

ACTES DU COLLOQUE

ENTRE OMBRE ET LUMIÈRE : LES ADDICTIONS,
ALIÉNATION OU STRUCTURE DE RÉSILIENCE ?
**RELATION DE DÉPENDANCE,
RELATION THÉRAPEUTIQUE ?**
DROGUES, MONDES VIRTUELS, RELIGIONS

SIMONA TALIANI

ETHNOPSYCHOLOGIE CLINIQUE ET MIGRATIONS :
« CALEMBOURS DE CHOSES »,
FEMMES NIGÉRIANES ET SOUFFRANCE PSYCHIQUE

NOVEMBRE 2014

Ce texte a été retranscrit sur base d'une présentation orale, intervention lors du colloque *Entre ombre et lumière : les addictions, aliénation ou structure de résilience ? Relation de dépendance, relation thérapeutique ? Drogues, mondes virtuels, religions*, le 21 novembre 2013

Auteure : Pr Simona Taliani

Retranscrit par : Bérénice Goffin

Révisé et mis en page par : Lydie De Backer

Sous la direction de : Claire Remy & Olivier Servais

2017

ACTES DU COLLOQUE

ENTRE OMBRE ET LUMIÈRE : LES ADDICTIONS,
ALIÉNATION OU STRUCTURE DE RÉSILIENCE ?
**RELATION DE DÉPENDANCE,
RELATION THÉRAPEUTIQUE ?**
DROGUES, MONDES VIRTUELS, RELIGIONS

NOVEMBRE 2014

SIMONA TALIANI,
ANTHROPOLOGUE

**ETHNOPSICOLOGIE CLINIQUE ET MIGRATIONS :
« CALEMBOURS DE CHOSES »,
FEMMES NIGÉRIANES ET SOUFFRANCE PSYCHIQUE**

**QUERELLES D'OBJETS DANS LA CLINIQUE
LE FÉTICHE, UNE ENQUÊTE SUR LA MORALE**

R.A.T.



laap
laboratoire
d'anthropologie
prospective

LE COLLOQUE

Dans le contexte toujours normatif dans lequel baigne la conception que notre culture a des addictions, il nous semble opportun de poser et de déployer une réflexion critique sur ces conceptions, de les historiciser, de les relativiser, voire de les positiver dans certains des cas que nous rencontrons. Pour cette quatrième édition de notre colloque, nous voulons orienter notre regard sur la relation de dépendance qui lie « l'addict » à son objet, que celui-ci soit objet d'addiction ou personne qui s'engage avec lui dans une relation, quelles qu'en soient les visées. Nous voudrions ouvrir et décrypter ce nœud qui lie autonomie et dépendance, en passant par l'autarcie ou l'exclusion, et dont les conduites dites addictives sont le paradigme par essence.

LA CONFÉRENCE

Maladie, souffrance, confusion, panique : quelle que soit leur histoire particulière, il est toujours question, dans le récit des femmes nigérianes que je rencontre au Centre Frantz Fanon ou dans des services psychiatriques de la ville de Turin (nord de l'Italie), de sorcellerie, et d'un ou plusieurs objet(s)-fétiche. Ces objets de nature variée sont constitués de toutes sortes d'ingrédients, tels que cheveux, poils pubiens, ongles, pertes menstruelles, sang d'animaux sacrifiés, etc. Or, même si les femmes étaient parfaitement consentantes au moment de leur fabrication, le vaudou ou juju provoque en elle une véritable terreur lorsqu'elles comprennent sa fonction, son objectif, sa durée et sa violence, autant de variables désormais indépendantes du propos originel, et qui vont bien au-delà de leur volonté ou de leur désir. En prenant vie de manière autonome, l'objet fabriqué prend à son tour vie en elle, dans un vertige d'angoisses, de cauchemars, de fantômes. On peut alors considérer le fétiche comme ce qui, par son statut et son lien avec l'individu, expose ce dernier à de graves risques psychiques – alors que la psychanalyse y voit un objet capable de préserver le sujet d'une angoisse de castration tolérable uniquement au prix d'un compromis extrêmement couteux.

L'ouvrage de Giorgio Agamben, Stanze. Parole et fantasme dans la culture occidentale, paru en 1977, est à cet égard très instructif, de même qu'un texte très controversé de Bruno Latour publié en 1996, où l'auteur défend une approche ethno-psychiatrique contre une certaine anthropologie médicale française. Polémiques mises à part, le fétiche est pour ces deux philosophes un objet quelconque qui, bien que fabriqué par l'être humain, finit par le dépasser, le dominer et l'affaiblir lui – car l'homme ne cesse de recréer le fétiche jour après jour, année après année, génération après génération, selon un cycle de production, fabrication et élaboration continues se nourrissant tout autant d'idées que de sang.

