

## La castration sociale et subjective aux effets incertains

Charles-Henry Pradelles de Latour

La présentation de la castration, ici exposée, repose sur deux expériences dont la première, vécue il y a quarante ans au Cameroun, relève du discours de l'alliance matrimoniale tenu dans une chefferie bamiléké, et la seconde, qui mit fin à mon symptôme, eut lieu plus récemment selon un développement interne à la cure psychanalytique. La première expérience manifestement sociale va nous faire découvrir en quoi un système de parenté traditionnel africain inclut dans sa structure la castration, et en quoi celle-ci a pour conséquence d'inscrire en priorité les sujets dans l'ordre du désir. On vérifiera ainsi, ce qui est inédit dans le monde de la psychanalyse, que la castration à un fondement social susceptible de privilégier un ordre spécifique dont un des principaux effets est de tenir la demande d'amour à l'écart des relations conjugales. La seconde expérience éminemment subjective m'amènera à reprendre le développement de ma névrose, de sa naissance à sa chute, en précisant les déterminations sociales qu'elle impliqua au cours de ces différentes étapes, et celles que la disparition du symptôme engendra. Les présentations de ces deux manifestations de la castration ont pour but de montrer qu'elles sont, toutes deux, à la fois sociales et subjectives, et structurées selon un ordre ternaire qui n'a rien à voir avec la sociologie de groupe à laquelle nous nous référons quotidiennement dans la vie publique et politique. Ce faisant, on confirmera l'assertion de Jacques Lacan selon laquelle : « [...] le discours psychanalytique, c'est mon frayage, est justement celui qui peut fonder un lien sociale nettoyé d'aucune nécessité de groupe<sup>1</sup>. » Le discours psychanalytique est sociale, mais d'une manière singulière à préciser.

### Première expérience : la castration relevant d'un discours institué

L'expérience de la castration que j'ai vécue, en 1973-1974, s'est déroulée sur mon premier terrain africain en pays bamiléké. Situé dans la Région centre-ouest du Cameroun, ce pays s'étale sur un massif montagneux, dont les conditions climatiques favorables dues à ses 1000 mètres et les conditions géographiques dues à sa terre fertile issue d'épanchements volcaniques ont favorisé l'expansion de la population et son développement économique. Les Bamiléqués, dont la densité démographique est élevée, sont répartis dans une centaine de chefferies où ils sont connus pour être dynamiques, soucieux de s'enrichir par les voies du commerce ou de la fonction publique, afin de pouvoir briguer auprès de leur chef un grand

---

<sup>1</sup> Jacques Lacan, « L'Étourdit », *Autres écrits*. Le Seuil, Paris. 2001, p. 474.

nom qui assure leur ascension dans la hiérarchie coutumière de leur village. Les Bamiléké sont à la fois modernistes et traditionalistes

### **De la sorcellerie à la relation d'alliance matrimoniale**

À mon arrivée, le chef Bangoua m'invita à résider avec ma femme et mes enfants dans sa chefferie, son palais traditionnel, à côté de ses vingt-cinq femmes et ses nombreux enfants. Cette proximité, généralement évitée par les ethnologues, m'impliqua de plein pied dans la vie du pays d'une façon ambiguë qui conféra à mon enquête ethnographique sa difficulté et son originalité. Au deuxième mois de notre installation, le chef se prévalut du témoignage d'un de ses serviteurs bien intentionné à son égard qui affirmait avoir entendu le secrétaire de mairie du village comploter avec quelques amis contre lui aux fins de l'empoisonner par la sorcellerie. Pour donner plus de poids à cette accusation le chef fit jurer son serviteur sur les crânes de ses ancêtres qu'il disait la vérité. Le village se divisa alors en deux factions, les tenants du chef et les partisans du secrétaire de mairie qui ne se parlaient pour ainsi dire plus. L'atmosphère pesante qui en résultat me mit en porte à faux entre les deux partis. Le chef représentant la tradition que je venais étudier et le secrétaire de mairie l'administration moderne à laquelle j'appartenais par mon état civil, m'incitèrent chacun avec insistance à défendre leur cause. Pendant mon enquête, je dus me montrer extrêmement vigilant auprès de mes interlocuteurs divisés en deux factions par cette affaire, afin de rester le plus neutre possible. Ce n'était pas facile car l'accusation de sorcellerie relève, comme l'angoisse qu'elle génère, de la déraison. Le stress est permanent, l'objet du conflit insaisissable, et l'agent, le persécuteur désigné, est sans contestation le mauvais, le sorcier. Étant pris malgré moi dans des enjeux contradictoires dont je n'étais pas maître, mon enquête ethnographique fut sérieusement obstruée. Le chef me reprochait sans me le dire explicitement d'aller rencontrer des tenants du parti opposé, et ceux-ci me suspectaient secrètement d'être un suppôt du chef.

Qu'est-ce que je faisais dans cette galère ? Enfin, au bout de neuf mois les élites du pays – les enfants du village devenus grands commerçants à Douala et hauts fonctionnaires à Yaoundé – organisèrent une réunion au cours de laquelle ils convinrent le chef et le secrétaire de mairie de se réconcilier et de faire le pacte du sang afin qu'on puisse à nouveau parler « d'une seule bouche », vivre en paix. Les antagonistes acceptèrent de manger une noix de cola sur laquelle ils avaient respectivement versé une goutte de sang. À ma grande surprise, lorsque les membres des deux partis sortirent de cette réunion, ils vinrent nous féliciter, ma femme et moi, d'être restés neutres. J'en fus surpris mais très soulagé car je n'avais plus à me méfier de qui je rencontrais et de ce que je pouvais dire ou ne pas dire. Puis, une semaine après cette réconciliation, lors du grand marché inter-chefferies, la reine mère du pays m'interpela de loin en me donnant le nom d'éloge statutairement attribué aux enfants des filles du chef. Les Bangoua qui assistaient à cette scène me firent signe : « Ta mère t'appelle. » Je me suis approché d'elle, l'ai saluée et lui ai donné un morceau de cola ; elle le prit et me dit : « *Me lè zo Tiènja'* », « Merci Tiènja' ». Cette nomination fut reprise joyeusement et durablement par les habitants du pays : Tiènja' par-ci, Tiènja' par-là, tout en me sollicitant à parler davantage leur langue. Désormais je n'étais plus un étranger du dehors adopté par le chef, mais un étranger du dedans assimilé statutairement au fils d'une fille du chef, c'est-à-dire à un de ses alliés auquel je n'étais redevable que d'une dette symbolique

d'alliance comme je vais l'expliquer plus loin. Grâce à ce nouveau statut mon enquête ethnographique fit un bond en avant. Les Bangoua devenaient chacun à leur manière des collaborateurs, tel cet ancien qui malicieusement me dit : « Tu nous demandes souvent si on fait encore des rites. Oui on en fait, mais ils ont lieu à cinq heures du matin : « Lève-toi plus tôt, et tu verras ! »

L'accusation de sorcellerie n'a rien à voir avec une croyance dont la vérité peut être mise en doute par une contrevérité, car la certitude sur laquelle elle repose ne se discute pas. Le savoir du sorcier est absolu car il tient son omniscience d'un au-delà externe au monde qui devient interne lors de sa manifestation. La sorcellerie repose ainsi sur une contradiction d'autant plus redoutable qu'elle ne peut pas être contredite. L'accusation portée contre un sorcier supposé omniscient, vérité et savoir confondus, exclue l'ignorance. Je n'ai pas pu m'extraire de cette affaire en disant qu'elle ne me concernait pas, puisqu'en étant lié à un des partis plus qu'à l'autre, j'étais supposé en savoir quelque chose. Le savoir, qui ne supporte ni la contestation ni la présence d'un tiers, est générateur d'angoisse. C'est l'horreur, on ne sait plus où se mettre. Le savoir ne pouvant être que mauvais, la sorcellerie est en Afrique l'expression par excellence du mal. Celle-ci ne doit rien, comme en Occident, à une faute commise, source de culpabilité, mais à un mal perpétré par l'autre maléfique tenu pour sorcier. En ce sens, l'accusation de sorcellerie ne relève-t-elle pas d'un délire paranoïaque de persécution ? Oui, mais ce délire est temporaire. Quand le conflit entre le chef et le secrétaire de mairie fut résolu on n'en parla plus. C'est ainsi que la sorcellerie passagère a pour vertu d'être au bout du compte résolutive des conflits.

