

# I

## Mélancolie et possession

### Corps et possession\*

Reprendre aujourd'hui la formule de l'«autoperception obscure, au-delà du moi, du règne du ça», appliquée par Freud à l'attitude mystique, pour aborder d'autres rapports que l'homme entretient au surnaturel, comme dans les états dits de possession ou dans la sorcellerie, ne relève ni de l'histoire des idées, ni de l'histoire de la psychiatrie, mais demeure une question d'actualité. Notre époque n'est certes plus aux grands mystiques, vrais ou «faux»<sup>1</sup>, la sorcellerie constitue surtout une spécialité d'historiens, et on ne rapporterait guère aujourd'hui de délires démonologiques purs comme ceux décrits par Esquirol<sup>2</sup>, encore que les exorcistes diocésains aient fort à faire, si on en juge par le seul nombre des ouvrages publiés ces dernières années, et que l'ampleur des phénomènes de sectes et le penchant de nos cultures hyperrationalistes pour les attitudes «mysticoïdes» ne soient pas sans effet sur la phénoménologie actuelle de la maladie mentale. Mais le «marché» d'une telle psychopathologie s'est exporté notamment sur les populations étrangères immigrées (maghrébines, antillaises, africaines noires...) qui forcent une interrogation des cadres conceptuels de la psychiatrie, exige une réévaluation des symptômes, suscite des réajustements

---

\* Ce texte reprend, remanié, un article antérieurement publié dans la *Revue Internationale de Psychopathologie*, n° 24, 1997.

1. J. Lhermitte, *Mystiques et faux mystiques*, Paris, Bloud et Gay, 1952.
2. J.E.D. Esquirol, «De la démonomanie» in *Des maladies mentales* (1838), Paris, éd. Frénésie, coll. «Insania», 1989.

diagnostics, exhume des nosographies oubliées comme celle de la «folie hystérique», au dossier de laquelle on voudrait aussi verser quelques pièces. Remise ainsi sur le devant de la scène hospitalière, la vieille «possession» ouvre un nouvel espace d'exploration quant à son statut métapsychologique et aux mécanismes morbides sur lequel elle repose. Dans ses limites, cette étude sur l'abord psychanalytique de la possession repose sur l'hypothèse d'une unité fonctionnelle du concept de possession dans l'inconscient. Transcendant aussi bien l'ethnologie et l'ethnosociologie où il trouve son application majeure, que le domaine du religieux, ses dérives ou ses avatars<sup>3</sup>, le concept de possession, envisagé dans une approche structurale, devrait aussi trouver sa fécondité dans le champ traditionnel des grandes organisations psychopathologiques, celui des addictions, et, d'une manière générale, du côté de ce qu'on appelle aujourd'hui les «états étranges de la conscience<sup>4</sup>» liés parfois aux phénomènes de trances artificiellement provoquées<sup>5</sup>. Vaste programme, on le voit, pour une clinique de la possession qui pourrait apporter sa contribution à l'abord psychanalytique du rapport du psychique au somatique.

La portée heuristique de l'abord de la possession à partir d'autres cultures que la nôtre (*cf.* les deux observations de clinique transculturelle présentées dans ce chapitre), implique aussi de préciser sur quel axe peut se situer une étude psychopathologique du surnaturel qui n'a jamais laissé de poser problème. Protestant ainsi d'une approche de la sorcellerie en termes de «délire collectif», et revendiquant pour ce domaine une «certaine autonomie du champ symbolique non identifié à celui du rationnel», J. Favret-Saada<sup>6</sup> oppose le même refus que beaucoup d'ethnopsychiatres de considérer *a priori* toute sorcellerie africaine (envoûtement, maraboutage, possession, visions initiatiques...) en termes d'hystérie, de délire de persécution ou de délire d'influence... Un tel souci de récuser le préjugé qui voudrait annexer d'emblée ces phénomènes, soit du côté d'une mentalité primitive préscientifique, soit du côté du délire n'est pas alors sans

3. Cf. M. Hulin, *La Mystique sauvage*, Paris, PUF, 1993.

4. J.-P. Valla, *Les États étranges de la conscience*, Paris, PUF, 1992.

5. J. Bruno, «L'extase et ses voies d'accès», *Critique*, n° 241, 1962; «Extase, transe et expérimentation», *Critique*, n° 312, 1973.

6. J. Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard, 1977.

rejoindre l'approche structuraliste d'un Luc de Heusch proposant une lecture de Frazer à la lumière de Jakobson et de Benveniste<sup>7</sup>.

Comment concilier l'idée de la cohérence intrinsèque de ces phénomènes en tant que pris dans des systèmes culturels, tout en tenant compte des études psychopathologiques menées conjointement à des études ethnographiques<sup>8</sup> qui font pourtant état, dans la psychiatrie «exotique», de la fréquence des bouffées délirantes à thèmes de sorcellerie, des hallucinations visuelles, et, d'une manière générale, de la prévalence des mécanismes projectifs ? Ce dilemme appelle une réflexion épistémologique fondamentale quant au statut d'une anthropologie psychiatrique ou à celui de l'ethnopsychiatrie, réflexion qui ne saurait trouver place ici, faute d'espace et de compétences, mais aussi en raison du point de vue adopté, qui se propose justement de focaliser l'approche de la possession sur un aspect du *système symbolique* dans lequel elle trouve à la fois son sens et la perte de ce sens.

Dans leur autonomie relative, les divers systèmes symboliques posent en effet de façon spécifique la question de leur plus ou moins forte implication au corps<sup>9</sup>. Or ce qui fait l'unité des différents domaines de recherche portant sur des systèmes symboliques autres que «rationnels» réside dans ce qu'ils engagent à ce titre comme rapport au sacré, fût-il laïcisé. Dans sa dimension d'abord «écologique» au sens où, dans les sociétés traditionnelles animistes et polythéistes, le réseau social savamment tressé et entretenu de pactes et d'alliances se fait entre les humains, morts ou vifs, et les éléments cosmiques – ou les forces magiques (J. Favret-Saada parle, quant à elle, d'enjeux de «corps pour corps» dans la logique sorcière). C'est cette «participation» des revenants (esprits des ancêtres, divinités...), aux affaires des humains qui tissent en même temps la toile de fond «paranoïde» de la psychologie dégagée dans *Œdipe africain* en 1966. Pétris de divin ou de satanisme, de paganisme ou de dionysisme, les modes de possession

- 
7. L. de Heusch, «Pour une approche structuraliste de la pensée religieuse bantoue», in *Pourquoi l'épouser? Et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971.
  8. Cf. H. Collomb et son équipe (cf. la bibliographie commentée par R. Collignon in *Psychopathologie africaine*, XV, 1978); les études de A. Zempleni, P. Martino, E. Ortigues, H.F. Ellenberger...
  9. L. de Heusch, «Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique», in *Religions du salut*, Annales du Centre d'étude des religions, Bruxelles, 1962.

(possession «rituelle» comme «possession-maladie» selon la continuité attestée par A. Zempleni sur laquelle nous allons revenir<sup>10</sup>), relèvent toujours peu ou prou de cette dimension du sacré où Freud voyait le déploiement du «règne du ça». Lui emboîtant le pas, Lacan énonce que «les dieux, c'est du réel». Il semble qu'on ne puisse appréhender le principe même des phénomènes de possession et de sorcellerie, qu'ils soient socialisés ou pathologiques, sans poser ce préalable d'un *lieu de non-rupture partielle* : «Le langage ne constitue pas du symbolique par nécessité, pour qu'il devienne tel, il faut qu'il y ait rupture entre lui et les dieux», écrit P. Jorion. Ainsi, «ce passage du réel au symbolique est, dans nos cultures, daté<sup>11</sup>». Et pour d'autres cultures – ou pour des secteurs en marge de nos sociétés – le nouage du «corps» à l'ordre symbolique reste lâche, le langage demeurant alors «de mèche avec le sacré».

Affranchie du reproche de psychiatriser indûment des phénomènes normaux qui obéissent à la syntaxe du système donné, la psychopathologie n'en a ainsi pas pour autant dit son dernier mot. Car, s'il est exclu d'envisager les phénomènes irrationnels dont souffrent les patients hospitalisés sans référence aucune au contexte symbolique où ils trouvent leur cohérence de base, il n'en est pas moins légitime d'en interroger les modalités de fonctionnement. Une fois reconnu comme ensemble cohérent – permettant notamment la formulation de problèmes essentiels à la survie psychique des individus au sein du groupe –, le discours de la sorcellerie n'en appelle pas moins une analyse des ressorts proprement psychiques qui le constituent. Ils touchent au point névralgique de l'articulation entre les deux registres hétérogènes qui relève, sur le plan social, de la communication entre les divins et les humains, principalement assumée par le chaman<sup>12</sup>. Sur le plan intrapsychique qui nous intéresse ici, ce lieu vulnérable, engagé dans tous les phénomènes de possession, ressortit à la sphère de la sensorialité : il est désigné par les mystiques comme point du «sensible» où se produisent les attaques du démon<sup>13</sup> (ce qui explique aussi en quoi le mystique

10. A. Zempleni, «Possession et sacrifice», *Le Temps de la réflexion*, n° 5, 1984.

11. P. Jorion, «Le sujet dans la parenté africaine», in *Aspects du malaise dans la civilisation*, Paris, Navarin, 1987, p. 180-181.

