

Charles-Henry PRADELLES de LATOUR : Ethnopsychanalyse en pays bamiléké, Paris, E.P.E.L., 1990, 264 p., tableaux, figures, cartes.

Jean-Claude Muller

Folies / espaces de sens

Volume 17, Number 1-2, 1993

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015262ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015262ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Muller, J.-C. (1993). Review of [Charles-Henry PRADELLES de LATOUR : Ethnopsychanalyse en pays bamiléké, Paris, E.P.E.L., 1990, 264 p., tableaux, figures, cartes.] *Anthropologie et Sociétés*, 17(1-2), 265–268.
<https://doi.org/10.7202/015262ar>

MUS P.

1933 « L'Inde vue de l'Est. Cultes indiens et indigènes au Champa », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 33, 1 : 367-410.

SRIVASTAVA S.K.

1958 *The Tharus : A Study in Cultural Dynamics*. Agra : Agra University Press.

Charles-Henry PRADELLES de LATOUR : *Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Paris, E.P.E.L., 1990, 264 p., tableaux, figures, cartes.

Le titre de cet ouvrage n'a rien à voir avec ce qu'on entend généralement par ethnopsychanalyse dans le monde francophone. Bien que ce terme relativement nouveau recouvre déjà des approches théoriques et méthodologiques multiples — rien de plus éloigné de l'ethnopsychanalyse de Devereux et de Nathan que celle de Mendel ou de Laplantine, qui elles aussi sont toutes deux bien différentes entre elles, — le présent ouvrage se propose d'en donner encore une en utilisant les concepts lacaniens pour illustrer et faire comprendre la société bamiléké, un peuple de l'ouest camerounais, dans son quotidien le plus banal. C'est la différence majeure d'avec les approches plus connues qui s'intéressent avant tout aux déviances présentes dans des sociétés autres que l'occidentale ou qui, comme des vestiges de l'école « culture et personnalité », s'évertuent encore — pour combien de temps ? — à typifier des sociétés globales en des termes que Freud a tirés de l'évolution des individus. C'est dire qu'il n'y a rien dans ce livre qui touche à la folie, aux troubles psychiatriques et à tout ce à quoi nous a jusqu'ici habitués cette large catégorie étiquetée ethnopsychanalyse. Le livre ne s'intéresse pas non plus aux autres vaches sacrées de certains lacaniens, tels les rites d'excision, de circoncision, l'interprétation des masques, etc., et ce n'est pas non plus une psychanalyse des sociétés à la Roheim.

Après cette brève introduction pour dire ce que cette monographie n'est pas, il m'est plus difficile de cerner ce qu'elle est car elle peut se lire comme une monographie classique si l'on passe d'un œil distrait sur les lacaneries (le circonflexe est facultatif selon qu'on embarque dans ce jargon ou pas) que sont les bandes de Moebius sous toutes leurs coutures, les disques torsadés, les plans projectifs et tout l'arsenal topologique dont l'auteur fait certainement grand cas mais dont il est loin de me convaincre de l'utilité. Disons que c'est ainsi que j'ai lu ce livre — deux fois —, en sautant paresseusement ce qui me semblait relever davantage des oripeaux inutiles que d'une théorie vraiment nécessaire à la démonstration. C'est pour moi un paradoxe, tout à l'honneur de l'auteur, que d'avoir été très pris par la lecture sans jamais me laisser influencer trop profondément ni par ses terminologies ni ses interprétations, leur substituant au fur et à mesure les miennes qui, il faut le dire, concordent le plus souvent avec les siennes, sauf sur certains points factuels sur lesquels je reviendrai. Peut-être suis-je plus lacanien que je le pense ou plus sensible à l'artifice et à l'écriture ? Si l'on fait abstraction de ce que je considère — on me chicanera certainement là-dessus dans le séraïl qui n'est pas tout à fait le mien — comme des préciosités et des fioritures, il faut convenir aussi que l'ouvrage nous fournit une quantité plus qu'importante et très solide de données ethnographiques arrangées avec beaucoup d'élégance, ce qui en rend la lecture facile et agréable, surtout pour quelqu'un intéressé par les faits locaux, ce qui est mon cas. L'enchaînement des sections du livre se fait très bien. Après un apologue enlevé, des anecdotes amenées avec talent parsèment les chapitres et l'auteur n'a aucune peine à nous promener agréablement et avec beaucoup de persuasion au travers de ce qui constitue depuis toujours le menu principal de l'anthropologue : la parenté et le mariage, les filiations différentielles, la naissance, la mort, la sorcellerie et ses remèdes. Ceci constitue la première