Pour le cas qui nous occupe ici – les femmes nigérianes –, le fétiche une fois produit reste aux mains d'un étranger de la madame, tandis que celui à partir duquel il a été produit – au sens littéral, soit à partir de parties de son corps – se met à dépendre d'une chose extrêmement puissante, certes invisible, mais de toute évidence bien réelle. C'est lorsqu'on perd le contrôle sur le rapport de force institué initialement et sur lequel reposait la refondation du sujet, de l'objet et de leurs rapports et positions réciproques – grâce à la production d'échanges métonymiques continus et réciproques entre l'homme et la chose – que le fétiche devient un objet qui fait peur : il effraie, paralyse, inquiète. Aussi les femmes voudraient-elles récupérer toutes les choses ayant pris cette forme de vie là et reprendre possession de ce que sont ces choses, à savoir leurs mèches de

cheveux, leurs poils pubiens ou d'aisselle, leurs gouttes de sang menstruel, leurs bouts d'ongle, confisqués par un étranger qui risque de continuer à les modeler, à les transformer, à les compléter en y introduisant d'autres puissances, fins, intentions et forces.

Qui est-ce qui, dans ces conditions, est resté aux mains de 'madame' ? Comment, au cours du traitement, transférer cette peur ailleurs, et où ? Comment en jouer, et quel substitut lui donner, s'il est possible de parler ainsi à propos d'un processus thérapeutique ?

Se poser ces questions en s'efforçant d'éviter le piège du mystère, du surnaturel, voire du ridicule (l'ethnopsychiatrie consisterait, selon les dires de ce collègue de mauvaise foi, à égorger des poules dans des couloirs d'hôpitaux bien aseptisés), revient tout simplement à s'interroger sur la nature du rapport d'un sujet à un objet devenu fétiche, soit un objet ayant pris vie et perdu son statut de chose inanimée. Ce n'est pas un hasard si le pouvoir attribué au fétiche prend souvent la forme d'une force vitale – souffle ou respiration – se nourrissant exclusivement de sang ; d'où le fait que ce serait bien les sacrifices qui, pour certains anthropologues, constitueraient l'origine et la condition mêmes de leur existence. L'enjeu est dès lors de comprendre comment manier ces objets au cours du traitement pour transférer ailleurs la peur qu'ils ont fait naître ou, si possible et idéalement, pour leur redonner une nouvelle manière d'être chose.

LA CONFÉRENCIÈRE

Simona Taliani a commencé son travail de terrain ethnographique au Cameroun, en analysant les systèmes de soins face aux inégalités sociales et à la souffrance psychique. Elle explore les connexions entre les expressions de la violence politique sur les individus, pour analyser le « type de sujet » qui émerge dans des systèmes économiques, religieux et sociaux fondés sur des iniquités et des rapports de force hégémoniques. Aujourd'hui, elle mène ses recherches à partir, notamment, de la diaspora nigériane en Italie. Elle collabore avec le Centre Frantz Fanon de Turin depuis une vingtaine d'années.





...c'est fréquemment à partir d'un détail purement circonstanciel et, presque, de ce qu'on pourrait appeler un calembour non de mots mais des choses... que la correspondance entre loa et saint s'établit [...] : rapprochement superficiel, fragmentaire et, en somme, fortuit paraît suffire en maint cas.
Michel Leiris, 1953, p. 207

J'étais vraiment très intéressée de développer la question de l'objet de la sorcellerie dans l'espace du soin et de chercher de faire dialoguer l'anthropologie et la psychanalyse sur comment on peut « travailler » ce que « par commodité » on continue à appeler « fétiche ». Mon expérience, clinique et de recherche, se situe dans un centre qui a ouvert à Turin en 1996 et qui s'appelle Centre Frantz Fanon. C'est un centre de soutien pour les immigrés, les réfugiés et les victimes de torture. J'ai une double formation, donc un double positionnement par rapport à ce que je viens de vous dire : je suis psychologue et j'ai suivi une spécialisation en psychothérapie psychanalytique d'orientation lacanienne ; et j'ai également un doctorat de recherches en anthropologie médicale et je suis chercheuse à l'Université de Turin.

Aujourd'hui, je voudrais vous parler de femmes qui viennent du Nigéria parce que, pour moi, la question du fétiche a surgi dans la clinique et aussi dans la recherche grâce à des femmes qui parlent souvent – soit dans les maisons d'accueil, soit dans l'espace clinique – d'un objet qu'elles appellent « vaudou ». L'expression qui donne titre à mon exposé est de Michel Leiris. Il a notamment parlé dans un article publié en 1953 de « calembour des choses » pour décrire le processus d'identification et d'association des objets dans le vaudou haïtienne.

Le fétiche est un objet (et une notion) que l'on n'arrive pas, même aujourd'hui, à bien définir en anthropologie. Marcel Mauss au début du 20^e siècle avait dit que le fétiche était un *immense malentendu* entre les Occidentaux et les peuples de l'Afrique de l'Ouest. Mauss avait assurément

raison sur un point : le fétiche exprime bien le rapport colonial et les perversions auxquelles les *langues victorieuses* soumettent « les mots et les choses » locales, des subalternes, des autres. Cela ne l'a pas empêché, nous rappelle Colley, de continuer à l'utiliser « par commodité », et avec lui l'ensemble des anthropologues.