12. L. de Heusch, «Possession et chamanisme», in *Pourquoi l'épouser?...*, *op. cit.*

13. P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, «Le démon dans l'œuvre de saint Jean de la Croix» in *Satan, études carmélitaines*, 1984 (rééd.), Paris, Desclée de Brouwer, 1978.

chrétien ou le possédé satanique n'aient jamais pu être envisagés que de façon réservée et suspecte dans la religion chrétienne caractérisée par des rites qui imposent silence au corps<sup>14</sup>). Sensorialité qui conduit du côté du *ça* freudien et du *réel* lacanien dans les deux formules citées. Quel est alors le statut métapsychologique des «dieux» ou des «sorcières» qui persécutent le sujet? Quel en est le statut de cause?

Si, comme l'affirme avec d'autres J. Favret-Saada, «il n'y a de délire de sorcellerie que quand celle-ci ne joue plus son rôle», encore faut-il interpréter en quoi les désordres psychiques, qui s'expriment spontanément dans le langage de la sorcellerie pour certains groupes sociaux, relèvent bien d'une pathologie mentale et laquelle. Que l'hôpital psychiatrique ne reçoive que les «ratés» de la sorcellerie ne fait que relancer la question du caractère fonctionnel du système. La machinerie psychosociale peut être ébranlée par les grandes mutations culturelles. L'immigration, rupture par excellence avec la communauté d'origine, en constitue de toute évidence un facteur de première importance. Elle accentue la scission qu'introduisent les modèles occidentaux jusqu'à briser la consistance des structures traditionnelles. La pathologie mentale liée à l'immigration n'accomplit-elle pas dramatiquement le principe «individualisant» de toute maladie dans ces sociétés<sup>15</sup>? D'où l'hypothèse d'une problématique de mélancolie au cœur des phénomènes de possession, confortée par la clinique, qui entrouvrira le questionnement à la fois sur la nature de cet Autre qui parasite le sujet et sur la fonction psychique qu'il assure.

On sait que le diagnostic d'hystérie s'est toujours taillé la part du lion, laissant toutefois ouverte une palette d'étiquettes renvoyant à la dissociation psychotique (schizophrénie, mélancolie avec délire démonopathique, paranoïa d'influence, paranoïa hallucinatoire...). Décrivant les usages hystériques sociaux quasiment officiels<sup>16</sup>, ou au contraire subtilement machinés inconsciemment, que peut faire le sujet harcelé par des esprits importuns de sa culture<sup>17</sup>, certaines études

14. L. de Heusch, «Cultes de possession...», *op. cit.*

15. E. Ortigues, «La théorie de la personnalité en psychanalyse et en ethnologie», in *La Notion de personne en Afrique noire*, Paris, éd. du CNRS, 1973, p. 566.

16. I. Lewis, «L'affliction et son apothéose», in *Les Religions de l'extase*, trad. fr., Paris, PUF, 1977.

17. A. Ifrah, *Le Maghreb déchiré. Tradition, folie et migration*, Grenoble, La Pensée sauvage, 1980.

d'ethnologie conduisent à abonder dans le sens d'une structure névrotique des malades possédés ou ensorcelés. Ce que confirmeraient aussi *a priori* les deux cas cliniques que nous présenterons. Mais la nécessité de prendre en compte la question du «réel» corporel conduit à déplacer le débat pour faire l'hypothèse de mécanismes psychotiques locaux, déterminant des formations psychiques locales (comme des hallucinations) n'équivalant pas nécessairement à une psychose. Et à mettre à l'épreuve les catégories rationnelles de la psychanalyse, notamment à propos de l'indétermination du terme trop enfermant de psychose.

## *Un modèle mélancolique de la sorcellerie Possession et incorporation*

### **Le diable et le Surmoi**

À la question «pourquoi se voue-t-on par écrit au diable?», on pourrait répondre, sans forcer le texte que Freud a consacré au cas de Christoph Haitzmann, parce qu'il lui promettait «de l'aider et de lui prêter main-forte en toutes manières»<sup>18</sup> dans l'état d'abattement et de tristesse où l'avait laissé la mort de son père. Le peintre en effet «avait sombré dans la mélancolie», il souffrait d'une «dépression mélancolique avec inhibition au travail et souci (justifié) pour sa subsistance». «Être délivré d'une dépression affective» au prix fort d'être livré à sa toute-puissance, c'est ce propose le diable s'offrant de «remplacer pour le peintre, neuf ans durant, le père perdu».

Si l'on admet avec Freud que les démons constituent des «entités psychiques, produit de la vie intérieure des malades, où elles ont leur demeure», et si l'on se reporte, sur son conseil, à son article «Deuil et mélancolie» de 1915, pour lire ce texte de 1925, on est conduit à faire du diable cette production psychique particulière que lui-même

---

18. S. Freud, «Une névrose diabolique au XVII<sup>e</sup> siècle», in *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. fr., Paris, Gallimard, «Folio essais», 1988.

découvre en «reconstruisant» le processus de la mélancolie, tel que la libido libre ne se déplace pas sur un autre objet mais se retire dans le moi, servant «à établir une identification du moi avec l'objet abandonné», sur une base narcissique qui se fait régressivement selon un mode «incorporatif». La forte ambivalence par rapport à l'objet en constituant un facteur décisif. Le moi, hémorragiquement vidé de sa libido transférée sur l'objet, se trouve «écrasé» sous l'emprise sadique de cette nouvelle instance à laquelle il s'est corporellement inféodé (*Leibeigen*, décomposable en «corps» et «propriété de», et *sich ...zu eigen geben*, dit le texte original de 1925, soit, mot à mot: «s'est constitué la propriété de»). Une telle «défense régressive à d'anciennes fixations» permet ainsi au peintre de conserver ce père dont il garde une forte «nostalgie», au prix d'un contrat léonin (scellé par les deux «engagements» écrits avec de l'encre et du sang), qui fonctionne alors comme une loi tyrannique. Où la jouissance promise de «béatitude éternelle» et de «ravissement» pouvant durer des heures, s'avère envahissante, persécutive, mêlée des souffrances de l'emprise d'un être lubrique qui n'a de cesse de «lui adresser de violents reproches», «menace de le déchiqueter», le «harcèle à satiété de menaces et de promesses»... Être possédé, c'est être «plein» d'un Autre, être viscéralement parasité sur un mode libidinal excessif, maléfique, dont témoignent les «sensations douloureuses» qui accompagnent attaques, visions, convulsions et pertes de connaissance du peintre Christoph Haitzmann. Engorgement luxurieux dont le sujet possédé se fait le réceptacle, dans un consentement extatique horrifié. Le moi cède avec la complaisance d'un masochisme dont la nature d'excès déborde le principe de plaisir pour relever de la juridiction du *ça*, ce «grand réservoir de la libido»<sup>19</sup>, tel qu'il prévaut chez Freud jusqu'à la fin de sa vie, autour de la pulsion de mort, comme «masochisme originaire», effet de la désunion, dia-bolique justement, qui s'accomplit dans la sphère même de la pulsion.

Il semble qu'on ait affaire ici à une modalité de l'identification cannibalique mélancolique, sous cet angle d'une soumission absolue du moi au commandement arbitraire et féroce d'un Autre qui incarne ainsi une figure du Surmoi. Lequel, «en tant que représentant du *ça*», peut «devenir hypermoral et alors aussi cruel que seul le *ça* peut

19. S. Freud, «Le moi et le *ça*», in *Essais de psychanalyse*, trad. fr., Paris, Payot, 1972.

l'être»<sup>20</sup>. L'impératif qu'il édicte, aussi catégorique que celui de Kant, ayant ceci de particulier qu'il exhorte à la jouissance jusqu'à la mort, selon les évocations que fait Lacan de cette «loi insensée, qui va jusqu'à la méconnaissance de la loi<sup>21</sup>» : «Le Surmoi, c'est l'impératif de la jouissance – Jouis ! » Cette loi de jouissance passive ayant pour modèle celui d'une posture féminine de possession sexuelle. Faisant référence «au cas d'affection psychotique» de Schreber à propos du fantasme de grossesse d'Haizmann autour du chiffre 9, Freud interprète le «conflit» névrotique du peintre comme une «protestation virile» contre une telle position féminine dont il souligne qu'elle «a régulièrement sa part dans la formation du caractère... et dans l'analyse des hommes névrosés», en particulier obsessionnels.

Tentant d'explicitier les origines de cette instance diabolique («substitut direct du père», «d'un père aimé»), Freud l'envisage ici comme liée au père «de la préhistoire» de l'humanité, ce «père de la primitive horde originaire» dont la nature «exaltée» est à l'origine de la figuration de Dieu («copie du père») et de sa face antagoniste, le Démon. Mais cette figure idéalisée de «méchanceté illimitée» conduit aussi Freud, sur l'allusion du peintre à une vision du Malin affublé de deux paires de seins de femme, à suggérer «une forte fixation antérieure à la mère». Qu'on l'interprète comme figure anté-objectale de mère phallique ou imago des parents combinés<sup>22</sup>, ce qui s'impose en tout cas de cette insaisissable figure d'Autre ainsi faussement promue, est son caractère résolument archaïque au sens du *ça*. Mais selon un trajet rétroactif qui conduit à la détermination proprement libidinale du Surmoi dans le brutal rappel à l'ordre du «Jouis ! ». Loi inique révélée dans son fond cruel et obscène que tempère le jeu de l'alliance avec les pulsions de vie dans les diverses organisations psychiques où règne le Surmoi.

