prospective et systémique
psInstitut

Cahiers de systémique
2026, 8, p. 11-22
https://www.groupepsi.com/cahiers-de-systemique
ISSN 2968-0190
DOI : https://doi.org/10.5281/zenodo.23259165

La question de la structure en psychosomatique
3. Efficacités narratives

Patrick SCHMOLL
Psychologue et anthropologue, directeur scientifique PSInstitut, Strasbourg
patrick@schmoll.fr

Résumé

Les étapes précédentes de cette étude visaient à identifier une structure psychosomatique qui, dans sa version canonique, implique une inversion des relations de parenté et la transmission de cette inversion de générations en générations au sein de la famille. Cette structure met en évidence une fonction cruciale des systèmes de parenté pour l'équilibre et la santé du groupe familial autant que de ses membres individuellement. Le troisième volet de cette étude aborde le processus thérapeutique en examinant comment l'entrecroisement des paroles d'un thérapeute et d'un malade concourt au rétablissement de cette fonction équilibrante du système de parenté. Il s'appuie à cet effet, à la fois sur la clinique des auteurs du domaine et sur les données de l'anthropologie. Il explore la manière dont un processus diachronique (celui de la narration) peut se nouer et s'articuler à la structure synchronique du système de parenté pour la modifier. Deux aspects du processus sont explorés : la narration comme identification du réseau des dettes, certaines insolvables, à l'égard des aïeux et comme négociation d'un réaménagement de leurs rétributions ; et la narration comme mise en scène du roman familial, permettant au sujet de prendre de la distance en traitant parents et ancêtres, mais aussi lui-même, comme des personnages de ce roman.

Abstract – The Question of the Structure in Psychosomatics: 3. Narrative Effectiveness

The previous stages of this study aimed to identify a psychosomatic structure which, in its canonical form, involves a reversal of kinship relations and the transmission of this reversal from one generation to the next within the family. This structure highlights a crucial function of kinship systems for the balance and health of the family unit as well as that of its individual members. The third part of this study addresses the therapeutic process by examining how the interplay of the therapist's and patient's words contributes to the restoration of this balancing function of the kinship system. To this end, it draws both on the clinical work of authors in the field and on anthropological data. It explores how a diachronic process (that of storytelling) can become intertwined with and articulated to the synchronic structure of the kinship system, thereby modifying it. Two aspects of the process are explored: narration as an identification of the network of debts – some of which are unpayable – owed to ancestors, and as a negotiation of a reorganisation of the rewards due to them; and narration as a staging of the family romance, enabling the subject to gain some distance by treating parents and ancestors – as well as himself – as characters in this romance.

Mots-clés

Psychosomatique – Structure – Système familial – Transgénérationnel – Parentification – Efficacité symbolique

Keywords

Psychosomatics – Structure – Family System – Transgenerational – Parentification – Symbolic Effectiveness

POSITION DU PROBLÈME

Dans les précédentes étapes de cette étude (Schmoll 2024, 2025), nous avons identifié une structure psychosomatique dans sa version canonique, ou standard, qui peut accepter de multiples déclinaisons, mais qui s'interprète comme une inversion des relations de parenté (Böszörményi-Nagy & Spark 1973, Guir 1985, Ancelin-

éditions de l'ill

Schutzenberger 1993) : les parents du sujet malade inversent les rôles parentaux et l'ordre générationnel des dettes et rétributions, ils attendent de leur enfant qu'il remplisse à leur égard un rôle parental dans le système familial, et donc typiquement qu'il occupe la place de leurs propres parents. D'un point de vue psychanalytique, le sujet s'épuise à satisfaire un complexe d'Œdipe qui n'est pas le sien. D'un point de vue systémique, le renversement de la transmission générationnelle produit un paradoxe sous double-contrainte dans le système de parenté.

Nous nous sommes situé dans une approche structuraliste : l'accumulation d'observations empiriques amène à relever des constantes, que l'interprétation tente de rapprocher au sein d'un modèle qui tient d'abord par sa cohérence interne, et dont la capacité prédictive est secondairement vérifiée par la clinique ou l'ethnographie. Toutefois, le modèle reste suspendu à la portée qu'il peut avoir pour la pratique : un modèle théorique de la structure psychosomatique, même si celui-ci vient à la rencontre d'observations dispersées qui semblent le confirmer, est surtout validé par les effets thérapeutiques qu'il peut soutenir, ou à tout le moins expliquer. La validation de l'hypothèse par la clinique est en effet que « cela marche », en sachant qu'il faut alors se demander comment et pourquoi cela marche. C'est ce que nous projetons d'examiner ici.

