nature des conflits psychiques, ou psychosociaux, qu'il traverse.

### **2.3.1. L'agresseur intrafamilial**

L'agresseur se situe dans la famille. La plainte consiste à accuser un membre intérieur de la famille de pratiquer la sorcellerie ou un envoutement à son encontre. En général, soit l'agresseur est clairement identifié et nommé. C'est un parent proche du sujet qui est désigné. On retrouve plus fréquemment cette configuration dans les familles nucléaires. Le conflit est donc intersubjectif, il oppose le sujet à un proche parent. Julien témoigne avoir été ensorcelé, par son frère aîné Yabané, tandis que Arya par sa tante maternelle Victorine.

Soit l'agresseur n'est pas identifié, relégué à une place flottante d'un « oncle collatéral » ou d'« une personne de la famille ». L'agresseur peut aussi être imaginaire comme « les fétiches de la famille » tout en restant affilié à une lignée. En toute logique, on retrouve plus fréquemment cette configuration dans les familles extra-élargie ou polygamique. Le conflit n'est plus seulement intersubjectif, puisqu'il s'inscrit désormais dans le complexe maillage des alliances groupales. Le conflit peut ainsi opposer à l'intérieur de la famille, la lignée du sujet à une autre lignée concurrente, ou alors être un conflit qui se répète à l'intérieur de la lignée. On retrouve cliniquement cette forme dans le discours paternel, où Arya aurait été ensorcelé par un des oncles de sa lignée. Pour Jeanne, le conflit est de nature transpsychique puisqu'elle souffrirait d'un ensorcellement par les fétiches de sa lignée paternelle. Elle porte ici la culpabilité du père de s'être converti, juste avant sa mort, au christianisme.

### **2.3.2. L'agresseur extrafamilial.**

L'agresseur est extrafamilial lorsqu'il est situé dans le champ social. Le sujet accuse une personne tierce et extérieure à la famille, de pratiquer la sorcellerie ou un envoutement à son encontre. Dans cette configuration, l'agresseur en question est systématiquement identifié comme un rival narcissique du sujet, ou un concurrent réel dans l'acquisition d'une place enviée. L'agresseur extrafamilial traduit un conflit dans l'affiliation du sujet, là où l'agresseur intrafamilial traduit un conflit dans la filiation du sujet. Comme ce fut soulevé par de nombreux auteurs, la filiation s'articule toujours avec l'affiliation.

Filiation et affiliation sont d'une certaine manière indissociable ; l'une influence l'autre, et réciproquement. Le travail d'affiliation a partie liée avec la filiation, les lois qui la gouvernent et les ruptures qui l'ont marquée. Les aléas de notre filiation pèsent sur notre travail d'affiliation, et inversement, le travail d'affiliation, avec ses ouvertures et ses contraintes, exerce une certaine pression sur le travail de filiation (Zhilka, 2013, p.92)

Néanmoins, comme le soulève Kaës (2008), les enjeux de l'affiliation s'effectuent toujours en miroir avec les enjeux de la filiation. Ceci dans un sens précis : l'affiliation se réalise toujours en étayage sur la filiation. Ainsi, lorsque le sujet désigne un agresseur à l'extérieur de sa famille, il répète bien souvent un schéma de persécution qu'il a déjà expérimenté, plus ou moins directement, dans sa famille. Dans un premier temps, Jeanne accuse sa

rivale féminine de l'avoir ensorcelé, en écho avec les histoires de sorcellerie qui a opposé les co-épouses du père dans son foyer polygame. La sorcellerie est un modèle explicatif qui construit sa théorie en étayage avec la singularité des vécus familiaux.

Nous parlerons désormais de sorcellerie intrafamiliale et extrafamiliale pour illustrer les différentes configurations de la situation sorcellaire précédemment décrites :

- *La fréquence.* La sorcellerie extrafamiliale, fût moins fréquente dans nos rencontres cliniques (1/3), *a contrario* de la sorcellerie intrafamiliale, plus fréquente et répandue (2/3). Cette observation confirme que la sorcellerie en contexte togolais, est avant tout, une histoire de famille.
- *La dialectique tradi-moderne.* La sorcellerie extrafamiliale semblait davantage opérante lorsqu'il y avait une confrontation entre plusieurs groupes solidaires, fermés et homogènes, comme se fût le cas historiquement à l'époque des guerres ethniques et de la lutte sociale pour le pouvoir, puis à l'époque coloniale où l'envahisseur blanc devient le nouveau rival accaparant les ressources et le pouvoir. La sorcellerie intrafamiliale semble davantage liée à des problématiques modernes puisqu'elle représente ici les différents conflits d'identité qui éclatent au sein de la famille élargie, prise en étau entre les acquis de la tradition et le progressisme moderne. On dira ainsi au Togo que « pour t'atteindre, le sorcier doit forcément passer par un sorcier de ta famille ». Cette différence peut donner ici des éléments de réponse à la fréquence observée où résoudre les conflits internes à la famille apparaît comme plus urgent à traiter, subjectivement, que résoudre les conflits externes à la famille.
- Bien qu'elle soit plus fréquente aujourd'hui, la sorcellerie intrafamiliale a toujours plus ou moins existé du fait que les frontières de la famille élargie africaine sont très larges, et poreuses ; et que le régime matrimonial polygamique a toujours été le théâtre de lutte rivale et d'accusations de sorcellerie. Néanmoins, comme la représentation subjective de la famille semble se resserrer davantage lui conférant une forme « restreinte » ou « immédiate » pour reprendre les mots de certains patients, il apparaît inévitable de se confronter aux conflits qui éclatent en son sein, là où ils pouvaient auparavant être dilués, ou évités, dans et avec la multiplicité des liens. La sorcellerie extrafamiliale serait ainsi davantage à ranger du côté de l'étiologie habituelle des désordres ethniques, là où la sorcellerie intrafamiliale révélerait davantage un désordre idiosyncrasique né du complexe tradimoderne.
- *La symptomatologie persécutive.* Le sentiment de persécution semble plus diffus lorsque la sorcellerie est extrafamiliale donnant une forme paranoïde au délire, tandis que le sentiment de persécution semble plus localisé et ciblé, lorsque la sorcellerie est intrafamiliale, donnant une forme paranoïaque au délire.
- *Les bénéfices secondaires.* La sorcellerie extrafamiliale apporte le bénéfice secondaire de ressouder les liens familiaux, et d'obtenir une contenance familiale en revigorant la fonction de l'*extérieur-à-nous menaçant*. La sorcellerie intrafamiliale témoigne des déchirements et des conflits qui sont contenus dans la famille, le bénéfice secondaire est ici d'interroger les signifiants perdus de la tradition et la contenance ou l'authenticité de certains liens interfamiliaux. Elle vient apporter une réponse à l'*entre-nous confusionnant*, tout en levant le refoulement de l'*entre-nous menaçant*.

### 2.3.3. L'auto-accusation : vers une sorcellerie intrapsychique.

Le conflit mobilisé par les auto-accusations de sorcellerie est intrapsychique à travers des problématiques identitaires ou morales. Dans cette configuration, le sujet se ressent, du moins provisoirement, comme un sorcier, ou plutôt comme un porteur de sorcellerie. En effet, le sujet ne se désigne pas directement comme un agresseur ou un sorcier, mais en utilise un euphémisme moins violent. Il se dira ainsi traversé ou animé par la sorcellerie. Soit

cette sorcellerie est d'origine individuelle, c'est une force latente qui sommeille, et qui se réveille dans les situations difficiles, soit cette sorcellerie est transmise au sujet à son insu. Arya nous explique dans l'après-coup de son hospitalisation, qu'elle adressait ses accusations d'envoûtement à sa tante, pour voiler le sentiment subjectif d'être peut-être, une sorcière. En d'autres termes, à travers ce mouvement de projection, Arya désigne sa tante comme agresseur pour déplacer la culpabilité d'être affiliée à une forme de sorcellerie, qu'elle ne parvient ni à identifier, ni à comprendre. La sorcellerie l'assigne ici à une place de mauvais-objet au sein de sa famille.

Nous pouvons associer cette sorcellerie intrapsychique à plusieurs déterminants : la potentialisation de ce pouvoir s'effectue sur le modèle de la violence primitive, il y a des mouvements d'identification à la figure du sorcier, et enfin la sorcellerie renvoie à une individualisation de la personne.

Premièrement, comme nous l'avons déjà soulevé, la sorcellerie est assimilée à la transgression des interdits. Le sorcier est celui qui a transgressé les tabous de l'harmonie sociale et du vivre-ensemble. La sorcellerie représente ici cette part sombre de l'humain, mais aussi un seuil d'agressivité nécessaire pour survivre et se faire une place en société. Au-delà des conflits psychiques qu'elle mobilise, la sorcellerie traduit des mouvements pulsionnels extrêmes. La sorcellerie agit ici comme une force qui conférerait, dans l'imaginaire, des moyens illimités pour assouvir ses désirs et affronter ses angoisses. C'est en ce sens qu'elle représente une violence primitive ou fondamentale, s'appuyant sur les pulsions d'autoconservation du sujet, mais aussi du groupe. Le recours à cette violence est décuplé par les besoins capitalistes du modernisme africain où « vivre sa vie » n'est plus suffisant, il faut « gagner sa vie », en apportant une plus-value à son individualité ou à sa lignée, au détriment peut-être des concurrents, qu'ils soient dans la famille ou dans la société. Cette lutte pour la survie est incarnée dans la rivalité sociale et familiale sous le principe de la loi du plus fort. Par exemple, la société togolaise nécessite pour y vivre, et répondre à tous les besoins qu'elle génère, de passer par des réseaux d'alliance, qui engagent nécessairement, à un moment ou un autre, au sujet de remanier ou de négocier avec ses propres loyautés et principes éthiques.

Le second point, l'identification inconsciente au sorcier est proche du mécanisme de l'identification à l'agresseur (Ferenczi, 1932 ; A. Freud, 1936). Arya s'identifie à la figure de sorcière, en analogie avec sa mère qui avait manifesté elle-aussi dans son parcours des expériences psychotiques similaires. Les crises de la mère avaient été expliquées dans la lignée maternelle comme la révélation de son état chamanique, là où elles sont expliquées par son père comme une marque satanique. À travers la répétition de ce symptôme, Arya s'identifie à la tradition de sa mère défunte, mais aussi au discours stigmatisant du père. En fonction des différents sorciers qui ont été désignés dans l'histoire de l'imaginaire familial, le sujet s'identifie à la fois à ces sorciers historiques et à la fois au sorcier qu'il désigne, établissant une condensation entre les différentes représentations du sorcier qu'il lui a été offert de connaître. Le but inconscient de cette identification est motivé par la recherche d'un gain narcissique. Le mécanisme est défensif, puisqu'il consiste à introjecter une partie de l'attribut des sorciers pour lutter contre une menace extérieure ou subjective. Arya s'identifie avec ambivalence à sa tante, qu'elle qualifiait de sorcière, pour introjecter son autorité et son agressivité professionnelle qui lui a permis de s'enrichir. La tentative d'identification

au sorcier, ou l'échec de l'introjection, peut se solder par un vécu d'aliénation. Le sujet, plutôt que de réussir à posséder les attributs du sorcier, se retrouve à l'inverse possédé par le sorcier. Il altère une partie de son Moi, dans ce pari identificatoire dont il ressort perdant. Le pari en jeu est celui de réussir à s'identifier partiellement à l'autre, sans devenir totalement cet autre.

Enfin troisièmement, lorsque l'homogénéité et la solidarité du groupe familial est trop importante et imposante, la différence apparait comme une menace pour le groupe, puisqu'elle représente le risque de dissoudre l'illusion groupale et les forces unificatrices. Il déséquilibre l'unité imaginaire du groupe et la loi de solidarité. Le raisonnement est « celui qui est différent est celui qui n'est pas comme nous » puis « celui qui n'est pas comme nous, est celui qui est contre-nous ». La sorcellerie est ici un sentiment d'étrangeté au sein même de la familiarité, car celui qui se marginalise du groupe ou qui s'en différencie, ne serait-ce que légèrement peut devenir celui qui polarisera l'agressivité ou la jalousie des autres en cas de conflits. Il peut devenir le mauvais-objet ou le bouc-émissaire. Cette différence est souvent reliée à la question du pouvoir et des ressources (puissance financière, puissance intellectuelle, puissance de séduction, etc). Ne pouvant dans l'absolu être redistribuées équitablement à chacun, ces ressources sont susceptibles de créer des inégalités dans le groupe, d'autant plus lorsque celui qui les possède échappe à l'ordre hiérarchique culturellement établi. C'est en ce sens, que la sorcellerie est le signifiant par excellence de l'individualisme (Marie, 1997), car lorsque l'individu développe sa subjectivité, lorsqu'il s'individualise, il prend le risque de devenir une altérité menaçante pour le groupe dans lequel ses pairs ne se reconnaissent plus. Le sujet africain trop individualisé, peut incarner pour le groupe la menace d'une désintégration du système familial, puisqu'il vient remettre en cause les jeux d'alliances, les normes et les principes hiérarchiques.

## **2.4. L'objet de l'ensorcellement : thématique du conflit**

Nous remarquons trois formes cliniques qui s'expriment : la sorcellerie-malédiction, la sorcellerie d'influence et la sorcellerie rivalité. La description qui suit n'est ni une typologie ni une proposition de nosologie sur la base de l'agression sorcellaire, mais plutôt des problématiques transversales qui sont contenues dans le signifiant de la sorcellerie. Chacune thématique met en application des identifications aliénantes spécifiques.

### **2.4.1. La sorcellerie-malédiction : deuil, transgression et rupture transgénérationnelles**

La sorcellerie-malédiction met systématiquement en scène un agresseur intrafamilial. Le mot « malédiction » a dans le discours de ceux qui l'utilisent une valeur transgénérationnelle, il fait écho à un retour de bâton générationnel dont le sujet serait victime. La sorcellerie-malédiction désigne ainsi un (ou plusieurs) agresseur(s), interne(s) à la famille, imaginaire(s) comme réel(s), qui agirait négativement sur la lignée. La malédiction implique ici non pas le sujet uniquement, mais l'ensemble du groupe famille, sur plusieurs générations. Cette sorcellerie-malédiction est liée à la transgression d'un interdit ou d'une norme, et aux conflits qui ont traversé les générations. Elle réinterroge systématiquement l'histoire familiale, sous le primat de la répétition ou de la rupture. Les deux premières configurations suivantes permettent l'élaboration et la gestion du sentiment de



culpabilité inconscient et l'édification du Surmoi, là où la troisième configuration permet d'élaborer le processus de deuil et le renforcement du Moi.

La première configuration correspond à la transgression d'un tabou ou d'un interdit, situation qui avait été décrite notamment par Piret (2004). Le sujet commet une faute par rapport à des règles morales qui lui ont été prescrites à l'intérieur de sa communauté. Le sujet peut craindre la répression de ses comportements par les esprits familiaux pour avoir transgressé une loi à valeur totémique, tout comme une exclusion de sa communauté qui rejetterait son acte. Cette première configuration n'est pas très éloignée de la deuxième.

La deuxième configuration est liée à la transgression d'une norme d'un groupe par la substitution d'une autre norme. Cette nouvelle norme fait l'objet d'un rejet par le groupe originel. Ainsi, la transgression s'envisage ici avec l'aliénation culturelle, puisque le sujet opère un changement radical de modèles. Les deux situations les plus fréquentes concernent ici *la violence transgénérationnelle de la conversion religieuse* et *la violence transgénérationnelle de la migration*. La conversion religieuse concerne l'abandon des religions traditionnelles africaines vers les religions monothéistes importées. Dans le contexte africain, la conversion religieuse n'est pas un simple changement idéologique de paradigme religieux, c'est un changement identitaire total. Elle est motivée soit par des buts défensifs, le sujet cherche à travers la protection divine à s'entourer d'une défense psychique face aux vicissitudes endurées dans son milieu d'origine, soit par des buts affiliatifs, le sujet cherche à intégrer durablement une communauté différente de sa communauté d'origine, ou alors à se plier aux exigences du conjoint qui lui est déjà converti.

Paradoxalement, la conversion religieuse est un mécanisme de défense pour lutter contre des souffrances ou des malédictions antérieures qui auraient sévi dans la famille en recherchant le salut, mais cette conversion génère à son tour une malédiction, celle de transgresser l'ordre traditionnel. La conversion religieuse peut s'appréhender sur le modèle de l'aliénation socioculturelle, le sujet va se couper de tout un héritage familial et culturel, s'excluant parfois de sa communauté originelle et remodelant profondément son identité sur un autre modèle qu'il juge supérieur, en quête d'un mieux-être qu'il idéalise. Cette conversion génère d'importants clivages chez les membres collatéraux de la famille interprétant cet acte comme une transgression de leur tradition attirant le courroux des esprits familiaux sur l'ensemble du groupe et le désolidarisant. L'autre forme de l'aliénation socioculturelle, est la violence de la migration tradimoderne, de l'Afrique vers l'Occident, ou du village vers la ville. Nous avons décrit précédemment l'écart de développement économique entre le milieu rural et le milieu urbain en contexte africain créant des situations de transfuge social. La ville est le lieu prototypique du modernisme, là où le village est le lieu prototypique de la tradition.

La migration est complexe puisque les sujets migrants ont l'injonction de s'adapter à leur nouvel environnement, mais pour s'adapter ils doivent déconstruire, partiellement ou totalement, leur acquis traditionnel

avec l'injonction paradoxale qu'une adaptation réussie entraîne un déracinement de la tradition, et une mauvaise acculturation entraîne l'échec de la migration. La transgression concerne donc ici celle des normes morales traditionnelles, transmises directement par la communauté d'origine et les parents. Celui qui a transgressé certaines normes, et s'est adapté en excès à son nouvel environnement peut se retrouver porteur d'une malédiction.

La malédiction peut également se jouer au sein d'une même génération. Elle toucherait ainsi ceux qui réussissent socialement dans une forme *d'équilibre* comme c'est le cas pour Victoire et Victorine dans l'histoire familiale d'Arya. La félicité de l'un entraîne la malédiction d'un autre : autrement dit si l'un réussit, l'autre est prédestiné à échouer. Nous développerons ce point par la suite.

Néanmoins, cette transgression des normes traditionnelles est réinterprétée par le sujet avec sa nouvelle affiliation moderne, non pas comme une faute morale, mais comme la jalousie exacerbée des personnes qu'il a désormais dépassées sur le plan social basculant ici dans la *sorcellerie-rivalité* ou comme une pression collective de son lignage cherchant à exploiter son individualité basculant ici dans la *sorcellerie-influence*. Chez le converti, comme chez le migrant, se déraciner de ses origines et de ses références traditionnelles laisse la séquelle d'un important sentiment de culpabilité et d'une rupture dans la chaîne de transmission (ce qui s'observe très aisément dans les arbres généalogiques). Le sujet africain doit coûte que coûte faire survivre le narcissisme familial à travers le paiement de sa dette généalogique. Nous avons une illustration clinique de cette culpabilité de se couper de ses origines à travers le cas clinique de Julien et de Jeanne dont le père aurait été converti au catholicisme juste avant sa mort, et qui engage chez Jeanne une errance religieuse. Nous développerons davantage ce point dans le travail de l'ancêtre.

La troisième configuration est la répétition-identification d'un trouble dans la famille : Les troubles concernent aussi bien la stérilité, les échecs conjugaux, la mort que les crises psychotiques. La répétition repose ici sur le processus de l'identification par le symptôme, ou de l'identification par l'ensorcellement. Le sujet organise le champ de ses plaintes sur des modèles de souffrance déjà expérimentés par la famille, afin de réinterroger son milieu d'origine et de trouver une solution en son sein. Tout comme la compulsion de répétition, l'objet est ici commémoratif, il permet de solliciter la mémoire du groupe et le narcissisme familial. C'est une manière pour le sujet de s'approprier un héritage et de transformer le matériel psychique qu'on lui a transmis. Jeanne s'identifie à travers ses échecs sentimentaux à Atsupé sa sœur stérile, puis à sa mère polygame ; ce qui lui permet d'élaborer son idéal conjugal et sa féminité. La répétition-identification est également une manière d'élaborer un processus de deuil inachevé, en introjectant certaines caractéristiques du défunt, la vie du défunt se prolonge et se pérennise à l'intérieur du Moi de l'endeuillé. On retrouve ici la pertinence du concept de l'identification endocryptique (Abraham et Torok, 1979), dans le sens où c'est l'identification au négatif d'un défunt qui permet l'élaboration d'un deuil inachevé. C'est ainsi que Arya s'identifie, à travers ses crises psychotiques et le sentiment subjectif

d'être une sorcière, à sa mère défunte et son potentiel chamanique, tout comme Julien s'identifie à son père défunt par la cible des attaques sorcellaires ce qui lui permet d'élaborer l'agressivité qu'il contenait à son égard.

#### 2.4.2. La sorcellerie rivalité : Œdipe, castration et transfuge.

Comme exprimé ultérieurement, la rivalité est omniprésente en contexte africain, elle est renforcée par des configurations familiales élargies et par la modernité qui génère une concurrence sociale survivaliste à travers une lutte des places (De Gaulejac et Taboada-Leonetti, 1994) tout en étant inhibée par la puissante loi de solidarité. Dans ce contexte, la rivalité naît forcément des places et des rôles du sujet vécus et attribués par sa famille, dans ce que nous avons appelé, sur le modèle de l'inquiétante étrangeté : *l'entre-nous menaçant* et *l'extérieur-à-nous menaçant*. Le rival est toujours un concurrent narcissique risquant de prendre une place dûment acquise, ou d'ôter un privilège de réussite au sujet. La femme accusera forcément *une* rivale, tandis qu'un homme accusera forcément *un* rival de sorcellerie. Le rival sorcellaire est la projection anthropomorphique de l'angoisse de castration tout en étant également une manière d'exprimer des fantasmes agressifs de destruction à l'égard de ce rival comme lutte pour se défendre de l'angoisse. Les fantasmes de destruction du rival s'alimentent de cet imaginaire de la sorcellerie, où c'est le sorcier qui mange l'autre pour amplifier son pouvoir. Notons que cette rivalité naît dès l'enfance, à travers les vœux de réussite sociale des parents et la charge symbolique de certains prénoms (cf : Julien / Kanfitine) dans les fratries, puis dans la scolarité. De plus, la rivalité est inexorablement renforcée par le fonctionnement hiérarchique et ordonné de la culture, créant inévitablement une inégalité des places et donc des fantasmes d'occuper la place de l'autre.

Première configuration, pour les femmes exclusivement, l'on remarque que c'est souvent dans le concours de la séduction d'un homme, et de la recherche éperdue d'une sécurité financière ou paternelle que les accusations de sorcellerie se révèlent. La rivale est ici œdipienne et réactualise bien souvent un conflit œdipien prenant sa source dans l'enfance et dans un foyer polygamique. La rivalité entre prétendante pour l'amour de l'homme reproduit la rivalité entre les co-épouses, et entre les nombreuses filles pour l'amour du père. Il y aurait ici toute une analyse à produire sur les spécificités des mécanismes œdipiens dans les foyers polygames. La rivale œdipienne devient une sorcière car elle condense toute l'agressivité, même celle adressée à l'homme faisant l'objet de la discorde. Dans la même logique que l'Œdipe Africain, l'agressivité de la femme ne peut se heurter à l'autorité incontestable de l'homme, elle est alors violemment déplacée sur un autre objet, culturellement attaquable.

Autre configuration, c'est la crainte de perdre une autorité acquise, qu'elle soit sociale, familiale ou financière au profit d'un autre. La nuance est ici importante, le préjudice n'est pas vécu comme une perte, mais comme un vol. Ceci est particulièrement flagrant lorsque l'individu transfuge vit une ascension socio-économique fulgurante, et que son gain le propulse au-dessus de tout ce qu'il avait pu imaginer par rapport à son point de départ originel. Cet écart entre le rien et le tout, génère un rapport de proportion, plus le gain est grand, plus l'angoisse de le perdre est importante. Autrement dit, le pauvre qui s'est enrichi, le petit qui grandit, ou le faible qui s'engailardit, lorsqu'il découvre les privilèges de ce nouveau statut, craindra plus que tout de redevenir ce qu'il ne veut plus être.

C'est en contemplant avec amertume ceux qu'il a dépassé, que le passé qu'il ne veut plus revivre resurgit ; ceux qui ont connu naguère la même situation déplorable lui rappelle par identification projective celui qu'il a été, et entrave le refoulement de cette condition dont le sujet souhaite s'extraire. Le rival accusé est quasi exclusivement une personne d'un statut social égal ou inférieur, auquel on objectera des motivations de jalousie et d'envie. Le rival ne peut être d'un statut supérieur puisqu'il viendrait représenter verticalement le père ou l'ancêtre, basculant ici dans *la sorcellerie d'influence*. Comme les Ortigues (1984) l'avait démontré à travers *l'Œdipe Africain*, il est impossible sur le plan fantasmatique de détruire l'ancêtre puisqu'il est déjà mort. Cette figure à l'autorité ordalique est également omnipotente, en s'y opposant, le sujet écoperait de représailles mortelles. Le père est le substitut de l'ancêtre, il ne peut donc être non plus un rival, il ne reste donc que la fratrie ou les pairs dans laquelle peut s'exprimer et se jouer cette agressivité. Ces accusations de sorcellerie à l'égard du rival peuvent révéler :

- une angoisse de castration, particulièrement chez les hommes. L'homme craint de perdre un objet phallique qu'il a acquis et sur lequel repose son identité sociale.
- le sujet a lui-même éprouvé dans son enfance des fantasmes agressifs à l'égard d'un autre qu'il idéalisait. La culture moderne déforme ici l'idéalisation d'un tiers, en un rapport de jalousie, déformant le registre de *l'être* sur le registre de *l'avoir* : plutôt que d'être et de devenir comme la figure idéalisée, il faut prendre et avoir ce que cette figure a. En projetant sur les autres des affects d'envie et de jalousie, qui peuvent parfois être bien réels, mais qui sans confirmation objective restent toujours suspendus à des fantasmes, le sujet se valorise narcissiquement avec le sentiment d'avoir évolué écartant cette peur régressive d'un retour en arrière
- une culpabilité d'être à une place élevée et d'avoir réussi là où d'autres ont échoué. C'est cette culpabilité qui ouvre d'ailleurs un sentiment de vulnérabilité aux attaques sorcellaires. Cette culpabilité est renforcée lorsque le lignage ne bénéficie pas directement des profits de la réussite de l'un de ses membres, faisant peser sur sa conscience le poids de la dette de vie.

Le cas de Arya, et l'histoire de sa tante éclairent sur les rapports de proportionnalité entre la réussite et l'échec dans une famille solidaire où l'égalité fraternelle est loi. Celui qui grimpe l'échelle sociale, le fait forcément aux dépens d'un autre, dans un mouvement de balancier où la vie de l'un, entraîne la mort de l'autre. On retrouve ce rapport dans le culte des jumeaux du Bénin et du Nigéria, diffusé en Afrique de l'Ouest, où les deux jumeaux sont liés par une âme commune, ce que fait l'un entraînera des répercussions sur l'autre. Bien que nous ayons relevé cette coïncidence, nous ne saurions dire, à cette étape, si un lien de causalité peut s'effectuer avec la très grande fréquence de représentation de lien de gémellité observée dans les arbres généalogiques. Quoi qu'il en soit, les croyances traditionnelles africaines viennent ici avec beaucoup de sagesse mettre en exergue une dérive invisible de la société capitaliste moderne, où l'enrichissement des uns se fait systématiquement au détriment de l'appauvrissement des autres.

Nous observons ici sur le modèle de l'intrication des pulsions de vie et de mort, deux forces antagonistes : la pulsion d'évolution et l'angoisse de régression. La pulsion d'évolution désigne cette poussée à évoluer socialement, renforcée par les injonctions conscientes ou les rêveries parentales inconscientes. Cette pulsion d'évolution est également encouragée par la rivalité ambiante. L'évolution est réinterprétée dans l'expérience

psychopathologique, comme une extraction de son milieu d'origine, jugé comme entravant et se heurtant à l'obligation de dépasser ses pairs. L'évolution est représentée par des strates de développement socio-économique à gravir qui correspondent finalement à une reconfiguration modernisée des rapports hiérarchiques culturels. Le fonctionnement hiérarchisé de la société est conservé, mais sous une autre forme que l'organisation familiale, générationnelle et sexuelle.

La pulsion d'évolution est motivée par le milieu familial, soit pour s'inscrire dans le système de solidarité partagé, soit pour sortir d'un milieu conflictuel ou oppressant. Les parents qui ont connu des situations précaires et difficiles transmettent ce rêve évolutif à leur enfant, dans l'intention que les souffrances qu'ils ont éprouvées ne se répètent pas chez leurs descendants.

L'individu africain se veut par l'intermédiaire de cette pulsion d'évolution, le reflet, tout en étant son vecteur, du processus développemental fulgurant que connaît l'Afrique de l'Ouest sur le dernier siècle : ils représentent la voie/voix du développement. Les enfants sont soumis à l'injonction du rêve évolutionniste de leur parent. C'est ici l'une des caractéristiques du modernisme, les jeunes générations impulsées par des nouveaux outils et des nouvelles pensées révolutionnaires souhaitent plus que tout dépasser les anciennes générations. Chaque nouvelle génération est amenée à surenchérir les exploits de la précédente, tout en comblant ses manquements. Néanmoins, et c'est ici tout le paradoxe, les parents souhaitent plus que tout, la réussite de leurs enfants, que ceux-ci évoluent dans la société, mais lorsque ceux-ci les dépassent, et risquent de menacer leur autorité, des limites sont imposées pour maintenir un contrôle. L'évolution se heurte ici à la puissante force homéostatique de la tradition africaine, incarnée par les parents.

Cette pulsion se pense toujours dans l'ambivalence évolution/régression. La régression est « la trajectoire des individus qui n'ont su ou pas pu acquérir la position correspondante à la place qu'ils auraient dû probablement occuper en fonction de leur héritage, sachant que la majorité de ceux qui étaient dans une position similaire occupent des places socialement plus élevées » (De Gaulejac, 1987, p.137). De Gaulejac relève ici que la régression se construit dans la comparaison aux membres de son même milieu, de son habitus social.

Ainsi, le contrecoup de cette pulsion d'évolution, est de générer une angoisse régressive. Dans les situations de transfuge ascendante, le sujet peut craindre que chaque gain dûment acquis ne lui soit perdu ou volé (et ce particulièrement dans les configurations persécutives psychopathologiques). Plus l'alpiniste inexpérimenté grimpe haut, plus il éprouvera le vertige en regardant, en bas, toute la distance qu'il a parcourue. C'est cette angoisse régressive qui éloigne l'individu « évolué » du lieu de son origine, ou qui engage des résistances dans la clinique lorsque le sujet souhaite élaborer des souvenirs d'enfance, car celui-ci craint que la reviviscence du passé ne le ramène à une réalité qu'il aurait dépassé. Julien ressent cette angoisse à travers les hallucinations auditives qui lui imposent de retourner au village. Pour Julien, s'éloigner de sa famille, ne pas perpétuer la tradition, c'est la trahir. La culpabilité attachée à cette trahison se déplace dans l'imaginaire à travers la crainte d'un ensorcellement. La représentation de la sorcellerie est ici fonctionnelle et permet de figurer, à travers la projection, l'angoisse régressive

du sujet transfuge. Ceux qui n'auraient pas bénéficié de cette évolution, et seraient restés dans l'inertie, jalouse l'individu évolué. L'angoisse régressive est l'un des symptômes typiquement africains pourrait-on dire d'une névrose de classe intervenant dans les situations de transfuge social : du village vers la métropole africaine. En analogie avec le mythe de la tour de Babel, le sujet africain transfuge craint d'être sanctionné pour avoir cherché à trop s'élever, son désir d'émancipation subjective est confondu avec un péché d'orgueil.

#### 2.4.3. La sorcellerie d'influence : séduction et empiètement imagoïque.

Le choix du mot « influence » est une manière d'affilier ici cette forme au *syndrome d'influence*, car dans le vécu phénoménologique des premiers symptômes le sujet se sent contrôlé par une puissance extérieure, ses moindres gestes et émotions étant imposés par un tiers. Le sorcier ainsi désigné est celui qui exerce cette emprise invisible sur le sujet. Les idées d'influence, bien qu'elles prennent une forme paroxystique et douloureuse dans l'expérience psychopathologique s'appuie toujours sur une partie de la relation réelle avec la personne accusée. La sorcellerie, contenant une forte charge agressive, vient ici opérer une séparation brute dans une relation qui peut paraître aliénante, fusionnelle ou trop conflictuelle pour le sujet. La sorcellerie est ici utilisée avec son signifiant de dévoration/annihilation qu'elle représente, l'un vient dévorer l'autre, dans un processus d'incorporation.

La première configuration rencontrée se manifeste dans le cadre d'une expérience de séduction, soit à travers la relation amoureuse et sentimentale, soit à travers des refus de séduction. Dans la relation amoureuse, lorsque l'un subit un échec amoureux, il est fréquent qu'il retourne son agressivité vers le conjoint initiant la séparation, ici la sorcellerie est simplement une manière de véhiculer les affects de haine à l'égard de celui qui occasionne le rejet. Dans les refus de séduction, la situation est plus complexe. (1) soit le sujet, en général un homme, est porteur d'un désir insistant à l'égard d'une autre personne. Ces sentiments sont réprimés par ascétisme religieux, contrainte familiale ou scolaire, ou tout simplement par peur d'échouer dans la tentative de séduction, jusqu'au jour où cette défense s'épuise. Plutôt que d'opérer un passage à l'acte violent permettant de libérer la pulsion, la violence se retourne contre le sujet et celui-ci se vit comme persécuté, par projection, comme la cible d'un ensorcellement de la part de l'objet désiré. Ce renversement opère comme une formation réactionnelle lui permettant de réduire la tension associée à cette pulsion. Le sorcier accusé devient ainsi celui qui aurait fait émerger, consciemment ou non, ces émotions incontrôlables chez l'ensorcelé. (2) soit le sujet, en général une femme, est la cible de nombreuses tentatives de séduction répétées, voire même dans certaines situations d'harcèlements et de violences sexuelles. Le sorcier est ici l'agresseur-pervers qui cherche à dominer physiquement ou psychologiquement sa victime. L'anormalité et la violence du comportement font ici l'objet d'une dénonciation sorcellaire. En accusant l'agresseur de sorcier, le sujet révèle la violence dont il est victime tout en gardant l'opacité de la nature sexuelle des agressions pouvant se heurter aux tabous sociaux, ou au risque d'une exposition d'un sentiment de honte.

La seconde configuration rencontrée se situe dans la relation d'autorité entre un tuteur et son enfant, à travers notamment la notion d'empiètement imagoïque (Ciccone, 1999) ou d'un syndrome d'aliénation parentale (Govindama et Maximy, 2012). C'est pourrait-on dire le penchant vertical d'une rivalité qui ne peut advenir. Nous

reliions cela dans la revue de littérature au processus adolescent dans le sens où la curiosité croissante pour l'extérieur familial, et la diversité des choix qu'offre la modernité, entraînent inéluctablement des investissements objectaux, ou du moins des expérimentations, différentes de ceux attendus par la famille. Le rétrécissement subjectif du groupe-famille, sur le modèle de la famille nucléaire génère aussi une relation plus étroite avec les parents, sans possibilité d'introduire des tiers médiateurs, comme c'est le cas dans la tradition, avec la famille élargie ; toute l'autorité familiale se concentre sur des figures exclusives. Les parents (ou les tuteurs) occupant une fonction parentale, peuvent ainsi très fréquemment être la cible d'accusations de sorcellerie ; non pas parce qu'il exerce une influence malveillante sur leur enfant, mais parce que cette influence est désormais conscientisée comme un obstacle aux nombreux désirs individuels qui émergent. C'est la menace d'une aliénation au désir d'un autre porteur d'une autorité ordalique qui aboutit *in fine* à la crainte fantasmatique d'être incorporé, de ne plus exister comme une entité autodéterminée, mais d'être l'instrument narcissique d'un autre. On observe ici une similarité entre le processus adolescent et le syncrétisme culturel, puis entre l'aliénation aux désirs des parents et l'aliénation culturelle mettant au travail la nécessaire et complexe synthèse de mouvements contradictoires. Nombreux sont ceux qui ont décompensé et déclenché leur bouffée délirante aiguë à la suite d'une expérience de castration symbolique par la famille ou par la société, lorsque leur projet ou leur ambition émancipatrice se voyait violemment anéanti par la rigidité du cadre prescrit par leur environnement d'origine. On retrouve des exemples de la sorcellerie d'influence dans le cas de Julien qui adresse à son frère les accusations de sorcellerie car celui-ci souhaite orienter sa vie. Arya, qui adresse à l'égard de sa tante des accusations de sorcellerie car elle craint de devenir l'instrument unique de sa volonté et de perdre son libre-arbitre à son profit.

### **3. Le complexe d'Œdipe tradimoderne**

#### **3.1. De l'interculturel au transculturel**

L'interculturel qualifie un processus qui promeut la perspective que la rencontre dynamique des différences aboutisse à des constructions. Le transculturel suppose d'avoir dépassé la mise en dialogue et se situe dès lors au-delà. Comme le suggère le préfixe *trans-* l'approche transculturelle se situerait « au-delà » des cultures : elle permet une plus-value interculturelle. On retrouve dans la finalité une transformation sur la base d'une partie de chacune des cultures, de manière à disposer de valeurs et normes communes. Nous parlerons par la suite de syncrétisme pour désigner le succès de ce processus transculturel.

Le Togo doit construire sa transculturalité sur la base de fortes oppositions culturelles internes à son territoire : la différence ethnique et linguistique, la différence géographique entre le Nord et le Sud, mais surtout la différence économique et sociale entre l'espace urbain et l'espace rural, séparés par un gouffre développemental ; et d'oppositions externes à son territoire : mondialisation, histoire coloniale, pénétration de la culture occidentale, etc. Là, où les oppositions culturelles internes tendent à s'harmoniser sous une culture togolaise commune « métropolitano-centrée », elles restent profondément en tension avec les oppositions culturelles externes qui eux

prolifèrent à travers le mécanisme de l'idéalisation et de l'identification aliénante tout en s'emparant du concept de modernisme. Hors de son cadre culturel, le sujet est exposé au risque transculturel qui correspond à cet état dans lesquels « les référentiels ne sont plus les mêmes, les catégories utilisées non plus, tous les repères vacillent » (Moro, 1998, p. 90). Toutes ces oppositions conflictuelles génèrent un champ de conflictualité large et diffus à traiter aussi bien sur le plan culturel que sur le plan psychique pouvant créer des manifestations psychopathologiques « Il est dangereux d'exister à travers deux cultures ; la folie n'est pas loin » (Collomb et Valantin, 1972).

À travers les dynamiques culturelles de l'aliénation culturelle et du syncrétisme culturel présentés lors du premier chapitre, nous souhaitons ici mettre en exergue les différents destins possibles des rapports interculturels. Dans le premier chapitre nous avons pris pour chacun, l'exemple d'un objet méta-conceptuel où cette dynamique est dominante. Ainsi, l'aliénation culturelle est particulièrement représentée dans l'instance politico-historique, avec le passé esclavagiste et colonial puis les forces géopolitiques contemporaines de la mondialisation et de l'impérialisme occidental là où le syncrétisme culturel est particulièrement représenté dans l'instance mythique-religieuse, avec un tronc spirituel commun autour de la culture de l'origine, la religiosité et l'ancestralité. Néanmoins, comme nous l'observons à travers les cas cliniques, le syncrétisme religieux est mis à rude épreuve avec les conversions religieuses et les migrations qui occasionnent des moments de rupture dans la transmission. La conversion religieuse est pour ainsi dire une aliénation culturelle « en douceur » s'effectuant par le relais de plusieurs générations.

Dans la migration, où on retrouve la visée d'un « métissage culturel » il y a un choc entre la culture rencontrée, et la culture d'origine, qui impose géographiquement au sujet de remanier son matériel culturel et psychique dont il a hérité pour s'inscrire dans ce nouveau lieu. La différence dans la réalité psychique est marquée, dans un premier temps, par la violence fondamentale de rejet et d'exclusion. Ce n'est que dans un second temps qu'émerge une tentative complémentaire et opposée de traiter les effets négatifs de cette violence, soit en s'appuyant sur ce qui est semblable, identique au Moi, et donc positif. Elle s'effectue à travers un travail d'élaboration par la pensée « la rencontre des cultures est violence à cause des enjeux dans l'identité de ses sujets » (Kaës, 1998, p. 47).

Or, en Afrique de l'Ouest, et c'est là où nous posons une différence de taille, cette acculturation se fait à distance, sur la base d'un fantasme que la culture extérieure, confondue avec le modernisme, est supérieure à la culture d'origine, confondue avec les traditions. Il y a un processus de déculturation subjectif, particulièrement représenté dans les générations urbanisées, ou converties, où abandonner sa culture d'origine et s'adapter à la culture extérieure c'est se réaliser comme moderne. Il y a un déracinement symbolique, dans le lieu même de l'enracinement.

Tout enfant est simultanément fils de la modernité dans laquelle il s'élève, et fils d'une tradition dans laquelle il a été élevé. Le sujet se situe dans un complexe d'Œdipe tradimoderne. Le complexe, à titre général, est



une constellation de contenus psychiques chargés d'énergie affective. L'enfant naît dans le métissage culturel d'un parent symbolique « moderne », l'Autre culturel, réinterprété par le sujet comme un idéal, et comme le lieu de réalisation potentiel de ses désirs ; et d'un parent symbolique « traditionnel », sa famille et ses origines, réinterprété par le sujet comme une entrave contraignante. C'est le complexe d'Œdipe tradi-moderne, où le sujet investit positivement le modernisme, qui sert de support à ses idéaux émergents, et rejette négativement ses traditions. L'Œdipe tradimoderne permet d'élaborer une identité conflictuelle afin de la situer dans l'espace social africain soumis à cette dialectique tradimoderne. L'amour porté à l'égard du modernisme repose sur son idéalisation, la haine à l'égard de la tradition repose sur sa dimension aliénante. Néanmoins, ces affects sont ambivalents et c'est donc ici que commence le travail de l'ancêtre. De la même manière que dans l'Œdipe la rivalité adressée au père entraîne l'introjection de son autorité, et participe à l'édification du Surmoi, dans l'Œdipe tradimoderne, et ce particulièrement en contexte africain, le rejet de la tradition entraîne forcément sur le plan inconscient un retour de la tradition. La résolution du complexe d'Œdipe freudien (1913) s'effectue par le parricide fantasmatique là où dans l'Œdipe africain, cette opération fantasmatique est irréalisable. La loi des ancêtres ne peut être transgressée et s'impose toujours à rebours au sujet à travers les formations du symptôme. Autrement dit, le sujet africain ne peut s'extraire de son affiliation originelle sans en subir des représailles qu'il qualifiera consciemment de « spirituel ». Le modernisme, par le potentiel qu'il représente, vient concurrencer la loi des ancêtres et la loi du groupe-famille. Le modernisme est perçu comme un système providentiel dans lequel les individus gagneraient une protection et une équité qu'ils ne peuvent trouver dans leur tradition. Le modernisme est fantasmé comme un eldorado providentiel. Dans nos cas cliniques, le modernisme est surtout représenté par la doctrine catholique et l'abandon de l'animisme. En abandonnant sa culture animiste, le sujet sacrifie inconsciemment sa propre histoire généalogique. « L'abandon de ses habitus originaires, est vécue comme un reniement de son origine, une rupture de ses attachements premiers, une trahison » (De Gaulejac, 1987, p.215).

## **3.2. Le narcissisme familial à l'épreuve du modernisme**

### **3.2.1. La sur(vie) / sur-vie familiale.**

*La sur(vie) familiale* est un devoir moral de chacun des membres de la famille de faire vivre les traditions et l'histoire familiale à travers la transmission intergénérationnelle, afin d'honorer la sacralité et le lien ancestral, et de développer l'influence et la puissance de la famille dans le temps. *La sur-vie* consiste ici à prolonger la vie de la famille et son passé immémorial, à lui apporter une vie supplémentaire. La sur-vie familiale est lié à la survie familiale, c'est-à-dire que plus la famille fait face à un taux de mortalité important en son sein, plus la famille est confrontée aux deuils des siens, plus la culture familiale apparaît comme menacée d'extinction. La survie familiale implique une « urgence à transmettre » (Bellany, 2014) ou une « nécessité de transmettre » (Kaës, 2013). Ce devoir de transmission renforcé par la culture de l'ancestralité et l'organisation hiérarchique générationnelle génère une culpabilité chez celui qui tente de s'y soustraire, la culpabilité de participer à la non-reproduction de la culture

familiale, est considérée dans une logique binaire comme une contribution à sa destruction. De plus, la transmission des traditions permet l'élaboration du deuil des morts de la lignée. On retrouve ainsi un lien très important entre le deuil et le devoir de transmission, probablement car les cérémonies traditionnelles réactivent toutes cette dimension symbolique ancestrale ainsi que l'élaboration des fantasmes originaires. Le devoir de transmission vient honorer la mémoire des morts, et perpétuer leur existence, il est le vecteur du narcissisme familial. C'est ainsi que dans la pensée philosophique africaine, le sujet n'est pas une entité individualisée, mais la somme contemporaine de personnages familiaux transhistoriques, de « fantôme » ou « d'esprits » dont il véhicule la mémoire.

Pour revisiter ce concept, nous pourrions dire que le narcissisme familial en contexte africain s'élargit à :

- la somme des investissements psychiques identificatoires déposés par le sujet dans l'entité du groupe-famille,
- la densité des investissements psychiques réciproques de chaque membre de la famille à l'égard du groupe-famille, formant ici un agrégat de liaisons identificatoires
- à l'idéalisation du pouvoir fantasmé de la famille et des ancêtres, au phallus collectif (Ortigues, 1984) il est donc intrinsèquement lié au mythe des origines et à la chaîne de transmission. Dans notre étude, et les différentes configurations cliniques, ce pouvoir est particulièrement incarné dans la lignée agnatique.

Les fétiches sont des incarnations matérielles pourrait-on dire de ce narcissisme familial. Le narcissisme familial est violemment attaqué par la conversion religieuse et les ruptures transgénérationnelles. Plus le narcissisme familial est important, plus la rupture est vécue comme violente et génère des troubles. Il semblerait que le choix des sujets de représenter le lien de gémellité est une manière d'appuyer le potentiel et la puissance de la lignée, le phénomène des jumeaux étant aujourd'hui culturellement valorisé : il représente le potentiel reproductif et spirituel de la lignée.

### 3.2.2. La famille diaspora : migration et mission inconsciente de rentabilité

La « famille diaspora » est une des formes de la « famille par intérêt ». La famille diaspora résulte d'un but collectif, en partie inconscient, consistant à élargir le pouvoir géopolitique de la famille à l'extérieur de son lieu d'appartenance originelle par la dynamique migratoire. La famille diaspora, est comme l'État-Nation, une cellule gouvernementale qui oriente et organise des individus. La famille diaspora, comme les États, est constamment alimenté par ses propres besoins narcissiques, qu'on pourrait traduire par une pulsion coloniale. La famille-diaspora comme les États, recherchent à travers l'élargissement de leur influence politique un gain en prospérité et en sécurité. On retrouve ici deux configurations de la famille diaspora :

- *La diaspora internationale* : consistant à élargir la famille au-delà des frontières nationales, par les migrations vers les pays occidentaux ou vers d'autres pays africains jugés plus développés
- *La diaspora métropolitaine* : consistant à élargir la famille au-delà du village, par les migrations vers les villes jugées plus développées.

Ce qui caractérise entre autres les familles africaines, et la dynamique historique de certaines ethnies et tribus, sont les nombreuses migrations géographiques traversées par le groupe, avant de trouver une stabilité, un confort et de se sédentariser. La famille diaspora s'inscrit donc dans la continuité migratoire d'une recherche perpétuelle d'idéal et de prospérité à l'extérieur. Certains parents planifient ces migrations dès la naissance de l'enfant, transmettant cette mission inconsciente d'une réussite extraterritoriale qui profiterait sur du long terme à la famille. On retrouve la trace de ce mouvement à travers la nomination. Sandrine nomme son fils « Dream » en référence à son rêve migratoire de vivre aux États-Unis, s'identifiant au mythe de l'*American Dream*.

Nous prenons ici pour la démonstration l'exemple de la diaspora internationale (de l'Afrique vers l'Occident), tout en sachant que le même mécanisme s'applique à une échelle nationale (du village vers la ville). Il est ici recherché par la famille, à travers les migrations internationales des *intérêts économiques* : une multiplication des chances d'obtenir des ressources économiques considérant que l'ailleurs est plus développé que l'ici ; des *intérêts politiques* : en élargissant le nombre de foyers internationaux, l'influence de la famille s'étend, un peu à l'image d'un État qui envoie dans d'autres pays des ambassadeurs pour maintenir les relations diplomatiques avec le pays hôte. Les intérêts politiques facilitent également la circulation des membres de la famille africaine à travers les frontières occidentales très contrôlées et restreintes par les pays occidentaux ; des *intérêts culturels* : la migration à l'international permet davantage de métissage culturel, avec le jeu des alliances, de l'assimilation et de l'intégration ; des *intérêts narcissiques* : un bénéfice psychique important consécutif à l'augmentation du pouvoir politique et du pouvoir économique. La famille diaspora génère une disparité importante en son sein puisque son équilibre est tendu par un fonctionnement asymétrique entre ceux qui ont migré à l'extérieur, et qui ont le rôle d'être pourvoyeur du capital économique de la famille, et ceux qui sont restés à l'intérieur du pays, et qui attendent un soutien économique et logistique de ceux qui ont migré à l'extérieur. La conflictualité interne à la famille s'alimente de cette différence, en renforçant inconsciemment la lutte rivale permettant d'accéder à cette position migratoire enviée. La fragmentation géographique de la famille, fragilise proportionnellement les liens affectifs et génèrent des interprétations différentes de la réalité de chacun : ceux qui ont migré à l'extérieur, s'acculturent, par fois en excès à la culture occidentale oubliant les règles de solidarité morale et les valeurs traditionnelles qui ont motivé au départ leur migration, ceux qui sont restés à l'intérieur, continuent à idéaliser l'extérieur et à attendre un retour sur dividende de ceux qui ont migré.

### **3.3. Formes culturelles et psychopathologiques de l'aliénation et du syncrétisme**

Pour Dassa *et al.* (2003), la personnalité africaine est dite syncrétique puisqu'elle met en conflit deux structures psychiques parallèles qui se construisent avec les éléments culturels locaux et avec les éléments culturels importés de l'extérieur. Néanmoins, la personnalité syncrétique n'est pas seulement la coexistence simultanée de deux structures psychiques équivalentes, c'est l'intégration progressive et continue de l'altérité culturelle. Avant

d'être intégré dans la personnalité syncrétique, les matériaux culturels antagonistes rentrent doublement en tension. En effet, la conflictualité est structurelle, et se joue sur deux terrains : individu-famille et famille-culture. La famille est l'espace intersubjectif et transgénérationnel où s'élaborent les transmissions culturelles. L'individu réaménage par sa subjectivité la transmission psychique dont il est l'objet. En effet, la famille a déjà traversé dans son histoire ses propres processus d'acculturations. Ensuite, c'est l'appareillage entre la psyché individuelle et la psyché groupale, dans lequel se décompose et se recompose les formations psychiques que s'effectue le travail de la transmission psychique.

Néanmoins, la rencontre interculturelle, comme nous l'avons vu, n'est pas neutre puisqu'elle repose sur des rapports de domination transhistoriques. La rencontre des cultures est aussi une confrontation, une guerre-intersubjective entre deux modèles culturels. L'aliénation culturelle (Omotunde, 2006) et l'aliénation coloniale (Fanon, 1952) désigne ici le processus transgénérationnel par lequel le sujet va s'identifier préférentiellement à une autre culture, idéalisée comme supérieure, et dévaloriser sa culture originelle. Pour ces auteurs, cette aliénation est unilatérale : l'aliénation culturelle est celle de l'africain à l'égard de la culture occidentale. L'aliénation culturelle est donc l'une des issues psychopathologiques de la rencontre interculturelle, ou intersubjective, elle en fragilise la potentialité syncrétique.

L'aliénation culturelle repose sur la confrontation violente de deux modèles antagonistes, là où le syncrétisme en effectue une synthèse. Ces mouvements interculturels trouvent leurs correspondances dans des mouvements intrapsychiques.

En effet, cliniquement le vécu d'aliénation traduit chez le sujet un état de décompensation, de déliaison faisant intervenir les processus primaires (Freud, 1900) et le mécanisme du clivage de l'objet (bon objet culturel / mauvais objet culturel). Le syncrétisme à l'inverse, obéit aux processus secondaires, il traduit un état de compensation faisant intervenir le mécanisme de l'ambivalence (l'objet interculturel devient transculturel). Dans l'aliénation, le sujet a conscience de l'opposition de plusieurs éléments culturels, et en souffre en ne parvenant pas à refouler la domination d'un modèle sur l'autre. Il aura tendance à avoir recours à des identifications aliénantes, et à se construire en faux self. Il s'identifie soit en excès à la culture dominante, se coupant du passé et de son origine soit en excès à la culture dominée, se coupant du présent et de l'actualité contemporaine du processus de modernisation que traverse la société. En effet, nous relevons deux types d'aliénation culturelle : l'aliénation hétéroculturelle et l'aliénation homoculturelle. L'aliénation hétéroculturelle est celle décrite par Fanon (1952) et Omotunde (2006), c'est celle du sujet à l'égard d'une culture extérieure, tandis que l'aliénation homoculturelle est celle du sujet à l'égard de sa propre culture, à tel point qu'il devient étranger à la contemporanéité. Autrement dit, l'aliénation homoculturelle serait une exacerbation psychopathologique du sentiment d'appartenance à une communauté, un repli nationaliste conservateur et zélé craignant la pénétration de l'altérité culturelle. Les aliénations culturelles ici décrites peuvent être d'un sujet à l'égard d'une culture, mais aussi d'un groupe-famille à l'égard d'une culture. La famille souhaite recréer le monde sur la base de son modèle unique. En effet, c'est par

l'identification au groupe, et aux pairs dans le groupe (Freud, 1921) que des jeux d'alliances inconscientes (Kaës, 2009) peuvent se mettre en place afin de maintenir active l'illusion groupale (Anzieu, 1975).

Dans le syncrétisme culturel, le sujet n'a pas conscience de l'opposition de plusieurs éléments culturels, et construit une représentation hybride en parvenant à refouler la domination inhérente d'un modèle sur l'autre. Au niveau de la transmission psychique, l'aliénation culturelle oblitère ou diffère la reprise transformatrice des objets psychiques intra-familiaux paralysée par l'idéalisation d'un modèle culturel concurrent. L'aliénation hétéroculturelle peut s'effectuer sur plusieurs générations. Elle peut, par exemple, être le résultat d'une transmission traumatique d'un rêve évolutionniste d'un parent. Tandis que le syncrétisme est la réalisation et le résultat de ce travail de transformation des objets psychiques. L'aliénation culturelle suppose une identification unilatérale, là où le syncrétisme suppose des identifications bilatérales. L'aliénation culturelle est pourrait-on dire une pathologie du pôle homéomorphique tel que définie par Kaës (1988), dans l'appareillage des psychés groupe-culture c'est-à-dire qu'un écart se réalise entre les espaces individuels et ceux du groupe, mais sans l'analogie fonctionnelle qui permet leur continuité paralysant ainsi l'appareillage. Tandis que le syncrétisme culturel serait le succès transgénérationnel de cette entreprise homéomorphique.

Enfin, l'aliénation culturelle génère des identifications aliénantes à l'égard de la culture dominante, par le processus de l'idéalisation : les objets psychiques transmis s'imposent par leur altérité, mais cette altérité n'est pas transformée, se substituant provisoirement à l'idéal du moi. Dans le contexte africain, en idéalisant excessivement l'objet reçu, le sujet tente de s'approprier une partie de son pouvoir, quitte à se couper du reste de ses acquis psychiques et des idéaux transmis antérieurement. On le remarque dans les cas cliniques, l'aliénation culturelle s'impose lorsque les défenses manquent dans la culture originelle, où lorsque trop de vécus traumatogènes y sont associés. Les conversions au christianisme, ou les migrations citadines, sont motivées par le pari que la culture hôte apporte prospérité et épanouissement. Il est également recherché par l'appartenance à une autre culture, de lutter contre la répétition des malheurs transgénérationnels dont la cause serait attribuée aux croyances traditionnelles. L'aliénation culturelle peut créer une rupture violente dans la chaîne de transmission, là où le syncrétisme en propose davantage une continuité pacifiste. Comme déjà relevé, le travail du syncrétisme ne peut s'effectuer que dans la continuité générationnelle, à travers plusieurs générations expérimentant sur plusieurs âges ces problématiques identitaires.

L'aliénation culturelle comporte dans son potentiel pathologique de déliaison le risque d'une chronicisation de la souffrance sur le modèle de la psychose schizophrénique coupant le sujet de l'essence de son identité et tentant d'en réparer la faille par des fantasmes originaires cristallisés dans des délires de religion ou de filiation. Les BDA qui ont dégénéré, dans l'après-coup, en schizophrénie sont dans notre échantillon clinique celles qui étaient le plus concernée par cette problématique (en particulier ceux en retour/échec migratoire de l'Occident). La BDA pourrait davantage être assimilée à un échec provisoire du syncrétisme culturel, ou à une réaction défensive

face à un sentiment d'aliénation (psychopathologique, sociale ou culturelle) elle est une tentative de liaison psychique d'éprouvés contradictoires, sur le plan pulsionnel comme sur le plan socioculturel.