Ainsi la souplesse que laisse le texte entre la figure asexuée (ou hypersexuée) de l'imago du diable jusqu'à celle, explicitement œdipienne, du père sexué (ouvrant la voie névrotisante des

20. S. Freud, «Le problème économique du masochisme», in *Névrose, psychose et perversion*, trad. fr., Paris, PUF, 1974, p. 294.

21. J. Lacan, *Les Écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975, p. 119.

22. L. de Urtubey, *Freud et le diable*, Paris, PUF, 1983.

identifications secondaires, qui sert de modèle privilégié à Freud), autoriserait cette approche économique du Surmoi en termes d'énergie libidinale plus ou moins «déliée», plus ou désobjectalisée, telle que l'ont développée notamment J. Laplanche et A. Green<sup>23</sup>.

L'analogie que poursuit Freud entre le cas de Schreber et celui du peintre appelle un prolongement de la question du statut éventuellement psychotique des épisodes d'inféodation au diable. Freud oppose une résolution de nature psychotique (la paranoïa de Schreber ayant trouvé «la guérison lorsqu'il se résolut à se plier au rôle féminin que Dieu lui avait réservé»), là où un névrosé comme C. Haitzmann aurait choisi la solution du renoncement libidinal au profit «des intérêts de la conservation et de l'affirmation de la vie». Freud s'en tient donc ici, dans le cas de C. Haitzmann, à la solution «névrotique» où il entraîne la mélancolie comme «forme névrotique du deuil»: «Lorsqu'il se fut débarrassé de la mélancolie et du diable...», écrit-il, sans autre précision, nous laissant ainsi sur notre faim. Pourtant, la relance de l'abord du Surmoi dans son activité de désymbolisation que «cultive» la mélancolie, nous donne, semble-t-il, une clé pour envisager ce double qui possède le sujet, en deçà du registre œdipien et de ses identifications moïques.

### **Du diable à la sorcière: la «surpranaturalisation» du persécuteur dans la mélancolie**

Pierrette G., 54 ans, est hospitalisée pour mélancolie anxieuse, après deux tentatives de suicide (elle a essayé de se jeter dans son puits et de s'asphyxier au gaz) consécutives à la mort de sa vieille mère, âgée de 84 ans, qu'elle n'avait jamais quittée. Elle vit à la campagne avec son mari, maçon retraité, et un fils de 19 ans, le dernier de ses quatre enfants. L'expressivité sémiologique de ses troubles correspond trait par trait au tableau mélancolique classique (et au *typus melancholicus* de Tellenbach): repli mutique sur soi, extrême passivité, refus sceptique de se soigner, sentiment d'épuisement, anorexie, insomnie, profond désinvestissement du monde et des êtres, dévalorisation

---

23. J. Laplanche, A. Green *et alii*, *La Pulsion de mort*, Paris, PUF, 1989.

ressassante de soi («je ne suis plus capable de rien», «je tiens mal mon ménage»...). Le contact est difficile, et restera, le long de l'année où nous la suivrons en entretiens, relativement sans affect ni véritable capacité d'insight, sur fond d'une expression lente, difficile, monotone, et d'une grande parcimonie des propos.

Un tableau de mélancolie «classique» donc, n'était l'absence d'un trait majeur, l'autoaccusation. Et pour cause: M<sup>me</sup> G. se présente comme l'innocente victime de sa «sorcière de bru», la femme de son fils aîné, qui lui a jeté un sort en lui «mettant quelque chose» qui mine ses forces vitales, «les mauvaises idées» qui logent «dans son crâne», «dans sa cervelle». Mais ce disant, M<sup>me</sup> G. ne fait pas dans la métaphore: elle a vu, de ses yeux vu, sa bru jeter une aiguille dans le poêle, elle l'a vue lire dans le marc de café et jouer aux tarots, elle l'a surprise, les mains dans le dos, diriger contre elle des signes cabalistiques. Elle sait, d'une certitude butée, que l'«œil noir» de sa belle-fille a pesé sur elle un jour d'une certaine façon, et depuis, elle évite avec horreur de croiser ce regard. Les paroles de sa bru l'«ensorcellent», l'«envoûtent», leur pouvoir malveillant est terrifiant: toutes ses proliférations de menaces se sont réalisées (accident d'auto, maladies), M<sup>me</sup> G. se vivant comme la victime choisie des pires «manigances» de «cette sorcière» qui lui en veut «par jalousie». Ce «démon», cette «vermine», cet «aspic», voilà la coupable, la cause de tous ses maux. M<sup>me</sup> G. s'anime alors, devient plus prolixe et marmonne toutes sortes d'expressions populaires en langage de la sorcellerie dont nos oreilles ne peuvent recueillir que des bribes peu compréhensibles.

Sans doute retrouve-t-elle les bribes des croyances en la sorcellerie qui ont baigné son enfance rurale (sa mère était férue de petites pratiques magiques). Une enfance paysanne d'une extrême pauvreté, partagée entre un père alcoolique qui meurt lorsqu'elle a cinq ans, et une mère «honnête» et courageuse qui abat le travail physique d'un homme, mais brutale, despotique, possessive. Mère «jalouse» éternellement flanquée de sa fille qui, enfant, partage sa couche et sa vie semi-errante de journalier, et qu'adulte, elle ligotera jusqu'à sa déchéance de vieille malade tyrannique portée sur le vin et exhibant une rancœur sans merci envers son gendre et ses petits-enfants.

Si l'on peut faire ici l'hypothèse d'un délire à bas bruit, c'est parce que les propos de M<sup>me</sup> G., contrairement à ceux des ruraux du Berry

étudiés à J. Favret-Saada, ne s'inscrivent en rien dans un système symbolique de sorcellerie avec ses codes, ses rites, sa logique propre. S'ils empruntent l'expressivité d'un discours de sorcellerie (il en existe plusieurs «modèles»), c'est en en défiant les règles syntaxiques de base, en particulier la nécessaire fondation sur une tradition vivante soutenant une croyance partagée par le groupe social auquel appartient le sujet et sur le théâtre duquel se déploie sa fonctionnalité singulière.

On pourrait en revanche dégager une cohérence du discours de M<sup>me</sup> G. en tenant compte de ce que dit Freud sur la «projection» des démons au Moyen Âge «dans le monde extérieur<sup>24</sup>», qu'il faut relier à cette autre remarque, antérieure, selon quoi, dans la mélancolie, ce n'est pas le sujet qui est indigne et paranoïquement coupable de tous les péchés du monde, c'est l'Autre, l'objet perdu qui l'a abandonné<sup>25</sup>. Cette fonction d'éviction de la haine en soi et de la culpabilité dans la désignation d'un Autre, commune à toutes les formes de possession, est en effet centrale et apporterait une contribution à la réflexion, poursuivie notamment par A. Green<sup>26</sup>, sur le statut complexe de la projection. L'hypocondrie, qui fait partie aussi du tableau clinique de mélancolie (et que Freud rapproche dans le texte de 1925 de la superstition), pouvant paradoxalement relever de ce mécanisme: «Projection à distance dans le corps, trouvaille de l'objet perdu... [de telle sorte que] le corps a pris la place du monde extérieur... L'organe hypocondriaque représente le négatif de l'autoérotisme, le point de rupture de l'hallucination négative de la mère... Il est aussi source de scrutation, d'investigation, d'écoute. Il est cet œil dans le corps qui sent, presse, devine et avertit<sup>27</sup>.» La «sorcière de bru» ne serait autre alors que le produit d'une modalité de projection délirante de la figure de sa mère morte, à qui M<sup>me</sup> G. voue une haine passionnelle selon le processus de compromis mortel – justifiant l'adhésion horrifiée du sujet à son tyran –, qui résulte du travail de deuil esquivé, entre le maintien coûte que coûte de l'objet et l'acharnement à s'en délivrer. Un tel mécanisme

24. S. Freud, «Une névrose diabolique...», *op. cit.*

25. S. Freud, «Deuil et mélancolie», in *Métapsychologie*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1969, p.158.

26. A. Green, «La projection : de l'identification projective au projet» (1971), in *La Folie privée*, Paris, Gallimard, 1992.

27. A. Green, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Paris, Minuit, 1984, p. 130.

défensif se traduit par une méconnaissance de l'objet dont la perception déformée peut aller jusqu'au «passage à la limite<sup>28</sup>», c'est-à-dire à la destruction même du champ perceptif dans l'hallucination: la bru réduite au «mauvais œil» étant alors vécue par M<sup>me</sup> G. comme inquiétante étrangeté, *présence* au sens de Binswanger<sup>29</sup>, c'est-à-dire aussi *apparition*, hors la temporalité du monde, lorsque se dissout le signifié garanti par la référence au signifiant paternel, dans une élaboration délirante n'empruntant la voie symbolique du discours de la sorcellerie que réduit en lambeaux.