Nous partirons pour cela du constat que les précédentes étapes de notre étude permettent d'établir : celui d'une fonction cruciale des systèmes de parenté pour l'équilibre et la santé du groupe familial aussi bien que de ses membres considérés individuellement. Cette fonction est mise en évidence dans l'observation clinique, mais a une portée plus étendue, anthropologique, puisque de l'inversion des relations de parenté et de la transmission de cette inversion de générations en générations au sein de la famille résultent des pathologies individuelles, mais aussi familiales. Ceci nous conduira à solliciter les observations, non seulement des thérapeutes, mais également des ethnologues qui ont étudié les maladies et leur traitement dans les sociétés traditionnelles.

Il y a plus d'une quarantaine d'années, nous avions annoncé un programme de travail qu'à l'époque nous n'avions pas eu les moyens de mener à bien (Luttenschlager *& al.* 1981, Schmoll 1982a). Nous partions de l'observation que les systèmes d'échanges, de dénomination, d'appellations et d'attitudes que chacun est tenu de respecter vis-à-vis des autres membres de la famille et du groupe social, assignent au sujet sa position relativement à ces autres. Il est le fils ou la fille de tel couple, le frère ou la sœur de telles personnes, il appartient à telle classe d'âge, il a telle profession, liée à une tradition familiale établie et, très souvent, à son rang dans la fratrie. Ce repérage symbolique assure la communication avec autrui, dans la mesure où les signifiants par lesquels son interlocuteur doit être désigné indiquent au sujet leurs positions l'un par rapport à l'autre, les mots et les attitudes que chacun d'eux est censé adopter et, par suite, ceux que chacun d'eux est en droit d'attendre de l'autre. Leurs vérités propres (leurs attentes inconscientes, leurs besoins, leurs désirs...) s'aliènent dans les demandes échangées, qui ne les représentent que symboliquement, mais l'existence de référents communs aux interlocuteurs les place dans une situation qui réunit toutes les chances pour qu'à ces demandes qui ont amené l'interaction soit apportée une réponse au mieux de ce qui est matériellement et socialement possible. A contrario, une défaillance de ces systèmes peut s'interpréter comme un échec des identifications (au plan psychanalytique) ou une double contrainte (au plan systémique), et l'équivalent d'un « stress » continu, que le sujet est incapable de rattraper, et donc source de maladies de l'adaptation (Schmoll 1982b). Nous verrons un peu plus loin que c'est ainsi que le comprend Marcel Mauss (1926), mais dans une interprétation opposant sociétés traditionnelles et modernes sur laquelle il nous faudra revenir.

Nous examinons ci-après le « comment ça marche » des pratiques thérapeutiques adressées à des maladies physiques, mais la perspective anthropologique qui est la nôtre nous invite à d'abord revenir sur les observations de sociétés traditionnelles avant de traiter des thérapies modernes.

RÉGLER LEUR COMPTE AUX AÏEUX

Marcel Mauss semble l'un des premiers à s'être intéressé avec un regard anthropologique à ces processus morbides que nous appelons depuis psychosomatiques. Dans un long article paru initialement en 1926, il traite de « l'effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité » : « *Ce sont ces cas de mort causés brutalement, élémentairement chez de nombreux individus, mais tout simplement parce qu'ils savent, ou croient (ce qui est la même chose) qu'ils vont mourir. (…) Cet état coïncide généralement avec une rupture de communion, soit par magie, soit par péché, avec les puissances et choses sacrées dont la présence, normalement, le soutient. (…) Cet individu se croit enchanté ou se croit en faute et meurt pour cette raison* » (Mauss 1926). En fin d'article, il souligne que ces faits « *sont de ce genre que je crois qu'il faudrait étudier bien vite, de ceux où la nature sociale rejoint très directement la nature biologique de l'homme* » (ibid.).

Il expose que chez les aborigènes Kurnaï d'Australie, la maladie est liée à un crime touchant le totem : un jeune homme de constitution solide mange la femelle d'un opossum sans avoir la permission, les anciens le découvrent, il

tombe malade avec la conviction qu'il ne grandira plus, se couche et meurt en trois semaines. Le phénomène semble relever de la sorcellerie : c'est la menace des vieux, comme une malédiction qu'ils auraient lancée, qui a manifestement tué le jeune homme.

Les modes de guérison éclairent le processus. Un jeune Kakadu ayant mangé un serpent interdit, un ancien lui dit qu'il mourra petit à petit. Il faut tout de même attendre quinze ans pour que le jeune homme tombe malade et se rappelle les paroles de l'ancien. Son état s'aggrave, on cherche un homme-médecine, qui « voit » le serpent entourant le corps du malheureux, le met dans un sac et part loin pour le mettre dans un trou d'eau et lui dire d'y rester. Le malade est soulagé, transpire abondamment, dort et se trouve rétabli le lendemain.

Chez les Maori de Polynésie, c'est également le fait de manger l'animal totem qui cause la maladie. L'âme est prise, elle n'est pas le seul esprit qui habite le corps, qui est envahi. L'état malade s'accompagne d'une grande dépression psychique, une perte d'énergie physique, dont les médecins considèrent que c'est elle qui précipite l'effondrement somatique.