Lorsque nous parlons d'aliénation culturelle ou de syncrétisme culturel, nous ne faisons pas référence à la sempiternelle opposition entre culture occidentale et culture africaine, mais bien à des objets psychiques affiliés à des systèmes culturels hérités de cette opposition et transmis par les générations ascendantes. Dans nos rencontres cliniques, on le remarque, c'est souvent l'opposition entre la culture originelle, les traditions familiales héritées du village qui rentre en conflit avec l'idéalisation de la culture moderne africaine. C'est en ce sens que nous préférons parler ici d'aliénation socioculturelle. L'aliénation socioculturelle désigne donc un processus dans lequel un individu se sent déconnecté ou étranger à sa culture ou société d'origine.

L'aliénation socioculturelle à la modernité repose sur l'impérialisme culturel, qui se confond avec ce que Gramsci (1948) avait nommé l'hégémonie culturelle. Gramsci décrit par ce concept la domination culturelle d'une classe sociale dirigeante, ainsi que le rôle que les pratiques quotidiennes et les croyances collectives jouent dans l'établissement des systèmes de domination<sup>48</sup>. L'hégémonie est qualifiée de culturelle puisqu'elle souligne les dimensions culturelle et morale de l'exercice du pouvoir politique. Une culture dominante incarnée par une élite force la diffusion et le mimétisme de son modèle. Ceci trouve une correspondance dans les formations psychiques individuelles, à travers l'idéalisation de la modernité, perçue comme un système métaculturel supérieur puisqu'il renvoie à l'aboutissement évolutionniste de la civilisation contemporaine, jugée plus propice au développement personnel et au gain matériel.

Les cliniques psychopathologiques de la sorcellerie sont une psychopathologie de la transmission psychique qui convoque doublement l'appareillage des psychés : entre la psyché individuelle et la psyché du groupe, et entre la psyché du groupe et les organisateurs socioculturels. La crise qui se déclenche, résonne autant pour l'individu que pour le groupe où elle se manifeste. Le pôle « chaotique » (Kaës, 1988) de l'appareillage des psychés, semble être saturé par les oppositions inconciliables, et par la puissance pulsionnelle qui oppose sans cesse : liaison et déliaison, homéomorphie et isomorphie, identification et différenciation. L'expérience délirante pourrait donc apporter en qualité de défense, une ultime tentative de liaison par l'intermédiaire d'objet culturel symbolique qui servent de représentations : la sorcellerie et l'ancestralité.

---

<sup>48</sup> Dans le contexte culturel français, on pourrait prendre l'exemple de la capitale parisienne qui centralise le pouvoir, mais aussi le développement culturel. On peut lire implicitement, dans une moindre mesure, les rapports interculturels de domination tradimoderne à travers la dénomination courante dans le discours parisien du mot « province » pour caractériser les territoires extérieurs qui seraient assujetties à cet espace moderne privilégié.

## 4. Le travail de l'ancêtre

### 4.1. De la formation du symptôme sorcellaire au travail de l'ancêtre.

Nous proposons, en nous appuyant sur l'onirisme de Freud (1907) de comparer le travail psychique du rêve (1900) avec la formation secondaire des symptômes dans la clinique africaine. Le rêve comme le symptôme délirant ou hallucinatoire peuvent se comprendre en analogie, puisqu'ils contiennent chacun un sens subjectif qu'il s'agit de déchiffrer. Les symptômes et formations réactionnelles sont des indices d'un retour du refoulé. Le contenu manifeste est la plainte qui est verbalisée par le sujet souffrant qui met en scène l'imaginaire de la sorcellerie. Le contenu latent est l'ensemble des significations conflictuelles contenues *par et dans* la sorcellerie. La formation du symptôme sorcellaire (**Annexe 20**) passe par la mystification du conflit intrapsychique qu'il dissimule. Nous nous inscrivons ainsi dans la proposition théorique de Ferni (2015) qui opérait un raisonnement similaire avec le travail du refoulement culturel en s'inspirant du mécanisme de refoulement décrit par Freud (1915). Dans le modèle de Ferni (**Annexe 20a**), le conflit intrapsychique intolérable est substitué par une représentation culturelle tolérable. Le conflit intrapsychique porte une charge psychique, un *quantum* d'affects insupportable pour la conscience, il est refoulé dans l'inconscient pour éviter l'expérience de déplaisir. Par le jeu des processus primaires, la motion pulsionnelle indésirable se lie à une autre représentation dans un mouvement de contre-investissement. Il s'agit à présent d'identifier la nature des conflits intrapsychiques qui sont qualitativement mobilisés.

Notre hypothèse est de considérer, sur la base de la personnalité africaine syncrétique (Dassa *et al.*, 2003), de l'injonction paradoxale (Nguimfack *et al.*, 2007) et de l'interculturalité (Denoux, 1994) qu'il existe un conflit intrapsychique qui s'organise entre deux pôles culturels contradictoires et hiérarchisés. Ce conflit psychique est particulièrement mis à l'épreuve à la suite d'une rupture radicale avec son origine, sa filiation et sa tradition. La rupture peut être occasionnée par une transgression morale des normes du lignage (Piret, 2004), comme par l'aliénation socioculturelle précédemment décrite. En effet, les mouvements d'acculturations extrêmes qu'on peut rencontrer en Afrique subsaharienne dans la clinique de la conversion religieuse (Dassa, 2008) comme dans la clinique de la migration, viennent rompre l'appartenance à la famille et donc à la lignée des ancêtres. Ils bouleversent l'ordre préétabli des systèmes de filiation et d'affiliation.

Or, le sujet africain se ressent systématiquement comme endetté à l'égard de sa famille et de sa tradition. Il éprouve une telle dette généalogique, qu'il lui est impossible de se couper de son origine qui l'a fait émerger, quoi qu'il arrive, comme individu. La tradition qu'elle soit dévalorisée, suspendue ou oubliée, fait toujours retour dans l'expérience psychotique. La tradition dont le sujet souhaite s'extraire fait retour avec violence. La malédiction est souvent exprimée cliniquement comme le courroux spirituel des fétiches, autrement dit une vengeance des ancêtres, qui rappellent au sujet son appartenance et son devoir envers la lignée et la tradition.

En se heurtant à la loi des ancêtres et en remettant en cause son assujettissement au groupe, il y a un contrecoup psychique sur le Moi par l'intermédiaire du sentiment de culpabilité. Le sentiment de culpabilité s'exprime différemment en fonction des sujets et peut être réactionnel à une transgression des normes du lignage

vécu personnellement ou alors hérité d'un parent. Par exemple, Julien éprouve la culpabilité de ne pas reproduire, en qualité d'héritier de la transmission, la tradition paternelle. Arya porte la culpabilité transgénérationnelle de son père qui s'est radicalement converti au christianisme, et celle de sa tante qui aurait une dette spirituelle envers sa mère. Jeanne éprouve la culpabilité d'avoir transgressé des principes moraux de son lignage. « L'abandon de ses habitus originaires, est vécue comme un reniement de son origine, une rupture de ses attachements premiers, une trahison » (De Gaulejac, 1987, p.215). La trahison se traduit par un sentiment de culpabilité.

À travers la sorcellerie, et la nomination de son agresseur, chacun exprime de manière singulière des conflits qu'il traverse : Julien serait ensorcelé par son frère aîné. L'ensorcellement se traduit phénoménologiquement par des voix d'esprits qui lui imposent de revenir au village. Arya dit être ensorcelée par sa tante qui veut la posséder. Jeanne dit être victime d'une malédiction de la lignée paternelle qui engendre folie et stérilité chez ses descendants. Il y a un passage de la conscience de la persécution à la conscience de la culpabilité (Augé, 1975 ; Zempléni 1975), plus précisément le sentiment de persécution succède le sentiment de culpabilité. Mbadinga (1994) considère que les organisations psychopathologiques du sentiment de persécution, ont une fonction défensive contre l'angoisse et la culpabilité.

En effet, le sentiment de persécution peut se comprendre comme la projection d'un sentiment de culpabilité intolérable sur un objet extérieur. Dans la persécution, un objet extérieur porte la culpabilité du sujet, à sa place, permettant au sujet de passer du statut de coupable à celui de victime. Plutôt que d'attirer la honte sur lui, il sollicite la compassion. La culpabilité est projetée sur un autre, attribuée à une causalité extérieure qui innocenterait le sujet. Le sentiment de culpabilité expose le sujet à une charge agressive qu'il ne peut métaboliser, pour s'en défendre il déplace cette agressivité sur un hôte, qui devient l'auteur des agressions sorcellaires. L'ensorceleur devient ainsi l'hôte provisoire de l'inconscient de l'ensorcelé. Ce mécanisme sorcellaire semblerait universel dans le sens où il a été identifié dans d'autres contextes culturels notamment dans celui du bocage vendéen (Gaboriau, 1982).

L'auteur des envoûtements est décrit comme celui qui « attaque » le sujet, il ouvre un canal d'agressivité qui le relie au sujet à travers une « relation d'objet persécutive » (Sow, 1977). Pour être traité psychiquement, le conflit est figuré par l'intermédiaire des représentations imaginaires culturelles de la sorcellerie. L'agresseur utiliserait la sorcellerie, il passerait par l'ensorcellement pour atteindre le sujet. La sorcellerie est un appareil culturel à condenser la conflictualité des enjeux intersubjectifs et intergénérationnels grâce à l'effet intriqué des pulsions de mort et de vie. Parmi les mécanismes de défense du rêve, on retrouve la « condensation » où plusieurs représentations s'amalgament et n'en font plus qu'une. Ainsi, un seul élément manifeste peut recouvrir plusieurs pensées latentes. Le déplacement est le transfert d'intensités psychiques de certains éléments sur d'autres. Enfin, la figuration est le procédé par lequel les contenus latents sont transformés en représentations manifestes.

Résumons notre démonstration. Dans la chaîne de transmission généalogique, ou dans les trajectoires de vie des sujets, il y a soit une aliénation socioculturelle qui dévalorise, et engage une rupture dans la transmission de la culture traditionnelle, soit une malédiction, c'est-à-dire la répétition transgénérationnelle d'un malheur suite



à la transgression d'un interdit dans la culture traditionnelle. Dans les deux cas, le sujet éprouve une dette générationnelle à l'égard de sa tradition. Dans la psychopathologie des sujets rencontrés, la culture traditionnelle, et par aphorisme l'Ancêtre, fait retour par l'intermédiaire du symptôme en convoquant la représentation de la sorcellerie. Les conflits à l'égard de la tradition et de la famille sont déplacés, puis condensés à travers l'imaginaire de la sorcellerie. Le travail de l'ancêtre se fait en creux de la formation du symptôme. C'est en ce sens que la représentation culturelle de la sorcellerie met au travail le négatif de la transmission et le négatif du lien.

L'hypothèse de Ferni était de considérer que la représentation culturelle, comme elle est de fait intégré à des réseaux collectifs de sens, dépossède forcément le sujet de la dimension individuelle de son trouble. Le mécanisme de défense, n'est pas le sien propre mais serait emprunté à son groupe d'appartenance, à travers ce que Devereux (1940) nommait des désordres ethniques. En effet, la sorcellerie existe sur le continent depuis longtemps, elle est le résultat d'un travail défensif collectif transhistorique et fait même l'objet de la pratique des tradithérapeutes.

La représentation culturelle se substituerait ainsi pour Ferni au conflit intrapsychique. Or, les représentations culturelles utilisées comme matériel par le sujet, passent nécessairement, avant d'être exprimées, par le filtre normatif de la famille. Par analogie avec le travail du rêve, la famille, comme espace intersubjectif où s'élabore les transmissions culturelles, occupe ici une fonction para-excitante de filtre et de censure. Les représentations culturelles sont des formes culturelles que le sujet met en scène, mais ces représentations sont toujours calquées sur le modèle de la famille et des conflits qu'elle a traversés. Elles s'inscrivent dans la répétition de l'histoire familiale. Les mutations socioculturelles et la dialectique tradimoderne, nous obligent donc à penser des situations plus complexes, où les représentations imaginaires culturelles de la sorcellerie sont elles-mêmes soumises à différentes interprétations concurrentes au sein de la famille. L'acculturation des familles à la modernité, et l'écart culturel avec leur tradition qui en résulte, a inexorablement diffractée et déformée le sens originel de la sorcellerie. On ne s'étonnera donc pas qu'en invoquant l'énigme de la sorcellerie, le sujet tente de mettre du sens, au-delà de son acception strictement négative, sur une tradition oubliée. Eigner *et al* (2006) avait évoqué comment le recours à l'ancêtre, comme objet transgénérationnel, s'inscrit comme un mécanisme compensatoire pour lutter contre le déracinement « un objet transgénérationnel plus ou moins identifiable aide à penser le présent » (p.140). La sorcellerie sert ici d'objet transgénérationnel pour penser l'appartenance à la tradition ancestrale. On retrouve d'ailleurs dans la clinique, la fréquence de deux formations symptomatiques intriquées :

- l'une positive : les hallucinations qui mettent en scène une communication avec un ou des esprits ancestraux. Ce symptôme traduit la tentative d'introjection du sujet à l'égard de l'Ancêtre. Pour Julien, les hallucinations auditives lui imposent un retour au lieu paradigmatique de la tradition : le village
- l'autre négative : un sentiment de persécution qui met en scène un ensorcellement ou un envoûtement par un persécuteur. Ce symptôme traduit l'échec provisoire de cette tentative d'introjection de l'Ancêtre, qui prend la forme inverse : le sujet craint d'être incorporé par le sorcier. On retrouve ce vécu chez Arya, à l'égard de sa tante Victime.

## 4.2. Le travail de l'origine

Le travail de l'ancêtre représente donc la tentative du sujet, *via* la représentation culturelle de la sorcellerie d'interroger ses appartenances traditionnelles et ses origines. Par le registre de la négativité, « la filiation s'incarne dans la théorie sorcière » (Réal *et al*, 2004). On pourrait penser le couple sorcellerie/ancêtre, de même que Thanatos et Éros, comme l'illustration culturelle de la dualité pulsionnelle mort-vie. Le négatif de la sorcellerie est l'ancêtre fondateur, tout comme le négatif de l'ancestralité est le sorcier. Bien que ce couple repose sur des signifiants antagonistes que nous avons développé dans les premiers chapitres, la sorcellerie comme l'ancestralité, se présentent comme des appareils culturels à métaboliser et véhiculer les pulsions. En tant qu'appareils culturels, sorcellerie comme ancestralité sont chacun traversés par la pulsion de mort et la pulsion de vie, avec un potentiel de déliaison comme de liaison. Ainsi, la sorcellerie peut aider à lutter contre un ancêtre persécutant, tout comme le lien à l'ancêtre peut opérer une protection contre la persécution des sorciers.

Dans l'expérience psychopathologique, le mot « sorcellerie » est invoqué pour libérer des affects bruts, mais dans l'après-coup, avec une stabilité retrouvée, il est l'objet d'une parole et d'un discours impliquant systématiquement l'objet de la famille, des traditions et de la filiation. Nous donnons ainsi raison à la pertinence des observations de Ibrahima Sow dans le contexte sénégalais qui résumait que « L'expérience psychotique correspond à une mise en question de la relation verticale [à l'Ancêtre] » (Sow, 1977, p.84). La sorcellerie africaine est fondamentalement une affaire de famille, qui prend sa source non pas exclusivement dans la contemporanéité des relations, mais dans l'historicité des liens.

La sorcellerie convoque la tradition. Comme le sujet moderne détient rarement la signification exacte de ce qu'il nomme sorcellerie, expression sur laquelle ne repose que des connaissances fragmentaires ou ésotériques, produit d'un syncrétisme entre les croyances traditionnelles et les croyances monothéistes importées, le sujet se rapproche de ceux qui détiennent, par leur proximité générationnelle avec la tradition, les clés de sa compréhension. La sorcellerie vient donc introduire secondairement des échanges sur l'histoire de la famille, et les troubles qu'elle a pu traverser, le mot bien qu'il soit considéré par certaines familles comme tabou, vient révéler par litote des secrets et des conflits qui sont trop douloureux pour être exprimés autrement. La sorcellerie lève le voile sur une conflictualité transgénérationnelle en attente d'élaboration et les rapports de pouvoir contenu dans et à travers les lignages. Comme le disait Racamier (1992, p.30), en parlant de la clinique des psychoses « Le moi se trouve en ce qu'il perd ». L'attaque des liens familiaux et des objets de la transmission par la sorcellerie, permet de les retrouver.

Le travail de l'ancêtre peut également se considérer comme un travail du Nom-du-Père (Lacan, 1956) dans son sens africain, puisqu'il introduit quelque chose de l'ordre symbolique et du signifiant phallique. Il ne se limite pas pour autant à la fonction paternelle, et engloberait plutôt le pouvoir de la lignée agnatique, dont le père peut-être évidemment l'incarnation ou le représentant. Le travail de l'ancêtre partiellement inconscient, permet l'introjection de ce qui fait loi dans la famille et dans les traditions. C'est ainsi que dans l'expérience de la sorcellerie, qui fait symptôme, le sujet peut éprouver une castration symbolique, et se sentir dépossédé de sa force

au profit d'une force extérieure. Dans les situations cliniques exposées, l'usage des représentations sorcellaires permettent au sujet d'exprimer et de véhiculer une agressivité à l'égard d'un représentant de la lignée, à l'égard du groupe-famille. Par la sorcellerie, le sujet métabolise une agressivité non-élaborée à l'égard de l'Ancêtre, qui rappelons-le est dans le complexe d'Œdipe africain, une figure inattaquable frontalement. Il s'agit toujours d'avoir recours à des figures dérivatives qui servent de « bouc émissaire » pour expulser l'agressivité contenue à l'égard du groupe-famille, puis pour élaborer les rapports de dépendance et d'aliénation, qui sévissent en son sein. Autrement dit, l'aliénation psychopathologique au sorcier dissimule en creux une tentative d'identification à l'Ancêtre.

Le travail de l'ancêtre, accompagné par un clinicien se transforme en un travail de l'origine, il permet de faire le lien entre le présent et un passé immémorial et archaïque. Il permet de transformer des éléments enkystés de la tradition et de l'origine familiale, perçu au départ comme mauvais ou négatifs à cause des conversions religieuses ou de l'aliénation culturelle en des éléments transformables, pouvant faire l'objet d'une réappropriation subjective par le sujet. Le travail de l'ancêtre permet au sujet de se relier narcissiquement à une tradition perdue ou oubliée, et de se réconcilier affectivement avec une tradition dévalorisée ou diabolisée. Il permet au sujet de sortir du clivage délétère où la tradition et le passé sont des mauvais objets incarnant la régression, et le modernisme et le futur sont des bons objets incarnant l'évolution. La libre réalisation de l'arbre généalogique apparaît dans ce contexte comme une médiation projective pertinente car elle permet d'offrir un support graphique à ce travail. Plus que de reconnecter le sujet à sa tradition, le travail de l'ancêtre permet également au sujet de construire son propre mythe transgénérationnel de l'origine, lui permettant de donner un sens général à sa vie, et de le relier à un sentiment d'unité collective ou humanitaire. Le travail de l'ancêtre réactive le fantasme de transmission, et se veut ici le support d'un roman familial non advenu, ou trop altéré par les mouvements d'acculturations du groupe-famille. C'est en ce sens que la religion concurrence l'offre thérapeutique puisqu'elle apporte, par d'autres moyens, comme la prière et la foi en un Dieu créateur et originel, un cadre à ce travail de l'origine. Néanmoins, ce travail de l'origine ne pourrait se suffire à ce cadre religieux, car il ne trouve une réelle consistance que grâce au travail de l'origine familiale, premier terreau des identifications du sujet et de ses liens affectifs. La consubstantialité du lien réel entre la famille et le sujet nous semble prioritaire pour la santé psychique par rapport au lien fantasmatique entre le sujet et son créateur. On comprend dès lors pourquoi dans l'expérience délirante, le lien à Dieu vient réparer quelque chose dans les défaillances du premier. La théorie délirante se constitue là où un roman familial n'a pu s'élaborer. Dans les relations transférentielles, la fascination et la curiosité du clinicien-étranger à l'égard de la culture et de l'origine traditionnelle des sujets renforcent sans doute cet effet. Il revient au clinicien, peu importe sa culture, d'accompagner avec bienveillance, le sujet à redécouvrir avec un autre regard son origine.



## Conclusion

---

L'identité occidentale et étrangère d'un chercheur, dans un terrain de recherche étranger amène nécessairement une réflexion *sur* la culture et *par* la culture. Toute la complexité de cette démarche fût de réussir à transformer cette fascination initiale pour l'étrangeté culturelle, en une réflexion permettant l'articulation équilibrée entre psychisme et culture. Les nombreuses migrations géographiques vers le Togo, et la méthode inductive nous ont permis d'opérer un détachement épistémologique provisoire, afin de limiter les influences théoriques du modèle occidental et donc de se prémunir indirectement du poids potentiel de l'aliénation culturelle déjà alourdi par l'origine occidentale du chercheur

A l'issue de notre recherche, nous pouvons dire que les mécanismes psychismes sont universels mais restent soumis à un déterminisme socioculturel dont il faudra en permanence appréhender les contours dynamiques. Nous avons tenté ici d'identifier certains mouvements subjectifs liés à la psychopathologie de la sorcellerie, et de comprendre ce qui pouvait faire souffrance pour le sujet à travers l'interprétation de ses symptômes. La sorcellerie sert ici de levier à cette réflexion. Les représentations imaginaires culturelles de la sorcellerie forment ici une réelle opportunité d'élaboration, aussi bien pour les participants, que pour le chercheur. La sorcellerie comme objet de recherche parle simultanément de la culture dans sa dialectique tradimoderne, des formations par le symptôme de la souffrance psychique du sujet qui utilise ce signifiant dans un travail de réappropriation psychique, et de l'histoire d'une famille traversée par des conflits, des rivalités et des ruptures.

Par ce biais, nous avons donc tenté de mettre en exergue les dynamiques psychiques qui sont mobilisées dans l'expérience psychopathologique en effectuant des correspondances entre : l'identité de l'agresseur et la nature du conflit psychique puis entre l'objet de l'ensorcellement et la thématique du conflit psychique. Nous avons eu le souci constant d'intégrer les étiologies sorcellaires avec des éléments de la dynamique familiale et les processus de la transmission psychique révélés par les différentes techniques méthodologiques. Ces éléments ont été enrichis par la libre réalisation de l'arbre généalogique qui offre une médiation projective propice à l'expression de ces enjeux. Pareillement, par l'intermédiaire du syncrétisme et de l'aliénation socioculturelle, nous nous sommes intéressés à des dynamiques culturelles mises en tension par l'influence du modernisme, en observant à la fois les liens qu'elles entretenaient avec certaines situations cliniques tout en cherchant leur origine culturelle par complémentarisme, dans les instances politico-historique, mythique-religieuse et groupale-familiale dans lesquelles elles sont particulièrement au travail. L'expression « tradimoderne » utilisée de manière récurrente pour décrire le Togo contemporain et les sujets inscrit dans cet environnement témoigne ici d'une tension permanente et irrésolue entre ces deux systèmes culturels antagonistes.

Au niveau socioculturel, la sorcellerie est une métaphore générale exprimant des rapports d'aliénation et de domination, d'une entité sur une autre, elle exprime cette angoisse d'être annihilée ou incorporée par une force

érigée comme supérieure, au profit d'un autre, un individu, une famille ou une culture. La sorcellerie catalyse un discours d'agressivité et véhicule des fantasmes de destruction à l'égard d'une menace subjective. Cette menace subjective se construit sur des transmissions traumatiques, lorsque le sujet se sent pénétré par l'influence d'un tiers. Ce vécu peut prendre des formes psychopathologiques extrêmes comme : se sentir dépossédé, anihilé ou ensorcelé. Paradoxalement, et c'est ici que s'opère le travail de l'ancêtre, cette annihilation exprime aussi en creux des mouvements d'identifications à l'égard de l'agresseur fantasmé qui dépasse par là son simple statut de persécuteur. Plus précisément, et c'est la réponse à notre problématique : l'incorporation du sujet par le sorcier dissimule des tentatives d'introjection de l'Ancêtre. Les accusations de sorcellerie permettent au sujet, mais également à celui qui les reçoit, de questionner la qualité du lien, et les rapports de domination implicites qu'ils peuvent contenir. Le sujet exprime son symptôme par le biais des représentations de la sorcellerie, car la sorcellerie représente sur le plan culturel un cadre métaphysique où se règlent les conflits politiques et interpersonnels. En invoquant la sorcellerie, le sujet rentre dans une posture de « guerre intersubjective » à l'égard d'un autre.

En effet, à l'échelle socioculturelle, les accusations de sorcellerie, et les fantasmes agressifs et violents qu'elles hébergent, sont instrumentalisées pour concourir dans une lutte socio-familiale généralisée. La sorcellerie porte les stigmates d'une angoisse celle d'être dominé insidieusement par l'autre et de se voir anéantir ou totalement absorbé : soit dans une logique sociale survivaliste où il faut « manger l'autre » pour ne pas « être mangé » en retour, soit dans une logique économique en balancier où le gain de l'un engendre inévitablement la perte d'un autre. Autrement dit, la prospérité des uns ne s'obtient que par l'exploitation des autres, ce qui rappelle les desseins de l'entreprise coloniale, et l'accroissement des inégalités internationales dans l'accès au capitalisme moderne.

A une échelle groupale et familiale, la sorcellerie est une théorie collective pour élaborer, et résoudre les conflits intrafamiliaux et intersubjectifs qui émergent en son sein. L'ensorcellement du monde serait ainsi un révélateur de la profonde crise socio-anthropologique qui se joue dans les familles liées à l'individualisation croissante des sujets, et des pratiques, dans une culture où règne le collectif. Sur le modèle de l'individualisation, on observe d'ailleurs très fréquemment dans notre étude, des problématiques identitaires sur le modèle du « processus adolescent » occidental où les capacités de synthèse du Moi sont débordées par des exigences contradictoires et des identifications conflictuelles.

Enfin à une échelle intrapsychique, les accusations de sorcellerie ouvrent un canal d'agressivité permettant d'élaborer la dimension agressive de la relation et ses rapports de domination intersubjective. La sorcellerie permet également de métaboliser, par l'intermédiaire d'un travail de subjectivation, des éprouvés et émotions complexes relevant, dans nos cas cliniques, du deuil pathologique ou de problématiques identitaires dynamiques. Lorsque le sujet s'identifie au sorcier, il élabore l'inquiétante étrangeté que représente son individualité au sein de son groupe-famille, et sa culpabilité au regard de l'écart qu'il ressent subjectivement entre lui et sa famille.

L'analyse simultanée et imbriquée de la culture et du psychisme, et de la transmission psychique et socioculturelle, nous a permis de formuler une hypothèse de compréhension sur les mécanismes du sentiment de persécution en contexte africain par l'intermédiaire d'un renversement du sentiment de culpabilité. Les mécanismes d'aliénation psychique et d'aliénation socioculturelle décrivent ici les enjeux psychopathologiques de la transmission traumatique.

A travers la psychopathologie de la sorcellerie, le sujet éprouve un ensemble de symptômes qui lui permettent d'exprimer ses propres conflits psychiques indicibles, et ceux de son groupe-familial, en les condensant dans cette expression culturelle qui doit être secondairement décodée. En décodant le sens caché contenu dans cette expression, le sujet interroge également la négativité contenue, et non élaborée, dans l'histoire de son groupe-famille. C'est ici l'opération du clinicien psychologue, de coupler cette co-élaboration de l'histoire familiale, en un travail de réappropriation subjective. En effet, le clinicien doit aider le sujet à ne pas être figé dans l'étiologie sorcellaire, qui l'assigne à une place passive d'ensorcelé, mais investiguer avec lui sur sa représentation subjective et dynamique de la sorcellerie, et de ce qu'elle peut représenter collectivement en qualité d'objet transgénérationnel.

La libre-réalisation de l'arbre généalogique nous a offert un formidable outil de médiation projective pour interroger toute la dynamique groupale et la représentation subjective du sujet dans sa famille. Cet outil projectif, particulièrement neutre en représentation culturelle en comparaison à d'autre, nous a permis de dévoiler, puis d'introduire un discours, sur les nombreuses ruptures intergénérationnelles liées aux conversions religieuses, aux migrations, aux situations de transfuge social et à la rivalité des foyers polygamiques. L'outil a également permis d'appréhender la grande diversité dans les façons de représenter et de construire son arbre généalogique, allant d'une forme élargie à une forme plus nucléarisée.

Les arbres généalogiques ont été très investis affectivement, et viennent exprimer des éprouvés ambivalents : rivalité/solidarité ; similarité/différence ; familiarité/étrangeté ; intériorité/extériorité, etc. Ils témoignent du phénomène d'individualisation *de* la famille, et *dans* la famille, là où la famille était auparavant naturellement héritée, elle est désormais l'objet d'un héritage, c'est-à-dire que le sujet, en plus d'en construire la limite subjective, éprouve la nécessité d'établir et de questionner la qualité et la nature de certains liens selon ses propres affects et expériences ; tout en conciliant cette redéfinition subjective de la famille avec la contingence contemporaines des dialectiques tradimodernes exposées.

En contexte togolais tradimoderne, les enfants sont porteurs du rêve évolutionniste de leur parent, qu'ils doivent accomplir à rebours, et cette évolution est conditionnée par un déracinement du lieu de l'origine vécue

comme des obstacles régressifs à la promotion sociale. L'aliénation socioculturelle à l'égard du modernisme démarre dans la quête transgénérationnelle d'un *eldorado* providentiel des aïeux.

Le travail de l'ancêtre, et les bénéfices thérapeutiques qu'il représente pour lutter contre le déracinement culturel, permet de réduire les effets négatifs liés à la rupture avec la famille et la tradition, tout en incarnant une fonction symbolique. On remarque d'ailleurs que les thérapies traditionnelles africaines par les rites collectifs et les pratiques divinatoires, tente d'opérer sous des formes différentes le même travail psychique. La relation transférentielle entre sujet africain et chercheur occidental, fût également réparatrice de l'aliénation socioculturelle. Paradoxalement, là où le sujet dévalorise ses traditions et s'en écarte, s'identifiant en excès à la culture extérieure ou moderne du chercheur, les traditions sont revalorisées par l'attention du chercheur étranger qui en fait l'objet de sa recherche. En complément de la libre-réalisation de l'arbre généalogique, davantage utilisée ici dans un contexte de recherche, il s'agirait donc d'élaborer comment l'arbre généalogique, comme espace de symbolisation et d'interconnexion générationnelle, peut être également utilisé et investi dans un cadre thérapeutique pour offrir un espace graphique à la réalisation de ce travail de l'ancêtre.

Au niveau méthodologique, l'utilisation de G2 se révèle pertinent pour relativiser certaines variables psychopathologiques qui ne sont pas exclusives à G1, mais bien généralisables à toute une génération qui traverse les mêmes conflits familiaux et les mêmes problématiques socioculturelles. Néanmoins, bien que G2 ait permis d'enrichir certaines analyses, il mériterait une attention particulière. En nous appuyant sur ce groupe, et en complément de la « psychopathologie » de la sorcellerie, autrement dit du rapport « pathologique » à la sorcellerie, il nous reste désormais à définir ce qui pourrait être la « psychologie » de la sorcellerie, autrement dit le rapport « normal » à la sorcellerie dans la culture africaine et togolaise.



## Bibliographie

---

- Abraham, N., Torok, M. (1975). Notules sur le fantôme. In. Abraham, N., Torok, M. (dir) *L'écorce et le noyau*. (p426-433). Flammarion.
- Abraham, N., Torok, M. (1987). *L'écorce et le noyau*. Flammarion.
- Adja, F (2009). *Évangélisation et colonisation au Togo : conflits et compromissions*. l'Harmattan
- Agbetafia, K. (1985). Les ancêtres et nous: Analyse de la pensée religieuse des Bê de la commune de Lomé, In *Les nouvelles éditions africaines*, p 40-42.
- Akinochi, H. (2019). L'égalité genre au Togo : progrès et points sombres. *Afro baromètre, Synthèse de Politique*, 23
- Akoko, M. R. (2007). *Ask and you shall be Given: Pentecostalism and the Economic Crisis in Cameroon*, Leiden: African Studies Centre,
- Akono Evang, S. (2014). Contribution à une science africaine de l'ethnie à partir de l'expérience camerounaise. *Droit et société*, 86, 157-174. <https://doi.org/10.3917/drs.086.0157>
- Ali-Napo, P. (1997). *Histoire des travailleurs manœuvres et soldats du Nord-Togo au temps colonial 1884-1960*. Presses de l'Université du Bénin.
- Al-Krenawi, A., Graham, J.R. & Al-Krenawi, S. (1997). Social Work Practice with Polygamous Families. *Child and Adolescent Social Work Journal* 14(6) : 445-458.
- Al-Krenawi, A. (2001). Women from Polygamous and Monogamous Marriages in an Out-Patient Psychiatric Clinic. *Trans-cultural Psychiatry* 38(2) : 187-199.
- Allen T, Heinrigs P, Hitimana L, Trémolières M. (2011). Peuplement, Marché et Sécurité Alimentaire *Perspectives Ouest-Africaines*, 3,CSAO/OCDE
- Andriambao, D., Rakatobé, A., Ramarojoana, R. et coll. (1976). Aspects particuliers des bouffées délirantes aiguës à Madagascar. *Encéphale*, 2, 367-383.
- Anta Diop, C. (1960). *L'Afrique noire précoloniale*. Présence Africaine
- Anta Diop, C. (1982). *L'unité culturelle de l'Afrique Noire*. Présence Africaine
- Amnesty International. (2011). « Togo: Le règne de la terreur dans un climat d'impunité » [archive] <https://www.amnesty.org/>
- Amouzouvi, H-D-A. (2005). *Le marché de la religion au Bénin*. Köster
- Anzieu, D. (1975). *Le groupe et l'inconscient : l'imaginaire groupal*. Dunod
- Amougou, A. (2002). *Symbole et châtiment : regard sociologique sur l'inconscient scolaire colonial en Afrique Noire francophone*. Menaibuc
- Arendt, H. (1972). *La crise de la culture*. Gallimard

- Ashforth, A. (2005). *Witchcraft, Violence, and Democracy in South Africa*. University of Chicago Press
- Assima-Kpatcha, E. (2012). Le Togo en 1912-1913, *Outre-mers*, 139-155
- Attané, A. (2003). *Cérémonies familiales et mutations des rapports sociaux de sexe, d'âge et de génération. Ouahigouya et sa région*. Burkina Faso, Marseille, EHESS, thèse de doctorat.
- Attané A. (2011). La notion d'aïnesse sociale a-t-elle encore un sens dans les contextes contemporains ouest-africains ? : l'exemple de la société burkinabé. In : Molmy W. (ed.), Sajoux M. (ed.), Nowik L. (ed.) *Vieillesse de la population dans les pays du Sud : famille, conditions de vie, solidarités publiques et privées ... : état des lieux et perspectives*. CEPED, 49-55.
- Augé, M. (1975). *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*. Paris, Hermann.
- Aulagnier, P. (1975). *La violence de l'interprétation*. PUF
- Aulagnier, P. (1986). *Un interprète en quête de sens*. Ramsay
- Ba, H-A. (1972). *Aspect de la civilisation africaine, personne, culture, religion*. Présence Africaine
- Ba, E. (2021). Le confiage : une culture et/ou un système de protection de l'enfance ?. In Meyer, V (dir), *Parentalité(s) et après*. Toulouse Erès, 313-336, <https://doi.org/10.3917/eres.meyer.2021.01.0313>
- Badohoun, K-Y., Adedzi, K. (2016). *Analyse des données RGPH4 de novembre 2020 sur la mortalité*. Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques et Démographiques (INSEED), Lomé, Ministère de la Planification, du développement et de l'aménagement du Territoire
- Balandier, G. (1955). *L'anthropologie appliquée aux pays sous-développés*. Université de Paris : les Cours de droit.
- Balandier, G. (1982). *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Presses Universitaires de France.
- Balandier, G. (2001). La situation coloniale : approche théorique. *Cahiers internationaux de sociologie*, 110, 9-29. <https://doi.org/10.3917/cis.110.0009>
- Balandier, G. (2016). Structures sociales traditionnelles et problèmes du développement. *Présence Africaine*, 194, 131-155. <https://doi.org/10.3917/presa.194.0131>
- Bansard, N., Gratton, E. (2020). Analyse de la pratique dans un contexte interculturel, le cas d'une ONG africaine. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 75, 189-202. <https://doi.org/10.3917/rppg.075.0189>
- Baoulé Séké, B. (2016). *La sorcellerie dans la mentalité africaine*. L'Harmattan
- Baranes, J-J. (1982). Les chemins de traverse. Fonction parentale et activité de pensée, *Psychanalyse à l'université*, 7, 29, 437-452.
- Bastide, R. (1960). Problèmes de l'entrecroisement des relations et de leurs œuvres. *Sociologie et psychanalyse*, 315-330
- Bastide, R. (1962). L'homme africain à travers sa religion traditionnelle. *Présence Africaine*, XL, 32-43. <https://doi.org/10.3917/presa.040.0032>

- Bastide, R. (1973). Prométhée ou son vautour. Essais sur la modernité et l'anti-modernité in *Le sacré sauvage et autres essais*, Paris, Stock, 1977, p. 170.
- Bastian, J-P. (1994). *Le protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*. Labord et Fides.
- Bates, R. (1974). Ethnic competition and modernization in contemporary Africa. *Comparative Political Studies*, 6 (4).
- Batibonak, S. (2007). Sorcellerie en milieu urbain amplifiée par les pentecôtismes camerounais. *Africa Focus*, 25(2), 65-87.
- Baubet, T., Moro, M-R. (2000). Trauma et cultures, *L'Autre*, 1(3), 405-408.
- Baubet, T., Moro, M-R. (2003), *Psychiatrie et migrations*. Elsevier Masson.
- Baubet, T., Moro, M-R. (2009). *Psychopathologie transculturelle*. Elsevier Masson.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Polity Press.
- Beddock, J. (1991). *Comment t'appelles-tu ?* Z éditions.
- Békombo, M. (1985). Autorité parentale et délinquance juvénile en Afrique Noire, *Psychopathologie africaine*, 5(1).
- Belkaïd, N. & Guerraoui, Z. (2003). La transmission culturelle : Le regard de la psychologie interculturelle. *Empan*, 51, 124-128. <https://doi.org/10.3917/empa.051.0124>.
- Bellany, F-X. (2014). *Les déshérités ou l'urgence à transmettre*. Plon.
- Bénédicte, R. (1934). *Patterns Of Culture*. Mariner Books, 2006.
- Benghozi, P. (1994). Porte la honte et maillage des contenants généalogiques familiaux et communautaires en thérapie familiale. Le groupe familial en psychothérapie, *Revue de Psychothérapie Psychanalytique de Groupe* 22 : 81-94, Érès, Toulouse.
- Benghozi, P. (2007). La trace et l'empreinte : l'adolescent, héritier porte l'empreinte de la transmission généalogique. *Adolescence*, 254, 755-777. <https://doi.org/10.3917/ado.062.0755>
- Benghozi, P. (2007b). Transmission généalogique de la trace et de l'empreinte : temps mythique en thérapie familiale psychanalytique. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 38, 43-60. <https://doi.org/10.3917/ctf.038.0043> .
- Ben Rejeb, R. (2003). *Psychopathologie transculturelle de l'enfant et de l'adolescent – cliniques maghrébines*. In press
- Ben Rejeb, R. (2007). *La dette à l'origine du symptôme*. L'Harmattan.
- Ben Rejeb, K. (2022). *Le retour du refoulé religieux dans le contexte tunisien : radicalisme et djihadisme chez les jeunes adultes après la révolution tunisienne de 2010-2011*. Thèse de doctorat en psychologie, Université d'Angers.
- Bergeret, J. (1974). *La personnalité normale et pathologique*. Dunod.

- Bergeret, J. (1984). *La violence fondamentale : l'inépuisable Œdipe*. Dunod.
- Bergeret, J. et al. (1994). *Abrégé de Psychologie pathologique : théorique et clinique*. Elsevier Masson.
- Bernault, F. (2009). De la modernité comme impuissance. Fétichisme et crise du politique en Afrique équatoriale et ailleurs, *Etudes africaines*, 747-774.
- Bernault, F. & Tonda, J. (2000). Dynamiques de l'invisible en Afrique. *Politique africaine*, 79, 5-16. <https://doi.org/10.3917/polaf.079.0005>
- Berry, J. (2000). Acculturation et identité. Dans J. Costa-Lascoux, M.A. Hily et G.Vermès (dir.). *Pluralité des cultures et dynamiques identitaires : Hommage à Carmel Camilleri* (p.81-94). Paris : l'Harmattan
- Bion, W-R. (1965). *Transformations*. PUF ; 2010.
- Bion, W. R. (1966). Catastrophic change. *Bull. Br. Psychoanal. Soc.* 5, 12–25.
- Bion, W-R. (1979). *Aux sources de l'expérience*. PUF, 2003.
- Bioy, A., Castillo, M. & Koenig, M. (2021). *Les méthodes qualitatives en psychologie clinique et psychopathologie*. Dunod. <https://doi.org/10.3917/dunod.casti.2021.01>
- Blanchet, A., Léger, J-M., Gotman, A., Giami, A. (1987). *L'entretien dans les sciences sociales*. Dunod.
- Blanchet, P. (2004). *L'approche interculturelle en didactique*. [http://didac-ressources.eu/wp-content/uploads/2017/09/pdf\\_Blanchet\\_inter.pdf](http://didac-ressources.eu/wp-content/uploads/2017/09/pdf_Blanchet_inter.pdf)
- Blos P. (1967), Le second processus d'individuation, in M. Perret-Catipovic, F. Ladame et al., *Adolescence et psychanalyse : une histoire*, trad. franç., Lausanne, Delachaux & Niestlé, 1997, 113-150.
- Braconnier, A. & Forget, J. (2004). 77. Les psychoses aiguës de l'adolescent. In : Serge Lebovici (dir), *Nouveau traité de psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent : 4 volumes* (pp. 1325-1346). PUF
- Brivio, A. (2008). Nos grands-pères achetaient des esclaves..., *Gradhiva*, 8, 64-79.
- Boas, F. (1940). *Race, langage et culture*. Chicago University, 1995.
- Bonhomme, J. (2008). Postface. Les morts ne sont pas morts, In M. Cros et J. Bonhomme (dir), *Déjouer la mort en Afrique*, L'Harmattan.
- Boserup, E. (1970). *La femme face au développement économique*. PUF ; 1983.
- Bossuroy, T. (2006). Déterminants de l'identification ethnique en Afrique de l'Ouest. *Afrique contemporaine*, 220, 119-136. <https://doi.org/10.3917/afco.220.0119>
- Bourdieu, P. & Passeron, J-C. (1964). *Les héritiers*. Les éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1970). *La reproduction*. Les éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Seuil.

- Brun, A. & Chouvier, B. (2011). *Les enjeux psychopathologiques de l'acte créateur: À travers l'oeuvre de Rimbaud, Nin, Artaud, Pessoa, Andrews, Novarina*. De Boeck Supérieur. <https://doi.org/10.3917/dbu.chouv.2011.01>
- Bustamante, J-A. (1969). La réaction psychotique aiguë, la transculturation, le sous-développement et les changements sociaux. *Psychopathologie Africaine*, 5(2), 223-233.
- Cahn, R. (1991). *Adolescence et folie*. PUF .
- Cahn, R. (2004). Subjectalité et subjectivation. *Adolescence*, 224, 755-766. <https://doi.org/10.3917/ado.050.0755>
- Caillé, P., Rey, Y. (2004). *Les objets flottants. Méthodes d'entretiens systémiques*. Éditions Fabert.
- Campbell, A., Bala, N. Duvall-Antonacopoulos, K. et al. (2005). *Polygamy in Canada : Legal and Social Implications for Women and Children. A Collection of Policy Research Reports*. PMF Editorial Service Inc, Ottawa, Ontario.
- Caldwell, J. (1982). *Theory of fertility decline*. Londres, Academic Press.
- Camilleri C. & Vinsonneau G. (1996). *Psychologie et culture : Concepts et Méthodes*. Colin.
- Canguilhem, G. (1966). *Le normal et le pathologique*. PUF.
- Canut, C. & Smith, É. (2006). Pactes, alliances et plaisanteries : Pratiques locales, discours global. *Cahiers d'études africaines*, 184, 687-754. <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.6198>
- Castoriadis, C. (1996). *La montée de l'insignifiance*. Seuil.
- Castoriadis, C. (1997). *Post-scriptum sur l'insignifiance : entretien avec Daniel Mermet*. Edition de l'Aube.
- Castoriadis, C. (1999). *L'institution imaginaire de la société*. Seuil.
- Castoriadis, C. (2000). *Le monde morcelé*. Seuil.
- Césaire, A. (1939). *Cahiers d'un retour en pays natal*. Seuil ; 1956 .
- Césaire, A. (1982). *Moi, laminaire : poèmes*. Seuil.
- Chabert, C. (2019). *Les Psychoses: Traité de psychopathologie de l'adulte*. Dunod. <https://doi.org/10.3917/dunod.chabe.2019.02>
- Chouvier, B. (2003). Objet médiateur et groupalité, *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 2(41), 15-27. [doi.10.3917/rppg.041.0015](https://doi.org/10.3917/rppg.041.0015)
- Chouvier, B. (2007). Le traitement créateur d'une présence fantomatique. La fratrie des James aux prises avec le transgénérationnel. Dans : Anne Brun éd., *Cliniques de la création* (pp. 23-45). Louvain-la-Neuve: De Boeck Supérieur. <https://doi.org/10.3917/dbu.12.0681>
- Chouvier, B. & Morhain, Y. (2007). Position sectaire, croyance et emprise groupale. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 49, 25-38. <https://doi.org/10.3917/rppg.049.0025>

- Ciccone, A. (1997). Empiètement imagoïque et fantasme de transmission. In A. Eiguer (dir.), *Le Générationnel. Approche en thérapie familiale psychanalytique* (p. 151-185). Paris : Dunod.
- Ciccone, A. (1999). *La transmission psychique inconsciente*. Dunod.
- Ciccone, A., Lhopital, M. (2001). *Naissance à la vie psychique*. Dunod..
- Ciccone, A. (2003). De l'identification à l'empiètement dans l'expérience de l'intime. *Le Divan familial*, 11, 39-52. <https://doi.org/10.3917/difa.011.0039>
- Ciccone, A., Ferrant, A. (2015). *Honte, culpabilité et traumatisme*. Paris: Dunod.
- Clanet C. (1990). *L'interculturel. Introduction aux approches interculturelles en éducation et sciences humaines*. Presses Universitaires du Mirail .
- Collomb, H., et Zwingelstein, J. (1964). *Psychiatria in Africa, Clinical and Social Psychiatry and the Problems of Mental Health, in Africa*, Vancouver.
- Collomb, H. (1965). Bouffées délirantes en psychiatrie africaine. *Psychopathologie africaine*, 1(2), 167-184.
- Collomb, H., Valantin, S. (1972). Multiple mothers and families (Senegal African references), *Rev. Neuropsychiat. Inf. et Hyg. Ment. Enf.*, 20 (1) : 53-62.
- Collomb, H. (1980). Editorial Comment, *Social Science and Médecine*, 14B, 81-84..
- Coquery-Vidrovitch, C. (1985). *Afrique noire : permanences et ruptures*. Payot
- Constant, J. (1972). Les bouffées délirantes en Guadeloupe : essai d'analyse sémiologique, psychopathologique et culturel à propos de 12 observations. *Revue de Psychopathologie Africaine*, 2, 169-199.
- Comas-Diaz, L., Jacobsen, F-M. (1991). Ethnocultural transference and countertransference. In the therapeutic dyad. *Amer J Orthopsychiat*, 61 (3), 392-402.
- Corin, E., Bibeau, G., Laplante, R., Martin, J-C. (1989). *La santé mentale et ses ancrages culturels. Mineurs, forestiers et agriculteurs de l'Abitibi face à leurs problèmes de santé mentale*. Unité de recherche psychosociale, Centre de Recherche de l'Hôpital Douglas.
- Corten, A. (1999). Pentecôtisme et “néo-pentecôtisme” au Brésil, *Archives de sciences sociales des religions*, 105, 163-183.
- Cherif, A. (2014). *La parenté à plaisanterie. Un atout pour le dialogue et la cohésion sociale en Guinée*. L'Harmattan.
- Cuche, D. (2002). Nouveaux regards sur la culture : l'évolution d'une notion en anthropologie. Dans : Nicolas Journet éd., *La culture: De l'universel au particulier* (pp. 199-212). Auxerre: Éditions Sciences Humaines. <https://doi.org/10.3917/sh.journ.2002.01.0199>
- Cuyenet, P., Mariage, A., Lami, J., Faggion, M., Puthomme, S. & Vannier, A. (2006). L'arbre généalogique, une création familiale. *Le Divan familial*, 17, 55-68. <https://doi.org/10.3917/difa.017.0055>

- Cuynet, P. (2010). Lecture psychanalytique du corps familial. *Le Divan familial*, 25, 11-30. <https://doi.org/10.3917/difa.025.0011>
- Cuynet, P. & Schwaibold, M. (2018). Transmission familiale et médiateur projectif : l'arbre généalogique. *Psychologie clinique et projective*, 24, 41-59. <https://doi.org/10.3917/pcp.024.0041>
- D'Allonnes, M. R. (2012). *La crise sans fin*. Seuil.
- Dassa SK, Djassoa G, Mathieu Y, Dupeyras J, Ahyi RG. (2003). Les thérapies brèves comme alternatives en Afrique. In : Collignon R, Gueye M, eds. *Psychiatrie, culture, psychanalyse*. Dakar : SPHM, 341-46.
- Dassa, S., Mbassa Menick, D. & Tabo, A. (2008). Réflexion sur l'offre et la demande de thérapie religieuse chrétienne en Afrique subsaharienne : l'exemple du Togo. *Perspectives Psy*, 47, 52-58.
- Damome, É. (2005). Togo, le peuple non violent ?. *Outre-Terre*, 11, 377-388, <https://doi.org/10.3917/oute.011.0377>
- De Boeck, F. & Jacquemin, J. (2000). Le « deuxième monde » et les « enfants-sorciers » en république démocratique du Congo. *Politique africaine*, 80, 32-57. <https://doi.org/10.3917/polaf.080.0032>
- Debray, R. (2001). Malaise dans la transmission. *Les cahiers de médiologie*, 11, 16-33. <https://doi.org/10.3917/cdm.011.0016>
- De Brosses, C. (1988). *Du culte des dieux fétiches*. Fayard
- De Gaulejac, V., Taboada, I. (1994). *La lutte des places*. Desclée de Brouwer
- De Gaulejac, V. (1987). *La névrose de classe*. Payot, 2016
- Delage, R. & Baubet, T. (2019). 6. Introduction aux aspects transculturels des schizophrénies. Dans : Sonia Dollfus éd., *Les schizophrénies* (pp. 39-43). Cachan: Lavoisier.
- De Mijolla, A. (1981). *Les Visiteurs du Moi : fantasmes d'identification*. Les Belles Lettres.
- De Mijolla-Mellor, S. (2004). *Le besoin de croire : métapsychologie du fait religieux*. Dunod.
- De Mijolla-Mellor, S. (2007). Le besoin de croire et ses sources océaniques. *Dialogue*, 178, 15-26. <https://doi.org/10.3917/dia.178.0015>
- Denoux, P. (1994a). L'identité interculturelle, *Bulletin de psychologie*, XLVIII, 419, 264-270.
- Denoux, P. (1994b). Pour une nouvelle définition de l'interculturalité, dans Blomart, J., Krewer, B. « Perspectives de l'interculture », l'Harmattan, p. 67-68.
- Denoux, P. (2013). Le contact culturel dans les procédures de recherche. Propositions méthodologiques de psychologie interculturelle. *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 99-100, 365-381. <https://doi.org/10.3917/cips.099.0365>
- Derrida, J. (1995). *Mal d'archive : une impression freudienne*. Editions Galilée.
- Dérivois, D. (2009). La complexité clinique interculturelle : quelle posture épistémologique pour le psychologue clinicien ?. *L'Autre*, 10, 64-79. <https://doi.org/10.3917/lautr.028.0064>

- De Sardan, J-P. (1998). Émique. *L'Homme*, 38, 147, 151-166.
- Devereux, G. (1940). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Gallimard, 1970
- Devereux, G. (1965) La schizophrénie, psychose ethnique ou la schizophrénie sans larmes. In : *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris : Gallimard ; 1970. p. 248-274.
- Devereux, G. (1967). La renonciation à l'identité : défense contre l'anéantissement. *Revue française de psychanalyse*, 31, 101-142.
- Devereux, G. (1967a) *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Flammarion
- Di, C. (2011). *La nuit en anthropologie et en clinique : éléments de psychopathologie transculturelle des traumatismes psychiques*. Thèse de doctorat en psychologie, Université Paris 13
- Dibi, K-A. (1994). *L'Afrique et son autre : la différence libérée*. Strateca Diffusion
- Diop, A-B. (1985) *La famille wolof : tradition et changement*, Paris, Karthala
- Diop, B. (1968). Sur la transplantation négroafricaine en France. *Revue de Psychopathologie Africaine*, IV (2) : 227-276.
- Diop, M., Zempléni, A., Martino, P., Collomb, H. (1964). *Signification et valeur de la persécution dans les cultures africaines*. Elsevier Masson
- Di Rocco, V. (2020). Chapitre 1. Méthode clinique et psychose. In : , V. Di Rocco, *Clinique des états psychotiques chez l'adulte* (pp. 11-48). Dunod.
- Djassoa, G. (1988). *Esquisse théorique des pratiques thérapeutiques chez les Nawdeba du nord Togo : contribution à l'étude psychologique de la médecine traditionnelle en Afrique noire*. Thèse de doctorat en psychologie, Rennes 2
- Djerbal, D. (2016). De la dépossession du nom à l'expropriation de la terre par la carte, in *Made in Algeria, Généalogie d'un territoire, catalogue de l'exposition du MUCEM*, Marseille, 185-186
- Dorvil, H. (1990). La maladie mentale comme problème social. *Service social*, 39(2), 44–58. <https://doi.org/10.7202/706476a>
- Douville, O. (2001). Pour introduire l'idée d'une mélancolisation du lien social. *Cliniques méditerranéennes*, 63, 239-262. <https://doi.org/10.3917/cm.063.0239>
- Douville, O. (2005). L'enfant dit « enfant-ancêtre » et le secret des générations. *Champ psychosomatique*, 37, 107-120. <https://doi.org/10.3917/cpsy.037.0107>
- Douville, O. (2010). Y a-t-il une actualité de la notion d'« enfant-ancêtre » ?. *Bulletin de psychologie*, 507, 203-215. <https://doi.org/10.3917/bupsy.507.0203>
- Dugast, S. (1991). Ouvrir la bouche de l'ancêtre. Le processus d'ancestralisation à travers quelques séquences des rites funéraires chez les Bassar du Nord-Togo, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 11, 181-206.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Seuil.



- Dupré, E., Logre, B. (1914). Les psychoses imaginatives aiguës. *Annales Médico-Psychologiques*, 10(6), 144-169.
- Durkheim, E. (1893). *De la division du travail social*. PUF
- Durkheim, E. (1921). *La famille conjugale*. Editions de Minuit.
- Duval, D. (2007). Des possibles fonctions thérapeutiques du génogramme. Dans : Anne-Marie Garnier éd., *Génogrammes* (pp. 39-48). Toulouse: Érès. <https://doi.org/10.3917/eres.garni.2007.01.0039>
- Easterly, W. (2001). Can institutions resolve conflicts? *Economic Development and Cultural Change*, University of Chicago Press, 49(4).
- Easterly, W., Ritzen, J., Woolcock, M. (2006). Social cohesion, institutions, and growth. *Economics & Politics*, 18 (2), 103-120.
- Ehrenberg, A. (2011). La société du malaise: Une présentation pour un dialogue entre clinique et sociologie. *Adolescence*, 293, 553-570. <https://doi.org/10.3917/ado.077.0553>
- Eiguer, A. (1987). *La Parenté fantasmatique*. Dunod.
- Eiguer, A., Carel, A., André-Fustier, F., Aubertel, F., Ciccone, A., Kaës, R. (1997). *Le générationnel*. Dunod ; 2013
- Eiguer, A. (2005). Le transgénérationnel entre dette et interdit. Dans G.Dechef (dir) et E. Darchis, *Crise familiales, violence et reconstruction*. Explorations psychanalytiques, p.87-103
- Eiguer, A., Granjon, E., Loncan, A. (2006). *La part des ancêtres*. Dunod, 2012
- Eisenstadt, S. (2004). La modernité multiple comme défi à la sociologie. *Revue du MAUSS*, 24, 189-204. <https://doi.org/10.3917/rdm.024.0189>bastide
- Elias, N. (1987). *La société des individus*. Pocket ; 1998.
- El Sayed, V., Denoux, P. & Teyssier, J. (2017). Saillance de la religion dans les relations interculturelles. *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 113, 57-83. <https://doi.org/10.3917/cips.113.0057>
- Erny, P. (2000). *Essais sur l'éducation en Afrique noire*. L'Harmattan
- Evans-Pritchard, E. (1937). *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*. Gallimard ; 1972
- Ey, H. (1954a). La classification des maladies mentales et le problème des psychoses aiguës. *Etudes psychiatriques*. 3(20), 201-324
- Ey, H. (1954b). Les bouffées délirantes et les psychoses hallucinatoires aiguës. *Etudes psychiatriques*. 3 (23), 201-324
- Ey, H. (1954c). Structure et déstructuration de la conscience. *Etudes psychiatriques*, 3 (27), 201-324
- Eyerman, R. (2001), *Cultural Trauma. Slavery and the formation of African American Identity*, Cambridge University Press.