Car la sorcière possède les mêmes attributs que le diable de Christoph Haitzmann, à commencer par sa toute-puissance magique. G. Dumas désigne comme «supranaturalisation» cette «création» par l'aliéné mental d'un persécuteur ou d'un influenceur réels, dotés de caractéristiques surhumaines (omniscience, omniprésence, surpuissance) empruntées aux dieux ou aux diables. Ce mécanisme spécifique ne saurait être justiciable, selon lui, de la laïcisation progressive liée à l'histoire que suggère Magnan<sup>30</sup>. Il caractérise précisément la possession du sujet (on dit qu'«est pris» dans le langage de la sorcellerie), sur le mode projectif du persécuteur qui vampirise en pompant l'énergie vitale: la bru «a le sang fort», alors que M<sup>me</sup> G. s'étiôle. Ce double envahissant harcèle, exige, menace, contrôle, comme le faisait la mère de la malade, pourtant celle-ci se voue à l'éternisation de son emprise tyrannique pour éluder la mort. L'abord du Surmoi comme puissance libidinale, non pas investie dans un symptôme, mais libérée dans une hallucination ponctuelle et limitée, permet de dépasser le modèle organique d'un *ça* freudien, réservoir pulsionnel anarchique, pour en dégager le versant signifiant mais illogique, hors signification, concernant ce qui, du corps pulsionnel, fait échec à la symbolisation. Corps «charnier des signes», selon un titre de J. Baudrillard, dont relèvent les voix, le mauvais œil ou l'organe hypocondriaque, selon les diverses modalités mélancoliques de la possession.

28. A. Green, «La projection...», *op. cit.*

29. L. Binswanger, *Le Cas Suzanne Urban. Étude sur la schizophrénie*, trad. fr., Desclée de Brouwer, 1957.

30. G. Dumas, *Le Surnaturel et les dieux d'après les maladies mentales. Essai de théologie pathologique*, Paris, PUF, 1954, p. 124-131 et 156.

Dans les séries parallèles qu'il dégage autour de la projection, A. Green fait correspondre à l'incorporation le terme d'«excorporation», néologisme qui a l'intérêt d'insister sur la dimension du réel du corps, dont le rapprochement avec l'exorcisme, on va le voir, laisse affleurer la nature de «sensible» qui est ici notre angle d'approche de la possession. Ce point du sensible, où Descartes repérait déjà le point d'intersection et de liaison de l'âme et du corps, appelle en effet non seulement une élucidation théologique qu'il n'eût pas désavouée, mais encore une élucidation métapsychologique. Il désigne une topique singulière : qu'elle soit pathologique ou, à l'inverse, point d'appui d'une épiphanie mystique, où la communion avec le sacré dans le dérèglement des sens rejoint la zone du chamanisme et de la possession. Il semble en effet que les cultures qui donnent droit de cité à la possession confortent cette première approche structurale de la possession par la production d'un Autre surmoïque appréhendé dans sa dimension de réel corporel, où vient buter la symbolisation.

### **De la possession-maladie à la possession rituelle: le Surmoi comme irréductible «réel»**

«Les cultures africaines communautaires et fusionnantes, préparent et facilitent la possession» selon H. Collomb et P. Martino. On peut être plus radical et penser que la possession est un indicateur privilégié de l'incarnation du symbolique. Les ethnologues distinguent certes divers modes d'approche du sacré. L. de Heusch propose ainsi une différence structurale entre ce qui relève de la «possession» proprement dite («anomalique, malheureuse, refusée», appelant un «exorcisme») et ce qui relève du «chamanisme» (caractérisé, lui, par l'«adorcisme»). Là où le «possédé devient un dieu... par ingénence intempestive», le chaman, lui, «dialogue avec les dieux» dans une «pure épiphanie»<sup>31</sup>. C'est l'opposition d'un état pathologique et d'un état «normal» du rapport au monde qui se recourent pourtant sur le fait décisif d'une soudure «sensible» irréductible entre le monde sacré et le monde profane. Dégageons-en un aspect à partir du descriptif précis

---

31. L.de Heusch, «Cultes de possession...», *op. cit.*

et de l'analyse que donne A. Zempleni d'un destin possible de la « possession-maladie » : sa transformation en « possession rituelle »<sup>32</sup>. Ce qui paraît être mobilisé dans la cure, c'est l'identification incorporative régressive de type cannibalique, celle-là même qui a été élaborée dans le cadre d'un processus mélancolique dont atteste la symptomatologie de prise en masse du sujet sous forme d'une « présence pesante, obstructive ou active ici ou là du *rab* dans le corps », et que suggère d'ailleurs l'interprétation ethnologique pour laquelle la maladie « est vécue sous le signe de l'ambivalence de l'instance ancestrale qui investit physiquement l'espace du corps ».

Sans nous attarder sur cette approche ethnologique de l'exorcisme, soulignons simplement l'intérêt théorique du fait que l'« altération liturgique », au principe de cette thérapeutique de « conversion », n'est jamais que partielle : toute symbolisation par « excorporation », pour reprendre le terme d'A. Green, caractérisant l'issue favorable de la possession-maladie vers la possession rituelle sacrée, laisse un résidu inassimilable qui désigne topologiquement la place du possédé accédant au statut de chaman : espace de transmission entre puissances surnaturelles et humains, caractérisée comme le « chevauchement » du possédé par le dieu. Le possédé se contente en fait de troquer une sujétion profane désordonnée à un « agent maléfique », contre l'aliénation d'une partie de son être, laquelle s'opère dans un cadre liturgique, et dont le propre est d'être alors périodique, transitoire (quoique « indéfinie »), et contrôlée. Mais le point où s'effectue la liaison de deux ordres hétérogènes, le réel et le symbolique, paraît bien ce nœud d'irréductible incorporation possessive par une puissance foncièrement néfaste : « Son invisible maître ne vient périodiquement le “mettre à mort” et ne s'incarne en lui durant le temps sacrificiel de ses transes que s'il le maintient déjà dans sa sujétion. » Cette facette du phénomène de la possession pourrait illustrer une modalité primaire du « narcissisme de mort » envisagé à partir d'une approche du Surmoi dénudé dans sa dimension de pulsion de mort. En quoi la clinique peut-elle éclairer, sur le plan de la dynamique psychique, à quel ressort pathologique ressortit cette fonction du Surmoi ?

---

32. A. Zempleni, *op. cit.*

## *Possession et sacrifice mélancolique aux dieux jaloux*

### **La dette aux dieux cruels et «fous»**

Bornons-nous à évoquer un aspect concernant le système dans lequel est prise la maladie en général. Conçue comme «signe» privilégié qui «renvoie à un signifié surnaturel invisible..., signe de l'action intempestive des dieux ou des sorciers, elle implique toujours un couple: un agresseur, esprit ou sorcier, et une victime<sup>33</sup>». Les actes liturgiques font alors bien «figure de riposte médico-religieuse» à ces dérèglements: «Le mode normal des relations avec l'esprit est l'offrande et la prière devant l'autel. Les dieux fous se sont fait une raison, ils se rendent à la raison de l'homme.» C'est dans ce système magico-religieux où les transes rituelles prennent tout leur sens, que le chaman occupe sa place stratégique.

Insistons sur le fait que la logique de la possession rituelle prend sens de cette cruauté des dieux. Le paradigme mélancolique se justifierait de cette affirmation que la dépression est «sans doute l'élément le plus caractéristique de la psychiatrie africaine», comme si la ritologie générale des sociétés traditionnelles relevait de la nécessité d'établir des accointances minutieusement dosées avec les puissances de l'au-delà (ménager, entretenir, maintenir à distance raisonnable), qui ne peuvent s'expliquer que par la fragilité et le caractère partiel du deuil structurant à l'Objet absolu des origines, la Chose; comme si le caractère collectif, partiel mais régressif, de l'identification narcissique à la Mère nature perdue, l'*African Queen* mythique, se payait culturellement d'une soumission envahissante à sa toute-puissance cruelle intériorisée (et projetée) dans la cohorte des dieux, génies, esprits, ancêtres et autres revenants persécuteurs. Ils viennent indéfiniment rôder autour des hommes et «participer» de tous les aspects de leur vie: toutes-puissances surmoïques, capricieuses et «folles», avec lesquelles il faut indéfiniment négocier.