Pour Mauss, c'est l'inscription du sujet dans sa société qui détermine sa santé. S'il commet une faute majeure au regard du système de croyances (typiquement l'affront fait à l'ancêtre totémique en ingérant l'animal qui le représente), il se place dans une dette fatale, il meurt. Il faut situer cette lecture en regard de l'essai plus connu que publie à la même époque Marcel Mauss sur les systèmes de dons et de contre-dons (Mauss 1923). Une dette non réglée est source d'angoisse, de culpabilité, voire de ce que nous appellerions aujourd'hui un syndrome d'adaptation à un stress insoutenable. Le totem est généralement considéré comme un ancêtre, et le crime à son endroit met le transgresseur en dette. Cette dette est personnelle, mais aussi collective : elle menace l'ensemble du groupe familial et social s'il n'y est pas apporté réparation. Et là, de même, la réparation peut être effectuée par le fauteur personnellement, qui en paie le prix (un sacrifice, par exemple), ou par le collectif, qui sacrifie le fauteur lui-même (principe du bouc-émissaire).

Nous soulignerons cependant que les infractions sont interprétées comme telles à partir du moment où elles sont découvertes par d'autres, notamment des anciens qui prononcent alors des prophéties de mort : auparavant, on a l'impression que la faute reste en suspens, à la manière d'un objet quantique qui attendrait l'observation pour que son état soit réduit à ce qui est observé.

La lecture de Mauss est que cela est affaire de suggestion infligée par le collectif à un individu qui n'est pas outillé pour prendre ses distances d'avec la conception totale de sa culture. Nous en reparlerons plus loin. La lecture en termes de dette à régler à des anciens, représentants du totem en même temps que représentés par lui, nous semble plus précise. L'observation que c'est la parole des vieux du groupe social qui peut être pathogène, ou au moins opérer comme un déclencheur, permet de pointer l'idée d'une attribution de la cause aux « anciens », qui peuvent être des ancêtres disparus. Cette lecture se rapprocherait de ce que propose la psychogénéalogie, pour laquelle ce qui est en cause, c'est bien le système de dettes et de rétributions dans le temps entre générations.

L'essai récent de Grégory Delaplace (2024) pour une anthropologie des fantômes éclaire la question de nos rapports aux défunts à partir des effets concrets que ces entités invisibles, qualifiées de « disparus » dans nos sociétés, continuent à exercer sur les vivants. Les rituels funéraires nous paraissent devoir célébrer les défunts en raison de l'affection que nous leur vouons : il s'agit de ne pas les oublier. Ce n'est qu'à moitié vrai, car il est de fait que certains nous furent débonnaires et que nous avons envie de nous souvenir d'eux ; mais les rituels ont aussi pour objectif de s'assurer que les morts restent à leur place et ne débordent pas dans le monde des vivants : bref, qu'au contraire ils se fassent oublier.

Grégory Delaplace reprend notamment le cas de Baasan rapporté par Manduhai Buyandelger (2013, p. 233-266). Baasan est une professeure de physique en lycée dans la Mongolie des années 2000. Ayant pris sa retraite, elle est amenée à consulter plusieurs chamans pour savoir pourquoi son frère Bat, robuste et en bonne santé, a été trouvé mort quelques années auparavant non loin de sa yourte, comme frappé subitement par un mal que l'autopsie n'a pas permis de déterminer. Toute sa famille, en fait, est marquée par la mort : sa mère a eu quatorze enfants, et est décédée quand Baasan avait sept ans. Le père a élevé ses garçons et filles, qui sont morts les uns après les autres, et a lui-même disparu. Baasan est donc affectée par la perte de l'avant-dernier membre de la famille, qui la laisse seule face à un destin qui se présente comme fatal. Elle-même n'a jamais cessé de souffrir de différentes maladies (bronchites, tuberculose, cancer des ovaires à l'âge de vingt ans), chaque maladie vaincue voyant lui succéder une nouvelle. L'idée que la famille est attaquée par des esprits mécontents fait son chemin. Le frère et la sœur avaient découvert que des ancêtres, esprits-origines, avaient été oubliés en raison des purges idéologiques de l'époque soviétique contre les croyances traditionnelles. Ils ont fait des offrandes, mais qui n'ont pas empêché Bat de mourir. Baasan poursuit donc la recherche. Plongeant dans sa biographie et pensant aux histoires racontées par