L'expérience sociale de la sortie de la sorcellerie que j'ai vécue est tributaire du statut d'allié, dont j'ai bénéficié en étant nommé Tiènja' comme les fils de filles du chef bangoua. D'où la question : en quoi le discours de l'alliance matrimoniale propre à cette société est-elle l'antidote de la sorcellerie ? Revenons à l'ethnographie des années 1970. Lorsqu'un mariage entre un homme et une femme était décidé par les chefs de leurs lignages, le fiancé devait traditionnellement offrir en guise de dot – *i.e.* de valeur d'échange – de nombreux présents à ses futurs beaux-parents, lesquels, jamais satisfaits, en demandaient toujours davantage. La valeur de jouissance d'une femme n'ayant pas de prix, les enchères montaient jusqu'au moment où le grand-père maternel de la fiancée, en position de tiers entre le donneur et le preneur de femme, entre le père et le futur mari de la fiancée, acceptait sans solde et sans convenance une chèvre et unealebasse d'huile de palme. Ce don, qui est au fondement de la dette symbolique d'alliance contractée par le preneur de femme envers le donneur ne relève pas de la logique de l'achat, il est hors échange. De plus ce don est actualisé en dehors d'un cadre préétabli, la dette symbolique hors réciprocité et hors rituel relève de la contingence ; elle peut être instaurée ou non, son actualisation ne doit rien à la nécessité ou à une prescription. Le grand-père maternel de la fiancée qui agréé cette redevance devient, dans le deuxième temps de l'alliance matrimoniale, le dépositaire de la dette symbolique, que les Bangoua appellent *tssiè ndu*, « la levée de la malédiction », car elle met un terme aux tensions qui existaient jusque-là entre le fiancé et les parents de la future. La dette d'alliance résolutive des conflits a valeur d'un contrat qui implique la subordination symbolique des preneurs de femmes envers les donneurs, laquelle est concrétisée pour le gendre par l'effectuation libre de

services occasionnels et partiels en faveur de ses beaux-parents. Dans le troisième temps de l'alliance, le mari reçoit chez lui une épouse qui ne lui appartient pas, car le manque qui fonde sa valeur de jouissance est ici traduit sous la forme d'une dette symbolique due à un tiers allié. Autrement dit, la femme mariée n'est « pas toute », elle ne fait pas l'objet d'une transaction égalitaire et d'une totalité imaginaire. Ainsi la portée de la jouissance mise en jeu dans la relation conjugale est-elle limitée. Dans le cadre de l'alliance matrimoniale des Bangoua, la castration est donc marquée par l'instauration contingente de la dette symbolique auprès d'un tiers, le grand-père maternel de la fiancée, et par ses effets sur la jouissance conjugale, qui, à défaut de conforter une relation d'amour, soutient une relation de désir. Dans ce contexte, la passion amoureuse, qui implique une forte dépendance à l'Autre/autre, relève de la sorcellerie ; il faut vite en sortir.

Le manque inhérent à la dette symbolique d'alliance était transmissible aux enfants des femmes mariées par l'intermédiaire de leur propre père, devenu après leur mariage, le grand-père maternel de leurs enfants. Les guérisseurs traditionnels, appelés *nggangang*, s'appuyaient effectivement sur la relation d'alliance pour soigner leurs patients. Lorsque ceux-ci venaient se plaindre d'être victime de la sorcellerie, qui est l'expression de tous les maux physiques ou psychologiques, le *nggangang* s'en référait à un tiers, l'araignée mygale divinatrice à laquelle il demandait de prescrire un traitement adapté. L'araignée consulté conseillait le plus souvent au patient d'aller offrir une chèvre et une Calebasse d'huile de palme à son grand-père maternel, afin qu'il se réinscrive dans la dette d'alliance que son père avait contractée lors de son mariage. La dette symbolique d'alliance est curative car, à l'encontre de l'omniscience de la sorcellerie, elle est, sans savoir, séparatrice des antagonismes ; elle est en cela l'antidote de la sorcellerie. Sans contenu, elle est similaire au manque de la castration qui, en mettant un terme à l'angoisse, remédie aux défaillances du désir. Cependant, dans un troisième temps, la séparation opérée par la dette symbolique n'est jamais entièrement assurée. Parfois ça marche, parfois pas. Les discussions que j'ai eues avec de jeunes étudiants bangoua ont souvent tourné autour de ce point. « Oui, on sait que la thérapie des *nggangang* fonctionne, mais pas tout le temps. Pourquoi ? » Parce que les effets de la castration sont donnés par surcroît, jamais automatiquement.

### **Sociologies comparées de la filiation et de l'alliance matrimoniale**

La dette d'alliance a pour spécificité sociale propre d'avoir pour tiers un homme, le grand-père maternel, que les Bangoua appellent *tè njip*, « père de derrière », lequel occupe un statut en retrait par rapport à celui du père de la filiation patrilinéaire. Les chefs de lignage, pères d'une descendance comprenant en moyenne une soixantaine d'individus, étaient à l'époque de mon enquête plus d'une centaine dans la chefferie. Comme ils sont tous en tant que père de garçons et père de filles, père d'une descendance patrilinéaire et père de derrière, examinons les implications de leurs statuts, afin de cerner en quoi le discours se rapportant au groupe de filiation s'oppose à celui de l'alliance matrimoniale<sup>2</sup>.

Les chefs de lignage sont tout d'abord connus et reconnus par leurs « grands-noms » qui, de même que nos titres de noblesse, indiquent leur rang dans la hiérarchie sociale de la

<sup>2</sup> Charles-Henry Pradelles de Latour, *Incroyance et paternité*, Epel, Paris, 2001, p. 78-83.

chefferie. Les grands et anciens notables portent le titre de *menkap*, les fils du chef celui de *sup*, ses serviteurs celui de *mbe'e*, et les villageois enrichis par leur commerce celui de *nguengmbo*, par lesquels ils sont quotidiennement interpellés en ajout à leur propre nom, tels *menkap* Nduējip, *Sup* Nguofô, etc... Or, en tant que père de derrière, les enfants des filles de *menkap* Nduējip ont pour nom d'éloge, similaire à celui de Tiènja' que j'ai porté, ceux de *Tè-menkap*, « Père de *menkap* » pour les garçons, et de *Mè-menkap*, « Mère de *menkap* », pour les filles. Les enfants de filles d'un notable sont ainsi désignés en guise de plaisanterie comme étant les parents de leur grand-père maternel, donc des supérieurs qui minorent leur titre honorifique en le portant ironiquement sous la forme inversée des générations, et qui le banalisent en étant au quotidien interpellés familièrement par ce diminutif. De la filiation patrilinéaire à la relation d'alliance matrimoniale le caractère sacré du grand-nom d'un notable est sécularisé, et son caractère prestigieux démocratisé par son utilisation généralisée. Il en va de même pour les « objets-interdits ». Les chefs de lignage hauts placés dans la hiérarchie possèdent après leur intronisation un tabouret de bois sculpté à trois ou quatre pieds et de nombreux autres objets précieux que leurs fils n'ont pas le droit de toucher même par mégarde au risque d'attraper la maladie honteuse du gros ventre gonflé d'ascite, mais pour leurs filles non mariées ce tabou est sans effiecence ; les objets prestigieux de leur père ne sont pas tabous.

Un chef de lignage père de garçons qui a charge d'éducation, nourrit, habille ses enfants, et marie ses fils qu'il aide à payer la dot requise ; après leur mort, il transmet ses biens et honneurs à son successeur désigné. En retour, ses fils mariés lui offre tous les ans les prémices de leurs récoltes ou leurs premiers gains monétaires ; ils subviennent à ses besoins dans ses vieux jours et l'aident à remédier à la maladie ou aux difficultés affectant un membre de leur lignage. La relation père-fils, qui repose ainsi sur le principe d'une réciprocité différée et d'une obligation de solidarité, est toutefois fort ambivalente, car sous le manteau elle est minée entre frères par la jalousie et des haines inextinguibles. En revanche le père de derrière ne donne rien aux enfants de ses filles de son vivant et après sa mort. Il peut à l'occasion leur prêter un outil, mais celui-ci doit être rendu avant la fin de la journée afin de ne pas devenir cause de malédiction. La relation d'alliance entre grand-père maternel et petits-fils utérins, tributaire de la dette symbolique sans contenu, ne doit rien à la réciprocité ; elle ne peut donc pas être le support d'une relation en miroir ou au fondement d'une identification à un idéal. Cette relation ancrée dans l'altérité de la dette symbolique est sans attente ni méfiance.