Fétiche est le mot qui, d'une part, nous fait rencontrer l'exotisme par excellence, mais de l'autre côté il est devenu une mode dans le vocabulaire des sciences sociales et économiques de l'Occident depuis les 19^e et 20^e siècles. De Marx à Freud, l'économie, l'art et la psychanalyse ont pris le mot « fétiche » pour développer des théories qui ont toujours une épaisseur.

Je reviens un moment sur le malentendu dont Mauss avait parlé par rapport à la notion même de fétiche :

Quand on écrira l'histoire de la science des religions et de l'ethnographie, on sera étonné du rôle indu et fortuit qu'une notion telle que celle de fétiche a joué dans les travaux théoriques et descriptifs. Elle ne correspond qu'à un immense malentendu entre deux civilisations, l'africaine et l'europpéenne, elle n'a d'autre fondement qu'une aveugle obéissance à l'usage colonial, aux langues franques parlées par les Européens sur la côte occidentale (Mauss, 1968, p. 245).



L'étude de Wyatt MacGaffey parue en 1977, « Fetishism Revisited », montre bien à quel point ce terme continuait de susciter l'embarras soixante ans après la mise en garde de Mauss, et nombreux sont ceux qui sont aussi revenus par la suite sur le « problème du fétiche », son « sinistre pedigree » (Pietz 2005) et sur la nécessité de déconstruire une catégorie plus gênante qu'autre chose parce que « source de confusion » avant tout (Pool, 1990, p. 114). Il semblerait donc que les sciences des religions aient souhaité se débarrasser au plus vite de tous ces « objets-force » (Bonnafé, 1985), « objets forts » (Colleyn, 1985), « choses-dieu » (Bazin, 1987), « dieu-objets » (Augé, 1988) et autres « objets doués d'efficacité » (de Surgy, 1994) que sont les fétiches, pour pouvoir avancer dans la compréhension des phénomènes en cessant de mettre systématiquement et approximativement au nombre des *petits riens* la moindre chose africaine inutile.

Il y a toujours dans l'objet fétiche cette dimension de puissance, de force vitale. La belle étude d'Erwan Dianteill (2000), qui reprend un certain nombre de travaux sur le pouvoir des objets en Afrique et aux Caraïbes (Haïti et Cuba notamment), contient elle aussi d'intéressantes réflexions sur ce qu'on pourrait appeler des « esthétiques de la dissimulation » : chez les Bambara du Mali, les Baoulé et Sénoufo de Côte d'Ivoire, les Yaka du Congo et les Igbo du Nigéria, conclut-il, « l'intensité magique » de l'objet-fétiche romprait certes avec l'esthétique classique du beau artistique, mais des « objets intermédiaires » entre les deux styles n'en existeraient pas moins. L'objet fétiche est donc un objet qui construit une esthétique qui n'est ni figurative ni utilitariste : c'est un objet qui n'a pas pour but d'être beau, d'être un objet d'art et qui ne va pas non plus être utilisé dans la vie quotidienne. Pour ces auteurs, c'est un objet qui nous oblige à concevoir d'autres rapports visuels à l'objet, parce qu'il n'a pas un but figuratif ni un but utilitariste. Il faut donc reconfigurer les notions de pouvoir, puissance, séduction, charme. Pour conclure cette brève explication sur comment l'anthropologie a travaillé sur l'objet fétiche, on peut reprendre la définition qui dit que le fétiche est un certain type de dépendance entre les hommes et les choses, dépendance qui est au cœur même de la société occidentale. À ces conditions, on peut donc penser à un dialogue constructif entre ethnopsychiatrie, psychanalyse et anthropologie.

Si je parle avec les jeunes filles du Nigéria du fétiche, ce n'est pas pour les amener vers la tradition ou pour les pousser dans la sauvagerie. J'aborde avec eux la question du fétiche parce qu'il me permet de faire surgir dans la clinique leurs histoires économiques de la dette, de la migration vécue

pendant tout le trajet et, surtout, du rapport qu'elles ont construit avec un objet qui est devenu, tout au long du voyage, un sujet autonome et efficace.

Pour rentrer maintenant dans le contexte de mon travail, je voudrais commencer par le récit d'une jeune fille nigérienne et voir comment elle parle de cet objet qui lui donne terreur et angoisse. C'est le récit qu'elle a fait en face d'un policier pour porter plainte contre la femme qui l'avait amenée en Italie.

Au mois de juillet 2003, alors que je rendais visite à ma sœur et à son mari, ces derniers me parlèrent d'une opportunité de travail à l'étranger. [...] Le lendemain, comme convenu, je suis allée avec ma sœur et son mari chez un religieux où je participai, avec d'autres jeunes que je n'avais jamais vus, à une série de rites vaudou qui devaient sceller la promesse que j'avais faite devant Dieu de verser 45.000 euros pour le voyage et le logement qu'on m'avait trouvé. On me fit jurer d'honorer mon engagement, sans quoi la divinité me persécuterait jusqu'à la mort – un arbre considéré chez nous comme magique allait me poursuivre en rêve. Je dus également manger un bout de chair animale crue et on me fit au rasoir de petites incisions à la taille pour recueillir un peu de mon sang. On le garderait, me dit-on, pour les rites à accomplir au cas où je ne respecterais pas ma promesse. Je fus vraiment terrifiée par ces menaces, parce qu'elles avaient été proférées au cours d'un rite, et qu'elles reposaient sur des croyances profondément enracinées dans mon pays.