son père, elle se souvient alors d'Amar et Orgon, son grand-père paternel et son arrière-grand-mère. L'arrière-grand-mère avait un premier fils qui s'était marié et avait des enfants. Il meurt cependant brutalement et mystérieusement alors qu'il coupait du bois, ce qui laisse sa mère, Orgon, en charge de sa veuve et de ses filles. Orgon implore alors des voisins de la laisser adopter l'un de leur fils, Amar, qui épouse la jeune veuve, et dont il a à son tour un fils, le futur père des quatorze enfants dont font partie Bat et Baasan. Mais les Bouriates de Mongolie ont une culture fortement patrilinéaire, et le résultat de cet arrangement est qu'Orgon et son lignage vont être complètement effacés par le patrilignage d'Amar, la famille ne se réclamant que de ce grand-père et de ses parents biologiques, et non de l'aïeule adoptive et de sa bru et ses petites filles. « *Cette vieille femme triste, triste au point de vouloir préempter le foyer de son arrière-petite-fille Baasan, demande à être rassurée sur le fait qu'elle continue de compter pour une descendance que ses efforts ont contribué à retisser – elle doit être rassurée, s'entend, sous peine de continuer à tout redéchirer* » (Delaplace 2024, p. 168). Baasan peut ainsi raccommoder le tissu généalogique de sa famille et semble avoir échappé à l'issue fatale à laquelle la destinaient les non-dits et l'oubli.

Ces exemples nous éclairent sur la manière dont un processus thérapeutique peut être initié pour rétablir le système des obligations réciproques au sein de la famille (entendue comme ce groupe qui inclut les vivants et les disparus). Il nous faut maintenant examiner comment ce processus peut être initié dans la relation entre un sujet et son thérapeute. Là encore, laissons parler l'observation ethnographique.

L'EFFICACITÉ SYMBOLIQUE DE CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Le titre de ce troisième volet de notre étude emprunte à celui d'un article célèbre de Claude Lévi-Strauss (1949) qui a été repris par de nombreux auteurs pour le commenter ou le critiquer, mais qui reste régulièrement cité en référence en anthropologie médicale et en ethnopsychiatrie. Nous ne saurions déroger à la tradition, mais dans les limites du présent article nous ne pourrons aborder tous les commentaires dont le texte a été l'objet. Nous nous restreindrons à utiliser le récit de l'incantation elle-même, pour insister sur un aspect qu'exprime notre reformulation : parler d'efficacité « narrative » est plus précis que ce que recouvre l'expression « efficacité symbolique ».

Lévi-Strauss fait appel à un ancien texte qui a été publié peu de temps auparavant, une longue incantation de 535 versets qu'un chaman kuna du Panama chantait dans le but d'aider la femme dans un accouchement difficile. Il se réfère à l'ouvrage de deux chercheurs qui ont publié le chant deux ans auparavant, l'ont traduit et commenté dans une perspective linguistique et américaniste (Holmer & Wassen 1947).

Le chaman intervient quand toutes les autres solutions ont échoué. Il n'est pas précisé que cela marche toujours, mais si l'on fait appel à lui depuis la nuit des temps, c'est que son intervention est suffisamment efficace pour que les chamans de cette tradition, et plus largement le groupe social qui fait appel à eux, n'aient pas jeté la recette aux oubliettes. Et si l'on considère que cette pratique intervient alors que les autres solutions ont déjà été essayées sans succès, cela suffit à lui attribuer son efficacité. On retrouve ici ce que nous soulignons dans ce même numéro, sur la pertinence à accorder aux pratiques traditionnelles et aux mythes en tant que bases de données expérientielles cumulées sur de nombreuses générations (Schmoll & al. 2026).

L'accouchement difficile est expliqué dans la tradition de la manière suivante. Le *Muu* est la puissance responsable de la formation du fœtus. Or, le *Muu* a outrepassé ses attributions en s'emparant de l'âme (*purba*) de la mère – et même plus que le *purba*, le *nigapurbalele* (composé de *purba* et d'un terme, *niga*, que l'on peut traduire par « l'âme de la vie »). Il va donc s'agir de s'attaquer non pas au *Muu*, mais à ses abus, pour qu'il libère le *purba* maternel. C'est le *nele* (chaman, litt. « au service des hommes ») qui officie. Son chant décrit d'abord le désarroi de la parturiente, puis les préparatifs de la cure, en particulier la confection d'images sacrées représentant les esprits protecteurs (*nuchu*). Le *nele* appelle les *nuchu* à s'incarner dans les figurines. Les esprits protecteurs acquièrent invisibilité, voyance et *niga*, c'est-à-dire « force », « vitalité » et « résistance », faisant d'eux des *nelegan* (pluriel de *nele*), c'est-à-dire autant de doubles du chaman. Avec leur aide, le chaman peut entreprendre son voyage dans le monde surnaturel pour arracher l'âme à l'esprit malin, et la restituer à sa propriétaire. Au terme, la femme est guérie et l'accouchement se déroule normalement.

