

Collection
« Les Dossiers de Spirale »
dirigée par Patrick Ben Soussan

La revue *Spirale* se plaît à conter, depuis 1996, la grande aventure de Monsieur Bébé. Chaque trimestre, elle visite de nouveaux champs de la périnatalité, à sa manière, riche de science et de pratiques, ouverte et accessible, métissant dossier thématique et rubriques plurielles.

Depuis sa création, un bon nombre de ses numéros sont épuisés. Face à une demande sans cesse renouvelée, il nous a semblé que la forme livre offrirait à certains des dossiers de la revue la diffusion supplémentaire qu'ils méritent.

« Les Dossiers de Spirale » redonnent ainsi vie aux textes précédemment réunis dans la revue et qui, forts de leur succès, en appellent à de nouveaux lecteurs et de nouvelles lectures. Cette collection accueille aussi des propositions originales, offertes pour la première fois aux lecteurs. Ils vous convient à bien d'autres voyages autour des berceaux et auprès des tout-petits.

Retrouvez tous les titres parus sur
www.editions-eres.com

Parents et bébés du monde

Également sous la direction de
Jacques Besson et Mireille Galtier
dans la même collection

Que sont parents et bébés devenus ?, 2010

Parentalité, vous avez dit fragile ?, 2009

Hériter, transmettre : le bagage de bébé, 2008

Mes papas ! Mes mamans ! Et moi ?, 2007

Sous la direction de
Jacques Besson et Mireille Galtier

Parents et bébés du monde

Rituels et premiers liens

érès

Table des matières

Introduction <i>Jacques Besson, Mireille Galtier</i>	7
Pidyon Haben ou rachat du premier-né <i>Moïse Benadiba, Paul Marciano</i>	11
Le nom secret donné traditionnellement à l'enfant en Afrique occidentale <i>Charles-Henry Pradelles de Latour</i>	23
L'enfant dans la guerre, l'enfant dans l'exil <i>Christian Lachal, Hélène Asensi</i>	31
L'enfant céleste <i>Thi My Phuong Vo</i>	71
Parentalité à Mayotte Le prisme d'un soignant <i>Jean-Christophe Hebert, Odile Hebert</i>	79

Conception de la couverture :
Anne Hébert

Version PDF © Éditions érès 2012
ME - ISBNPDF : 978-2-7492-3128-0
Première édition © Éditions érès 2011
33, avenue Marcel-Dassault
31500 Toulouse
www.editions-eres.com

Aux termes du Code de la propriété intellectuelle, toute reproduction ou représentation, intégrale ou partielle de la présente publication, faite par quelque procédé que ce soit (reprographie, microfilmage, scannérisation, numérisation...) sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

L'autorisation d'effectuer des reproductions par reprographie doit être obtenue auprès du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris,
tél. : 01 44 07 47 70 / Fax : 01 46 34 67 19

Approche occidentale de l'accouchement et des premiers liens parentaux au nord Niger <i>Patrick Leblanc</i>	105
Approche occidentale des premiers liens parentaux au Tchad et au nord Niger <i>Stéphanie Denoix</i>	121
Le portage: un héritage culturel et générationnel <i>Manuella Favreau</i>	127
Maternité et migration, un travail en réseau Un exemple à la maternité de Bordeaux <i>Estelle Gioan, Claire Mestre</i>	139
Enfants en grande précarité, enfants roms: au risque du culturalisme! <i>Olivier Bernard</i>	157
L'enfant dans le tourbillon culturel Entre « ici et là-bas », que reste-t-il? <i>Meriem Reda-Besse</i>	167

Jacques Besson, Mireille Galtier

Introduction

À l'heure de l'altermondialisation, il se murmure que le bébé est devenu citoyen du monde. Pour autant, arrive-t-il sur une planète sans territoire? Il n'est pas seul, il est accompagné de ses parents, de sa fratrie... Tous revêtus des habits culturels originaires et imprégnés des richesses de l'environnement familial qui les vit naître et devenir. Le bébé est donc une personne... culturelle.

Bien au-delà de sa conception il est déjà porté dans un nid de culture, bercé par les traditions et les us et coutumes de ses ascendants. C'est là une nécessité fondamentale, car, a priori, le bébé est un être étranger; un inconnu qui s'annonce et qu'il va falloir identifier et reconnaître. Le travail d'élaboration psychique accompli par les parents va permettre la familiarisation du bébé et son inscription dans la lignée familiale. Mais l'inscription sociale et culturelle est tout autant vitale, car les liens incarnés doivent être confirmés et enracinés dans, et par les liens symboliques que chaque culture invente. Ainsi, les rites divers de présentation (baptême, présentation au temple, déclaration administrative) ont pour valeur d'annoncer et de confirmer l'appartenance d'un enfant à une société donnée et à sa culture, d'y assurer sa place et son rôle et d'y trouver son identité. Cette

inscription confirme également les parents dans leur mission de transmission et en même temps assigne l'enfant à être à son tour un transmetteur.

La culture propose d'organiser les liens et les rapports entre les personnes et le partage des richesses communes. En d'autres termes, il s'agit là de proposer un mode particulier de la jouissance à être ensemble, avec ses limites, ses interdits, ses permissions. Or, chaque culture propose des habitus très différents dans leurs formes, qui sont parfois même très opposées, alors qu'ils rendent compte des mêmes processus intrapsychiques: la nécessité du lien et l'organisation de l'être au monde relationnel. Ainsi, la satisfaction affiliée et annoncée de la jeune mère occidentale est à l'opposé de la retenue discrète de la jeune maman orientale. Celle-ci cherche à protéger son enfant du « mauvais œil » et celle-là cherche à attirer sur son enfant le regard de l'émerveillement. L'attitude de l'une peut étonner l'autre et réciproquement. Pourtant, toutes les deux ont exactement le même souci: créer la fusion symbiotique en protégeant et magnifiant le narcissisme du bébé.

Ce qui est donné à voir n'est pas le souci fondamental latent, mais l'apparat culturel manifeste dont il se revêt. Cette apparence est sujette à tous les malentendus d'autant plus que, désormais, l'évolution des cultures ne se limite plus au pré carré d'une frontière géographique ou géopolitique. Les cultures vont à la rencontre les unes des autres et se « frottent » dans leurs différences. Dans ce frottement des mondes, des remaniements s'opèrent pour les individus des cultures accueillies, et pour les individus des cultures accueillantes.

Les parents accueillis se trouvent parfois désavoués dans les valeurs originaires qu'ils portent et essaient de transmettre, mais qui ont perdu leur effet de repère sécurisant dans la culture accueillante. Du coup, pour les enfants, les processus identificatoires sont mis à mal devant la difficulté à trouver une sécurité et une identité dynamisantes, dans des liens de filiation qui ne se nouent plus autour de la valorisation des références ancestrales.

Le risque existe d'un repli défensif sur des attitudes formelles qui perdent peu à peu leur valeur symbolique. Ou alors, on assiste à un rejet de la culture d'origine pour se couler dans les formes de la culture d'accueil. Dans un cas comme dans l'autre le prix à payer est le déchirement identitaire et la perte de souplesse des processus identificatoires.

Pour les accueillis, comme pour les accueillants, ce sont surtout les manifestations douloureuses de ce déchirement qui vont être données à voir. Et elles sont beaucoup plus souvent perçues comme expression d'une différence radicale que comme l'expression d'un désarroi, voire d'une souffrance.

Or, il s'agit bien lorsqu'on accueille parents et enfants d'être attentif à sauvegarder les mécanismes d'attachement familiaux, garantie essentielle et indispensable du lien social. Les mécanismes fondamentaux dans le développement de l'enfant, traversent et dépassent le phénomène culturel.

Il nous semble donc important d'aller au-delà de la simple vêtue culturelle, vers l'intime de la relation précoce entre enfant et parent, pour voir et apprendre, comment, un peu partout, s'inventent et se nouent les premiers liens, fondamentaux pour traverser les épreuves relationnelles.

De ce frottement des cultures, nous avons tous à apprendre...