partie du livre, placée sous le signe de la dette infinie qu'ont les gendres envers leurs beaux-pères et les pères des mères de leurs femmes. La seconde partie, dans un parcours tout aussi classique, examine la chefferie sous l'angle, non pas de la dette, mais des créances dues au chef, une opposition globale introduite sans bruit et qui convainc. Après une analyse qui nous décrit l'origine de la chefferie et ses rapports avec les autochtones qu'ils ont soumis, l'ouvrage se termine par un examen de plusieurs contes qui hantent l'imaginaire de cette société, contes qui ont tous affaire avec les contradictions qu'elle recèle en son sein.

Mes réticences les plus vives sont suscitées par l'esprit un peu cavalier de l'auteur qui ignore avec superbe — ou avec inconscience ? (ici je suis freudien classique) le contexte ethnographique lorsqu'il fait quelques-unes de ses démonstrations lacaniennes. Ceci mérite un examen détaillé dont on excusera la longueur. Les Bamiléké sont assez célèbres dans la littérature ethnographique pour certaines de leurs coutumes matrimoniales, en particulier l'institution dite *tankap* (Hurault 1962 ; Brain 1969 pour ne citer que les principales sources) qui opère concurremment avec un mariage comportant un prix de la fiancée. Dans ce second type de mariage, le mari acquiert le droit de marier ses filles comme il le veut en payant un prix de la fiancée au grand-père maternel de sa femme alors que dans le premier type de mariage, le grand-père maternel garde le droit de marier ses petites-filles mais ses petits-fils appartiennent à leur père ; si les petites-filles contractent le même type de mariage, le lignage de leur arrière-grand-père maternel conserve le droit de les marier et ainsi de suite. Mais quel que soit le type de mariage, le beau-fils doit donner des cadeaux au grand-père maternel et à l'arrière-grand-père maternel chez les Bamiléké étudiés par l'auteur. Chez les Bangwa de l'ouest, une autre chefferie bamiléké, ces prestations doivent être faites aux ascendants maternels sur quatre ou cinq générations. Ceci peut s'expliquer de manière historique (Brain 1969) et les Bamiléké de Pradelles de Latour ne sont qu'un cas réduit d'un phénomène plus général. Ce cas est encore plus général si l'on prend en considération certaines études récentes qui élargissent davantage la perspective (Fardon 1984-1985) ; ces exemples abondants s'éclairent aussi de manière logique comme la résultante de transactions sur les femmes et leurs enfants de sexes différents ou encore de manière structuralo-historique comme en fait foi la dernière contribution sur le sujet (Smith et Smith 1990). Cependant, loin de discuter ce cas particulier dans une perspective régionale comme une variation sur un thème commun, historiquement et structurellement explicable comme une transformation, l'auteur en fait un exemplum psychanalytique absolu en réduisant les prestations matrimoniales à deux générations, celle faite au père de la mariée et celle due au grand-père maternel. Ceci lui permet de dire que ce qui est versé au père de la fiancée ressort d'une dette inextinguible correspondant à « la valeur de jouissance » de la fille cédée au mari alors que « la valeur d'échange » est transférée au mari par le versement du cadeau donné au grand-père maternel. Voilà pourquoi on paye en deux fois... Mais que faire, d'une part, des paiements aux autres ascendants mentionnés dans la chefferie étudiée par l'auteur et ceux, plus nombreux, dans les autres chefferies bamiléké voisines ? Surtout, il faut remarquer que ces paiements varient en fonction des droits sur les enfants dont il n'est pratiquement jamais question ici. Ceci pour le contexte local. D'autre part, on ne trouve pas ce genre de multiples paiements partout et ceci pose la question de la généralité de cette division entre « valeur de jouissance » et « valeur d'échange ». Un prix de la fiancée unique versé au père est-il une valeur de jouissance cédée ou une valeur d'échange ou encore les deux ensemble ? On ne doute pas de la réponse qu'en donnerait l'auteur : ce sont les deux et ce sont « ses » Bamiléké qui lui ont permis cette distinction qui n'explique rien sur le plan général puisqu'il n'y a pas deux valeurs qui s'y cachent ni sur le plan régional car il faudrait expliquer ici pourquoi le mari doit payer trois ou même cinq lignages ascendants et pas seulement deux. L'auteur dira probablement que la « valeur de jouissance » reste liée au paiement dû au beau-père et que la « valeur d'échange » se fragmente à l'infini, mais il n'en reste pas moins que la démonstration reste boiteuse pour les raisons citées plus haut.