Tout au long de l'incantation, le chaman demeure accroupi, sous le hamac de la femme en couches. Il ne la touche pas. Il ne lui administre pas de remèdes. En revanche, son chant met en scène le terrain corporel du problème. Les dénominations renvoient, de manière imagée, aux différents organes génitaux féminins : le « blanc tissu interne » correspond à la partie externe ; « le chemin de *Muu* » à la fois obscur et ensanglanté, désigne le vagin ; enfin, le « séjour de *Muu* », la « source trouble », renvoient à l'utérus. La géographie étant ainsi mise en place, l'histoire peut se dérouler.

La position de Claude Lévi-Strauss a été critiquée du fait que les paroles du guérisseur kuna et l'évocation des stades de l'accouchement qu'il décrit dans son article ne pouvaient être perçues de la parturiente, car le texte était en langue secrète (Perrin 1995). Mais l'analogie n'a pas besoin d'être comprise de l'intéressée, dès lors qu'elle sait que, le mal intervenant sans raison apparente, il ne peut être attribué qu'à une cause liée au monde invisible. Par ailleurs, elle appartient au même groupe social que le chaman, elle parle en temps ordinaire la même langue que lui, elle sait donc qu'il va invoquer des puissances qu'elle connaît pour appartenir à un panthéon de référence qu'ils partagent. La parturiente comprend que le chaman va explorer toutes les possibilités, s'adresser à toutes les puissances disponibles et employer toutes sortes de moyens. Les obstacles, les esprits sont représentés par de nombreux monstres et animaux, l'inventaire est large : le tigre noir, l'animal rouge, l'animal bicolore, l'animal couleur de poussière, etc. Elle peut se dire qu'il y a forcément une des évocations/invocations qui va faire mouche avec son âme prisonnière.

La lutte entre esprits secourables et esprits malfaisants consacre en effet une place très restreinte à l'action proprement dite. La confrontation finale occupe moins d'une page sur dix-huit et l'entrevue avec *Muu Puklip* tout juste deux. Ce sont les préliminaires qui sont très développés, la description des préparatifs, l'équipement. Les descriptions sont minutieuses, répétitives, comme un film au ralenti :

La sage-femme fait un tour dans la hutte ;

la sage-femme cherche des perles ;

la sage-femme fait un tour ;

la sage-femme met un pied devant l'autre ;

la sage-femme touche le sol de son pied ;

la sage-femme met l'autre pied en avant ;

la sage-femme ouvre la porte de sa hutte ; la porte de sa hutte craque ;

la sage-femme sort... (7-14).

La narration, on le voit, fait un usage exhaustif de la redondance, elle tourne en rond en répétant la même action dont elle décline tour à tour tous les attributaires possibles, de sorte que nécessairement l'une des propositions doive coïncider avec la situation vécue par la femme, et que l'enchaînement des propositions ainsi sélectionnée produise une narration qui réponde à cette situation.

L'itinéraire est compliqué, les aides se multiplient avec les obstacles. L'interprétation que donne Lévi-Strauss de « l'efficacité symbolique » est que la structure du langage et des systèmes symboliques en général fournissent à l'humanité un cadre structurant pour ainsi dire déjà-là, intemporel. Le chaman puise dans le catalogue des mythes propres à la culture commune à laquelle lui et sa parturiente appartiennent, jusqu'à épuiser ce catalogue. C'est un peu comme si, récitant toutes les histoires de tous les livres traitant de solutions apportées aux accouchements difficiles dans la bibliothèque commune à laquelle lui et sa parturiente sont abonnés, il va forcément raconter une histoire qui est celle que vit en ce moment cette dernière. Et qu'il marmonne ces histoires dans une langue secrète a peu d'importance, car la parturiente sait qu'il raconte ces histoires-là qu'elle connaît aussi, même si elle les a oubliées, et que donc il raconte l'une de ces histoires qui est son histoire à elle. Comme le dit Lévi-Strauss, « *le shaman fournit à sa malade un langage, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables* ».

TRANSPOSITION CONTEMPORAINE : LES THÉRAPIES TRANSGÉNÉRATIONNELLES

Claude Lévi-Strauss établit un rapprochement entre la cure chamanique et la psychanalyse, en ce sens que les deux pratiques apportent une guérison par la parole. Le rapprochement a été critiqué principalement en raison de la différence importante entre les deux : dans un cas, c'est le chaman qui parle et immerge la parturiente dans son récit, qui par son exhaustivité est le récit du groupe social ; dans l'autre la cure laisse parler l'analysant, qui raconte sa propre histoire. Le chaman tisse un récit commun dans lequel lui-même et sa parturiente sont capturés ; l'analysant, en se racontant, détricote ce qui le lie à un récit commun hérité, et ce faisant reconstruit un récit qui est le sien propre.