Pidyon Haben ou rachat du premier-né

Il ne s'agira pas ici d'exprimer des idées neuves, mais de nous intéresser à une tradition, appelée Pidyon Haben ou rachat du premier-né, considérée sous le regard de la psychanalyse à partir des textes bibliques et de cette tradition qui commande au père de racheter son fils mâle, premier-né.

Le texte biblique initial concernant le rachat du premier-né est dans l'Exode, dans ce verset où Dieu parle au peuple par l'intermédiaire de Moïse en ces termes: « Consacre-moi tout premier-né, toutes prémices des entrailles [...] il est à moi » (XIII, 13); « Le tout premier-né d'un homme parmi tes fils, tu le rachèteras... » (XXXIV, 19-20).

Ce commandement du rachat du premier-né est répété dans les Nombres, au moment où l'Éternel parle non pas à Moïse mais à son frère Aaron: « Tout premier fruit des entrailles [...] sera à toi. Seulement, tu devras racheter le premier-né de l'homme [...] Quant au rachat, tu l'accorderas à partir de l'âge d'un mois au taux de cinq sicles d'argent » (XVIII, 15-16).

Moïse Benadiba et Paul Marciano, psychiatres des hôpitaux, pôle 3 de psychiatrie infanto-juvénile, Centre hospitalier Valvert, Marseille.

Le rachat du premier-né est toujours observé aujourd'hui, il s'agit d'une pratique traditionnelle qui s'inscrit parmi les principaux rituels concernant un enfant nouveau-né, tel celui de la circoncision. Les fondements théoriques et historiques de ce rituel peuvent ainsi être formulés :

1. À l'origine, selon le texte biblique, avait été destinée la fonction de Cohen (prêtre) au fils aîné de chaque famille; ceci avant la transgression du Veau d'or (dont il est fait état dans l'Exode XXXII) ; quand Moïse descendit du Mont Sinaï et découvrit ce Veau d'or qui défiait Dieu, il brisa les tables de la loi, «se posta à la porte du camp, et dit: "Qui est pour l'Éternel, à moi!" » (Exode XXXII, 26); seuls les fils de Lévi se groupèrent autour de lui et en conséquence décision fut prise de décréter que les fils aînés de chaque famille seraient désormais privés de leur statut de Cohen et que la *Kéhouna* (prêtrise) serait exclusivement réservée à la tribu des Lévi, comme il est écrit: «L'Éternel parla à Moïse en disant: "Moi-même, en effet, j'ai pris les Lévités entre les enfants d'Israël en échange de tous les premiers-nés, prémices de la maternité des enfants d'Israël; les Lévités seront à moi. Car tout premier-né m'appartient: le jour où j'ai frappé tous les premiers-nés du pays d'Égypte, j'ai consacré à moi tout premier-né en Israël, depuis l'homme jusqu'au bétail; ils m'appartiendront, je suis l'Éternel" » (Nombres III, 11-13).

Ce qui précède nous mène directement au commandement du rachat du premier-né, dans la mesure notamment où tout fils aîné s'avère être un Cohen en puissance, qui ne peut assumer son rôle; de ce fait, il doit être remplacé par un porteur du nom de Cohen; ce qui implique que pour le bébé premier-né, le père doit payer une somme fixée clairement par le texte biblique: «Cinq sicles d'argent, selon le sicle du sanctuaire valant vingt ghéra» (Nombres XVIII, 16).

En fait, comme cela a été suggéré dans l'une des citations plus haut évoquées, sous-jacent au rachat du nouveau-né, il y a un motif d'ordre symbolique, un rappel: celui qui oblige l'humain à se souvenir de la sortie d'Égypte, quand des fils aînés ont péri et d'autres ont été épargnés; rappel qui lui-même est sous-tendu

par la donnée que l'amour pour le premier-né est tellement fort qu'il vient représenter en quelque sorte la circonstance idéale pour se souvenir et reconnaître que rien n'appartient à l'humain seul, comme cela est écrit: «L'Éternel parla à Moïse en disant: "tous les premiers-nés [...] depuis l'homme jusqu'au bétail; ils m'appartiendront, je suis l'Éternel" » (Nombres III, 11-13).

2. Le rachat du nouveau-né concerne fondamentalement un fils qui a, comme cela est précisé dans le texte biblique, «ouvert la matrice»; ce qui implique que:

- la mère n'a jamais eu d'enfant auparavant;
- le bébé est né par voie basse, c'est-à-dire sans césarienne;
- il n'y a pas eu d'avortement ou de fausse couche avant cette naissance;
- le père du nouveau-né, ainsi que son grand-père maternel, ne sont ni Cohen, ni Lévi;
- puisque le rachat du nouveau-né s'adresse à tout fils qui a «ouvert la matrice», ce rachat a lieu aussi dans le cas d'un second mariage du père.

Outre ces conditions essentielles du rachat du premier-né, ajoutons que:

- la mère n'est pas tenue de racheter son fils, c'est le père; si ce dernier ne veut pas racheter son fils lorsque celui-ci est encore un enfant, on essaye de l'obliger; si le rachat ne se fait quand même pas parce que le père refuse ou bien est décédé avant la date du rachat, l'enfant doit se racheter lui-même une fois devenu adulte; l'usage était alors d'offrir à l'enfant une sorte de collier portant une plaque d'argent où était marqué qu'il n'avait pas été racheté pour qu'il se souvienne qu'un jour ou l'autre il aurait à le faire, devenu adulte;
- les Cohen et les Lévi sont exemptés du rachat du nouveau-né, tout comme le fils d'une mère Cohen ou Lévi;
- dans les cas de naissance hors mariage formel, il n'y a pas trop de règles, il faut poser la question à une autorité rabbinique certifiée et reconnue, qui sache évaluer les tenants et les aboutissants de chaque cas;

– l'enfant né par une césarienne est exempté du rachat, l'enfant suivant le sera également car un autre l'a précédé.

3. Le rachat du nouveau-né consiste en un rituel établi à l'époque des « Guéonims¹ » et peut ainsi être résumé: le 31^e jour de la naissance de l'enfant (à moins que ce jour tombe un Chabbat ou un jour de fête, auquel cas la cérémonie est reportée au lendemain soir), le père déclare au Cohen que cet enfant est le fils premier-né de sa mère, que lui, le père, est donc tenu de le racheter, puis il récite deux des versets plus haut cités (Nombres XVIII, 16, et Exode XIII, 1), tout cela en présence d'un *Minyane* (assemblée de prière de dix hommes au moins). Le Cohen demande à la mère si cet enfant est effectivement son premier-né; après confirmation de la mère, le Cohen se tourne alors vers le père pour lui demander s'il préfère lui donner son fils ou le lui racheter pour la somme de cinq sicles; s'ensuivent des discussions entre le Cohen et le père; ce dernier en définitive remet l'argent au Cohen qui accuse réception en des termes codifiés selon le rituel, incluant père, mère et enfant. Enfin, le père récite deux bénédictions, la première sur l'accomplissement du commandement du rachat du nouveau-né, la seconde exprimant sa gratitude envers l'Éternel (*Ché-hékhéyanou*).

Il est d'usage de célébrer cette transaction Cohen/père en présence d'une assemblée et au début d'un repas de fête, après la bénédiction sur le pain. Immédiatement après le rachat, le Cohen récite la bénédiction sur une coupe de vin puis bénit l'enfant selon des termes précis correspondant à ceux d'une bénédiction sacerdotale que prononçait le Cohen au Temple de Jérusalem.

Dans le cadre de la cérémonie du rachat du nouveau-né, après une petite période anxigène pour le père et la mère, celle des négociations avec le Cohen pour le paiement des cinq sicles, l'on en vient à se réjouir pour le rachat du nouveau-né au cours duquel sont, par les uns et les autres, exprimés des vœux pour une bonne vie (*Lekhayim*) et pour la paix.

1. Pluriel de « Gaon » qui désigne le titre honorifique conféré aux présidents des académies babyloniennes de Soura et de Pumbedita à l'époque post-talmudique, du VI^e au XI^e siècle.