Cependant, l'auteur a certainement raison de discuter de cette dette abyssale qu'est le prix de la fiancée et d'en faire le moteur de la première partie de son livre puisque bien des peuples africains disent haut et fort que la dette ne finit jamais. Encore faut-il savoir ce qu'on doit entendre par là. Si l'on discute avec des membres des sociétés en question, ils répondent que même après le paiement du prix de la fiancée, il faut sans cesse faire des cadeaux au beau-père : c'est pourquoi la dette ne finit jamais. Ceci reste dans le registre des échanges et n'est pas particulièrement psychanalytique et encore moins lacanien ; plus important, ceci n'explique en rien dans la généralité la division de l'auteur en valeur de jouissance et valeur d'échange.

Allons plus loin et voyons le cas des femmes pour lesquelles le fiancé ne paie pas de prix de la fiancée. Les garçons issus de ce type d'union matrimoniale sont affiliés au groupe de leur père alors que les filles restent sous la garde de leur *tankap*, ou gardien, qui les marie comme bon lui semble. Le mari n'a rien payé, ni valeur de jouissance ni valeur d'échange et pourtant, à ce niveau conjugal, il est exactement sur le même pied qu'un mari qui a payé ces deux valeurs. En fait, ces paiements recouvrent une transaction concernant les enfants du couple, ce que les autres auteurs ont bien vu et qui est systématiquement occulté par Pradelles de Latour qui déplace le problème et l'installe précisément là où il n'est pas. C'est du *hocus pocus* ou de la poudre aux yeux qui passe bien la rampe mais qui la passe seulement si l'on ne prend pas garde au contexte ethnographique et à l'ensemble des données.

Mais l'ouvrage recèle une grande valeur de document factuel. Premièrement, c'est une étude fouillée d'une chefferie qui fait partie d'une ethnie politiquement et économiquement importante au Cameroun, une ethnie dont on parle beaucoup mais sur laquelle il manque des monographies régionales détaillées : celle-ci l'est sans conteste aucun. Deuxièmement, l'ouvrage est bien écrit et bien ficelé dans sa progression brillante qui intègre pas à pas et comme sans y toucher les oppositions binaires fondamentales qui articulent cette société pour nous amener sans douleur à percevoir d'un coup d'œil sa totalité. Les relations entre doubles, doublures, jumeaux, sorciers, chefs et panthères et leurs articulations respectives entre le monde habité et la brousse sont décrites et analysées de main de maître dans un style rapide, dense et attrayant. De ce point de vue-là, il n'y a rien à redire : notre auteur est non seulement un excellent ethnographe mais il sait nous impliquer et soutenir de bout en bout notre intérêt. En plus, il amorce des germes de réflexion sur le statut du langage et des contes qui sont d'application générale à l'Afrique. En effet, l'auteur termine son livre par une discussion sur l'imaginaire qui informe les contradictions que l'on rencontre dans ces sociétés. Cet imaginaire est tiré des contes que racontent les Bamiléké. Certains sont certainement nouveaux, comme le remarque justement l'auteur et ceci nous montre la créativité et la faculté des Bamiléké d'assimiler dans leurs récits traditionnels toute une série de conditions modernes. Son ensemble de contes choisis emporte la conviction mais pose une autre question redoutable : ces contes se retrouvent aussi ailleurs dans des sociétés bien différentes et on peut se demander si l'auteur pose les prolégomènes d'une métaphysique africaine — métaphysique prise ici dans un sens positif d'une philosophie transethnique régionale — à partir des contes — ce qu'ont fait déjà partiellement Denise Paulme, Geneviève Calame-Griaule et leurs collaborateurs — ou s'il ne parle que des Bamiléké. Si l'on suit la progression du livre, implacable dans la démonstration — à part les quelques ratés que j'ai soulignés — l'auteur ne parle que de la relation des Bamiléké à leurs contes mais il me semble qu'il fait aussi autre chose de plus général dont il sera intéressant de suivre les développements. C'est dans ce champ-là qu'il m'apparaît — avec son langage lacanien — le plus convaincant au point de vue théorique.