Enfin, le père transmet à ses enfants par sa responsabilité domestique, par sa participation aux rituels et aux obligations de sa situation hiérarchique, les valeurs à honorer et les interdits à respecter, causes de nombreuses tensions et de conflits. Dans certains cas, un père peut favoriser en secret un fils préféré, et si l'un d'entre eux en vient à le décevoir, voire à le déshonorer, il est en droit de l'exclure de son lignage. Pour ce faire, en présence de plusieurs membres de sa descendance, il peut verser de l'eau au pied de l'arbre sacré de sa résidence et proférer une malédiction : « Que le serpent te morde. » Leurs liens sont rompus tant qu'il ne décide pas de venir au même endroit l'effacer. La parole d'un père de derrière qui, en tant qu'il renvoie à la dette d'alliance, est hors savoir, échappe à l'ambivalence de la parole du père. En aucun cas un père de derrière ne peut sanctionner le bien ou le mal, et par

conséquent maudire un enfant de ses filles. Sa parole est plus ordinaire, mais elle est aussi plus libre. « Tout ce que je peux dire à mon petit-fils utérin, m'a dit l'un d'entre eux, je peux le dire à n'importe qui. » Il n'y a là ni intimité ni agressivité. C'est pourquoi la relation d'alliance détachée de toute suspicion est par excellence pacifique. Il est fort probable que, parce que je n'ai pas pris parti dans le conflit qui opposait le chef au secrétaire de mairie, que la reine mère en a déduit que je me comportais comme un Tiénja' et non comme un fils. Quand j'ai demandé aux Bangoua qu'elle était pour eux la parole la plus importante, celle du père ou celle du grand-père maternel, ils répondirent sans hésitation : « Celle du père de derrière ». Pourquoi ? – « Parce qu'avec sa parole, il ne me maudira jamais ». L'alliance est en ce sens socialement plus importante que la filiation.

Le discours du groupe de filiation focalisé sur le père et celui de l'alliance matrimoniale centré sur le père de derrière, qui s'opposent en tous points, sont à la base du système de parenté des Bangoua (cf. Fig.1). En résumé, côté filiation, l'unité du lignage, étalée sur trois générations au moins, est représentée par son chef dont la dignité est attestée par son grand-nom ainsi que par les insignes et les objets sacrés qui s'y rattachent. L'unité du

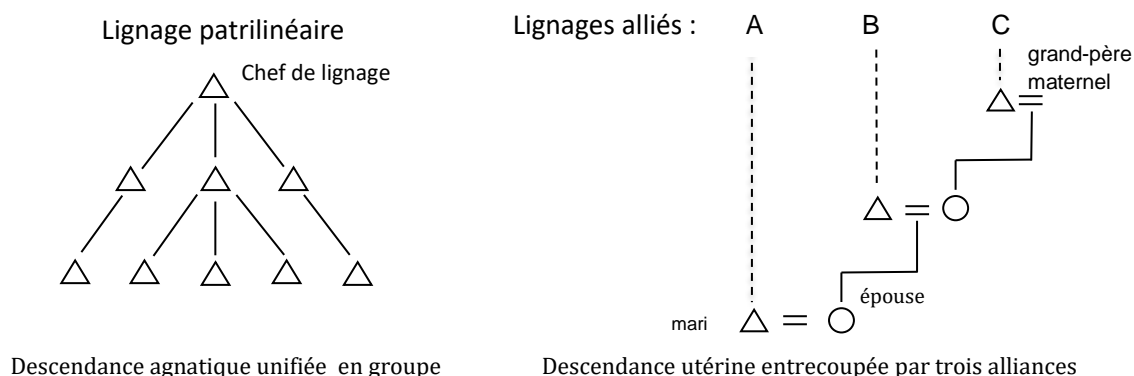


Figure 1 : La filiation et l'alliance matrimoniale des Bangoua

groupe cadrée par des obligations de réciprocité différée est assurée par l'autorité du père, par sa prodigalité et son pouvoir d'exclusion. Ajoutons qu'au sein du lignage les relations de subordination entre les classes d'âges selon laquelle les cadets doivent obéir aux aînés, et la solidarité des membres entre eux en cas de défaillance ou de nécessité renforcent le caractère unitaire de cette formation, dont la continuité est assurée par la transmission du titre et des biens honorifiques et matériels au successeur désigné. Côté de l'alliance matrimoniale, la relation matrimoniale s'étale sur trois générations appartenant à trois lignages A, B, et C, dont le grand-père maternel se situe au lieu où la dette symbolique est instituée (cf. Fig. 1).

La relation d'alliance matrimoniale est sous tous ses aspects le contre-pied des relations internes au groupe de filiation ; selon sa sociologie ternaire, le grand-nom prestigieux du notable est inversé dans le nom d'éloge de ses petits-enfants qui, sur le mode de la plaisanterie, sont appelés père ou mère de leur grand-père. Le Un subverti ne tient pas tout seul. Les relations de don et de savoir sont annulées au profit d'un manque de contenu

symbolique qui ne s'accorde ni avec la réciprocité du jeu des échanges, ni avec les jugements de valeur et les partis pris qu'ils suscitent. Le discours relevant de la dette symbolique maintient ainsi en paix trois lignages alliés et, en tant que fondé sur une absence de savoir, il en neutralise la sorcellerie issue des conflits. La filiation patrilinéaire et l'alliance matrimoniale, qui constituent les deux axes du système de parenté des Bangoua, sont si contrastées dans leurs expressions qu'il y est impossible de confondre un consanguin et un allié. Autrement dit, l'interdit de l'inceste est garanti par la structure parentale et, plus précisément, par le tiers le plus séparateur, le père de filles qui, en tant que renvoyant à la dette symbolique d'alliance, est institutionnellement plus détaché de ses descendants utérins que ne l'est le père de garçons uni par diverses « complicités conflictuelles » à ses descendants agnatiques. Le complexe d'Œdipe ne s'applique donc pas dans ce système de parenté, sinon aux tendances prégénitales dont l'universalité est rappelée par Lacan<sup>3</sup>. L'attachement du tout jeune enfant à sa mère entraîne chez les Bamiléké pas tant la rivalité avec le père polygame, très éloigné, qu'avec ses aînés dont il a pris la place auprès de sa mère.

Pourquoi ce discours de l'alliance matrimoniale fondée sur un ordre ternaire pacifique, est-il resté méconnu des anthropologues ? Parce que la conception dominante de l'alliance matrimoniale généralisée par *Les Structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss, réfère essentiellement au principe de réciprocité, femme contre femme, dont les structures qui l'intègre sont quaternaires, quatre fois binaire, comme l'est de façon paradigmatique l'atome de parenté<sup>4</sup>. De même dans les *Mythologiques*, Lévi-Strauss n'a jamais eu recours à la logique ternaire bien qu'elle soit largement présente dans les sociétés traditionnelles, comme l'atteste, entre autres, la théorie des rites de passage d'Arnold Van Gennep. En structuraliste avant-gardiste, cet anthropologue eut l'idée d'analyser les rites de passage qui ponctuent les étapes de la vie – naissance, puberté, mariage, mort, ou l'entrée dans un groupe – en qualifiant leurs scansion<sup>5</sup>. Grâce à cette méthode, il repéra que les rites alors connus, comportent trois séquences distinctes qu'il a appelées « phase de séparation ou de rupture avec la vie extérieure », « phase de marge » marquée par une épreuve conjointe à l'apprentissage d'un nouveau mode de vie, et « phase de réinsertion » dans la vie quotidienne<sup>6</sup>. À titre d'exemple cette ordonnance correspond parfaitement à celle de l'initiation des jeunes peuls de Guinée que Camara Laye, un des premiers romanciers africains, décrit dans son livre *L'Enfant noir*. Dans un premier temps, il est conduit avec ses pairs sur la place du village où, affublé d'un bonnet pointu et d'un boubou fendu sur le côté, il est invité à danser avec frénésie au son du tamtam devant un large public. Le soir de cette journée de fête les novices partent en brousse où ils sont circoncis, soignés et instruits des comportements auxquels ils doivent désormais se conformer en tant qu'hommes afin de se différencier des femmes et des enfants. Enfin, après un mois de réclusion en marge de la

<sup>3</sup> Jacques Lacan, *L'Acte psychanalytique*. Séminaire inédit du 28 février 1968.