Autour de ce rituel du rachat du premier-né, quelques commentaires, les premiers relevant de l'orthodoxie, les autres étant d'ordre psychanalytique :

– il est habituel d'essayer de trouver un Cohen appartenant à une famille ayant cette tradition du rachat du premier-né ancrée dans ses habitudes et compétent en cette pratique;

– le Cohen qui le souhaite peut rendre l'argent du rachat, mais malgré cela, le père ne doit pas donner cet argent au Cohen avec la condition qu'il le lui rende, au risque que son fils ne soit pas racheté; lésiner à ce sujet disent certains commentaires n'est pas une attitude appropriée; c'est pourquoi, dans certaines traditions, au Maroc par exemple, on essayait de rechercher un Cohen nécessaire, faisant ainsi d'une pierre deux coups: s'acquitter du rachat du nouveau-né tout en donnant suite à l'obligation d'aider un sujet en situation économiquement précaire;

– la somme de cinq sicles est difficile à évaluer puisqu'il s'agit d'une monnaie de l'époque biblique; il y a autour de la détermination de cette somme des discussions; en définitive, on retient, quelle que soit l'époque, qu'il s'agit de cinq pièces de monnaie en argent qui correspondent à environ 102 grammes de métal argent;

– le fait de participer au repas du rachat du premier-né, selon la tradition rabbinique, enlève l'obligation d'observer 84 jeûnes pour d'éventuelles fautes commises par les participants. Pourquoi 84 ? Ce chiffre pourrait correspondre à la valeur numérique des lettres *pé* et *daleth*, qui en hébreu composent la racine du mot « Pidyon »;

– le rachat du nouveau-né, est, comme la circoncision, un commandement inscrit dans le texte biblique lui-même, et pour le rachat du nouveau-né comme pour la circoncision, un enfant n'ayant pas été circoncis à temps, ou un premier-né dont le père n'a pas effectué le rachat, doit être circoncis ou racheté plus tard; s'il s'agit d'un adulte, il doit veiller lui-même à accomplir ces deux préceptes obligatoires. Dans le cas d'un premier-né qui a été malade et n'est pas encore guéri à l'arrivée du 31^e jour, et donc pour lequel sa circoncision a été retardée jusque-là, il faut

donner la priorité à la circoncision; mais s'il n'est pas encore guéri, on le rachète au moment approprié, le 31^e jour, et la circoncision aura lieu lorsqu'il sera guéri;

– pour bien montrer qu'il s'agit d'une cérémonie d'importance, on met les formes quant à son application; en effet, le bébé est généralement amené sur un plateau d'argent, vêtu de ses plus beaux atours, couvert de bijoux (en or de préférence et si possible) en souvenir de la faute du Veau d'or, au cours de laquelle les femmes ont offert tous leurs bijoux en or, fondus pour la construction de l'idole;

Une fois que le père a attesté que le bébé est bien son premier né, le Cohen lui demande: «Que préférez-vous: me donner votre premier-né ou le racheter?»; en fait il s'agit là d'une pure formalité, dans la mesure où il est bel et bien exigé du père qu'il rachète son fils;

– les significations qu'on peut donner au rachat du nouveau-né, comme le signale Daniel Sibony (1995), en font toujours un symbole d'appartenance à une alliance qui se transmet, marquant la Loi du père, par différence avec le monde féminin plus «corporel»; le rachat du nouveau-né, comme la circoncision, vient calmer «l'envie» maternelle de prendre l'enfant tout entier pour elle; spontanément mais fort symboliquement, c'est la jeune mère qui s'avère privée de son enfant, le premier-né, comme si cela devait marquer son accès à la fécondité, à la fructification; ceci renvoie de manière symbolique à une loi de la tradition biblique qui énonce: «Quand vous [...] pourrez planter quelque arbre fruitier, vous en considérerez le fruit comme une excroissance: trois années durant [...] il n'en sera point mangé. Dans la quatrième année, tout son fruit sera consacré à des réjouissances en l'honneur de l'Éternel; et la cinquième année, vous pourrez jouir de ses fruits, de manière à en augmenter pour vous le produit» (Lévitique XIX, 23-25); les premiers fruits donc sont à restituer à l'Autre; il y a ici pertinence quant au sujet de la place de la femme, de la mère. Ce qui ici apparaît finement et symboliquement suggéré, c'est que par cette séparation momentanée mère-fils lors du rachat du premier-né, par ce qui résulte

de la coupure, il est prélevé symboliquement une part du lien mère-enfant qui revient à son origine, en fait à la mère. Il s'agira après de faire un sevrage, réel et symbolique, comme pour le sevrage du sein, lui aussi coupure qui vient restituer le sein à son origine, à la mère, celle-ci rendant à l'enfant son organe buccal, ses lèvres. Le rachat du nouveau-né, la circoncision et le sevrage, selon la tradition biblique sections situées sur le même plan entre origine et transmission, sont des coupures structurantes pour l'enfant, et qui, intégrées dans son inconscient, s'avèrent être des actes réels et symboliques à la fois.

En effet, le rachat du nouveau-né s'avère être un événement historique dans la structuration du sujet, agissant comme un rite de passage entre l'état de nature et l'état de culture; comme la circoncision, c'est un acte réel mais symbolique d'une castration originaire: le rachat du nouveau-né, comme la circoncision, est, dans cette perspective, un substitut symbolique, un équivalent de la castration.

Le rachat du nouveau-né apparaît donc comme un événement à fort potentiel symbolique qui s'inscrit dans un cycle qui n'est définitivement clos que lorsque l'enfant atteint l'âge adulte, devient mari et père, époux d'une femme qui, à son tour, lui donnera un fils aîné racheté, transmetteur et porteur de la loi paternelle. Le rachat du nouveau-né, dans cette perspective reconduction de la loi paternelle, porteur de tout le potentiel symbolique de la castration, s'avère représenter un prolongement symbolique de ce qui existait auparavant, attribuant ainsi au sujet une place symboliquement opérante dans la transmission de la loi paternelle, avec les liens de la parenté.

D'un strict point de vue psychanalytique, dans ce rite traditionnel, il y a quelque chose qu'on ne peut pas manquer de rapprocher de l'objet du désir, ou plus précisément quelque chose qui peut avoir à faire avec la constitution de l'autonomie du «petit a» de l'objet du désir; le rachat du nouveau-né, dans cette perspective lacanienne, a le rapport le plus évident, selon des termes ici empruntés à Jacques Lacan (1962-1963), avec «la normativisation de l'objet du désir»; et ce de par toute la confi-

guration rituelle, voire mythique, où le rachat du premier-né s'opère; le premier-né racheté est consacré moins à une loi qu'à un certain rapport à l'autre, parce que, selon nous, il s'agit dans ce rite du rachat du nouveau-né, d'objet du désir, de relation permanente à un objet perdu comme tel et de séparation essentielle avec le corps de la mère, avec quelque chose qui dans une fonction devient symbolique d'une relation au corps propre pour le sujet.

Le premier-né, comme le premier fruit d'un arbre, est comme perdu; il doit être restitué à l'Autre, il est dans un processus de rachat.

Signalons, en relation avec ce qui précède, selon un point de vue étymologique, que la racine du mot hébraïque qui désigne les prémices, *bikourim*, est la même que celle qui désigne en hébreu le premier-né, *bekhor*; ce qui a fait dire à certains commentateurs du texte biblique que l'obligation de consacrer les prémices à l'Éternel n'est en fait qu'une expression de la croyance plus générale selon laquelle tout ce qui est premier, quelle que soit sa nature, appartient à l'Éternel, à l'Autre.

Il paraît possible aussi de dire qu'il reste quelque chose de cette ancienne tradition de rachat du premier-né et de restitution: en coupant la mère de son enfant, même de manière momentanée, on fait naître l'enfant à une alliance symbolique. Il s'agit là, comme pour la circoncision, d'un cas typique de «coupure-lien» selon les termes de Daniel Sibony (1995); l'enfant est symboliquement coupé de sa mère, dont il fait partie au départ, en même temps que sa mère est coupée d'elle-même, pour conjurer sa plénitude, son fantasme d'être un exemplaire de La Femme, une féminité totale. De fait, lors de la cérémonie du rachat du premier-né, ainsi que lors de la circoncision, c'est la mère la plus émue. Le père est ému de poursuivre la filiation, l'appartenance symbolique. Mais l'émotion de la mère est plus physique; il y va d'une atteinte à son corps; c'est comme si le collectif formulait un vœu: que ce sexe mâle soit dégagé de la chair maternelle. Le rachat du premier-né pourrait donc être conçu, comme la circoncision, en tant que variante de l'interdit de l'inceste. Il s'agit de

couper la femme d'elle-même; de La Femme qu'elle pourrait être et qu'elle doit renoncer à être. Couper la femme d'elle-même, c'est le sens que Daniel Sibony (1995), selon nous, donne justement au terme freudien de «castration féminine».