Sa déposition passe en revue toutes les étapes de son voyage depuis le Nigéria jusqu'en Italie, en passant par le Togo, le Ghana et la Suisse. Durant son périple, elle fut victime de nombreux abus : violée à de nombreuses reprises par ses passeurs nigériens, elle fut réduite à la prostitution dès son arrivée à Turin par l'une de ses compatriotes qui, devant sa résistance, invoqua le serment vaudou qu'elle avait prêté dans son pays :

Si je ne remboursais pas, me dit la 'madame', j'allais avoir de gros ennuis ; comme je n'avais aucun soutien, même pas de ma famille, je me suis retrouvée complètement à la merci de cette femme et de son mari, et j'ai été obligée d'accepter. [...] Même ma sœur s'y est mise : eux aussi étaient menacés par le vaudou ; mais j'en ai eu marre et j'ai refusé de continuer à payer. Mon compagnon a essayé de me convaincre d'aller porter plainte, mais j'avais encore très peur, et je voulais juste oublier tout ça. Suite à cet épisode, je suis tombée malade ; ce n'est qu'après de nombreuses visites médicales qu'on m'a diagnostiqué une hypertension due au stress. (déposition de 2009)

C'est une déposition qu'elle avait faite en 2009. En 2003, elle a commencé son voyage et, six ans après, elle porte plainte à la police et elle commence un soin parce qu'elle est « malade ». Le corps est au centre de la scène dans ce type de clinique. Il y a des fourmillements, des brûlures, comme si quelque chose marchait à l'intérieur de leur corps. Elles souffrent de difficultés respiratoires, de raidissements corporels et, parfois même, elle doit se rendre en urgence à l'hôpital, pour des symptômes aigus. Encore. Le corps de ces jeunes filles est marqué physiquement : entailles, coups de couteau, brûlures, morsures, cicatrices bien visibles sur tout le corps et parfois le corps a des convulsions, parfois c'est un corps paralysé ou dans un état catatonique. De toute façon, il faut laisser l'espace dans les premières rencontres pour que le corps parle parce que c'est à travers le corps que la question du « joujou » ou du « vaudou » va sortir. Une jeune fille avait dit un jour pendant la séance : « vous ne pouvez pas comprendre, je suis vraiment différente ; les gens comme moi ne mangent pas, et si je dois me mourir autant que ce soit le plus vite possible. » Si cette jeune fille arrive à l'hôpital ou est prise en charge par un centre de santé mentale, c'est toujours un diagnostic de trouble, de stress post-traumatique ou un état psychotique aigu qui est donné. Le diagnostic est donc entre l'état traumatique et la psychose. Comment peut-on écouter autrement ? Dire que « je ne mange pas » oblige à prendre en compte par exemple le registre de la sorcellerie.



Si je laisse de côté pour le moment le diagnostic psychiatrique et que je me concentre sur la façon que les jeunes filles ont de parler de leur souffrance, je dois rapprocher ce que Van Dijk avait nommé en 2001 les « *pockets* » pour parler des femmes nigériennes arrivées en Hollande. Ils sont des objets qui sont fabriqués pendant un rite, qui est fait avant de quitter le Nigéria pour arriver en Europe, fait à partir des parties détachables du corps de la jeune fille (cheveux, sang menstruel, ongles, ...). C'est toujours un objet qui est fabriqué à partir des parties du corps de l'autre et qui commence à avoir une vie autonome après qu'il est fabriqué.

Giorgio Agamben et Bruno Latour, dans leurs travaux de respectivement 1977 et 1996, ont défini, à partir de réflexions autonomes, ont défini le fétiche comme un objet qui, bien que fabriqué par l'être humain, finit par le dépasser, le dominer, l'affaiblir. Le fétiche est donc bien l'objet qui déconstruit la frontière entre sujet et objet : ou mieux, l'objet qui commence à se comporter comme un sujet. Bruno Latour, dans son texte, cherche à comprendre ce qui se passe quand, dans un espace de soins tel qu'un laboratoire d'ethnopsychiatrie, on prend en compte le vocabulaire, les représentations et aussi les pratiques de soin des autres. Il parle beaucoup de l'objet fétiche, et d'un rapport de force inversé qu'il y a entre un sujet et un objet qui est devenu fétiche.