Pour autant, au-delà des différences de méthodes, d'objectifs, voire (diraient les psychanalystes) d'éthiques, les ressorts de l'efficacité sont-ils différents ? En particulier, l'histoire que se (re)construit l'analysant aurait-elle un statut

profondément différent au regard du lien du sujet à sa vérité propre ? Certes, l'analysant, en reconstituant son roman personnel et familial, acquiert de prendre ses distances d'avec lui, de le lire comme un texte qui lui est en partie extérieur, alors que l'on peut supposer que le chaman et la parturiente restent pris dans le récit. Mais le fil que dévide la parole du sujet sur le divan n'en reste pas moins une fiction : la différence, c'est qu'il finit par ne pas ignorer que c'est une fiction.

Le psychanalyste Serge Tisseron, dans un ouvrage collectif donnant la parole à des représentants de courants différents des approches transgénérationnelles (van Eersel & Maillard 2002), se démarque des autres contributeurs sur la question de la réalité des faits rapportés au cours de la thérapie : coïncidences de dates anniversaires, de lieux du corps concernés par les maladies, d'événements traumatiques, etc. « *La vérité n'existe pas. Je veux dire que personne ne la connaît. Si votre grand-mère vous dit : "Tu sais, ton grand-père n'est pas mort de mort naturelle", on ne sait pas si elle invente* » (p. 163). Il est nécessaire de distinguer la vérité personnelle de la vérité historique objective : cette dernière n'est pas importante. Le patient se livre à des constructions psychiques qui peuvent être fantasmées, voire erronées, elles sont cependant essentielles pour lui parce qu'elles « *lui permettent de donner du sens à des situations qui étaient jusque-là tenues hors sens* » (id.).

La question essentielle n'est donc pas celle d'une éventuelle découverte de faits cachés, mais devient donc : si le récit qui s'établit est une fiction, comment opère cette dernière, qu'est-ce qui fait son efficacité thérapeutique ?

Pour reprendre le cas des phénomènes psychosomatiques, nous nous sommes appuyé dans les volets précédents sur les observations cliniques de Jean Guir (1985) et d'Anne Ancelin-Schutzenberger (1993). Jean Guir modélise le processus pathologique, mais ne dit pas grand-chose des effets thérapeutiques éventuels de sa pratique, en l'occurrence la cure psychanalytique. Anne Ancelin-Schutzenberger donne en revanche plusieurs exemples, parfois spectaculaires, de rémissions des symptômes une fois que le fonctionnement des « loyautés invisibles » a été mis au jour. Pour autant, elle constate les effets sans pouvoir toujours expliquer le comment-ça-marche.

« *J'ai constaté aussi que ce travail de mise en évidence des liens et des répétitions, de décodage, donnait un sens aux événements et donnait prise sur eux : quand on voit, quand on comprend, le sens émerge, le contexte se transforme, une autre forme émerge du fond, et les choses changent : le sujet respire, se débarrasse du poids du passé, souvent son corps change, sa vie change. Il devient un autre… et (parfois) la guérison vient de surcroît* » (Ancelin-Schutzenberger 1993, p. 145).

Gardons sous le coude pour la suite cette formulation : « il devient un autre ». Elle indique l'un des effets de la narration qui est de permettre au sujet de jouer de ses identités, et donc de s'en distancier.

Si les effets bénéfiques d'une reconstruction du sens se laissent comprendre sur le plan psychique, la guérison qui vient parfois « de surcroît » demeure toutefois une énigme. Certaines des guérisons peuvent nous laisser perplexes : rappelons celle d'un de ses patients qui souffrait de maux de gorge et d'un syndrome de Raynaud. En faisant remonter sa généalogie jusqu'à la Révolution française, il découvre que l'un de ses aïeux, qui porte le même prénom que lui, a été guillotiné le jour de son anniversaire. Après avoir rejoué cet épisode en psychodrame, tous ses symptômes disparaissent.

Anne Ancelin-Schutzenberger hésite à bon droit sur l'explication à donner. Comment, pour commencer, expliquer qu'un traumatisme se transmette à travers les générations sur deux siècles, en impliquant la précision de dates anniversaires ? La psychogénéalogiste est prudente. Il se peut que le trauma se transmette sous forme d'un non-dit, le secret de famille : toute évocation de l'évènement est évitée dans les conversations familiales, mais précisément, l'évitement, répété à chaque génération, désigne le trou qu'il contourne, et qui peut être nommé à l'occasion d'un travail thérapeutique. Davantage que d'un refoulement, il s'agirait d'une forclusion qui est ainsi transmise.

Anne Ancelin-Schutzenberger, se référant d'ailleurs à Freud, pense également que la transmission peut être génétique. Et de fait, des travaux depuis quelques décennies, qui mettent en avant le concept d'épigénétique, suggèrent un mécanisme par lequel le traumatisme d'un parent pourrait se trouver imprimé dans les gènes de sa descendance. L'expression génique stimule l'activité de certains gènes et en réduit d'autres au silence par l'ajout et par le retrait de marqueurs chimiques sur les gènes. Les événements traumatisants seraient ainsi capables de modifier l'expression de certains gènes impliqués dans la régulation du stress, dans un premier temps pour améliorer la capacité de survie des personnes touchées par ces événements. Mais ce phénomène, en impactant directement leur ADN, serait transmis durablement à leurs descendants.