4. Autre question, autre sujet, autour de l'événement du rachat du premier-né: le père pour racheter le premier-né de sa femme doit payer. Or, richesse du texte biblique, payer se dit «compléter». Donc cela a à voir avec un certain manque, qu'il convient de combler; il n'y a, pour percevoir cela, qu'à se pencher sur ce que «faire payer» signifie: faire payer quelqu'un, c'est en effet «le mettre en état de manque dans son corps ou son âme; c'est lui entamer le corps ou le cœur [...] on peut marquer que l'introduction de l'argent est de l'ordre [...] d'une dynamique des traces [...] dans certaines langues, comme l'hébreu biblique, l'argent se dit du même mot que ce qui pèse, ce qui fait le poids (*shékel*)» (Sibony, 1995). Or, le shékel, monnaie israélienne actuelle, est le sicle dont parle le texte biblique pour le rachat du premier-né; il y a ainsi, à l'évidence, effet de balance symbolique.

Dans ce qui précède, l'introduction d'un paiement, d'un paiement symbolique, s'avère être un passage au tiers, une manière de faire place à l'Autre. Le rachat du premier-né, placement et déplacement d'une quantité d'argent, cinq sicles d'argent, vient inscrire le sujet, en la circonstance l'enfant, dans une autre place, en tant que sujet, que celle qui était sa place antérieure où il faisait corps avec sa mère. L'argent, ici, a en fait la fonction d'un langage et préside aux échanges, aux substitutions, mécanismes qui parfois sous-tendent une castration symbolique. En effet, l'argent objet porteur de jouissance est aussi un objet qui s'avère marquer les limites de cette jouissance², même s'agissant d'un paiement symbolique, permet parfois de participer à une certaine insertion dans le monde. En effet, dans la tradition

2. Ainsi, comme le signale fort justement Daniel Sibony (1995): «Le paiement dans la cure protège le patient de la jouissance qu'il peut donner à l'analyste par sa seule parole; il protège aussi l'analyste de la jouissance qu'il aurait à se dissoudre dans ce qu'il entend, dans une jouissance sans mesure.»

biblique, quand il s'agit de compter les membres d'un groupe, on ne compte pas les corps, les corps humains ne sont pas des choses, on ne peut pas les chiffrer car ils relèvent de l'infini; mais on les compte par les objets qu'ils donnent: chacun donne un demi-sicle, on compte l'argent, cela donne le nombre de personnes qui constituent le groupe. Pourquoi un demi-sicle ? Parce que la tradition biblique tient beaucoup à la coupure, et donc, pour compter, on divise l'objet (et la somme finale) par deux.

Aussi, l'argent que le père donne au Cohen pour racheter son fils permet au sujet de n'être pas dans la dette infinie; ce qui vient rappeler cette donnée, qu'enseigne la psychanalyse, à savoir que tout ce qui a rapport au manque peut trouver à se rappeler en termes d'argent, et que, l'argent étant lié à la dette et au don, il évoque le don du premier objet entre l'enfant et la mère. L'argent assure non seulement l'échange, mais la cause de l'échange et signale notre incomplétude foncière qui exige l'échange. Il s'agit de l'existence de l'échange et de sa valeur symbolique³.

Le domaine symbolique de la signifiante, ici introduit, autorise à considérer le rachat du premier-né, acte réel, comme un moment dans l'histoire du bébé où une coupure entre lui et sa mère vient représenter le moment même de la libération d'un nouvel espace, symbolique, d'échanges, de paroles, de désirs et d'altérité.

Ce rite, comme déjà le récit biblique autour de la première mère, Ève, nous apprend aussi que le triangle familial constitué par père, mère et enfant ne se suffit pas à lui-même et trouve sa référence et son fondement en dehors de lui-même; entre père et mère, homme et femme, mère et fils, il y a du tiers, un tiers, un Autre, de l'Autre, comme on dit.

3. Sibony (1995): « Tout comme l'essentiel dans l'acte thérapeutique n'est pas tant le transfert que la possibilité de le transférer: on a transféré le traumatisme sur le symptôme; on transfère celui-ci sur l'analyste; il s'agit, pour s'en sortir, de transférer ce transfert; ailleurs. »

Il nous paraît ici pertinent de rappeler ce commentaire du texte biblique qui interprète la racine du mot « fils » (en hébreu: *Ben*), en remarquant qu'elle signifie « construire »: le *Ben*, l'enfant, est le constructeur de la famille.

Autour de la notion du rachat du premier-né, circonstance rituelle d'observation directe, ces mots empruntés à Donald Woods Winnicott (1974) pour conclure quant à la place, en psychanalyse de l'enfant, de l'étude d'événements en lien avec la culture : « La psychanalyse a beaucoup à apprendre de ceux qui observent directement, dans l'environnement où ils vivent naturellement, le nourrisson et la mère avec son nourrisson, et le jeune enfant. L'observation directe ne peut pourtant à elle seule construire une psychologie de la première enfance. C'est en coopérant constamment qu'analystes et observateurs seront capables de relier ce qui est profond dans l'analyse à ce qui est primitif dans le développement de l'enfant. »

Références bibliographiques

- LACAN, J. 2004. Le Séminaire, Livre X (1962-1963), *L'angoisse*, Paris, Le Seuil.
- SIBONY, D. 1995. *Événements II, Psychopathologie du quotidien*, Paris, Le Seuil.
- WINNICOTT, D.W. 1974. *Processus de maturation chez l'enfant*, trad. fr., J. Kalmanovitch, Paris, Petite Bibliothèque Payot.

Charles-Henry Pradelles de Latour

Le nom secret donné traditionnellement à l'enfant en Afrique occidentale

La loi du 6 Fructidor de l'an II interdit à tout citoyen de porter un autre nom et un autre prénom que ceux figurant sur son acte de naissance. Ces deux noms sont la marque sociale d'une identité personnelle et sociale qui désigne tout individu de façon unique et permanente durant toute sa vie. La civilisation occidentale, qui a adopté ce principe, a ainsi réduit la nomenclature individuelle à sa plus simple expression, à savoir: un nom singulier et familial, le prénom, et un nom collectif et officiel, le patronyme, devenu nom de famille en vertu de la loi du 1^{er} janvier 2005. Ces deux derniers noms ont pour point commun de s'appliquer à des groupes, lignée agnatique pour l'un, et fratrie pour l'autre, puisque le nom de famille dans son acception dédoublée – patronyme du père + patronyme de la mère – change à chaque génération (Casper, Granay, Pradelles de Latour, 2006). Le prénom, qui colle au sujet, est une pure dénotation sans connotation. Marie est une femme appelée « Marie » sans attribut prédéfini,

Charles-Henry Pradelles de Latour, ethnologue africaniste, psychanalyste, Strasbourg.

a *word for particular*, comme le dit Bertrand Russel (1956). En revanche, le nom fait classe: ainsi en est-il des Peugeot qui sont connotés de plusieurs manières, en tant que fabricant de voiture, en tant que famille originaire de l'est de la France, etc. À la différence du prénom, le nom est porteur d'un renom; c'est ainsi que lorsqu'un auteur est connu, on ne l'appelle plus que par son nom: Flaubert, Gide, Aragon. De cela, il découle aussi que lorsqu'un individu est insulté personnellement, la moquerie vise non pas son prénom mais son nom, afin d'atteindre sa renommée: Sarko-KO. Bref, tandis que le prénom est strictement individuel, le nom est social. Cette distribution, qui nous paraît élémentaire par sa simplicité, n'est nullement universelle, comme l'atteste l'anthroponymie des sociétés orales. À titre d'exemple, on prendra celle des Dogons de l'Afrique de l'Ouest, qui va nous permettre de montrer que, selon les aires culturelles – société de l'écrit ou société orale –, les noms donnés aux enfants sont porteurs d'une éthique, voire d'une philosophie, qui détermine silencieusement leur destin.