Jean-Claude Muller
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Références

BRAIN R.F.

1969 • « Bangwa (Western Bamiléké) marriage wards », *Africa*, 39, 1 : 11-23.

FARDON R.

1984-1985 « Sisters, wives, wards and daughters : a transformational analysis of the political organization of the Tiv and their neighbours ». Part I : The Tiv, *Africa*, 54, 4 : 2-21 ; Part II : The transformations, *Africa*, 55, 1 : 77-91.

HURAUULT J.

1962 *La structure sociale des Bamiléké*. Paris-La Haye : Mouton.

SMITH M.G. et M. Smith

1990 « Kyan ship and kinship among the Tarok », *Africa*, 60, 2 : 242-269.

Mariella PANDOLFI : *Itinerari delle emozioni. Corpo e identità femminile nel Sannio campano*, Milano, Francoangelli, 1991, 218 p.

Le livre de M. Pandolfi nous fait entrer dans la vie contemporaine des femmes de l'Italie du Sud, plus précisément de celles habitant les campagnes et vallées encaissées (dans l'*altopiano* méridional) de la région du Sannio où a traditionnellement vécu un peuple que déjà les chroniqueurs grecs disaient fier et indépendant, qui a résisté d'abord à la Grande Grèce, puis successivement à l'impérialisme du Royaume de Naples, des États pontificaux et enfin au centralisme de Rome. Cette « terre de remords » qui serait hantée selon De Martino par le retour incessant, voire l'obsession, du « mauvais passé » est transformée par M. Pandolfi en une « terre de la résistance », de la résistance des femmes, du corps des femmes qui se rebellaient hier dans la crise publique de possession et dont tout le corps crie aujourd'hui, dans un langage nouveau, leur mal-être en même temps que le mal de leurs hommes et de celui de tout le pays.

Dans cet espace méditerranéen qui a traditionnellement été dominé par le pouvoir des hommes et par le code de l'honneur, ce sont paradoxalement les femmes, celles-là mêmes à qui l'on impose pourtant le silence, qui sont investies du rôle de dévoiler l'occulte, de révéler le caché et, plus globalement, de dire publiquement les choses. Comme si la parole et les discours n'avaient pas suffi, c'est avec tout le corps que les femmes ont parlé et qu'elles parlent encore aujourd'hui, à travers l'explosion d'émotions et de passions et entraînées qu'elles sont dans une implacable « spirale de la souffrance » dans leur corps et dans leur âme. Le message de résistance qu'elles continuent à proclamer prolonge sans doute les dénonciations des femmes paysannes d'hier à l'égard de leur société villageoise et de leur place à elles en son sein ; c'est aussi toujours les mêmes registres de la corporéité et des émotions que les Italiennes contemporaines du sud privilégient pour dire les choses, même celles-là qui sont allées à l'université, qui ont beaucoup voyagé ou qui ont quitté depuis longtemps les champs pour travailler dans les usines.

Mais en réalité les choses ont changé et sans doute très profondément, nous dit M. Pandolfi. Il n'y a plus de femme emportée par la crise de possession qui danse sur la place publique, « remplissant tout cet espace de son corps » (p. 9), comme l'auteure l'a encore vu à la fin des années 1960 ; le prêtre exorciste n'est plus là non plus pour rechercher quel esprit