---

33. L. de Heusch, «Possession et chamanisme», *op. cit.*

«Le signifiant maladie doit être aboli, alors que le signifié doit être transféré sur l'autel, où il prend place dans une série linguistique normale, celle de la communication (normalement sans histoires) avec les ancêtres», poursuit L. de Heusch<sup>34</sup>. Que la syntaxe ordinaire puisse fonctionner par l'effet d'un deuil symbolisant, selon nos termes à nous, c'est un fait. Mais au prix de quel «travail» psychique? Du travail de déploiement du rituel qui s'écrit dans l'espace liturgique social, certes. Toutefois celui-ci ne peut prendre sa consistance symbolique que sur fond d'une donne sacrificielle, la livre de chair perdue, prix pulsionnel à payer, dette à rembourser sous forme d'une «mort à crédit». C'est l'un des sens qu'on peut donner à ce résidu de l'excorporation à quoi est identifié le chaman (ex-malade) dans le rituel de la possession. Messenger de la communication entre humains et esprits (dont l'établissement est pour Mauss au principe du sacrifice rituel), il bénéficie, si l'on peut dire, de l'extase dans la transe rituelle, mais au prix fort de prendre sur lui la charge du mal, en position sacrificielle d'être en même temps «chevauché» par les dieux «fous» qu'il est chargé d'apaiser. Cette identification mélancolique transitoire et partielle le met en position de victime sacrificielle. Rebut de la société, exclu temporairement de la scène du monde (comme de la scène primitive) qu'il a pour fonction de permettre de fonctionner, il incarne la «part maudite» thématifiée par Georges Bataille, dont le rejet assure la consistance et l'unité illusoire du Tout. Jeté en pâture aux dieux vindicatifs dans la possession rituelle, le chaman constitue le déchet de l'opération symbolique, comme le théorise Lacan, le tribut «inavouable» sans lequel il ne saurait y avoir aucune communauté<sup>35</sup>, en tant que celle-ci incarne l'esprit de la tradition sous son angle maternel d'enracinement, dont l'unité et la consistance reposent elles-mêmes sur des mécanismes spécifiques d'exclusion et sur l'impossibilité d'une indépendance comme *individu* en son sein. La clinique transculturelle d'états hystériques délirants peut-elle s'éclairer de cet aspect du paradigme mélancolique et à son tour l'enrichir ?

34. L. de Heusch, «La folie des dieux et la raison des hommes», in *Pourquoi l'épouser?...*, *op. cit.*

35. M. Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983.

### **Psychopathologie et logique sorcière : des affaires de femmes**

L'immigration, dans sa dimension d'exil, prend certes naturellement place dans la série des pertes à valeur vitale qui peuvent faire éclater l'organisation psychique du sujet et promouvoir des modes défensifs régressifs. *A fortiori* si la rupture, comme c'est le cas pour l'immigration, est marquée de l'ambivalence dont témoigne la culpabilité d'un désir de rejet de ce qui touche aux origines.

Nous voudrions cerner l'émergence singulière d'une pathologie d'allure délirante sur fond de troubles dépressifs, parfois très graves, telle qu'elle peut apparaître chez ces personnalités «en archipel» que sont souvent les sujets écartelés entre deux cultures. Restreinte à deux observations de filles, qui nous paraissent représentatives d'une population de femmes hospitalisées pour délires d'ensorcellement sur fond d'une symptomatologie d'expressivité hystérique, cette étude porte en filigrane la question de la filiation mère-fille à quoi l'événement historico-social de la rupture avec la tradition donne sans doute occasion de se formuler de façon particulièrement aiguë.

#### **Farida et la communauté jalouse**

L'histoire de Farida, âgée de 19 ans au moment des entretiens, est d'abord celle de tous les enfants maghrébins nés en Afrique du Nord : «Je suis arrivée en France, j'avais sept ans. Quand je suis venue ici, c'était dur d'apprendre le français.» Son père a quitté l'Algérie à dix-huit ans, alors que sa mère était enceinte d'elle : «Il venait pour les vacances, ou deux semaines, trois semaines, après il partait. C'est après qu'ils nous ont dit qu'on avait un père ; c'est ma grand-mère qui nous l'a dit... Il venait nous voir quand il venait en Algérie, mais nous, on ne le connaissait pas. Un jour il a donné cinq cents francs à ma sœur pour qu'elle l'embrasse, elle n'a pas voulu parce qu'elle a dit "Je n'te connais pas".» Ce père, qui a rompu avec son pays, apparaît comme relativement délié de ses attaches familiales : «Il l'a pas connue, sa mère. Elle l'a laissé tout petit. Il avait peut-être deux mois. C'était ma tante qui s'occupait de mon père. Sa belle-mère voulait pas de lui, elle l'a mis à la porte.»

La mère semble en revanche prise, elle, dans une communauté familiale fortement traditionnelle marquée par la toute-puissance patriarcale des aïeux, symbolisée par une nombreuse progéniture («Mon grand-père, il s'est marié neuf fois... parce qu'il aimait bien les enfants. Quand il voyait que l'autre elle tombait pas enceinte, il divorçait et il en prenait une autre»). Au départ du père, la mère, qui vient habiter chez son frère aîné, s'installe dans une dépendance étroite de sa famille («On vivait tous ensemble dans la même maison. Mon oncle nous donnait de l'argent pour aller acheter... Ma mère faisait les assiettes en terre qu'on faisait dans le temps»). Contrairement à beaucoup d'épouses d'immigrés<sup>36</sup>, cette mère reste attachée à ses origines («Il n'y a qu'avec ma mère que je parle arabe»), et paraît avoir peu d'intimité avec sa fille, laquelle, à la différence de ses frères, «ne peut pas appeler sa mère maman. C'est dur de dire maman. Moi je peux pas. Ça va pas, non! Je l'appelle par son nom.» Farida rompt d'ailleurs avec le modèle maternel sur un point décisif, la maternité: «Ça me plaît pas les enfants, je n'aime pas les enfants.» Et c'est justement sur ce point névralgique de la descendance que va se nouer l'événement qui marque pour Farida l'origine de la maladie dont elle mourra dans des conditions particulièrement éprouvantes quelques mois plus tard.

Farida souffre en effet d'une drépanocytose<sup>37</sup> pour laquelle elle sera soignée en France et plusieurs fois hospitalisée. Mais l'objectivité de la maladie s'efface pour elle derrière l'interprétation par causalité magique de la réalisation d'un vœu de mort qui a décimé sa famille («J'ai huit frères qui sont morts, quoi, sept frères et une sœur. Il ne reste que moi et mon frère»), sur le fond fantasmatique cannibalique d'un «manque de sang»: «Il lui manque du sang. Et moi aussi, il me manque du sang.»

En cohérence peut-être avec le caractère transgressif et individualisant de la maladie dans les cultures marquées par la présence de la sorcellerie, le mal est interprété par Farida comme frappant sa famille

36. C. Lacoste-Dujardin, *Des mères contre les femmes. Maternité et patriarcat au Maghreb*, Paris, La Découverte, 1985; et C. Lacoste-Dujardin, *Yasmina et les autres, de Nanterre et d'ailleurs. Filles de parents maghrébins en France*, Paris, La Découverte, 1988.

37. Maladie héréditaire due à la présence dans les hématies d'une hémoglobuline anormale. Les thromboses et l'anémie sont les complications majeures de la maladie.

en son lieu de marginalité : « Les Arabes sont des jaloux, quand ils ont vu que mon père vivait là-bas, ma mère ici..., ça fait qu'ils étaient très jaloux. Ils sont jaloux de ma mère. Alors ils ont fait ça à moi. Ceux-là qui sont venus tous derrière moi, qu'ils meurent ! »

Farida se trouve, avec son frère aîné, seule rescapée en sursis de ce qui tiendrait pour elle à la « jalousie » des « Arabes » persécuteurs, dont l'indétermination (« ils », « les autres ») va s'effacer au profit de la figure identifiable d'une « sorcière » (à qui va se superposer celle d'une « voyante »), jalouse de sa mère au premier chef (« Comme cette dame-là elle n'avait pas d'enfants, ma mère, elle, avait ses enfants. Elle a fait ça pour que ma mère n'ait pas d'enfants, pour qu'ils meurent tous... »). Sauf que c'est sur Farida que « cette dame-là » a jeté son dévolu : « Elle disait : "Elle, elle a beaucoup d'enfants, et pas moi, tiens, je vais faire ça pour la petite." Comme moi, j'étais la dernière, elle m'a fait ça... Elle est venue chez moi, elle m'a mis du vert, une pâte sur moi, sur mon visage. Elle a fait ça à moi pour que tous ceux-là qui sont venus derrière moi, qui naissent après moi, meurent. Elle m'a fait là, là, là, et dans les pieds aussi. J'étais folle, je criais et tout... J'ai pleuré, je l'ai traitée de tous les noms. Je lui ai jeté des pierres, je la coursais, elle était sur un cheval rouge, je lui disais des gros mots. »

À suivre à la lettre le discours souvent décousu de Farida (répétitif, approximatif, maladroit, mais nullement confus au sens psychiatrique du terme), il apparaît qu'à la « sorcière », la jeteuse de sort jalouse, au principe maléfique de l'acte magique, se superpose la « voyante », dont l'offre des moyens de guérir le mal est tout aussi pernicieuse. Doublure dont la connotation du « voir » tout puissant renvoie au « mauvais œil » et à la problématique destructrice de l'envie : pour les ethnologues, l'agent du « mauvais œil » est de fait généralement une femme envieuse sans enfant ou n'ayant pas assez de lait pour nourrir le sien<sup>38</sup>. La même expression (« Elle m'a fait ça ») désigne l'acte de mort qui vise la mère par le truchement de sa fille (« Cette femme-là voulait tuer ta fille »), moyennant quoi la mère, quant à elle, est épargnée. Indemne (« Elle est jamais malade, ma mère »), elle échappe à la vindicte des « jaloux », piliers et garants de la tradition. Ce n'est pas elle, ce sont « les autres » qui l'ont poussée à consulter la voyante (« C'était les autres qui lui ont