<sup>4</sup> Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris-La Haye, Mouton & CO, 1967.

<sup>5</sup> Arnold Van Gennep, *Les Rites de passage. Études systématiques des rites*. Paris, Librairie critique Émile Nourry, 1909. Réédition 1969, Maison des Sciences de l'Homme, Mouton-Paris-La Haye, p. 13.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 132.

société, ils reviennent au village vêtus d'habits neufs, où ils sont accueillis par leurs pères qui les présente avec fierté à leurs amis venus le féliciter. Mais la structure ternaire de ce rite est, à y regarder de près, fort différente de celle de l'alliance matrimoniale qui, comprend après un temps de souffrance et d'angoisse un temps de séparation scandé par la dette symbolique dont les effets se font sentir ou pas dans un troisième temps. Ces trois scansion temporelles – qui sous-tendent aussi le rite d'initiation des jeunes filles Arapesh que Margaret Mead a ethnographié entre les deux grandes guerres<sup>7</sup> –, et le rite d'initiation des jeunes Père auquel j'ai eu l'occasion d'assister lors de mon second terrain<sup>8</sup> attestent qu'il existe bel et bien un second modèle de rite de passage non repéré par Van Gennep et consorts. Ce nouveau modèle atteste que l'ordre du désir sous-tendu par la castration fut socialement institué avant d'être reconnu par le discours de la psychanalyse.

La sociologie ternaire de l'alliance nous est, elle aussi, méconnue car elle ne s'accorde pas au système de parenté occidental qui, de plus en plus généralisé, sert de référence universel pour expliquer les autres systèmes. Notre cellule familiale est effectivement fondée sur l'union maritale d'un homme et d'une femme contractée devant un représentant de la loi, et sur une filiation indifférenciée selon laquelle les enfants descendent de façon identique de leurs deux parents. Comparé avec la structure parentale des Bangoua notre système familial s'avère être élémentaire et complexifié par des sentiments mal différenciés reliant les parents entre eux et les parents avec leurs enfants. Même si ce n'est pas de la même façon, chacun « aime » son allié et ses consanguins, fille ou fils, et réciproquement. Loi et amour étant confondus, notre cellule familiale est à la fois une bonbonnière de bons sentiments et une pétaudière de ressentiments. Pas étonnant que ce soit dans ce type de formation parentale que la castration freudienne associée au complexe d'Œdipe ait trouvé sa résonance. La loi sociale qui, pour Freud, est fondée sur l'identification au père et le retournement de l'hostilité éprouvée à son égard en un sentiment positif qui sous-tend un idéal et, ce faisant, maintient au prix de la censure l'unité et la continuité des groupes de filiation. Mais, pour Lacan dont nous suivons la théorie, la loi sociale est dépourvue de sens et de valeur, sa négation n'implique pas de soustraction réelle<sup>9</sup>. Comparable à la loi de l'alliance matrimoniale des Bangoua, la castration, en elle-même, vide de sens, ne doit rien ni aux idéalizations et ni aux interdictions fondatrices de la loi des groupes.

## **Deuxième expérience : la castration subjective de l'objet phobique**

Sans savoir ni comment ni pourquoi, en septembre 2016, j'ai vu sous la forme d'une image fantasmée *deux contenants vides, un cercueil et un vagin, qui s'emboîtaient autour d'une absence de contenu dont le vide correspondait à une disparition de la jouissance*. Ce fantasme sans jouissance indiqua tout d'abord, par son absence concomitante de contenu et de jouissance sexuelle, que l'objet central de mon symptôme avait chu. La castration montrait là

---

<sup>7</sup> Margaret Mead, *Mœurs et sexualité en Océanie*. Paris, Plon, « Terre Humaine », 1963, p. 57-89.

<sup>8</sup> Charles-Henry Pradelles de Latour, *Rites thérapeutiques dans une société matrilineaire. Le gérem des Père (Cameroun)*. Paris, Karthala, 2005, pp. 93 sq.

<sup>9</sup> Jacques Lacan, *Logique du fantasme*. Séminaire inédit du 1<sup>o</sup> janvier 1967.



le bout de son nez. Durant six mois je n'ai effectivement plus eu de fantasmes ni l'envie de rapports sexuels. Les composantes séparées dans le fantasme dénucléarisé me rappelèrent automatiquement un traumatisme subi à l'âge de sept ans qui fut à l'origine de ma névrose. Un an après la fin de la deuxième guerre mondiale tous les élèves de ma classe furent invités à assister à l'enterrement d'une des nôtres emportée par la maladie. À notre arrivée sur les lieux on nous rangea derrière des femmes en pleurs sous de longs crêpes noirs, qui entouraient un corbillard recouvert de draps noirs bordés d'un liseré d'argent. Cette vision funèbre provoqua chez moi un frisson dans le dos. Dans l'église sombre, on nous aligna de part et d'autre d'un catafalque noir, d'où nous entendîmes deux voix lugubres chantant en latin qui donnaient l'impression de se faire écho. Je ne me sentais pas bien. Puis, au cimetière, l'enterrement me terrifia, car pour la première fois je découvris avec stupeur que mon père mort avant ma naissance et dont ma famille m'avait dit qu'il était au ciel, était en fait enfermé dans une boîte appelée cercueil et enterré dans un trou appelé tombe. De plus, cette camarade de classe, qui disparaissait à jamais, mettait fin aussi aux tripatouillages sexuels auxquels je m'adonnais librement avec deux filles de mon âge. Ce plaisir partagé fut stoppé sur le champ pendant longtemps. Durant les nuits qui suivirent cette cérémonie funéraire je vécus dans l'angoisse du noir et la crainte d'être enfermé dans un cercueil. Il fallait que rien ne bouge autour de moi pour que l'angoisse ne m'envahisse pas complètement et que j'arrive à fermer les yeux pour dormir. La présence câline de ma mère ne m'apaisait pas, car, impuissante, elle était comme séparée de mon état. Pendant cinq mois je suis resté cloué au lit par des maladies infantiles qui se succédèrent, grippe, rougeole, varicelle. Puis ce traumatisme se métamorphosa en claustrophobie qui ne me lâcha plus, jusqu'au moment où, dans le fantasme susmentionné, le vide central séparant deux signifiants sans contenu, le cercueil et le vagin, dénota la chute de l'objet phobique et l'éviction concomitante du phallus dont il était un substitut.

La notion de phallus que Lacan a revisitée en termes de tiers entre la mère et l'enfant» joue en effet un rôle déterminant dans la clinique de la phobie. Comme le rappelle Françoise Dolto qu'il cite, « [...] ne deviennent phobiques que les enfants de l'un ou l'autre sexe dont la mère se trouve avoir eu à supporter un trouble dans la relation objectale qui la liait à son parent – à elle la mère – du sexe opposé<sup>10</sup>. » On ne peut mieux dire en ce qui me concerne. La mort accidentelle de mon père survenue sept mois après son mariage avec ma mère, qui était enceinte, fut pour elle un choc excessivement violent. Toute une vie maritale en train de prendre son essor fut brisée d'un seul coup. Son imaginaire phallique la reliant à l'autre sexe fut alors fortement perturbé, voire annihilé, au point qu'elle ne manifesta plus le souhait de se remarier. Cette relation détériorée au phallus que vécut ma mère ne me permit pas d'étayer normalement ma relation narcissique aux autres et d'appréhender sans crainte la différence des sexes qui se joue précisément sur les modalités variées de l'absence et de la présence de ce tiers.