Ces hypothèses ne rendent pas moins difficile d'attribuer la guérison à la mise à jour d'un événement passé sous silence pendant des générations : l'effet thérapeutique paraît plus directement lié à la construction par l'intéressé d'un récit, un roman familial, qui aurait des effets thérapeutiques presque indépendamment du statut de vérité

historique des faits relatés. C'est sur cette « efficacité narrative » que nous devons insister, pour tenter d'en éclairer le mécanisme biopsychologique.

Nous partirons en tous cas de l'observation que, quelles que soient les critiques que l'on puisse adresser par ailleurs aux interprétations de la psychogénéalogie, le fait est que cela marche : des gens guérissent. On peut penser que parfois cela ne marche pas, mais il reste que l'on doit se donner une explication de pourquoi cela marche quand le cas se présente, sachant que le phénomène des guérisons et rémissions spontanées est observé dans d'autres contextes, par exemple dans le cadre de pèlerinages comme à Lourdes, ou autour des pratiques thérapeutiques ou thaumaturgiques de certaines sociétés traditionnelles.

L'ARTICULATION STRUCTURE-PROCESSUS

Dans les volets précédents de notre étude, nous nous sommes attaché à identifier une structure, qui organise à la fois les places et les relations au sein du groupe familial et leur intériorisation dans les psychismes individuels de ses membres. Nous devons maintenant nous demander comment un processus, la narration d'un récit, modifie cette structure pour en pallier les paradoxes, notamment les inversions dans la chaîne de parenté. En d'autres termes, comment une structure, qui est par définition un système atemporel, un invariant, est-elle affectée, remodelée, par le déroulé d'un processus dynamique ? L'image serait celle du cours irrégulier et du débit variable d'une rivière qui finissent, en travaillant ses rives, par modifier le paysage que l'on pouvait considérer comme constant.

Le structuralisme, sur lequel nous nous sommes appuyé jusque-ici, est en effet une approche qui a été fondée sur l'étude de grands systèmes invariants, en tous cas posés comme tels : le langage, la langue pour les linguistes, les formes culturelles comme les systèmes de parenté pour les anthropologues. La parole, les récits, les rituels, etc. tous processus diachroniques, utilisent les mots de la langue, les catégories de la culture, mais ne sont pas censés pouvoir les modifier. C'est là, bien sûr, une vue simplificatrice, car dans la réalité, les structures linguistiques et culturelles évoluent, même si c'est lentement. À l'échelle globale, une langue ou une culture peuvent être modélisées comme des systèmes invariants respectivement par le linguiste et par l'anthropologue, mais il faut bien constater que différentes langues ou cultures existent, qui sont des déclinaisons d'une même souche qui a donc évolué en divergeant localement. De même, chaque famille forme un système original différent des autres à l'intérieur d'un système culturel commun, et a donc formé avec le temps sa propre structure, serait-elle éventuellement dysfonctionnelle. Celle-ci peut donc être modifiée à nouveau. Mais il nous faut néanmoins éclairer, pour rendre compte des effets thérapeutiques de la narration, l'articulation entre processus et structure.

L'expression « efficacité symbolique » retenue par Claude Lévi-Strauss signale combien son attention est retenue par l'objet sur lequel il travaille, à savoir les structures dans ce qu'elles ont d'invariable. Pour lui, la structure du langage et des systèmes symboliques en général fournissent à l'humanité un cadre ferme, stable, un système de signes dans lequel puise le chaman. Mais comment le chaman procède-t-il pour fournir à sa parturiente, comme il le dit, le « *langage dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables* » ?

Le chaman ne se saisit pas du langage, de sa langue, des mythes à la manière dont pourrait le faire le linguiste, comme d'une boîte où il pourrait puiser de l'extérieur. Lui et sa parturiente sont à l'intérieur de la boîte où il puise. Comme tout thérapeute, il est soumis au paradoxe de l'observateur, qui fait partie du site de l'observation (Braccini & Petitjean 2022). Il parle, il raconte une histoire, avec des mots et des références qui appartiennent à la langue, au langage, à la culture dans lesquels il est lui-même pris, qui en quelque sorte le parlent, lui. La narration le produit, lui et la parturiente, comme les personnages d'un récit qui les fait voyager dans l'univers des mots, des systèmes symboliques qu'ils habitent de l'intérieur. Mais, ce faisant, la narration enrichit l'univers en question, elle participe à fabriquer la langue à la manière d'une boucle de renforcement. Cela ne se voit pas à leur petite échelle, le système symbolique semble intangible, mais cela explique que les innombrables interactions entre locuteurs d'une même langue fassent bouger tout de même celle-ci avec le temps.