38. M. Djéribi, « Le mauvais œil et le lait », *L'Homme*, 1988, n° 105.

dit vas-y, vas-y fais ça et tout, on va voir ce qu'elle va avoir... Regarde ce qu'elle a Farida et tout...»), ces autres qu'elle a payés en se déchargeant sur sa fille. Ainsi peut-on interpréter la maladie de Farida comme l'offre d'un sacrifice consenti aux esprits ancestraux de la communauté incarnée par «la famille» qui fait alliance avec eux. Chassé-croisé subtil où, de victime, la mère réintègre subrepticement le clan soudé des agresseurs par un consentement passif à livrer sa fille («Moi, je voulais pas. Ma mère, elle voulait pas, c'est les autres qui ont accepté. Ma mère était occupée dans la cuisine pour le manger, et les autres, ils ont accepté... La famille, quoi!»). Consentement mêlé bien sûr du «regret» de l'avoir en fait abandonnée: «Maintenant, elle regrette ma mère... Quoi c'est que tu veux qu'elle comprenne? Si elle savait... Quand elle me voit gueuler comme ça, elle regrette. C'est pas vraiment sa faute, à ma mère, parce qu'elle savait pas, mais elle regrette... S'il n'y avait pas eu cette femme-là, ils vivraient tous.»

Farida peut ainsi apparaître comme la victime sacrificielle d'une négociation entre ceux des humains qui brisent la consistance communautaire et les puissances archaïques tutélaires de la communauté, transformées en harpies. Sa «maladie» n'est pas tant la drépanocytose organique dont elle est affligée que «le truc» qu'on «lui a mis», et qui la «fait criser». Agitation motrice («J'étais folle. Je criais et tout. Quand quelqu'un m'énerve, je crise et je casse tout... Quand je m'énerve, j'ai envie de tuer quelqu'un»), excitation psychique d'allure maniaque, hallucinations persécutives coupées de moments d'apathie régressive avec énurésie, intenses sentiments dépressifs d'avoir été «jetée», troubles de la locomotion («J'arrivais plus à marcher, je marchais à quatre pattes»), cette symptomatologie est évoquée par Farida en termes de «crises» provoquées par un Autre cruel: «On la fait criser, on la tue pas, on la laisse comme ça», aurait décrété un acolyte de la sorcière. Son agonie, longue détresse hurlée, inintelligible et ininterrompue, couvrant la volée caquetante de femmes affairées autour de son lit, laissera le personnel hospitalier dans une impuissance sidérée. Cette mort sera dite «inexplicable» par le corps médical.

Ballotée sans issue d'une puissance maternelle à une autre, Farida a certes fait appel au père: «Pour m'enlever la poisse, mon père, il m'a emmenée partout. C'est pour ça, il nous a emmenés en France.» C'est lui qu'en bonne hystérique, elle exhorte à faire l'homme par l'exhibi-

tion d'un pouvoir phallique apte à rivaliser avec celui de ces «femmes-là». En vain. Le père idéalisé («Il m'a fait guérir») est un homme déchu, lui-même dépressif et disqualifié, dépassé par les événements. Incarnant le pôle symbolique du social, il se contente d'ouvrir une brèche dans l'empire des puissances magiques («En France, on n'y croit pas»). Le psychisme de Farida est à l'évidence structuré selon une problématique œdipienne hystérique, l'ensorcellement lui-même pourrait être abordé à partir de cette dimension: Farida ayant ainsi été guérie d'un long épisode de mutisme total après une rencontre avec un marabout sollicité par son père. Cela n'invalide cependant pas notre hypothèse d'un parasitage de nature «possessive» (transitoire, ponctuel, d'où le diagnostic de bouffées délirantes donné à sa pathologie), une inféodation à la loi sadique des esprits ancestraux avides et jaloux qui se donnent libre cours quand vient à vaciller la loi symbolique du père.

«La possession actualise une dette ancienne et le rituel relance l'échange sacrificiel engagé par les générations précédentes», écrit A. Zempleni. S'il y a rupture entre possession-maladie et possession rituelle (sur fond d'une continuité qu'on a signalée), ce serait, selon notre hypothèse, à partir de la logique mélancolique d'une dette fausement payée qu'on peut la penser, par l'échange non-symbolique d'une vie contre une mort, qui est au cœur de la sorcellerie. Se faire monnaie de singe d'une impossible rupture avec la lignée, tel serait le statut du malade possédé. C'est aussi ce que suggère, en reprenant certains aspects du cas de Farida, celui de Yasmina.

### **Yasmina. La jalousie des «mères» et la dette**

Yasmina (qui va avoir seize ans), est hospitalisée en urgence dans un service de pédopsychiatrie dans un état d'agitation extrême et de «possible bouffée délirante». Elle a été accueillie d'abord dans un autre hôpital, d'où elle a fugué. Elle venait d'être «récupérée» de son pays d'origine, le Mali, par son beau-père français, dans un état dépressif où elle était plongée depuis plusieurs mois, état où alternaient prostration avec refus de s'alimenter, de se laver, mutisme, et crises d'agitation extrême. Ces manifestations encadrent (sans en être la seule

conséquence, semble-t-il), une excision tardive effectuée quelque six mois auparavant, dans sa famille malienne maternelle.

Yasmina est née «accidentellement». Il n'a jamais été question de mariage entre ses parents, le père étant d'une position sociale inférieure à celle de la mère. Son grand-père maternel est planteur au Mali. De religion musulmane, il a épousé quatre femmes dont il a eu douze enfants. C'est la grand-mère de Yasmina (la deuxième épouse), qui élève l'enfant dont la mère est souvent en déplacement pour son travail dans divers pays d'Afrique. La mère épouse alors un Blanc, et vient vivre en Europe avec Yasmina, qui sera élevée avec les trois enfants de la nouvelle famille. Ces années, aux dires du beau-père de l'adolescente, se passent dans de bonnes conditions : l'enfant s'adapte bien à l'école («la meilleure des quatre») et à la vie sociale (elle fait notamment connaissance d'un jeune garçon, Julio, à qui elle voue une amitié passionnée très idéalisée). Mais la mère souhaitant vivre en France, la famille s'installe alors à Paris dans un appartement «trop petit» pour accueillir tous les enfants. À cela s'ajoute une histoire «incompréhensible» de «paperasseries» auprès du Consulat qui refuse le visa, le tout justifiant le renvoi (provisoire) de Yasmina dans son pays natal. Elle a alors quatorze ans.

Des deux ans passés au Mali, «il est difficile de savoir ce qui s'est passé» dit sa mère, rapportant l'opinion de sa propre mère selon qui un «sort» aurait été jeté sur Yasmina, rendant peu probable une guérison en dehors de l'Afrique. Tenons-nous en à la version de l'intéressée quant à cette parenthèse africaine.

Le rejet par sa mère qui l'a «abandonnée» à ses grands parents maternels ne fait pour Yasmina qu'ouvrir la série des persécutions par des femmes dangereuses dont elle va désormais se vivre la victime. Sa grand-mère d'abord, qui lui reproche ses attitudes provocantes et ses vêtements trop serrés, qui sera l'une des instigatrices de la décision d'excision, et dont la malveillance est confortée par des rumeurs («Ils disaient» que c'était elle qui avait tué la quatrième épouse de son grand-père en ne la soignant pas parce qu'elle était jalouse de la préférence que son mari lui accordait). Sa tante ensuite, sœur aînée de sa mère et jalouse de celle-ci, qui joue le rôle de chef de famille : elle refuse d'envoyer Yasmina à l'école, et sera coorganisatrice de l'excision, épreuve qu'elle épargnera à ses propres filles. L'adolescente

déprimée, qui «ne parle pas aux gens», se fait taxer de «méchante» et de «sorcière», se bat avec une voisine («Ce n'est pas moi qui me battais. On m'avait changée»), s'enfuit chez son père naturel, maintenant marié, dont l'épouse concentre alors l'essentiel de son délire de persécution: «Ma marâtre ne m'aimait pas. Elle était jalouse»: ce *leit-motiv* justifie l'«envoûtement» que cette femme lui aurait fait subir. Après une rougeole, la «marâtre» lui aurait fait boire un philtre pour l'empoisonner, l'aurait soignée avec des compresses suspectes («Des gens» l'auraient mise en garde: les vêtements peuvent être «mauvais, ensorcelés»), lui aurait fait «mettre des produits sur son corps pour qu'elle soit sale». Lors d'un entretien, Yasmina se frotte compulsivement le plexus solaire à l'endroit d'un bijou que sa belle-mère lui avait fait mettre: «C'est ça qui m'a rendue malade.» Sa marâtre enfin aurait déployé tout ce qui était en son pouvoir pour empêcher la guérison de l'excision.