- Ezembé, F. (2009). *L'enfant africain et ses univers*. Karthala.
- Faimberg, H. (1987). Le télescopage des générations. À propos de la généalogie de certaines identifications, *Psychanalyse à l'université*, t. XII, n° 46, p. 181-200.
- Faimberg, H. (1988). À l'écoute du télescopage des générations : pertinence psychanalytique du concept, *Topique*, n° 42, p. 223-238.
- Faimberg, H. (2013). À l'écoute du télescopage des générations : pertinence psychanalytique du concept. Dans R. Kaës (dir) *La transmission de la vie psychique entre générations*. Dunod, 113-130
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Seuil.
- Favret-Saada, J. (1977). *Les mots, la mort, les sorts*. Gallimard.
- Ferenczi, S. (1909). *Transfert et introjection*. Payot, 1990 .
- Ferenczi, S. (1932). *Confusion des langues entre les adultes et l'enfant*. Payot, 2004.
- Ferry, J. (1885). *Discours devant la Chambre des députés, 28 juillet 1885* [discours].
- Fine, A. (1998). Parenté(s) Élective(s), *Le Monde de l'éducation*, n° 264.
- Fortes, M. (1965). Some Reflections on Ancestor Worship in Africa. In M. Fortes, & G. Dietorlen (dir), *African systems of thought*. Oxford University Press.
- Freud, A. (1936). *Le moi et les mécanismes de défense*. PUF, 2007.
- Freud, S. (1900). *L'interprétation du rêve*. Points, 2013.
- Freud, S. (1907). *Le délire et les rêves dans la Gravidité de W. Jensen*. Seuil, 2013.
- Freud, S. (1909). *Le roman familial des névrosés et autres textes*. Payot & Rivages, 2014.
- Freud, S. (1913). *Totem Et Tabou*. Payot, 2004.
- Freud, S. (1914). *Pour introduire le narcissisme*. Amsterdam University Press, 2017.
- Freud, S. (1915). *Vue d'ensemble des névroses de transfert*. Gallimard, 1985.
- Freud, S. (1915a). Deuil et mélancolie. In *Essais de psychanalyse* (pp. 239-258). Paris, France: Payot.
- Freud, S. (1919). L'inquiétante étrangeté. In *Essais de psychanalyse* (pp. 369-392). Payot
- Freud, S. (1920). *Au-delà du principe de plaisir*. Payot, 2010
- Freud, S. (1921). *Psychologie collective et analyse du Moi*. Payot, 2012
- Freud, S. (1923). *Le moi et le ça*. PUF, 2011.
- Freud, S. (1924). *Névrose, psychose et perversion*. PUF, 1973

- Freud S. (1924a) La perte de la réalité dans la névrose et dans la psychose. In : *Névrose, psychose et perversion*. PUF, 1973. p. 299-303.
- Freud, S. (1926). *Inhibition, symptôme et angoisse*. PUF ; 2016
- Freud, S. (1927). *L'Avenir d'une illusion*. PUF, 1973
- Freud, S. (1930). *Le malaise dans la civilisation*. Éd. Points ; 2010
- Freud, S. (1933). *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. Folio ; 1989
- Freud, S. (1939). *L'homme Moïse et la religion monothéiste : trois essais*. Gallimard ; 1993
- Gaboriau, P. (1982). *Signification socioculturelle et interprétation dynamique de la sorcellerie dans les Mauges*. Thèse de doctorat en psychologie, Rennes II
- Garnier, A. & Mosca, F. (2007). *Génogrammes*. Toulouse: Érès.
- Gayibor, N. (1999). *Histoire des Togolais : des origines à 1960*. Khartala, 2011
- Geschiere, P. (1995). *Sorcellerie et politique en Afrique*. Khartala
- Geschiere, P. (2000). Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité. *Politique africaine*, 79, 17-32. <https://doi.org/10.3917/polaf.079.0017>
- Gilbert S., Lussier V. (2013). Le génogramme libre au service de l'élaboration auprès de jeunes parents à risque de maltraitance envers leur enfant. *Le Divan familial*, 2(31), 195-209.
- Glazer, N., Moynihan, D.P. (1975). *Ethnicity: Theory and Experience*. Cambridge : Harvard University Press.
- Goffmann, E. (1967). *Les rites d'interaction*. Paris : Editions de Minuit
- Gonçalves, A-C. (1986). Différences culturelles et identité ethnique. *Aspects du développement*, 1, 41-50
- Goody, I. (1973). Polygyny, economy and the role of Women. In Goody, I. (dir) *The character of kinship*, Cambridge, CUP, 175-190
- Govindama, Y. (2000). *Le corps dans le rituel*. ESF.
- Govindama, Y. (2002). Culture et unité somato-psychique. *Enfances & Psy*, 20, 50-58, <https://doi.org/10.3917/ep.020.0050>
- Govindama, Y. (2003). Esclavagisme et acculturation. Le déni du traumatisme comme mécanisme de défense. *Stress et trauma*, 3(4), 255-262
- Govindama, Y. (2006). *Le monde hindou à la Réunion*. Karthala.
- Govindama, Y. (2007). Analyse d'une pratique clinique interculturelle en milieu judiciaire. *Santé Mentale au Québec*, 32(1), 195-212
- Govindama, Y. & de Maximy, M. (2012). Conflit de loyauté et conflit psychique. Une articulation anthropologique, clinique et judiciaire. *Enfances & Psy*, 56, 46-56. <https://doi.org/10.3917/ep.056.0046>

- Govindama, Y. (2013). La clinique de l'enfant exposé-désaffilié : l'enfant singulier, l'enfant handicapé. In Scelles, R (dir). *Famille, culture et handicap* (p151-171). Toulouse : Érès. <https://doi.org/10.3917/eres.scell.2013.02.0151>"
- Gramsci, A. (1948). *Cahiers de prison : cahiers 1,2,3,4 et 5*. Gallimard, 1996
- Granjon, E. (2006). S'appropriier son histoire. In A. Eiguier, E. Granjon, A. Locan (2006) *La part des ancêtres* (pp. 39-56). Dunod.
- Gratton, E. & Bansard, N. (2020). Une ONG en analyse: Étude psychosociologique des relations interculturelles. *L'Autre*, 21, 327-339. <https://doi.org/10.3917/lautr.063.0327>
- Green A. (1983). *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*. Les Editions de Minuit.
- Green A. (1986). Le travail du négatif, *Revue Française de Psychanalyse*, 1, 489-493.
- Green A. (2000). La mort dans la vie. Quelques repères pour la pulsion de mort, Postface, in Guillaumin J. et al., *L'invention de la pulsion de mort*, Dunod, 161-184.
- Grzybowski, S. (2015). *Tous les chemins mènent à l'autre : Chroniques d'un tour du monde interreligieux*. Éditions de l'Atelier
- Guerraoui, Z. & Pirlot, G. (2011). *Comprendre et traiter les situations interculturelles: Approches psychodynamiques et psychanalytiques*. De Boeck Supérieur. <https://doi.org/10.3917/dbu.pirlo.2011.01>
- Guerraoui, Z. & Reveyrand-Coulon, O. (2013). La méthodologie en psychologie interculturelle. *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 99-100, 291-294. <https://doi.org/10.3917/cips.099.0289>
- Gueye, M. (1983). Transformation sociale et implication culturelle. *Ethiopiennes*, 34-35 (1) [http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimerarticle&id\\_article=930](http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?page=imprimerarticle&id_article=930)
- Guillaud, F. (2005). La modernité : crise d'adolescence de l'humanité ?. *Le Philosophoire*, 25, 77-88. <https://doi.org/10.3917/phoir.025.0077>
- Guillaumin J. (1988). *Pouvoirs du négatif dans la psychanalyse et la culture*. Seyssel, Champ Vallon
- Guillaumin J. (1995). Théorie du négatif ou pensée au négatif en psychanalyse, *L'Esprit du temps*, 129-168.
- Guillaumin J. et al. (2000). *L'invention de la pulsion de mort*. Dunod.
- Guiter, B. (2007). Construction de l'univers religieux. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 49, 161-168. <https://doi.org/10.3917/rppg.049.0161>
- Gusman, A. (2012). 11. Pentecôtisme ougandais : entre individualisme et formation de la « new generation ». In : Gomez-Perez, M (dir) *L'Afrique des générations: Entre tensions et négociations* (p 467-493). Karthala. <https://doi.org/10.3917/kart.gomez.2012.01.0467>
- Guyotat J. (1980). *Mort, naissance et filiation : études de psychopathologie sur le lien de filiation*. Masson
- Guyotat, J. (1985). Analyse du lien de filiation. *Dialogue*, 90, 24-29
- Guyotat, J. & Fedida, P. (1986). *Actualités transgénérationnelles en psychopathologie*. Éditions G.R.E.U.P.P.

- Guyotat J. (1995). *Filiation et puerpéralité. Logiques du lien*. Puf.
- Guyotat, J. (2005). Traumatisme et lien de filiation. *Dialogue*, 168, 15-24  
<https://doi.org/10.3917/dia.168.0015>
- Guyotat, J. (2005a). Transmission. Filiation. *Recherches en psychanalyse*, 3, 115-119  
<https://doi.org/10.3917/rep.003.0115>
- Hamberger, K. (2009). Matrilinearité et culte des aïeules chez les Éwé, *Journal des africanistes*, (79)1, 241-279.
- Hanck, C., Collomb, H., Boussat, M. (1976). Dépressions masquées psychotiques ou masque noir de la dépression. *Acta psychiatrica Belgica*, 76 (1), 26-45
- Heine, S. J. (2008). *Cultural psychology*. Norton & Company.
- Heritier, F. (1996). *Masculin, Féminin. La pensée de la différence*. Odile Jacob
- Hertrich, V. (1996). *Permanences et changements de l'Afrique rurale : dynamiques familiales chez les Bwa du Mali*. Les Études du CEPED, n° 14
- Hertrich, V. (1999). *Mariages et migrations : les premiers signes du changement démographique chez les Bwa*, Philippe Bocquier
- Hertrich, V. (2006). La polygamie : persistance ou recomposition ? Le cas d'une population rurale du Mali. *Cahiers québécois de démographie*, 35(2), 39–69.
- Houtoundji, P-L. (1980). *Sur la philosophie africaine : critique de l'ethnophilosophie*. La Découverte
- Iannaccone, L. (1998). Introduction to the Economics of Religion, *Journal of Economic Literature*, 36 p1465-1495.
- Ifrah, A. (1980). *Le Maghreb déchiré : tradition, folie et migration*. La Pensée Sauvage
- Iny, V. & Warnant, A. (2005). Une passion pour la variété des langages : Entretien avec Ellen Corin. *L'Autre*, 6, 337-355. <https://doi.org/10.3917/lautr.018.0337>
- Jaitin, R. (2022). *Les apports de René Kaës à la psychanalyse de couple et de famille*. Chronique sociale
- Jaspers, K. (1913). *Psychopathologie générale*. Alcan
- Jeammet, P. (1994). Adolescence et processus de changement, Dans D, Widlocher, *Traité de Psychopathologie*, PUF.
- Jones, E. (1913). Le fantasme de renversement de l'ordre des générations. *Théorie et pratique de la psychanalyse*, Payot, 1969, 372-377
- Jung, C-G. (1921). *Les types psychologiques*. Payot.
- Jung, C-G. (1937). *Psychologie et religion*. La Fontaine de Pierre, 2019
- Jung, C-G. (1943). *Le Moi et l'inconscient*. Payot

- Jung, C-G. (1954). *Les structures de l'inconscient*. Payot
- Kilani, M. (2012). Chapitre 17 - La pensée évolutionniste en anthropologie : Portée et limites. Dans : , M. Kilani, *Anthropologie: Du local au global* (pp. 230-234). Paris: Armand Colin.
- Kaës, R. (1976). *L'Appareil Psychique Groupal*. Dunod
- Kaës, R. (1987). *L'institution et les institutions*. Dunod
- Kaës, R. (1988). La position idéologique dans le processus psychanalytique : une formation de l'idée, de l'idéal et de l'idole, *Topique*, 42, 261-292
- Kaës, R. (1989). Alliances inconscientes et pacte dénégatif dans les institutions, *Revue de Psychothérapie Psychanalytique de Groupe*, 13, 27-38.
- Kaës, R. (1993). *Le groupe et le sujet du groupe. Éléments pour une théorie psychanalytique des groupes*. Dunod
- Kaës, R. (1994). Thérapie familiale analytique ou psychothérapie psychanalytique de la famille (en situation de groupe) ? Questions. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 22, 9-13.
- Kaës, R. et al. (1998). *Différence culturelle et souffrance de l'identité*. Dunod
- Kaës, R., Missenard, A., Kaspi, R., Anzieu, D., Guillaumin, J., Bleger, J., Jaques, E. (2004). *Crise, rupture et dépassement*. Payot
- Kaës, R. (2005). *Souffrance et psychopathologie des liens institutionnels*. Dunod
- Kaës, R. (2006). La matrice groupale de la subjectivation. Les alliances inconscientes, Dans Richard F., Wainrib S. et al. *La subjectivation*. Dunod
- Kaës, R. (2008). *Le complexe fraternel*. Dunod
- Kaës, R. (2009). *Les alliances inconscientes*. Dunod
- Kaës, R. (2010). Le sujet, le lien et le groupe. Groupalité psychique et alliances inconscientes, *Cahiers de psychologie clinique*, 15-40.
- Kaës, R. (2012). *Le malêtre*. Dunod.
- Kaës, R. (2013). Face au malêtre psychique dans les cultures hypermodernes, que peut la psychanalyse ? *Bulletin de psychologie*, 526, 281-88. <https://doi.org/10.3917/bupsy.526.0281>
- Kaës, R., Baranes, J. J., Enriquez, M., & Faimberg, H. (2013). *Transmission de la vie psychique entre générations*. Dunod.
- Kaës, R. (2014). *Les alliances inconscientes*. Dunod
- Kapsambelis, V. (2013). Interpréter le délire : sens et contre-sens. *Revue française de psychanalyse*, 77, 748-761. <https://doi.org/10.3917/rfp.773.0748>

- Kodjo, K. (2000). Note sur le thème de l'esclavage dans la politique togolaise actuelle. *Journal des africanistes*, 70 (1-2) *L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale*, 233-237
- Kohlhagen, D. (2000). *Les ancêtres dans la pensée juridique africaine*. Mémoire de DEA « Etudes africaines ». Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- Kounou, K-B., Dogbe Foli, A-A. (2020). Représentations sociales de la santé mentale et programme de soins en santé mentale au Togo, *Lɔngbowu*, 9 (2), 135-141
- Khaldoun, I. (Date réelle inconnue). *Les Prolegomenes*. Van Haren Publishing ; 2015
- Kleinman, A. M. (1977). Depression, somatization and the new cross-cultural psychiatry. *Social Science & Medicine*, 11(1), 3–10.
- Kleinman A. M. (1980). *Patients and healers in the context of culture. An exploration of the borderland between anthropology, medicine and psychiatry*. University of California
- Kligueh, G-K. (1989). *Tse-Toula. Le Vodou une analyse tridimensionnelle* [texte manuscrit]
- Koehn, B. (2001). *La crise de la modernité européenne*. Presses Universitaires de Rennes
- Kokou-Kpolou, K., Mbassa Menick, D., Moukouta, C. S., & Dassa, S. K. (2018). *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, 66(2), 65-72. [doi:10.1016/j.neurenf.2017.10.007](https://doi.org/10.1016/j.neurenf.2017.10.007)
- Konaré, D., Koumaré, B. & Moro, M. (2014). Parcours thérapeutiques au Mali en santé mentale. *L'Autre*, 15, 38-45. <https://doi.org/10.3917/lautr.043.0038>
- Kpassagou, B. & Bansard, N. (2022). Dynamique psychique des devins-guérisseurs dits « clairvoyants » chez les Nawdeba du Nord-Togo. *L'Autre*, 23, 126-137. <https://www.cairn.info/revue--2022-2-page-126.htm>.
- Kroeber, A-L., & Kluckhohn, C. (1952). *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*. Random House
- Lacan, J. (1956). *Séminaire III : Les psychoses 1955-1956*. Seuil, 1981
- Lallemand, S. (1988). *La Mangeuse d'âme : sorcellerie et famille en Afrique*. L'Harmattan
- Lallemand, S. (1993). *Circulation des enfants en société traditionnelle. Prêt, don, échange*. L'Harmattan
- Lamboni, M. (2016). *Analyse des données RGPH4 de novembre 2020 sur l'état matrimonial et la nuptialité*. Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques et Démographiques (INSEED), Lomé, Ministère de la Planification, du développement et de l'aménagement du Territoire
- Lapassade, G., Lourau, R. (1971). *Clefs pour la Sociologie*. Seghers
- Lapassade, G. (1997). *Les rites de possession*. Anthropos.
- Laplanche, J., Pontalis, J. B., & Lagache, D. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. PUF, 2007
- Laplantine, F. (1996). *La description ethnographique*. Nathan

- Laplantine, F. (2001). *L'anthropologie*. Petite Bibliothèque Payot.
- Laplantine, F. (2002). Pour une ethnopsychiatrie critique, *Vie sociale et traitements*, 73 (1), 28-33. <https://doi.org/10.3917/vst.073.0028>
- Lapouge, G-V. (1896). *Les sélections sociales. Cours libre de science politique professée à l'Université de Montpellier* (1888-1889). Thorin & Fils
- Lasch, C. (1979). *La culture du narcissisme*. Flammarion ; 2008
- Latoki, P-E (2010). La religion comme quête de l'ordre dans la société africaine traditionnelle, *Les cahiers de psychologie politique*, 16
- Laurent, P-J. (2003). *Les pentecôtistes du Burkina-Faso. Mariage, pouvoir et guérison*. Khartala
- Laurent, P-J., Reda, C., Deridder, M. (2013). *La modernité insécurisée. Anthropologie des conséquences de la mondialisation*. L'Harmattan.
- Lazali, K. (2018). *Le trauma colonial : Une enquête sur les effets psychiques et politiques contemporains de l'oppression coloniale en Algérie*. La Découverte
- Lebovici, S., Lamour, M., Gozlan-Lonchampt, A. (1997). Transmission intergénérationnelle et processus de paternalisation-filiation. *Enfance*, 3, 435-441.
- Le Du, C. (2009). Tests psychologiques et facteurs culturels. Dans Baubet T. Moro M-R., *Psychopathologie transculturelle*, Masson
- Le Galudec, M., Sauder, C., Stephan, F., Gaele, R., Walter, M. (2014). La bouffée délirante aiguë au début de la schizophrénie, *Soins psychiatrie*, 291, 35, 16-20
- Lemaire-Arnaud, E. (1985). Utilité du génogramme pour la mise au jour des phénomènes transgénérationnels, *Dialogue*, 89, 3-7.
- Leroy, C., Alby, J.M, Ferreri, M. (1982). Dysthymies et bouffées délirantes chez les transplantés d'origine noire. *Revue de Psychopathologie Africaine*, 18 (3) : 281-291.
- Lesthaeghe, R., Kaufmann, G., Meekers, D. (1989). The nuptiality regimes in Sub-Saharan Africa, In Lesthaeghe, R. (dir) *Reproduction and Social Organization in Sub-Saharan Africa*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 238-337.
- Lévi-Strauss, C. (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. PUF
- Lévi-Strauss, C. (1984). *Tristes tropiques*. Plon.
- Linton, R. (1945a). *Les fondements culturels de la personnalité*. Appleton Century Company
- Linton, R., Kardiner, A. (1945b). *The psychological Frontiers of Society*. Columbia University Press
- Locoh, T. (2002). Les facteurs de la formation des couples. In Caselli, G., Vallin, J., Wunsch, G (dir). *Démographie et synthèse, II. Les déterminants de la fécondité*. Paris, INED-PUF, 103-142.
- Lolo, B. (2012). Polygame de cœur, monogame de fait !. *Revue du MAUSS*, 1(1), 329-343



- Losso, R., Losso, A. (2008). La violence transgénérationnelle comme partie de la violence familiale latente. Réminiscences corporelles et pathologie somatique, *Revue internationale de psychanalyse du couple et de la famille*, 1, 27-36
- Lyotard, J-F. (1979). *La Condition postmoderne : rapport sur le savoir*. Minuit
- Maignan-Claverie, C. (2005). *Justice et sorcellerie*. Khartala
- Marcelli, D., Rose-Reinhardt H., Fahs H., Kasolter-Pere M.-A. (2002), Épisode psychotique aigu de l'adolescent et du jeune adulte. Questions diagnostiques, thérapeutiques et éthiques, *Annales médico-psychologiques*, 160, p. 386-395
- Marcelli, D., Braconnier, A., Tandonnet, L. (2018). *Adolescence et psychopathologie*. Elsevier Masson
- Marx, K. (1927). *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*. Sociales ; 2018
- Maffesoli, M. (1988). *Le temps des tribus : le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*. Editions de La Table Ronde, 2019.
- Magnan, V. (1893). *Leçon clinique sur les maladies mentales*. Progrès médical
- Magnan, V., Legrain, P-M. (1895). *Les dégénérés, état mental et syndromes épisodiques*. (2ème éd.). Rueff
- Marie, A. (1986). La tradition africaine face à la modernité occidentale, *Le Genre Humain*, 14, 75-90
- Marie, A (1997). *L'Afrique des individus*. Karthala,
- Marie, A. (2002). Une anthropo-logique communautaire à l'épreuve de la mondialisation: De la relation de dette à la lutte sociale (l'exemple ivoirien). *Cahiers d'études africaines*, 166, 207-256. <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.142>
- Marie, A., Leimdorfer, F. (2003). *L'Afrique des citoyens. Sociétés civiles en chantier (Abidjan, Dakar)*. Khartala
- Marie, A., Vuarin, R., Leimdorfer, F., Werner, J., Gérard, É. & Tiékoura, O. (2008). *L'Afrique des individus: Itinéraires citoyens dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*. Karthala. <https://doi.org/10.3917/kart.marie.2008.01>
- Mauro, P. (1995). Corruption and growth. *Quarterly Journal of Economics*, 110
- Mauss, M. (1924). Essai sur le don. In Mauss, M (dir). *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1950.
- Mauss, M. (1926). Parentés à plaisanterie, In Mauss, *Œuvres tome III*, Paris, Minuit, 1969, 109-125.
- Mayer-Gross, W. (1960). *Rapport sur la psychopathologie des délires*. Congrès mondial de psychiatrie.
- Mayrargue, C. (2002). *Dynamiques religieuses et démocratisation au Bénin. Pentecôtisme et formation d'un espace public*. Thèse de doctorat en science politique, Bordeaux 4
- Mayrargue, C. (2004). Trajectoires et enjeux contemporains du pentecôtisme en Afrique de l'Ouest. *Critique internationale*, 22, 95-109

- Mayrargue, C. (2008). *Les dynamiques paradoxales du pentecôtisme en Afrique*. Ifri : Programme Afrique Subsaharienne
- Mbadinga, S. (1994). *Les psychopathologies de la persécution dans une population gabonaise – le thème du « fantôme » - dynamique et dialectique de la culture et de la psychopathologie*. Thèse de doctorat en psychologie, Nice
- Mbassa Menick, D., Menguené Mviena, J.L. (2006). Modalités expressives des dépressions en psychopathologie camerounaise. *Synapse*, 222, 39-46.
- Mbassa Menick, D., Dassa, S., Menguene Mviena, J. & Benguilé, B. (2010). Aspects épidémiologiques, cliniques et étiologiques des psychoses aiguës au Cameroun. *Perspectives Psy*, 49, 213-219.
- Mbassa Menick, D. (2012). *La conjugopathie en Afrique : une plainte angoissée de la féminité*. Editions Universitaires Européennes
- Mbaïssou, A. (1993). L'influence des relations affectives intra familiales sur le développement psychologique de l'enfant africain, *Psychologie et Éducation*, 12
- Mboussou, M., Mbadinga, S. & Koumou, R. (2009). Religion et psychopathologie africaine. *L'information psychiatrique*, 85, 769-774. <https://doi.org/10.3917/inpsy.8508.0769>
- Mc Guire, P.K., Jones, P., Harvey, I. et al. (1994). Cannabis and acute psychosis. *Schizophr. Res.*, 13 : 161-167.
- Mead, M. (1930). *Growing Up in New Guinée. A comparative study of primitive education*. New York : Morrow & Company
- Meltzer, D., & Haag, M. (1980). *Explorations dans le monde de l'autisme*. Payot.
- Mendel, G. (1993). *La société n'est pas une famille : De la psychanalyse à la sociopsychanalyse*. La Découverte.
- Meillassoux, C. (1975). *L'Esclavage en Afrique précoloniale*. Maspéro
- Meillassoux, C. (1975a). *Femmes, greniers et capitaux*. Maspéro
- Meillassoux, C. (1986). *Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent*. PUF
- Meyer, B. (2001). Prières, fusils et meurtre rituel. Le cinéma populaire et ses nouvelles figures du pouvoir et du succès au Ghana, *Politique africaine*, 82, 45-62
- Meyer, B. & Pels, P. (2003). *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*. Stanford University Press
- Miles, M. & Huberman, M. (2003). *Analyse des données qualitatives*. De Boeck Supérieur
- Missenard, A., Rosolato, G., Guillaumin, J. (1989). *Le négatif : figures et modalités*. Dunod
- Mobutu, S-S. (1973). *Discours à la Tribune des Nations Unis [discours]*

- Mohia, N. (2000). Le récit de vie : une approche anthropologique heuristique ?. *L'Autre*, 1, 259-279. <https://doi.org/10.3917/autr.002.0259>
- Montalvo, J., Reynal-Querol, M. (2005), Ethnic diversity and economic development, *Journal of Development Economic*, 76.
- Mornet, J. (2007). *Psychothérapie institutionnelle*. Champ social
- Moro, M-R. (1994). *Parents en exil, Psychopathologie et migrations*. PUF
- Moro, M-R. (1998). *Psychothérapie transculturelle des enfants de migrants*. Dunod
- Moro, M-R. (2000). Éloge de l'altérité: Nourrir, penser et agir. *L'Autre*, 1, 5-9. <https://doi.org/10.3917/autr.001.0005>
- Moro, M-R. (2002). *Enfants d'ici venus d'ailleurs*. La Découverte
- Moro, M-R. (2004). *Psychothérapie transculturelle de l'enfant et de l'adolescent*. Dunod
- Moro, M-R. (2008). *Aimer ses enfants ici et ailleurs. Histoires transculturelles*. Odile Jacob
- Moro, M-R. (2016). La redoutable efficacité de la langue maternelle. Dans : Kostas Nassikas éd., *Autorité et force du dire* (pp. 272-281). Paris cedex 14: Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.nassik.2016.01.0272>
- Moro, M-R. (2021). Préface. L'ensorcellement du monde. Dans : Abdelhak Qribi éd., *Accompagner et soigner en contexte pluriethnique et pluriculturel: Regards et pratiques croisés en Guyane et ailleurs* (pp. 11-14). Rennes: Presses de l'EHESP. <https://doi.org/10.3917/ehesp.qribi.2021.01.0011>
- Mutéba, M., M'Pania, P.M., Mampunza, M.M. (1992). Délire en milieu urbain et en milieu traditionnel au Zaïre. *Revue de Psychopathologie Africaine*, 26 (1) : 5-31.
- Mve Ondo, B. (2004). Quelle science pour quel développement en Afrique ? *Hermès : Francophonie et mondialisation*, 40, 28-32
- Nathan T. (1978). Ethnopsychanalyse des psychoses, une introduction. *Ethnopsychiaria*, 1 (2) : 213-241.
- Nathan T. (1986). *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*. Dunod
- Nathan, T. (1989). Entre sorcier et médecin : la pratique de l'ethnopsychiatrie clinique. In : Michelle Cadoret (dir). *La folie raisonnée* (p181-202).PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.cador.1989.01.0181>
- Nguimfack, L. (2008). *Réadaptation des mineurs délinquants placés en institution à l'environnement familial au Cameroun contemporain*. Thèse de doctorat en psychologie. Université Lille 3
- Nguimfack, L., Caron, R., Beaune, D. & Tsala Tsala, J. (2010). Traditionnalité et modernité dans les familles contemporaines : un exemple africain. *Psychothérapies*, 30, 25-35. <https://doi.org/10.3917/psys.101.0025>
- Nguimfack, L. (2014). Conflits dans les familles polygames et souffrance familiale. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 2(2), 49-66.

- Nicolas, G. (1973). Fait ethnique et usages du concept d'ethnie, *Cahiers Internationaux de Sociologie* 54, 95-126.
- Nkosana Moyo (2014). *Discours lors de la Conférence économique africaine 2014 à Addis-Abeba en Éthiopie* [discours]
- Nkrumah, K. (1976). *Consciencisme*. Présence Africaine
- Noble, W. (1991). Extended Self : Rethinking the So Called Negro Self Concept », In *Black Psychology*, Reginald L. Jones
- Nubukpo, P., Clément, J.P, Grunitzky, E.K, Léger, J.M., Dumas, M. (2005). Épidémiologie, clinique et facteurs étiologiques des bouffées délirantes aiguës (BDA) au Togo. À partir d'une enquête hospitalière. *Revue Médecine Tropicale*, 65 (2) : 137-142.
- Nubukpo, K., Zé Belinga, M., Tinel, B., Dembélé, D-M, (2016). *Sortir l'Afrique de la servitude monétaire : à qui profite le franc CFA*. La Dispute
- Omotunde, J-P. (2006). *Discours afrocentriste sur l'aliénation culturelle*. Editions Menaibuc
- Ortigues, E., Ortigues, M-C. (1984). *L'Œdipe Africain*. L'Harmattan
- Otto, R. (1917). *Le sacré*. Payot, 1995
- Ouango, J-G. (1984). *Contribution à l'étude de l'évolution des bouffées délirantes à Dakar*. Thèse de doctorat en médecine, Dakar
- Oury, J. (1967). *Préalables à toute clinique des psychoses*. Seuil
- Oury, J. (1992). *L'aliénation*. Galilée, 2012
- Ouédraogo, A., Topan, S., Samuel-Lajeunesse, B. (1999). Les bouffées délirantes aiguës et leur devenir : analyse de 102 cas au service de psychiatrie du CHN Yalgado Ouédraogo de Ouagadougou, Burkina Faso. *Bénin Médical*, 12, 144-147.
- Paillé, P. (1994). L'analyse par théorisation ancrée. *Cahiers de recherche sociologique*, (23), 147–181.
- Paillé, P. (1996). L'échantillonnage théorique. Induction analytique. Qualitative par théorisation (analyse). Vérification des implications théoriques. In Mucchielli, A (dir.), *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*. Paris : Armand Colin.
- Paillé, P., Mucchielli, A. (2016). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*. Armand Colin.
- Parnell, S., Pieterse, E. (2014). *Africa's Urban Revolution*. Zed Books
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. Free Press
- Parsons, T. (1960). *Structure and process in modern society*. Free Press
- Pedinielli, J.-L., Fernandez, L. (2015). *L'observation clinique et l'étude de cas*. Armand Colin, 3e éd.
- Péruchon M., Thomé-Renault A. (1992). *Destins ultimes de la Pulsion de Mort*. Dunod.

- Pietz, W. (2005). *Le fétiche : généalogie d'un problème*. Editions de l'Eclat
- Piret, B. (2004). Exil, migration et confusion généalogique. *Le Coq-héron*, 179, 83-102. <https://doi.org/10.3917/cohe.179.0083>
- Piret, B. (2019). Transmission familiale, identité et appartenance. *Sud/Nord*, 28, 211-232. <https://doi.org/10.3917/sn.028.0211>
- Piot, C. (2006). Jeux de frontière : la loterie des cartes vertes au Togo. *Politique africaine*, 101, 171-180. <https://doi.org/10.3917/polaf.101.0171>
- Piot, M. (2021). Chapitre 15. La rigueur de l'analyse qualitative : critères de scientificité. Dans : Antoine Bioy éd., *Les méthodes qualitatives en psychologie clinique et psychopathologie* (pp. 259-275). Paris: Dunod. <https://doi.org/10.3917/dunod.casti.2021.01.0259>
- Pirlot, G. & Cupa, D. (2019). Chapitre 16. La bouffée délirante aiguë ou « psychose aiguë ». In, G. Pirlot & D. Cupa (dir), *Approche psychanalytique des troubles psychiques*, Dunod, 170-180
- Pouillaude, É. (2012). Schizophrénie, aliénation et psychothérapie institutionnelle. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 59, 45-54. <https://doi.org/10.3917/rppg.059.0045>
- Poutignat, P., Streiff-Fenart, J. (1995). *Théories de l'ethnicité*. PUF
- Pradelles-Monod, M. (2001). Sous la filiation : l'ancestralisation ? *Cliniques méditerranéennes*, 63, 31-37. <https://doi.org/10.3917/cm.063.0031>
- Préel, B. (2005). *Les générations mutantes*. La découverte
- Preiswerk, Y., Vallet, J. (1990). *La pensée métisse : Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*. Graduate Institute Publications
- Quéchon, M. (1971). Réflexions sur certains aspects du syncrétisme dans l'islam ouest-africain », *Cahiers d'études africaines*, 11 (42), 206–230
- Rabeyron, T., Veillet-Combier, C. & Chouvier, B. (2016). Les fantômes d'un deuil impossible : Transmission d'un deuil pathologique entre une mère et son fils. *Psychothérapies*, 36, 13-25. <https://doi.org/10.3917/psys.161.0013>
- Racamier, P-C. (1992). *Le Génie des origines : psychanalyse et psychose*. Payot
- Rachik, H. (2012). *Le proche et le lointain - Un siècle d'anthropologie au Maroc*. Parenthèses Éditions
- Rachik, H. (2019). Transmission culturelle et mutations sociales, *Asinag*, 14, 87-92
- Radcliffe-Brown, A-R. (1952). *Structure and Function in Primitive Society*. Cohen and West
- Radcliffe-Brown, A-R., Forde, D. (1953) *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique Noire*. PUF
- Rambaud, B. (2006). La presse écrite togolaise, acteur et témoin de l'ère Eyadéma (1967-2005). *Transcontinentales*, 2, 57-76.

- Rausch de Traubenberg, N. (1986). Le Rorschach, espace d'interactions. *Bulletin de psychologie*, 376 (39), 11-15
- Réal, I., Cohen, H., Koumentaki, C. & Moro, M. (2014). Une approche ethnopsychiatrique de la psychose. *L'Autre*, 15, 328-345. <https://doi.org/10.3917/lautr.045.0328>
- Revault d'Allones, C. (1989). *La démarche clinique en sciences humaines*, Bordas
- Revault d'Allones, M. (2012). *La crise sans fin*. Seuil
- Rivière, C. (1991). Mythe moderne au cœur de l'idéologie. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 90, 5-24
- Robert, P. (2019). *Crise et transformation des liens*. Dans : Comité des Débats en psychanalyse éd., *Crises et ruptures* (pp. 95-110). Paris cedex 14: Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.comit.2019.01.0095>
- Rogers, C. (1968). *Le Développement de la personne*. Dunod.
- Rolland, R. (1923). La sensation océanique. Une lettre à Sigmund Freud, *Psychanalyse YETU*, 2019/1, 43, 21-22
- Rosolato, G. (1976). Le non-dit, *Nouvelle Revue de psychanalyse*, 14, 5-26.
- Rouchon, J., Reyre, A., Taïeb, O. & Moro, M. (2009). L'utilisation de la notion de contre-transfert culturel en clinique. *L'Autre*, 10, 80-89. <https://doi.org/10.3917/lautr.028.0080>
- Ruffiot A. (1981), « Le groupe famille en analyse. L'appareil psychique familial. », dans *La thérapie familiale psychanalytique*, Bordas.
- Samassekou, A. (2010). De l'eurocentrisme à une vision polycentrique du monde : plaidoyer pour un changement de paradigme, *Diogène*, 230 (1), 214-230
- Sanogo, Z-Y., Coulibaly, N-V. (2003). Croyances animistes et développement en Afrique subsaharienne. *Horizons philosophiques*, 13 (2), 139-152
- Santelices, M-P. (1999). *Le génogramme libre et la transmission générationnelle : travail réalisé auprès d'enfants placés*. Thèse de doctorat en psychologie. Lyon 2
- Savoie-Zajc, L. (1997), L'entrevue semi-dirigée, in B. Gauthier (éd.), *Recherche sociale : de la problématique à la collecte des données* (3<sup>e</sup> éd., pp. 263-285). Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec
- Selod, S. (2001). Relations interethniques et classifications: de l'emploi des diagnostics dans la littérature psychiatrique au XXe siècle. *L'Autre*, 2, 481-494. <https://doi.org/10.3917/lautr.006.0481>
- Senghor, S-L. (1964). *Liberté 1 : Négritude et Humanisme*. Seuil.
- Senghor, S-L. (1977). *Liberté 3 : Négritude et Civilisation de l'Universel*. Seuil.
- Senghor, S-L. (1983) *La culture africaine*. Communication à l'Académie des sciences morales et politiques), *Revue des sciences morales et politiques*, Académie française [discours]
- Senghor, S-L. (1990) *Œuvre poétique*. Seuil.

- Senghor, S-L. (1993). *Liberté 5 : Le Dialogue des cultures*. Paris : Seuil.
- Schurmans, D. (1971). Significations symboliques et fonctions culturelles des représentations traditionnelles wolof des malades mentales, *Psychopathologie africaine*, 7, 1, 57-100
- Schurmans, D. (1994). *Le diable et le bon sens*. L'Harmattan.
- Sebald, P. (1988). *Togo 1884-1914. Eine Geschichte der deutschen "Musterkolonie" auf der Grundlage amtlicher Quellen*, Akademie-Verlag
- Sérieux, P., Capgras, J. (1909). *Les folies raisonnantes*. Alcan
- Shannon, C-E., Weaver, W. (1949). *The mathematical Theory of communication*. University of Illinois.
- Simonnot, P. (2008). *Le marché de Dieu : économie du judaïsme, du christianisme et de l'islam*, Denoël
- Singer, L., Ebtinger, R., Mantz, H. (1980). Le devenir des bouffées délirantes. Etude catamnastique de 74 cas. *Annales Médico-Psychologiques*, 138, 1097-1107
- Southall, A. (2010). The illusion of Tribe, Perspective on Africa a reader in culture, history and representation, *Oxford Wiley-Blackwell*, 83-93.
- Sow, I. (1977). *Psychiatrie Dynamique Africaine*. Payot
- Sow, I. (1978). *Les structures anthropologiques de la folie en Afrique Noire*. Payot
- Strauss, L. & Nafi, M. (2005). Les trois vagues de la modernité. *Le Philosophoire*, 25, 167-180. <https://doi.org/10.3917/phoir.025.0167>
- Sturm, G. (2005). *Les thérapies transculturelles en groupe « multiculturel ». Une ethnographie de l'espace thérapeutique*. Université Paris XIII, Thèse de doctorat
- Sylla, A., Huart, N. & Lambert, P. (2009). Familles polygames, familles recomposées. Regards croisés. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 1(1), 267-283. <https://doi.org/10.3917/ctf.042.0267>
- Sylla, N-S. (2020). Les Africains n'ont pas besoin d'une monnaie unique, *Le Monde*, 19 janvier 2020
- Tabard, R. (2010). Religions et cultures traditionnelles africaines, *Revue des sciences religieuses*, 84(2), 191-205.
- Terrail, J-P. (1979). La Pratique sorcière. Eléments pour une sociologie de l'agression magique. *Archives de sciences sociales des religions* 48(1), 21-42. <https://doi.org/10.3406/assr.1979.2187>
- Tesone, J-E. (1988). L'inscription transgénérationnelle du désir parental dans le choix du prénom de l'enfant. *Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence*, 11-12 (36), 503-513
- Teyssier, J. & Denoux, P. (2013). Les réactions psychologiques transitoires : interculturation et personnalité interculturelle. *Bulletin de psychologie*, 525, 257- 265. <https://doi.org/10.3917/bupsy.525.0257>
- Thiriart, M-P. (1999). *Faire et défaire les liens du mariage : évolutions des pratiques matrimoniales au Togo*. Etudes du CEPED, n°16

- Thiriat M.-P. (2000), Les pratiques matrimoniales, au principe des systèmes de genre, in T. Locoh (dir), *Genre, population et développement dans les pays du Sud*, Paris, Dossiers et recherches de l'INED.
- Thomas, W-I., Znaniecki, F. (1919). *Le paysan polonais en Europe et en Amérique. Récit de vie d'un migrant*. Nathan, 1998
- Thomas, L-V. (1968). *Cinq essais sur la mort africaine*. Karthala
- Thomas, L-V. (1976). Réflexions à propos des mythes d'Afrique noire, *Publications de l'Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles*, 7, 313-332
- Tisseron, S., Rand, N., Torok, M., Rouchy, J., Hachet, P., & Nachin, C. (1995). *Le psychisme à l'épreuve des générations : Clinique du fantôme* (2<sup>ème</sup> ed.). Dunod ; 2012
- Tonda, J. (2000). Capital sorcier et travail de Dieu. *Politique africaine*, 79, 48-65. <https://doi.org/10.3917/polaf.079.0048>
- Tonda, J. (2005). *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*. Khartala
- Tonda, J. (2015). *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*. Karthala
- Tönnies, F. (1884). *Communauté et société*. PUF ; 2014
- Torok, M. (1968). Maladie du deuil et fantasme du cadavre exquis. *Revue française de psychanalyse*, 32(4), 715-733
- Toulabor, C-M. (1993). Le culte Eyadéma au Togo, In J.-F. Bayart (dir.), *Religion et modernité politique en Afrique noire. Dieu pour tous et chacun pour soi*, Karthala, p277-299.
- Toulabor, C-M. (1996). Les mots sont fatigués ou la désillusion démocratique au Togo, *Politique africaine*, 64, 62-72.
- Towa, M. (1979) *L'idée d'une philosophie négro-africaine*. Yaoundé : CLE.
- Tsala-Tsala, J-P. (1991). Thérapie familiale systémique et famille africaine contemporaine : le cas du Cameroun. *Thérapie Familiale*, 2 (12), 111-120.
- Tsala-Tsala, J-P. (1992). Souffrance familiale et famille en souffrance. La famille camerounaise entre le village et la ville. *Cahier Sociol. Econom. et Cult. Ethnopsychol.*, 18, 99-113.
- Tsala-Tsala, J-P. (2004). Fonctions parentales et recomposition familiale: Clinique d'une famille camerounaise. *Le Divan familial*, 13, 139-150. <https://doi.org/10.3917/difa.013.0139>
- Tsala-Tsala, J-P. (2007). Secret de famille et clinique de la famille africaine. *Le Divan familial*, 19, 31-46. <https://doi.org/10.3917/difa.019.0031>
- Tsokini, D. (2008). La question de la demande et de la pratique clinique au Congo. *Le Journal des psychologues*, 257, 62-65. <https://doi.org/10.3917/jdp.257.0062>
- Tuiles, S. (2005). De l'emploi du génogramme libre en entretiens familiaux à visée thérapeutique, *Dialogue*, 168 (2), 115-133



- Van de Velde, C. (2015). Les voies de l'autonomie. Les jeunes face à la crise en Europe. *Regards, Dossier « Les jeunes et la protection sociale »*, 48, 81-95.
- Van Gennep, A. (1981). *Les rites de passage*. Picard, 2000
- Verlhac, A., Burgos, V., Trolle, E. (1993). Originalité de la psychose réactionnelle brève en regard des psychoses délirantes aiguës. *Information Psychiatrique*, 69 (2), 132-139.
- Veillet-Combiér, C. (2003). Entretiens psychologiques préalables à l'adoption et libre-réalisation de l'arbre généalogique. *Psychologie clinique et projective*, 9(1), 353-36. [doi:10.3917/pcp.009.0353](https://doi.org/10.3917/pcp.009.0353)
- Veillet-Combiér, C. (2003a). *Adoption et violence de la transmission psychique. Clinique des couples adoptants et enjeux inconscients inter et transgénérationnels*. Thèse de doctorat en psychologie, Université Lumière Lyon 2 : Lyon.
- Veillet-Combiér, C. (2007). De la crypte à l'écriture du lien généalogique. Dans N. Bioret, A. Gardey & P. Martin-Materra (Eds.), *Du scribe au poète. L'expérience clinique de l'écriture* (pp. 161-168). Paris : L'Harmattan.
- Veillet-Combiér, C. (2011). Adoption et circulation de l'affect. *Psychologie clinique et projective*, 17(1), 65-76. [doi:10.3917/pcp.017.0065](https://doi.org/10.3917/pcp.017.0065)
- Veillet-Combiér, C. (2015). Libre réalisation de l'arbre généalogique et clinique de la honte. Dans M. Katz-Gilbert, J. Darwiche & C. Veillet-Combiér (Eds.), *Génogramme ou arbre généalogique, Regards systémique et psychanalytique* (pp. 119-140). Paris : In press.
- Veillet-Combiér, C. (2017). Libre-réalisation de l'arbre généalogique et imaginaire du lien dans la filiation adoptive. Dans E. Freire de Queiroz & E. Maria da Silva (Eds.), *Adoção, filiação e práxis* (pp. 123-134). Curitiba, Brésil : CRV.
- Veillet-Combiér, C. (2022). La Libre-Réalisation de l'Arbre généalogique (Irag), un dispositif à médiation projective : fondements méthodologiques et grille de lecture. *Psychologie clinique et projective*, 31, 101-126. <https://doi.org/10.3917/pcp.031.0101>
- Vidal, C. (1994). La solidarité africaine ; un mythe à revisiter. *Cahiers d'études africaines*, 34 (4) 136.
- Vinay, A. (2020). *Le dessin dans l'examen psychologique de l'enfant et de l'adolescent*. Dunod. <https://doi.org/10.3917/dunod.vinay.2020.01>
- Vinsonneau, G. (2002). Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu. *Carrefours de l'éducation*, 14, 2-20. <https://doi.org/10.3917/cdle.014.0002>
- Weber, M. (1905). *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme [1905]*. Flammarion, 2017.
- Weick, K.E. (1989). Theory Construction as Disciplined Imagination, *Academy of Management Review*, 14(4), 516-531.
- Werner, J. (2011). Télévision, telenovelas et dynamiques identitaires féminines à Dakar. *Afrique contemporaine*, 240, 144-146. <https://doi.org/10.3917/afco.240.0144>.
- Willaime, J-P. (1999). Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel, *Archives de sciences sociales des religions*, 105, 5-28.

- Winnicott, D. W. (1958). *L'enfant et sa famille*. Payot.
- Yao Yavo, P. (2003). *Aspects épidémiologiques et cliniques des psychoses délirantes aiguës (PDA) de 1997 à 2001 au dispensaire d'hygiène mentale de l'INSP*. Thèse de doctorat en Médecine, Université de Cocody, UFR des Sciences Médicales, Abidjan, Côte d'Ivoire.
- Zahan, D. (1979). *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Payot, 2019.
- Zempléni, A., Rabain, J. (1965). L'enfant « Nit Ku Bon » un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lebou du Sénégal, *Psychopathologie Africaine*, 18,3,329-441.
- Zempléni, A. (1968). *L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lebou du Sénégal*. Thèse de doctorat de troisième cycle en Psychologie, Paris.
- Zempléni, A. (1975). De la persécution à la culpabilité, In Piault, C (dir.), *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann, 153-219.
- Zempléni, A. (1983). Le sens de l'insensé. De l'interprétation magico-religieuse. *Psychiatrie française*, 4 (14), 29-47.
- Zonabend, F. (2007). Construction de la parenté et mémoire des origines, *L'Homme*, 183.
- Zorn, J-F. (1995). Abolition de l'esclavage et colonisation, In Isabelle, P (dir.), *Le xixe siècle. Science, politique et tradition*, Berger-Levrault.
- Zorn, J-F. (2009). Mission et colonisation : entre connivence et différence, Point de vue protestant In *Religions et Colonisations*. Les éditions de l'atelier.

## Sitographie

---

- Ferni, P. (2015). *La notion de refoulement culturel* [en ligne], consulté le 21 décembre 2022. <http://patrick.fermi.free.fr/refoulc.htm>
- Lacas, P-P. (2022). Introjection, *Encyclopædia Universalis* [en ligne], consulté le 21 décembre 2022. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/introjection/>
- Obadia, L. (2007). Religion(s) et modernité(s) : Anciens débats, enjeux présents, nouvelles perspectives », *Socio-anthropologie*, 17-18, [en ligne], consulté le 21 décembre 2022. <http://journals.openedition.org/socio-anthropologie/448> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/socio-anthropologie.448>



**Titre : Psychopathologie de la sorcellerie, aliénation et travail de l'ancêtre :**

la transmission psychique et socioculturelle dans la filiation togolaise à l'épreuve du modernisme.

**Mots clés :** Crise psychotique aiguë – Sorcellerie africaine – Travail de l'ancêtre – Aliénation – Transmission psychique – Libre-Réalisation de l'Arbre généalogique – Ethnopsychanalyse

**Résumé :** L'Afrique subsaharienne traverse depuis quelques décennies d'importantes transformations socioculturelles sur son territoire construisant sur les reliques de la colonisation, et sur la vague de la mondialisation, son propre modernisme.

La problématique de la modernité africaine résident dans sa puissance de rupture par rapport à la tradition, la loi des ancêtres, qui la structure et donne corps aux identités individuelles comme collectives. L  où le recul des croyances religieuses, et le désenchantement du monde ont signé en Occident l'accès à la modernité, on observe à l'inverse sur le continent africain un ensorcellement du monde dont témoigne l'accrochage persistant à l'imaginaire spirituel et au recours à la sorcellerie.

Nous avons travaillé pendant plusieurs années dans des centres de santé mentale au Togo, et ciblé au départ notre recherche sur les patients qui ont manifesté une crise psychotique aiguë. Ces patients et leur famille utilisent des représentations culturelles, et l'étiologie sorcellaire pour mettre en mots leur souffrance psychique. Guidé par une méthode de recherche empirico-inductive, et par le dispositif ethnopsychanalytique, nous avons couplé des techniques d'entretiens cliniques avec la médiation projective de la libre-réalisation de l'arbre généalogique.

Notre souci constant f t de questionner le sens plurivoque que pouvait véhiculer la sorcellerie, à l'interface des psychismes et de la culture, et de l'interroger dans sa fonction d'objet transgénérationnel. Ainsi, notre étude nous a permis d'identifier, au-delà des cliniques de la psychose aiguë, le champ plus large, de ce que nous préférons appeler **les cliniques psychopathologiques de la sorcellerie** qui ont la particularité d'engager les enjeux de la transmission psychique et de la transmission socioculturelle en contexte togolais tradi-moderne. Nous proposons ainsi de discuter, à travers *la psychopathologie de la sorcellerie comment le sujet utilise les représentations culturelles et groupales-familiales de la sorcellerie pour mettre du sens sur des éprouvés internes non-élaborés et conflictuels*. Nos résultats mettent en exergue des vécus d'aliénation psychique en écho avec des conflits d'ordre intersubjectif et intrapsychique, et des vécus d'aliénation socioculturelle en écho avec des conflits d'ordre transgénérationnel, intergénérationnel et interculturel. En attaquant le lien, l'étiologie sorcellaire le questionne et met au travail le négatif de la transmission et du lien.

Nous proposons ainsi d'appeler *travail de l'ancêtre*, le travail psychique, conscient et inconscient, qui est mobilisé par le sujet tradimoderne à travers ses symptômes persécutifs pour questionner son ancrage dans la tradition ancestrale et dans la chaîne généalogique à laquelle il est assujetti.

**Title : Psychopathology of witchcraft, alienation and work of the ancestor :**

psychological and sociocultural transmission in the Togolese filiation to the test of modernism

**Keys words :** Acute psychotic episode – African witchcraft – Work of the ancestor – Alienation – Psychic transmission – Free-Realization of the Family Tree – Ethnopsychanalysis

**Summary :** Over the last decades, Sub-Saharan Africa has been going through major sociocultural transformations on its territory, building its own modernism on the remnants of colonization as well as on the wave of globalization. The problem of African modernity lies in its power of rupture against a tradition (that is the law of the ancestors), which structures it and gives substance to both individual and collective identities. In Occident, a drop in religious beliefs combined with a disenchantment of the world had signed the access to modernity. On the contrary, one may observe, on the African continent, a bewitchment of the world, through a strengthening of the spiritual imagination and the use of witchcraft.

For several years, we have worked in mental health centers in Togo. At first, we had decided to focus our research on patients who had manifested an acute psychotic episode. The said patients and their families not only use imaginary cultural representations but also witchcraft etiology in order to put their mental suffering into words. Guided by an empirico-inductive research method and by an ethnopsychanalytical device, We have combined clinical interview techniques with the projective mediation of the free realization of the family tree.

In that respect, our research moved away from the acute psychosis clinics in order to come closer to what we have chosen to call **the psychopathological clinics of witchcraft**. Thus, our thesis consists of studying the stakes of psychic transmission and sociocultural transmission in the psychopathological clinic of witchcraft, in a traditional-modern Togolese context.

Therefore, we offer to discuss, through *psychopathology of witchcraft, how the subject uses both cultural and group-family representations of witchcraft to make sense of non-elaborated and conflicting internal experiences*. Our results highlight experiences of psychic alienation, echoing with intersubjective and intrapsychic conflicts, as well as experiences of sociocultural alienation, echoing with transgenerational, intergenerational and intercultural conflicts. By attacking the link, witchcraft etiology questions it and put the negative of the transmission and the negative of the link at work.

Therefore, we offer to call *work of the ancestor*, the psychic work, conscious and unconscious, which is mobilized by the tradi-modern subject through its persecutory symptoms to question its anchoring in the ancestral tradition and in the genealogical chain to which it is subjecte.