La première suggestion que je voudrais vous donner c'est que le fétiche n'est pas une simple chose, un simple objet : c'est un objet qui a une vie propre, qui est devenu d'une certaine façon un sujet. Si on suit les pensées de Agamben et Latour, il faut mettre en cause les catégories de sujets et d'objets. L'objet fétiche est un objet actif qui agit sur un sujet devenu en fait un objet. Dans l'espace clinique, on ne peut plus dire : qui est en face de nous ? Qui écoute-t-on ? C'est un sujet ou c'est un sujet qui est transformé en objet par l'objet fétiche ? Si je retourne sur les femmes nigérianes, prises en charge dans les services psychologique ou psychiatrique après des crises d'angoisse de mort fort troublantes, les questions que je me pose sont : qui est resté aux mains de la 'madame' ? Si l'objet fétiche est un objet concret, réel, mais que la jeune fille n'a plus jamais la possibilité de voir, parce qu'il reste dans les mains de la personne qui l'a amenée en Italie, je me demande : qui est resté dans ces mains ? C'est quelque chose de *moi-même*, de *mon corps*, et donc ce n'est pas simplement un objet qui reste dans les mains de l'autre. Alors comment, au cours du traitement, est-ce possible de transférer la peur qui attrape les jeunes filles ailleurs, ou de transformer cette peur ? Je pense d'un point de vue clinique que, si on n'est pas capable de faire

retourner l'objet fétiche dans une condition d'objet, c'est vraiment difficile de soigner la peur, la terreur, la panique morale qui attrape ces jeunes filles. Je me demande toujours, lorsque je rencontre une jeune fille nigérienne qui a cette angoisse de mort, comment pouvoir parler avec elle de ce fétiche, et si j'ai la possibilité de tenter de transformer le fétiche en objet.

Pendant le rite de construction de la fille cadette qui doit se prostituer en Italie, il y a un acteur qui a transformé un objet en fétiche. Je pense que les cliniciens et les psychothérapeutes doivent chercher à comprendre comment retransformer le fétiche en objet, pour renverser les processus et rétablir des limites plus stables au monde des choses et de personnes. Parfois ça fonctionne, parfois pas : il n'y a pas d'assurance que c'est toujours possible de faire du fétiche à nouveau un objet, une nouvelle manière d'être une chose, moins inquiétante, moins puissante. Comme l'avait dit une jeune fille un jour, à la fin d'un long colloque et aussi d'un parcours thérapeutique : « une pièce d'arbre est une pièce d'arbre ». On écoute ici l'effort de faire d'une chose une simple chose. Je ne peux pas vous dire la durée de cette transformation : est-ce qu'elle va durer ? S'il arrive quelque événement dramatique dans la vie de cette jeune fille – un accident, un malheur, la perte du permis de séjour ou du travail, le fils qui développe une maladie en Italie –, il y a toujours la possibilité que l'objet se transforme à nouveau en fétiche. On est dans un cycle et on ne peut pas en sortir facilement.

Une parenthèse méthodologique s'impose ici. L'*hypertrophie de l'information* risque en effet d'en arriver à fonctionner elle-même comme une dangereuse machine à fabriquer de nouveaux fétiches. On trouve par exemple, sur le forum nigérian www.nairaland.com, de longs échanges signés de pseudonymes suggestifs (Richy Black, Nuzo, ChinenyN...) à propos d'un article de Whitehouse, *An african fetish*, publié en 1905 dans le *Journal of Royal African Society*. L'auteur y raconte deux de ses expéditions pour détruire des « Maisons fétiche » (*fetish house* ou *juju*) dans la région d'Andoni. Durant sa première mission, Whitehouse, « sans armes [*unarmed*] ni escorte militaire », dut mettre le feu lui-même à la maison fétiche, car la population locale était paralysée par ce qu'il appelle une « peur superstitieuse » (1905, p. 410). Pour la seconde en revanche, il put être escorté par la police et trouva au fin fond d'une mangrove, bien cachée au milieu d'une belle plantation luxuriante, une maison fétiche remplie de crânes et squelettes humains, appartenant sans doute à des suspects de sorcellerie, des prisonniers de guerre et des esclaves, ainsi que des amulettes et objets magiques en tous genres (*charms*) qu'il décrit avec une grande précision, dont une cloche de navire gravée de

l'inscription « Otto Bakker Rotterdam 1757 », du nom de son propriétaire probable, un esclavagiste hollandais. Cette étude pionnière sur le fétichisme, publiée à une époque où, on l'a vu, les anthropologues commençaient à prendre leurs distances avec un concept ayant perdu de sa scientificité à force de dilatation, se trouve donc aujourd'hui invoquée dans des discussions sur le cannibalisme, les sacrifices humains et la nécessaire destruction des autels au Nigéria. Plus généralement, toutes ces questions sont aujourd'hui débattues par les jeunes Nigériens sur les réseaux sociaux ; des adolescents des zones rurales du pays regardent avidement des films qui parlent d'eux, de leurs désirs de succès et de revanche sociale. Et les jeunes prostituées en Italie de devenir les héroïnes de documentaires qui font le tour du monde, puisqu'avant même d'être vus sur place, ils sont diffusés dans les marchés et quartiers de Bénin City ou de Lagos ou sur des chaînes locales.