Dans mes premières années, cette carence phallique m'amena d'abord à vivre dans un désordre qui me poussait à chercher un tiers élément caché auprès des filles dans ce qui leur manquait, et à me battre à mort sans m'en rendre compte avec un garçon de mon âge. Cette approche des autres sans loi fut ensuite suspendue par l'angoisse qui, lors de l'enterrement

---

<sup>10</sup> Jacques Lacan, *La Relation d'objet. Le Séminaire, Livre IV*. Paris, Seuil, 1994, p. 56.

traumatisant, fit office d'une séparation insurmontable et inopinée entre ma mère et moi. Le phallus imaginaire détruit me reliant à elle fut remplacé par un tiers redouté, l'objet phobique, signe d'une dépendance absolue à l'Autre. Le cercueil chargé d'angoisse fut à cet égard un agent symbolique ambigu, un signifiant embourbé dans le réel du père mort qui exerça trois fonctions. Tout d'abord, il opéra un interdit en tant qu'il mit fin à mon désordre sexuel et à ma violence sous couvert de l'inhibition qu'il engendra. Je ne transgressais plus, car je n'osais plus, cela me faisait trop peur. Ensuite, en tant qu'objet externe de la réalité, substitué à la place du manque symbolique dans l'Autre, le cercueil engendra une peur nommable et fixable qui me préserva d'un retour au réel du traumatisme initial. Cependant, comme contenant relié métonymiquement au mort, l'objet phobique ne resta pas loin de l'angoisse qui, à la moindre défaillance, réveillait à mon insu la crainte de la castration, la peur de l'absence du phallus dans le vagin maternel. Enfin, de façon paradoxale, le symptôme de la claustrophobie me fit vivoter en figeant mon rapport répétitif à la jouissance dans des cadres prédéterminés qui, tout en étant aliénants, étaient toutefois soutenant. Le symptôme me maintint ainsi dans un habitat patri-maternel tiers (*cercueil + con*), dont le contenu phallique, énigmatique, relevant du manque interne au grand Autre, m'amena à m'insérer de façon réitérée dans une structure sociale fermée, dont les formes changèrent au cours de mon existence.

La première s'imposa d'elle-même lorsqu'à l'âge de onze ans ma névrose m'amena à prendre la décision de devenir pasteur comme mon père, dont je portais le prénom. Cette supposée vocation fût certes déterminée par mon identification à ce dernier, mais « les concepts les plus commodes étant les moins élaborés<sup>11</sup> », cette décision s'explique davantage par la nécessité de m'insérer dans le cadre fermé de l'Église Réformée de France, dont la fréquentation hebdomadaire de l'école du dimanche m'inculqua le message évangélique. Que la mort du Christ sauve de la mort et conforte les faibles, ceux qui ne sont pas sûrs d'eux-mêmes, me convenait parfaitement. « Heureux les pauvres et les simples d'esprit car ils sont les plus proches du royaume de Dieu<sup>12</sup> » fût pour moi plus qu'une béatitude, ce fut une certitude qui, partagée en assemblée culturelle, fut un des supports importants de mon existence. Ma claustrophobie fut ainsi au fondement de ma foi.

Toutefois, à la Faculté libre de théologie protestante de Montpellier où je fis mes études universitaires, j'ai commencé à m'éloigner un tantinet du kérygme de l'église en m'intéressant davantage aux disciplines considérées comme secondaires au regard de la christologie. Je fus ainsi attiré par l'hébreu, son écriture si différente de la nôtre qui porte sur des termes trilitères écrits de droite à gauche, et par les traditions successives de la Torah, yahviste, élohiste, deutéronomiste et du Code sacerdotal, qui s'emboîtent les unes dans les autres sans s'annuler. L'exégèse des textes vétérotestamentaires porteurs d'altérité m'intéressèrent plus que les néotestamentaires. Je mordis aussi d'autant plus aux philosophies existentialistes de l'époque, celles de Jean-Paul Sartre et de Søren Kierkegaard qu'elles étaient plus attractives que la somme dogmatique de Karl Barth qui pontifiait sur la grâce matinée de Saint-Esprit..

---

<sup>11</sup> Jacques Lacan, *Le Désir et son interprétation, Livre VI*. Paris Seuil, 201, p. 289.

<sup>12</sup> Mathieu 5/3 sq.

Au terme de ce premier cycle d'études qui coïncidait avec la fin de la guerre d'Algérie, je me suis marié et suis parti avec ma femme faire mon service militaire au Cameroun au titre de la coopération en tant qu'enseignant. Nous fûmes intégrés dans la mission protestante de Bâle qui, en bonne institution suisse allemande, avait développé au Cameroun occidental un réseau missionnaire très organisé qui comprenait de nombreuses paroisses dotées chacune d'une école primaire et d'un dispensaire. Le tout était chapeauté par un consistoire administratif qui avait en charge une école normale, un lycée et un hôpital général réputés. L'ensemble était si fermé que lorsqu'on y entrait on était en contact avec des Africains convertis dont il ne transparaissait plus rien de leurs origines. J'étouffais. L'Afrique traditionnelle n'apparaissait nulle part sinon dans les masques que les missionnaires achetaient systématiquement pour orner leur salon. La tradition était ainsi réduite à faire office de décoration. Dans ce mode de vie occidentalisé exporté, un événement dramatique qui nous frappa, ma femme et moi, fit écho à mon traumatisme infantile. Notre deuxième fille en bas âge mourut une nuit subitement. Sa mort me culpabilisa, et son cercueil me relia symptomatiquement à la terre africaine. Cette mort qui dupliqua mon traumatisme initial amorça silencieusement une double-vie : une seconde vie qui, tout en étant cadrée dans les prémisses de la première, se tourna vers un autre monde, nouveau et inconnu, auquel la lecture de la littérature anthropologique m'introduisait progressivement.

Quelque temps après notre retour en France j'avais atteint l'âge qu'avait mon père quand il est mort ; mon corps s'est mis alors à me lâcher, je n'arrivais plus à marcher sinon au prix d'une extrême fatigue. Dépossédé de l'identification à son parcours professionnel, ma vie active s'arrêtait. Un ami psychologue avec lequel j'avais tissé depuis plusieurs années de nombreux liens vint me secouer : « Si tu crois qu'avec ton histoire mortifère tu vas pouvoir te passer d'une psychanalyse, tu rêves. Qu'est-ce que tu attends pour t'y mettre ? » Je pris alors la décision d'aller à Strasbourg entreprendre une psychanalyse et commencer des études d'ethnologie en vue de retourner, si possible, en Afrique afin de me confronter à ce monde inconnu que je n'avais pas pu approcher. L'injonction dont j'ai été l'objet correspond à ce que Jean Allouch appelle un « soulèvement », c'est-à-dire un message adressé à ma liberté, porteur d'un dire non à une aliénation, à un enfermement, et d'une décision faisant appel à la volonté pour amorcer une nouvelle orientation, en l'occurrence changer de vie en changeant de profession<sup>13</sup>. La psychanalyse que j'embrassai d'abord comme une nouvelle religion m'aida à me déprendre de mes attaches familiales et à entreprendre des études de sociologie à Strasbourg, puis d'anthropologie à Paris, qui débouchèrent sur l'obtention d'une bourse pour retourner au Cameroun afin d'y mener une enquête ethnographique de longue durée à Bangoua.