# THESE DE DOCTORAT

DE  
L'UNIVERSITÉ D'ANGERS  
COMUE ANGERS – LE MANS

ECOLE DOCTORALE N° 603  
*Education, Cognition, Langages, Interactions, Santé*  
Spécialité : Psychologie clinique

Par **Nolhan BANSARD**

## **Psychopathologie de la sorcellerie, aliénation et travail de l'ancêtre**

La transmission psychique et socioculturelle dans la filiation  
togolaise à l'épreuve du modernisme

Volume 2 : Annexes

Thèse présentée et soutenue à l'Université d'Angers, le 07 avril 2023

Unité de recherche : CLiPsy

### **Composition du Jury :**

Evelyne BOUTEYRE, Professeur de Psychopathologie – Aix Marseille Université - Aix en Provence -  
Rapporteur, Présidente

Patrick DENOUX, Professeur de Psychologie interculturelle – Université de Toulouse Jean Jaurès –  
Toulouse - Examineur

Samuel MBADINGA, Professeur de Psychologie (CAMES) – Université Omar Bongo, Libreville, Gabon -  
Rapporteur

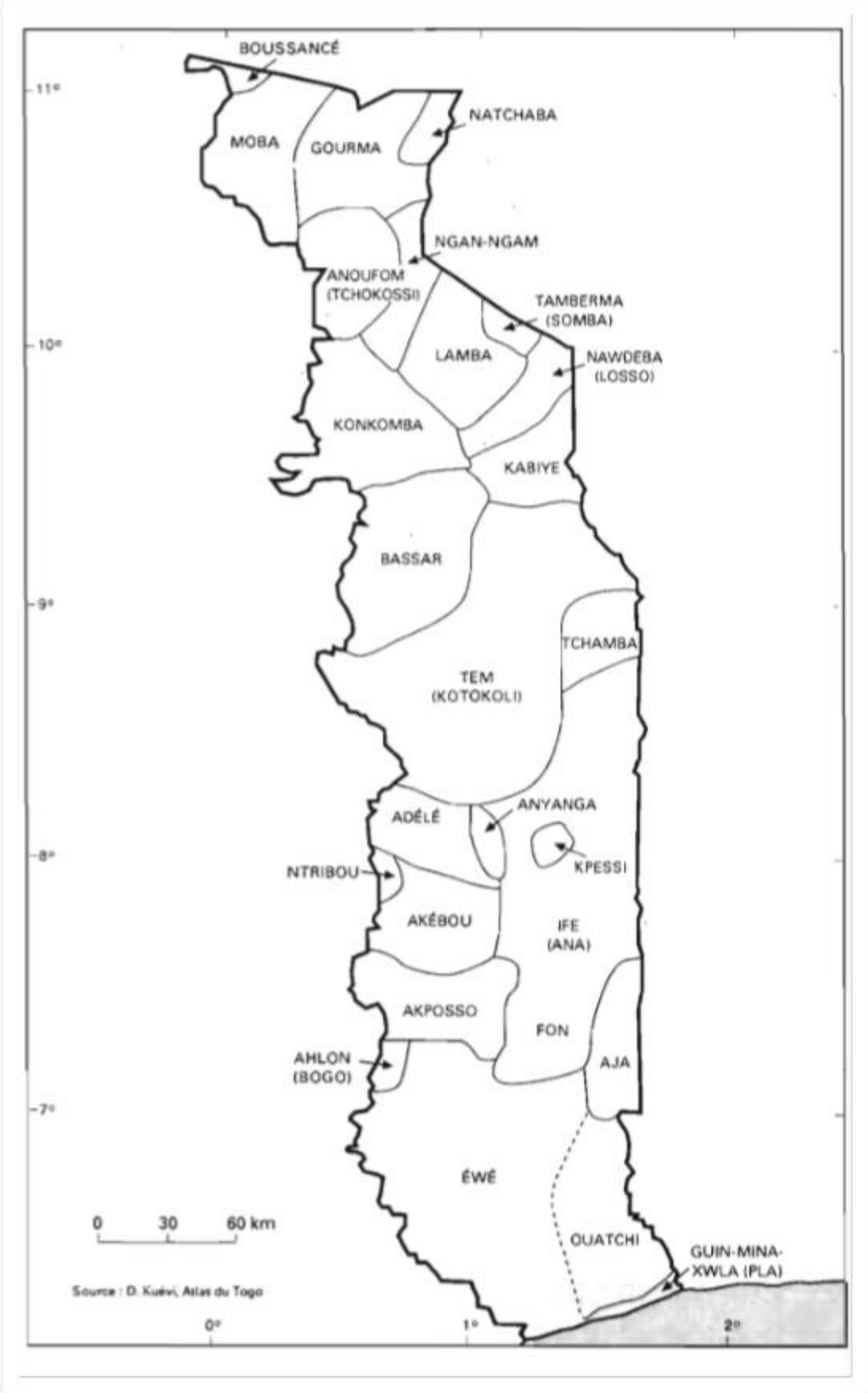
Claudine VEUILLET-COMBIER, Professeure de Psychologie clinique et Psychopathologie – Université  
d'Angers - Co-Directrice de la thèse

Aubeline VINAY, Professeure de Psychologie clinique du Lien social – Université d'Angers –  
Directrice de la thèse

## Table des Annexes

Annexe 1 : Carte administrative du Togo depuis 1993 .....	2
Annexe 2 : Carte des groupes ethniques (Kuevi, 1981) .....	3
Annexe 3 : Carte de Lomé comme ville-frontière (Spire, 2015).....	4
Annexe 4 : Carte du partage du territoire togolais en 1885.....	5
Annexe 5 : Schéma de l’articulation entre mondes visible et invisible.....	6
Annexe 6 : Schéma des emboîtements identitaires : de l’ethnie à la famille .....	7
Annexe 7 : Tableau d'un échantillon de prénoms Kabyés et leur signification .....	8
Annexe 8 : Tableau du bilan annuel des consultations (CSM St Jean de Dieu, 2020) .....	9
Annexe 9 : Présentation du psychologue lors du premier entretien clinique .....	10
Annexe 10 : Tableau méthodologique de la population rencontrée .....	11
Annexe 11a : Tableau des caractéristiques de G1 .....	12
Annexe 11b : Tableau des caractéristiques de G2 .....	13
Annexe 12 : Formulaire de consentement éclairé à la recherche .....	14
Annexe 13 : Guide de l’entretien clinique semi-directif de recherche .....	15
Annexe 14 : Caractéristiques des prototypes de représentation généalogique.....	19
Annexe 15a : Image de l’arbre généalogique – Arya .....	20
Annexe 15b : Tableau d’aide à la lecture des arbres – Arya .....	21
Annexe 15c : Retranscription de l’entretien de recherche thématique – Arya.....	22
Annexe 15d : Retranscription de la LRAg – Arya.....	27
Annexe 16a : Image de l’arbre généalogique – Julien.....	33
Annexe 16b : Tableau d’aide à la lecture des arbres – Julien.....	34
Annexe 16c : Retranscription de l’entretien de recherche thématique – Julien .....	35
Annexe 16d : Retranscription de la LRAg – Julien .....	48
Annexe 17a : Image de l’arbre généalogique – Jeanne.....	55
Annexe 17b : Tableau d’aide à la lecture des arbres – Jeanne .....	56
Annexe 17c : Retranscription de l’entretien de recherche thématique – Jeanne.....	57
Annexe 17d : Retranscription de la LRAg – Jeanne.....	72
Annexe 18 : Tableau de lecture des conflits psychiques : intra-, inter- et trans-psychique .....	90
Annexe 19 : Autres arbres généalogiques récoltés .....	91
Annexe 20 : Schéma heuristique de la formation du symptôme au travail de l’ancêtre. ....	110
Annexe 20a : Schéma général du processus de refoulement culturel (Ferni, 2015) .....	110
Annexe 21 : Grille de lecture individuelle de la LRAg (Veuillet-Combier, 2022).....	111

Annexe 1 : Carte administrative du Togo depuis 1993

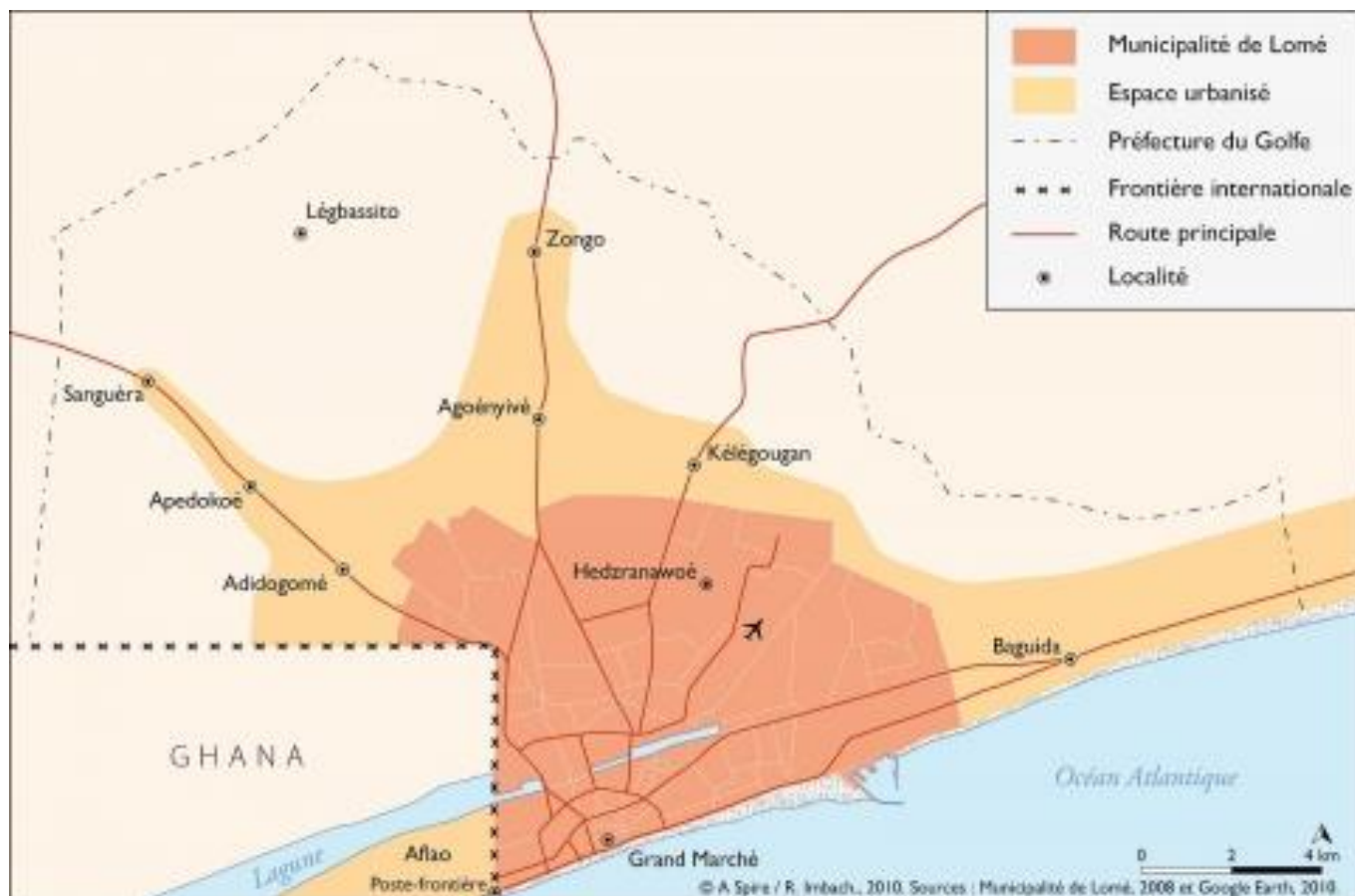


Annexe 2 : Carte des groupes ethniques (Kuevi, 1981)

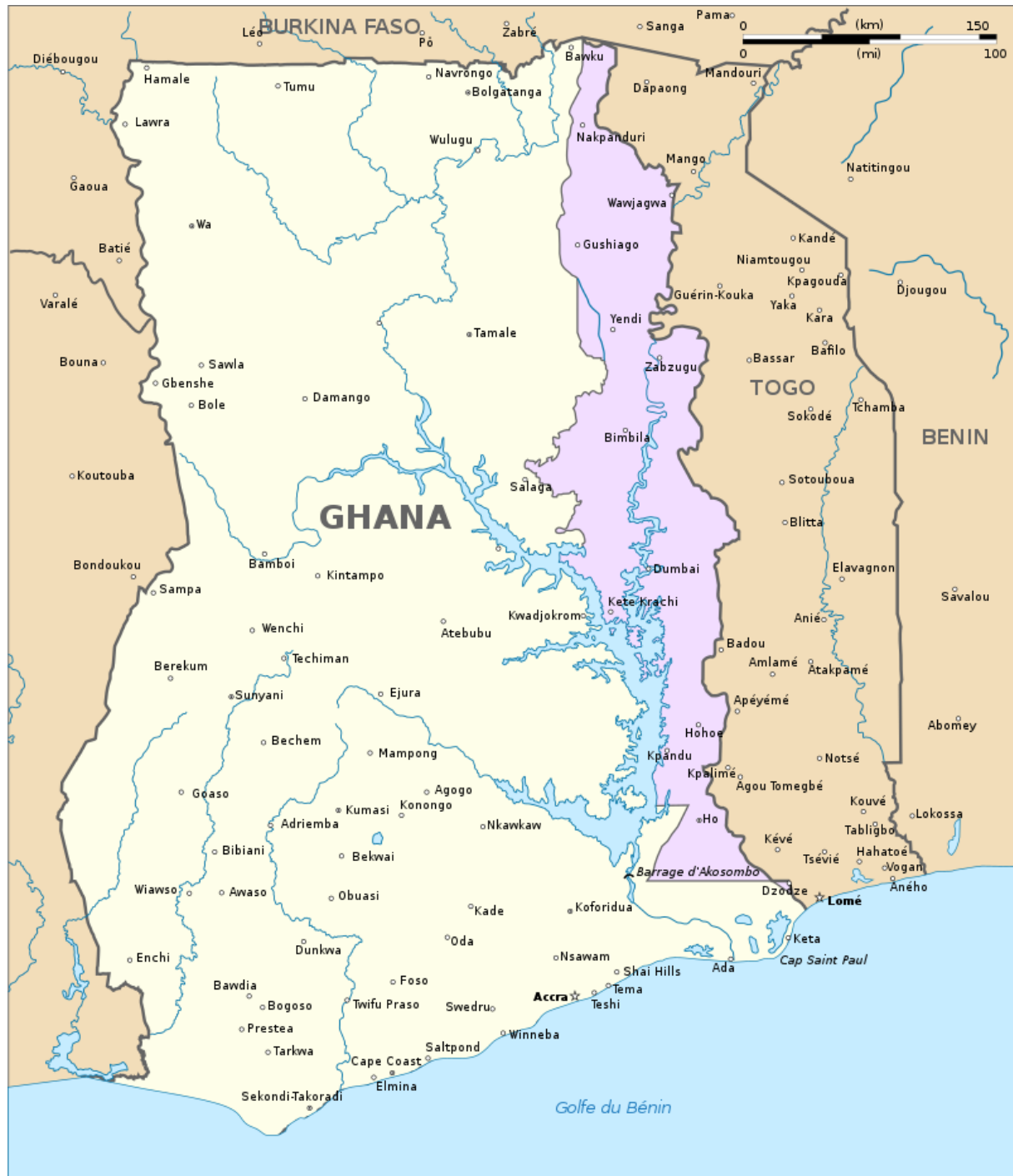




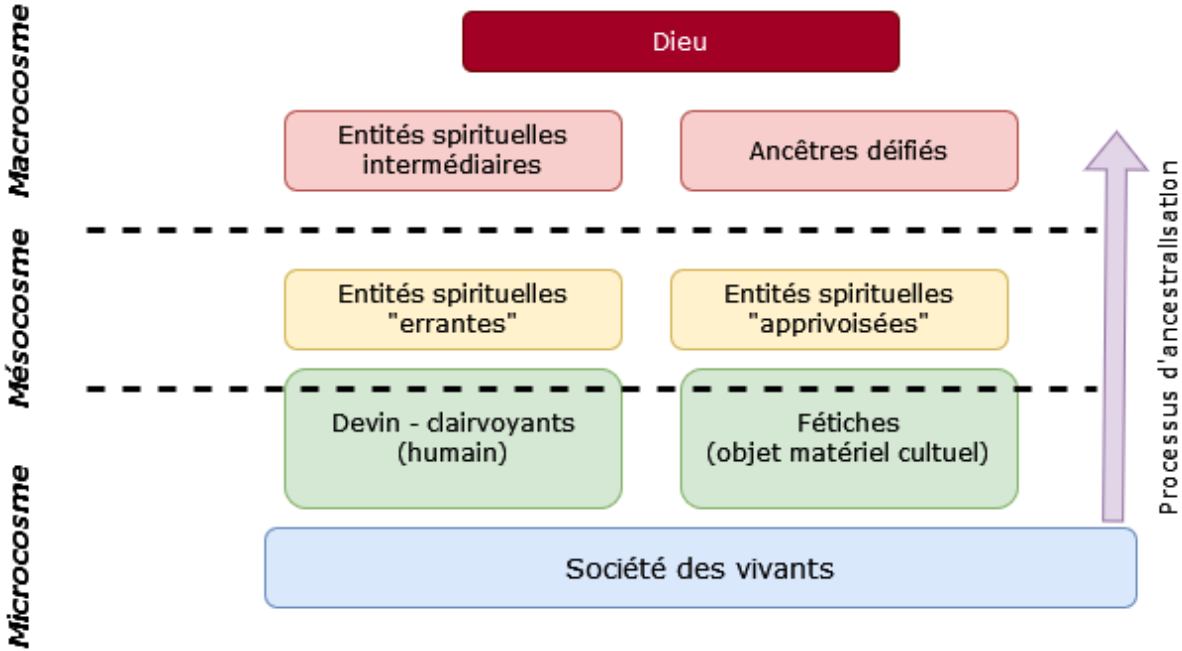
### Annexe 3 : Carte de Lomé comme ville-frontière (Spire, 2015)



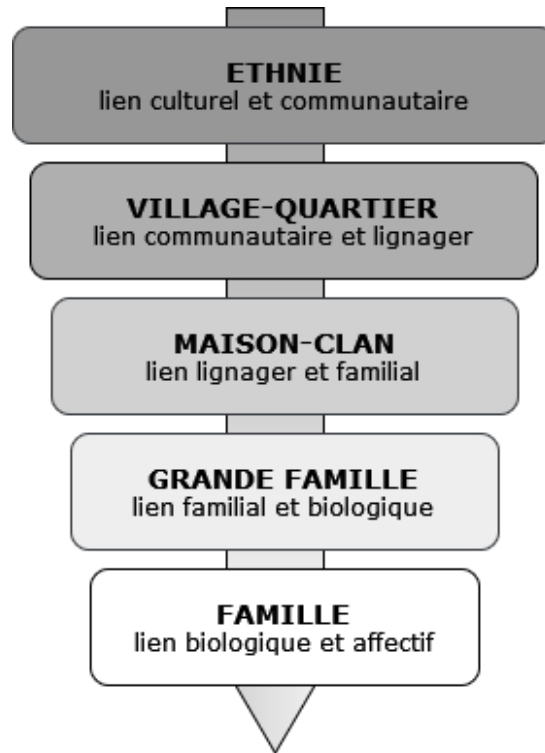
## Annexe 4 : Carte du partage du territoire togolais en 1885



Annexe 5 : Schéma de l'articulation entre mondes visible et invisible



## Annexe 6 : Schéma des emboîtements identitaires : de l'ethnie à la famille



## Annexe 7 : Tableau d'un échantillon de prénoms Kabyés et leur signification

Prénom	Traduction	Sens
<i>Bikliwé</i>	« Même si c'est de trop »	Lorsque que quelqu'un ne mange pas à sa faim, c'est un vœux d'encouragement pour signifier qu'un jour il mangera deux fois plus.
<i>Abozou</i>	« Qui demande ? »	Message d'arrogance signifiant : Qui peut me vaincre ? Qui peut me dépasser ?
<i>Abizou</i>	« Qui peut ? »	
<i>Ralakouwé</i>	Maladie/quoi « Qu'allons-nous ne pas faire ? »	Je peux faire comme lui, être comme lui. C'est une expression de joie qui dissimule une souffrance
<i>Passimssouwé</i>	Savoir/quoi « Que croient-ils ? »	Tu ne fais qu'échouer, on se moque de toi, c'est une manière de montrer l'évolution actuelle malgré les moqueries
<i>Brénam</i>	« C'est bon pour moi »	Réussite actuelle qui sous-entend une souffrance passée
<i>Tomfeï</i>	Problème/nul « Pas de problème [envers quelqu'un] »	Je ne veux pas, ou plus, de problème avec telle personne
<i>Gnimdou</i>	Richesse / personne « Le richard »	Souhait d'enrichissement
<i>Bawoumondom</i>	Fatigue / problème « Ils seront fatigués de moi »	Survivant ou résistance face à un ensorcellement qui n'aboutit pas
<i>Aloegnim</i>	« Qui jette la richesse ? »	Préserver ce que tu as, et prendre soin de son héritage, qu'il soit matériel ou spirituel
<i>Akissougnim</i>		
<i>Manibessouwé</i>	Eux et moi/ quoi ? « Y'a quoi entre-nous ? »	Interrogation de la nature d'un conflit
<i>Biwouzoubé</i>	Enervement « Ils seront fâchés »	Lors d'une rivalité, pour signifier que l'un a mieux réussi qu'un autre
<i>Magnouréwa</i>	Tête / Chance « j'ai la chance »	Victoire sur la stérilité ou sur un événement désagréable
<i>Péguizan</i>	Refus / Qui ? « Qu'est-ce qu'on a refusé ? »	Polysémique. Interroger un malheur ou un conflit.
<i>Tchamidé</i>	Bon / résidence « un foyer bon »	Valoriser le lieu de l'origine
<i>Talaki</i>	« Ne fait pas »	Conseil de ne pas répéter les mêmes erreurs
<i>Simyéli</i>	Mort / Promener « La mort n'a qu'à se promener »	Briser un cycle de mortalité infantile ou de mortalité familiale
<i>Mondokimassim</i>	Manger/Mort « Je mange ma mort »	Je déciderai comment mourir, ce n'est pas les autres ou l'environnement qui décidera à ma place
<i>Tchassim</i>	Chercher/ Mort « chercher la mort »	Polysémique. Vœux de destruction à l'adresse d'un rival, ou rechercher la vie en provoquant la mort
<i>Madzatom</i>	« Je ne provoque pas les problèmes »	Ne pas répéter les problèmes expérimentés par les parents, ou s'inscrire dans une vie plus pacifique
<i>Mézéoutom</i>	« Je fuis les problèmes »	
<i>Awiyé</i>	« le pouvoir »	Caractère d'autorité pour effrayer les rivaux, ou pour donner du pouvoir à l'enfant
<i>Essozimna</i>	« Dieu à la connaissance »	
<i>Tchaa</i>	« le père »	Femme veuve ou seule qui souhaite que l'aîné remplace le père absent

## Annexe 8 : Tableau du bilan annuel des consultations (CSM St Jean de Dieu, 2020)

Pathologies	Nouveaux cas		Ancien cas		Total
	Hommes	Femmes	Hommes	Femmes	
<i>Schizophrénie</i>	255	315	2023	3373	5966
<i>Troubles psychotiques aiguës et transitoires</i>	44	69	281	334	728
<i>Troubles schizo-affectifs</i>	59	74	220	325	678
<i>Episodes dépressifs</i>	11	48	89	332	480
<i>Epilepsie</i>	25	19	61	56	161
<i>Troubles névrotiques</i>	21	24	25	28	98
<i>Retard mental</i>	16	10	34	37	97
<i>Troubles liés au cannabis</i>	34	04	46	12	96
<i>Troubles liés à l'alcool</i>	17	14	31	03	65
<i>Troubles bipolaires</i>	00	07	00	31	38

## **Annexe 9 : Présentation du psychologue lors du premier entretien clinique**

« Je viens au Togo depuis 2015, je vis du côté d'Agoé, j'ai voyagé un peu partout au Nord du Togo, donc je connais bien les réalités togolaises, rassurez-vous, vous pouvez donc parler librement de votre culture à la différence que je suis blanc évidemment et que mon éwé n'est pas encore très abouti : *m'sé éwé vidé vidé voa nyé mou ponopo nouédéwo .. mlé dja gba gba loo'* (trad : je comprends un peu l'éwé mais je ne parle pas encore très bien, je vais faire de mon mieux pour comprendre). Je fais des allers- retours avec la France, et cette année je travaille avec St Jean de Dieu jusqu'en juin. Et vous vous êtes à Lomé depuis longtemps ? »

« Un psychologue est différent d'un médecin, il a suivi des études universitaires de psychologie et pas de médecine. C'est un spécialiste plutôt de l'esprit ou de l'âme, alors que le médecin c'est plutôt du corps. On est un peu différent des médecins car nous on ne considère pas tellement la notion de « maladie », mais plutôt de « souffrance psychique ». C'est-à-dire que dans la vie, il y a des hauts, il y a des bas, tous les êtres humains expérimentent la souffrance. Il peut y avoir des souffrances individuelles, de couple mais aussi de famille en fonction des événements de la vie. Par exemple, si demain il y a un décès dans ma famille, ça va me faire souffrir, c'est douloureux. Mais néanmoins, on va tous exprimer notre souffrance de différente manière, comme par exemple, la colère, l'isolement ou la tristesse. Alors nous les psychologues, on va s'intéresser à trois choses : quelle est l'origine de cette souffrance ? comment elle s'exprime ? et comment on peut aider à la diminuer, à la rendre supportable ? Alors, on dit diminué, parce qu'on ne peut pas tellement l'enlever, vu que cette souffrance c'est une partie de nous-même, c'est ça qui fait qu'on est humain, on se définit aussi par notre histoire, notre souffrance, c'est une partie de notre humanité. Pour comprendre tout ça, on s'occupe aussi bien de ce qu'il y a « dans le cerveau » disons : les pensées, les souvenirs, les rêves, etc ; mais aussi de ce qu'il y a « dans le cœur » : les émotions, les désirs, les sentiments, etc. Alors nous on ne prescrit pas de médicaments pour soigner, on travaille plutôt de trois manières qu'on va appeler la parole, la confidentialité et la continuité. Pour t'aider à mieux te comprendre, on va avoir besoin de toi, pour se faire ça passe principalement par la parole, que tu puisses nous dire comment toi tu vois ou as vécu les choses. Ensuite, la confidentialité ça veut dire que là aujourd'hui, on est avec un membre de ta famille [tiers accompagnant] donc tous qu'on se dit ça reste entre nous, de la même manière que si demain, on est que tous les deux, ça restera entre nous deux. En fait, c'est comme si ce bureau, c'était une boîte où tu pouvais mettre toutes les choses précieuses que tu as, une fois que tu sors, la boîte est verrouillée à clé et sécurisée. Et, en dernier, la continuité c'est de considérer qu'un seul entretien, c'est trop court pour comprendre toute la complexité d'une histoire de vie, c'est pour ça que sur ton carnet de santé, tu vois les 6.000F que tu as payé c'est valide pendant un mois, ça permet qu'on puisse se voir plusieurs fois en fonction des besoins. Est-ce que tu as des questions ? »

## Annexe 10 : Tableau méthodologique de la population rencontrée

	Patients (G1)	Sujets (G2)	Informateurs privilégiés
Définition	Patients rencontrés au Centre de Santé Mentale	Sujets rencontrés par un réseau de proximité	Informateurs privilégiés rencontrés par un réseau de proximité
Spécificité de l'échantillon	<i>Psychopathologie</i> Bouffée délirante aiguë diagnostiquée par l'institution Etiologie sorcellaire	Résidence à Lomé Âge entre 25 et 30 ans « Normalité » : aucun trouble psychopathologique avéré	Détiennent des connaissances sur la médecine traditionnelle et les représentations imaginaires culturelles
Nombre	13 patients	8 personnes	14 tradithérapeutes x sages, aîné, chef de clans
Intérêt de l'échantillon	Répond à la problématique de départ	Apport de données additionnelles et comparatives : sur le rapport que le sujet entretient à ses traditions et sur la représentation de l'AG	Approche émiq : permet une mise en perspective d'éléments intraculturels Immersion ethnographique
Recueil de données	Entretiens cliniques Entretien clinique semi-directif de recherche LRAG	Entretien clinique semi-directif de recherche LRAG	Observation participante Entretien biographique Situation du Rorschach



## Annexe 11a : Tableau des caractéristiques de G1

N°*	Noms*	Parcours institutionnel	Anamnèse	Nosologie	Tiers accompagnant	Age	Sexe
1	Byll	Hospitalisation	Plusieurs expériences	Schizophrénie	Père, mère, épouse	33	M
2	Marie	Consultation ambulatoire	1 <sup>ère</sup> expérience	BDA forme hallucinatoire	« Oncle » tuteur	26	F
3	Céline	Hospitalisation	1 <sup>ère</sup> expérience	Indéterminée. Crise hystérique ou BDA	Père	28	F
4	Julien	Hospitalisation	2 <sup>ème</sup> expérience	BDA, forme dépressive	Frères aînés	25	M
5	Kouma	Suivi semestriel	2 <sup>ème</sup> expérience	BDA, forme délirante	/	30	M
6	Arya	Hospitalisation	2 <sup>ème</sup> expérience	BDA, forme thymique	Tante, Belle-mère, Père	22	F
7	Mira	Suivi semestriel	1 <sup>ère</sup> expérience	BDA, forme thymique	/	20	F
8	Kokou	Suivi semestriel	2 <sup>ème</sup> expérience	BDA, forme délirante	Frère cadet	20	M
9	Madeleine	Hospitalisation	3 <sup>ème</sup> expérience	BDA, forme thymique	/	26	F
10	Abdelaziz	Consultation ambulatoire	1 <sup>ère</sup> expérience	Psychose hallucinatoire chronique	Mère	28	M
11	Jeanne	Consultation ambulatoire	1 <sup>ère</sup> expérience	BDA, forme délirante	Oncle, sœur cadette	23	F
12	Sandrine	Suivi semestriel	2 <sup>ème</sup> expérience	BDA, forme thymique	/	30	F
13	Maya	Hospitalisation	1 <sup>ère</sup> expérience	BDA, forme délirante	Sœur aînée	24	F

\* Les numéros sont ré-utilisés pour désigner qualitativement les productions des arbres généalogiques.

## Annexe 11b : Tableau des caractéristiques de G2

N°	Noms	Religion	Ethnie	Age	Sexe	Profession	Parentalité
14	Aïsha	Catholique	Bassar	22	F	Etudiant	Non
15	Bikliwe	Non déterminée	Kabyé	27	M	Architecte	Non
16	Jacques	Catholique	Ewé	28	M	Non-renseigné	Non
17	Solange	Pentecôtiste	Nawda	28	F	Revendeuse	Oui
18	Affi	Catholique	Watchi	22	F	Secrétaire	Non
19	Estha	Témoins de Jéhovah	Ewé	25	F	Batikeuse	Non
20	Arzouma	Catholique	Moba	27	M	Ingénieur en BTP	Oui
21	Messan	Animiste	Ewé	23	M	Etudiant	Non

## Annexe 12 : Formulaire de consentement éclairé à la recherche

### FORMULAIRE DE CONSENTEMENT ECLAIREE A LA RECHERCHE

Direction :

Mme. **Aubeline VINAY** (PU)

Mme. **Claudine VEUILLET-COMBIER** (MCF)

Promoteur :

Faculté des Lettres, Langues et Sciences Humaines, Département de Psychologie, Equipe de recherche BePsyLab, Université d'Angers.

Investigateur :

M. **Nolhan BANSARD** (psychologue clinicien, doctorant)

+33 6 18 63 14 18, +228 90 80 50 12, [nolhan.bansard@hotmail.fr](mailto:nolhan.bansard@hotmail.fr).

Je, soussigné ..... déclare accepter, librement, et de façon éclairée, de participer comme sujet à la thèse de doctorat en psychologie clinique intitulée : « *La transmission psychique dans la filiation togolaise à l'épreuve du modernisme : études psychopathologiques* ».

J'autorise Nolhan BANSARD à enregistrer, à des fins scientifiques, sur un support audio les entretiens cliniques. J'autorise Nolhan BANSARD à utiliser les données cliniques à des fins scientifiques, pour la publication des résultats de sa recherche dans des revues ou livres scientifiques, étant entendu que les données resteront anonymes.

Je, soussigné, Nolhan BANSARD, s'engage à mener cette recherche selon les dispositions éthiques et déontologiques, à protéger l'intégrité physique, psychologique et sociale des personnes tout au long de la recherche et à assurer la confidentialité des informations recueillies. L'investigateur s'engage également à fournir aux participants tout le soutien permettant d'atténuer les effets négatifs pouvant découler de la participation à cette recherche. Le consentement pour poursuivre la recherche peut être retiré à tout moment sans donner de raison et sans encourir aucune responsabilité ni conséquence. Le participant a la possibilité d'obtenir des informations supplémentaires concernant cette étude auprès de l'investigateur principal, et ce dans les limites des contraintes du plan de recherche. L'investigateur s'engage à ce que toutes les informations recueillies concernant les participants soient conservées, de façon anonyme et confidentielle.

Fait, en 2 exemplaires, à ....., le .....

Le(s) participant(s)

Le(s) investigateur(s)

## Annexe 13 : Guide de l'entretien clinique semi-directif de recherche

Thèmes	Objectifs	Exemples de relance
<p><u>Approche biographique et présentation du sujet</u>  <u>Consigne</u> : « Pourriez-vous vous présenter, me dire qui vous êtes ... ? »  <u>Relance facultative</u> : « ... c'est-à-dire me parler de vous, de votre histoire de vie, de votre naissance à aujourd'hui »</p>		
<b>La nomination du sujet</b>	<p>Faire connaissance avec le sujet.            Comprendre les premiers vecteurs d'identité.            Déterminer quelle identité culturelle est mise en avant dans le rapport intersubjectif</p>	<i>Pourriez-vous me donner vos différents prénoms et m'expliquer leur signification ?</i>
<b>Le groupe ethnoculturel de référence</b>	<p>Situer l'origine géographique et culturelle du sujet et de sa famille.            Investiguer sur les éventuelles différences culturelles entre lignée paternelle maternelle            Comprendre les éventuelles migrations traversées par le sujet, et l'histoire migratoire du groupe.            Situer le degré d'implication du sujet dans ses traditions et dans sa famille.</p>	<i>Vous appartenez à quelle ethnie ? Ou êtes-vous né ? Vous venez de quelle région ? Vous parlez quelle(s) langue(s) ? Depuis quand êtes-vous à Lomé ? Est-ce que vous rentrez souvent au village ? Dans le cadre de vos traditions, avez-vous effectué les cérémonies d'initiation ?</i>
<b>L'appartenance et les croyances religieuses</b>	<p>Situer le degré d'implication du sujet dans la religion.            Evaluer si le sujet effectue un syncrétisme religieux entre l'animisme traditionnel et les croyances monothéistes            Investiguer sur les éventuelles différences culturelles entre lignée paternelle et maternelle</p>	<i>Est-ce que vous êtes croyant ? Est-ce que vous êtes pratiquant ? Allez-vous souvent à l'Eglise ou à la Mosquée ?</i>
<b>La dynamique familiale</b>	<p>Accéder à la représentation que le sujet se fait de sa famille            Situer le modèle familial en fonction de différentes variables (modèle élargi vs modèle nucléaire ; polygame vs monogame ; éclatée vs géo localisée, etc).            Répertoire d'éventuels conflits entre les lignages, entre les places, etc.            Comprendre comment à la fois les relations interfamiliales et la manière dont le sujet s'inscrit dans sa famille</p>	<i>Vous appartenez à une famille monogame ou polygame ? Quelle est votre place dans la famille, dans la fratrie ? Vous avez grandi auprès de qui, et avec qui ? Qui vous a élevé ? Qui vous a éduqué ? Où avez-vous habité et avec qui ? Comment tu as vécu le fait d'être la « troisième fille » de la famille ?</i>
<b>L'inscription socio-professionnelle</b>	<p>Mesurer l'impact et le rôle de groupes extrafamiliaux sur le sujet            Comprendre comment le sujet se positionne dans la société et dans ses rapports aux autres            Déterminer si le sujet s'inscrit dans une interdépendance à son groupe, ou dans une recherche d'indépendance</p>	<i>Qu'est-ce qui animent vos journées ? Quels sont vos projets ? Qu'est-ce que vous faites dans votre vie ? Comment en êtes-vous arrivé là ? Est-ce que ça vous plaît ?</i>

	Déterminer si l'inscription socioprofessionnelle est déterminée par des désirs parentaux, ou des contraintes familiales.	
<b>Vie sentimentale et matrimoniale</b>	S'intéresser à la vie affective du sujet et aux éventuelles influences de la famille sur ses choix. Permet d'approfondir la place qu'occupe le sujet dans la chaîne générationnelle de sa famille	<i>Est-ce que vous êtes marié(e) ? Est-ce que vous avez des enfants ? Est-ce que vous êtes en relation avec quelqu'un ? Si oui, est-ce que vous avez des projets en commun ? Est-ce que la famille est au courant de votre relation ?</i>
<u>Les traditions et l'inscription inter et transgénérationnelle du sujet dans sa famille</u> <i>Consigne : « Pourriez-vous me parler de vos traditions...? »</i> <i>Relance facultative : « ... par tradition je fais référence à la transmission, à l'identité et l'histoire de votre groupe familial et culturel »</i>		
Transmission transgénérationnelle <i>Tradition ethnique et totémisme</i>	Définir l'identité du groupe culturel d'appartenance Déterminer comment le sujet s'inscrit et se positionne dans sa tradition Définir comment le sujet se situe, en identification ou en distinction, par rapport à son groupe culturel de référence	<i>Est-ce que vous avez effectué des rites de passage ? Est-ce que vous avez déjà participé à des cérémonies traditionnelles ? Est-ce que vous partagez le respect envers un totem ? Est-ce que vous avez dans votre famille des fétiches, ou des esprits qui vous protègent ?</i>
Transmission transgénérationnelle <i>Les grands-parents comme bibliothèque traditionnelle</i>	S'intéresser aux rapports que les sujets aurait entretenu, ou entretiennent avec leurs grands-parents Situier objectivement les vecteurs familiaux dans la chaîne de transmission	<i>Est-ce que tu as connu tes grands-parents ou les ancêtres ? Est-ce que vous avez pu discuter ou échanger avec vos grands-parents au sujet des traditions ? Quelles sont leurs histoires ?</i>
Transmission intergénérationnelle <i>Des parents envers le sujet</i>	S'intéresser à la valeur des transmissions parentales et à comment elles sont accueillies, puis réaménagées par le sujet S'intéresser au <i>négatif</i> de la transmission (ce qui aurait manqué consciemment au sujet) S'intéresser au <i>fantasme de transmission</i> (ce que le sujet aurait aimé consciemment avoir)	<i>Qu'est-ce que tes parents, ou tes grands-parents t'ont transmis ? Qu'est-ce qu'on vous a transmis et que vous aimez ? Qu'est-ce qu'on vous a transmis que vous n'aimez pas ? Qu'est-ce que tu aurais aimé qu'on te transmette, quelle transmission t'a manqué ?</i>
Transmission intergénérationnelle <i>Du sujet envers ses enfants</i>	S'intéresser à ce que le sujet a transmis à ses enfants (ou ce qu'il aimerait transmettre)	<i>Si vous aviez des enfants, quels prénoms vous leur donneriez et pourquoi ? Qu'est-ce que vous aimeriez leur transmettre ? Au contraire, qu'est-ce que vous ne voudriez pas leur transmettre ?</i>
Conflictualité intraculturelle <i>(modernisme vs tradition)</i>	Identifier la manière dont le sujet s'inscrit dans la modernité, et réciproquement dans la tradition Repérer d'éventuels conflits de valeur entre tradition et modernisme	<i>Quelles différences vous observez entre votre génération, et celle de vos parents ? Comment le Togo a évolué ces dernières années ? C'est quoi pour vous le</i>

	Repérer si des conflits intergénérationnels sont dissimulés derrière des conflits interculturels	<i>modernisme ? Est-ce que tu retournes souvent au village ?</i>
Conflictualité intraculturelle ( <i>religion monothéiste vs religion traditionnelle</i> )	Identifier les différentes appartenances religieuses au sein de la famille Comprendre la place de l'univers invisible, et de la spiritualité dans l'histoire du sujet Investiguer sur l'histoire de la conversion religieuse du groupe Identifier si le sujet effectue un syncrétisme dans ses croyances Déterminer la place des enjeux affectifs et identitaires	<i>Quelles sont les croyances de tes parents ? de ta famille ? Comment as-tu découvert ta foi ? Est-ce que cette identité religieuse vous a été transmise ? Qu'est-ce que vous pensez des croyances traditionnelles ? Est-ce que vous avez déjà consulté dans votre famille un féticheur ?</i>
Conflictualité interculturelle ( <i>occident vs afrique</i> )	Comment le sujet se positionne dans la rencontre avec un clinicien d'origine étrangère	<i>Se joue dans le transfert</i>
<p><u>Expérience personnelle, ou familiale, de la sorcellerie</u>  <u>Consigne</u> : « <i>Est-ce que vous avez déjà eu à faire/affaire avec une histoire de sorcellerie ?</i> »  <u>Relance facultative</u> : « <i>... soit directement, en étant personnellement impliqué dans cette histoire, soit indirectement, en étant témoin extérieur de l'histoire</i> »</p>		
Définition de la sorcellerie	Déterminer la signification subjective que l'expression convoque chez le sujet Déterminer si la sorcellerie est comprise dans sa seule acception négative (sorcellerie-anthropophagie / sorcellerie satanique) ou si elle se réfère à autre chose	<i>C'est quoi pour vous la sorcellerie ? Comment définiriez-vous cela ? La sorcellerie consiste donc exclusivement à nuire à l'autre ? La sorcellerie existe dans vos traditions ? Comment est-ce que l'on nomme cela dans votre langue ?</i>
L'ensorcelé et l'ensorceleur	Identifier le statut de l'ensorceleur (visible, invisible ; humain, esprit) Identifier les personnages au centre de l'accusation sorcellaire : l'ensorcelé (cible) et l'ensorceleur (auteur) Identifier le lien qui relie l'ensorcelé et l'ensorceleur Déterminer la place qu'occupe le sujet interviewé dans cette histoire	<i>Qui vous a ensorcelé ? Quels rapports vous aviez, ou vous avez, avec cette personne ? Depuis combien de temps vous la connaissez ?</i>
Modèle opératoire	Identifier par quels mécanismes le sujet pense avoir été ensorcelé. Déterminer si l'expérience telle qu'elle est décrite répond à des procédés irrationnels ou rationnels. Comprendre les griefs qui existent entre les personnages	<i>Comment x a procédé pour vous nuire ? Pourquoi x vous en veut ou cherche à vous nuire ? Pourquoi vous ensorceler, quels bénéfices recherchent l'ensorceleur ?</i>

<p>Les effets de répétition</p>	<p>Déterminer la place de cette expérience, dans l'ensemble de la vie du sujet  Déterminer si l'ensorcellement s'inscrit dans la répétition et la continuité de conflits antérieurs ou non  Déterminer si le sujet fait du lien entre cette expérience et une autre</p>	<p><i>Est-ce que vous avez dans votre vie, vécu des expériences similaires ? Est-ce que dans votre lignage ou votre famille, vous avez été témoins d'expériences similaires ?</i></p>
<p>Résonnance dans le groupe famille</p>	<p>Comprendre comment se sont positionnés la famille, les proches et l'entourage pendant cet événement  Interroger le « bruit » et la résonnance de cette histoire sur le groupe famille  Distinguer les alliances et conflits sous-jacents qui ont été convoqués  Déterminer l'implication de la famille par rapport à cet événement</p>	<p><i>Comment la famille a réagi ? Comment la famille s'est positionnée par rapport à cela ? Est-ce que cela a généré du conflit ?</i></p>
<p>Phénoménologie, psychopathologie et processus de subjectivation</p>	<p>Permettre au sujet d'exprimer les manifestations physique ou psychique de l'ensorcellement  Déterminer le lien entre ce qui a pu faire souffrance dans l'histoire du sujet, et ce qui a fait souffrance dans l'histoire de sorcellerie éprouvée  Interroger l'<i>illness</i>, la maladie subjective,  Interroger la représentation du sujet de la <i>sickness</i> (la maladie telle qu'elle est considéré socialement)  Interroger la représentation du sujet de la <i>disease</i> (la maladie diagnostiquée)  Interroger le sens que le sujet met sur cette expérience dans l'après-coup</p>	<p><i>Comment se sont manifestés les effets de cet ensorcellement ? Est-ce que vous avez fait des rêves étranges ? Qu'est-ce que vous avez ressenti ? Comment avez-vous vécu l'expérience ? Comment vous résumeriez cela ? Comment vous l'expliquer aujourd'hui ? Comment vous vous êtes protégé de cela ? Quelles solutions avez-vous trouvées pour vous en prémunir désormais ?</i></p>

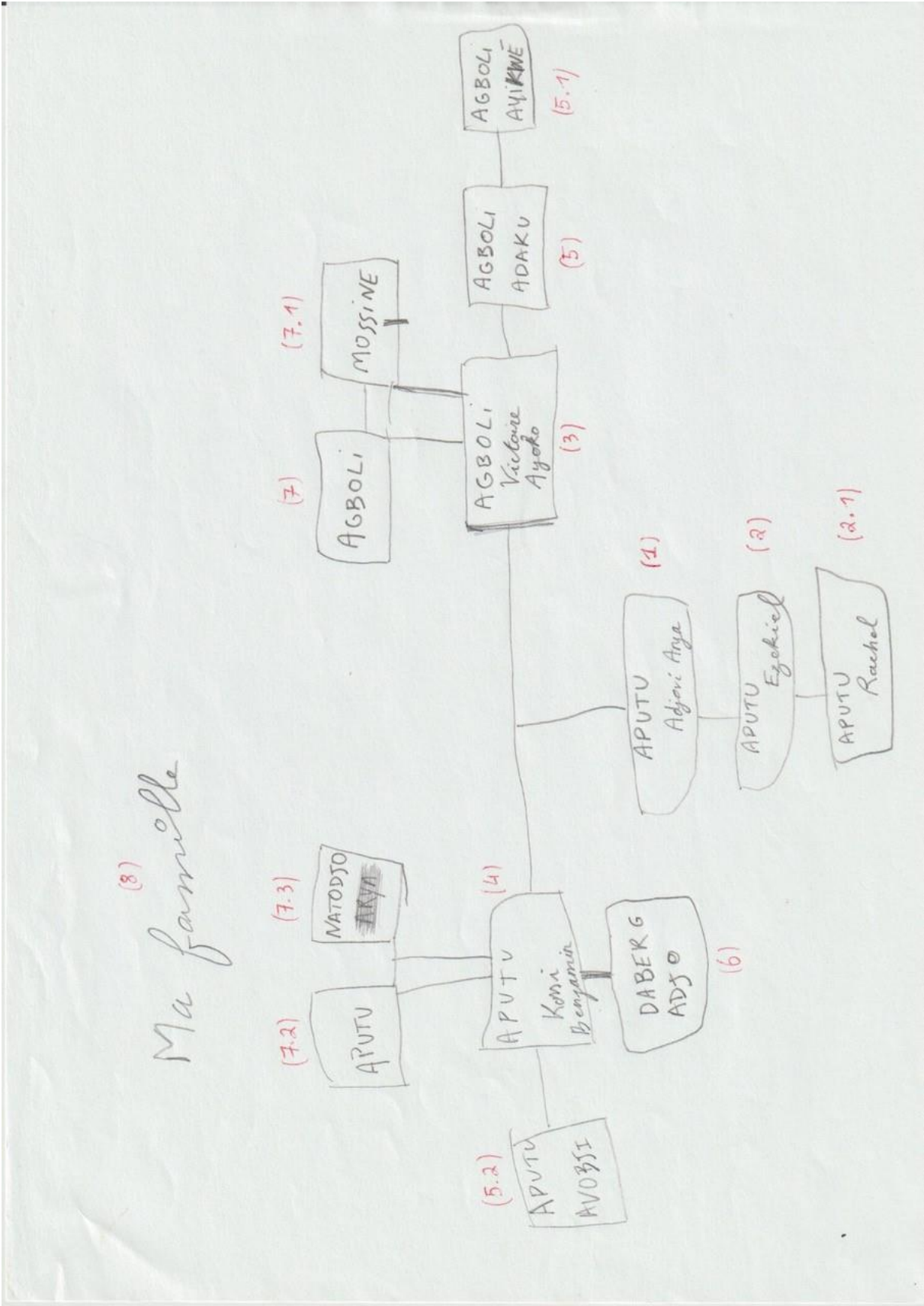
## Annexe 14 : Caractéristiques des prototypes de représentation généalogique

GENERATIONNELLE POLYGAMIQUE (D1)*	NUCLEAIRE MONOGAMIQUE (D1) (D2)
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Temps de réalisation moyen</li> <li>- Asymétrie entre la branche maternelle et paternelle : la branche paternelle est hypertrophiée, la branche maternelle est atrophiée</li> <li>- Typologie graphique majoritairement rédactionnelle</li> <li>- Les personnes sont inscrites individuellement</li> <li>- Orientation de la feuille verticale</li> <li>- Ordre graphique descendant</li> <li>- Homogénéité des identités et du nom de famille paternel (tendance noms traditionnels)</li> <li>- Clef de voûte : grand-père paternel</li> <li>- Apparence en étage ou en escalier</li> <li>- Collatéraux : arrière-grand parent et coépouses</li> <li>- Fratrie élargie, différenciée ou indifférenciée</li> <li>- Particularités graphiques : différenciation sexuelle ; répétition du nom paternel ; numérotation des épouses ; lien d'alliance représenté verticalement</li> <li>- Lien privilégié : lien de filiation</li> <li>- Plus de trois générations</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Temps de réalisation court</li> <li>- Symétrie entre la branche maternelle et paternelle</li> <li>- Typologie graphique majoritairement schématique</li> <li>- Les personnes sont encadrées individuellement</li> <li>- Orientation de la feuille verticale ou horizontale</li> <li>- Ordre graphique ascendant qui débute avec le sujet</li> <li>- Homogénéité des identités et du nom de famille (tendance noms religieux)</li> <li>- Clef de voûte : entité nucléaire composé du sujet, de sa fratrie et de ses parents</li> <li>- Concentration sur une zone de la feuille</li> <li>- Collatéraux : aucun ou quelque tante et oncle</li> <li>- Fratrie restreinte</li> <li>- Particularités graphiques : unité nucléaire ; sublimation des figures parentales</li> <li>- Lien privilégié : lien parental, lien fraternel</li> <li>- Trois générations</li> </ul>
GENERATIONNELLE POLYGAMIQUE (D2)	NUCLEAIRE MONOGAMIQUE (D3)
<ul style="list-style-type: none"> <li>- Temps de réalisation long</li> <li>- Asymétrie entre la branche maternelle et paternelle</li> <li>- Typologie graphique mixte</li> <li>- Mélange d'encadrement individuel et d'encadrement groupal</li> <li>- Orientation de la feuille verticale ou horizontale</li> <li>- Ordre graphique descendant ou anarchique</li> <li>- Hétérogénéité des identités et des noms (tendance noms traditionnels)</li> <li>- Clef de voûte multiple</li> <li>- Saturation de l'espace de la feuille</li> <li>- Collatéraux : filiation de la polygamie élargie ainsi que les oncles et tantes avec leur descendance sont sur-représentés.</li> <li>- Fratrie élargie et indifférenciée</li> <li>- Particularité graphique : duplication des figures parentales ou grand-parentales ; mortalité représentée ; numérotation des épouses</li> <li>- Lien privilégié : lien de filiation, lien fraternel</li> <li>- Plus de trois générations</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Temps de réalisation moyen</li> <li>- Symétrie entre la branche maternelle et paternelle</li> <li>- Typologie graphique mixte</li> <li>- Mélange d'encadrement individuel et d'encadrement groupal</li> <li>- Orientation de la feuille horizontale</li> <li>- Ordre graphique anarchique qui débute avec le couple parental</li> <li>- Hétérogénéité des identités et des noms (tendances noms religieux)</li> <li>- Clef de voûte : couple parental</li> <li>- Quasi-totalité de l'espace occupé</li> <li>- Collatéraux : les oncles et les tantes avec leur descendance sont sur-représentés.</li> <li>- Fratrie restreinte</li> <li>- Particularités graphiques : hétérogénéité dans les codes graphiques</li> <li>- Lien privilégié : lien parental, lien de filiation, lien fraternel</li> <li>- Trois générations</li> </ul>

\* D1 pour forme dérivée n°1 (cf : Chapitre 5)



Annexe 15a : Image de l'arbre généalogique – Arya



## Annexe 15b : Tableau d'aide à la lecture des arbres – Arya

	<b>IDENTITE RÉELLE / SUJET</b>	<b>IDENTITE DANS L'ARBRE</b>
<b>SUJET</b>	Arya APUTU	« APUTU Adjovi Arya »
<b>PARENT(S)</b>	Mère	« AGBOLI Ayoko Victoire » (décédée)
	Père	« APUTU Kossi Benjamin »
	Belle-mère	« DABERG Adjo »
<b>FRATRIE GERMAINE</b>	Frère unique	« APUTU Ezekiel »
	Sœur unique	« APUTU Rachel »
<b>GRAND(S) PARENT(S) PATERNELS(S)</b>	Grand-mère	« NATODJO »
	Grand-père	« APUTU »
<b>GRAND(S) PARENT(S) MATERNEL(S)</b>	Grand-mère	« MOSSINE »
	Grand-père	« AGBOLI »
<b>FRATRIE PATERNELLE</b>	Oncle	« APUTU Avobji »
	Tante	
<b>FRATRIE MATERNELLE</b>	Oncle	« AGBOLI Adaku »
	Tante	« AGBOLI Ayikwé »

## Annexe 15c : Retranscription de l'entretien de recherche thématique – Arya

<i>Participants</i>	Sujet	AA (Arya Aputu)
	Clinicien (doctorant)	NB (Nolhan Bansard)
<i>Langue</i>	Français	
<i>Date</i>	17/09/2020	
<i>Durée de l'entretien</i>	15 minutes	

\* Les noms également présents dans l'arbre généalogique sont surlignés

[début d'entretien interrompu plusieurs fois par des collègues qui rentrent et sortent du bureau]

- **NB:** Du coup il y a deux questions... donc la première question c'est... qu'est-ce que toi tu connais, quel souvenir tu as ? quelles connaissances tu as de tes traditions ? Alors traditions je prends le côté familial, mais aussi le côté ethnique, sur ton origine?
- **AA:** Ohh je ne sais pas grand-chose...
- **NB:** tu peux prendre le temps de réfléchir c'est ...
- **AA :** De mon ethnie je pense que c'est la langue seulement...
- **NB:** hum...
- **AA:** ...Qu'on parle Watchi. [avec un ton hésitant] humm oui ,les gens...qui viennent de là bas c'est les Watchi, c'est ce que... [hésitation] vraiment je ne connais pas grand chose, je ne connais pas grand chose...
- **NB:** Est-ce que tu connais tes parents, tes grands-parents, qu'est-cequ'ils t'ont raconté ... quel souvenir tu as? Quelle histoire on t'a donné dans ta famille?
- **AA:** On ne m'a pas donné d'histoire...
- **NB:** On...on ne t'a pas donné d'histoire?
- **AA:** Non, on ne m'a pas donné d'histoire. Bon mon grand père a un nom différent de celui de mon grand grand-père donc ça veut dire que, c'est à dire, normalement, je ne devrais pas prendre le nom de mon grand papa, je devrais prendre le nom de mon grand-père. C'est ce qui se faisait mais arrivé au niveau de notre papa, nous on a pris le nom de papa. Ce qui se faisait tu ne dois pas être le nom de famille de ton père, tu dois prendre le nom de famille de ton grand père.
- **NB:** Ok...
- **AA:** Oui c'est ça.

- **NB:** Et c'était quoi le nom de famille de ton grand père ?
  - **AA:** Noufinou [c'est le prénom du grand-père paternel]
  - **NB:** Et qu'est-ce que ça veut dire ?
  - **AA:** Je ne sais pas trop hein [rires]... Je ne sais pas trop.
  - **NB:** Du coup toi ton nom c'es APUTU?
  - **AA:** Oui
  - **NB:** Ça veut dire quoi?
  - **AA:** APUTU, c'est un fruit, euhhh c'est un fruit. Mais bon le fruit, la manière dont il se produit, se produit avant de manger, c'est à dire quand il rencontre... comment dire... Le fruit ne veut pas voir celui qui va le manger et se produire, donc il ne va pas se produire quand il va voir qu'on veut le manger... c'est quelque chose de ce genre.
  - **NB:** Et du côté de ta maman, c'est quoi le nom de famille ?
  - **AA:** AGBOLI
  - **NB:** AGBOLI, c'est d'origine Watchi aussi ?
  - **AA:** Non c'est Anfoin, Fiata.. ça ceux sont les Guins
  - **NB:** Les Guins?
  - **AA:** Oui. Je pense
  - **NB:** Ok . Du coup de ta tradition tu connais...?
  - **AA:** ... Ohh pas grand chose !
  - **NB:** Tu es née où ?
  - **AA:** Je suis née en Côte d'Ivoire.
- [silence]
- **NB:** Tu es née en Côte d'Ivoire ? À Abidjan ?
  - **AA:** Oui
  - **NB:** Tu as connu un peu le village?
  - **AA:** Non
  - **NB:** tu es un pur produit de la ville [rire] c'est ça ?
  - **AA:** Oui

- **NB:** Est-ce que tu es retourné un peu dans le village de tes parents?
- **AA:** Non non je n'ai pas fait cette visite.
- **NB:** Jamais? tu aurais aimé découvrir ça ou pas ?
- **AA:** Oui j'aurais aimé, ... j'aurais aimé... [pensive]
- **NB:** Et du coup, vous n'avez aucune tradition dans ta famille ?
- **AA:** Euhh... Je ne sais pas, pas à ma connaissance...
- **NB:** Des fêtes, des danses, ... hum la langue tu disais ?
- **AA:** J'ai pas eu à avoir ce genre de discussion avec les parents donc je sais pas trop.
- **NB:** Tu ne sais pas trop.
- **AA:** Voilà.
- **NB:** Du coup toi tu viens d'une famille où tout le monde est catholique?
- **AA:** Non. On est Assemblée de Dieu.
- **NB:** La maman était Assemblée de Dieu aussi ?
- **AA:** Oui.

[silence]

- **NB:** Ok... situ n'as rien à ajouter, est-ce que tu veux qu'on évolue vers l'autre question ?
- **AA:** Ok.

[silence]

- **NB:** Du coup ça c'était la première question, du coup la deuxième question c'était qu'est-ce que tu as déjà eu affaire avec de la sorcellerie? Alors du coup quand je dis sorcellerie, je le dis en Français mais je parle surtout de azé, de ce qui se passe au niveau spirituel? Tu vois?
- **AA:** Humm. La sorcellerie, je pense que ils utilisent ça pour faire du mal, c'est à dire pour avoir ce qu'ils ne devraient pas avoir.
- **NB:** Humm. Qui ça ?
- **AA:** Et voilà, les sectaires, les trucs de ce genre...Donc la sorcellerie, ça s'utilise pour faire le mal.
- **NB:** Tu entends quoi par faire du mal?..
- **AA:** Oui...[réfléchie]. Bon d'autres l'utilisent pour se protéger eux même, d'autres l'utilisent pour faire du mal, pour avoir des choses qu'ils devraient pas avoir.voila. en résumé, c'est un peu ça.
- **NB:** Et du coup toi, avec le recul que tu as, est ce que tu as été pris dans les histoires de sorcellerie ?

- **AA:** Je n'ai pas trop compris la question.
- **NB:** Est-ce que tu as eu des histoires de sorcellerie. Est ce que tu étais dedans ?
- **AA:** Non.
- **NB:** Tu ne disais pas pourtant avoir été ensorcelée par quelqu'un ?
- **AA:** ...

[silence]

- **NB:** Huum d'accord. Et du coup plus généralement, est ce que tu as une histoire de sorcellerie à raconter ?
- **AA:** Oui il y'a des oncles qui sont dans des sectes, il y a d'autres qui font le fétichisme. Nous, comme on est dans le christianisme pour savoir, pour être en communication avec eux on est un peu éloigné, on ne sait pas grand chose donc.
- **NB:** Cette histoire on te l'a raconté ?
- **AA:** Non pas, pas d'histoires de ce genre, mais on nous a prévenu... oui on nous a...Euhh [hésitation].. on a semé en nous la peur, cette peur pour ces genres de personnes là, Parce qu'ils veulent pratiquer tout, voilà ils peuvent d'un jour à un autre t'amener à être dans un camp, œuvrer à travers toi pour faire du mal peut être à ton papa ou bien à ta maman, quelque chose de ce genre. Donc pour on nous a un peu mis sur le chemin du christianisme...
- **NB:** Donc le christianisme ça permettrait un peu de défendre ...
- **AA:** Oui de se défendre.
- **NB:** Et les oncles en question tu les avais déjà rencontré?
- **AA:** Oui,
- **NB:** Et qu'est ce qu'ils avaient de sorcier?
- **AA:** Bon ils avaient leur manière de penser qui est différent de la manière de voir les choses qui est différent et tout. Voilà donc.
- **NB:** Ils voyaient différemment ?
- **AA:** En esprit. Bon, c'est nouveau, donc ils disent qu'ils voient ce que que tu vas devenir, ce que tu es, si tu as de bonnes ondes... eux ils savent en esprit.
- **NB:** Hummm, ok. Est ce que tu te souviens quand tu étais ici de ce que tu disais à propos de ta tante ?
- **AA:** Non je ne me souviens pas trop.
- **NB:** Tu te souviens pas trop? D'accord. Et bien, tu disais qu'elle était une sorcière
- **AA:** Au fait, même si je l'ai dit, c'est pas d'elle je voulais parler, je voulais dire qu'ils me prennent comme une sorcière alors que je ne le suis pas.