Aussi le fétiche ne fait-il désormais plus partie du registre des « secrets verbaux », pas plus qu'il ne constitue pour les classes subalternes une forme de résistance, comme c'était le cas autrefois – Whitehouse n'écrivait-il pas en 1905 qu'« aucune information n'était donnée aux Européens » sur l'*oyobulo*, le terme andoni désignant le juju. Mais il ne relève plus non plus des discours réservés (aux initiés, aux anciens, aux hommes) : au contraire, tout le monde en parle, et même trop. Lorsqu'on se penche sur cette notion, on n'a donc plus du tout affaire à un rebut de l'Histoire, à un résidu ou un vestige de symbolismes obsolètes et de pratiques rituelles tombées en désuétude. L'écueil se trouve au contraire à l'exact opposé, dans l'excès d'informations dont on ne peut plus évaluer et mesurer la fiabilité de la source. Pris au piège d'un vertige d'informations, d'une hypertrophie de données et d'une logorrhée d'objets de natures et de formes variées, nous ne pouvons qu'assister impuissants et « sans armes » – pour reprendre dans un sens différent l'expression de Whitehouse – à un usage inflationniste de la croyance. Qu'il s'agisse du sang d'un poulet sacrifié sur l'autel, de gouttes de sang menstruel conservées sur un linge ou dans un sachet, ou provenant d'un coup de couteau, parce qu'on résistait un peu trop à la 'madame', le résultat est un magma de significations confuses, avec des conséquences sociales importantes, brouillant le rapport entre fiction et réalité, films et biographies véritables, surnoms virtuels et noms inventés pour pouvoir rentrer en Italie sous une fausse identité. Mais les conséquences sur l'anthropologie ne sont pas moins graves, puisque la facilité d'accès aux données risque d'aboutir à une pratique de l'ethnographie hypertrophiée, saturée de descriptions, déclarations et témoignages, qui satisfont le désir secret de tout chercheur, avide

d'informations et de données, mais laissent ouvertes un certain nombre de questions, telles que : pourquoi un système symbolique a-t-il besoin pour fonctionner de construire un objet imaginaire concret – le fétiche – jouant le rôle d'un opérateur logique à la base des rapports sociaux de pouvoir et d'accumulation ? Pourquoi un système symbolique, une culture, a besoin du fétiche ? Quelles sont les conséquences au moment où les règles sociales dites traditionnelles tendent à être inversées et démantelées ? Comment décrire et définir une culture dont l'apparition coïncide avec la production proliférante des fétiches et qui prend donc le contrepied de toute logique humaniste de progrès et de développement ?

Pour répondre à des questions qui sont névralgiques, dans les différents terrains de la recherche et de la clinique, je peux dire, en simplifiant un peu, qu'aujourd'hui le fétiche, pour les femmes nigériennes que je rencontre dans l'espace clinique parce qu'elles sont diagnostiquées avec des troubles psychiatriques, c'est l'objet qui parle de relation, de domination et de force dans un marché d'accumulation hyper capitaliste (où il n'y a plus aucune correspondance entre le coût du voyage et ce que *je peux gagner* avec le corps d'une femme). Le fétiche aujourd'hui ce n'est pas l'objet qui cache les relations de production et de force, mais c'est l'objet qui le met en place : qui rappelle toujours quelle relation de force *j'ai avec ma madame*. Ce n'est pas un objet qui cache la relation du pouvoir, comme Marx avait suggéré : c'est l'objet qui oblige toujours à se rappeler la relation de dépendance et de pouvoir qu'un autre être humain a sur moi. Aussi, dans une façon très différente de ce que disait Freud, l'objet fétiche d'une femme nigérienne n'est pas plus l'objet compromis qui peut aider le sujet à se défendre d'une angoisse. Dans le champ économique, le fétiche était en effet pour Marx un objet recouvrant un « rapport social entre individus », mais renvoyant toujours au rapport dominant-dominé. Pour la psychanalyse au contraire – qui ne reprendra la notion qu'en 1927, avec le *Fetischismus* de Freud – le fétiche devient le substitut d'une *croyance démentie*, à laquelle l'enfant peut se référer dès qu'il perçoit dans le réel quelque chose de contraire à ce qu'il connaît (en d'autres termes, l'enfant comprend que ce qu'il avait toujours considéré comme présent ne l'est pas, par exemple le phallus chez la femme). Mais le refus de renoncer à ses croyances et donc de valider cette découverte fait qu'il n'arrive pas à ne pas voir le pénis maternel – processus psychique qualifié par Freud de « négation ». C'est pour cette raison – pour préserver son fonctionnement mental et se prémunir d'une menace de castration sur lui-même – qu'il en arrive à voir et construire le fétiche. Pour les femmes

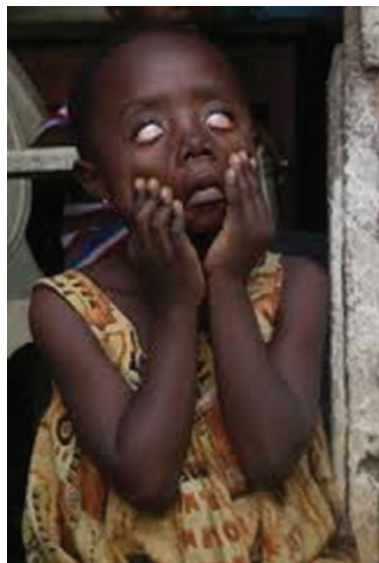
du Nigéria, l'objet fétiche n'est pas un compromis, pas plus qu'une façon de se défendre de l'angoisse, mais c'est plutôt la chose qui produit l'angoisse : c'est la chose qui produit la peur et la panique morale.