L'enfant dogon reçoit traditionnellement de son père, quelques jours après sa naissance, un nom personnel ordinaire, appelé *boy toy*, « nom semence », qui peut être prédéterminé ou choisi. Certains de ces noms répondent en effet à la numération ordinaire des naissances: Atié, « le premier », Antimou, « le second », Antandou, « le troisième », etc.; d'autres sont choisis soit parce qu'ils ont été portés par des grands-parents décédés, soit parce qu'ils ont été retenus pour leur signification particulière: Ambara, « Que dieu croisse »; Amana, « Que les hommes restent unis ». Quelques semaines après leur naissance, les garçons et les filles sont présentés au prêtre totémique de leur lignage qui leur confère un nom secret, *boy dama*, lequel n'est utilisé qu'entre le prêtre et l'enfant. Ce nom est confidentiel car il ancre et fonde l'existence de tout être humain dans l'au-delà de la vie sociale, comme on le précisera plus loin. Enfin, lorsqu'un nouveau-né est apporté pour la première fois dans la famille de sa mère, il reçoit un nom, appelé *na boy*, « le nom de la famille de la mère », qui est construit de la même manière que les deux noms précédents. En sus de ces trois premiers noms de base, les Dogons ont un nom

collectif, *ginu*, qui les relie au lignage de leur père: Antandou Tahad est « Antandou de la famille Tahad », Ambara Ambata, « Ambara de la famille Ambata ». Lorsque les garçons devenus préadolescents sont circoncis et initiés, leur père leur révèle la devise, *tige*, de l'ancêtre dont ils ont hérité l'âme, *kikinu*, à leur naissance (Paulme, Lifchitz, 1952). Plusieurs garçons peuvent partager le même protecteur et avoir ainsi le même *tige*, qui se substitue progressivement à leur nom ordinaire, car ces devises mettent en valeur leurs caractéristiques honorifiques, héritées du passé. « La bière du chemin » est un *tige* qui rappelle par exemple que l'individu félicité est généreux, car il offre de la bière de mil sur le chemin aux passants (Ganay, 1959). Ces devises ne sont pas uniquement propres aux individus, il en existe d'autres qui se rapportent aux lignages, aux localités célèbres, ou aux castes, comme celles des forgerons ou des griots. Ces noms d'éloge peuvent être ajoutés les uns à la suite des autres pour remercier, flatter ou honorer un homme ayant atteint la maturité. Les femmes, qui n'ont pas de *tige*, revêtent le nom de l'association dans laquelle elles entrent à la suite de leur excision.

Si tout individu reçoit à sa naissance plusieurs noms et s'il en change tout au long de son existence, l'anthroponymie des Dogons est, contrairement à la nôtre, plurielle. L'individu ne relève pas d'une seule identité mais de plusieurs, qu'il acquiert simultanément et successivement dans les différents groupes auxquels il appartient: lignages des deux parents, monde des ancêtres, associations et rangs honorifiques. Cependant, cette anthroponymie n'est pas reliée à l'ordre social uniquement par le biais des groupes d'appartenance, elle possède aussi des caractéristiques particulières largement partagées par l'anthroponymie africaine générale. Nous en retiendrons ici quelques-unes. Les noms individuels, tout d'abord, ne visent pas, à l'instar des nôtres, à souligner une singularité, voire une exception – *His Majesty the Baby* – mais à faire ressortir d'une pluralité la banalité. À cet effet, ils sont inscrits dans une série ordinaire comme celle des Dogons – Atié, « le premier », Antimou, « le second »... –, ou dans une série calendaire comme celle des noms soninké et bambara – Téné, « né(e) le lundi », Tara, « né(e) le mardi », Araba,

« né(e) le mercredi », etc. –, ou encore dans un échelonnement horaire comme chez les Luo de l'Ouganda: « Né(e) le matin », « Né(e) à midi », « Né(e) dans la nuit » (Northcote, 1907). Les noms individuels sont par ailleurs ceux d'un parent ou d'un ami qui a été choisi afin de donner son nom à l'enfant. Tout nom est ainsi doté d'une antériorité attestée par l'existence d'un homonyme qui témoigne d'une altérité. Mon nom est celui d'un autre avant d'être le mien. Enfin, les noms individuels peuvent être, comme ceux qui rappellent un proverbe ou une prescription – « Que les hommes restent unis » –, un message destiné aux membres du voisinage. Ce type de nom, mis au service d'une communication, est très répandu chez les Mossi du Burkina-Faso (Houis, 1963) et dans d'autres sociétés africaines (Ntahombaye, 1983 ; Retel-Laurentin, 1972). Quant aux noms collectifs, ils font l'éloge d'un ancêtre comme les *tige*, ou, comme les devises, exaltent l'honneur d'une association. Qu'ils soient individuels ou collectifs, les noms africains ne cherchent pas tant à conférer aux individus une identité propre qu'à les référer à une altérité. On est autre avant d'être soi. Mais la singularité de l'individu, homme ou femme, ne serait-elle pas l'apanage du « nom de tombe » ? Ce nom secret n'ayant jamais été dévoilé aux ethnologues qui ont enquêté chez les Dogons, nous allons prendre pour exemple celui des Bantanmmariba du Togo, appelé « nom de cimetière », sur lequel l'ethnographie de Dominique Sembane apporte un éclairage neuf (Sembane, 2003).

Pour comprendre la fonction du « nom de cimetière » des Bantanmmariba, il faut partir de leurs rites funéraires. Dans cette société patrilinéaire, les lignages possèdent tous une maison des ancêtres, haute et carrée, construite en boue sèche, dont le toit en terrasse est accessible de l'intérieur au moyen d'une échelle donnant sur une trappe habituellement fermée par une pierre plate. Lorsqu'un homme ou une femme meurt, son corps est transporté dans la salle centrale consacrée aux ancêtres dont les autels sont des pierres plantées, rangées les unes à côté des autres. Là, le corps est enduit de beurre de karité par les femmes, puis hissé par les hommes sur la terrasse de la demeure où il est attaché à une civière, puis transporté au cimetière situé à

l'extérieur du village. Au retour du cimetière, personne ne doit regarder en arrière car le souffle errant du décédé risque d'attirer les vivants. C'est pourquoi, dans la soirée qui suit l'enterrement, un homme, dont l'identité reste inconnue, monte sur la terrasse de la maison du lignage et appelle en sifflant le vrai nom, le *liyetrinuani* du défunt, dans l'ouverture qui donne accès à la salle des ancêtres. « L'appelleur », ainsi nommé, remet ensuite à sa place la pierre qu'il avait déplacée pour l'occasion, saute en bas du mur de la maison et fuit à travers champs comme s'il était un meurtrier (*ibid.*, p. 181). À la suite de cet appel, qui est supposé faire jaillir une lueur dans la salle du bas, le « souffle » du mort – appelé autrefois « âme » par les ethnologues – est définitivement séparé du corps. Les femmes entrent dans la maison des ancêtres où elles entonnent les chants de deuil autour d'un simulacre androgyne du corps du défunt qui doit amorcer son changement de sexe. « L'appelleur » fuit le village un certain temps; autrefois, il devait aller en brousse tuer un léopard avant de revenir. Enfin, les Bantanmmariba disent qu'à l'appel du vrai nom, le souffle du mort, qui est détaché du corps, réveille en sursaut les souffles des morts proches de lui, lesquels entrent dans des femmes de leur choix. Celles-ci, appelées « les pareilles », tombent en transe et sont ensuite relevées par des anciens qui leur murmurent à l'oreille le vrai nom de leur ancêtre, *yembata*, dont elles ont hérité le souffle. La recherche de ce nom que les femmes ne connaissent pas implique de la part des « releveurs » une grande connaissance des ancêtres et des cimetières où ils sont enterrés car, à défaut de connaître leur vrai nom, il est toujours possible de les appeler par le nom du cimetière où ils reposent (*ibid.*, p. 312). Cet état de possession suivi d'un relèvement est censé augurer d'un accouchement à venir. Le sifflement séparateur du nom secret du mort réanime ainsi l'ethos des deux sexes, le comportement normatif des hommes et celui des femmes, d'une part en obligeant l'appelleur, supposé meurtrier, à faire preuve de virilité en tuant l'animal le plus redouté de la brousse, d'autre part, en favorisant la procréation des femmes ayant été possédées. Après ces manifestations, les Bantanmmariba disent que le souffle d'un défunt masculin vivifie un fœtus féminin, et celui

d'un défunt féminin, un fœtus masculin. Ce changement de sexe n'est pas fortuit, il indique qu'entre les morts et les vivants il y a une discontinuité, voire une coupure. Autrement dit, la transmission du souffle d'une génération à l'autre ne doit rien à une métempsychose, c'est simplement la réanimation d'un souffle de vie impersonnel.