- **NB:** Humm
- **AA:** Parce qu'il y a un oncle qui est malade et voilà donc, ils pensent que je suis sorcière, ils travaillent, et les oncles qui sont dans des sectes ils travaillent à travers moi, et voilà, ils m'utilisent pour faire ces choses alors que ce n'est pas ça quoi, voilà.
- **NB:** Ils t'utilisaient pour faire quelle chose?
- **AA:** Genre pour faire peur, pour faire le mal au fait. Rendre malade quelqu'un, tuer quelqu'un...
- **NB:** Tuer quelqu'un ?Toi t'as déjà eu envie de tuer quelqu'un en esprit?
- **AA:** Non jamais.
- **NB:** Je me souviens à l'instant aussi que lorsque tu étais au Sénégal, tu disais que certaines personnes t'ont accusé que t'étais une sorcière, et ça t'avais blessé...
- **AA:** Oui c'est la tante, c'est la tante.
- **NB:** C'est la tante de quoi ? qui t'avais accusé ?
- **AA:** Oui. Parce que oui, j'avais des amis aussi, des amis faux qui m'avaient aussi accusé. Et ....Euhh c'est comme si quand les autres parlaient, j'imaginai qu'ils parlaient de moi.
- **NB:** Du coup après toi, tu te sentais menacée ?
- **AA:** Oui.

[silence]

- **AA:** Oui.

[silence]

- **NB:** Ok... Du coup, la sorcellerie, tu as connu ça dès l'enfance? Est-ce que c'est des histoires qu'on vous racontaient pour vous faire peur?
- **AA:** Pas forcément mais plutôt pour nous mettre sur le droit chemin, pour savoir qu'il y a une menace qui existe et qu'il y a ce genre de choses qui existent. Il va falloir tenir ferme dans notre christianisme savoir où mettre les pieds par exemple, savoir à qui parler, ne pas parler, voilà.

[silence]

- **NB:** Hum, ok. Est ce que t'aurais des choses importantes à rajouter, que ce soit sur les traditions ou sur la sorcellerie ?
- **AA:** Non. J'ai pas grand à dire.
- **NB:** Je vois que tu es épuisée, est-ce que tu veux qu'on s'arrête ?
- **AA:** Oui.

## Annexe 15d : Retranscription de la LRAg – Arya

<i>Participants</i>	Sujet	AA (Arya Aputu)
	Clinicien (doctorant)	NB (Nolhan Bansard)
	Clinicien (interprète)	CT (Constant Takassi)
<i>Langue</i>	Français principalement, éwé occasionnellement	
<i>Date</i>	23/09/2020	
<i>Durée de l'entretien</i>	22 minutes	

\* Les noms également présents dans l'arbre généalogique sont surlignés

- NB: Pourrais tu me représenter ton arbre généalogique, l'histoire de ta famille ?
- AA: Oui.

[long temps silencieux de réalisation]

- NB: C'est tout? Tu poses le crayon pour dire que tu as fini ?
- AA : Hmmm
- NB: D'accord. Du coup merci d'avoir fait un peu l'exercice. Est ce que maintenant, tu pourrais nous raconter ce que tu as fait, nous expliquer?
- AA: Ça ce sont les parents de notre père, ça c'est la femme de mon père, ça c'est la femme de mon père, ça c'est la femme de mon père, ça c'est nous les enfants, ça c'est ma maman, ça c'est sa petite sœur, son grand frère et ça ce sont ses parents.
- NB: Est-ce que tu pourrais nous dire les noms que tu as mis ?
- AA: Ici c'est **APUTU**
- NB: **APUTU**
- AA: Ici C'est **NATODJO**, ici **AGBOLI**, Ici **APUTU Kossi Benjamin**, ici c'est **AGBOLI Ayoko**, ici c'est **AGBOLI Adakou**, ici c'est **AGBOLI Ayikwé**, ici c'est **DABERG Adjo**, ici c'est **APUTU Sylver**, ici c'est **APUTU Vitrsi**
- NB: Du coup APUTU c'est le nom, tu te souviens du prénom de ton grand papa ?
- NB: C'est papa ou maman ?
- AA: C'est papa ici,



- **NB:** Pour ton papa là... tu as mis 2 traits?
- **AA:** C'est pour dire les deux réunis, les deux...
- **NB:** Ok
- **AA:** Hmm, c'est ça, les deux
- **NB:** D'accord donc tu as un trait et là tu as les deux traits ? Et ici un trait. comment pourrais tu expliquer ?
- **AA:** C'est pas, c'est parfois...*Muwòè kpoé* [trad : je ne sais pas]. J'ai fait ça juste comme ça. D'accord.
- **NB:** Tes grands-parents, est ce qu'ils ont d'autres enfants que tu ne connais pas?
- **AA:** Oui..
- **NB:** Est-ce qu'il...
- **AA:** Il y'a d'autres enfants, il y a beaucoup d'autres..
- **NB:**Tu ne connais pas leurs noms ?
- **AA:** Oui, il y'a plus encore
- **NB:** Et là j'ai vu, tu as fait une rature ?
- **AA:** Oui, c'est Riya [la grand-mère maternelle]
- **NB:** Riya?
- **AA:** Riya
- **NB:** C'est le prénom ?
- **AA:** Non au fait c'est pas Riya, c'est TOUTONI
- **NB:** Et pourquoi tu as mis Riya au début ?
- **AA :** Parce que je pensais que c'était Riya...
- **NB :**Et c'est qui Riya dans ta famille ?
- **AA:** [réfléchie, regarde la feuille]. Si c'est pas ici, ça doit être ici.
- **NB:** Ici, côté maternel ?
- **AA:** Oui
- **NB:** Donc Riya, ce serait le prénom de ta grand-mère
- **AA:** Oui ça devrait être un des noms de la grande mère
- **NB :** Tu l'as une fois connue celle là ?

- AA :Non non, oui oui.
- NB: [rire] Comment ça ? Tu l'as connu ?
- AA: Oui
- NB: Le prénom Riya ça ressemble un peu à Arya, non ?
- AA: Oui
- NB: en dessous la rature, on peut lire Arya d'ailleurs
- AA: Ha oui, j'ai confondu...

[silence]

- NB: Et les trois là...tes oncles et tantes tu les connais ?
- AA: Humm
- NB: Ils sont tous en vie ceux que tu as représenté ?
- AA: Oui
- NB: Et les frères à ta maman ?
- AA: Ils sont en vie aussi.
- NB: Du coup j'ai vu que tu as corrigé ... ici ?
- AA: Oui. C'est Ayikwé
- NB : Et au début tu avais mis quoi ?
- AA :Ayité

[rire]

- AA: Au fait Ayité, c'est Ayikwé,
- CT: Oui ça existe, Ayité Ayikwé, c'est des prénoms de jumeaux
- NB: Ha ok. Et Ayikwé, est-ce qu'il est jumeau ?
- AA: Non
- NB : et Ayité?
- AA: Oui
- NB: mais Ayité, c'est qui ?
- AA: Je ne sais pas, un jumeau

- **CT:** Tous les deux ce sont des prénoms, Ayité, Ayikoé
- **NB:** D'accord... bon bah je suis perdu.

[rires]

- **NB:** Bon, et ici j'ai vu tu as hésité ?
- **AA:** Oui elle est morte
- **NB:** Humm, ok. Donc c'est pour ça que tu as hésité un peu?
- **AA:** Oui

[silence]

- **NB:** Et du coup si on descend c'est les enfants...
- **AA:** **Adjovi Arya**
- **NB:** Tu es en haut, c'est toi l'aîné ?
- **AA:** Oui, c'est moi l'aîné
- **NB:** Après c'est ...
- **AA:** **Ezekiel** le garçon, **Rachel** la fille
- **NB:** Vous trois vous êtes ensemble ?
- **AA:** Oui là je vis avec ses deux là

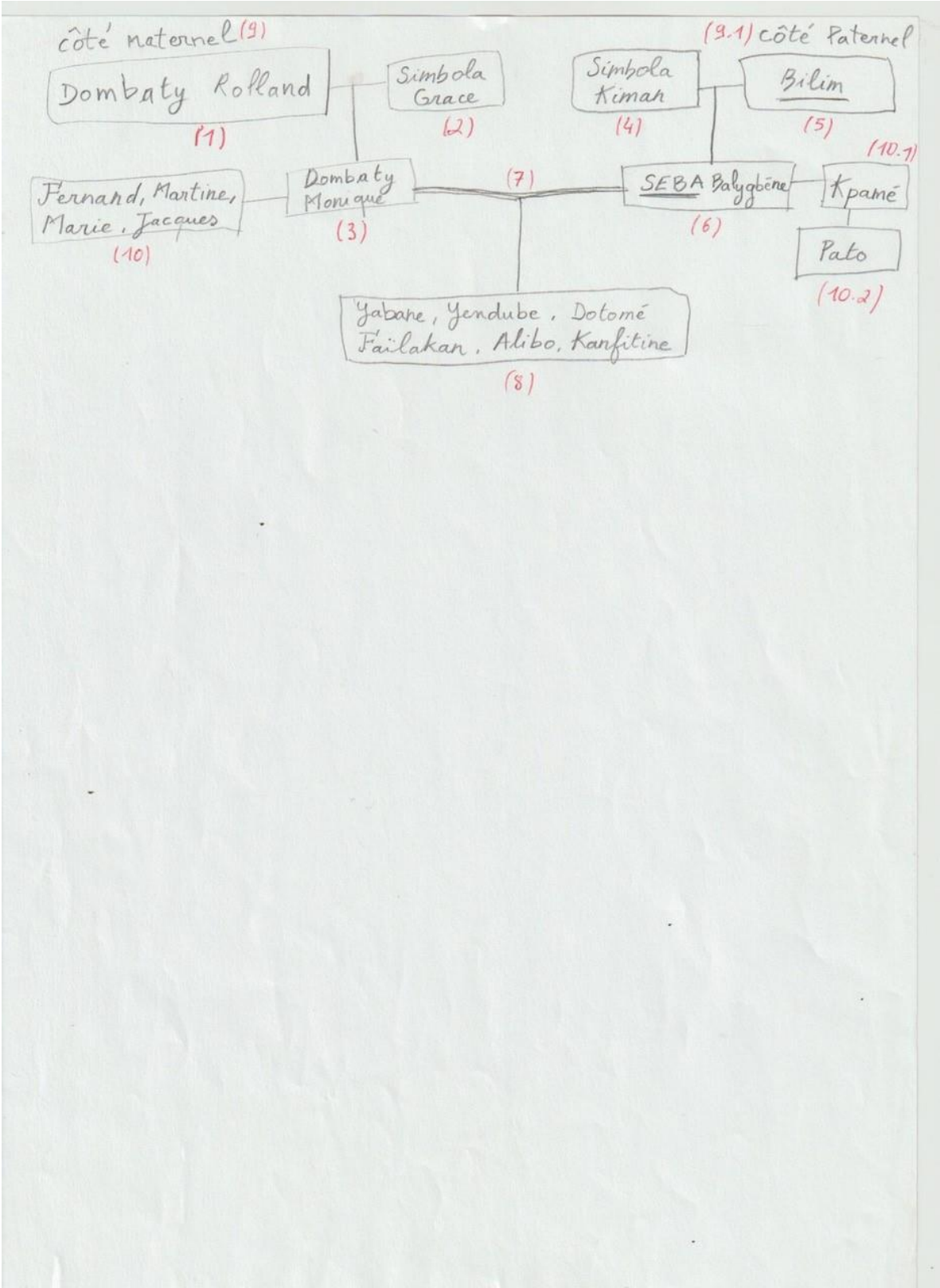
[silence]

- **NB:** Ok merci. Maintenant tu peux nous dire ce que toi tu as ressenti quand tu as fait ça, est ce que ça t'a fait du bien ou est-ce que ça t'a posé des questions ? Qu'est ce qui s'est passé dans ta tête quand t'as fait l'activité?
- **AA:** Je me demande ce que ça va... Ce que je fais, pourquoi je le fais au fait ? c'est la question que je me suis posé.
- **NB:** Et est ce que ça t'a fait du bien et est ce ça t'a fait du mal ? ... Qu'est ce que t'as ressenti ? Ta tête t'a demandé pourquoi tu fais ça mais qu'est-ce que tu as ressenti ? Et ton cœur, qu'est-ce qu'il te dit?...en représentant ta famille, comment tu te sens que tu as dessiné ta famille.
- **AA:** Je me sens un peu troublée.
- **NB:** Troublée, wep ...
- **CT:** Est-ce qu'il y'a un nom qui te plaît toujours là bas?
- **AA:** Celui ....là [père]

- **CT:** Ton papa ?
- **AA:** Et celle là. [mère]
- **NB:** Est ce qu'il y avait des endroits où c'était difficile de se souvenir ?
- **AA:** Oui surtout ici, ceux là [grand-parents].
- **NB:** Tes grands parents. Est-ce que tu aimerais, tu aurais aimé plus d'informations sur eux ?
- **AA:** C'est bientôt fini ? je suis pressée
- **NB:** Heu...[étonnement] oui presque
- **AA:**.....
- **NB:** Comment tu te sens là maintenant?
- **AA:** Moi même...Au fait, je me sens malade, c'est à dire comment je vais dire, au fait je suis une malade incapable de faire quoi que ce soit, d'évoluer. Je ne peux pas prendre des décisions moi même, je me sens pas moi quoi. Je ne me sens pas moi.
- **NB:** Qui es-tu d'habitude et que tu n'es pas aujourd'hui ?
- **AA:** Je suis quelqu'un de taquin, ouverte, curieuse,
- **NB:** Tu as perdu ça aujourd'hui ?
- **AA:** Oui. Je me sens malade, la tristesse qui te fait mal cette année.
- **NB:** Est ce que tu as pu revoir ta tante ?
- **AA:**Um-um
- [silence]
- **NB:** Pour conclure, maintenant ce que tu as fait est ce que tu veux le garder ou est-ce que tu veux que je le prenne ? Qu'est ce que tu veux faire de ce dessin ?
- **AA:** Je veux que vous le preniez.
- [bruit de voiture]
- **NB :** Hein?
- **AA :**Je veux que vous le preniez.
- **NB:** Pourquoi ? Pourquoi tu ne veux pas le garder ?
- **AA:**Je ne sais pas ce que je vais faire avec ça.
- **NB:** Je ne sais pas. Est-ce que si tu le montre à ton papa où à ton côté maternel ils peuvent continuer là où il y a du blanc ? Est ce que eux ils peuvent continuer l'histoire là où toi tu t'es arrêtée?

- **AA:** Oui
- **NB:** Est ce que ça te ferait plaisir d'avoir la suite de l'histoire ? Tu disais à l'instant que tu n'étais pas toi. Il y'a un dicton, je ne sais pas je pense que c'est Africain, ou d'où ça vient qui dit : "Pour savoir qui je suis il faut savoir d'où je viens". Tu le connais ou pas ?
- **AA:** Oui, c'est ça
- **NB:** Du coup tu veux que je le garde ? C'est cadeau ?... Ok ? Est ce que tu veux mettre un titre à ce que tu as fait ?
- **AA:** [réfléchie] Oui. [écrit "Ma famille"]
- **NB:** "Ma famille"
- **AA:** Oui
- [silence]
- **NB:** Ok. Merci

Annexe 16a : Image de l'arbre généalogique – Julien



## Annexe 16b : Tableau d'aide à la lecture des arbres – Julien

	IDENTITE RÉELLE / SUJET	IDENTITE DANS L'ARBRE
<b>SUJET</b>	Kanfitine Julien SEBA	« Kanfitin »
<b>PARENT(S)</b>	Mère	« Dombaty Monique »
	Père	« SEBA Balygbène » (décédé)
<b>FRATRIE GERMAINE</b>	Frères (ordre)	« Yabané » (1) « Faïlakan » (4), « Alibo » (5)
	Sœurs (ordre)	« Yendubé » (2), « Dotomé » (3)
<b>GRAND(S) PARENT(S) PATERNELS(S)</b>	Grand-mère	« Bilim »
	Grand-père	« Simbola Kiman »
<b>GRAND(S) PARENT(S) MATERNEL(S)</b>	Grand-mère	« Simbola Grace »
	Grand-père	« Dombaty Rolland »
<b>FRATRIE PATERNELLE</b>	Oncle	
	Tante	« Kpamé », « Pato » (jumelles)
<b>FRATRIE MATERNELLE</b>	Oncle	« Fernand », « Jacques »
	Tante	« Martine », « Marie »

## Annexe 16c : Retranscription de l'entretien de recherche thématique – Julien

<i>Participants</i>	Sujet	
		<b>KJ</b> (Kanfitin Julien)
	Clinicien (doctorant)	<b>NB</b> (Nolhan Bansard)
<i>Langue</i>	Français principalement, éwé et moba occasionnellement	
<i>Date</i>	24/11/2020	
<i>Durée de l'entretien</i>	47 minutes	

- **NB** : Alors du coup, je m'intéresse moi un peu aux...traditions africaines, alors la première question que j'aimerais te poser c'est qu'est-ce que tu connais-toi de tes traditions ? Que ça soit familiales, culturelles, qu'est-ce que tu connais-toi de ton origine ethnique ?
- **KJ** : [il réfléchit] En ce qui concerne...ma tradition... heu... chez nous, nous sommes déjà... déjà nous sommes des rois, dans notre tradition nous sommes des rois, c'est pour cela on ne doit pas nous introniser comme rois, naturellement nous sommes déjà des rois, et ... on ne doit pas nous introniser comme des rois. Et si par exemple... si on voit un chef, ou bien un roi ... nous ne nous... nous ne nous prosternons pas devant lui... voilà... parce que nous sommes déjà roi, selon notre tradition, nous sommes déjà roi, c'est pour cela on ne va pas nous introniser roi... ce que je sais aussi heu... ma culture... c'est que... il y a des totems... des totems.
- **NB** : Ouais des totems ?
- **KJ** : Chez nous... dans ma tradition on ne mange pas ... heu par exemple... la pâte. Vous connaissez la pâte ?
- **NB** : *Akoumé* ? [La pâte en éwé]
- **KJ** : Oui. On ne mange pas *Akoumé* avec chose... en buvant... du... [il cherche un mot] du *dolo*, du *tchapalo*..., du ...
- **NB** : Du *Tchakpa* ? [La boisson de mil originaire de Dapaong, en éwé]
- **KJ** : Oui voilà, en buvant du *Tchakpa*... c'est un totem, c'est un totem pour nous, c'est quelque chose d'interdiction, si tu fais peut être tu peux tomber malade ou bien quelque chose peut t'arriver, si tu violes cette règle-là, tu peux tomber malade ou tu peux mourir même selon... ce que... ce que l'on a eu à me raconter, ce que mes parents ont eu à me dire... (...) maintenant dans ma tradition aussi, on dit souvent que quand un étranger qui vient de loin, quand y a un étranger qui vient de loin, on doit d'abord pétrir la farine dans une calebasse pour lui donner à boire, car comme il vient de loin, pour il puisse être en bonne forme, pour causer avec vous ... on met de l'eau dans la farine pour lui donner pour qu'il boive et puis vous allez commencer la discussion... (...) concernant ma tradition, concernant ma tradition en générale... Chez nous on nous reconnaît avec des boubous traditionnels, par exemple si y a des grandes cérémonies ou comme ça, comme les *tambata*, les fêtes des moba, c'est dans cette tenue tu dois... tu dois te mettre pour venir... honorer les ancêtres...
- **NB** : Hum hum



- **KJ** : Et quand on vient pour honorer les ancêtres, ...il faut envoyer des plats, un coq, ou bien une bête, un mouton, ou bien un bœuf pour faire un sacrifice pour que les ancêtres puissent agréer cela... et ... en... Dans la plus part des familles moba on trouve toujours des fétiches, il y a toujours des fétiches ici à la maison, ce qui fait que souvent... il y a des gens qui traversent des crises liées à ces fétiches là... par exemple... si tu es Moba... et que tes parents étaient des animistes, tu es lié... tu étais lié à ces traditions là... et par exemple quelque part après tu deviens chrétien ... du coup, tu auras, il y aura une influence de ces fétiches là... sur toi, donc ce qui fait que souvent certains traversent des crises, certains font des crises liées à ces fétiches là... puisque c'est un contrat que les parents donnent... ont eu avec ces fétiches... donc ce qui fait que les enfants quand ils vont venir... ils doivent respecter ces fétiches là... ils faut qu'ils immolent, ils doivent faire un sacrifice pour donner du sang à ce sacri... à ce fétiche-là, pour que ce fétiche, pour que la maison puisse évoluer aussi... donc on demande toujours de faire des sacrifices, ce qui fait que quand... Certaines personnes ne respectent pas ces traditions là... ils traversent des crises, parce que entre guillemet je vais dire il y a des « génies »... des « génies » souvent qui poursuivent, qui vont te poursuivre car tu es lié à ces fétiches là...
- **NB** : Quand tu dis « génie », c'est comme des esprits un peu ?
- **KJ** : Oui voilà des esprits, tu es toujours lié à ces fétiches-là. Si tu te...te...te dérobes de ces fétiches, et que tu pars dans la religion chrétienne, souvent ça arrive... les gens traversent des crises à cause de ça... voilà.
- **NB** : Est-ce que toi les crises que tu as eu tu les expliques comme ça... dans ... dans ton cœur ?
- **KJ** : Bon... La crise que moi j'ai traversé, c'est lié d'abord à la famille. C'est suite à ma vocation, ma vocation... mon grand-frère ne veut pas que je devienne prêtre, il ne veut pas que je sois dans la vie religieuse... que je suis... après mon bac je suis partie d'abord dans une communauté et après il m'a fait signe de revenir...
- **NB** : ... chez les fils de Grace ?
- **KJ** : Oui. Puis il m'a fait signe de revenir en communauté...en famille... du moins... pour commencer l'université... et puis lui selon son objectif, pour lui il voulait... il voudrait que je fasse le droit... or moi je... je... je ne trouvais pas de faire le droit... je lui avait dit que je voulais faire l'espagnol, mais lui il voulait coûte que coûte que je fasse le droit... et durant notre discussion... il m'a dit que non... si je pars là-bas, chez les frères, je ne vais pas aboutir à ma vocation... que je ne vais pas aboutir, donc du coup quand je suis partie avec tous ces soucis-là, ces soucis, et comme lui c'est l'aîné et moi le benjamin... chez les moba... selon la tradition moba si... le... le fils aîné... ne fait pas les sacrifices, cela revient au benjamin de le faire... voilà.
- **NB** : Pas celui qui est entre les deux, c'est le « benjamin » ?
- **KJ** : Oui voilà, c'est le benjamin et l'aîné qui vont faire le sacrifice... voilà. Donc lui voulait coûte que coûte que je revienne faire le droit. Moi-même je ne voulais pas faire le droit. Donc il m'a dit que du coup si je pars je ne vais pas revenir, si je pars je ne vais pas aboutir à ma vocation. Et aussi comme je vous le disais... moi j'ai défié... j'ai défié quelque chose à la maison, parce que quand je dormais, avec la... ma maison... y a des esprits qui sont hantés... ma maison est hantée par des esprits. Donc du coup...
- **NB** : Dans ta maison, là où tu as grandi ?
- **KJ** : Oui là où j'ai grandi. Donc quand je me suis levé, j'ai senti qu'il y a des esprits autour de la maison qui nous empêche, qui m'empêchais de dormir, le lendemain je me suis levé, y a quelqu'un qui avait déposé un miroir, avec... je ne sais pas il a mis des incantations sur ça et moi quand je suis venu, j'ai

aspergé le sel sur ça, j'ai aspergé le sel sur ça... et du coup y a eu... j'ai eu... y a eu une brûlure au niveau de mon doigt... [il me montre sa main droite]

- **NB** : Le doigt, la main qui a jeté... ?
- **KJ** : La main qui a jeté le sel... il y a eu une force qui est revenue encore au niveau de mon doigt, j'ai senti des douleurs durant toute la journée... toute la journée là j'ai senti la douleur... donc quand je suis parti maintenant là-bas chez les frères, quand je suis parti chez les frères pour prendre... pour commencer la troisième année de philosophie, c'est là-bas maintenant que la crise là... à commencer, et c'était du coup lié... avec... du coup... avec l'aspersion du sel que j'avais fait sur le miroir et c'était lié à cela aussi, et aussi... à l'opposition de mon grand-frère qui ne voudrait pas que je sois dans la vie religieuse... voilà.
- **NB** : Ton grand-frère Yabane, il est resté lui animiste ? Est-ce que... Quelle est sa position lui ?
- **KJ** : Il n'est ni animiste, et pas... ni musulman. Il est resté comme ça..., il est resté comme ça... je ne sais pas jusqu'à présent... si il a opté pour une religion quelconque je sais pas pour le moment, après à ce que je sache c'est que il ne fait pas de sacrifice, il ne part pas à l'église non plus, il ne part pas à la mosquée non plus, après je ne sais pas si il fait ça en cachette ou pas... je ne sais pas... comme je ne suis pas avec lui... je ne sais pas si il fait ça en cachette, peut-être il peut faire ça en cachette aussi et nous dire qu'il ne fait pas... voilà
- **NB** : Lui il est resté où maintenant ? A Dapaong ?
- **KJ** : Il est à Lomé ici (...)
- **NB** : Ton frère ne voulait pas que tu t'engages dans la vie religieuse pour quoi ? Parce qu'il voulait des études de droit, ou parce qu'il voulait que peut-être un jour tu aies des enfants ou une autre vie ?
- **KJ** : Il me dit que non, je ne peux pas aller, que si je pars je ne peux pas aboutir, mais il ne me dit pas pourquoi il ne veut pas que j'aïlle....
- **NB** : Ok... et qu'est-ce que tu imagines qu'il pense de toi ?
- **KJ** : Bon... de ce que j'ai appris de ma grande-sœur, ma grande sœur m'avait dit que non, qu'il voudrait que je fasse le droit et après lui il va ouvrir son cabinet... parce que lui il a fait l'économie, donc il voudrait quelqu'un qui a fait le droit pour qu'il puisse... faire voilà... évoluer son projet... or moi aussi j'avais mon projet... donc ce qui fait que on ne s'était pas entendu, donc souvent aussi quand je... ce qui fait que... quand... quand je suis assis je réfléchis à cela aussi, je me dis que c'est peut-être à cause de ça aussi que il me dit que si je vais quelque part je ne vais pas aboutir... voilà (...) et quand je suis en communauté je sens une force qui m'attire, qui me... qui me dit de revenir à la maison, revenir à la maison, de revenir à la maison, donc c'est lié à des forces surnaturelles que je ne comprends pas...
- **NB** : Tu disais dans la tradition moba, si l'aîné n'a pas fait les sacrifices, cela revient au benjamin de le faire... ?
- **KJ** : Oui oui.
- **NB** : Est-ce que toi tu as joué ce rôle un jour ? Est-ce que tu as fait ou pensé à faire des sacrifices ?
- **KJ** : Non je n'ai jamais pensé le faire, mais... mon grand-frère, mon grand-frère Joseph... entre temps il voulait aller au Ghana, il disait qu'il faut qu'on fasse des sacrifices pour qu'on aille au Ghana or moi je n'étais pas d'accord, puisque comme le... le frère aîné n'était pas là ... ils ont déposé quelque chose à la

mort de notre papa, notre papa n'étais pas chrétien, mais nous, nous sommes chrétiens avec notre maman, nous sommes chrétiens. Donc ils ont déposé une pierre et soi-disant ils font ..fait des sacrifices sur ça, soi-disant que si nous on veut du bonheur, si on veut s'épanouir dans la vie, il faut faire des sacrifices sur cette pierre là... donc au Ghana, il y a l'oncle qui est venu me dire qu'il faut que j'égorge un coq sur cette pierre-là, ...

- **NB** : Pour le deuil du père... ?
- **KJ** : Pour le père. Ils m'ont forcé... Moi je ne voulais pas le faire, en ce temps-là j'étais petit j'avais 15 ans, 15 ans comme ça... et ils m'ont forcé de le faire, ils m'ont forcé de le faire... et... et... je l'ai... je l'ai, je l'ai égor... mais je n'ai pas mangé cette viande-là, je n'ai pas mangé... ils ont fait leurs sacrifices et puis après... après il est parti au Ghana puis il est revenu... depuis ce jour je n'ai jamais fait de sacrifice, ce que j'avais fait c'était contre mon gré.
- **NB** : Déjà toi a 15 ans tu étais dans la religion catholique ?
- **KJ** : J'étais déjà dans la religion catholique ?
- **NB** : Donc pour toi, dans ta religion c'est interdit les sacrifices ? Est-ce qu'il y a d'autres tabous ?
- **KJ** : Oui, on ne doit pas adorer d'autres dieux, on ne doit pas avoir... faire de sacrifice à la maison selon la religion catholique, on ne doit pas immoler par exemple un coq ou un bœuf sur une pierre soi-disant que ça va nous apporter du bonheur, non. Le sacrifice, c'est dans le pain, le pain consacré. Selon la religion catholique, c'est cette... cette religion là que je suis...
- **NB** : Tu veux un mouchoir pour t'essuyer, je vois que tu sues un peu [*rires*] ? Il fait chaud.
- **KJ** : Oui. [*rires*] Merci
- **NB** : Alors tu me parlais des esprits qui venaient te... comment dire... qui t'attiraient un peu, à retourner chez toi ? Comment tu les définirais ? D'où ils viennent ? C'est quoi ? C'est qui ?
- **KJ** : Bon heu... souvent aussi c'est... quand tu sens ces esprits-là qui t'attires tu sens qu'il y a quelqu'un, ça te dit qu'il y a quelqu'un qui est en train de faire quelque chose, voilà... par exemple c'est... mais on ne doit pas te montrer la personne, mais ça te dit que par exemple, c'est cette personne, mais souvent ça te dit que c'est telle personne qui est en train de faire des sacrifices pour toi, sur toi pour que tu reviennes à la maison, alors j'ai déjà... j'ai déjà eu l'intention sur mon grand-frère, voilà... il peut par exemple aller chez les marabouts, car comme il me disait parce que je si je pars ne peux pas aboutir, il est allé chez des marabouts, des féticheurs, pour que je revienne ou bien pour faire quelque chose pour que je revienne... souvent quand je suis en communauté, c'est comme si à la maison... ça ne va pas... ça ne va pas... or si j'appelle la maison je demande à la maman si ça va, elle me dit ça va... et quand je raccroche, ça revient encore... ça fait comme si c'est comme si, quelque chose ne va pas à la maison, et cette chose-là m'attire pour que je revienne à la maison, et quand tu reviens tu vois que il n'y a rien... quand tu vas revenir il n'y a rien... donc c'est ça, c'est cette force-là dont je voulais parler... mais c'est... pour bien expliquer cela il y a toujours quelqu'un derrière, il y a quelqu'un derrière qui fait ça pour que tu reviennes, parce que il peut aller chez des féticheurs ou bien chez des marabouts, on les appelle souvent les tapeurs/batteurs de sable, voilà... tu peux aller chez eux et ils vont te charlater, faire leur... faire leur incantions et ton esprit va revenir à la maison, et ça va vouloir que tu reviennes à la maison... ça va vouloir que tu reviennes à la maison... et si tu reviens tu vas voir que ce n'est rien, c'est juste pour te gagner ou pour te nuire... voilà. Maintenant ce que je fais pour résister à cela, c'est la prière, quand cela arrive comme ça c'est avec la prière que j'arrive à surmonter, maintenant quand ça me dépasse, maintenant c'est quand ça m'a dépassé que j'ai eu... j'ai eu cette crise là...

- **NB** : ... c'est quand les prières ne suffisent plus que tu te sens un peu absorbé par... ?
- **KJ** : ...Oui voilà... absorbé, car toi seul, toi seul, si tu pries ça ne suffit pas, il faut d'autre personne, faut être entouré par les personnes avec les prières... pour que ça puisse aller. Et quand la crise là à commencer, y avait un prêtre qui venait en communauté pour prier avec moi, un exorciste...
- **NB** : Un exorciste ?
- **KJ** : Oui, pour prier avec moi, car comme j'avais aspergé le sel là sur le miroir, c'est comme si c'était quelque chose, un esprit mauvais qui est rentré en moi et c'est ça qui me tourmentais...
- **NB** : Ha ok... donc toi tu avais essayé de te défendre, et en te défendant ça t'a attaqué ?
- **KJ** : Oui (...) et c'est ça qui m'a tourmenté
- **NB** : Et... heu... toi tu penses donc, que peut-être ça serait ton grand-frère qui t'aurait charlaté pour te faire revenir à la maison ?
- **KJ** : Oui voilà, aussi y'avait un... un... un... quelqu'un... Dans la maison, un gars dans la maison, un homme de la mosquée qui est dans la maison, ... lui aussi, je le soupçonne aussi. Celui qui a déposé le miroir et qui a fait les incantations sur ça, lui aussi était contre moi, il ne voulait pas que j'aboutisse, c'est quelqu'un avec qui j'ai un peu grandi aussi dans la maison, du coup il y avait la jalousie comme je travaillais bien à l'école, j'avais... et lui ne travaillait pas bien, il y avait la jalousie tout ça là, après le bac je suis parti chez les frères, lui n'avait pas encore eu le bac toujours, donc quand je revenais à la maison lui ça l'énervait tout ça là, donc il cherchait des moyens pour que je puisse revenir et ne rien faire, ça va leur plaire...
- **NB** : Comment il s'appelait ce ... ?
- **KJ** : Il s'appelait Banéa.
- **NB** : Donc en gros si tu... si ils veulent que tu reviennes à la maison, si je comprends bien... ça serait pour te... pour ne pas que tu évolues ?
- **KJ** : Oui pour te nuire, te nuire... te nuire. Pour que tu restes... On peut te ... te conduire dans l'alcool ou bien dans... dans d'autres choses, dans la cigarette et tout ça là... que toute ta vie soit gâchée quoi, pour gâcher ta vie... voilà
- **NB** : Toi, quand tu as les esprits ou cette force, qui te pousse à retourner au village. Tu n'as pas envie d'y retourner des fois au village ? Est-ce que t'as envie d'y retourner de ton propre... de ta propre volonté disons ?
- **KJ** : Oui, de ma propre volonté j'ai envie de retourner à la maison... mais... (...) dans ces derniers temps-là, ça ne suffit... je ne veux plus aller à la maison, je ne veux plus aller à la maison, car je ne veux plus que ces choses-là se répète... ; c'est quand je reviens à la maison qu'on te voit et que les gens ne sont pas contents, ils ne veulent pas de toi, donc c'est pour ça que j'ai décidé de rester ici... et quand on m'a arrangé de Ouagadougou, j'ai dit je vais rester ici, et là aussi... y a un autre problème qui se pose car... ce sont les frères qui s'occupaient de ma scolarité... donc là-bas aussi y a un problème qui doit se poser là-bas... donc si je dois retourner en communauté à Ouaga, peut-être que les frères ne veulent plus de moi... je ne sais pas encore quelles décisions ils vont prendre...
- **NB** : ... comment ça, parce que tu fais des crises ? Enfin, parce que « tu as fait » des crises ?

- **KJ** : Voilà. Parce que j'ai fait des crises oui... peut-être ils ne veulent plus de moi... donc c'est un autre problème qui est là, je ne sais pas si je vais terminer la philosophie, ou bien si je vais reprendre les études en Espagnol ... parce qu'entre temps j'avais commencé des études en Espagnol que je n'avais pas terminer... Parce que la sœur m'a demandé ce que je dois faire. Comme je ne peux plus retourner à Ouaga cette année, et si je dois retourner peut-être je ne serais pas en communauté, il faut qu'on me prenne une maison, ou une chambre à part, puis trouver un moyen de déplacement pour que je puisse aller suivre les cours...
- **NB** : Et pourquoi tu ne pourrais plus reprendre ?
- **KJ** : Je ne sais pas ce que les... les frères vont décider en communauté...
- **NB** : Parce que ça peut leur faire peur le fait que tu fais tes crises ?
- **KJ** : Oui voilà les crises que je suis en train de traverser, ça peut leur faire peur ou bien ça va susciter des questions, ils vont se poser des questions, se dire pourquoi c'est comme ça, et puis on leur a fait savoir que mon grand-frère n'était pas d'accord pour ma vocation... donc vu tout cela ils peuvent me dire de... de... de s'arrêter, de ne plus faire le cheminement avec vous... avec eux... et donc tout ça moi aussi je peux anticiper, je peux me dire que voilà je ne peux plus continuer, comme avec les crises que je suis en train de faire, peut-être que si je persiste comme il me l'a dit, si je pars, je ne vais pas aboutir, mais si je persiste ça sera toujours perpétuel, ça sera toujours répétitif donc pour moi... selon ma réflexion... C'est de ça... c'est d'arrêter et de reprendre les études à l'université de Lomé, pour faire ma licence en espagnol, c'est ça que je pense en ce moment et que la sœur m'a demandé qu'est-ce que je dois faire vu que je ne peux plus retourner là-bas, je ne peux plus retourner à Ouagadougou cette année.
- **NB** : Le temps que les frères prennent une décision ?
- **KJ** : Oui, le temps qu'ils prennent une décision, c'est ça même.
- **NB** : Et la responsabilité naturelle ou contractuelle, est-ce que tu vas continuer ce travail-là ou l'abandonner du coup ?
- **KJ** : Bon si je dois reprendre... si je dois retourner à l'institution, la maison l'Algérie, je dois continuer avec le travail, mais si je ne dois pas continuer, si je ne dois pas continuer en philosophie, je dois l'abandonner hum...
- **NB** : La philosophie tu ne peux pas la faire ailleurs que chez les frères religieux ?
- **KJ** : Ha c'est une possibilité aussi, c'est une possibilité aussi... puisque... la maison l'Algérie était affiliée à Dombosko de Lomé, donc je vais en parler aussi avec la sœur pour voir si c'est faisable pour qu'on puisse transférer mes dossiers à Dombosko pour que je puisse continuer la philosophie, mais le cas contraire je dois continuer... avec l'espagnol, c'est ça voilà.
- **NB** : *Habla español* ?!
- **KJ** : *Si, un poco [rires]*.
- **NB** : Si on revient un peu aux traditions. Si j'ai bien compris, ton père lui il adorait les fétiches, ces fétiches là c'étaient les fétiches de la famille, de la grande-famille, est ce que tu connais un peu l'histoire de ces fétiches ?
- **KJ** : Alors du coup ces fétiches-là sont liés à son père, à son papa...

- **NB** : A ton grand-père du coup ?
- **KJ** : Oui mon grand-père, c'était un... un chef. Quelque part au Ghana là-bas, donc... heu dans un village... donc du coup quand il est arrivé au Ghana on lui a donné des terres avec des champs de plantations, du cacao donc heu... il cultivait puis... les anglais venaient pour acheter son cacao pour emmener ça en Angleterre, et... lui il avait eu des... des contrats avec des fétiches au Ghana, donc ce qui fait qu'il avait des fétiches à la maison, ces fétiches là comme son père qui est le fils aîné, comme je vous l'ai dit, si... si c'est pas le benjamin qui le fait c'est le grand... le fils aîné qui doit le faire... donc le papa a hérité des fétiches là de son père
- **NB** : Avec la mission de devoir les honorer ?
- **KJ** : Voilà ! Avec la mission de les honorer oui, il a hérité ça de son père, mais le papa lui ne respectait pas ces fétiches-là, il ne respectait pas, il n'était pas... fidèle à ses fétiches, il ne faisait pas de sacrifice il ne faisait pas de sacrifice comme ça... ce qui fait que c'est pour ça que ça a un peu influencé sur sa vie, on peut dire que ça a un peu influencé sur sa vie.
- **NB** : C'est comme ça que toi t'expliquerais le fait qu'il ait beaucoup été dans l'alcool, dans la violence, etc. ?
- **KJ** : Voilà, voilà, ça a un peu influencé sur sa vie, selon ma compréhension. Ça a un peu influencé sur sa vie. Donc lui il ne respectait pas ses fétiches là, ce qui fait que le grand-père lui vu qu'il respectait, il avait les bétails, les chèvres, les moutons, les bœufs... les poulets, il faisait l'élevage, donc il faisait les sacrifices sur ces fétiches là et ça rapportait du bonheur... donc c'est ce qu'il faisait, c'est ce que le grand père faisait... et comme le frère l'avait dit, ils étaient au Ghana et maintenant mon père lui devait venir au Togo pour faire les études et... pour faire les études il devait rester chez l'oncle...
- **NB** : L'ambulancier là ?
- **KJ** : Oui, voilà on vous avait expliqué là... c'est quelque chose comme ça
- **NB** : Donc il a voyagé au Togo avec les fétiches quand même ? Est-ce que les fétiches c'est un *legba* matériel qu'on peut transporter ou c'est dans la tête qu'on garde le fétiche ?
- **KJ** : C'est quelque chose de matériel, de matériel qu'on peut transporter. Donc à la mort du grand-père ils ont ramené certaines choses... certaines choses du Ghana au Togo, parce que grand-père était chef au Ghana, au village, ils ont ramené certaines choses... certains fétiches et autres, pour ramener ça à notre papa... maintenant notre papa ne s'intéressait pas trop à cela, ce qui fait que...qu'il avait ... qu'il avait certains problèmes dans sa vie...
- **NB** : Une fois qu'il y a eu le décès de ton papa, qu'est-ce qui a été décidé pour ces fétiches-là ?
- **KJ** : Voilà... Concernant ces fétiches au décès de mon papa, y'a eu celui qui suit mon grand-père... hmm mon papa, le cadet...
- **NB** : Le frère ? Ton oncle ?
- **KJ** : Oui, c'est à lui qu'on a confié ces fétiches-là, comme le papa n'est plus vivant, maintenant ce n'est pas à lui seul, mais aussi à lui et au benjamin et lui. Ce sera les deux...
- **NB** : Est-ce que celui qui suit, devient l'aîné en quelque sorte ?

- **KJ** : Oui voilà c'est ça... si l'aîné n'est pas là celui qui suit devient l'aîné, voilà c'est comme ça (...).  
Donc c'est à lui qu'on a confié ces fétiches-là.
- **NB** : Donc ça a été confiés aux frères de ton père, et pas du coup à ses fils, à toi et tes frères ?
- **KJ** : Non comme c'était notre papa à son décès... on n'avait déposé une pierre aussi pour ça... donc si c'est ce que nous aussi nous voulons, si nous voulons faire des sacrifices concernant notre papa nous allons venir faire des sacrifices sur ça, mais nos frères et moi nous ne... nous ne ... nous ne respectons pas ces fétiches là....
- **NB** : ...Vous êtes dans d'autres croyances. C'est votre maman qui vous a transmis la foi catholique un peu ?
- **KJ** : Oui oui
- **NB** : Elle était chrétienne depuis quand ?
- **KJ** : Oui, elle était chrétienne depuis toujours.
- **NB** : Elle vient d'où ta maman ?
- **KJ** : Ma maman vient de Tombonka
- **NB** : C'est où ?
- **KJ** : C'est au Nord du Togo
- **NB** : Avant Sékancé ?
- **KJ** : Oui, avant Sékancé, avant Dapaong. Tu vas venir à Tombonka, après Tombonka maintenant tu vas à Dapaong, après Dapaong tu arrives à Sékancé. Donc c'est là que ma maman est de Tombonka, donc du coup son papa était chrétien, sa maman aussi était chrétienne, ce qui fait que nous on a reçu... la religion de notre... maman... la religion de notre maman que nous avons suivie...
- **NB** : Est-ce que ta maman a essayé de convertir aussi ton papa... au catholicisme ? Comment ça se passait ?
- **KJ** : Oui elle a essayé mais le papa lui ne s'intéressait pas trop... il ne s'intéressait pas trop (...)
- **NB** : Alors ça du coup c'était la première partie, un peu tradition et ces choses-là... alors la deuxième chose à laquelle je m'intéresse, tu as commencé à en parler déjà un peu, moi je m'intéresse à la sorcellerie, de voir un peu quels impacts ça peut jouer dans des crises ou pas... c'est une question que je me pose. Quand tu es allé chez les frères tu me disais qu'on t'avait peut-être parlé d'ensorcellement ou de quelque chose comme ça. Toi du coup, dans ton groupe familial, ethnique, il y a eu des histoires de sorcellerie dans ta famille ?
- **KJ** : Donc oui bien sûr, c'est toujours sur la base de mon expérience, donc moi je vais m'appuyer... je vais m'appuyer sur l'expérience de ce que j'ai vécu et qui pour moi à conduit à ma crise... voilà. Comme je vous le disais, l'oncle qui était resté, Balémaké, il est parti chez son grand-père paternel c'est-à-dire chez ses cousins c'est là-bas, c'est de là.... Alors un dimanche j'étais partie à l'Eglise, et donc heu ... lors de choses... [il cherche un mot]. Hmm : la paix du Christ. Lors de la paix du Christ... on s'est donné la paix du Christ... à la fin, il y avait deux dames qui étaient derrière moi et elles ont prit quelque chose

comme pour me taper ici [il montre son dos et son bras], ça peut être un fer, je ne sais pas c'était quoi, elles ont pu me taper ici [il montre son dos et son bras] quand je me suis retourné je les ai vues et j'ai vu, j'ai senti, j'ai senti... comme une douleur à mon bras, une douleur à mon bras... donc je suis rentré à la chapelle, j'ai fait ma prière, j'ai fait ma prière. Maintenant quand je suis rentré à la maison, j'ai senti toujours des brûlures dans mon corps, j'ai senti toujours des brûlures dans mon corps, partout ! Je sentais toujours des brûlures... du coup donc j'ai imaginé que c'était ces dames-là qui m'ont tapé... qui ont fait ça, c'est-à-dire quand elles m'ont tapé c'est comme, bon... je sais pas si c'est une incantation qu'elles ont fait, quand elles m'ont tapé avec le fer, elles ont peut-être pris quelque chose dans mon corps, et donc arrivées à la maison, c'est avec ça maintenant qu'elles ont fait les incantations... et je sentais des brûlures dans mon corps. Et c'est tout cela qui a amené à la... à ma crise...

- **NB** : Ça c'était la première ou la deuxième crise ?
- **KJ** : Ça c'était toujours lié à la première crise.
- **NB** : Parce que l'histoire du miroir où tu avais jeté le sel, ça c'était quand, avant la première crise ?
- **KJ** : Haaa... Ça c'était... bien avant que je fasse la première crise, quand je n'avais pas encore fait la crise.
- **NB** : Ok... donc ça c'est ce que tu as vécu avec ton expérience... Est-ce que dans ta famille on t'a raconté des histoires de sorcellerie, que tes parents auraient subi ou pas ? Est-ce que ça a circulé dans ta famille ou pas du tout ?
- **KJ** : Oui, en tout cas dans le quartier où je suis à Dapaong là-bas, on parle de sorcellerie, enfin on dirait « magie noire » ... ça ce sont les vieilles dames... et qu'est-ce qu'elles font, elles peuvent prendre l'âme d'un enfant ou bien l'âme d'une grande personne pour... que... cacher quelque part... ; et cette personne va souffrir dans sa vie, cette personne on peut le conduire dans l'alcoolisme, ou bien on peut le conduire dans le vol... il va voler... il ne va faire que voler toute sa vie... si ces sorciers là l'attaquent... si ces sorciers là l'attrapent... si ils sont sous la main des sorciers, ces sorciers-là doivent... qu'est-ce qu'ils font ? ils conduisent cette personne-là dans l'alcoolisme ou bien dans le vol, cette personne, ...il... il ne va faire que voler toute sa vie, ou bien boire, ... ne va faire que boire, si ...boire toute sa vie, si il fait jour et qu'il ne boit pas, il ne va pas être d'accord, c'est-à-dire que pour lui la journée n'a pas encore commencé, si il fait jour et qu'il n'a pas encore bu pour lui la journée n'a pas encore commencé quoi... et donc c'est avec ces expériences là que j'ai vécu dans mon quartier et j'en ai vu... j'en ai vu des gens qu'on a conduit dans l'alcoolisme ou bien dans le vol, comme ils ne font que voler seulement et ont les emmène en prison, et quand on les fait sortir encore ils ne font que voler seulement ou bien ils ne font que boire, ils boivent... et ils boivent, ils boivent, ils boivent, après ils tombent malade, on les emmène à l'hôpital, ils guérissent et ils recommencent par boire... ils sont toujours... ça veut dire que ces personnes là sont sous la main des sorciers... ou des sorcières...
- **NB** : Ça c'était dans ton quartier, mais dans ta famille ?
- **KJ** : Bon, ce qu'on m'a dit, les souvenirs que j'ai... on m'en a raconté une... bon concernant le décès d'un de mes oncles qui est mort sous... sous... l'action des sorciers ou des sorcières du... du quartier.
- **NB** : Celui qui est décédé il n'y a pas longtemps ?
- **KJ** : Non c'est un autre, il est décédé ...il y a longtemps, donc... il est décédé sous l'action des sorciers et sorcières du quartier... donc selon ce qu'on me racontait, les sorciers quand... quand ils te prennent, on peut te faire... on peut te cacher dans un arbre, on prend ton âme qu'on cache dans un arbre, et c'est là-



bas que tu vas rester et pendant toute ta vie, tu ne vas faire que souffrir, souffrir pendant toute ta vie, et c'est la mort seulement qui pourra te libérer... c'est ce que j'ai... c'est l'expérience que j'ai... grâce à... c'est l'expérience que j'ai... (...) et aussi dans le rêve, dans le rêve, le sorcier peut te prendre le visage d'un autre personne pour venir te faire rêver... voilà, il peut prendre le visage de mon frère ou bien... d'une autre personne... pour venir te faire rêve, pour te faire peur, la nuit...

- **NB** : Est-ce que toi tu rêves un peu ?
- **KJ** : Oui je fais les rêves [*il réfléchit*].
- **NB** : Comment est-ce que tu les interprètes ?
- **KJ** : Bon... par exemple hier j'ai fait un rêve, mon grand-frère, mon frère aîné...
- **NB** : Joseph ?
- **KJ** : Non, l'autre
- **NB** : Emile ?
- **KJ** : Oui Emile, et j'étais avec lui et il me faisait souffrir... donc du coup cela... j'ai interprété cela comment ? Comment... je me suis posé la question, qu'est-ce que ce rêve-là veut me dire ? Est-ce que dans le futur ce frère-là ne sera-t-il pas dur avec moi ? Ou bien c'est que... comment dois-je, comment je dois m'y prendre avec mon frère pour que cela ne s'accomplisse pas... donc du coup dans le rêve mon frère était violent avec moi... il me grondait, me grondait, il me parlait avec un ton... un ton très haussé, un ton très haut plutôt... et je me suis demandé pourquoi il me gronde... pourquoi il me gronde ? Et c'est là mon frère, il y avait un ami, à côté dans le rêve, il y avait un ami dans le rêve qui m'a calmé, qui m'a dit de ne pas parler, et de laisser, et j'ai laissé...
- **NB** : D'accord, et il te grondait pour quoi, tu sais ? Dans le rêve ? Est-ce qu'il y avait une raison particulière ?
- **KJ** : Il me grondait parce qu'il lavait un habit, et il m'a dit de laver un habit, pour sécher. Et j'ai lavé l'habit, mais je n'ai pas pris le soin de bien essorer, et c'est sur ça il me grondait... que de bien essorer l'habit avant de, avant de... de le sécher, donc c'est sur ça il me grondait...
- **NB** : Tu as eu des conflits récemment avec lui ? Ou des désaccords plutôt, conflit c'est un peu gros... Est-ce que tu as eu des désaccords avec Emile ?
- **KJ** : Oui, ici un peu, il m'a grondé ici (au centre de soin) à un peu... il m'a dit de suivre ce que la sœur me dit, et que à partir d'aujourd'hui de suivre tout ce que la sœur me dira de suivre, avec un ton là ... ce ton-là, haut...
- **NB** : C'était le même ton que dans le rêve ?
- **KJ** : Oui c'était le même ton...
- **NB** : D'accord, le même ton... ?
- **KJ** : Le même ton (...)

- **NB** : Maintenant, est-ce que t'aurais des choses à rajouter par rapport à tout ce qu'on s'est dit, des choses que tu aimerais approfondir, ou revenir dessus... ?
- **KJ** : Bon... moi j'aimerais revenir un peu sur... sur la sorcellerie, car la sorcellerie là... Les gens là ne croient pas en cela quoi, or c'est une réalité, c'est quelque chose qui existe et... en Afrique... quand tu bois ou bien que tu voles, c'est pas du hasard, c'est toujours lié à quelque chose, soit c'est sur la colère des sorciers ou bien des sorcières, ou bien par exemple quand tu fais la masturbation, quand tu fais la masturbation que ce sont les sorciers, c'est que tu es sous la main des sorciers, qui ont un pouvoir sur toi et la nuit ils te font que... qui font que tu te masturbes, qui te forcent, alors que tu ne veux pas aller avec une fille aussi pour te satisfaire, donc il y a ça aussi qui est là... et moi la sorcellerie je dis que c'est quelque chose qui existe... et j'ai fait l'expérience moi-même... moi-même j'ai fait l'expérience, je peux dire la crise là que je fais, c'est lié aussi à la sorcellerie
- **NB** : C'est lié à ça un peu ?
- **KJ** : Oui... avec ce que j'ai eu au bras, l'aspersion du sel sur le miroir, c'étaient des incantations qu'on avait faites...sur moi et ce qui fait que je n'arrivais pas à dormir, que j'étais tourmenté...
- **NB** : Tu étais tourmenté parce que t'essayais d'expliquer, de comprendre ce qui t'arrivait ?
- **KJ** : Oui (...)
- **NB** : Et lors de la deuxième crise ? Est-ce qu'il y a eu des histoires comme ça ?
- **KJ** : Lors de la deuxième crise, est ce qu'il y a eu une histoire comme ça ? Non seulement qu'on m'a annoncé le décès d'un... d'un oncle, donc c'est suite à cela comme... comme je pensais, je pensais, je pensais trop quoi... comme je pensais trop, en communauté, avec les frères, les frères cherchaient à savoir pourquoi je... je fais... je manifeste ces crises là et c'est comme ça que les frères m'ont conduit ici, ils m'ont conduit jusqu'à Sekancé et c'est de là que mon grand-frère m'a amené pour me prendre, et me ramener ici...
- **NB** : Tu as pu leur expliquer aux frères qui t'accueillaient pourquoi tu avais mal à cause du décès... ?
- **KJ** : Oui je leur ai dit, car l'oncle qui est décédé, j'étais toujours près de lui, c'est moi qui lavais souvent ses habits et tout ça là, et quand je me suis rappelé comment j'étais, je vivais avec lui, ça m'a un peu marqué, car j'étais très proche de lui...
- **NB** : T'étais proche de lui ?
- **KJ** : Oui, ça m'a marqué car j'étais proche de lui... ce qui fait que... j'ai un peu... j'ai fait la crise...
- *[Coupure... bruit d'hélicoptère]*
- **NB** : Heu ha oui... comment est-ce que... toi tu es dans les frères de Carmes, comment est-ce que s'est vues les histoires de sorcellerie dans ta communauté religieuse ? Comment eux ils voient ça ?
- **KJ** : Est-ce que les frères, est-ce que ce qu'il m'est arrivé là qu'ils vont interpréter ça comme de la sorcellerie, c'est ça ?
- **NB** : Oui, est-ce qu'ils interprètent ça comme ça... ?

- **KJ** : Oui c'est ça que je me demande, c'est ... est-ce qu'ils vont comprendre ça comme ça... comme c'est de la sorcellerie. Je ne sais pas quelle interprétation eux ils vont donner, peut-être ils se diront que c'est quelque chose de surnaturel, c'est quelque chose qui m'a dépassé. Or c'est le miroir que j'ai voulu exorciser et ça m'a dépassé, je n'avais pas ce pouvoir d'exorciser le miroir qui était en fait hanté par des esprits... c'est ce qu'eux peuvent dire, c'est ce qu'eux m'ont dit, que j'ai tenté d'asperger le sel et que c'est ça qui me tourmente
- **NB** : C'est comme ça qu'ils t'avaient expliqué ça la première fois ?
- **KJ** : Oui
- **NB** : Pourquoi on avait mis un miroir déjà, c'était quoi l'objectif, c'était pour t'empêcher d'étudier ?
- **KJ** : Oui c'était quelque chose comme ça, et quand on avait déposé ça, ça m'attirait... en fait quand j'ai fait ça aussi, quand j'ai aspergé le sel là aussi, c'était d'une manière... intentionnelle car quand je sortais, quelque chose m'attirait pour venir, de revenir à la maison pour mettre le sel sur le miroir
- **NB** : L'histoire du miroir c'était au village, chez toi ou chez quelqu'un d'autre ?
- **KJ** : Oui c'était au village chez moi. Et le jour là je suis sorti, et je suis parti à la librairie pour payer l'encens, et après je suis partie chez un ami, et ça... ça m'attirait toujours que de revenir pour mettre le sel sur le truc là d'abord avant de repartir... et quand je suis revenu j'ai mis le sel sur ça et c'est fini...
- **NB** : Pourquoi du sel et pas du sucre [*rire*] ?
- **KJ** : Voilà. Parce qu'on dit que le sel expulse les mauvais esprits, voilà... selon la religion chrétienne, je sais pas... Tu mets le sel... on met le sel quoi... On dit souvent que le prophète Elysée quand il a mis le sel, c'est verset biblique, il avait mis le sel dans l'eau pour que ça n'engendre plus la mort, donc voilà, le sel expulse les mauvais esprits, le sel lutte contre les mauvais esprits, pour lutter contre les mauvais esprits il faut du sel
- **NB** : Quand tu dis mauvais esprits c'est quoi, les esprits de personnes décédées et qui errent, les esprits de, je sais pas, de l'eau, la forêt... ils viennent d'où ces esprits-là ?
- **KJ** : Oui voilà, ça peut être les esprits des eaux... par exemple la mer comme ça qui est hantée par les esprits mauvais... maintenant moi selon l'interprétation que je peux faire, ce sont des esprits des eaux, parce que je rêvais plusieurs fois que je suis dans l'eau... que je suis dans l'eau... donc ce sont des esprits des eaux si on peut dire... (...)
- **NB** : Et bien merci... pareil est-ce que tu veux ajouter quelque chose, encore une fois, cela fait presque une heure...
- **KJ** : Est-ce que je veux ajouter quelque chose ? (...) C'est bon [*rires*]
- **NB** : Qu'est-ce que ça te fait de parler de ça ? Qu'est-ce que tu ressens ?
- **KJ** : Bon en tout cas... quand je partage ... quand je partage cela avec quelqu'un c'est une fierté pour moi, parce que je me libère, je sens que... cette expérience que j'ai vécue là je le partage avec d'autres personnes pour qu'ils sachent que vraiment j'ai traversé une crise, pour que... pour que si ça doit leur arriver que eux aussi ils sachent comment ils doivent se prendre pour ne pas tomber dans ces pièges-là. Donc, pour moi c'est une fierté de le partager... c'est une fierté pour moi de faire ce partage, de faire ça avec vous.