Le terrain remplaça la paroisse. Mais, tout compte fait, si la cure psychanalytique changea l'orientation téléguidée par mon symptôme, celui-ci resta en partie identique quant à son contenu. Au lieu de m'enfermer dans une tombe paroissiale où je n'aurais eu qu'à reformuler selon diverses modalités un message qui n'était pas le mien, je me suis éloigné de

---

<sup>13</sup> Jean Allouch, *La Scène lacanienne et son cercle magique. Des fous se soulèvent*. Paris, Epel, 2017, p. 107.

ma mère et du monde européen pour m'enfermer dans une chefferie étrangère à notre culture et d'y approcher, sous une forme convenue, l'inconnu qui me troublait et m'attirait. À cet effet, je fus introduit à Bangoua par le Docteur Daniel Broussous qui y avait fondé l'hôpital de la mission évangélique de Paris. Au cours de nos rencontres il me livra des notes précieuses sur des rites qui n'existaient plus, et surtout il me recommanda à l'infirmier qu'il avait formé pour être son assistant en salle d'opération. Sur le terrain, André Ntchuingang fut pour moi une sorte de père local que je voyais toutes les semaines à jour fixe avec Moïse Njapou, un vieux catéchiste à la retraite. Ils prirent à cœur de répondre à mes questions sur les sorcelleries et les modalités de l'alliance matrimoniale qui me préoccupèrent abondamment, mais aussi sur les rites jalonnant un cycle de vie et l'histoire du pays. Ils m'aiderent surtout à trouver la bonne traduction française des mots bangoua. En effet, comme je l'avais appris à la Faculté de théologie, j'ai accordé beaucoup d'importance à la langue vernaculaire qui fut un véritable casse-tête, car transcrire une langue orale implique des compétences linguistiques que je n'avais pas. C'est seulement avec Pierre Vogler, linguiste chevronné, et avec l'aide d'un Bangoua faisant ses études à Strasbourg, que la phonologie de la langue locale a été établie<sup>14</sup>. Lorsque la langue vernaculaire put être transcrite mes données sont devenues des textes, dont je pus faire l'exégèse. On ne change pas d'apprentissage rapidement. Enfin, ma sexualité se remit à bouillir car j'étais sollicité par des femmes désirantes mais interdites par ma fonction professionnelle, au-delà du fait que j'étais marié. Embarrassé par mes pulsions, je m'imposais des interdits à la limite des transgressions, qui m'amènèrent, comme c'est souvent le cas chez les phobiques, à jouir de la peur de jouir. Les contradictions de cette jouissance névrotique, que Lacan appelle la jouissance de l'Autre, furent surtout couronnées de maladresses commises à moitié.

### **L'analyse chez Lacan**

Au retour d'Afrique tout se passa bien sur le plan professionnel. Grâce à mes nombreuses données recueillies sur le terrain je soutins rapidement une thèse de troisième cycle qui me valut d'entrer au CNRS et d'être introduit dans le Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France. Là où chaque ethnologue était identifié par son travail d'enquête à l'altérité de la société exotique qu'il étudiait, je fus admis comme l'ethnologue des Bamiléké au même titre que Françoise Héritier représentait les Samo, Michel Izard les Mossi, et Maurice Godelier les Baruya, etc. L'altérité nous réunissant dans un respect mutuel qui n'avait rien de feint, tout était merveilleux. C'était toutefois sans compter sur l'envers de cet univers qui pour se prévaloir du label scientifique de laboratoire, fut-il qu'un semblant, contraignait les chercheurs à présenter les données ethnographiques, recueillies à la volée et de façon désordonnée au gré des aléas sur le terrain, sous une forme rigoureuse qui ne tolère en rien le recours aux vécus personnels. J'en fus d'autant plus mari, que c'est d'avoir été pris à mon insu dans l'accusation de sorcellerie portée par le chef contre son secrétaire de mairie que j'ai tiré après coup la substantifique moelle de mon apport sur l'alliance matrimoniale. Aussi novatrice que cette expérience ait pu être, elle ne fut jamais admise dans le domaine de l'anthropologie. Lorsque je l'exposai au séminaire de Lévi-Strauss, à la sortie de la salle,

---

<sup>14</sup> Pierre Vogler et Charles-Henry Pradelles de Latour, « Phonèmes et tons des Bamilékés de Bangoua », *Travaux de l'Institut de phonétique de Strasbourg*, n° 6, 1974, p. 29-32.

celui-ci se retourna pour me dire : « Votre exposé était brillant, mais je ne suis pas d'accord ». La messe était dite.

Il résulta, entre autres, de cette déconvenue que mon analyse tournait en rond et que je n'avancais plus. Lorsque je parlai de ce malaise à mon ami psychologue devenu psychanalyste, il me répondit vivement : « Qu'est-ce que tu attends pour aller chez Lacan. Il n'y a qu'un seul analyste, il faut en profiter maintenant. » - « Lacan ! Lacan ! Mais tu n'y penses pas, l'argent, le temps, tout ce que je vais perdre ! » Toutefois, n'ayant pas d'autre solution pour sortir de l'impasse, du haut du plongeur je suis allé tremblant jusqu'au bout de la planche, j'ai fermé les yeux, pincé mon nez, et me suis laissé tomber dans l'eau. Plouf ! Dès les premiers rendez-vous, ce fut un véritable chambardement. Le travail analytique passant avant toute autre activité familiale ou professionnelle, mes coordonnées spatiotemporelles furent chamboulées. Résidant à Strasbourg, je devais me rendre à une séance tous les jours de la semaine ; il y avait là une impossibilité le jour où je ne pouvais pas m'y rendre, que j'essayais de compenser en pratiquant l'association d'idées. Durant les seize heures que je passais dans le train, je revisitais mes rêves qui s'évaporaient sans que leur analyse soit percutante, sauf deux d'entre eux. À preuve, j'y reviens encore.

Dans le premier, *je me trouvais dans une Land Rover au sommet d'une colline à Bangoua, sur mon terrain et je m'enfonçais inextricablement dans le potopoto*. Bref, j'étais bloqué, je n'avancais plus. Je voulais parler du potopoto qui est une belle merde, mais Lacan sursauta et me demanda : « Qu'est-ce qu'une Land Rover ? » - « Une voiture à quatre roues motrices, le véhicule qui m'est alloué par le CNRS... Aucune de mes réponses ne convenaient. « Qu'est-ce qu'une Land Rover ? » répéta-t-il avec insistance. Ce n'est qu'en bas, dans la rue de Lille, que je découvris le pot aux roses : une Land Rover c'est « *une voiture tout terrain* ». La fissure créée par le signifiant était là, elle fit acte – séparation et perte d'illusions – à partir duquel j'ai commencé à réaliser que j'étais embourbé dans un tout terrain rappelant pour moi un enterrement, un taire, une tombe, dont il fallait que je me déprenne. Mais comment sortir d'un enfermement construit et reconstruit auquel j'étais chevillé par mon symptôme ? À côté de l'analyse proprement dite de signifiants déterminants, deux voies se sont présentées. La première consista à finir d'écrire la monographie sur la chefferie Bangoua afin de mettre un terme à cette longue enquête. Merci à l'Epel de l'avoir publiée<sup>15</sup>. La seconde m'amena à faire un second terrain toujours au Cameroun, mais dans des conditions fort différentes. Je ne disposais plus d'une Land Rover et c'est avec un véhicule de l'ORSTOM que je fus conduit près de la frontière du Cameroun avec le Nigéria en pays père, juste avant la saison des pluies dont les eaux montantes dans les marigots coupent toutes les voies de communications durant trois mois. Le chauffeur me laissa avec mes deux malles sur la place du village d'Almé. Mes présentations faites aux autorités, un notable me proposa sur le champ de venir habiter chez lui ; j'y suis resté onze mois. J'étais plus enterré à Almé qu'à Bangoua, mais d'une manière plus professionnelle que névrotique. J'étais plus armé par une première expérience bouclée. Dans ce pays reculé que j'avais choisi en raison de son accès très récent à la scolarité – et parce que cette société était, contrairement aux Bamilékés,

---

<sup>15</sup> Charles-Henry Pradelles de Latour, *Le Crâne qui parle*. Deuxième édition d'*Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Paris, Epel, 1997.

matrilinéaire et acéphale, sans hiérarchie traditionnelle –, j’eus l’occasion exceptionnelle d’assister à des rites d’initiation et de réparation qui s’étalaient sur trois jours. N’étant pas lié affectivement à ce pays par un passé chargé, j’ai pu à mon retour dépouiller rapidement les données de l’enquête et rédiger une monographie. C’est ainsi que s’est achevée ma relation aux terrains africains. Je ne suis plus ensuite retourné au Cameroun qui avait été pendant quarante ans ma seconde patrie. La seconde vie ancrée dans la jouissance de l’Autre fut terminée. Du même coup l’inhibition s’éclipsa.