Le souffle de l'ancêtre rejoint alors le fœtus d'un enfant de son lignage qui naît quelque temps après sa mort. C'est pourquoi, à la naissance d'un enfant, le doyen de son clan cherche avec l'aide d'un devin le nom du mort, le *liyetrinuani* de son ancêtre, *yembata*. Dès que ce nom est trouvé, le doyen du lignage monte sur la terrasse de la maison principale de son lignage, soulève la pierre qui donne accès à la chambre des ancêtres et profère à haute voix le vrai nom, *liyetrinuani*, du défunt. Cet appel, qui fait sursauter une dernière fois le souffle de l'ancêtre, n'est effectué qu'une seule fois dans la vie d'un individu (*ibid.*, p. 306). Le *liyetrinuani* du *yembata* sera totalement inconnu de l'enfant et de ses proches (*ibid.*, p. 85). Tout enfant est ainsi animé par le souffle d'un ancêtre dont il ne connaît pas le vrai nom, mais dont il vénère l'autorité sur une pierre plantée dans la maison des ancêtres. Le nom secret de l'ancêtre, dont l'enfant hérite le souffle, devient alors au sens propre « un nom de cimetière », qui ne sera utilisé par les releveurs que pour séparer les pareilles du souffle de l'ancêtre qui les a possédées. Mais le *liyetrinuani* de l'ancêtre de l'enfant n'est pas le *liyetrinuani* de celui-ci, ces deux vrais noms sont distincts.

À la naissance, les enfants batanmmariba reçoivent un nom déterminé par leur rang d'arrivée dans la fratrie – aîné, cadet, puîné –, puis, quelque temps après, le chef de leur lignage leur attribue leur « vrai nom », le *liyetrinuani*, lequel est créé en fonction des événements. Yafé, « Recule », est par exemple un vrai nom qui a été donné à un enfant pour rappeler l'insulte faite quelques jours avant sa naissance à un des membres de son lignage, auquel on a dit : « Tu es faible, recule. » Affront ressenti d'autant plus violemment qu'il venait souligner publiquement que la personne invectivée appartenait à un groupe de filiation connu pour être démographiquement déclinant (*ibid.*, p. 385). Le

liyetrinuani, vrai nom, dit aussi « nom de souffrance » et « nom de cimetière », n'est jamais utilisé du vivant de la personne nommée. La profération de ce nom secret équivaldrait à une insulte grave, à une atteinte à la vie ou plus précisément au « souffle » de la personne à laquelle ce nom est étroitement associé.

Le tabou qui frappe la nomination d'un vrai nom, jamais révélée sinon à la mort de la personne, a donc pour but d'immortaliser le nom d'un ancêtre indépendamment de ce qu'il a été de son vivant. Le vrai nom est un « nom de cimetière » car, non utilisé, il est resté hors histoire, apte à se détacher facilement du corps d'une personne au moment de la mort. Le *liyetrinuani* des Batanmmariba, qui est similaire au « nom de tombe » des Dogons, est donc bien un nom singulier, un nom unique propre à un individu, mais qui, déconnecté de tout vécu, est strictement impersonnel. Sans attribution particulière, le *liyetrinuani* est le nom de l'ancêtre que devient tout individu après sa mort ; c'est donc une pure altérité symbolique – l'au-delà Autre – apte à opérer deux séparations déterminantes en faveur des vivants. La première, qui déconnecte le souffle du corps du mort, réactive du même coup la remémoration des ethos de chaque sexe qui se croisent à ce moment-là, l'âme de l'homme se prolongeant dans celui d'une femme et réciproquement. De même que les hommes tuent et que les femmes donnent la vie, le vrai nom réactive conjointement la mémoire des ancêtres et celle des sexes qui composent la société. La seconde séparation, qui dissocie le vrai nom du souffle, permet à ce dernier de se réanimer dans un autre corps sans impliquer la continuité de son individualité, et d'accéder ainsi au monde des ancêtres qui se porte garant de l'ordre social des Batanmmariba.

L'utilisation et la signification du nom secret indiquent donc on ne peut plus clairement que les sociétés traditionnelles africaines cherchent à produire non pas des personnalités exceptionnelles, des héros ou des stars comme c'est le cas dans la société occidentale – le Moi n'est pas central –, mais des ancêtres impersonnels qui, extérieurs à tout imaginaire, soient susceptibles en tant qu'altérité reconnue – l'Autre symbolique – de séparer les morts des vivants et de garantir l'ordre social existant (Bekombo

Priso, 2009). L'éthique africaine traditionnelle étant inverse de l'éthique occidentale, l'analyse des noms secrets atteste donc que c'est bien, dès la naissance, que les noms donnés aux enfants déterminent un mode de vie culturel.

Références bibliographiques

- BEKOMBO PRISO, M. 2009. *Penser l'Afrique. Regard d'un ethnologue dwala*, textes choisis présentés par A. Adler, R. Verdier et M.-D. Mouton, Nanterre, Société d'ethnologie, 206.
- CASPER, M.-C. ; GRANAY, F. ; PRADELLES DE LATOUR, C.-H. 2006. « Choisir un nom de famille. Une approche pluridisciplinaire des implications de la réforme du nom », *L'Homme*, 179, 201-218.
- GANAY, S. 1959. *Les devises des Dogon*, Paris, Institut d'ethnologie, 147.
- HOUIS, M. 1963. *Les noms individuels chez les Mossi*, thèse complémentaire pour le doctorat ès lettres à la faculté des lettres et des sciences humaines de Paris-Dakar, 8.
- NORTHCOTE, G.A.S. 1907. « The Nilotic Kavirondo », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 37, 58-61.
- NTAHOMBAYE, P. 1983. *Des noms et des hommes*, Paris, Karthala, 180.
- PAULME, D. ; LIFCHITZ, O. 1952. « Les noms individuels chez les Dogon », *Mélanges ethnologiques*, Mémoire 23, *Infan* 54, 311-313.
- RETEL-LAURENTIN, A. 1972. *Les noms de naissance. Indicateurs de la situation familiale et sociale en Afrique noire*, Paris, SELAF, 122 et suiv.
- RUSSEL, B. 1956. *Logic and Knowledge*, London, Allen and Unwin.
- SEMBANE, D. 2003. *Le souffle du mort. Les Batanmmariba (Togo, Bénin)*, Paris, Plon, coll. « Terre humaine ».

Christian Lachal, Hélène Asensi

L'enfant dans la guerre, l'enfant dans l'exil

L'être humain est confronté en permanence à sa fragilité, sa contingence. Sous les bombes au phosphore de l'opération « Plomb durci » à Gaza, au bord des failles ouvertes par le tremblement de terre en Haïti, dans les flux migratoires qui sillonnent la planète et arrivent, parfois, dans nos pays où nous les recevons fort mal, les enfants, les bébés sont immergés dans la violence, la terreur, le chaos.

Il ne suffit pas de le regretter. Il faut aussi comprendre et encore chercher comment ces bébés sont affectés, comment ils arrivent à s'en sortir. C'est le travail des cliniciens d'effectuer cette approche, cas par cas, et de le traduire en mots que chacun puisse s'approprier et réfléchir. Cette approche est donc coconstruite avec nos petits patients, leurs parents, les traducteurs qui nous aident à les entendre et qui les aident à s'exprimer.