- **NB** : Wahoo bah merci, c'est... c'est touchant. Merci beaucoup. On s'arrête là.

## Annexe 16d : Retranscription de la LRAg – Julien

<i>Participants</i>	Sujet	<b>KJ</b> (Kanfitin Julien)
	Clinicien (doctorant)	<b>NB</b> (Nolhan Bansard)
	Clinicien (stagiaire)	<b>VY</b> (Virginie Yigan)
<i>Langue</i>	Français principalement, éwé et moba occasionnellement	
<i>Date</i>	02/12/2020	
<i>Durée de l'entretien</i>	28 minutes	

\* Les noms également présents dans l'arbre généalogique sont surlignés

- **NB** : Alors, est-ce que tu pourrais me dessiner ton arbre généalogique ? Je te donne cette feuille blanche, tu choisis si tu veux la prendre comme ça ou comme ça, et un crayon...
- **KJ** : Heu... c'est-à-dire côté paternel ou maternel ?
- **NB** : C'est toi qui choisis si tu veux que ça soit maternel ou paternel, en gros ton arbre généalogique, c'est un peu comment est-ce que toi tu te représentes ta famille, quels sont les gens qui sont ou qui ont été importants pour toi ? Donc tu peux prendre ton temps, réfléchir, etc.

*[Une stagiaire psychologue entre dans le bureau, je fais les présentations]*

- **KJ** : Alors, je vais faire ça en deux volets, je faire côté paternel puis côté maternel, pour la droite aussi à la famille, papa et puis maman.

*[Il se concentre et commence à écrire silencieusement]*

*6 minutes plus tard...*

- **NB** : Tu as fini ?
- **KJ** : Oui oui. Ça c'est le côté maternel, le grand-père c'est DOMBATY Rolland ma grand-mère c'est... SIMBOLA Grace qui a engendré DOMBATY Monique ma maman, ici c'est le côté paternel, le nom du grand-père c'est SIMBOLA Bilim, et le nom de la grand-mère c'est Bilim, maintenant Bilim avec SIMBOLA ont engendré Balygbène mon papa, maintenant l'union de mon papa et de ma maman ont engendré Yabane, ma sœur, ma fratrie...
- **NB** : ... donc ça c'est l'ensemble de ta famille ?
- **KJ** : Oui c'est l'ensemble de ma famille
- **NB** : Est-ce qu'il y a des personnes qui sont ou qui ont été importantes pour toi, dans la famille élargie, que tu n'as pas représentées et que tu aimerais représenter ?
- **KJ** : Oui... Je vais mettre. *[Il continue son dessin]*

*2 minutes plus tard.*

- **KJ** : Côté maternel j'ai ajouté certaines personnes, côté paternel j'ai ajouté une personne aussi...
- **NB** : Qui sont ces personnes ?
- **KJ** : Là c'est mon oncle Fernand, là c'est ma tante Martine chez qui je loge actuellement, celle-là c'est Marie et celui-là c'est Jacques, ce sont mes oncles...
- **NB** : D'accord... (...) et là Kpamé ?
- **KJ** : Oui tante côté papa...
- **NB** : Et ton père comment il s'appelle là ?
- **KJ** : Balygbène
- **NB** : C'est le nom de ton papa ?
- **KJ** : Oui, comme il n'était pas baptisé il n'avait pas de nom chrétien là comme ça...
- **NB** : Tu sais ce que ça veut dire Balygbène ?
- **KJ** : Oui... ça veut dire : les problèmes sont finis. (...)
- **NB** : Les problèmes sont finis ?
- **KJ** : Oui...
- **NB** : Dans le côté paternel, il n'y a eu que deux enfants ?
- **KJ** : C'est heu... c'est... Non il y a eu trois... heu... un est décédé... heu non quatre... un est décédé... heu non... deux sont décédés, et il reste maintenant deux... le papa est décédé un autre aussi, et il y a un autre que je n'ai pas mis, elle c'est Fata et elle, elle est jumelle mais son second était décédé il y a longtemps, donc maintenant c'est Kpamé et Pato qui reste, le papa qui reste aussi est décédé...
- **NB** : Dans l'ordre de naissance c'est qui le premier ?
- **KJ** : Le premier c'est le papa, après c'est celle-ci après c'est celle là
- **NB** : Alors je remarque qu'il y a SIMBOLA côté paternel et il y a aussi SIMBOLA côté maternel ?
- **KJ** : Oui... ça c'est le nom, le petit-nom de mon grand-père mais sinon le nom de famille même c'est SEBA, alors que normalement notre nom de famille même ça devrait être SIMBOLA mais ils ont préféré garder SEBA, c'est... on devait porter le petit nom de notre grand-papa SIMBOLA, mais le grand-père a préféré qu'on garde SEBA...
- **NB** : C'était quoi SEBA pour ton grand-père ?
- **KJ** : SEBA c'était le nom de famille, son nom de famille, et SIMBOLA c'était son prénom, mais lui n'a pas voulu qu'on prenne son prénom, mais a voulu qu'on prenne le nom de son grand-papa même, celui que nous portons... donc côté maternel c'est ça... seulement une coïncidence, sinon y a pas un lien comme ça, y a pas un lien comme ça. Comme en Afrique deux personnes, tu vas voir dans la même famille, ils portent les mêmes noms de famille, mais ils ne se connaissent pas, c'est la culture aussi...
- **NB** : Car j'ai vu ici, tu as hésité à un moment ? Tu réfléchissais beaucoup ? *[rires]*

- **KJ** : Oui bon [*rires*]... comme c'est des... comme c'est le prénom du grand-père j'avais hésité de mettre ... si... de mettre si c'est le nom SEBA ou bien c'est SIMBOLA, mais lui-même son nom c'est SIMBOLA, c'est ça, sur son acte de naissance même c'est SIMBOLA qui est là mais... quand il a voulu mettre l'acte de naissance de notre papa, il a signé SEBA, voilà...
- **NB** : Du coup SIMBOLA, SIMBOLA, c'est une coïncidence certes, mais est-ce que ça ne vient pas dire que vous êtes de la même ethnie, qu'il y a une ethnie en commun ?
- **KJ** : Non c'est pas même ethnie, ceux-là sont de Bombaga, ceux-là sont de Noutuga, il y a une différence entre les deux, c'est pas... je veux dire... ils se parlent, ils se comprennent, quand ils parlent ils se comprennent... c'est l'ethnie Moba, mais il y a différents types de Moba... (...) les accents, la différence vient des accents de l'articulation et autre...
- **NB** : Donc Rolland et Grace, j'imagine que eux, ils étaient déjà convertis au christianisme puisque tu as écrit des noms chrétiens ?
- **KJ** : Oui
- **NB** : Tu connais leurs noms Moba ?
- **KJ** : Oui là c'est Komboré, ici c'est Komboré, mais là je ne connais pas... c'est Grace je connais, je ne connais pas le nom...
- **NB** : Pour le coup SIMBOLA ici c'est le nom ou le prénom ?
- **KJ** : Nom de famille
- **NB** : Donc là c'est un prénom [en parlant de la branche paternelle] et ici c'est un nom de famille [en parlant de la branche maternelle] ?
- **KJ** : Oui c'est ça.
- **NB** : Tu les as tous connu les grands-parents ?
- **KJ** : Celui-là j'ai connu, les deux-là... côté maternel c'est la grand-maman je connais et côté paternel c'est le grand papa je connais... mais les autres je ne les connais pas...
- **NB** : Ils étaient polygames ou monogames ?
- **KJ** : Le grand papa il est polygame, paternel il est polygame, mais grand papa maternel il est ... monogame (...)
- **NB** : Tu te rappelles de Joseph et de l'histoire de l'ambulancier ?
- **KJ** : Oui oui
- **NB** : L'histoire de l'ambulancier serait de quel côté ?
- **KJ** : Ce côté-là, côté paternel.
- **NB** : Donc si je comprends bien, c'est tes grands-parents paternels qui avaient donné lieu... ton père, pour vivre chez l'ambulancier ?
- **KJ** : Oui comme ils étaient au Ghana, et le grand papa voulait aller à l'école française, car au Ghana c'est anglais, on parle l'anglais, donc il voulait venir dans une école française pour apprendre le français puis ... créer aussi.

Et comme l'ambulancier était au Togo, il a envoyé maintenant le papa au Togo pour fréquenter et du coup... le papa était chez l'ambulancier maintenant pour aller à l'école...

- **NB** : Tu ne l'as pas connu l'ambulancier ?
- **KJ** : Non je ne l'ai pas connu (...)
- **NB** : Est-ce que... tes frères et sœurs ont des enfants ?
- **KJ** : Oui, mais y'a pas un enfant qui nous tient, il y a des enfants... quatre, quatre enfants, enfin y'en a un, il a des enfants mais le reste n'a pas eu d'enfants...
- **NB** : Est-ce que toi un jour tu aimerais avoir des enfants ?
- **KJ** : *[rires]* Si... Si c'est la volonté de Dieu...
- **NB** : Dans ce que je t'ai demandé de faire, est-ce qu'il y a des moments c'était plus facile, d'autres endroits plus difficiles, qu'est-ce que tu as ressenti ?
- **KJ** : Ici, ici, j'ai hésité, hésité, sur le nom, mais finalement je me suis retrouvé c'est Bilim... comme c'est y'a l'arbre ici, l'arbre ici, je doutais, je doutais mais après je me suis retrouvé.... C'est Bilim.
- **NB** : Bilim tu as juste écrit le prénom ?
- **KJ** : Oui car je ne connais pas le nom de famille, mais... je vais demander après ! *[rire]*
- **NB** : Qu'est-ce que tu as ressenti en écrivant ? Car j'ai vu que tu étais très investi et concentré *[rires]* ?
- **KJ** : Oui comme c'est un arbre généalogique que je vais faire, et qu'il fallait bien réfléchir pour faire comment, dessiner l'arbre généalogique là, comment j'allais faire pour faire ressortir l'arbre généalogique là, c'était ça...
- **NB** : Est-ce que, je sais pas, ça t'a fait plaisir, est-ce que ça t'a posé des difficultés ? Qu'est-ce que tu as ressenti ?
- **KJ** : Ça m'a fait plaisir ça m'a permis de me rappeler encore le nom de mes grands-parents, le nom de mes tantes et autres...
- **NB** : Est-ce que si tu le pouvais tu pourrais remonter par-là, ou descendre par ici, si tu connaissais ? Est-ce que par exemple tu connais les parents de SIMBOLA, de DOMBATY, etc...
- **KJ** : Ha ça je n'ai pas demandé, je n'ai pas demandé... mais arrivé à la maison, je vais demander à la tante pour voir, et demander à la tante les noms des parents de mes grand-papa, j'aimerais lui demander pour voir...
- **NB** : Ok (...); Alors moi je suis intrigué sur le nom de ton papa, tu peux me redire la signification ?
- **KJ** : Ça veut dire : les problèmes sont finis.
- **NB** : Quels problèmes ?
- **KJ** : Les problèmes du monde...
- **NB** : Les problèmes du monde *[rire]* d'accord. « Les problèmes sont finis », c'est un nom lourd de sens ?
- **KJ** : Oui... (...)



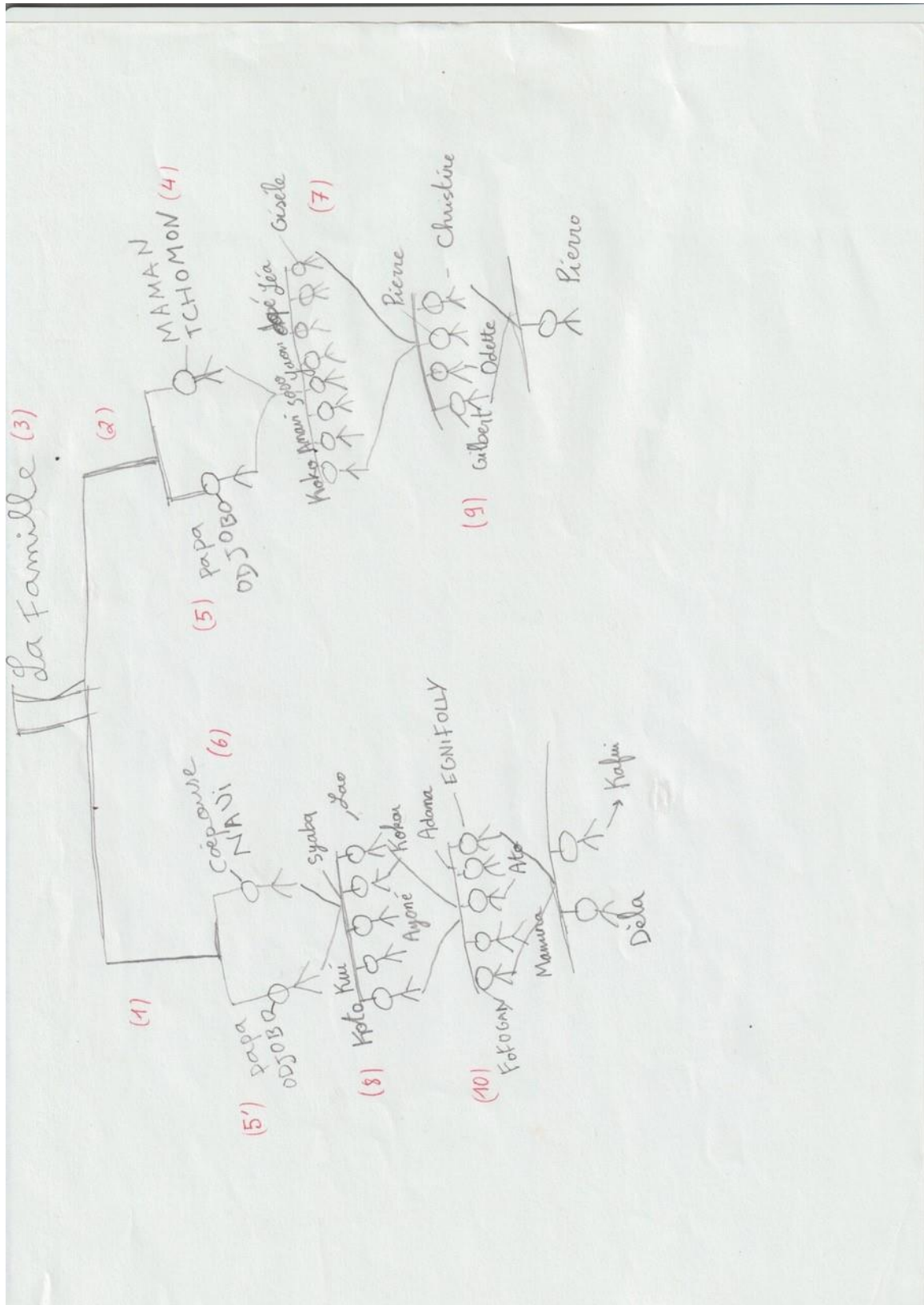
- **NB** : Maintenant, qu'est-ce que tu aimerais en faire de ce dessin que tu viens de faire, est-ce que tu aimerais le garder ou bien tu aimerais nous le donner ? Quel destin tu veux pour ce dessin ? Car ce dessin vu que tu l'as investi, c'est une partie... c'est une partie de toi aussi... c'est à toi de choisir ce que tu veux en faire ?
- **KJ** : Je vais vous le rendre...
- **NB** : ... Alors si tu veux le garder, tu peux, moi je peux juste le prendre en photo par exemple ?
- **KJ** : Je je... je... vous allez le garder.
- **NB** : D'accord. Je... merci... Pourquoi est-ce que tu veux nous le donner et pas le garder ?
- **KJ** : Si vous m'avez demandé de le faire c'est que peut-être c'est important pour vous, donc c'est pour ça je veux laisser ça avec vous, ça va vous servir...
- **NB** : Ça fait un souvenir en commun ?
- **KJ** : Oui c'est ça... c'est ça.
- **NB** : Et bien merci... Si tu as suivi l'entretien, est-ce que tu aurais des questions ou des choses à ajouter ? [*Je m'adresse à ma collègue Virginie, stagiaire psychologue*]
- **VY** : En fait, par rapport à la signification du nom que « les problèmes sont finis », est-ce qu'on a eu à te raconter une histoire quelconque, ce qui les a amenés à donner ce nom-là, car c'est forcément que quelque chose est arrivé ?
- **KJ** : Concernant cela je n'ai pas une idée sur ça, mais ce que le papa nous disait seulement que... le nom, son nom signifiait que son problème, les problèmes sont finis... mais comme vous le disiez c'est suite à quelque chose... peut-être que le grand-papa a eu quelque chose dans la famille et qu'il a vécu une souffrance ou quelque chose et c'est suite à ça qu'il lui a donné le nom...
- **VY** : Papa est le premier hein ? Le premier enfant ?
- **KJ** : Oui
- **VY** : Vous savez si grand-papa a cherché longtemps un enfant avant d'arriver à donner papa ?
- **KJ** : Ça aussi je n'ai pas une idée sur ça...
- **VY** : Ok... Merci bien.
- **NB** : C'est vrai que ça c'est un nom qu'on peut donner, dans ce que tu disais, pour des personnes qui ont des difficultés à enfanter, ou l'inverse il y a eu beaucoup de morts avant, et ...
- **VY** : ... et oui, il y a beaucoup de morts avant et donc là on dit « les problèmes sont finis », et du coup ce que je vais donner maintenant il va être en vie, ou bien alors il y a eu à avoir quelque dispute avec certains ou certaines personnes et donc il donne le nom à l'enfant pour dire que les problèmes sont finis, pour dire indirectement à la personne avec qui il a ....
- **NB** : ... Un peu comme toi ? [*Elle m'avait donné la veille le sens de son nom traditionnel, qui veut aussi dire dans son village « les problèmes sont finis » et qui renvoie à cette dernière signification verbalisée : le père avait des contentieux avec des membres de son village, et pour les résoudre, il a donné ce nom à sa fille*]
- **VY** : ... [*rires*] haaaaaa oui voilà, oui... que avec la personne, voilà les problèmes sont finis, il n'y a plus de problème, continuons dans la paix, donc ça dépend, ça a différent sens, donc ça dépend de ce que le grand-père

avait avant de donner, si c'est lui qui a donné, ou bien qui a donné ? voilà, ça peut être quelqu'un d'autre, si c'est le grand-père ou quelqu'un d'autre... en Afrique ce n'est pas seulement papa qui donne hein, parfois c'est papa qui donne, maman donne, et les gens ont quatre prénoms comme ça...

- **KJ** : ... oui comme elle a dit, une autre ethnie peut... peut te donner le nom, vous n'êtes pas de même groupe ethnique, mais la personne peut te donner le nom... peut voir tes parents et disent que voilà, selon la culture, il t'achète, si il t'achète ils vont te donner le nom qu'ils veulent maintenant, le nom que eux il veulent, ils vont te donner ce nom et c'est ça maintenant que si tes parents veulent ils vont te mettre ça sur ta naissance...
- **VY** : ... on t'achète ? et on paie ?
- **KJ** : Non en fait... quand je dis acheter là ? c'est une forme de culture quoi, on te prend... la famille là te prend comme leur enfant, c'est-à-dire que tu appartiens à tes parents, mais quand la famille vient à la maison, ils te prennent et te considèrent comme leur enfant...
- **VA** : ... mais ils donnent quelque chose en retour, non ? Ils peuvent donner peut-être un bœuf, un mouton, à la famille biologique... ?
- **KJ** : Oui voilà, ou bien la farine, on donne à la maman et elle va préparer la pâte...
- **VY** : Chez nous qu'est-ce qu'on donne ?
- **KJ** : Chez nous ?
- **VY** : Oui, c'est la farine qu'on donne souvent ?
- **KJ** : Oui la farine, ou la poule, pour donner à la maman, elle va manger pour pouvoir allaiter l'enfant...
- **VY** : Hinhin d'accord [*rires*] comme elle a porté l'enfant pendant neuf mois, c'est elle qui va [*rires*]... d'accord (...)
- **NB** : Donc deux dernières questions, là je remarque que tu as bien appuyé le trait ?
- **KJ** : C'était juste pour bien relier...
- **NB** : Pour bien relier le papa et la maman ?
- **KJ** : Oui, oui
- **NB** : Pourquoi ? Parce que comment ils étaient ? Ils étaient bien soudés ou bien au contraire déliés et c'est toi qui fais le lien ?
- **KJ** : Ils étaient soudés car malgré les difficultés qui existaient dans la famille, ils étaient soudés. Je voyais quand même qu'ils étaient soudés...
- **NB** : C'est pour ça que tu as... [*rires généraux*] ils sont bien soudés aussi ... D'accord. Du coup, deuxième remarque, dans les arbres généalogiques comme tu sais, il y a plusieurs manières de représenter, et toi tu as choisi de mettre toute la fratrie ensemble dans la même case, pourquoi ?
- **KJ** : Ha... J'ai choisi de faire ça, car si je fais ça, si je faisais comme ça, parce que si je faisais comme ça, c'est comme si c'était mes frères, c'est comme si on s'était engendré quoi, c'est pour ça que j'ai mis ça dans un bloc, c'est pour dire que nous sommes ensemble, on est pas différent on est ensemble, mais aussi là [*en pointant les oncles et tantes qui eux sont représentés individuellement*] je pouvais les mettre ensemble aussi, mais ce ce... ce n'est pas venu à l'idée aussi, ce n'est pas venu à l'idée...

- **NB** : Du coup, la question c'est pourquoi c'est venu à l'idée pour ça [la fratrie] ?
- **KJ** : Voilà c'est maintenant, c'est maintenant que j'ai ... que je... pour ne pas aller encore à gauche ou à droite, j'ai décidé de mettre... sinon je pouvais le faire aussi, mais... pour bien comprendre, c'est pour ça que je les ai regroupés ici...
- **NB** : Est-ce que c'est parce que il y a un sentiment d'unité fraternel ?
- **KJ** : Oui y'a un sentiment... il y a un peu d'unité entre nous, mais parfois aussi il y a la division, on ne s'entend pas sur certaines choses, sur certains points... comme je vous l'avais déjà dit.
- **NB** : Oui comme avec Yabane ou Emile, on en avait discuté déjà, les études de droits etc...
- **KJ** : Oui c'est ça...
- **NB** : Ok d'accord, donc bah voilà c'est fini. Est-ce que tu as des questions ou des choses importantes à rajouter avant qu'on termine ?
- **KJ** : Non je n'ai pas de questions pour le moment, peut être après ça va venir...
- **NB** : Ok je te remercie.

Annexe 17a : Image de l'arbre généalogique – Jeanne



## Annexe 17b : Tableau d'aide à la lecture des arbres – Jeanne

	IDENTITE RÉELLE / SUJET	IDENTITE DANS L'ARBRE
<b>SUJET</b>	Jeanne Dopé KOKO	« Dopé »
<b>PARENT(S)</b>	Mère	« MAMAN TCHOMON »
	Père	« papa ODJOBBO » (décédé)
	Co-épouse du père	« coépouse Navi »
<b>FRATRIE GERMAINE</b>	Frère (ordre)	« Koko » (1) (décédé), « Soso » (3), « Yaovi » (4)
	Sœur (ordre)	« Amavi » (2), « Léa » (7), « Giselle » (8)
<b>FRATRIE CONSANGUINE</b>	Demi-Frère (ordre)	« Kotokui » (1), « Kokou » (4), « Lao » (5)
	Demi-sœur (ordre)	« Ayomé » (2), Syaba (3)
<b>ENFANTS DE LA FRATRIE GERMAINE</b>	Neveux	« Gilbert », « Pierre »
	Nièces	« Odette », « Christine »
	Petit-neveu	« Pierro »
<b>ENFANTS DE LA FRATRIE CONSANGUINE</b>	Demi-Tantes*	« Mawuna », « Adama »
	Demi-Oncles*	« Fofogan », « Ato », « EGNIFOLLY »
	Demi-Cousins*	« Déla », « Kafui »

\* La langue française manque de mot pour exprimer la spécificité culturelle des liens de filiation consanguin ou agnate au sein d'une famille polygamique. EGNIFOLLY est le prénom traditionnel de David. David est le fils d'un frère consanguin de Jeanne (enfant du père de Jeanne et de sa coépouse Navi), mais l'écart générationnel entre lui et Jeanne fait qu'il est appelé simultanément « oncle » et « grand-frère » en fonction des contextes par Jeanne.

## Annexe 17c : Retranscription de l'entretien de recherche thématique – Jeanne

<i>Participants</i>	Sujet	
		<b>JK</b> (Jeanne Koko)
	Clinicien (doctorant)	<b>NB</b> (Nolhan Bansard)
<i>Langue</i>	Français principalement, éwé occasionnellement	
<i>Date</i>	04/03/2021	
<i>Durée de l'entretien</i>	41 minutes	

- **NB** : Alors du coup la première question c'est est ce que tu peux te présenter ? Dire qui tu es qu'est-ce que tu fais dans la vie
- **JK** : Mon nom vrai ?
- **NB** : Eèh ?
- **JK** : Mon nom vrai ?
- **NB** : Oui
- **JK** : D'accord...je peux aller ?
- **NB** : Oui
- **JK** : Koko Jeanne je suis en 4eme année en sociologie
- **NB** : Hum hum
- **JK** : Je vis à cacaveli à agoe... c'est bon ?
- **NB** : Oui c'est bon est ce que tu as des frères et sœur est ce que tu vis à Lomé depuis longtemps ?
- **JK** : Oui je suis à Lomé depuis 2016, j'ai des frères et sœurs
- **NB** : Tu as des frères et sœurs euuh alors du coup pour chaque question tu peux vraiment prendre le temps de bien réfléchir et donner des réponses très longues, c'est pas comme un questionnaire sociodémographique
- **JK** : D'accord

[silence]

- **NB** : Eèèèh donc est ce que... tu es née à Notsè ?
- **JK** : Non non je suis née à towoun
- **NB** : A Towoun ?

- **JK** : Humm
- **NB** : C'est où ?
- **JK** : Dans la préfecture du moyen mono
- **NB** : C'est dans une ville, un village ?
- **JK** : C'est un village
- **NB** : C'est un village ?
- **JK** : Humm
- **NB** : Tu es restée combien de temps là-bas ?
- **JK** : Hum pendant....12 ans
- **NB** : 12 ans ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Et tu as de la famille qui est à Lomé aujourd'hui ?
- **JK** : Ma grande sœur Koko Atsupé

[silence]

- **NB** : Donc, toi tu fais des études de sociologie ? Qu'est-ce qui t'a amené là-dedans ?
- **JK** : Oui...
- **NB** : Ok. Tu es mariée, célibataire ?
- **JK** : Oui je suis célibataire sans enfants
- **NB** : Ok, hum comment est-ce que tu te...tu te décrirais toi ?
- **JK** : Hummm comme... [hésitations]
- **NB** : Toi qui tu es, ta personnalité c'est qui Jeanne ?
- **JK** : Hummm ..... Par où commencer ? [rire] (...) je peux donner la taille ; le teint et autres là ? [rire]
- **NB** : Bon oui tu peux donner ça si tu veux, moi je parlais plus de l'intérieur quoi qui tu es à l'intérieur ?
- **JK** : Ok bon, au fait Jeanne je suis une fille très sensible, émotionnelle euuh ... parfois les situations m'attristent beaucoup j'aime rester seule j'aime la musique, j'aime danser aussi
- **NB** : Hum hum
- **JK** : Un peu c'est ça quoi
- **NB** : Ok c'est quoi un peu tes rêves pour toi dans la vie qu'es ce que tu aimes faire, accomplir c'est quoi tes projets, tes rêves ?

- **JK** : Humm mon tout premier projet c'est d'avoir finir ma licence et de travailler dans l'administration
- **NB** : Dans la fonction publique ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Et après d'autres projets, d'autres rêves, qu'est ce qui t'anime?
- **JK** : Se marier avoir des enfants
- **NB** : Se marier avoir des enfants ?
- **JK** : Oui
- **NB** : D'accord... euuuh est ce que tu es croyante ?
- **JK** : Oui je suis croyante, je crois en Dieu
- **NB** : Tu es dans quelle religion?
- **JK** : Protestante

[silence]

- **NB** : Protestante, est ce que tu vas souvent à l'église ?
- **JK** : Oui je vais souvent à l'église... J'adore là-bas
- **NB** : Tu adores là-bas ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Comme tu aimes la musique, est ce que tu participes aux chants à l'Eglise ?
- **JK** : Non je ne suis pas dans la dans la chorale

[silence]

- **NB** : Humm ok c'est tout sur toi?
- **JK** : Oui
- **NB** : Est-ce que tu as des choses à rajouter qui sont importantes que tu aurais oublié ?
- **JK** : Non c'est bon
- **NB** : Jeanne c'est ça c'est tout ?
- **JK** : Oui c'est ça [rire] et j'ai 23 ans
- **NB** : 23ans ok alors du coup la deuxième question
- **JK** : Oui
- **NB** : Donc c'est pareil, il te faut vraiment prendre le temps de réfléchir.... Et donc ... qu'est-ce que tu peux me dire de tes traditions ? Dans la tradition j'englobe euuuh tout le coté tradition, qui...



- **JK** : humm
- **NB** : ... Et aussi histoire de ta famille
- **JK** : Euuhhh au fait j'ai une maman qui est béninoise chez eux son papa est animiste sa maman est animiste aussi elle adore un vodou qu'on appelle Atigali
- **NB** : Atigali ?
- **JK** : Oui au fait je ne maîtrise pas bien comment l'adoration est là-bas
- **NB** : Humm hum
- **JK** : Mon papa aussi c'est un grand animiste lui il a euuh euuh, Sovi c'est le nom de ses vodous
- **NB** : Hum hum
- **JK** : Sovi-adam
- **NB** : Hum hum
- **JK** : Oui c'est ça ils sont des animistes aussi
- **NB** : D'accord
- **JK** : Donc coté maman, coté papa ils sont des animistes c'est un peu ça
- **NB** : Du coup c'est quoi l'histoire de ta famille un peu est ce que tu connais un peu ?
- **JK** : Heinn bon l'histoire me dit que mes aïelleux seront... côté papa seront d'Aného. Et après ils sont installés à Towoun et ils ont duré là-bas et c'est ça je suis née à Towoun... Ma maman elle est béninoise elle a vécu longtemps au Bénin et après elle est revenue à Towoun plus précisément à euuuuh... j'ai un peu oublié le nom
- **NB** : hum hum ce n'est pas grave
- **JK** : Et elle a vécu là-bas puis a rencontré mon papa et je suis née
- **NB** : Hum
- **JK** : C'est un peu ça ... le nom de... du village que ma maman est venue rester s'appelle Dogbalokoe
- **NB** : Dogbalokoe ?
- **JK** : oui
- **NB** : Ça veut dire quoi ?
- **JK** : Heèèè ça veut dire « le travail est vain ». Humm... et ma maman aussi sa maman son papa sont animistes... Humm mais l'histoire me rappelle que heèè humm ... [réfléchie] mon papa avait hébergé plusieurs hommes...
- **NB** : Hum humm ...
- **JK** : ... Qui travaillaient pour lui il avait un grand champ et tout le monde adoraient son vodou aussi
- **NB** : Humm...

- **JK** : Et il était un grand polygame il avait plusieurs femmes quand j'ai grandi j'en ai connus 4
- **NB** : 4 femmes ?
- **JK** : Oui mais d'autres sont parties d'autres sont mortes
- **NB** : Humm...
- **JK** : C'est ça
- **NB** : Ok ton père était agriculteur ?
- **JK** : Oui agriculteur forestier
- **NB** : Forestier ?
- **JK** : Humm ... oui il avait aussi des arbres
- **NB** : Et la maman ?
- **JK** : Maman ... ma maman était commerçante
- **NB** : Commerçante ?
- **JK** : Humm... oui, ou revendeuse plutôt
- **NB** : Ok ok ok. Est ce que tu peux me parler des coépouses ? Les femmes de ton papa que tu as connus
- **JK** : Oui les coépouses quand j'ai grandi je ne les ai pas connus assez mais elles sont en parfaite harmonie avec ma maman elles s'entendent bien
- **NB** : Humm ... donc vous viviez tous ensemble ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Au même endroit ou bien vous avez plusieurs maisons ?
- **JK** : Oui on a hééé la maison... mais plusieurs chambres, donc chacune avec sa chambre
- **NB** : D'accord ok tu disais que ta maman était béninoise ?
- **JK** : Oui ma maman était béninoise elle était la dernière femme de mon papa
- **NB** : Ok ok. Donc c'est guin, fon... ?
- **JK** : Pardon ?
- **NB** : L'ethnie
- **JK** : L'ethnie ? Ha oui c'est... elle est adja
- **NB** : Adja ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Du coup toi tu parles adja ?

- **JK** : Oui je parle adja
- **NB** : Et le papa il parlait ?
- **JK** : Oui, soit éwé, soit adja
- **NB** : Ok donc c'est similaire ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Ok, est ce que tu as connus tes grand parents ?
- **JK** : Non aucun
- **NB** : Aucun ?
- **JK** : Humm
- **NB** : Coté papa coté maman ?
- **JK** : Oui ils sont tous décédés avant que je ne grandisse
- **NB** : D'accord toi tu aurais aimé les connaître ?
- **JK** : Oui, si j'avais l'occasion
- **NB** : Si tu avais l'occasion ?
- **JK** : Oui ça allait me plaire
- **NB** : Ok ok. D'accord du coup, quelle place tu as dans cette tradition ?
- **JK** : Au fait mon papa et ma maman ils étaient initiés dans le vodou mais quand nous on as grandi on ne... on.... on adorait que Dieu... on n'a pas pris part dans la tradition vodou et pour te clarifier un peu...
- **NB** : Ouais...
- **JK** : Mon papa il avait 4 frères donc les 4 frères aussi adoraient le même vodou
- **NB** : Hum hum
- **JK** : Eux ils n'ont pas changé donc leurs enfants aussi sont dans le vodou jusqu'aujourd'hui et maintenant comme ils n'ont pas changé... et ... comme ils sont dans le vodou ils n'ont pas le problème de trouble mental... c'est nous seulement les enfants de notre papa qui finalement s'est convertis en...en christianisme et ... nous aussi on adore Dieu... c'est nous qui ont le problème mental
- **NB** : Humm alors du coup...
- **JK** : ...Donc je suppose qu'il y a un problème qui est lié à sa reconversion en christianisme
- **NB** : Oui. Peut-être du coup tu as été hum... tu t'es convertis comment toi en christianisme ?
- **JK** : Bon on suivait il y avait les...les... les.... l'ainé de... le benjamin de mon papa c'est lui qui avait amené l'église du Christianisme Céleste...
- **NB** : Humhum...

- **JK** : ... Et mon papa s'est converti là-bas et on le suivait et... et après j'ai suivi mon grand frère de la famille dans le protestantisme
- **NB** : D'accord ton papa du coup s'est converti aussi ?
- **JK** : Oui il s'est converti avant de mourir...
- **NB** : Humm ok...
- **JK** : Quand il s'est converti les vodous se sont révoltés contre lui et il est tombé malade les choses, les boutons, sortaient sur son corps
- **NB** : Humm...
- **JK** : Et il est décédé
- **NB** : D'accord
- **JK** : Et... c'est après ça, que sa mort ... que nous ses descendants on a les problèmes psychiques
- **NB** : Humm ok ok...tu m'avais dis la dernière fois qu'il y avait Atsupé
- **JK** : Oui Atsupé
- **NB** : Atchoupé oui il y avait qui d'autre ?
- **JK** : Dans...euuh coté éhooooo [interjection pour dire je cherche mes mots], côté marâtre
- **NB** : Coté marâtre ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Les autres femmes ? Les coépouses
- **JK** : Oui
- **NB** : Hummm ok ok ...donc ton père il s'est converti quand euuh ? Qu'est-ce qui l'a poussé euuh... Qu'est ce qui l'a poussé à se convertir ?
- **JK** : C'est le frère benjamin qui a amené l'idée christianisme et lui a poussé de se convertir et lui aussi il est motivé il s'est converti
- **NB** : Humm...le fétiche de ton papa c'était quoi tu disais ?
- **JK** : Sobi
- **NB** : Ok ok....ils deviennent quoi les fétiches aujourd'hui ?
- **JK** : Oui c'est...le ... les enfants de ses frères
- **NB** : Qui ont repris ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Ok

- **JK** : Donc comme eux ils sont toujours dans les vodou là ils n'ont pas le problème mental
- **NB** : Humm
- **JK** : C'est nous seulement les enfants de notre papa qui s'est converti qu'on a le problème de de troubles mentaux
- **NB** : Humm je vois ouais...donc toi c'est...tu t'es converti à quel âge a peu près jusque-là ?
- **JK** : À 12ans
- **NB** : À 12 ans ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Ok ok, donc avant 12ans tu étais dans la tradition ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Toi qu'est-ce que tu en penses de la tradition ?
- **JK** : La tradition elle est bonne mais c'est il n'y a pas... pour couper ce lien de la tradition et rentrer dans l'église il y a un problème qui suit toujours les personnes...
- **NB** : Humm, lequel ?
- **JK** : Par exemple si c'est vodou... le lien sacré là, existe toujours
- **NB** : Humm
- **JK** : Et ça nous perturbe quand on est dans l'église
- **NB** : D'accord. Cela t'a déjà une fois perturbé à l'église ?
- **JK** : Eeeuuuuuh oui avant la chose m'arrivait, et je ... je cris mon cœur bât...
- **NB** : Ouais
- **JK** : Et je cris comme... comme si je vois quelque chose quoi
- **NB** : D'accord
- **JK** : Quand j'étais dans l'église quoi
- **NB** : Comme si tu voyais quoi ?
- **JK** : Non la chose m'a ...me fait comme j'a... euh quelque chose m'apparaît mais je ne vois rien...j'ai peur mon cœur bat, et je ne vois rien et... je cris
- **NB** : Humm ok ok (...) humm je vois je vois...du coup toi tu as... tu n'as plus de place dans la tradition aujourd'hui ?
- **JK** : Non
- **NB** : ....Qu'est-ce que...et ta mère ta mère elle est chrétienne ?
- **JK** : Non elle est toujours animiste

- **NB** : Elle est toujours animiste ?
- **JK** : Oui c'est le papa seul qui s'est converti
- **NB** : Pourquoi la maman n'a pas voulu ?
- **JK** : Elle a peur parce que quand papa s'est converti en même temps il est décédé...
- **NB** : aaaaah donc elle... elle a peur que ça se répète.
- **JK** : Oui
- **NB** : Elle a peur ?
- **JK** : Oui

[silence]

- **NB** : Qu'est-ce que tes parents t'ont transmis un peu ? Qu'est-ce que tu as hérité de tes parents ?
- **JK** : Bon un peu leur manière de faire
- **NB** : quelle manière ?
- **JK** : Agir, comment respecter les gens et autre
- **NB** : Ok ok, c'est coté maman ou coté papa ?
- **JK** : Les deux
- **NB** : Les deux ?
- **JK** : Humm
- **NB** : Est-ce que euuuuh du coup qu'est-ce qu'ils ont ... ? et qu'est-ce qu'ils ne t'ont pas transmis et que tu aurais aimé qu'ils te transmettent ?
- **JK** : ...ils ne m'ont pas transmis la culture religieuse dans la tradition
- **NB** : Humm
- **JK** : C'est ce que j'aurai aimé qu'ils me transmettent
- **NB** : Aaah ok, toi tu aurais appris ça un peu de ton côté quoi, mais ils ne t'ont jamais parlé des vodu directement
- **JK** : Oui
- **NB** : D'accord. Est-ce que eux ils connaissent un peu Lomé ?
- **JK** : Non
- **NB** : Mais toi, c'est comme si tu avais grandi beaucoup euuuuh ... dans le village
- **JK** : J'ai grandi à Notsè
- **NB** : Aaaaah oui Notsè

- **JK** : Notsè et puis...Kpalimé
- **NB** : Aaah Kpalimé aussi ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Kpalimé c'était chez qui ?
- **JK** : C'est chez le frère de la...de mon papa
- **NB** : De ton papa ?
- **JK** : Humm
- **NB** : Ok d'accord tu as vécu dans plusieurs endroits assez différents et éloignés
- **JK** : Oui Tone, Notsè, Kpalimé et Lomé
- **NB** : Hummm, c'est lequel que tu as préféré ?
- **JK** : Hum ?
- **NB** : Tu as préférée quoi ?
- **JK** : Kpalimé
- **NB** : Kpalimé ?
- **JK** : [rire] Oui
- **NB** : Pourquoi ?
- **JK** : Parce qu'il fait bon vivre là-bas, haha [rire]
- **NB** : Il fait bon vivre ?
- **JK** : Oui

[silence]

- **NB** : Ok ok, donc si je comprends bien, on revient à l'église tu avais ressenti des choses euuh qui te gênait quoi ? Lié à la tradition ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Tu as ressenti ça une fois, deux fois... ?
- **JK** : Non c'est ...c'était répétitif
- **NB** : C'est répétitif ?
- **JK** : humhum
- **NB** : C'était en quelle année ?
- **JK** : Quand j'étais jeune dans les 12... dans les 11-12 ans comme ça

- **NB** : D'accord.....hummm c'était quand...le moment où papa et décédé ?
- **JK** : 2002
- **NB** : Donc c'était en ce moment-là à peu près?
- **JK** : Oui, c'est la même période
- **NB** : Je comprends.....hummm tu retournes au village de temps en temps ?
- **JK** : A Notsè seulement pas au village même
- **NB** : Pas au village même ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Pourquoi ?
- **JK** : Parce qu'il y a toujours des gens qui sont dans la culture traditionnelle vodou ...qu'on a comme ... nous qui nous sommes convertis, on a peur d'eux
- **NB** : Humm. Du coup c'est ce qui va m'amener à la troisième question. Est-ce que toi tu as connaissance donc pour toi-même...
- **JK** : Oui
- **NB** : ...Ou dans ta famille des histoires de sorcellerie ?
- **JK** : Non
- **NB** : ... Par contre je dis ça pas seulement sorcellerie, c'est sorcellerie au sens large quoi, azé
- **JK** : Il n'y a pas ça
- **NB** : Il n'y a pas ça ?
- **JK** : Oui, c'est dans la culture traditionnelle vodou
- **NB** : Du coup c'est quoi un peu ta connaissance sur la sorcellerie ? Sur azé ? Comment tu peux le dire ?
- **JK** : Bon localement, j'entends parler que la nuit le gens de Niamtougou [chef lieu de l'ethnie des Nawda] prennent l'avion la nuit pour aller chercher les gens spirituellement, ils vont le dévorer, le manger et après la personne décède.
- **NB** : Humm
- **JK** : C'est ce que je connais
- **NB** : Tout ça c'est coté Niamtougou ?
- **JK** : Humm
- **NB** : C'est ce que tu sais des gens de Niamtougou ?
- **JK** : Humm



- **NB** : Coté bénin coté adja il y a pas?
- **JK** : Pas tellement
- **NB** : Pas tellement ?
- **JK** : Eux ils sont puissants dans le... dans la coutume vodou
- **NB** : Humm d'accord le vodou ce n'est pas une sorte de sorcellerie aussi ?
- **JK** : Bon je ne sais pas trop
- **NB** : Tu ne sais pas trop ? ok ok ok... Du coup est-ce-que il y a des histoires de... dans ta famille ... (réfléchi). Je sens que le mot sorcellerie,... le mot te dérange ? On peut s'entendre sur le terme *azé* plutôt ?
- **JK** : Oui c'est *azé*
- **NB** : *Azé* ça veut dire quoi ?
- **JK** : La sorcellerie
- **NB** : La sorcellerie ?
- **JK** : Humm, oui non ?
- **NB** : Bon... Je ne sais pas, quand tu disais qu'on a jeté un sort à ta famille, il y a eu des ensorcellements, est-ce que les gens ont fait appel aux fétiches, tu vois tout ça quoi ? La sorcellerie est ce que ça se confond pas quelque part avec ce que tu considères comme... comme les traditions ?
- **JK** : Oui euuh j'ai le ...la première femme de mon père
- **NB** : Hum hum
- **JK** : Ils... humm ... à un moment donné ils avaient dit qu'elle était sorcière
- **NB** : Hum hum ....
- **JK** : Que c'est elle qui tuait ses enfants et humm ... les autres femmes de son ... de mon papa quoi
- **NB** : Humm
- **JK** : C'est un peu ça c'est ce que j'ai entendu mais je n'ai pas vue
- **NB** : Tu n'as pas vue, ouais ? Mais tu as entendu ça ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Ok ok ok
- **JK** : Et que c'est ça qui était à la base du divorce entre mon papa et sa première femme là...
- **NB** : Du coup, c'est quel enfant elle voulait tuer?
- **JK** : Moi ? La femme ?
- **NB** : La première femme qui elle aurait tué ?

- **JK** : Je ne sais pas trop
- **NB** : Tu ne sais pas trop ?
- **JK** : Humm
- **NB** : C'était ses propres enfants à elle ?
- **JK** : Non
- **NB** : Les enfants des autres femmes ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Ok ok (...) du coup Atsupé comment vous expliquez dans la famille ce qui lui arrive ? comment vous avez expliqué ça dans la famille un peu ?
- **JK** : Quand la chose euuuh à commencé... le début c'était une déception amoureuse
- **NB** : Humm
- **JK** : Le gars lui a promis qu'il ...qu'il va l'épouser mais par après il a enceinté une autre femme et comme ça jusqu'à avoir deux enfants donc c'est... c'était le début de ses troubles quoi et après il y avait aussi un autre animiste qui lui a fait ses aveux et elle a refusé... bon ma sœur était couturière le gars était réparateur à côté de lui en même temps... d'elle en même temps... et comme elle a refusée ... comme le gars est animiste, et qu'il est en relation avec un grand féticheur bah...
- **NB** : Hum hum
- **JK** : Donc il ...il... le féticheur lui donnait des choses pour déposer devant l'atelier de ma sœur ils ont fait ça successivement 3 fois et ma sœur a ramassé.. et c'est vraiment comme ça que la crise a commencé
- **NB** : Donc c'est ...ok ok c'est qui qui leur ai fait ça ?
- **JK** : Le gars
- **NB** : Le gars ?
- **JK** : C'est un réparateur
- **NB** : D'accord (...) et pour les autres filles de ta famille ?
- **JK** : Pour les autres, même chose, une était à l'université je ne sais pas il... je ne sais pas si il y avait de la drogue ou bien
- **NB** : Humm ... ?
- **JK** : Je ne connais pas trop son histoire
- **NB** : Humm
- **JK** : Pour une autre aussi, c'est toujours la déception amoureuse ... pour l'autre aussi c'était la déception amoureuse... je suis la cinquième
- **NB** : Pour toi c'est la déception amoureuse aussi ?

- **JK** : Oui hummm. Et ça aussi je ne comprends pas toute les filles de ma famille qui ont des troubles c'est la déception amoureuse ...
- **NB** : Humm c'est à partir de la déception amoureuse que les troubles ont commencé ? Où le trouble c'est la déception amoureuse ?
- **JK** : Oui, les deux
- **NB** : Les autres filles : Amavi ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Amavi [sa sœur aînée] elle est mariée, elle a des enfants ?
- **JK** : Non elle n'est pas mariée
- **NB** : Tes autres sœurs : Léa, Gisèle, elles ...elles sont encore ...
- **JK** : Jeunes
- **NB** : Jeunes. Ok ok ... qu'est-ce que tu penses un peu de la vie en ville de vivre à Lomé en ville ?
- **JK** : La vie en ville est très compliquée
- **NB** : Hum
- **JK** : Il n'y a pas l'harmonie, il n'y a pas ce qu'on appelle en sociologie...émo... cette cohésion cette solidarité comme ça se passe au village
- **NB** : Humm, solidarité mécanique ?
- **JK** : Oui voilà. Ici, en ville, tout le monde a le caractère solitaire il se débrouille seul ils n'ont pas... ils... ils ne ...ne ...veulent pas de compagnie... ils ne veulent pas aider son prochain
- **NB** : Humm
- **JK** : Et c'est ça dans la ville... mais c'est difficile à entendre
- **NB** : C'est ça ce que tu as remarqué dans le fonctionnement de la ville ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Du coup toi comment tu fais pour survivre un peu dans ce milieu-là ?
- **JK** : Bon c'est mon grand frère avec qui j'ai vécu à Kpalimé, c'est lui qui m'aide surtout
- **NB** : C'est lui qui t'aide beaucoup là ?
- **JK** : Oui et les autres frères aussi
- **NB** : Humm ...ok ok qu'est ce qui t'a motivé à aller à l'université ?
- **JK** : Aaah ça... c'est pour avoir une bonne fonction
- **NB** : Une bonne fonction ouais(...) comme les hommes dont tu m'avais parlé la dernière fois ?

- **JK** : Humm, oui
- **NB** : Ils sont animistes ou catholiques ?
- **JK** : Mohamed est musulman ...
- **NB** : Hum hum
- **JK** : ... Kossi est catholique
- **NB** : Ok...Et le dernier ?
- **JK** : Lui il est euuh ... baptiste
- **NB** : Baptiste ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Avec tes histoires d'amour, tu auras eu toutes les religions ? [rire]

[rires]

- **JK** : haha oui, on peut dire ça.
- **NB** : Tu fais le tour des religions ?

[rires]

- **NB** : Ok ok est ce que tu auras des choses à rajouter ou pas ?
- **JK** : Non c'est bon
- **NB** : On peut s'arrêter là ?
- **JK** : Oui
- **NB** : C'est bon ?
- **JK** : Oui c'est bon

## Annexe 17d : Retranscription de la LRAg – Jeanne

<i>Participants</i>	Sujet	
		<b>JK</b> (Jeanne Koko)
	Clinicien (doctorant)	<b>NB</b> (Nolhan Bansard)
<i>Langue</i>	Français	
<i>Date</i>	28/04/2021	
<i>Durée de l'entretien</i>	56 minutes	

\* Les noms également présents dans l'arbre généalogique sont surlignés

- **NB** : Alors du coup je t'explique un peu l'activité...je vais te donner une feuille... blanche
- **JK** : Humm
- **NB** : (...) et je vais te demander de prendre ça comme suit... je vais te demander de me dessiner ton arbre généalogique...est ce que tu sais ce que ça veut dire un arbre généalogique ?
- **JK** : Oui je sais
- **NB** : Tu étudies la sociologie, tu connais hein ok
- **JK** : Oui, mais je ne sais pas comment le dessiner
- **NB** : Du coup prend ton temps réfléchis, fait comme tu veux...le but c'est que tu puisses dessiner sur cette feuille là l'arbre généalogique du coup tu choisis tu prends la feuille comme ça ou tu vas la prendre comme ça entre les deux(...)

[interruption de l'entretien, un collègue rentre dans le bureau]

- **JK** : Svp monsieur je n'ai pas amené un stylo
- **NB** : Aaaah je vais te donner ça,... je vais chercher... [cherche un stylo]... tiens voilà...
- **JK** : [prend le stylo et la feuille]

[dessine uniquement les personnages sans associer les noms]

- **NB** : Tu as fini ?
- **JK** : Oui oui
- **NB** : Est-ce que tu peux me raconter ?
- **JK** : Hum ?
- **NB** : Est-ce que tu peux me raconter ce que tu as fait ? M'expliquer comment tu as construit ça ?

- **JK** : [rire] hummmmm oui ... [rire].. ça c'est papa et maman
- **NB** : Ici ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Ok à droite ?
- **JK** : Oui ils ont donné huit enfants et.... et l'ainé aussi a donné quatre
- **NB** : Donc l'ainé des huit enfants ? Ton frère ?
- **JK** : Oui
- **NB** : A donné quatre...
- **JK** : Hum
- **NB** : Ok
- **JK** : Et son enfant a donné un
- **NB** : Ok ok
- **JK** : De l'autre côté, elle, la deuxième femme de papa elle a donné quatre et...
- **NB** : ... quatre ?
- **JK** : quatre enfants
- **NB** : heu, je compte...un, deux, trois, quatre et ... cinq
- **JK** : Aaaannh oui cinq enfants
- **NB** : cinq
- **JK** : Et l'un de ses enfants a donné cinq aussi et l'un de l'enfant là aussi a donné 2
- **NB** : D'accord ok donc tout ça c'est ta famille ?
- **JK** : Humm
- **NB** : C'est pour ça que tu as titré la famille ?
- **JK** : Hum... [rire] c'est le n..... bon c'est pour dire la famille
- **NB** : Ok, et le tronc ça représente quoi ? un grand père... quelque chose... ?
- **JK** : ...Non
- **NB** : Non ?
- **JK** : Humm
- **NB** : Ok...du coup papa il est deux fois ?

- **JK** : Oui
- **NB** : Tu l'as mis en deux fois ?
- **JK** : Humm
- **NB** : Pourquoi ?
- **JK** : Comme euuh euuuh il s'est marié deux fois, avec une femme ici et une femme ici la
- **NB** : ...Ok ...et ils sont de...du coup j'essaie de comprendre la logique hein c'est pour cela que je pose beaucoup de question... est ce que euuh ...tu vois par exemple là eux ils ont été fait par papa et la coépouse ?
- **JK** : Hummm
- **NB** : Est-ce que papa et la coépouse ont été fait par quelqu'un ? c'est ça qui est vraiment un truc comme ça
- **JK** : Hanmmn, je comprends ce que tu dis
- **NB** : Tu vois ?
- **JK** : Le grand papa ?
- **NB** : Ouais
- **JK** : Non...Euh.. [silence] non il devrait y avoir grand papa ?
- **NB** : Je ne sais pas, c'est ta famille, c'est toi qui connais
- **JK** : [rire] oui c'est ca
- **NB** : Toi tu les as connus ?
- **JK** : Non
- **NB** : C'est pour ça tu ne les as pas mis ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Tu es où toi là-dedans ?
- **JK** : Humm je suis ici [se désigne dans l'arbre « Dopé »]
- **NB** : Tu es ici ?
- **JK** : Humm
- **NB** : Ok ok [compte les noms] un, deux, trois, quatre, cinquième ?
- **JK** : Humm
- **NB** : Ok, pourquoi tu n'as pas mis les prénoms ou les noms ?
- **JK** : Anh oui c'est important, je vais le mettre [elle reprend la feuille, et complète]
- **NB** : ... C'était juste une question

- **JK** : Je ne maîtrise pas... je connais l'arbre généalogique mais je n'ai jamais dessiné
- **NB** : Tu n'as jamais dessiné
- **JK** : Oui
- **NB** : Ok ok ok pourquoi tu n'as pas mis les prénoms ? Tu connais les noms de tout le monde ?
- **JK** : Oui
- **NB** : ...donc toi ton nom c'est Koko ?
- **JK** : Humm
- **NB** : Tu sais d'où ça vient Koko ?
- **JK** : Oui Aného
- **NB** : Aného ?
- **JK** : Humm
- **NB** : Et ton prénom en éwé c'est quoi ?
- **JK** : Dopé
- **NB** : Dopé ?
- **JK** : Humm
- **NB** : celle qui précède ...
- **JK** : ...les jumeaux
- **NB** : Les jumeaux. Oui... Du coup papa s'appelle comment ?
- **JK** : Odjobo
- **NB** : Odjobo... [elle écrit au fur et à mesure les noms sur l'arbre]
- **JK** : Je vais les écrire
- **NB** : D'accord, tu peux écrire le nom du papa, de la maman, de la coépouse

[Elle écrit]

- **NB** : Si tu connais aussi le nom de tes frères et sœurs...

[Elle écrit]

- **NB** : Ok, du coup c'est papa...comment tu as écrit ça ?
- **JK** : Odjobo
- **NB** : Odjobo. Ok voilà c'est ça ici...maman...