Que faire dans l'espace clinique ? Je vous invite à apercevoir une double difficulté. D'une part, quand la femme nigérienne devient une femme immigrée et qu'elle cherche à se régulariser en Italie, pour le Protocol de Palerme et la Loi italienne, elle doit porter plainte contre la 'madame', donner son nom, l'exposer à un procès. C'est là une possibilité de trouver une régularisation au permis de séjour. La première difficulté pour moi est à ce niveau parce que, pendant le rite, il y a la construction d'un objet fétiche, mais il y a aussi la construction d'une « fausse parentalité » (ou parentalité à plaisanterie) entre les deux personnes : la jeune fille et la 'madame'. Si on parle avec les jeunes filles dans leur langue maternelle, on comprend que la 'madame' est appelée « mère » et les jeunes sont appelées « filles ». Pendant le rite, on va construire une parentalité qui n'est pas à l'origine des rapports sociaux, mais qui, après le rite, est opérative parce qu'il y a une sorte de dépendance, pas entre des étrangers mais entre la mère et ses filles. Vous comprenez bien que, si elles doivent porter plainte contre leur mère, c'est un court-circuit qui va se développer pour ces jeunes filles. Comment je peux travailler la question d'accuser ma mère ? Je vois que les symptômes psychopathologiques sont encore plus sévères, encore plus graves quand les deux choses arrivent ensemble, c'est-à-dire que la 'madame' est aussi la tante, la cousine, la grande sœur, il y a une sorte de dédoublement de la parentalité : il y a la parentalité sur le côté de la consanguinité et aussi le rite qui va dédoubler les liens de parentalité. Là, c'est vraiment difficile de travailler la question d'une réconciliation dans la famille, dans les rapports sociaux. Ce sont des femmes qui, si elles portent plainte, risquent de rester toutes seules, dans une *solitude incroyable, insoutenable*.

La deuxième question que je pose est sur le côté de la relation de dépendance avec le fétiche, parce que dans l'espace clinique je n'ai pas la possibilité de manipuler l'objet fétiche. L'objet fétiche est bien un objet réel, mais qui n'est jamais plus dans les mains de la fille. Est-ce que - en prenant en compte la grammaire du *juju* - on risque d'empêcher une émancipation de la tradition ? Comme certains anthropologues affirment, le retour à la tradition peut être vécu pour les patients davantage comme un moment d'assujettissement que d'émancipation. Le langage de l'autre - du psychiatre, du psychologue - lui permet d'imaginer une vie dissociée de toute identification culturelle. Je ne pense pas, par contre, qu'il y a un système de cure qui

a le monopole de l'émancipation et je ne suis pas sûre que notre système de soins est une façon de s'émanciper (pas plus qu'un système de soins traditionnel). Est-ce vrai qu'entrer dans un espace de psychothérapie avec le soutien de médicaments neuroleptiques est pour les femmes une véritable émancipation ?

Retourner sur la question du *juju* implique une réflexion sur la manière de donner les conditions pour parler de *certaines choses*. La position du psychothérapeute dans ces cases suppose une action pour provoquer les dialogues. Est-ce qu'alors ça signifie que j'oblige les femmes à être identifiées à une culture d'origine ? Je ne pense pas. Je pense qu'un système de soins qui n'est pas capable d'ouvrir les conflits ne peut pas véritablement soigner. Pour *ouvrir les conflits* dans les histoires des vies des jeunes femmes qui viennent du Nigéria, le fétiche est pour nous un instrument véritablement utile : à partir de l'objet, on peut envisager les conflits qu'elles ont avec la famille, avec la 'madame', avec les autres personnes de la communauté. En déconstruisant la frontière entre sujet et objet, on arrive à parler de la relation de dépendance qu'elles ont, soit avec la divinité, soit avec les autres êtres humains. Le fétiche devient donc une logique opératoire, qui nous permet d'inventer de nouvelles possibilités de vie pour les jeunes filles. Transformer le fétiche en simple chose, en objet, c'est quelque chose qu'on peut faire mais pas pour toujours. L'opération est transitoire. Je pense alors qu'on doit aussi construire une relation toujours disponible à s'ouvrir, toutes les fois où l'objet redevient un fétiche, pour faire du rite de cure une recherche perpétuelle mise au point pour renverser le processus de dépendance et le rapport de force en jeu.