Christian Lachal, psychanalyste, ancien consultant pour Médecins sans Frontières, chargé de cours à l'université Paris XIII.

Hélène Asensi, psychiatre pour enfants et adolescents, formée à l'ethnopsychiatrie, consultante MSF, directrice médicale CMPP, attachée au CHU de Clermont-Ferrand.

Pour illustrer cette approche, nous avons choisi deux « figures » : celle de l'enfant dans la guerre et celle de l'enfant en exil.

L'enfant dans la guerre (C. Lachal)

Dans les guerres contemporaines, les tués, les blessés, les traumatisés sont principalement des civils. Parmi eux, des enfants, des bébés.

On a longtemps considéré que les petits étaient protégés des violences de la guerre par leurs familles. Ce sont les pédiatres et psychanalystes anglais qui avaient étayé cette thèse lors de la Seconde Guerre mondiale et des Blitz sur Londres : Bowlby, Winnicott, Anna Freud, Burlingham, entre autres, en menant les premières études cliniques pour comprendre les effets des événements dramatiques des guerres et des conflits sur les enfants, en particulier les bébés. Les thématiques dominantes étaient alors les effets des séparations précoces, l'importance du milieu familial dans le développement et la protection des enfants, le danger des carences affectives sur leur équilibre.

Une crèche à Gaza

À chaque époque sa recherche prévalente. La réification du terme de traumatisme a transposé un concept métapsychologique au niveau de la réalité clinique, et la description de l'état post-traumatique dans les catégorisations diagnostiques (DSM en particulier) a ouvert à de très nombreuses études, d'abord chez les adultes mais ensuite chez les enfants et les bébés : on sait aujourd'hui qu'ils peuvent subir les effets d'expériences traumatogènes, de façon directe et indirecte. Aujourd'hui, les travaux sur la transmission des conséquences des traumatismes psychiques montrent que non seulement les proches ne protègent pas toujours l'enfant mais qu'ils peuvent être, eux-mêmes, des facteurs de traumatisation.

Les travaux sur la transmission des effets des psychotraumatismes sont très nombreux mais ne s'organisent pas autour d'une théorie unique. De plus, lors des guerres, conflits, les enfants sont exposés à une large variété de situations où ils expérimentent des vécus de violence, de perte, de distorsions sensorielles, émotionnelles, de privations bien au-delà de la seule problématique du PTSD¹. Je prendrai comme premier exemple la visite d'une crèche à Gaza, lors de la deuxième Intifada (Intifada El Aqsa) : ces bébés étaient bien traités, le personnel assez nombreux, mais les éducatrices de jeunes enfants qui s'occupaient d'eux vivaient dans un état d'alerte permanent ; elles suivaient les événements violents sur deux petites télévisions placées dans la pièce des enfants. Ceux-ci vivaient en direct les réactions des jeunes femmes et la bande « son et image » de la guerre. Cette exposition continue à des flux sonores, visuels, affectifs chaotiques désorganisait la sécurité de base des petits. Ils pleuraient, s'agitaient sans recevoir de réponses adéquates de la part des adultes. Bien entendu, une telle situation n'empêchait pas que les éducatrices s'occupent correctement des enfants à d'autres moments. Mais cette scène montrait bien comment les enfants petits peuvent être immergés dans la guerre, sans qu'ils aient une conscience claire de ce qui se passe.

Le traumatisme psychologique chez les bébés

Ainsi, les effets de la guerre sur les petits sont importants, divers, difficiles à repérer et à différencier. Les pertes, les séparations, la surstimulation, les agressions, les blessures physiques, la malnutrition, font partie des agressions directes. Mais il faut aussi recenser les agressions indirectes, celles qui concernent l'entourage, les parents, les frères et sœurs, les compagnons de jeu et de scolarité pour les enfants plus grands. Le traumatisme

1. PTSD: Post Traumatic Stress Disorder, état de stress post-traumatique. Les auteurs français préfèrent utiliser le terme d'état post-traumatique car ils différencient de façon nette le stress et le traumatisme.

psychologique est la situation clinique qui a été la plus étudiée lors des conflits récents, donnant lieu à des milliers de publications. Cependant, la question du traumatisme reste centrale, dans la mesure où la possibilité même de son occurrence chez les bébés est énigmatique.

Nous nous proposons donc d'analyser de façon plus détaillée ce qu'est le traumatisme chez le bébé et ses conséquences sur son développement.

L'histoire de Bodyguard

Nous partirons d'un exemple clinique brièvement exposé pour bien comprendre les questions qui se posent.

Il s'agit d'une patiente et de son bébé examinés à Freetown, Sierra Leone, en janvier 2000, dans un contexte de violente guerre civile. Beaucoup de personnes, amputées à la machette ou chirurgicalement à la suite de blessures aux membres, étaient réunies dans un camp pour soins et appareillage. La patiente, Kadiatou, présente une amputation chirurgicale des deux membres inférieurs à mi-cuisse après avoir reçu une rafale de mitrailleuse dans les jambes.

Kadiatou a dix enfants, l'aîné a 24 ans, le plus jeune 22 mois.

Cet enfant de 22 mois, Ibrahim, va assister à l'entretien « posté » dans le giron de sa mère.

Voici les événements terribles vécus par Kadiatou et Ibrahim, environ un an avant l'entretien: le 20 janvier 1999, le soir, Kadiatou se trouvait avec un groupe de personnes (une centaine) encerclé par les rebelles qui ont attaqué la capitale ce jour-là. Ils ont été enfermés dans une maison et les rebelles ont mis le feu. Le bâtiment étant en dur, les gens hurlent à l'intérieur mais essaient d'éteindre le feu.

Les rebelles les font ressortir de la maison. Kadiatou est avec Ibrahim attaché dans son dos. Ibrahim a alors 9 mois. Les rebelles forment deux lignes, une pour les hommes, une pour les femmes.

Kadiatou demande à un rebelle de la laisser partir parce qu'elle a le bébé, mais l'homme la frappe et la jette par terre.

Les hommes sont abattus devant les femmes. Les rebelles décident alors d'amputer les femmes et commencent leur besogne. Elle précise que cet ordre a été donné par le chef du groupe des rebelles. Il y a alors un mouvement de panique, les femmes s'enfuient. Kadiatou reçoit une rafale de mitrailleuse dans les jambes: elle sera amputée par la suite à cause de la gravité des blessures. Un des hommes s'approche d'elle pour décapiter Ibrahim. Elle parvient à arrêter le coup de machette avec sa main – elle montre la cicatrice de sa blessure – et sauve la vie d'Ibrahim.

Kadiatou reste seule, par terre, au milieu des morts, parmi lesquels deux de ses amis. Ibrahim pleure, elle n'a rien pour le nourrir ou lui donner à boire. Kadiatou est certaine qu'elle va mourir. Elle ne peut comprendre le comportement de ces hommes, la plupart beaucoup plus jeunes qu'elle. Elle connaissait, bien sûr, la pratique des amputations. En 1991, elle était dans le bush et avait fui à Freetown pour échapper aux rebelles.

Elle reste ainsi toute la nuit, jusqu'à neuf heures le lendemain matin; un groupe de soldats arrive et va s'occuper de la maman et du bébé. Elle sera hospitalisée pendant trois mois, toujours avec Ibrahim auprès d'elle. Elle est donc amputée. Elle dit qu'au départ, elle voulait mourir mais qu'ensuite « le temps pour mourir était passé ».

Ce sentiment lui fait repenser (flash-back) au moment où elle était par terre, totalement impuissante pour elle-même et pour son bébé. Elle a des crises de désespoir, de pleurs. Les voisins viennent la soutenir dans ces moments. Elle essaie de lutter contre ces « souvenirs » qu'elle redoute: il s'agit de remémorations forcées, qui sont un des éléments du tableau psychotraumatique, mais elle n'a pas de syndrome post-traumatique complet.

Son sentiment sur ses agresseurs est un mélange de colère et de fatalisme. Cette colère est bien exprimée pendant l'entretien, mais ne se transforme pas en idées de vengeance, de rétorsion.