- **JK**: ...Tchomon
- **NB** : Tchomon, ok après
- **JK** : Koko, Amavi
- **NB** : Amavi...
- **JK** : Soso, Yaovi, Dopé, Léa, Gisèle
- **NB** : Humm
- **JK** : Après Gilbert, Odette, Pierre et Christine
- **NB** : Pierre du coup c'est l'enfant de qui ?
- **JK** : L'enfant de Gilbert
- **NB** : L'enfant de Gilbert ?
- **JK** : Humm
- **NB** : Ok ok ...et ... Du coup eux c'est les enfants...
- **JK** : ...oui
- **NB** : D'un de tes frères et sœur ?
- **JK** : Oui
- **NB** : De qui ?
- **JK** : Koko
- **NB** : Koko c'est son prénom ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Donc il s'appelle Koko Koko [rire] ?
- **JK** : [rire] Oui... Du coup c'est le seul qui a des enfants ...
- **NB** : Et de l'autre côté ?
- **JK** : Oui...oui ...ici Kotokui, Ayoné, Syaba, Kokou et Lao
- **NB** : Hum hum
- **JK** : Ici Fofogan, Mawura, Ato, Egnifolly, Déla et Kafui
- **NB** : Du coup, je remarque de ce côté-là, qu'il y a beaucoup de prénom euuh... éwé
- **JK** : Humm
- **NB** : Et là vous avez commencé à avoir des noms chrétiens à peu près

- **JK** : Oui Léa et Gisèle...
- **NB** : humm... Comment tu expliques ça ?
- **JK** : bon... [transpire]
- **NB** : ...tu as chaud ?
- **JK** : Oui, il fait chaud vraiment... Je veux dire que chez... j'avais expliqué entre-temps que euuuh les enfants de ma maman sont convertis... Donc leurs enfants ont eu les noms de baptême, de l'autre côté eux ils ne sont pas convertis
- **NB** : Ils ne sont pas convertis ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Pour te représenter toi, tu as mis Dopé plutôt que Jeanne ?
- **JK** : Oui j'ai mis ça Dopé, et pas Jeanne
- **NB** : Pourquoi ?
- **JK** : Jeanne, Dopé c'est même chose
- **NB** : Ok ok ok... les autres frères n'ont pas eu d'enfant ? Ils n'ont pas de... ils ne sont pas mariés ?
- **JK** : Non pas encore
- **NB** : Pas encore ?...Toi tu aimerais avoir des enfants ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Du coup tu vas les mettre où ? C'est où la place que tu leur laisse dans cet arbre [rire] ?
- **JK** : Oui [rire]
- **NB** : Avec la place que tu as laissé là, tu les mettrais à coté comme ça ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Et là c'est pareil du coup ? Déla c'est l'enfant de qui ?
- **JK** : Hum...Fofogan
- **NB** : Fofogan ?
- **JK** : Hum
- **NB** : Donc c'est l'ainé de chaque lignée qui a des enfants
- **JK** : Hum
- **NB** : Tu ne m'avais pas dit avant que ton papa il avait 4 femmes ?
- **JK** : Oui, mais il y a certaines qui sont décédées... certaines n'ont pas d'enfants

- **NB** : Il y a des femmes qui n'ont pas eu d'enfant ?
- **JK** : Humm
- **NB** : Ok. Donc les deux autres n'ont pas eu d'enfants, c'est pour cela qu'elles ne sont pas représentées ?
- **JK** : Hum hum
- **NB** : Et qui est en vie ? Les deux sont décédées ? Les deux autres femmes sont décédées ?
- **JK** : Oui
- **NB** : C'était avant toi ou après toi ? après ta mère ou avant ta mère ?
- **JK** : Ma maman est la dernière
- **NB** : La 4ème femme ?
- **JK** : Hum
- **NB** : Ok et elle [je désigne la coépouse de l'arbre] elle est la combienième ?
- **JK** : C'est elle qui vient avant ma maman donc elle est en vie
- **NB** : Ok, donc c'est la troisième et les deux premières...
- **JK** : ...sont décédées.
- **NB** : Sont décédées ?
- **JK** : Humm
- **NB** : Sans enfants ?
- **JK** : Hum hum
- **NB** : Et tu les as connu toi ?
- **JK** : Non
- **NB** : Tu ne les as jamais connus
- **JK** : Non
- **NB** : Et comment tu sais qu'elles ont existé ?
- **JK** : C'est ma maman qui m'a parlé d'elles
- **NB** : Ok, qu'est-ce qu'elle a pu te raconter sur elles ?
- **JK** : Que mon papa avait deux femmes qui n'ont pas eu d'enfant
- **NB** : Et comment elle a vécu ça ta maman ?
- **JK** : Pardon ?

- **NB** : Comment elle a vécu la polygamie ta maman ?
- **JK** : Humm elle ne m'a rien dit sur elles, hein
- **NB** : Elle n' rien dit ? heu... ok... et avec ça tu t'entends bien, tu as de bonnes relations avec la coépouse ?
- **JK** : Oui
- **NB** : C'était dans la même maison vous vivez a...sous la même maison ?
- **JK** : Non
- **NB** : D'accord
- **JK** : Eux [les enfants de la coépouse] ils sont au village...Nous euuuh le frère Koko il a construit à Notsè donc nous aussi on vis là-bas
- **NB** : Quand tu dis le village c'est où ?
- **JK** : Tone
- **NB** : Tone ? Ok ok et vous vous viviez à Notse, et après le décès de papa vous vous êtes séparés
- **JK** : Oui
- **NB** : Et toi tu as grandi avec eux ?
- **JK** : Non non non non
- **NB** : C'était déjà séparé ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Mais tu les connais tous quand même ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Donc c'est que vous êtes assez proches, vous vous voyez souvent ?
- **JK** : Non on ne se voit pas souvent mais on s'appelle
- **NB** : Tout le monde est à tové laba ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Ok ok et toi tu vas les visiter des fois au village ?
- **JK** : Hum hum...Non
- **NB** : Pas trop ?
- **JK** : Non
- **NB** : Pourquoi ?

- **JK** : Au fait les questions de village là parfois il y a...si vous allez c'est comme vous qui sont en ville c'est que vous êtes aisé donc on vous envie puis on vous envoûte les choses comme ça, ça fait que...
  - **NB** : Humm
  - **JK** : On n'a pas envie d'aller ... [réfléchie] on n'a pas envie d'aller là-bas quoi
  - **NB** : Humm... Est-ce qu'il y a déjà eu des problèmes liés à ça, la jalousie ?
  - **JK** : Bon... je dois dire que ... Oui ...mon, mon... grand frère là Koko
  - **NB** : Ouais
  - **JK** : C'est lui, lui comme il est l'ainé il avait grandi au village quoi c'est un grand commerçant il faisait ça euuh... euuh .... entre le village et Notsè, village et Notsè. Du coup on l'a envoûté et il est décédé comme ça ... donc ça fait que ... c'est un peu pour des raisons comme ça que... que on ne... on ne ...
  - **NB** : ...humm ?
  - **JK** : ...va plus au village
  - **NB** : C'est les fils de la coépouse qui auraient envoûté Koko ?
  - **JK** : Bon ... au fait, ce que ma maman avait dit c'est euuh... le ben... le benjamin de papa
  - **NB** : Le benjamin de papa, qui ?
  - **JK** : Oui lui, il avait amené certains gris-gris du Benin là...
  - **NB** : Je ne comprends pas, le fils benjamin de papa ou le frère benjamin de papa ?
  - **JK** : Non non non ... c'est-à-dire... oui voilà ... le frère benjamin
  - **NB** : Donc, ton oncle ?
  - **JK** : Humm oui, c'est ça
  - **NB** : Ok ok
  - **JK** : Donc, il avait certains gris-gris mauvais du Benin là et ça fait que c'est avec ça qu'il envoûte le gens...
  - **NB** : Humm. Tu connais beaucoup les oncles coté papa ?
  - **JK** : Oui je les connais tous...je les connais mais ils sont tous décédés
  - **NB** : Ils sont tous décédés ? Du coup, c'est pour cela que tu ne les as pas mis sur le dessin ?
  - **JK** : Hannn ! [rire]... peut-être je ne sais pas, c'est vous le psychologue !
  - **NB** : [rire] ... C'était juste une question
- [bruit extérieur, discours incompréhensible]
- **JK** : Comme je ne maîtrise pas assez...

- **NB** : ...aaaah non il n'y a pas de bonne ou de mauvaise manière de faire c'est ta famille à toi comme tu te la représente quoi
- **JK** : Humm
- **NB** : D'accord ...du coup il y a Koko qui est décédé, mais que tu as tout de même inscrit...est-ce qu'il y en a d'autres qui sont décédés là ?
- **JK** : Non
- **NB** : C'est le seul ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Ok ok ok. Et ici [pointe la lignée de la coépouse] tout le monde est vivant ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Alors la question maintenant c'est : est ce qu'il y a des endroits quand tu as dessiné vu que tu t'es concentré, tu as eu des émotions
- **JK** : Hum [réfléchie longuement]
- **NB** : Des endroits où il y avait... je ne sais pas... où il y a ...quelque chose qui s'est passé dans ton cœur ou dans ta tête, quelque chose comme ça ?
- **JK** : Oui seulement ici comme il... il est décédé...
- **NB** : Au moment où tu as dessiné ton frère Koko du coup ?
- **JK** : Hum
- **NB** : D'accord euh... est ce que... il y avait des endroits où c'était plus difficile de se souvenir euh... est ce que tu t'es posée des questions comme ... comment je vais organiser ça comment je vais...?
- **JK** : Non
- **NB** : Non ? parce que à un moment j'ai vu tu as fait des pauses, tu as compté, puis tu as repris le dessin, tu l'as prolongé et tout...
- **JK** : Humm
- **NB** : Tu vois est ce qu'il y a des moments où tu t'es posée des questions quoi... genre comment je vais faire pour...pour arranger etc...
- **JK** : ... Non
- **NB** : Non, d'accord, tout était spontané ?
- **JK** : Oui voilà
- **NB** : Ok ...et globalement qu'est-ce que ça te fait de dessiner ta famille ? Est-ce que ça fait du bien est-ce que c'est fatiguant ? Qu'est-ce que tu as ressenti ?

- **JK** : [rire] bon ...au fait comme je ne maîtrise pas, c'est juste que tout ça quoi.... bon comme je n'ai jamais dessiné ... c'est un peu difficile pour moi
- **NB** : C'est ta première fois de réfléchir à ça ? Qui est ta famille ?
- **JK** : Oui...
- **NB** : Ok ok ...et l'activité de dessiner là, qu'est-ce que ...qu'est-ce que ça ta fait ? Est-ce que tu es contente est ce que tu n'es pas contente ? Est-ce que tu aimerais recommencer, est ce que...comment ?
- **JK** : Oui. Premièrement, je veux mieux
- **NB** : [rire] tu veux mieux... ?
- **JK** : [rire] oui !
- **NB** : tu veux le refaire mieux ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Ça marche...est ce que tu aimerais ajouter des personnes...si tu pouvais refaire tu le ferais comment ?
- **JK** : Un peu mieux
- **NB** : Qu'est-ce que tu changerais par exemple?
- **JK** : J'aimerais commencer par les grands parents
- **NB** : Tu aimerais commencer par les grands parents ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Finalement, ça te donne envie de savoir qui sont tes grands parents ?
- **JK** : Oui
- **NB** : C'est ça ? C'est parce que aujourd'hui, tu as commencé là où tu avais des connaissances quoi
- **JK** : Humm [silence]
- **NB** : Donc d'accord, tes grands parents, quoi d'autre tu aimerais faire... quoi d'autres ?
- **JK** : [réfléchie]... humm
- **NB** : Tu aimerais rajouter tes oncles coté papa ou coté maman ?
- **JK** : Annh Oui
- **NB** : Tu aimerais faire ça aussi ?.... ok. Et, le nom de famille de ta mère, tu ne l'as pas écrit ?
- **JK** : Oui, juste son prénom
- **NB** : Son prénom ?
- **JK** : Humm le nom de famille c'est Wolou

- **NB** : Wolou ?
- **JK** : Humm
- **NB** : Ok (...) et tes frères et sœurs qui sont jumeaux comment ils vont aujourd'hui ?
- **JK** : Ils vont bien
- **NB** : Ils sont restés à Notsè ?
- **JK** : Une est ici euuh... A Lomé... le garçon est à Notsè
- **NB** : Tu m'avais dit qu'il y a une qui est malade non ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Atsupé ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Comment elle va aujourd'hui ?
- **JK** : Elle va mieux
- **NB** : Elle n'apparaît pas dans l'arbre ?
- **JK** : aaaaan non j'ai oublié
- **NB** : Comment tu expliquerais ça ?
- **JK** : Hum... [silence]... je ne sais pas
- **NB** : Hum.... Ok .... du coup qu'est-ce que tu veux faire... tu veux garder ce dessin-là ou est-ce que tu veux que je le prenne?
- **JK** : Comme vous voulez
- **NB** : Pour mon travail, je peux juste prendre une photo, je n'ai pas besoin de garder la feuille
- **JK** : Aaah ok
- **NB** : C'est pour ça je te laisse choisir
- **JK** : D'accord
- **NB** : Tu es libre de choisir ce que tu veux en faire, si tu veux le garder tu peux le garder, si tu veux me le donner, c'est possible aussi
- **JK** : Ok ok vous pouvez pre...vous pouvez prendre
- **NB** : C'est comme cadeau ?

[rires]

- **NB** : Qu'est-ce que je veux dire... du coup est ce que la prochaine fois... tu serais intéressée de refaire l'arbre ?



- **JK** : Oui ! Je vais maintenant je vais humm.... Oooooo [cherche ses mots]
- **NB** : Tu vas enquêter ?
- **JK** : Oui !
- **NB** : Oui c'est ça que tu voulais faire, du coup on peut faire ça. La prochaine fois qu'on se voit on peut faire un meilleur arbre ?
- **JK** : Humm ...
- **NB** : Que tu pourras cette fois ci garder quoi...
- **JK** : Oui
- **NB** : Et j'essayerai de trouver une feuille plus grande... ! [rires]
- **JK** : D'accord
- **NB** : Tu en penses quoi ?
- **JK** : Oui
- **NB** : On fait ça ? Du coup, pour aujourd'hui on peut s'arrêter là. Est-ce que tu as des questions ou est-ce que tu as des trucs a rajouter ?
- **JK** : Non

[silence]

- **NB** : (...)Hum j'y pense,... comme tu te renseignes en ce moment sur ta tradition. Est-ce que tu t'es renseignée finalement quand tu as été à Notsè sur ce que représente les milles pates dans la culture familiale ? Tu sais on en avait discuté à propos des images que tu avais aperçu le jour-là.
- **JK** : Humm oui oui... ma maman m'a dit que hèèèèèè !
- **NB** : Elle a dit quoi ?
- **JK** : Chez eux si mille pattes éhooooo, je ne sais pas comment le dire mais [rire]... si il y a mille pattes c'est que ça a marché sur toi
- **NB** : Humm ?
- **JK** : C'est que les divinités ont dit que tu es assez dure pour mourir.
- **NB** : Que tu es assez dure pour mourir ? Comment tu comprends ça ?
- **JK** : Humm, je ne sais pas
- **NB** : Ok ...donc ça c'est l'explication chez ta maman ?
- **JK** : Oui
- **NB** : Ok et chez papa ?

- **JK** : Bon j'avais demandé certains grands frères ils ne m'ont rien dit... héééé ! le grand, le grand frère de la coépouse de maman...
- **NB** : De la coépouse oui ?
- **JK** : ... Il m'avait dit qu'il va demander à un autre grand frère aussi... mais jusque-là, ils ne m'ont rien dit
- **NB** : Hummm ok ok...D'accord c'est bien aussi
- **JK** : Humm
- **NB** : Ça t'oblige à prendre contact, à poser des questions, etc...
- **JK** : Humm au fait j'ai une question !
- **NB** : Oui ...
- **JK** : Il y a des psychologues clairvoyants ?
- **NB** : Des psychologues clairvoyants ?
- **JK** : Humm
- **NB** : Comment ça ?
- **JK** : Par ce que il y a certains troubles mentaux qui relèvent de la spiritualité par exemple ma grande sœur Atsupé, elle autre, ... elle a été envouté par un homme qui s'est intéressé à elle et elle a refusé... on a mis des choses, des grigris comme je te disais, des palissements devant son atelier et quand elle a ramassé, elle a commencé à avoir des troubles et maintenant c'est voilà... quand c'est d'origine spirituelle est-ce qu'il y a des voyants psychologues qui accompagnent ?

[silence]

- **NB** : Au fait, quand tu dis spirituel, c'est pour dire que c'est lié aux esprits ?
- **JK** : Humm ... Oui
- **NB** : Psychologie veut dire... enfin psychisme, veut dire esprit aussi... dans une autre langue, au fait dans l'absolu, on parle de la même chose... on parle de la même chose mais différemment... sauf que nous on va donner d'autres explications, en fonction de... de d'autres théories... celle de la science. Tu as le devin clairvoyant il va dire que c'est tel esprit c'est telle chose dans la famille, dans la brousse, c'est lié à un envoûtement, tu vois ?
- **JK** : Humm
- **NB** : C'est ce référentiel là qu'il va utiliser pour te lire ta souffrance. Du coup... nous en psychologie, on ne va pas l'utiliser forcément, on ne va pas te dire que c'est un envoûtement ou un esprit qui te fait du mal... nous on va plutôt essayer de chercher le sens que ça convoque pour toi... l'esprit qui te fait du mal, ça peut représenter autre chose de plus profond.
- **JK** : Humm
- **NB** : Par exemple tu vois si je prends l'ensorcellement de Atsupé ou toi c'est souvent dans les relations avec les hommes qu'il y a un problème.

- **JK** : Humm
- **NB** : Tu vois quand il y a les problèmes les crises se sont les problèmes avec les hommes
- **JK** : Humm
- **NB** : Nous on ne va pas considérer que c'est des esprits qui vont te déranger, en tant que tel mais ce qui se passe dans la famille, les relations, les sentiments, les échanges, et tout
- **JK** : Humm
- **NB** : En tout cas, à ma connaissance des devins psychologues ou des voyants psychologues ça n'existent pas encore ! [rire] ... Mais après, un devin peut avoir des compétences de psychologue, tout comme un psychologue peut utiliser ce que dit le devin pour comprendre les problèmes de la personne.
- **JK** : Donc, ça n'existe pas
- **NB** : Non en tant que tel... Mais après, les psychologues analysent aussi des référentiels comme ça... traditionnel ... pour comprendre les maladies... tu vois c'est justement ça mon travail faire le lien entre les deux
- **JK** : D'accord
- **NB** : Par exemple, là je suis parti au Nord, je suis parti une semaine au Nord j'ai rencontré une quinzaine de voyants, des tradi-thérapeutes pour discuter avec eux, voir comment ils pratiquent, ils travaillent, etc...
- **JK** : Humm
- **NB** : En psychologie, on essaye de comprendre « la maladie » [guillemet souligné à l'oral], mais aussi on essaye de comprendre comment toi tu ressens la maladie disons.
- **JK** : Humm
- **NB** : Toi tu penses qu'il y a une origine spirituelle ?
- **JK** : Pardon ?
- **NB** : Tu penses qu'il y a une origine spirituelle à ton trouble ?
- **JK** : Non non non, moi c'était émotionnel
- **NB** : Humm et Atsupé tu penses que c'est spirituel ?
- **JK** : Oui vu comment la maladie s'est déclenchée... C'est un gars qui lui a fait la cour et comme elle a refusé, il lui a fait des choses. Et puis... il a avoué. Un jour même, il avait amené un marabout devant son atelier et le marabout disait des paroles incantatoires
- **NB** : Humm
- **JK** : Donc toutes ces choses-là ont fait qu'elle a eu des ménopauses....
- **NB** : Des ménopauses ?
- **JK** : Elle ne peut plus avoir d'enfants
- **NB** : Ha oui, d'accord.

- **JK** : Oui...c'est elle qui venait d'habitude ici donc quand je suis à Lomé c'est elle qui m'a amené ici ...mais elle est suivie par votre collègue... heu...
- **NB** : Mme Salifou ?
- **JK** : Oui... Au fait euuh ... j'ai une autre question. Quand on fait une crise maniaque et qu'on fait des hallucinations ...est-ce-que réellement ces hallucinations veulent dire quelque chose ?
- **NB** : Hum, bon on est pas tous d'accord sur cette question, mais je pense que oui ... Ça vient dire quelque chose de toi inévitablement... en gros c'est comme si euuh... la parole ne suffit plus pour exprimer des sentiments trop intenses, donc ça se manifeste autrement, ça se décharge par d'autres voies...
- **JK** : Hum hum
- **NB** : Et du coup ça va se manifester autrement... donc ce que tu vas voir en hallucination c'est des choses qui viennent parler de ce que tu as sur le cœur en fait... C'est pas « faux » tu vois c'est comment dire c'est ....ça n'existe pas ce que tu vas entendre, ce que tu vas voir ça n'existe pas en tant que tel, c'est comme si euuh... [réfléchi]
- **JK** : Mais c'est réel ?
- **NB** : Oui, pour toi c'est réel ouais, toi tu vas le vivre comme si c'est réel. Mais pour les autres non, ça n'existe pas...
- **JK** : Mais c'est...donc que en fait ce n'est pas réel
- **NB** : Mais ce n'est pas réel pour les autres, ... c'est réel juste pour toi...tu ... tu vois ce que je veux dire ou pas ? ben en fait ça n'existe pas, moi par exemple je ne vais pas voir ça ne...ça n'existe pas dans la réalité mais ça existe dans ta réalité c'est dans ton cœur quoi et ça vient parler de toi ça vient parler de quelque chose que tu as sur le cœur ... c'est pour ça qu'il faut essayer d'analyser, etc... après euuh... quand il y a des hallucinations comme ça le problème c'est que ça fait souffrir... ça fait peur tu vois ça... ça paralyse, ça ... ça peut te créer des choses que tu ne contrôles pas...
- **JK** : Humm
- **NB** : C'est pour ça qu'on essaie de réduire ces sensations désagréables au début avec les médicaments, mais toi ce que je te disais, c'était euuh... ce n'est pas chronique, ça n'arrive pas tout le temps quoi. Les hallucinations c'est lors de crise qu'elles se manifestent, et que tu identifies après-coup.
- **JK** : Humm
- **NB** : C'est à des moments précis de ta vie... on a essayé de déterminer ensemble, c'est ce qu'on a appelé les facteurs déclenchants, en gros c'est à certains moments de la vie, il va y avoir une sorte de fragilité ou de vulnérabilité et c'est là où la porte est ouverte à ce genre de symptômes... Donc là le travail qu'on fait ensemble c'est d'analyser, tu peux déjà...tu as déjà analysé un peu... tu as vu déjà que ça a beaucoup de rapport avec les hommes, avec les déceptions amoureuses et c'est comme si toi-même tu t'investissais beaucoup dans...c'est comme si finalement tu attendais de... de... des hommes qu'ils remplacent ton papa quoi, qu'il te protège.
- **JK** : Hum, oui
- **NB** : Et c'est comme si les hommes que tu voulais rencontrer ils venaient combler ce vide là et quand tu te rends compte que l'homme que tu cherches finalement lui il ne veut pas juste être un papa qui te protège et te finance, il veut être autre chose, et là bah ça peut te faire peur parce que tu penses à Atsupé, aux autres filles de la famille,

à l'engagement, à l'autonomie, à avoir des enfants, à la lignée, aux coépouses, à la polygamie, et tout ça se mélange. Notre travail c'est de démêler tout ça.

- **JK** : Oui
- **NB** : Après dans les hallucinations que tu as eu euuh... dans le symptôme, il y a des symboles qui vont être pris pour traduire ça. Tu vois le mille-pattes, tu vois, il y a des choses culturelles comme ça que moi je ne connais pas et dans lesquels tu pioches pour t'exprimer
- **JK** : Humm
- **NB** : Après, le mille-pattes on ne savait pas trop si tu avais vraiment vu ça ou si c'était une hallucination.
- **JK** : Oui
- **NB** : Parce que c'est possible de voir un mille patte dans une douche hein...ça peut monter les canalisations et tout quoi... donc c'est une question en suspens
- **JK** : Humm
- **NB** : ...mais tu sais en Afrique c'est fréquent hein ce genre de phénomène, ça ne veut pas dire que tu es folle, ou malade, tu vois ? ca veut juste dire que dans les moments de fragilité c'est comme ça que ça va s'exprimer culturellement quoi...il faut apprendre à te connaître toi, pour anticiper, et peut-être apprendre à contrôler tes émotions
- **JK** : Humhum
- **NB** : C'est ce que je te disais au tout début il y en a par exemple quand ça ne va pas ils vont être en colère ils vont frapper, etc. Chacun exprime sa souffrance à sa manière en fonction de ce qu'il est, mais de son environnement aussi... donc toi il faut juste que tu apprennes à te connaître quoi...
- **JK** : Humm
- **NB** : Quand tu sais qu'il y a des émotions dures à gérer c'est comme ça chez toi que ça peut se manifester
- **JK** : ... ok
- **NB** : Et faut pas hésiter tu vois si tu sens que ça vient, tu peux prendre rendez-vous aussi... le fait de parler, tu vois le fait de dire ce que tu as sur le cœur, d'extérioriser, ça évite que ça se manifeste brutalement... donc quand tu auras des moments peut être difficile dans ta vie je ne sais pas une grossesse, un accouchement il y a quoi d'autre ... ? le décès d'un membre de la famille, tu vois n'hésites pas à...à revenir solliciter en tout cas les soignants pour en discuter tu vois... c'est important
- **JK** : Humm...ok. Et si j'ai un examen.....
- **NB** : Pareil, il y a ça aussi vu que tu avais eu une crise qui s'était déclenchée euuh ...c'était la veille de l'examen ?
- **JK** : Oui
- **NB** : C'est quand vos examens cette année ?
- **JK** : Euuh c'est en mai je pense
- **NB** : En mai ?

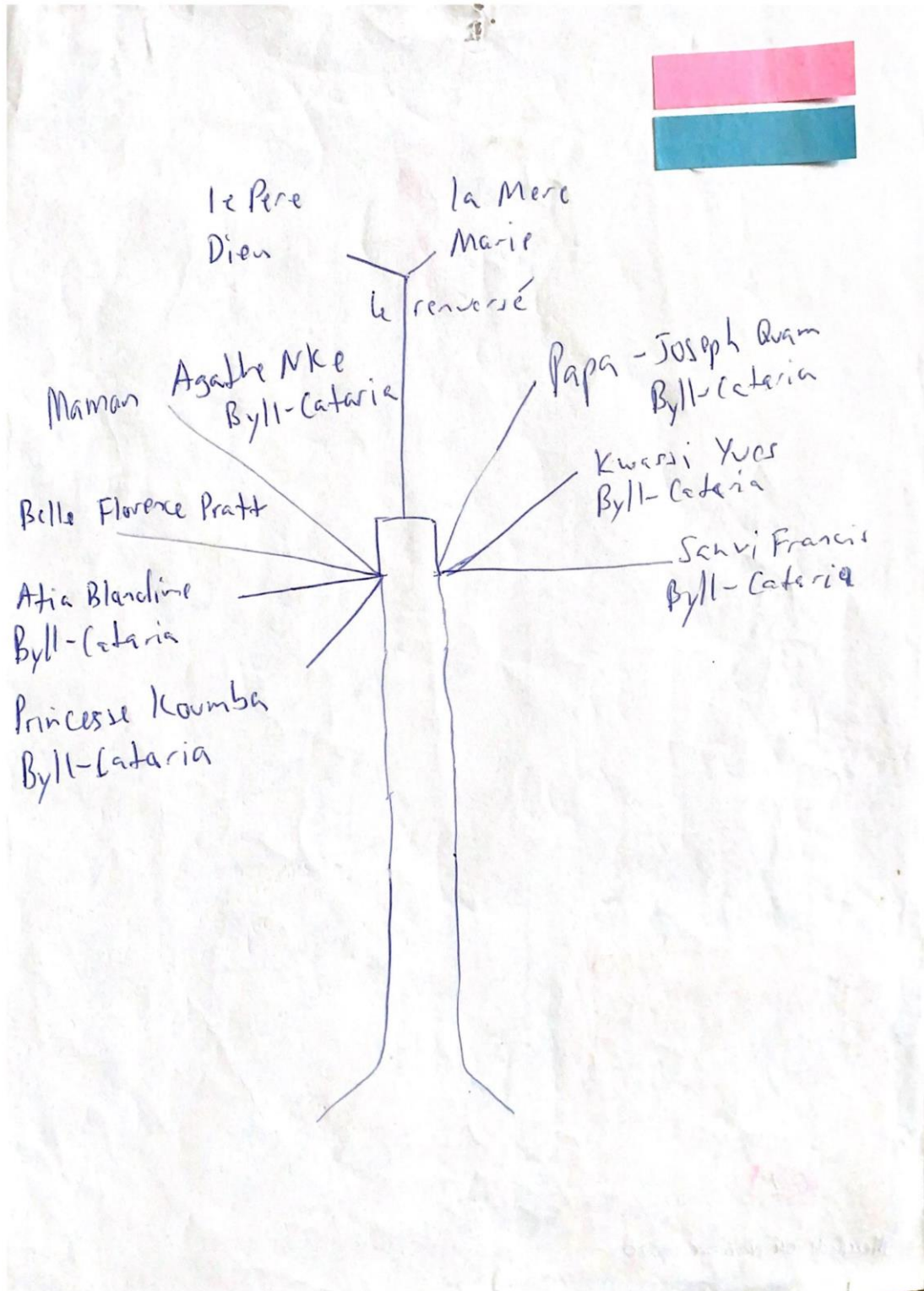
- **JK** : Hum hum
- **NB** : Donc là ce que je t'ai mis c'est que le prochain rendez-vous est à la demande
- **JK** : D'accord
- **NB** : Ça veut dire que c'est à toi d'estimer quand tu as besoin c'est à toi d'appeler, de dire, l'équipe estime que tout va bien au fait sur le plan symptomatique et sur l'humeur. C'est pour ça que je t'ai proposé la recherche, c'est parce que tu vas mieux et que tu peux réfléchir paisiblement à ce qui t'es arrivée.
- **JK** : Ok, merci beaucoup

## Annexe 18 : Tableau de lecture des conflits psychiques : intra-, inter- et trans-psychique

	INTRAPSYCHIQUE	INTERPSYCHIQUE	TRANSPSYCHIQUE
<b>ARYA</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Trauma à la suite de violences sexuelles infantiles.</li> <li>- Élaboration du deuil maternel</li> <li>- Angoisse de perte d'objet</li> <li>- Vécu d'exclusion</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Identification par le symptôme à la mère défunte</li> <li>- Sentiment d'aliénation à l'égard de Victorine (tante maternelle). Crainte d'être incorporée</li> <li>- Identification à la tante Victorine</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Conflit entre la tante et le père lié à la perte de Victoire (mère) : fonction de porte-symptôme</li> <li>- Lien de gémellité imaginaire entre Victorine et Victoire qui génère une dette à l'égard de Arya</li> <li>- Conversion au catholicisme du père engage une fracture dans la lignée paternelle</li> </ul>
<b>JULIEN</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Élaboration du deuil paternel, réactivée par le décès d'un oncle</li> <li>- Vécu d'exclusion et de stigmatisation</li> <li>- Vécu traumatique d'un sacrifice lors du rite funéraire de la mort paternelle</li> <li>- Agressivité non-élaborée à l'égard du père, de la fratrie et de la lignée paternelle</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Identification par l'ensorcellement au père défunt</li> <li>- Sentiment d'aliénation à l'égard de Yabané (frère aîné)</li> <li>- Conflit de loyauté entre la lignée maternelle catholique et la lignée paternelle animiste</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Morbidité dans la lignée paternelle impose une urgence à assurer la transmission des traditions</li> <li>- Rivalité, promiscuité et pauvreté dans le village d'origine</li> <li>-ensorcellement du père entraîne alcoolisme et violence</li> <li>- Roman familial de l'histoire paternelle (ambulancier, etc)</li> </ul>
<b>JEANNE</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Vécu de honte lié à la perte de sa virginité et à ses relations « sugar-daddys »</li> <li>- Individualisation et autonomisation renversement de responsabilité au sein de la famille</li> <li>- Identité féminine moderne (émancipation et indépendance) vs identité féminine traditionnelle (soumission et dépendance)</li> <li>- Doute sur son identité religieuse et quête affiliative</li> <li>- Élaboration du deuil paternel</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Identification par le symptôme, et par l'ensorcellement, à Atsupé (sœur)</li> <li>- Rivalité œdipienne avec la femme de ses compagnons</li> <li>- Relation œdipienne aux hommes ambivalente (dépendance/indépendance)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- La conversion religieuse du père génère une malédiction</li> <li>- Rivalité entre co-épouse dans le foyer polygamique</li> <li>- Répétition transgénérationnelle de la stérilité, des échecs conjugaux et des crises psychotiques chez les femmes de la lignée</li> </ul>

Annexe 19 : Autres arbres généalogiques récoltés

Arbre généalogique n°01





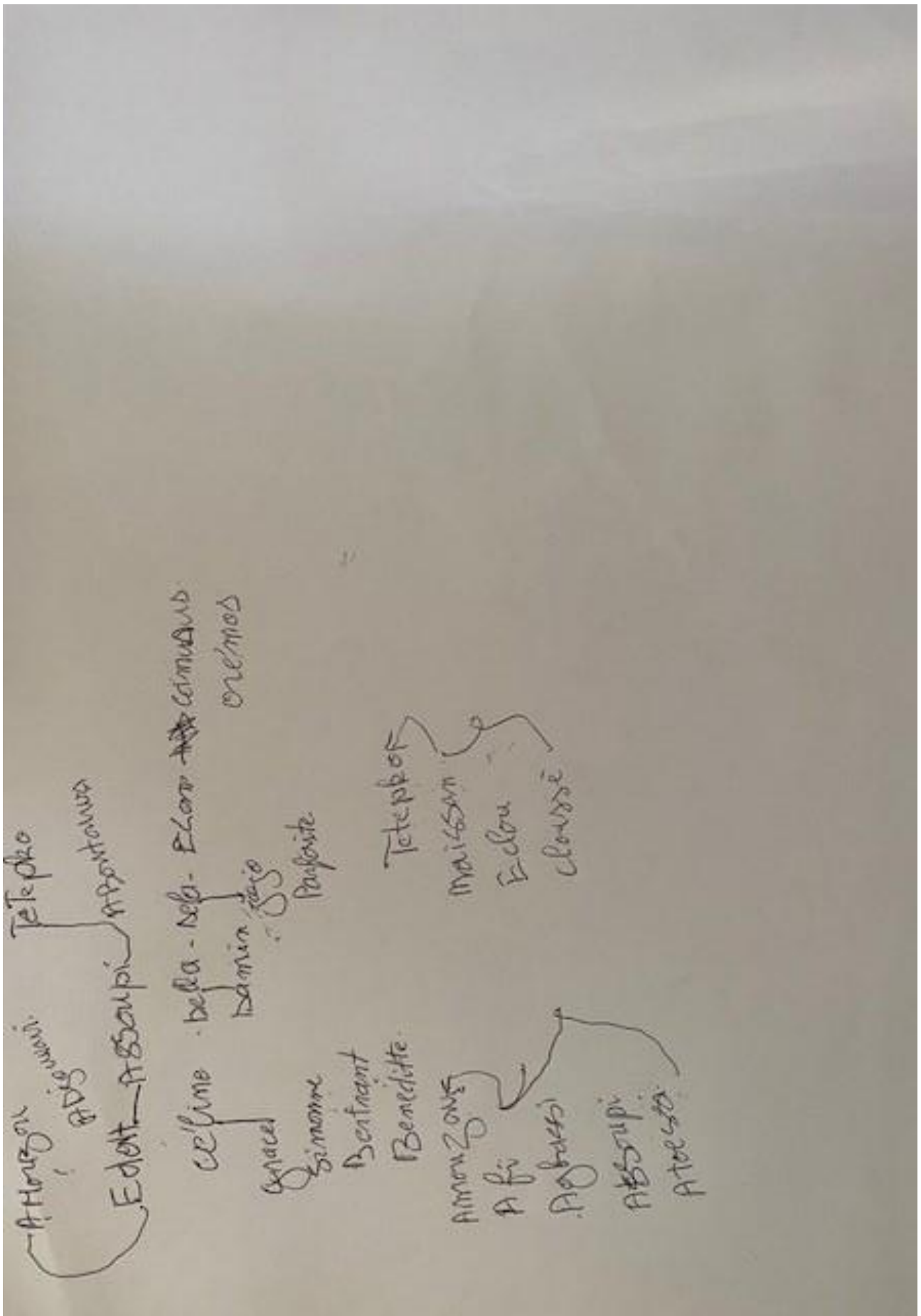
Voilà l'arbre généalogique de ma famille.

dans ma famille ~~no~~ no hommes aux  
nombres de 10 personnes

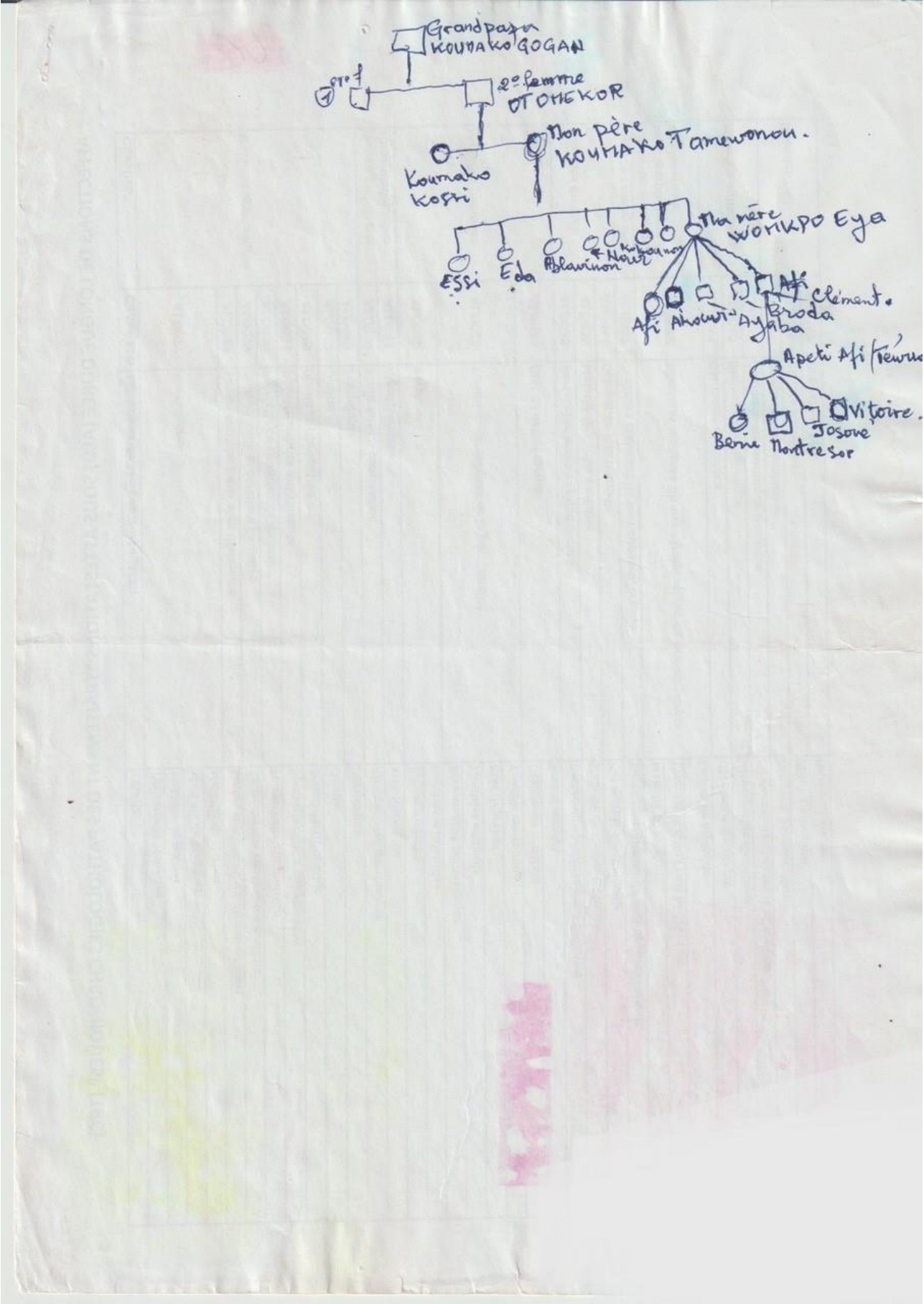
- 1<sup>ere</sup> personne ⇒ Kouessou appelle' encore ⇒ Jean
- 2<sup>eme</sup> personne ⇒ Têto ⇒ appelle' encore ⇒ Junior
- 3<sup>eme</sup> personne ⇒ Kokoé ⇒ appelle' ⇒ Rachel
- 4<sup>eme</sup> personne ⇒ Adakouki ⇒ appelle' encore ⇒ Blandine
- 5<sup>eme</sup> personne ⇒ Kamlevi ⇒ appelle' encore ⇒ Florent
- 6<sup>eme</sup> personne ⇒ Dodo ⇒ appelle' encore ⇒ Luc
- 7<sup>eme</sup> personne ⇒ Venari ⇒ appelle' encore ⇒ Jean
- 8<sup>eme</sup> personne ⇒ Koe ⇒ appelle' encore ⇒ Martin
- 9<sup>eme</sup> personne ⇒ Akue ⇒ appelle' encore ⇒ Florent
- 10<sup>eme</sup> personne ⇒ Tassi ⇒ appelle' encore ⇒ Martin

11<sup>eme</sup> personne ⇒ les parents ⇒ Ayaba ⇒ Ana  
Kombavi ⇒ mon pere ⇒ Jean.

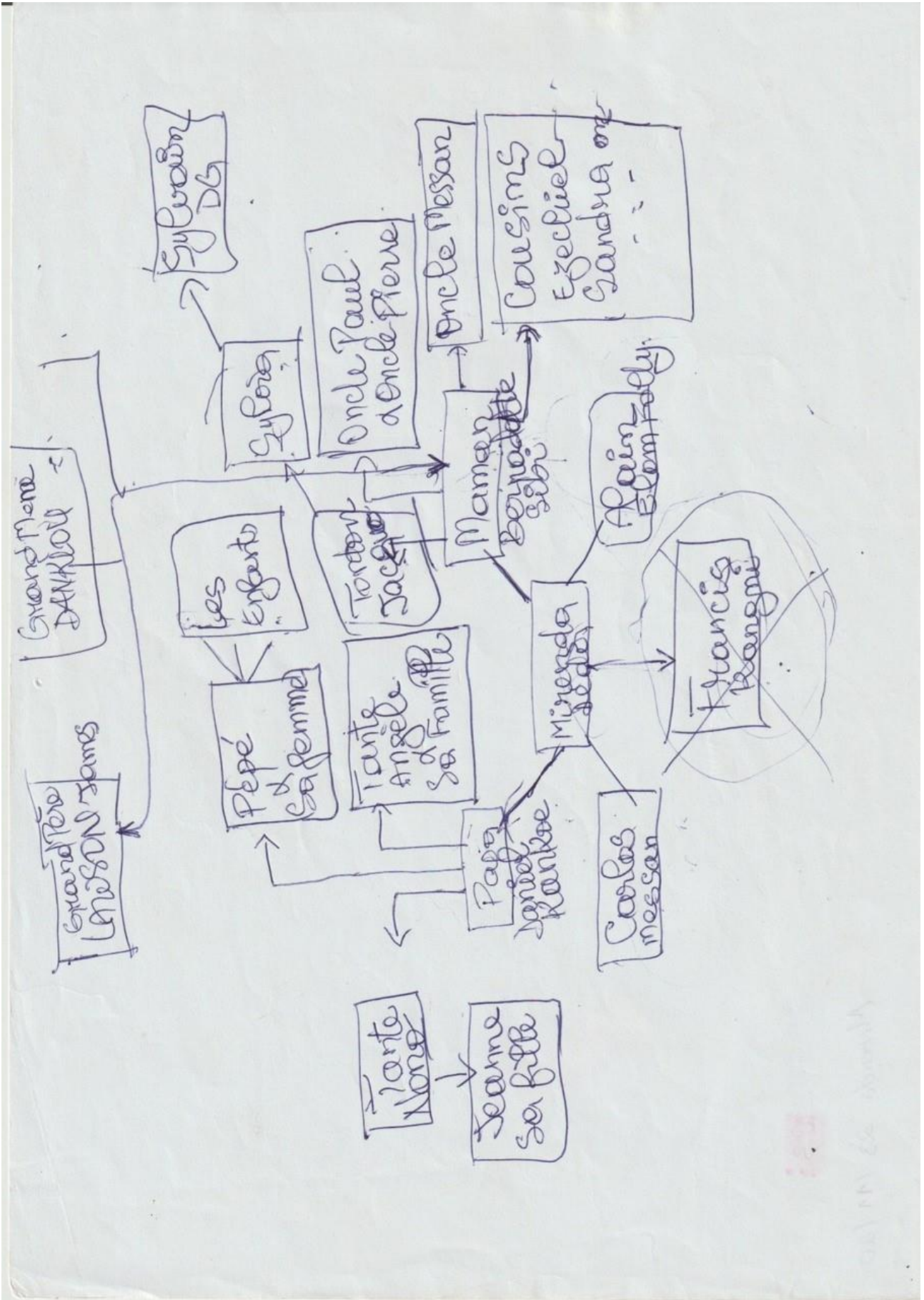
ma grand mere s'appelle gnoungan  
mes deux neveux sont Martin et Noeli



Arbre généalogique n°05 : Kouma

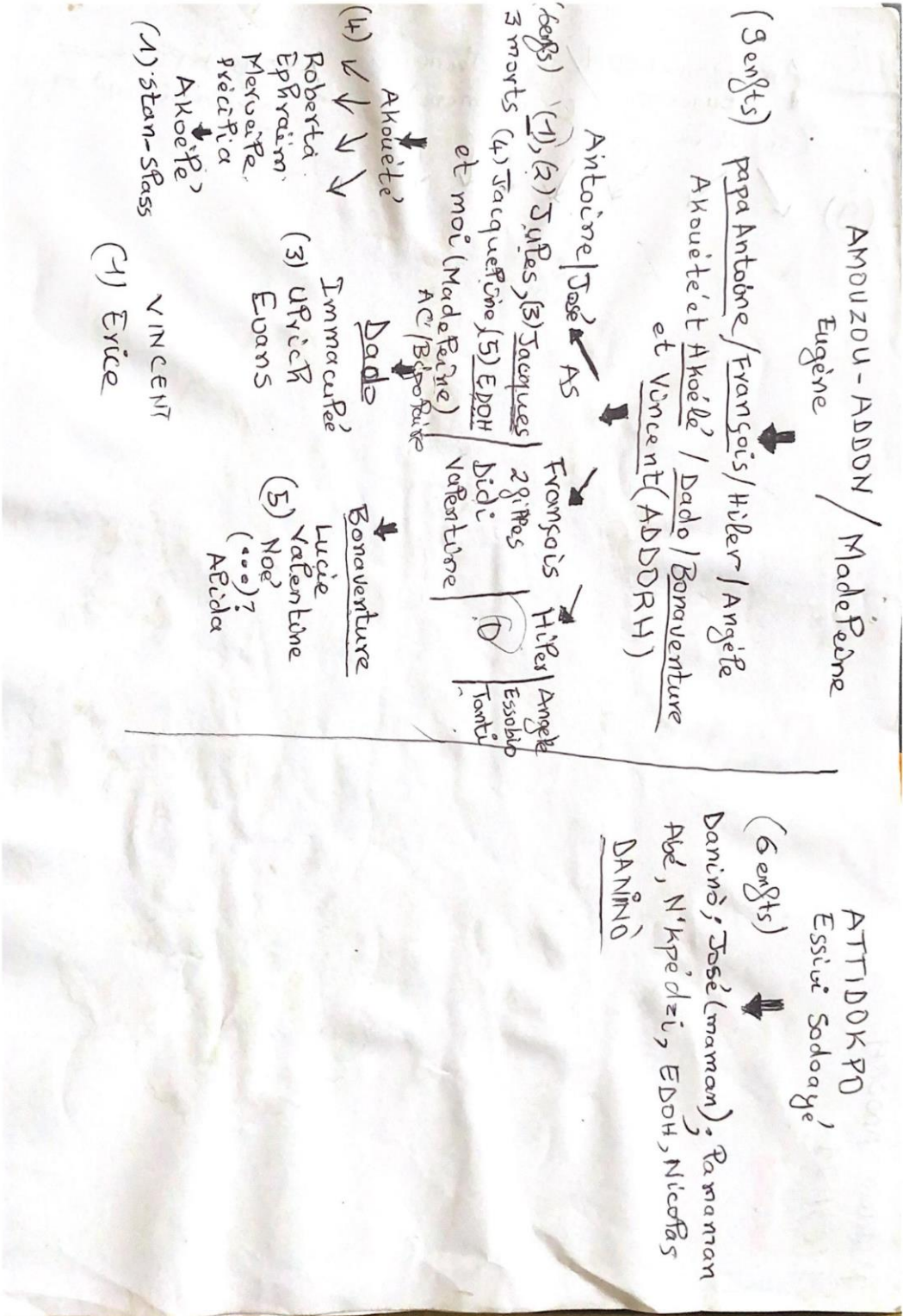


Arbre généalogique n°07 : Mira



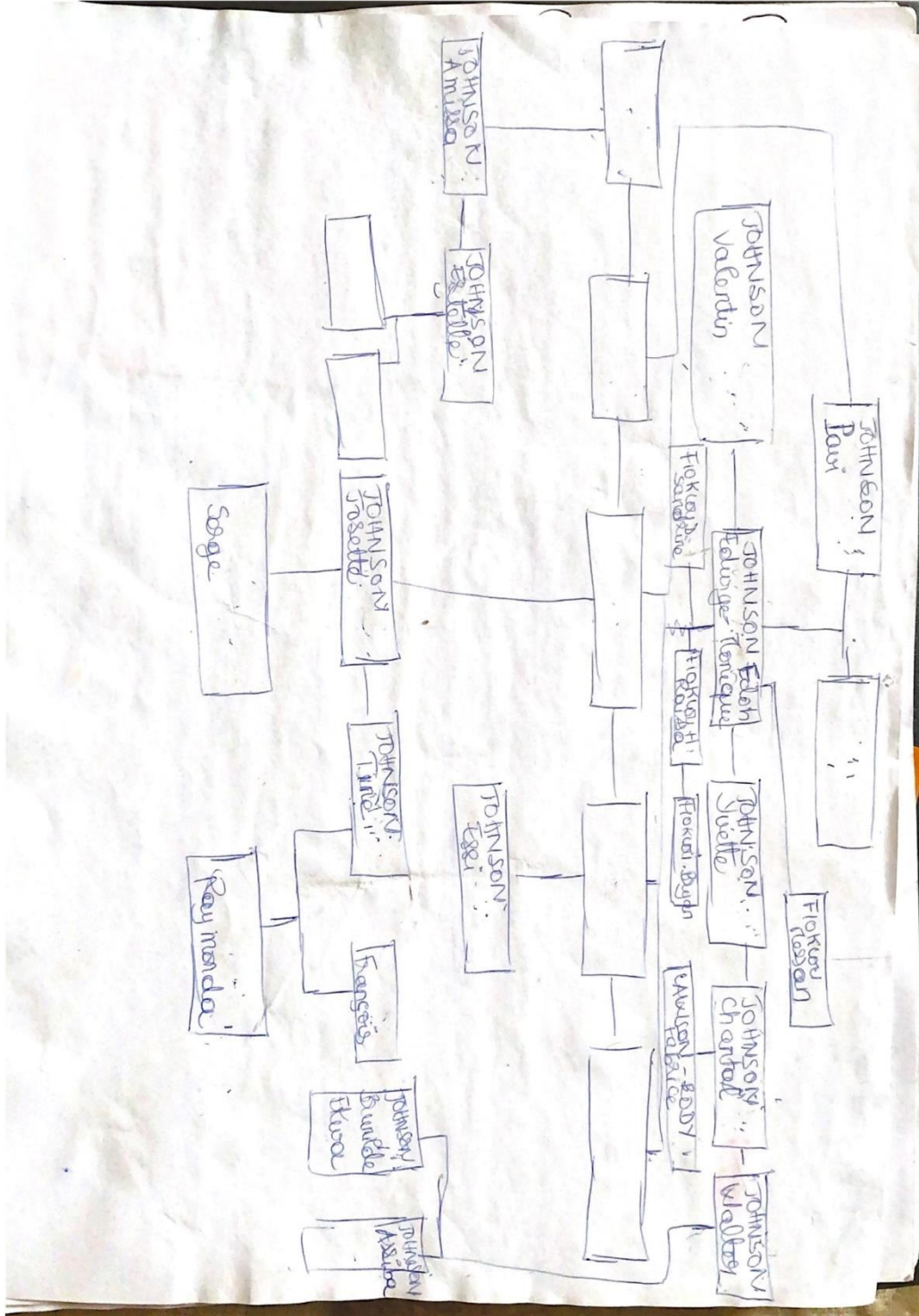


Arbre généalogique n°09 : Madeleine

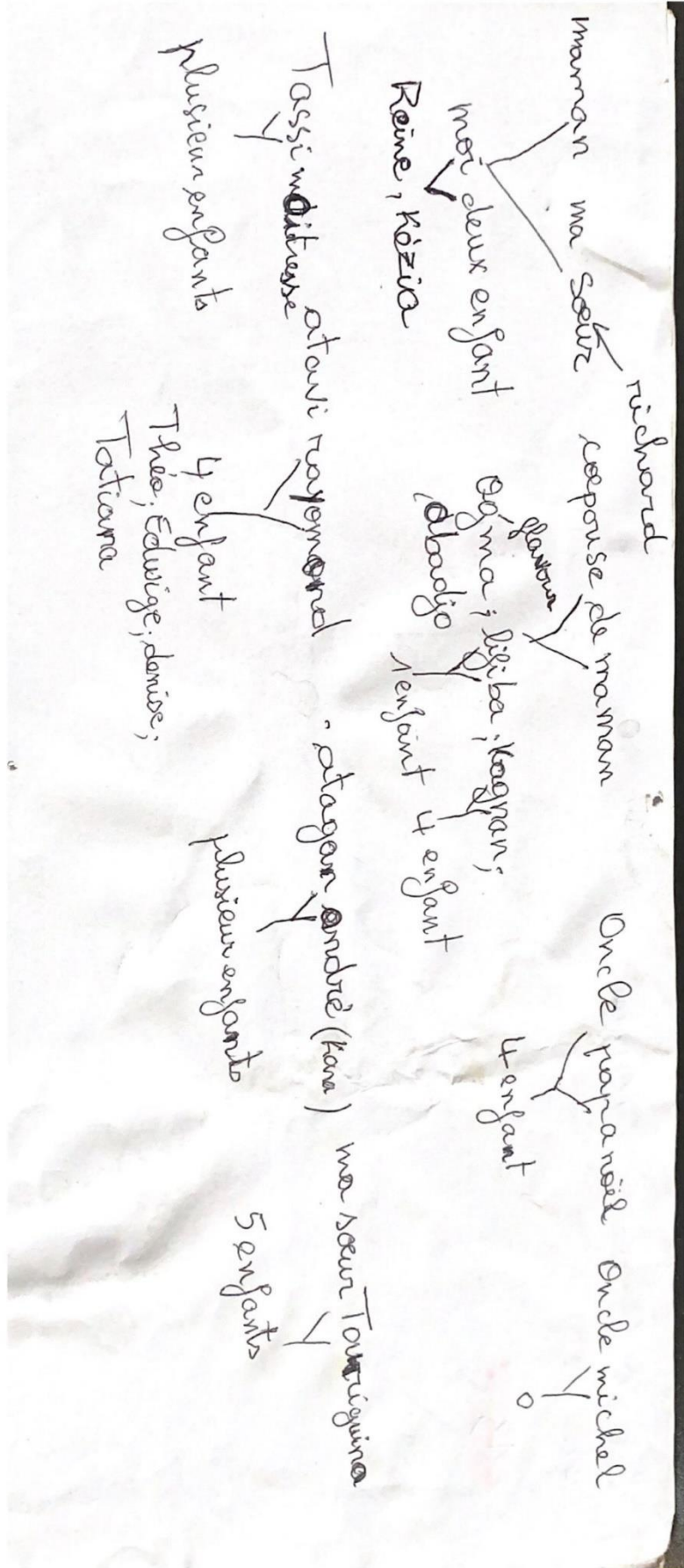




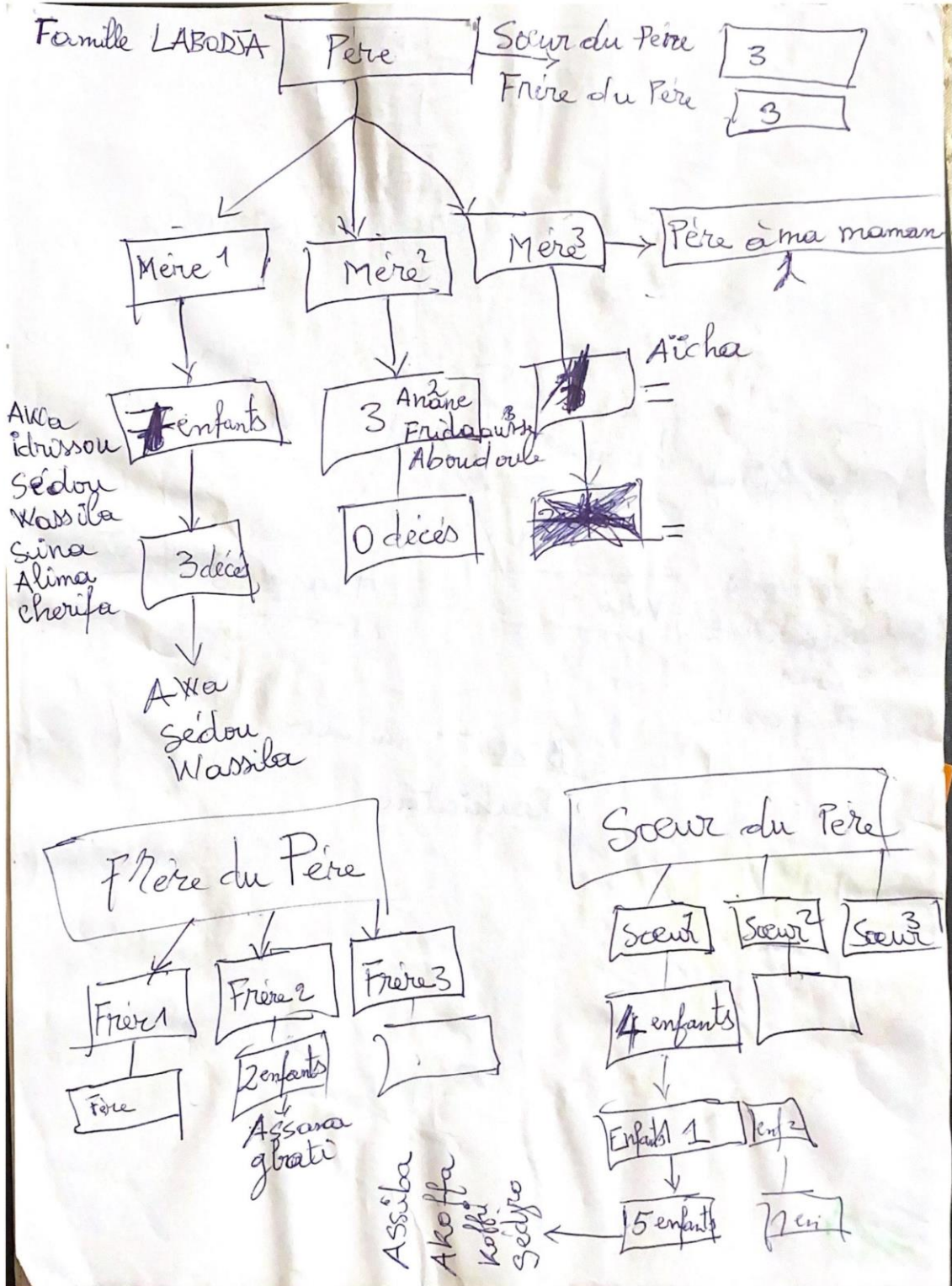
Arbre généalogique n°12 : Sandrine







Arbre généalogique n°14 : Aïsha (recto)