Dans le second rêve marquant, *j’étais sur une falaise aux pieds de Lacan, lorsque je basculai dans un éboulis où je fis une galipette et me retrouvai en bas sain et sauf*. Cette image me fit tout de suite penser à l’accouchement de ma seconde fille dans un dispensaire de brousse au Cameroun. Ma femme poussait tellement que l’enfant partit comme un boulet au fond du lit. L’aide-soignante affolée cria : « *Baby is coming, baby is coming,* » pour appeler la sage-femme à la rescousse. « Au fond, tout se passe, ai-je dit à Lacan, comme si c’était vous qui m’accou... » Le visage illuminé par un large sourire, Lacan me fit signe de la main qu’il avait compris. Les yeux brillants, il continua de sourire en me regardant. Autant dire que je sortis étonné de cette séance qui resta pour moi énigmatique. Avec le recul, je pense que Lacan se réjouissait de voir que la psychanalyse fonctionnait d’elle-même sans savoir, sans participation expresse de sa part. Mais qu’est-ce qui fonctionnait ? Il ne s’agissait pas d’un accouchement, car dans la pratique analytique il n’y a pas de nouvelle naissance comme dans la religion, mais peut-être s’agissait-il sous la forme d’une galipette réussie d’un engendrement du phallus imaginaire me concernant, auquel Lacan n’était pas étranger. Deux arguments étayaient cette hypothèse. Puisque, dans la pratique analytique fondée sur le désir, le phallus peut à l’insu du sujet disparaître lors de la castration, pourquoi ne pourrait-il pas aussi naître sans que le sujet en soit conscient ? Ces deux opérations de destitution et de réinstallation du phallus où le *Je* est exclu attestent que, indépendamment du *logos*, le désir se prévaut essentiellement d’un objet tiers arbitrairement présent ou absent dans le grand Autre. Par ailleurs, l’assurance imaginaire que me conféra ce nouveau rapport au phallus m’amena à m’engager sans inhibition ni hésitation dans une pratique thérapeutique auprès de familles d’immigrées africains de la banlieue parisienne, lorsque, en 1991, elle me fut proposée par la présidente du tribunal pour enfants de Nanterre. La réception au tribunal des parents et des enfants s’étant avérée rapidement inadéquate, je pris le parti avec l’accord des magistrats de les rencontrer chez eux de façon hebdomadaire. Ces accompagnements thérapeutiques inédits, que j’exerce encore seul, ont fonctionné grosso modo sans problèmes grâce aux relations parallèles sur lesquelles ils reposent. D’un côté, les Africains, qui sont, comme on l’a vu, dotés de structures parentales comprenant de nombreux tiers – beaux-parents, belles-sœurs/beaux-frères, anciens, étrangers –, respectent l’autre en gardant une certaine distance. Nullement xénophobes, ils acceptent d’autant plus facilement mon intervention qu’elle leur est proposée par une instance administrative respectée, et qu’ils n’en sont pas demandeurs. Le transfert n’est donc pas aux rendez-vous, sinon dans certains cas exceptionnels où je fus appelé « Docteur ». De mon côté, les accompagnements thérapeutiques tiennent principalement à mon désir dont la régularité des rendez-vous et l’intérêt que je porte aux personnes concernées sont les manifestations tangibles, lesquelles sont d’autant plus acceptées qu’elles n’exigent de leur part aucune obligation en retour. Pas d’échange, pas de don. Sur ces

relations pacifiques étalées dans la durée, trois thématiques reviennent souvent : les conflits de couple et/ou les divorces provoqués généralement par la violence du mari en quête d'une nouvelle épouse, les échecs et délits des enfants en mal d'adaptation, et les affaires de sorcellerie, l'expression africaine par excellence du mal. Dans ces situations délicates il ne s'agit pas de savoir y faire, mais de savoir y être, dans le dire<sup>16</sup>, afin de dédramatiser, de refaire circuler la parole et de souligner, quand c'est opportun, par un temps de coupure sur les mots en quoi ce qui vient d'être dit est important.

Si la théorie et la pratique de cet accompagnement thérapeutique sont maintenant plus claires dans mon esprit, pendant longtemps j'ai eu du mal à me situer entre l'ethnologie et la psychanalyse, entre la culture africaine et la civilisation occidentale, car j'étais coincé dans un entre-deux spécifiquement phobique : n'être enfermé ni d'un côté ni de l'autre. Cet entre-deux remplissait de jouissance une réserve qui débordait souvent. Aussi désirai-je m'en départir, ayant constaté à plusieurs reprises qu'en passant outre mes inhibitions la recherche de la jouissance interdite dans la réalité provoquait des ratés suivis de déceptions entraînant parfois des chutes d'imaginaire positives. Autant donc y aller puisque c'est par là que ça passe. J'ai donc poursuivi cette démarche en fantasme sous la forme d'un *bundling* imaginaire<sup>17</sup>, c'est-à-dire en poussant l'intensité de la luxure interdite dans son imagerie jusqu'au point limite où, ne coïncidant plus tout à fait avec son support, elle amorce un retournement interne au fantasme, dont la douleur insolite ouvre dans certains cas les vannes de l'angoisse. Si celle-ci s'offre sans trop de résistance, il arrive parfois qu'après son départ elle se déleste d'un bout de savoir associé à un objet *a* du désir, dont la perte libératrice est ressentie, entre autres, dans le fait que des problèmes qui m'avaient tracassé ne se posaient plus. Après la frustration, la castration ; oui, mais les effets de la chute d'imaginaire et de la coupure symbolique qui s'en suit sont incertains, des fois ça marche, des fois pas. C'est ainsi que lors du fantasme mettant en scène la castration, je me suis retrouvé à mon insu et de façon inattendue, dépossédé entre cercueil et vagin d'un entre-deux qui conférait à ma jouissance sexuelle son caractère phallique. Cet entre-deux, imaginaire tomba en ouvrant dans l'ordre symbolique, un manque, une absence de rapport entre deux signifiants, qui engendra dans le réel une suspension de la jouissance. Le manque symbolique inhérent à la structure du sujet divisé se substitua ainsi au « semblant de rapport sexuel » que le fantasme a pour fonction de soutenir et de réaliser au niveau du discours.

### **La castration fondatrice du désir**

Le discours de la psychanalyse qui diffère des autres discours en tant qu'il est centré sur sa vérité inconsciente – la castration et sa congruence, le non rapport sexuel –, ne se manifeste tangiblement qu'au niveau du dire<sup>18</sup>. C'est là au niveau du discours que j'en ai ressenti les effets. Tout d'abord, la mort, cause de mon trauma infantile que j'occultais symptomatiquement, est devenue une éventualité comme une autre qu'il n'y a plus lieu d'écarter ou de différer. Ensuite, les coordonnées spatio-temporelles de mon symptôme se

<sup>16</sup> Jacques Lacan. *D'un Autre à l'autre. Le Séminaire, Livre XVI*, Paris, Seuil, 2006, p. 207.

<sup>17</sup> Jacques Lacan, *La Relation d'objet, Le Séminaire, Livre IV*. Paris, Seuil, 1994, p. 87.

<sup>18</sup> Jacques Lacan, « L'étourdit », in *Autres écrits*. Paris, Seuil, 2001, p. 460..

dissipèrent. Les au-delà exotiques supposés innovateurs ne m'attirèrent plus alors qu'ils déterminèrent ma carrière et aimèrent mes évasions. Les éloignements de la mère et de la mère patrie commandés par la claustrophobie cédèrent le pas à la proximité. Être là est plus essentiel qu'être ailleurs. Il en fut de même pour le temps, il importe d'être présent et non dans les temps d'après ou d'avant. Lorsque, par exemple, je continuais à me rendre dans une famille africaine où j'étais en difficulté en gardant l'espoir que cela finirait par s'arranger, cela ne marchait pas. Quand on n'est plus dans le présent et qu'on s'appuie sur l'avenir, on est à côté de la plaque. L'espoir est trompeur, et les regrets inhibiteurs. Étranger aux projections et aux répétitions, l'instant présent est banalité, vide de sens. Enfin, au lieu de me situer par rapport aux groupes définis et constitués, c'est la différence des genres qui s'imposa d'elle-même dans mon rapport aux autres. Je ne voyais autour de moi que des femmes porteuses d'un manque de phallus et des hommes détenteurs d'un rien qu'aucun unifiant (Un ou unien) et qu'aucune médiation ne pouvaient rapprocher. La sexualité séparant originellement les genres, les autres divisions sociales – générationnelles, économiques, politiques –, devinrent secondaires. Dans l'ordre du désir le manque de l'objet sexuel est originel.