Ce fantasme de mauvaises mères abandonnantes, mal soignantes, empoisonneuses, jeteuses de sort, va en effet trouver une réalisation dans l'excision à quoi s'est vue soumise Yasmina. Envisagé hors contexte, dénué de sa charge rituelle, cet acte symbolique pour la plupart des cultures traditionnelles africaines<sup>39</sup> ne peut guère être vécu que comme une mesure de rétorsion barbare fomentée par la cohorte sanguinaire des femmes «jalouses». (Ce sont des matrones qui pratiquent en général l'opération). Yasmina évoque cet événement (qu'elle nomme circoncision et non excision), sur un ton bas, d'une voix monocorde, en haussant les épaules avec lassitude. Sans grande révolte en apparence, hormis l'aveu d'en vouloir à sa grand-mère de l'avoir privée de sexualité («Je ne suis plus échauffée maintenant. J'ai peur de ne pas avoir une vie sexuelle normale»), et le désir de «se venger» plus tard. C'est la dépression qui domine: «Il y a quelque chose de mort en moi. Je me demande ce que je fais là... ce que je fais sur terre.» Après l'opération, elle a été «folle»: elle s'arrachait les cheveux et les poils du pubis. Cela lui a été raconté, car, dans l'état où elle était, elle ne se souvient de rien.

Yasmina allègue au fil des entretiens plusieurs ordres de raisons qui l'ont conduite à «se laisser faire»: elle était très déprimée et

---

39. M. Erlich, *La Femme blessée*, Paris, L'Harmattan, 1986.

malheureuse, et ne voulait pas être considérée «à part» comme le sont les filles qui ne sont pas excisées («On se moque de toi»); elle avait peur de ce qui se passe «après la mort» («Quand on est mort, on arrache une partie du sexe qu'on enveloppe et qu'on pose sur la poitrine»); enfin, pour «ne pas être une pute» («Ma grand-mère m'a dit que je serais moins excitée»). Ces raisons relèvent toutes d'une soumission confuse à la «coutume», à une loi ancestrale qu'elle conteste seulement au nom du fait que «pour les filles de là-bas, ce n'est pas pareil, et d'abord on leur fait plus tôt». Mais qui est vécue comme le point d'orgue d'une «injustice» exercée par les puissances cruelles auxquelles sa mère l'a livrée en «l'abandonnant»: «Je suis comme Cendrillon, j'ai des marâtres au Mali qui m'ont fait circoncire alors que ma mère était en France.»

Comme chez Farida, la mère «jalosée» (notoirement ou par déplacement) voit les maléfices l'épargner pour se concentrer sur sa fille, qui porte son nom et son prénom. Yasmina évoque très fréquemment le thème de la jalousie dont elle est l'objet, aimant à se comparer, elle, pure Africaine de peau, à Blanche-Neige empoisonnée comme elle par sa marâtre! Comme chez Farida, la mère s'innocente de ce qui est arrivé à sa fille en arguant qu'elle a été tenue en dehors de tout et en affirmant regretter cette intervention manigancée par sa propre mère. Pourtant, aux lettres de sa plus jeune sœur l'informant de l'état inquiétant de Yasmina, la mère n'aurait jamais répondu, et curieusement, ne «se rappelle pas» plusieurs éléments de chronologie ou divers événements pourtant décisifs de la vie de sa fille.

Comme Farida, Yasmina en appellera aussi aux «pères», dont la série, dans le registre «sauveur», fait pendant à celle des «mauvaises mères». Au Christ d'abord, figure suprême de consolateur: quand elle était malade, elle voyait «Jésus en blanc avec deux apôtres. Personne ne me croit mais c'est vrai. J'y crois encore.» Dans son délire, «elle ne cessait d'appeler Julio pour qu'il la sauve. Julio l'a sauvée en envoyant un petit Jésus quand elle était malade au Mali». Mais c'est son père biologique qui a sans doute constitué le premier prince charmant (quand elle était petite, il était très riche, il l'aimait), idéalisation qui bien sûr cache son nécessaire revers de déchéance (quand elle a voulu le rejoindre, «il ne s'occupait plus d'elle» et n'a pas su la protéger des manœuvres de sa marâtre. Ce qu'objective sa mère en le taxant tacite-

ment d'incapacité: «pas méchant, nonchalant»). Enfin, elle semble entretenir une relation privilégiée avec son père adoptif qui l'a «sauvée» du Mali, seule personne à qui elle dit se confier et qui, dans ses états d'agitation, a pu être l'objet d'un fantasme incestueux («Je couchais avec lui quand j'étais petite»). Tous ces pères œdipiens idéalisés restent pourtant bien incapables, comme chez Farida, d'arracher l'enfant à l'emprise des «vieilles» dont elle se vit la proie.

Nouvelles fugues une fois hospitalisée dans le service, errances au terme desquelles Yasmina est ramenée par des gendarmes, instabilité, crises d'agitation (elle se dénude publiquement, danse, chante, pleure, crie...), oscillant avec un repli mutique, des comportements régressifs (prostration au lit, énurésie, demande d'être nourrie), malaises psychosomatiques; et surtout l'importance de l'excitation sexuelle sous forme de provocations («Je montre mes seins aux garçons») et de passages à l'acte dans des attitudes théâtrales, le langage très cru, les fantasmes sexuels de viol (être «déviergée»), accompagnés de culpabilité (fantasme d'être vierge ou putain, «belle et sale»), de fantaisies tournant autour de la grossesse... tout cela irait bien sûr dans le sens d'un diagnostic d'hystérie. Cela ne contredit pas la tonalité dysphorique qui reste au premier plan (abattement, fatigue, dévalorisation de soi, plainte permanente du manque d'amour de sa mère) sur fond d'une organisation infantile de la personnalité.

Peuvent en faire partie les éléments «délirants» de sa symptomatologie avec la dimension mystique du mythe du Sauveur et les hallucinations visuelles («J'appuyais sur un bouton d'une machine et ça me rendait les gens que j'ai perdus, qui m'aiment, et j'ai vu la Vierge apparaître sur le mur; je lui ai dit: "Moi aussi je suis vierge"; la Vierge a dit: "Oui, tu es belle comme une fleur parce que tu es vierge"»), les projections persécutives, la télépathie, les discours confus («Je ne sais pas la différence entre joujou et tchoutchou, c'est pour ça qu'on m'a mise ici et qu'on m'a punie»), le sentiment de la faute (elle priait «chaque jour alors qu'elle n'en avait pas le droit»), la désinhibition... qui pourraient également être versés au compte d'un délire hystérique sans dissociation psychotique<sup>40</sup>.

---

40. J.-C. Maleval, «Le délire hystérique n'est pas un délire dissocié», in *Folies hystériques et psychoses dissociatives*, Paris, Payot, 1981.

Et pourtant, cette variante de la «possession», avec sa dimension sexuelle persécutrice peut s'interpréter en termes de mécanismes non névrotiques quoiqu'inscrits dans un cadre névrotique. Certes l'identification à la Vierge, à Blanche-Neige ou à la prostituée («noire», «souillée», «sorcière», «méchante»...) peut ressortir à des images conflictuelles nouées à une problématique œdipienne elle-même surdéterminée par l'imaginaire social qui ne manque pas de dramatiser les difficultés identificatoires de ceux qui relèvent de deux cultures : ici l'opposition Blanc-Noir recouvrant celle de la France et de l'Afrique, de la religion chrétienne du beau-père à quoi elle aspire, et de la religion musulmane de la mère, tous lieux de choix conflictuels où bute l'identité de Yasmina. Mais il semble qu'on ne puisse s'en tenir à cela dans le cas présent.

L'identification à la «sale pute» se donne comme une revanche et un lieu de puissance associé peut-être à la possession d'un «mauvais œil» : «J'ai le diable. Ça se soigne en Afrique mais pas ici»... «Maintenant je n'ai plus honte des garçons... Je les regarde dans les yeux... Avant, je ne savais pas que faire l'amour, c'était quand on se regardait dans les yeux.» Mais elle est vécue aussi comme une surcharge libidinale envahissante et douloureuse (ainsi l'excision est justifiée parce qu'«il faut que ça sorte») : «J'ai une maladie des nerfs. Il faut me faire sortir les nerfs, c'est pour cela que je suis ici... Je ne vais pas bien, je suis folle, vous ne pouvez pas comprendre.» Il ne s'agit pas de la projection *imaginaire* d'un double<sup>41</sup>, mais d'un processus mélancolique de transformation du moi par identification à l'objet perdu. Vierge et putain («Plus elle se sentait sale, plus elle se sentait belle comme une fleur»), c'est à ces deux absolus indistincts qu'est identifiée Yasmina dans sa «folie» stigmatisée par la marque corporelle que lui ont infligées les «marâtres». «On m'a rendue sale» : cet acte traumatique s'accompagnant d'un afflux excessif d'excitation libidinale, est associé à la saleté substantielle, du «noir», du «sable» qu'elle a trouvé au niveau de sa vulve. L'événement traumatique corporel rompt une chaîne symbolique, libérant un mode régressif d'identification possessive réelle et non imaginaire, qui la situe de façon ambivalente et clivée du côté maléfique des «mères» africaines projetées comme sorcières,

41. P. Janet, «Un cas de possession», in *Névroses et idées fixes*, Paris, Félix Alcan, 1898, p.377-406.

porteuses d'une toute-puissance occulte destructrice et d'une sexualité débridée. L'impasse mortelle de l'idéalisation-persécution de l'Objet surmoisé place Yasmina en position de victime de ce double tyrannique auquel elle cède afin ne pas le perdre et de ne pas mourir. Il semble qu'on ait affaire ici à une angoisse de néantisation telle qu'on la rencontre chez les psychotiques, plus que d'une angoisse de castration. Dès lors il n'y a ni deuil ni trahison de l'«objet» maternel<sup>42</sup>, au prix de n'être ni Blanche ni Noire, mais Vierge et putain à la fois, asexuée et hyperphallicisée dans un évitement de la castration symbolique qui la féminiserait.