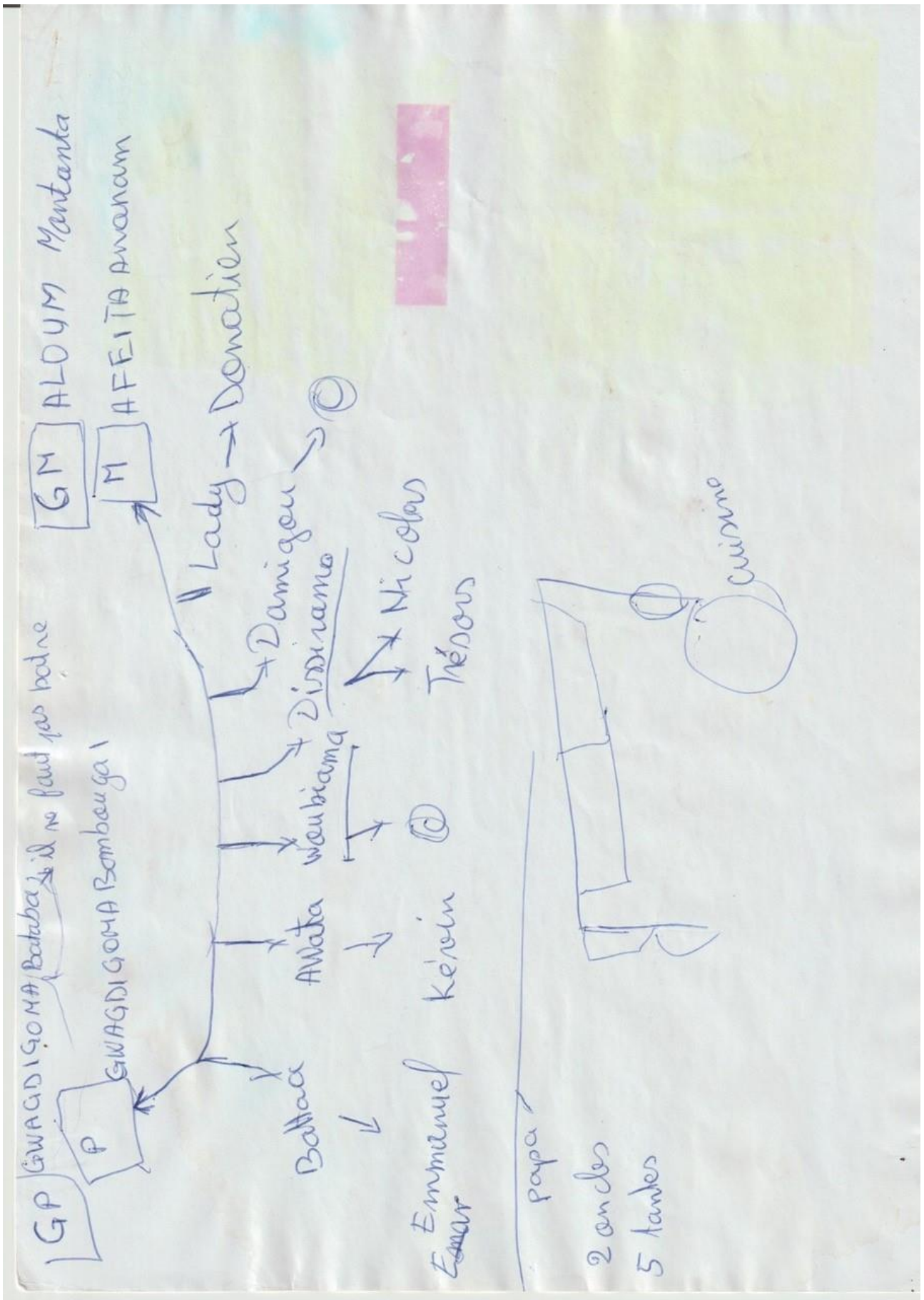


Arbre généalogique n°14 : Aïsha (verso)







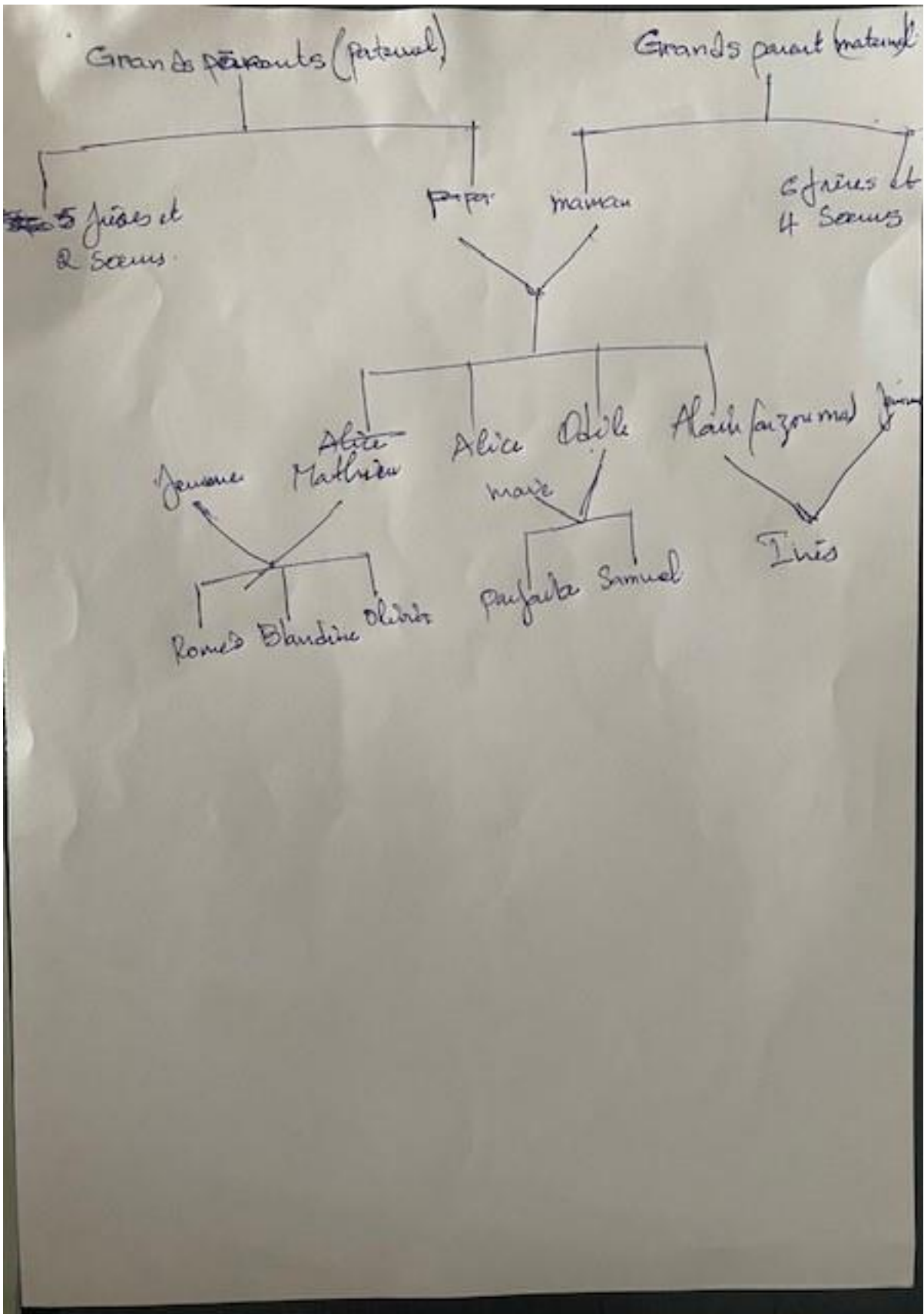




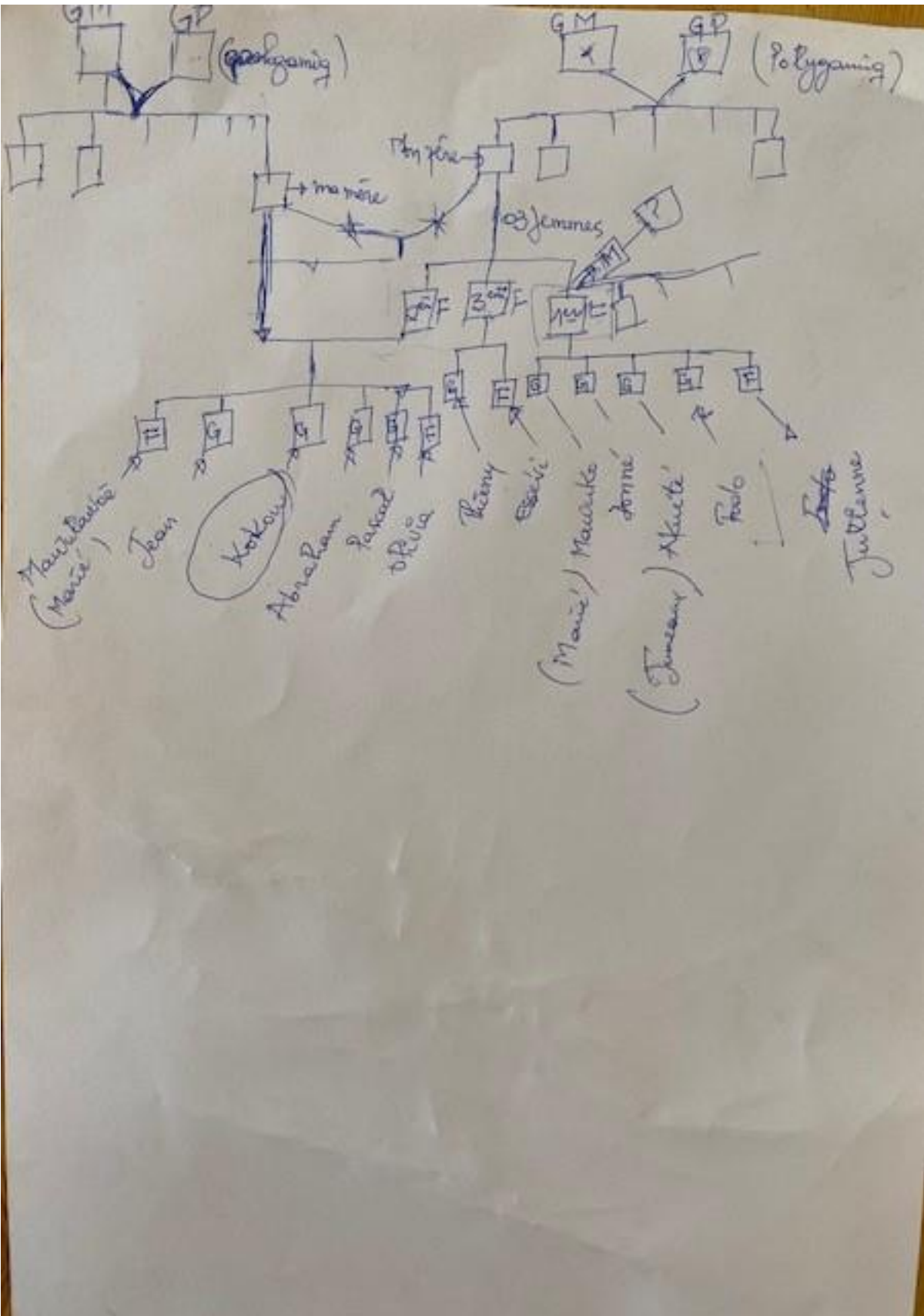




Arbre généalogique n°20 : Arzouma



Arbre généalogique n°21 : Messan





## Annexe 21 : Grille de lecture individuelle de la LRAg (Veillet-Combiér, 2022)

### GRILLE DE LECTURE INDIVIDUELE

### Libre Réalisation de l'Arbre généalogique

### LRAg

40 critères différenciateurs

Claudine VEUILLET-COMBIER

-2022-

I- APPRÉHENSION DE LA FEUILLE	
(1) ACCEPTATION DU SUPPORT PAPIER	
1-Acceptation feuille unique	2-Requête pour une autre feuille
(2) TEMPS GLOBAL POUR LA RÉALISATION DE L'ARBRE	
1-Adapté	2-Rapide 3-Long
(3) ORIENTATION GÉNÉRALE DE LA FEUILLE	
1-Horizontale	2-Verticale 3-Mixte (horizontale et verticale)
(4) UTILISATION DE LA FEUILLE	
1-Face	2-Recto-verso 3-Feuille différenciée (deux feuilles utilisées) 4-Moitié-moitié (même feuille partagée en deux)
II- CONSTRUCTION DE L'ARBRE	
(5) ARCHITECTURE GÉNÉRALE DE L'ARBRE (plusieurs réponses possibles)	
1-Étagée (montage vertical, l'arbre déroule ses maillons pédagogiques dans une progression par strates haut-bas ou bas-haut)	
2-Linéaire (montage horizontal, l'arbre déroule ses maillons dans une progression de gauche à droite ou de droite à gauche)	
4-Mixte (alternance dans le montage des maillons, ex : parfois étagé et parfois linéaire)	
3-En listing (montage vertical ou horizontal avec des maillons non reliés entre eux par trait graphique mais côte-à-côte, ex : ligne(s) ou colonne(s) de prénoms, de noms de famille ou d'initiales)	
5-Circulaire (l'arbre déroule ses maillons généalogiques en cercle, avec ou sans maillon central)	
6-En zigzag (montage des maillons de l'arbre en alternance de gauche à droite, puis de droite à gauche, dans une progression vers le haut ou le bas)	
7-Trançonnée (montage de l'arbre par trançons successifs, plusieurs groupes de maillons sont inscrits sans lien graphique entre chaque groupe, ex : sous forme de plusieurs nuage de prénoms)	
8-Dispersée (montage anarchique de l'arbre, avec une progression dans toutes les directions mais les maillons généalogiques sont reliés)	
9-Maillon(s) flottant(s) (un ou quelques maillons généalogiques sont isolés des autres, ex : nom(s) ou prénom(s) seul(s) non rattaché(s) à l'ensemble de l'arbre)	
10-Arbre flottant (maillons généalogiques tous isolés, non reliés entre eux par un trait schématique)	

<b>(6) STYLE GÉNÉRAL DE L'ARBRE</b> (plusieurs réponses possibles)			
1- <u>Schématique</u> ( <i>exemples : traits pour relier les maillons généalogiques de l'arbre, présence de fléchage, cadre ou cercle etc.</i> )			
2-Dessiné ( <i>tronc, feuillage, racines, décors, etc.</i> )			
3-Mixte ( <i>schématique et dessiné</i> )			
4-Rédigé ( <i>pas de trait graphique dans l'arbre, exemples : uniquement des noms et/ ou prénoms ou présence de phrases, etc.</i> )			
5- Autres remarques : à préciser			
<b>(7) TYPOLOGIE DES MAILLONS GÉNÉALOGIQUES</b> (plusieurs réponses possibles)			
1-Maillons généalogiques majoritairement sous forme de cercles ( <i>ex : noms et/ou prénoms encerclés etc.</i> )			
2-Maillons généalogiques majoritairement sous forme de carrés ou rectangles ( <i>ex : noms et/ ou prénoms encadrés etc.</i> )			
3-Maillons généalogiques figurés majoritairement par l'inscription rédactionnelle ( <i>exemples : noms inscrits mais non cerclés et non encadrés</i> )			
4-Maillons généalogiques figurés majoritairement sous une autre forme ( <i>ex : triangles, ou autres</i> )			
5-Maillons généalogiques figurés de façon variable ( <i>pas d'homogénéité dans le code de figuration qui est mixte</i> )			
6-Duplications de certains maillons généalogiques ( <i>ex : même(s) personne(s) plusieurs fois inscrite(s) dans l'arbre</i> )			
7-Autres : à préciser.			
<b>III- OCCUPATION DE L'ESPACE GRAPHIQUE</b>			
<b>(8) PROPORTION DE LA FEUILLE OCCUPÉE</b>			
1-L'ensemble	2-Les trois-quarts	3-La moitié	4-Un quart et moins
<b>(9) SPATIALISATION DE L'ARBRE</b> (plusieurs réponses possibles)			
1- <u>Arbre installé plutôt en haut</u>	2-Arbre installé plutôt en bas	3-Arbre installé plutôt à gauche	
4-Arbre installé plutôt à droite	5-Arbre installé plutôt au centre		
6-Arbre installé de façon plutôt équilibrée dans l'ensemble de la feuille			
7-Collage aux limites de la feuille ( <i>exemples, à gauche, à droite, en haut, en bas</i> )			
8- <u>Aucun collage aux limites de la feuille</u>		9- Arbre éclaté	
<b>(10) ZONE DE LA FEUILLE LARGEMENT VIDE</b> (plusieurs réponses possibles)			
1-Haut.	2- <u>Bas.</u>	3-Centre	4-Gauche
			5-Droite
			6-Pas d'espace majeur inoccupé
<b>IV- BRANCHES PATERNELLES ET MATERNELLES`</b>			
<b>(11) POSITION DES BRANCHES MATERNELLES ET PATERNELLES</b>			
1- <u>Côte à côte</u> ( <i>même feuille, face partagée avec gauche pour une branche, droite pour l'autre</i> )			
2-Dessus-dessous ( <i>même feuille, face partagée avec haut pour une branche, bas pour l'autre</i> )			
3-Devant-derrrière ( <i>même feuille, avec recto pour une branche, verso pour l'autre</i> )			
4- Pêle-mêle ( <i>même feuille, face partagée de façon anarchique avec les deux branches entremêlées</i> )			
5-Face à face ( <i>à la demande du sujet, deux feuilles, une pour chaque branche</i> )			
6-Omission d'une seule branche ( <i>à préciser</i> )		7-Omission totale des branches maternelles et paternelles	
8- Autres : à préciser.			
<b>(12) FIGURATION DES BRANCHES MATERNELLES ET PATERNELLES</b> (plusieurs réponses possibles)			

<p>1-<u>En miroir</u> (<i>même principe de construction pour les deux branches, effet symétrique</i>)</p> <p>2-Différenciée (<i>principe de construction différent pour les deux branches</i>)</p> <p>3-Omission d'une seule branche (<i>à préciser</i>) 4-Omission totale des branches maternelles et paternelles</p> <p>5-Mère inscrite mais omission du reste de la branche maternelle 6-Père inscrit mais omission du reste de la branche paternelle</p> <p>7- Autres : à préciser.</p>
<p><b>(13) PARTAGE DU TERRITOIRE GRAPHIQUE ENTRE BRANCHE PATERNELLE ET MATERNELLE</b></p>
<p>1-Empiètement de territoire (<i>d'une branche sur l'autre, à préciser</i>) 2-Équilibre au niveau de l'espace partagé</p> <p>3-Territoire dominant (<i>espace graphique utilisé plus vaste pour une branche que pour l'autre : à préciser</i>)</p> <p>4-Appropriation totale de l'ensemble du territoire graphique par une branche (<i>à préciser</i>)</p> <p>5-Omission d'une seule branche (<i>à préciser</i>) 6-Omission totale des branches maternelles et paternelles</p> <p>7-Autres : à préciser.</p>
<p><b>(14) MISE EN LIEN DES BRANCHES MATERNELLE ET PATERNELLE</b></p>
<p>1-<u>Attachées</u> (<i>la branche maternelle est reliée à la branche paternelle</i>) 2-Séparées par une ligne graphique</p> <p>3-Voisines (<i>les deux branches sont en proximité mais non reliées entre elles</i>)</p> <p>4-Mélangées (<i>les deux branches sont reliées mais dans un pêle-mêle</i>)</p> <p>5-Omission d'une seule branche (<i>à préciser</i>) 6-Omission totale des branches maternelles et paternelles</p> <p>7-Autres : à préciser.</p>
<p><b>(15) ZONE VIDE ENTRE LES BRANCHES MATERNELLE ET PATERNELLE</b></p>
<p>1-Oui, de façon majeure. 2-<u>Non, pas de façon majeure</u> 3-Omission d'une seule branche (<i>à préciser</i>)</p> <p>4-Omission totale des deux branches maternelles et paternelles. 5-Autres : à préciser.</p>
<p style="text-align: center;"><b>V- ÉLÉMENTS D'IDENTITÉ : modes d'inscription</b></p>
<p><b>(16) INSCRIPTION DU SUJET RÉALISANT L'ARBRE</b> (plusieurs réponses possibles)</p>
<p>1-Oui et repérable aisément grâce à des éléments d'insistance (<i>exemples : seule inscription en majuscules, soulignage, trait gras, nom et prénom conjointement présents, etc.</i>)</p> <p>2-Oui, mais non repérable aisément (<i>exemples : inscription avec initiales seulement, prénom uniquement noté, écriture peu appuyée, etc.</i>)</p> <p>3-Oui, inscription par usage d'un pronom (<i>ex : Moi</i>) 4- <u>Oui, prénom(s)</u> 5-Oui, nom de famille 6- Oui, surnom(s)</p> <p>7-<u>Usage de majuscule(s)</u> (<i>à préciser pour nom et/ou prénom</i>) 8-<u>Usage d'initiales</u> (<i>à préciser pour nom et/ou prénom</i>)</p> <p>9-Usage d'un signe graphique en lieu et place du nom de famille (<i>exemples : croix, point d'interrogation, etc.</i>)</p> <p>10-Usage d'un signe graphique en lieu et place du prénom (<i>exemples : croix, point d'interrogation, etc.</i>)</p> <p>11-Inscription du sujet dupliquée (<i>le sujet est inscrit plusieurs fois dans l'arbre</i>)</p> <p>12-Place du sujet signifiée uniquement par case vide</p> <p>13-Non, omission, sujet qui réalise l'arbre non inscrit 14-Remarques : à préciser</p>
<p style="text-align: center;"><b>VI- INSCRIPTION DES FIGURES FAMILIALES ET MISES EN LIEN</b></p>
<p><b>(17) INSCRIPTION DE LA FIGURE MATERNELLE ET LIEN AVEC LE SUJET</b> (plusieurs réponses possibles)</p>
<p>1-Oui et repérable aisément grâce à des éléments d'insistance (<i>exemples : seule inscription en majuscules, soulignage, trait gras, précision avec inscription « mère » associée aux nom et/ou prénom, etc.</i>)</p>

<p>2-Oui, mais non repérable aisément (<i>inscription avec initiales ou prénom seulement, trait d'écriture peu appuyé, pas de trait graphique reliant le sujet à sa mère etc.</i>)</p> <p>3-Oui, uniquement par inscription rédactionnelle indiquant la nature du lien (<i>ex : « mère » sans précision de nom ou de prénom</i>)</p> <p>4-Oui, inscription par usage d'un pronom (<i>ex : elle</i>)</p> <p>5- <u>Oui, prénom(s)</u> 6-Oui, nom de famille 7- Oui, surnom(s)</p> <p>8-<u>Usage de majuscule(s)</u> (<i>à préciser pour nom et/ou prénom</i>) 9-Usage d'initiale(s) (<i>à préciser pour nom et/ou prénom</i>)</p> <p>10-Usage d'un signe graphique en lieu et place du nom de famille (<i>exemples : croix, point d'interrogation, etc.</i>)</p> <p>11-Usage d'un signe graphique en lieu et place du prénom (<i>exemples : croix, point d'interrogation, etc.</i>)</p> <p>12-Place de la figure maternelle signifiée uniquement par case vide</p> <p>13-Inscription de la figure maternelle dupliquée (<i>la mère est inscrite plusieurs fois dans l'arbre</i>)</p> <p>14- <u>Lien graphique entre le sujet et la figure maternelle.</u></p> <p>15- Pas de lien graphique entre le sujet et la figure maternelle</p> <p>16-Figure maternelle maillon flottant (<i>aucun rattachement avec d'autres maillons généalogiques</i>)</p> <p>17-Non omission, figure maternelle non inscrite. 18- Remarques : à préciser.</p>
<p><b>(18) INSCRIPTION DE LA FIGURE PATERNELLE ET LIEN AVEC LE SUJET</b> (plusieurs réponses possibles)</p>
<p>1-<u>Oui et repérable aisément grâce à des éléments d'insistance</u> (<i>exemples : seule inscription en majuscules, soulignage, trait gras, ou précision avec inscription « père » associée aux nom et /ou prénom, etc.</i>)</p> <p>2-Oui, mais non repérable aisément (<i>exemples : inscription avec initiales ou prénom seulement, trait d'écriture peu appuyé, pas de trait graphique reliant le sujet à son père etc.</i>)</p> <p>3-Oui uniquement par inscription rédactionnelle indiquant la nature du lien (<i>ex : « père » sans précision de nom ou de prénom</i>)</p> <p>4-Oui, inscription par usage d'un pronom (<i>ex : lui</i>)</p> <p>5- <u>Oui, prénom(s)</u> 6- Oui, nom de famille 7-Oui, surnom(s)</p> <p>8-<u>Usage de majuscule(s)</u> (<i>à préciser pour nom et/ou prénom</i>) 9-Usage d'initiale(s) (<i>à préciser pour nom et/ou prénom</i>)</p> <p>10-Usage d'un signe graphique en lieu et place du nom de famille (<i>exemples : croix, point d'interrogation, etc.</i>)</p> <p>11-Usage d'un signe graphique en lieu et place du prénom (<i>exemples : croix, point d'interrogation, etc.</i>)</p> <p>12-Place de la figure paternelle signifiée uniquement par case vide</p> <p>13-Inscription de la figure paternelle dupliquée (<i>le père est inscrit plusieurs fois dans l'arbre</i>).</p> <p>14- <u>Lien graphique entre le sujet et la figure paternelle</u></p> <p>15- Pas de lien graphique entre le sujet et la figure paternelle.</p> <p>16-Figure paternelle maillon flottant (<i>aucun rattachement avec d'autres maillons généalogiques</i>)</p> <p>17-Non omission, figure paternelle non inscrite. 18- Autres : à préciser.</p>
<p><b>(19) INSCRIPTION DES FRÈRES ET SŒURS</b> (plusieurs réponses possibles).</p> <p>Si besoin, apporter précisions en fonction des frères et sœurs, notamment s'il y a une différence dans les modalités d'inscription entre les uns et les autres (ex : pour le prénom, nom, usage de majuscules etc.).</p>
<p>1-Oui, fratrie inscrite et lien fraternel repérable aisément grâce à des éléments d'insistance (<i>exemples : soulignage, trait gras, ou précision avec inscription « frère » ou « sœur » associée aux nom(s) et/ou prénom(s), fléchage ou symbole marquant le lien avec le sujet, etc.</i>)</p>

<p>2-Oui, fratrie inscrite mais lien fraternel non repérable d'emblée (<i>inscription avec initiales ou prénom seulement, trait d'écriture peu appuyé, pas de trait graphique reliant le sujet à sa fratrie etc.</i>)</p> <p>3-Oui, fratrie inscrite mais partiellement (<i>à préciser</i>)</p> <p>4-Oui, uniquement par inscription rédactionnelle indiquant la nature du lien (<i>ex : « sœur » mais pas de prénom ou nom</i>)</p> <p>5-Ecriture en paquet (<i>avec indications chiffrées, ex : « 2 sœurs et 3 frères »</i>)</p> <p>6-Oui, inscription par usage d'un pronom (<i>ex : eux</i>) 7-Oui, prénom(s)</p> <p>8- Oui, nom(s) de famille 9- Oui, surnom(s) 10-Usage de majuscule(s) 11-Usage d'initiale(s)</p> <p>12-Usage d'un signe graphique en lieu et place du nom de famille ou prénom (<i>exemples : croix, point d'interrogation, etc.</i>)</p> <p>13-Inscription des frères et sœurs dupliquée (<i>les personnes sont notées à plusieurs reprises dans l'arbre, à préciser</i>)</p> <p>14-Places des frères et sœurs signifiées uniquement par cases vides.</p> <p>15-Si existant(e), conjoint(e) du frère ou de la sœur noté(e) inscrit(e), pour toute la fratrie ou partiellement (<i>à préciser</i>)</p> <p>16-Si existant(s) enfant(s) du frère ou de la sœur noté(e), inscrit(s) pour toute la fratrie ou partiellement (<i>à préciser</i>)</p> <p>17-<u>Ordre des naissances respecté dans la chronologie de l'inscription de la fratrie</u></p> <p>18- Ordre des naissances non respecté dans la chronologie de l'inscription de la fratrie</p> <p>19-Maillon(s) fraternel(s) flottant(s) (<i>non rattaché(s) aux autres maillons généalogiques de l'arbre</i>)</p> <p>20-Non pas d'inscription, fratrie existante mais omise 21-Non, pas de frère ou sœur. 22-Remarques : <u>à préciser.</u></p>
<p><b>(20) INSCRIPTION DES DEMI-FRÈRE(S) ET DEMI-SŒUR(S)</b> (plusieurs réponses possibles) :</p> <p><i>Si besoin, apporter précisions en fonction des demi-frères et demi-sœurs, notamment s'il y a une différence dans les modalités d'inscription entre les uns et les autres ( ex : pour le prénom, nom, usage de majuscules etc.).</i></p>
<p>1-Oui, fratrie inscrite et lien fraternel repérable aisément grâce à des éléments d'insistance (<i>exemples :seule inscription en majuscules, soulignage, trait gras, ou précision avec inscription « frère » ou « sœur » associée aux nom et/ou prénom, etc.</i>)</p> <p>2-Oui, fratrie inscrite mais lien fraternel non repérable d'emblée (<i>inscription avec initiales ou prénom seulement, trait d'écriture peu appuyé, pas de trait graphique reliant le sujet à sa fratrie etc.</i>)</p> <p>3-Oui, fratrie inscrite mais partiellement (<i>à préciser</i>)</p> <p>4-Oui, inscription rédactionnelle indiquant la nature du lien (<i>ex : demi-frère</i>)</p> <p>5-Ecriture en paquet (<i>avec indications chiffrées, ex : « 2 demi-sœurs paternelles et 3 demi-frères maternels »</i>)</p> <p>6-Oui, inscription par usage d'un pronom (<i>ex : elles</i>) 7-Oui, prénom(s)</p> <p>8- Oui, nom(s) de famille 9-Surnom(s) 10-Usage de majuscule(s) 11-Usage d'initiale(s)</p> <p>12-Usage d'un signe graphique en lieu et place du nom de famille ou prénom (<i>exemples : croix, point d'interrogation, etc.</i>)</p> <p>13-Inscription de(s) demi-frère(s) et demi-sœur(s) dupliquée (<i>présence des personnes à plusieurs reprises dans l'arbre, à préciser</i>).</p> <p>14-Place(s) des demi-frère(s) et demi-sœur(s) signifiée(s) uniquement par case(s) vide(s)</p> <p>15-Si existant(e), conjoint(e) du demi-frère ou de la demi-sœur noté(e) inscrit(e), en totalité ou partiellement (<i>à préciser ?...</i>)</p> <p>16-Si existant(s) enfant(s) du frère ou de la sœur noté(e), inscrit(s), en totalité ou partiellement (<i>à préciser ?...</i>)</p> <p>17-Ordre des naissances respecté dans la chronologie de l'inscription de la fratrie</p> <p>18-Ordre des naissances non respecté dans la chronologie de l'inscription de la fratrie</p> <p>19-Maillon(s) fraternel(s) flottant(s) (<i>non rattaché(s) aux autres maillons généalogiques de l'arbre</i>)</p>



<p>20-Non pas d'inscription, fratrie existante mais omise</p> <p>21-<u>Non pas concerné, pas de demi-frère(s) ou demi-sœur(s)</u> 22-Remarques : à préciser.</p>
<p><b>(21) INSCRIPTION DES FIGURES GRAND-PARENTALES MATERNELLES</b> (plusieurs réponses possibles.)</p> <p><i>Préciser au besoin, avec une réponse différenciée pour grand-mère maternelle et pour grand-père maternel</i></p>
<p>1-Oui, et repérables aisément grâce à des éléments d'insistance (<i>exemples : soulignage, trait gras, ou précision avec inscription(s) «grand-mère maternel, « grand-père maternel », « GM », etc.</i>)</p> <p>2-Oui, mais non repérables aisément (<i>inscription avec initiales ou prénom seulement, trait d'écriture peu appuyé, etc.</i>)</p> <p>3-Oui par inscription rédactionnelle indiquant la nature du lien (<i>exemples : « grands-parents maternels », « GM », mais pas de précision de nom et prénom etc.</i>)</p> <p>4- <u>Oui, prénom(s)</u> 5-Oui, nom(s) de famille 6-Oui, surnom(s)</p> <p>7-Usage de majuscule(s) 8-Usage d'initiale(s) 9-Usage d'un signe graphique en lieu et place du nom de famille ou prénom</p> <p>10-Places des figures grand-parentales signifiées uniquement par case(s) vide(s)</p> <p>11-Inscription des figures grand-parentales dupliquée (<i>répété plusieurs fois, à préciser</i>)</p> <p>2-Figures grand-parentales, maillon(s) flottant(s) (<i>non rattaché(s) aux autres maillons généalogiques de l'arbre</i>)</p> <p>13-Non, omission, aucune trace d'inscription pour les figures grand-parentales maternelles. 14- Remarques : à préciser...</p>
<p><b>(22) INSCRIPTION DES FIGURES GRAND-PARENTALES PATERNELLES</b> (plusieurs réponses possibles)</p> <p><i>Préciser au besoin, avec une réponse différenciée pour grand-mère paternelle et pour grand-père paternel</i></p>
<p>1-Oui, et repérables aisément grâce à des éléments d'insistance (<i>exemples : soulignage, trait gras, ou précision avec inscription « grand-parents paternels » associée aux nom et/ou prénom, etc.</i>)</p> <p>2-Oui, mais non repérables aisément (<i>inscription avec initiales ou prénom seulement, trait d'écriture peu appuyé, etc.</i>)</p> <p>3-Oui par inscription rédactionnelle indiquant la nature du lien (<i>exemples : « grands-parents, « GP», mais pas nom et prénom précisés etc</i>)</p> <p>4- <u>Oui, prénom(s)</u> 5-Oui, nom(s) de famille 6-Oui, surnom(s)</p> <p>7-Usage de majuscule(s) 8-Usage d'initiale(s)</p> <p>9-Usage d'un signe graphique en lieu et place du nom de famille ou prénom (<i>exemples : croix, point d'interrogation, etc.</i>)</p> <p>10-Places des figures grand-parentales signifiées uniquement par case(s) vide(s).</p> <p>11-Inscription des figure(s) grand-parentale(s) dupliquée (<i>répétée plusieurs fois, à préciser</i>).</p> <p>12-Figure(s) grand-parentale(s), maillon(s) flottant(s) (<i>non rattaché(s) aux autres maillons généalogiques de l'arbre</i>)</p> <p>13-Non, omission, aucune trace d'inscription pour les figures grand-parentales maternelles.</p> <p>14- Remarques : à préciser.</p>
<p><b>(23) INSCRIPTION DES COLLATÉRAUX</b> (plusieurs réponses possibles)</p> <p><i>Si besoin, apporter précisions en fonction des collatéraux, notamment s'il y a une différence dans les modalités d'inscription entre les uns et les autres ( ex : pour le prénom, nom, usage de majuscules etc.).</i></p>
<p>1-Oui, de manière générale.</p> <p>2-Oui, mais de façon très partielle (<i>à préciser</i>)</p> <p>3-Oui par inscription rédactionnelle indiquant la nature du lien (<i>exemples : « oncle », « tante », « cousine », etc.</i>)</p> <p>4-Oui, prénom(s) 5-Oui, nom(s) de famille 6- Oui, surnom (s) 7-Usage de majuscule(s) 8-Usage d'initiale(s)</p>

9-Usage d'un signe graphique en lieu et place du nom de famille ou prénom ( <i>exemples : croix, point d'interrogation, etc.</i> )
10-Inscription de collatéraux dupliquée ( <i>répétée plusieurs fois, à préciser</i> ).
11-Places des collatéraux signifiées uniquement par cases vides
12-Collatéraux, maillons flottants ( <i>non rattaché(s) aux autres maillons généalogiques de l'arbre</i> )
13- <u>Non, aucune trace de collatéraux inscrits</u> <span style="float: right;">14- Autres : à préciser.</span>
<b>VII- LIENS CONJUGAUX</b>
<b>(24) FIGURATION DU COUPLE PARENTAL</b> (plusieurs réponses possibles)
1-Oui, mère et père inscrits et lien conjugal repérable aisément grâce à des éléments d'insistance ( <i>exemples : soulignage, trait gras, encadrement du couple, symbole graphique d'union, nom et prénom présents avec lien aux enfants, inscription des termes père et mère, etc.</i> )
2-Oui, père et mère inscrits mais lien conjugal non repérable aisément ( <i>ex : pas de tracé graphique les reliant ou symbole marquant leur lien entre eux, etc.</i> )
3-Oui, inscription avec uniquement précision rédactionnelle sur la nature du lien avec le sujet ( <i>ex : il est noté « parents », « père » et « mère », mais pas leur prénom et nom etc. )</i> )
4-Oui, inscription avec précision sur le statut du lien entre le couple ( <i>exemples : il est noté pacsés, divorcés, mariés, séparés ou usage du symbole l'indiquant etc.</i> )
5-Oui et inscription du couple parental dupliquée ( <i>répétée plusieurs fois</i> )
6-Non, seule la mère est inscrite dans l'arbre
7-Non, seul le père est inscrit dans l'arbre <span style="float: right;">8-Non père et mère non inscrits dans l'arbre</span>
9- Autres: à préciser ( <i>ex : il peut être écrit « mère porteuse », ou « pères » en cas d'homoparentalité, etc.</i> )
<b>(25) SÉPARATION DU COUPLE PARENTAL</b> (plusieurs réponses possibles)
1-Pas concerné, couple parental non séparé
2-Si séparation du couple parental, indication(s) spécifique(s) à ce propos ( <i>graphique(s), rédactionnelle(s), ou encore usage de symbole(s), ex : alliance barrée, etc.</i> )
3- <u>Si séparation du couple parental, pas d'indication spécifique à ce propos</u>
4-Si séparation du couple parental et nouveau(x) conjoint(e.s), indication(s) à ce propos ( <i>à préciser</i> )
5- <u>Si séparation du couple parental et nouveau conjoint(e.s), pas d'indication à ce propos</u>
6- Si précédant le couple parental, autre(s) union(s) conjugale(s), indication(s) à ce propos ( <i>à préciser</i> )
7- Si précédant le couple parental, autre(s) union(s) conjugale(s), pas d'indication à ce propos
8- Si quasi-frères et quasi-sœurs, nés d'une autre union indication(s) à ce propos ( <i>à préciser</i> )
9- Si quasi-frères et quasi-sœurs, nés d'une autre union, pas d'indication à ce propos
10-Si enfant(s) né(s) dans le cadre de la recomposition familiale du couple parental, indication(s) à ce propos ( <i>à préciser</i> )
11-Si enfant(s) né(s) dans le cadre de la recomposition familiale, du couple parental pas d'indication à ce propos
12- Autres : à préciser.
<b>(26) FIGURATION DES COUPLES GRANDS-PARENTAUX</b> (plusieurs réponses possibles)
<i>Au besoin,, indiquer des réponse différenciées pour grands-parents maternels et paternels</i>
1-Non pas du tout, aucune figuration des couples grands-parentaux

<p>2-Oui, grands-parents paternels et maternels inscrits et lien conjugal repérable aisément grâce à des éléments d'insistance (<i>ex : tracé les reliant, symbole d'union, il est noté grand-père et grand-mère, etc.</i>)</p> <p>3-Oui, grands-parents paternels et maternels inscrits, mais lien conjugal non repérable aisément (<i>ex : pas de tracé ou symbole marquant le lien entre les grands-parents, etc.</i>)</p> <p>4-Oui mais partiellement, un seul couple grand-parental est représenté avec un lien conjugal repérable (<i>à préciser</i>)</p> <p>5-Oui, uniquement par inscription rédactionnelle indiquant la nature du lien avec le sujet (<i>ex : il est noté « grands-parents », « grand-père » et « grand-mère » mais pas les prénoms et noms, etc.</i>)</p> <p>6-Oui, inscription avec précision sur le statut du lien entre le couple (<i>exemples : il est noté pacés, divorcés, mariés, séparés ou usage du symbole l'indiquant etc., à préciser pour le côté maternel et paternel</i>)</p> <p>7-Non car un seul membre du couple grand-parental est présent dans l'arbre (<i>à préciser pour le côté maternel et paternel</i>)</p> <p>8-Si séparation concernant les couples grands-parentaux, indication spécifique à ce propos (<i>ex : trait les reliant barré, etc.</i>)</p> <p>9-Si séparation concernant les couples grands-parentaux, pas d'indication spécifique à ce propos</p> <p>10-Si plusieurs unions concernant les couples grands-parentaux, indication(s) à ce propos (<i>à préciser pour le côté maternel et paternel, etc.</i>)</p> <p>11-Si plusieurs unions concernant les couples grands-parentaux, pas d'indication à ce propos (<i>à préciser pour le côté maternel et paternel, etc.</i>)</p> <p>12- Si autres union(s) concernant les couples grands-parentaux et autre(s) enfant(s), en dehors des parents du sujet, indication(s) à ce propos (<i>à préciser</i>)</p> <p>13- Si autres union(s) concernant les couples grands-parentaux et autre(s) enfant(s), en dehors des parents du sujet, pas d'indication à ce propos (<i>à préciser</i>)</p> <p>14-Couple(s) grands-parentaux dupliqué(s) (<i>noté(s) à plusieurs reprises dans l'arbre</i>)      15- Autres : à préciser.</p>
<p><b>(27) FIGURATION DES COUPLES CHEZ LES COLLATÉRAUX</b> (plusieurs réponses possibles)</p> <p><i>Au besoin indiquer des réponse différenciées en fonction des collatéraux</i></p>
<p>1-Oui repérable aisément grâce à des éléments d'insistance (<i>exemples : encadrement du couple, symbole d'union, il est écrit « tante et mari de ma tante », etc.</i>)</p> <p>2-Oui, mais le lien conjugal est non repérable aisément (<i>ex : prénoms indiqués sans lien entre eux, etc.</i>)</p> <p>3-Oui mais partiellement (<i>ex : seul les collatéraux en couple sont notés côté maternel mais pas côté paternel, etc.</i>)</p> <p>4-Oui, par inscription indiquant la nature du lien (<i>ex : il est noté « cousine en couple » mais pas d'indication de nom et prénom</i>)</p> <p>5-Oui, inscription avec précision sur le statut du lien (<i>ex : mariés, séparés, pacssé etc ou usage de symboles</i>)</p> <p>6-Non, car un seul membre du couple présent dans l'arbre</p> <p>7-Si séparation, indication(s) spécifique(s) à ce propos (<i>ex : symbole d'une alliance barrée, etc.</i>)</p> <p>8-Si séparation, pas d'indication spécifique à ce propos</p> <p>9-Si plusieurs unions concernant les couples de collatéraux, indication(s) à ce propos</p> <p>10-Si plusieurs unions concernant les couples de collatéraux, pas d'indication à ce propos</p> <p>11- Si plusieurs union(s) avec enfant(s), chez les collatéraux, indication(s) à ce propos</p> <p>12- Si plusieurs union(s) avec enfant(s), chez les collatéraux, pas d'indication à ce propos</p> <p>13-Couple(s) de collatéraux dupliqué(s) (<i>On retrouve plusieurs fois les mêmes couples de collatéraux dans l'arbre</i>)</p> <p><u>14- Non car pas concerné, collatéraux non inscrits</u></p> <p>15- Autres : à préciser.</p>

<b>VIII- TYPE(S) DE LIENS ET RANGS GÉNÉRATIONNELS</b>
<b>(28) TYPE(S) DE LIEN REPRÉSENTÉ,</b> (plusieurs réponses possibles).
1- <u>Lien conjugal.</u> 2- <u>Lien de filiation (ligne directe)</u> 3-Lien fraternel 4- En dehors de la fratrie, lien avec les collatéraux ( <i>oncle, tante, cousin, cousine, neveu, nièce</i> ) 5-Lien aux géniteurs en cas d'adoption, GPA, PMA etc. 6-Lien amical. 7-Lien avec un animal. 8- Autres : à préciser
<b>(29) RANGS GÉNÉRATIONNELS REPRÉSENTÉS ET SUCCESSION DES GÉNÉRATIONS</b> (plusieurs réponses possibles), <i>si besoin préciser.</i>
1-Rang des arrière-grands-parents 2- <u>Rang des grands-parents</u> 3- <u>Rang des parents</u> 4- <u>Rang générationnel du sujet qui réalise l'arbre</u> 5-Rang des petits-enfants 6- <u>Autres rangs.</u> 7- <u>Ordre de succession des générations respecté.</u> 8-Ordre de succession des générations partiellement respecté 9-Ordre de succession des générations non respecté. 10-Un seul rang générationnel représenté 11- Autres : à préciser.
<b>(30) FIGURATION DES RANGS GÉNÉRATIONNELS</b>
1-Oui ( <i>ex : il est écrit «grand-père pat » ou « GP » et « GM », ou « parents », ou « fratrie », ou « Première génération », etc.</i> ) 2- <u>Oui mais partiellement (à préciser.)</u> . 3-Non ( <i>prénoms et/ou noms uniquement indiqués</i> )
<b>IX-TEMPORALITÉ, LIENS ET RUPTURES</b>
<b>(31) ÉLÉMENTS D'INFORMATIONS LIÉS À LA TEMPORALITÉ</b>
1-Oui ( <i>ex : dates.</i> ) 2- <u>Non</u>
<b>(32) SENS DE LA FILIATION POUR LA LIGNÉE</b>
1-Ascendant 2- <u>Descendant</u> 3-Indéfini
<b>(33) LIENS GRAPHIQUES, RUPTURES</b> (plusieurs réponses possibles)
1- Liens graphiques avec fléchage et indication de sens. 2- <u>Liens graphiques sous forme de tracé sans indication de sens</u> 3- Liens graphiques variables au niveau du fléchage 4- <u>Liens graphiques figurés par un seul trait</u> 5- Liens graphiques figurés par un doublage du trait. 6- Liens graphiques majoritairement figurés par des pointillés 7- <u>Autre formes de liens graphiques majoritaires (à préciser ?...)</u> 8-Liens graphiques majoritairement figurés aux formes variables 9-Non, pas de lien graphique entre les maillons` généalogiques 10-Rupture de liens entre certains maillons généalogiques ( <i>à préciser</i> ) 11-Rupture des liens entre tous les maillons généalogiques 12- Autres : à préciser.
<b>(34) MENTION(S) SPÉCIALE(S) POUR LES PERSONNES DÉCÉDÉES</b>
1-Oui ( <i>ex : il est écrit « décédé », symbole d'une croix, etc.</i> ) 2- <u>Oui partiellement (à préciser pour qui)</u> 3-Non, car pas de personnes décédées inscrites dans l'arbre 4- <u>Non, même si personnes décédées inscrites dans l'arbre.</u> 5- Autres : à préciser.
<b>X- RATURES , OMISSIONS, SPÉCIFICITÉS</b>

<b>(35) RATURE(S)</b> (plusieurs réponses possibles)
1-Oui, plusieurs essais d'arbre ( <i>ex : arbre raturé au recto de la feuille et nouvelle version au verso, etc.</i> ) 2-Oui, une ou des rature(s) dans la construction de l'arbre ( <i>ex : case barrée, prénom rayé, etc.</i> ) 3-Non, aucune rature                      4- Autres : à préciser.
<b>(36) CASE(S) VIDE(S) OU BRANCHE(S) ARRÊTÉE(S)</b> (Plusieurs réponses possibles) : <i>si besoin à préciser</i>
1-Oui, branche(s) arrêtée(s) ( <i>trait qui vise à relier mais qui s'arrête sans inscription de maillon, pas de prénom ou de nom inscrit, pas de case figurée, le trait stoppe brutalement</i> ) 2-Oui, case(s) vide(s)    3-Non                      4- Autres : à préciser.
<b>(37) OMISSION(S) CONCERNANT LES DERNIERS NÉS DE LA LIGNÉE</b>
1-Oui    2-Oui partiellement ( <i>à préciser</i> )                      3-Non                      4- Autres : à préciser. ...
<b>(38) OMISSION(S) CONCERNANT DES ENFANTS DÉCÉDÉS</b> (plusieurs réponses possibles)
1-Oui ( <i>préciser</i> )                      2-Non.                      3-Si fausse(s) couche(s), IVG : informations inscrites dans l'arbre 4-Si fausse(s) couche(s), IVG : pas informations inscrites dans l'arbre.                      5- Autres : à préciser.
<b>(39) OMISSION(S) GÉNÉRALE(S)</b> (plusieurs réponses possibles)
1-Omission générale des prénoms.                      2-Omission générale des noms de famille 3-Omission générale des majuscules aux noms et/ou prénoms 4-Omission générale des liens graphiques entre les différents maillons généalogiques 5-Omission générale des liens graphiques entre conjoints` 6-Omission générale des liens graphiques avec les collatéraux autres que la fratrie 7- Omission générale des liens graphiques au sein de la fratrie 8-Omission générale des figures parentales 9-Omission générale des figures grands-parentales 10-Omission générale des figures fraternelles 11- Omissions générales des figures collatérales autre que la fratrie 12- Remarques : à préciser
<b>(40) ÉLÉMENTS SPÉCIFIQUES AUTRES</b> (plusieurs réponses sont possibles) : <i>Si besoin, apporter précisions.</i>
1-Oui, systématisations ( <i>ex : uniquement usage d'initiales, etc.</i> ) 2-Oui, sur le plan du code graphique utilisé ( <i>ex : point d'interrogation, de suspension, symboles masculin ou féminin etc.</i> ) 3- Oui, indications rédactionnelles spécifiques ( <i>ex : lieu, métier, trait de caractère, etc.</i> ) 4-Oui, inscriptions atypiques ( <i>inscription d'un voisin, d'un ami etc.</i> ). 5-Oui, précisions concernant des événements ( <i>ex : déménagement, accident de voiture, etc.</i> ) 6-Particularités du trait d'écriture ( <i>ex :trait d'écriture épais, tremblant, illisible , épais, incliné , en pointillé, etc.</i> ) 7- Fautes orthographiques    8- Indications chiffrées spécifiques. 9-Usage de la couleur ( <i>ex : requête pour utiliser plusieurs stylos, etc.</i> ) 10-Corrections et rajouts après-coup

11-Légende(s) 12-Textes, citations, phrases 13-Titre donné à l'arbre

14- Précisions d'appartenance culturelle (*ex : adopté au Brésil, etc.*)

15- Répétitions (*ex : des mêmes prénoms entre les générations*)

16-Confusions, inversions, erreurs, oublis (*identifiées le plus souvent lors de l'échange verbal*)

17-Surcharge(s) 18- Zone de noircissements 19-Non pas d'éléments spécifiques

20- Autres : à préciser.

**Titre : Psychopathologie de la sorcellerie, aliénation et travail de l'ancêtre :**  
la transmission psychique et socioculturelle dans la filiation togolaise à l'épreuve du modernisme.

**Mots clés :** Crise psychotique aiguë – Sorcellerie africaine – Travail de l'ancêtre – Aliénation – Transmission psychique – Libre-Réalisation de l'Arbre généalogique – Ethnopsychanalyse

**Résumé :** L'Afrique subsaharienne traverse depuis quelques décennies d'importantes transformations socioculturelles sur son territoire construisant sur les reliques de la colonisation, et sur la vague de la mondialisation, son propre modernisme.

La problématique de la modernité africaine réside dans sa puissance de rupture par rapport à la tradition, la loi des ancêtres, qui la structure et donne corps aux identités individuelles comme collectives. L  où le recul des croyances religieuses, et le désenchantement du monde ont signé en Occident l'accès à la modernité, on observe à l'inverse sur le continent africain un ensorcellement du monde dont témoigne l'accrochage persistant à l'imaginaire spirituel et au recours à la sorcellerie.

Nous avons travaillé pendant plusieurs années dans des centres de santé mentale au Togo, et ciblé au départ notre recherche sur les patients qui ont manifesté une crise psychotique aiguë. Ces patients et leur famille utilisent des représentations culturelles, et l'étiologie sorcellaire pour mettre en mots leur souffrance psychique. Guidé par une méthode de recherche empirico-inductive, et par le dispositif ethnopsychanalytique, nous avons couplé des techniques d'entretiens cliniques avec la médiation projective de la libre-réalisation de l'arbre généalogique.

Notre souci constant f t de questionner le sens plurivoque que pouvait véhiculer la sorcellerie, à l'interface des psychismes et de la culture, et de l'interroger dans sa fonction d'objet transgénérationnel. Ainsi, notre étude nous a permis d'identifier, au-delà des cliniques de la psychose aiguë, le champ plus large, de ce que nous préférons appeler **les cliniques psychopathologiques de la sorcellerie** qui ont la particularité d'engager les enjeux de la transmission psychique et de la transmission socioculturelle en contexte togolais tradi-moderne. Nous proposons ainsi de discuter, à travers *la psychopathologie de la sorcellerie comment le sujet utilise les représentations culturelles et groupales-familiales de la sorcellerie pour mettre du sens sur des éprouvés internes non-élaborés et conflictuels*. Nos résultats mettent en exergue des vécus d'aliénation psychique en écho avec des conflits d'ordre intersubjectif et intrapsychique, et des vécus d'aliénation socioculturelle en écho avec des conflits d'ordre transgénérationnel, intergénérationnel et interculturel. En attaquant le lien, l'étiologie sorcellaire le questionne et met au travail le négatif de la transmission et du lien.

Nous proposons ainsi d'appeler *travail de l'ancêtre*, le travail psychique, conscient et inconscient, qui est mobilisé par le sujet tradimodern  à travers ses symptômes persécutifs pour questionner son ancrage dans la tradition ancestrale et dans la chaîne généalogique à laquelle il est assujetti.

**Title : Psychopathology of witchcraft, alienation and work of the ancestor :**  
psychological and sociocultural transmission in the Togoese filiation to the test of modernism

**Keys words :** Acute psychotic episode – African witchcraft – Work of the ancestor – Alienation – Psychic transmission – Free-Realization of the Family Tree – Ethnopsychanalysis

**Summary :** Over the last decades, Sub-Saharan Africa has been going through major sociocultural transformations on its territory, building its own modernism on the remnants of colonization as well as on the wave of globalization. The problem of African modernity lies in its power of rupture against a tradition (that is the law of the ancestors), which structures it and gives substance to both individual and collective identities. In Occident, a drop in religious beliefs combined with a disenchantment of the world had signed the access to modernity. On the contrary, one may observe, on the African continent, a bewitchment of the world, through a strengthening of the spiritual imagination and the use of witchcraft.

For several years, we have worked in mental health centers in Togo. At first, we had decided to focus our research on patients who had manifested an acute psychotic episode. The said patients and their families not only use imaginary cultural representations but also witchcraft etiology in order to put their mental suffering into words. Guided by an empirico-inductive research method and by an ethnopsychanalytical device, We have combined clinical interview techniques with the projective mediation of the free realization of the family tree.

In that respect, our research moved away from the acute psychosis clinics in order to come closer to what we have chosen to call **the psychopathological clinics of witchcraft**. Thus, our thesis consists of studying the stakes of psychic transmission and sociocultural transmission in the psychopathological clinic of witchcraft, in a traditional-modern Togoese context.

Therefore, we offer to discuss, through *psychopathology of witchcraft, how the subject uses both cultural and group-family representations of witchcraft to make sense of non-elaborated and conflicting internal experiences*. Our results highlight experiences of psychic alienation, echoing with intersubjective and intrapsychic conflicts, as well as experiences of sociocultural alienation, echoing with transgenerational, intergenerational and intercultural conflicts. By attacking the link, witchcraft etiology questions it and put the negative of the transmission and the negative of the link at work.

Therefore, we offer to call *work of the ancestor*, the psychic work, conscious and unconscious, which is mobilized by the the tradi-modern subject through its persecutory symptoms to question its anchoring in the ancestral tradition and in the genealogical chain to which it is subjecte.