Au niveau de l'inconscient, l'absence de signifiants maîtres dominant dans le grand Autre – tels le cercueil, le vagin au contenu phallique –, et la déperdition du savoir construit autour d'un corps de signifiants contigus – enterrement, terrain, taire... –, le sujet divisé, congru au manque symbolique séparant structurellement deux signifiants, fut sans supposition, sans sens. Un signifiant n'ayant pas plus de signification qu'un autre dans l'inconscient, une chose ou une action ne valent pas plus qu'une autre dans le dire référant à la réalité, il n'y a donc pas lieu d'entrer en conflit avec le voisin pour gagner un plus ou se venger d'un moins. Et, si on est pris dans un conflit déjà installé par un quidam, on peut toujours, pour en apaiser les tensions, « accepter un abaissement » moral ou social – *to stoop to* en anglais –, sans pour autant courber l'échine ou démissionner<sup>19</sup>. La castration, qui sépare les signifiants au niveau de la chaîne inconsciente et désamorce en conséquence la violence au niveau du discours, est en elle-même pacifique. C'est là où on retrouve les caractéristiques sociales de la castration impliquée par l'alliance matrimoniale des Bangoua, à savoir la subversion des éléments de prestige par la plaisanterie, la non réciprocité du don, et la suspension des valeurs partisans, que celles-ci soient morales ou idéales. C'est ainsi qu'extérieure aux sens, la castration ne connaît en elle-même ni prohibition ni promotion, et par conséquent ni discrimination ni sélection. Elle n'a donc rien à voir avec les lois du groupe.

L'ordre du désir soutenu par la castration peut, de ce fait, donner l'impression de relever d'une éthique spirituelle de désengagement, voire de retrait du monde à la manière du monachisme chrétien ou du bouddhisme. Or il n'en est rien, car le manque symbolique promu par la castration insère le sujet dans le présent de l'actualité ; elle le sollicite implicitement à ne pas rester extérieur et à intervenir dans des situations sans en connaître la raison, sinon à en prendre conscience après coup et à s'y resituer en conséquence. L'éthique du désir n'est pas fondée sur une *prévisibilité* mais sur une *rétroactivité*. Lorsque la vérité épictétique du dire est révélée après coup dans un troisième temps, elle s'efface au profit du manque régénérateur du

---

<sup>19</sup> Gloria Leff, *Portraits de femmes en analyse. Lacan et le contre-transfert*. Paris, Epel, 2011, p. 148, 154.



désir. Le désir fondé sur une cause manquante s'auto-engendre d'autant plus facilement qu'il se renouvelle à partir de rien. Si l'ordre du désir sous-tendu par la castration a pour cause certaine le manque symbolique, ses effets donnés dans l'après coup sont incertains. En revanche, dans la demande d'amour, c'est l'inverse, les effets sont certains, on les ressent parfaitement, mais leur cause – l'objet *a* source des mélodrames – est incertaine. Le désir et l'amour sont contraires.

### **Conclusion : l'ordre anti-groupe du désir et de la castration**

C'est à la lumière de la théorie lacanienne de la castration que les expériences subjective et sociale présentées ont été analysées. Au lieu de l'inconscient, la castration, tributaire d'un manque symbolique dans le grand Autre, est vécue davantage en termes de non-savoir, l'antidote de la sorcellerie, chez les Bamiléké, et d'absence de jouissance constitutif du sujet entre deux signifiants dans le discours du psychanalyste. Mais tout compte fait, ces aspects de non-savoir et de non-rapport sexuel se font écho : pas de jouissance sans savoir. Par conséquent, au niveau du discours de l'alliance matrimoniale et de celui de la psychanalyse, la castration entraîne dans les deux cas avec la chute du phallus, objet ternaire privilégié, la banalisation des idéaux, une démobilisation des passions attractives et répétitives, et une subversion du don par la plaisanterie, que celle-ci soit ironie ou mot d'esprit. Le discours de la castration structuré autour d'un élément tiers manquant s'oppose à celui du groupe unitaire centré autour d'un Un, maître et premier.

Les expériences dont j'ai été l'objet témoignent que la castration n'est vivable subjectivement et socialement que selon les modalités de la plaisanterie et de la banalisation généralisée. Du pas sérieux. C'est pourquoi le discours psychanalytique qui répond de la castration ne doit rien aux discours unitaires que ceux-ci soient les pédagogies, qui uniformisent enseignants et enseignés dans une même matrice de connaissances, ou les harangues politiques, qui rassemblent des partisans sous la houlette d'une idéologie commune. En tant que psychanalystes, on n'est ni du côté des pédagogues ni du côté des politiques, mais de celui des humoristes, tels, en France, Raymond Devos, Guy Bedos et Anne Roumanoff, qui s'adressent à leur auditoire en faisant appel en permanence au grand Autre, trésor tiers des signifiants, afin que leur message puisse être entendu dans un sens différent de celui qu'ils font semblant de lui donner<sup>20</sup>. Ils peuvent ainsi jouer avec subtilité sur tous les effets de la castration : dénoncer et ridiculiser la faconde des grands, les discordances de la communication entre les genres, l'aberration des prétentions des nouvelles tendances de la mode et de la politique. L'humoriste et le psychanalyste, tous deux en lien avec la castration, banalisent.

---

<sup>20</sup> Jacques Lacan, *Les Formations de l'inconscient, Le séminaire, Livre V*. Paris, Le Seuil, 1998, p. 80.

## BIBLIOGRAPHIE

- ALLOUCH Jean, 2017, *La Scène lacanienne et son cercle magique. Des fous se soulèvent*. Epel, Paris.
- LACAN Jacques,  
 1966-1967. *Logique du fantasme*, séminaire inédit.  
 1967-1968. *L'Acte analytique*, séminaire inédit.  
 196-1971, *D'un Autre à l'autre, version* inédite.  
 1971-1972, *Le Savoir du psychanalyste*. Séminaire inédit.  
 1973-1974, *Les Non-dupes errent*, séminaire inédit.  
 1973, *Les quatre concepts. Le Séminaire, Livre X*, Le Seuil, Paris.  
 1975, *RSI*. Version Ali (sur site Elp), séminaire inédit.  
 1981, *Intervention de Jacques Lacan à Bruxelles* (du 06/02/1977), publiée dans Quarto (Supplément belge à La lettre mensuelle de l'École de la cause freudienne), 1981, n° 2.  
 1991, *Le Transfert, Le Séminaire, Livre VIII*. Le Seuil, Paris.  
 1994, *La Relation d'objet. Le Séminaire, Livre IV*. Le Seuil, Paris.  
 1998, *Les Formations de l'inconscient, Le séminaire, Livre V*. Le Seuil, Paris.  
 2001, *Autres écrits*. Le Seuil, Paris.
- LEFF Gloria, 2011, *Portraits de femmes en analyse. Lacan et le contre transfert*, Epel, . Paris.
- MEAD Margaret, 1963, *Mœurs et sexualité en Océanie*. Plon, (Collection « Terre Humaine »), Paris.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1967. *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris-La Haye, Mouton & CO,
- PRADELLES DE LATOUR Charles-Henry  
 1997, *Le Crâne qui parle. Deuxième édition d'Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*. Epel, Paris.  
 2001, *Incroyance et paternité*, Epel, Paris.  
 2005, *Rites thérapeutiques dans une société matrilineaire. Le gérem des Père (Cameroun)*. Karthala, Paris.
- VAN GENNEP Arnold, (1909) 1969, *Les rites de passage. Études systématiques des rites*. Librairie critique Émile Nourry, 1909. *Les Rites de passage. Études systématiques des rites*. Paris, Librairie critique Émile Nourry, 1909. Réédition 1969, Maison des Sciences de l'Homme, Mouton-Paris-La Haye, p. 13.
- VOGLER Pierre & PRADELLES DE LATOUR Charles-Henry, 1974, Phonèmes et tons des Bamiléqués de Bangoua »,