Mais il semble que la dynamique singulière (quoique généralisable) de ce système à trois générations de femmes prises dans une problématique transculturelle pivote autour de la mère, comme si, en rupture avec la communauté d'origine, celle-ci délègue à sa fille la charge de payer le prix de cette individualisation. Innocente et indemne, comme la mère de Farida, telle apparaît la mère de Yasmina cédant à sa propre mère la part de *réel* de soi qu'elle-même a rejetée en sa fille. En position sacrificielle d'objet offert à l'autel des esprits de la tradition pour apaiser leur courroux (A. Zampleni parle d'«opération commune au sacrifice animal et au rite de possession»), Yasmina est identifiée aux puissances obscures de la féminité mythique qu'incarne fantasmatiquement la «mère africaine», «continent/corps où est donnée la vie en niant la mort et la séparation... toute-puissance de l'ombre, source des maladies et de la déchéance<sup>43</sup>», comme si l'esprit de la communauté exigeait un tribut en échange de la velléité d'individualisme de celui de ses membres qui ouvre une faille dans sa consistance. L'enfant-otage chargé de colmater la brèche se faisant alors fétiche noir pour réparer le corps mythique de la Toute-Mère des origines, la communauté familiale incarnée ici par la grand-mère et la série des «marâtres». Ce non-travail de deuil s'effectue sur une modalité du déni par la mère de la castration de sa propre mère, vis-à-vis de laquelle elle maintient une non-séparation par le truchement de son alter ego, sa fille, selon une identification narcissique primaire où sont «prises» ensemble la petite-fille et la grand-mère. Ce n'est pas un hasard qu'on trouve le même

42. G. Dorey, «Entre le deuil et la trahison, la femme», *Psychanalyse à l'Université*, 1982, n°26.

43. A. Deluz, S. Valantin, «African Queens», *Autrement*, 1987, n° 90, p. 55.

schéma d'un règlement de comptes d'une mère à une puissance divine sadique par fille interposée, dans le cas de jeunes femmes mystiques<sup>44</sup>.

La psychopathologie du transculturalisme offre sans doute de fréquents cas de «délires» de sorcellerie et de possession du fait de la mise en question, avec l'ouverture de l'histoire, de la stabilité du système symbolique marqué par l'imprégnation du surnaturel. M. Djérébi montre en quoi le mauvais œil (la *Ghula*, dans la tradition arabo-berbère d'Afrique du Nord, mais aussi les démons féminins décrits par F. Héritier dans les sociétés africaines), relève d'une problématique de la «malveillance naturelle de la féminité à l'égard de la transmission de la vie». Le mauvais œil agit comme agent d'indifférenciation, de confusion, compromettant le fonctionnement symbolique du monde. Les divinités archaïques matriarcales cessant d'être maintenues socialement en respect (dans les deux sens du terme), libèrent au grand jour leur autre face d'ancêtre imaginaire, leur face d'Erinyes. Les Grecs avaient bien perçu la violence de la loi aux mains de la toute-puissance féminine dont l'homme n'est qu'un instrument, l'avènement de la loi juste du père œdipien, figure freudienne du Surmoi pacifiant, se marquant par la transformation des Erinyes en Euménides. Il semble que cette clinique de la fureur jalouse des «Mères»<sup>45</sup>, où nous voyons une expression de la cruauté du Surmoi archaïque, ne porte pas d'abord sur la rivalité avec l'homme, mais se joue sur le terrain de la femme rivale, l'Autre femme, dans l'«entre-deux-femmes» structurel que thématise D. Sibony, selon la «désespérante monotonie [qui] nous ramène à la Femme-Dieu-Mère-de-toute-Vie»<sup>46</sup>. L'imaginaire des origines type «maternel animiste» décrit par J. Guyotat<sup>47</sup> favoriserait la dimension mélancolique de la haine impossible, pure impasse dans la transmission et dans la représentation, dont le mode pathologique du prolongement narcissique primaire par «possession» désigne une modalité de la filiation corps à corps. C'est dans cette perspective qu'on pourrait aussi, au-delà de la perspective traditionnellement axée sur le phallocentrisme, aborder la

44. Cf. chapitre V, *supra*.

45. C.Lacoste-Dujardin, *op. cit.* ; et J. André, *L'Inceste focal dans la famille antillaise*, Paris, PUF, 1987.

46. D. Sibony, *La Haine du désir*, Paris, Bourgois, 1978, p. 94.

47. J. Guyotat, *Études cliniques d'anthropologie psychiatrique*, Paris, Masson, 1991.

question de l'excision: comme une revanche des vieilles femmes contre les jeunes, selon une intuition de Freud. Mais ce débat complexe déborde évidemment notre propos.

### *Délire hystérique, forclusion locale et «folie» de la possession*

Ces patientes hystériques ne sont-elles pas l'avatar contemporain des ensorcelées de l'Ancien Régime ou de bon nombre des possédées mystiques qui fleurissaient encore au siècle dernier? Selon notre hypothèse, un certain nombre de ces malades étiquetées hystériques, le sont, *sans pour autant que leur «délire» relève d'un mécanisme névrotique*. Ce qui ne revient ni à amalgamer les structures névrotiques et psychotiques, relevant chacune de mécanismes et d'organisations psychiques différenciés, ni à promouvoir la psychose comme une simple «régression» temporelle vers des positions défensives archaïques. La psychopathologie de la possession au sens large conduit à concevoir une frontière moins étanche entre normalité névrotique et folie pathologique. Elle permet d'amorcer une réflexion relative au cadre plus souple à donner au mécanisme de «forclusion du Nom-du-Père», en l'envisageant non comme état, mais comme processus susceptible de se déployer de façon ponctuelle, provisoire, locale<sup>48</sup>, et de s'inscrire dans diverses structures psychiques. Certains états délirants de possession paraissent dénuder la «béatitude sans mesure» qu'offre «cette figure obscène et féroce que l'analyse appelle le Surmoi, et qu'il faut comprendre comme la béance ouverte dans l'imaginaire par tout rejet (*Verwerfung*) des commandements de la parole<sup>49</sup>». La logique mélancolique d'un échec dans la symbolisation a conduit à l'identifier comme cet Autre falsifié qu'est le Surmoi pulsionnel réduit à sa vérité de simulacre de loi («Le Surmoi est à la fois la loi et sa destruction»), tel qu'il «finit par s'identifier à ce qu'il y a de plus ravageant, de plus

48. Cf. J.-D. Nasio, «La forclusion locale», in *Les Yeux de Laure, le concept d'objet a dans la théorie de J. Lacan*, Paris, Aubier, 1987.

49. J. Lacan, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 360.

fascinant, dans les expériences primitives du sujet<sup>50</sup>». Le mirage d'une complétude draine toute la libido dans l'opération narcissique défensive de constitution d'une telle instance barbare<sup>51</sup>, soleil noir à quoi nos propres systèmes symboliques ont donné la figure du démon, face satanique et *jalouse* de Dieu.

Il faut prendre la mesure clinique de l'*archaïque* sur quoi «prend» la possession. À la frontière de la civilisation minoenne (le *Mutterkomplex* exploré par M. Klein), et de la civilisation de la Grèce classique qui porte tout l'édifice de la psychanalyse freudienne<sup>52</sup>, cet état psychique qui, au-delà des psychoses avérées, traverse la variété indéterminée des cas-limites (pathologies de la violence, toxicomanies, psychosomatoses...) qui se multiplient aujourd'hui, ébranlent les repères trop cadrés dont nous pensions avoir hérité de Freud.

Les figures de la possession obligent à mesurer l'indestructibilité et la puissance du *ça* freudien. Violence pulsionnelle de destruction aveugle qui peut aussi opérer par une implosion silencieuse, jouissance masochiste à se désobjectiver selon une sorte d'intoxication endogène actualisant le principe d'inertie freudien. Mais pour autant que la possession relève de l'identification primaire, il s'avère fécond de l'aborder en réévaluant, sous son étymologie de *cause*, la notion lacanienne de *Chose*. Ce qui ouvre, en deçà des identifications sexuées, mais aussi au-delà, la question de la manière dont la femme et l'homme sont susceptibles d'y faire avec cette part divine ou démoniaque qu'est l'intimité affolante avec le féminin en chacun des sexes.

---

50. J. Lacan, *Les Écrits techniques de Freud*, *op. cit.*

51. Alain Juranville, «L'écriture», *Revue philosophique*, 1994, n°2, p. 175-179.

52. A. Green, *La Folie privée*, *op. cit.*