Pendant tout l'entretien, Ibrahim reste sur sa mère. Le visage de cet enfant est dur, figé, sans expressions, protrusions, mimiques. Il ne s'engage pas dans l'interaction quand je fais des tentatives dans ce sens. Le regard est scrutateur, il fait le tour de la pièce, observe les personnes présentes, leurs gestes, il ne parvient à aucun moment à se détendre, à se laisser aller contre sa mère. Il reste dressé sur elle, devant elle, comme s'il la gardait (je le surnomme « Bodyguard »). Ils ont vécu ensemble les événements traumatiques. Depuis, ils ne se quittent plus. Elle explique qu'elle se sent mal à l'aise quand Ibrahim n'est pas là.

Ibrahim, avec son état d'hypervigilance, son attitude d'alerte, la façon dont il a organisé le lien avec la mère, l'attitude de méfiance à l'égard des personnes non connues, manifeste les symptômes d'un petit enfant traumatisé.

Décrivons maintenant les aspects émotionnels qui apparaissent. À la présentation des sentiments personnels éprouvés lors de cette consultation, manqueront cependant des données concernant ce qu'ont éprouvé les autres participants, en particulier la mère et le traducteur.

Le sentiment dominant était mon malaise à l'égard du bébé: il me donnait l'impression de nous surveiller, de nous considérer de façon hostile, comme des *ennemis* dont il avait à se méfier, et en même temps de protéger sa mère. Le sentiment de malaise s'accompagnait donc d'une certaine hostilité en retour, et d'une frustration de ne pouvoir établir avec lui aucun dialogue alors même qu'il était si présent à la situation. Les sentiments vis-à-vis de la mère relevaient plutôt de la compassion et je m'éprouvais donc comme clivé affectivement. Je situerais d'ailleurs volontiers la genèse de ce processus dans la séparation existentielle entre la mère et le bébé: le clivage primaire serait le clivage de la dyade, qui renvoie le bébé à sa solitude ; mais de façon simultanée, il maintient les éléments intériorisés de ses identifications à la mère, de son « être-avec ».

Il est souhaitable, à ce stade, de *qualifier* ce dont il s'agit: j'évoque des affects ressentis, dans une relation avec un bébé et sa mère, et les pensées, les interprétations de ces affects. Je reprendrai

ici le terme *d'empathie*. De plus, à écouter le récit de Kadiatou, des images se sont formées dans mon esprit au moment où elle parlait: j'ai créé un *scénario émergent*. Par la suite, ce scénario a évolué, s'est transformé ; ces transformations ont inclus des cauchemars après mon retour en France, cauchemars au cours desquels j'étais violemment agressé par derrière et frappé *au cou* avec une planche. Je dispose donc d'une représentation visuelle, construite, assez stable mais incomplète, de la scène décrite par Kadiatou. À vrai dire, beaucoup d'éléments sont absents. De plus, je n'ai rien de reconstruit concernant le point de vue, le vécu d'Ibrahim. Je ferais volontiers l'hypothèse que ces coups de planche à la nuque sont des fragments de la séquence au cours de laquelle le soldat essaie de décapiter Ibrahim, suffisamment atténués (une planche remplace la machette) pour être admis dans le cadre d'un cauchemar. Il s'agit de formations de l'inconscient, qui s'imposent toujours de façon très active dans notre travail de thérapeutes confrontés aux traumatismes extrêmes.

Une des premières interrogations que le thérapeute doit avoir en tête, c'est donc la façon dont se répartissent les trois brins contre-transférentiels: en direction du bébé, de la mère et du couple mère-bébé.

Les approches cliniques et les recherches sur les bébés nous montrent qu'il est plus facile de s'approcher de la mère et de la dyade mère-bébé que du bébé lui-même, et Winnicott pose bien les différences entre les deux, dans sa conférence intitulée « La communication entre la mère et le nourrisson et le nourrisson et la mère: comparaisons et contrastes » (Winnicott, 1968); il dit que la mère a été un bébé, qu'elle a ensuite joué à être un bébé, une maman, un papa, qu'elle a connu des périodes de régression (par exemple au cours de maladies), qu'elle a souvent vu des adultes s'occuper de bébés, etc. En contre-partie, le bébé n'a jamais été une mère ni un bébé auparavant. Pour lui tout est « pour la première fois » (Winnicott parle de première expérience). Le plus important serait, pour un petit bébé, avant 6 mois, de conserver la *continuité*. Sur un mode métaphorique, les communications que le bébé adresserait à la mère pourraient être: « Je te trouve; tu survivis à ce que je

te fais quand je viens à te reconnaître comme non-moi; je t'utilise, je t'oublie, mais tu te souviens de moi; je continue à t'oublier; je te perds; je suis triste.» Cette énumération est aussi, bien sûr, le programme développemental du bébé qui l'amène à traverser différentes étapes, différentes modalités plutôt, de la différenciation « moi/non-moi », jusqu'à la position dépressive. La relation au bébé est donc, d'abord, une expérience particulière d'altérité.

Reprenons à partir de là la rencontre avec Ibrahim et sa maman.

Quelles sont les questions qui se posent ?

La première concerne le *caractère direct ou indirect du traumatisme*. Il semble ici que le vécu partagé ait induit des troubles plus sévères chez le petit que chez la mère. De nombreux cas décrits ont montré que le bébé peut être traumatisé de façon directe sans que ce traumatisme soit partagé avec la mère ou son substitut, ou transmis par elle. De toute façon, à partir du moment où l'enfant présente une symptomatologie caractéristique, que le traumatisme soit transmis par la mère ou pas, c'est le bébé en tant que personne, sujet, qu'il faut considérer.

La deuxième question est donc de savoir si cette occurrence peut se présenter dès la naissance, voire avant, et si *l'âge de l'enfant* intervient dans la vulnérabilité aux traumatismes et la symptomatologie qui en résulte.

La troisième interrogation porte sur les mécanismes de *mise en mémoire et de remémoration à distance*, des événements traumatogènes vécus. On sait que le traumatisme tient à l'expérience vécue et à l'après-coup de cette expérience dans l'histoire personnelle de l'enfant et au travers de son développement futur.

La quatrième question se rapporte au *vécu, à l'expérience traumatique* que fait le bébé. Chez l'adulte ou l'enfant plus grand, il est possible d'approcher cette question à partir de la narration, des reviviscences diurnes et des cauchemars... Le bébé ne peut exprimer de telles choses par la parole, et l'interprétation de ses comportements ne permet de disposer que de quelques

éléments d'un puzzle complexe. Pour répondre à cette question, il est indispensable de s'appuyer sur les recherches les plus récentes des spécialistes du développement des petits.

Enfin, dernier point sur lequel on est en droit de s'interroger, celui des *effets de transferts-contre-transferts* qui émergent lors de cette consultation et de l'usage que l'on peut en faire, d'un double point de vue diagnostique (complément indispensable au diagnostic d'état post-traumatique chez le bébé) et thérapeutique (étayage de l'interaction sur les représentations du vécu traumatique qui émergent chez le clinicien).

Nous ne pouvons reprendre ici l'ensemble de ces questions et nous contenterons de documenter trois points :

- la question du pare-excitations;
- la mise en mémoire et la remémoration;
- la possibilité ou non de parler d'une expérience subjective traumatique chez les bébés.

La question du pare-excitations

Le modèle de compréhension du traumatisme le plus retenu aujourd'hui est celui d'une effraction, de l'extérieur, qui viendrait, du fait de son intensité, traverser le *pare-excitations* qui protège le psychisme des stimulations externes trop fortes. En principe, les stimuli internes sont d'intensité telle que le psychisme peut les traiter, les lier; si tel n'est pas le cas, ils sont alors considérés comme provenant de l'extérieur et le *pare-excitations* joue son rôle. Dans le cas d'un traumatisme sexuel, par exemple, les excitations internes sont projetées vers l'extérieur, ce qui lie de façon évidente les faits historiques et les fantasmes. Mais qu'est-ce que le *pare-excitations* ?

Le *pare-excitations* peut être considéré comme une *fonction* :

- consistant à protéger l'organisme contre les excitations en provenance du monde extérieur, qui par leur intensité risqueraient de le détruire;