BIBLIOGRAPHIE

- Augé M. (1988) *Le Dieu objet*. Paris : Flammarion.
- Bonnafé P. (1985) Une force, un objet, un champ : le buti des Kukuya au Congo –(magie d’agression et sorcellerie). *Systèmes de pensée en Afrique Noire* 8 : 25–67.
- Bazin J. (1986) Retour aux choses-dieux. Le temps de la réflexion. In Malamoud C and J-P Vernart (eds), *Corps des dieux*. Paris : Gallimard, pp. 253–93.
- Colleyn J.-P. (1985) Objets forts et rapports sociaux : le cas des yapéré minyanka (Mali). *Systèmes de pensée en Afrique Noire* 8 : 221–61.
- de Surgy A. (1985) Examen critique de la notion de fétiche à partir du cas évhé (Togo), *Systèmes de pensée en Afrique Noire* 8 : 263–303.
- Lavaud-Legendre, B. (ed.) (2013). *Prostitution nigériane : entre rêves de migration et réalité de la traite*. Paris : Karthala.
- Leiris M. (1953) Note sur l’usage de chromolithographies catholiques par les vodouisants d’Haïti. *Les Afro-Américains*. Dakar : Mémoires de l’IFAN, 27 : 201-211.
- MacGaffey W. (1977) Fetishism Revisited: Kongo *Nkisi* in Sociological Perspective. *Africa* 47 (2) : 172-184.
- Pietz W., 2005, *Le fétiche : généalogie d’un problème*, Paris, Kargo & l’Éclat.
- Pool R. (1990) Fetishism Deconstructed. *Etnofoor* 3 : 114-127.
- Taliani S., 2012, « Coercion, Fetishes, and Suffering in the Daily Lives of Young Nigerian Women in Italy », *Africa* 82 (4), pp. 579-608.
- Taliani S., 2015, « Histoires comme ça », *Sociétés politiques comparées*, 37 (sept.-déc.), en ligne : <www.fasopo.org/sites/default/files/charivaria1_n37.pdf>.
- Taliani, S. (2016), « Calembour de choses dans le vaudou italien : Corps-fétiche et principes d’inégalité devant les dieux », *Social Compass*, 63(2), 163–180.
- Taliani, S. (in press), Femmes nigérianes déplacées, filles à la merci. Sur les usages de l’ethnopsychiatrie, in Ceriana Mayneri Andrea, *Entre errance et silence. Regards croisés autour de la souffrance psychique d’origine sociale*.
- Tonda J., 2005, *Le Souverain moderne : le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.
- Tonda J., 2015, *L’impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*, Paris, Karthala (coll. Les Afriques).
- van Dijk R., 2001, « ‘Voodoo’ on the doorstep: young Nigerian prostitutes and magic policing in the Netherlands », *Africa*, 71 (4), pp. 558-86.







Maladie, souffrance, confusion, panique : quelle que soit leur histoire particulière, il est toujours question, dans le récit des femmes nigériennes que **Simona Taliani** rencontre, de sorcellerie et d'un ou plusieurs objet(s)-fétiche. Ces objets de nature variée sont constitués de toutes sortes d'ingrédients, tels que cheveux, poils pubiens, ongles, pertes menstruelles, sang d'animaux sacrifiés, etc. Même si les femmes étaient parfaitement consentantes au moment de leur fabrication, le vaudou provoque en elles une véritable terreur lorsqu'elles comprennent sa fonction, son objectif, sa durée et sa violence, autant de variables désormais indépendantes du propos originel et qui vont bien au-delà de leur volonté ou de leur désir. En prenant vie de manière autonome, l'objet fabriqué prend à son tour vie en elles, dans un vertige d'angoisses, de cauchemars, de fantômes. On peut alors considérer le fétiche comme ce qui, par son statut et son lien avec l'individu, expose ce dernier à de graves risques psychiques – alors que la psychanalyse y voit un objet capable de préserver le sujet d'une angoisse de castration tolérable uniquement au prix d'un compromis extrêmement couteux.

Pour les femmes nigériennes, le fétiche une fois produit reste aux mains d'un étranger, tandis que ce à partir de quoi il a été produit – de parties de son corps – se met à dépendre d'une chose extrêmement puissante, certes invisible, mais de toute évidence bien réelle. C'est lorsqu'on perd le contrôle sur le rapport de force institué initialement que le fétiche devient un objet qui fait peur : il effraie, paralyse, inquiète. Aussi les femmes voudraient-elles récupérer toutes les choses ayant pris cette *forme de vie* et reprendre possession de ce que sont ces choses, à savoir leurs mèches de cheveux, leurs poils pubiens ou d'aisselle, leurs gouttes de sang menstruel, leurs bouts d'ongle, confisqués par un étranger qui risque de continuer à les modeler, à les transformer, à les compléter en y introduisant d'autres puissances et intentions.

Comment, au cours du traitement, transférer cette peur ailleurs, et où ? Comment en jouer, et quel substitut lui donner, s'il est possible de parler ainsi d'un processus thérapeutique ? Se poser ces questions en s'efforçant d'éviter le piège du mystère, du surnaturel, voire du ridicule, revient tout simplement à s'interroger sur la nature du rapport d'un sujet à un objet devenu fétiche, soit un objet ayant pris vie et perdu son statut de chose inanimée. Ce n'est pas un hasard si le pouvoir attribué au fétiche prend souvent la forme d'une force vitale – souffle ou respiration – se nourrissant exclusivement de sang ; d'où le fait que ce serait bien les sacrifices qui, pour certains anthropologues, constitueraient l'origine et la condition mêmes de leur existence. L'enjeu est dès lors de comprendre comment manier ces objets au cours du traitement pour transférer ailleurs la peur qu'ils ont fait naître ou, si possible et idéalement, pour leur redonner une *nouvelle manière d'être chose*.