La narration, en résumé, introduisant le temps dans le langage, permet d'y rétablir l'inscription du narrateur et de son allocutaire. La parole utilise les mots de la langue et de la culture, mais localement, elle tisse en retour la langue et la culture : le chaman ne fait pas que procéder par essais et erreurs pour trouver où inscrire la parturiente dans un système de signes, il construit ce système ; il ne fait pas que dessiner la carte en parcourant le territoire, il reconstruit le territoire en le dessinant.

En l'occurrence, la structure psychosomatique n'est pas fixe, atemporelle, à proprement parler. Il se trouve qu'elle se répète, fournissant l'image de la fixité d'un système de dettes et de rétributions transgénérationnelles. Mais le fait même qu'elle se répète implique qu'elle est une dynamique, serait-elle cyclique, inscrite dans le déroulé du temps.

Le processus thérapeutique est alors ce qui permet au sujet de reconstruire un autre programme de règlement des dettes et des créances que celui dans lequel la structure l'a jusqu'à présent contraint dans ses rapports à ses parents, à sa famille, voire au groupe social étendu.

Remarquablement, le récit qui organise ce réaménagement ne tient pas forcément son efficacité d'un accès révélé à quelque vérité cachée, inconsciente ou forclose. L'exemple du sujet qui retrouve un ancêtre guillotiné deux siècles plus tôt peut laisser perplexe, mais là n'est pas l'essentiel : ce qui importe, c'est la réécriture d'une autre histoire que celle qui racontait, inscrivait le sujet jusque-là, et qui permet de régler les dettes autrement.

A contrario, il ne s'agit pas de simplement fuir la dette, comme le montre bien le récit de Baasan. Pour prendre un autre exemple, Anne Ancelin-Schutzenberger emprunte à Alain de Mijolla (1981) le cas d'Arthur Rimbaud. Celui-ci a cessé d'être poète pour partir en Afrique y vivre l'aventure et revenir en France mourir d'un cancer du genou. Abandonné par son père à l'âge de six ans, il était hanté par le fantôme de son grand-père paternel, abandonné lui aussi par son propre père à l'âge de six ans. L'inversion des liens de parenté, Arthur Rimbaud prenant la place de son grand-père en cherchant à donner naissance à son père qui l'avait abandonné, se laisse lire dans ses confusions d'identité : il confondait sa ville de naissance avec celle du grand-père, il disait fuir la police, se croyant déserteur du 47e Régiment d'infanterie, alors qu'il n'avait jamais été militaire et que ce régiment avait été celui de son père. La thérapie, ce n'est pas juste de découvrir le secret de famille et de faire comme si désormais il ne nous liait plus. Même découvert, il nous lie, et la dette doit être remboursée, pour que le présent qui se répète appartienne au passé. C'est ce qu'effectue la narration : elle reconfigure le système des dettes en permettant au sujet de s'en acquitter.

La mise en récit permet à la structure de sortir de la boucle répétitive du présent, de faire que le passé soit passé. Anne Ancelin-Schutzenberger s'étonne elle-même que l'interprétation, la découverte d'un roman caché sous la généalogie, suffise à des rémissions spectaculaires. Nous avons vu qu'elle ne se prononce pas définitivement sur le comment-ça-marche. Notre hypothèse est que l'énonciation d'un récit généalogique, précisément, fait sortir le sujet d'un fonctionnement cognitif et organique en boucle de répétition. Le récit se raconte, s'écrit, et de ce fait se conjugue au passé. Au lieu d'être l'agent passif de dettes non explicitées, floues, et donc pathogènes parce qu'elles constituent une insuffisance qu'il n'arrive pas à combler et dans laquelle il est immergé, le sujet construit son roman familial, dans lequel s'explicitent les loyautés ; ce qui n'élimine pas la dette, au contraire, mais rend possible de l'identifier, de s'y confronter, de la supporter car on sait qu'elle peut s'accommoder d'une rétribution symbolique, échelonnée, même si cette dette, nécessairement symbolique, reste toujours ouverte parce qu'elle n'est jamais remboursable complètement.

Ceci va dans le sens de la remarque que fait également Anne Ancelin-Schutzenberger, que si l'on guérit un individu sans toucher à l'ensemble de la famille, si l'on n'a pas identifié les répétitions transgénérationnelles, on n'a pas fait grand-chose en thérapie (id., p. 46). Il faut que le sujet se reconstruise un modèle de son système familial qui accepte de le laisser changer.

NOTION DE DISSOCIATION

L'un des effets de la narration est d'extraire les interlocuteurs de l'immédiateté de leur prise dans les mots de leur langue, dans les catégories de leur culture, pour en faire les personnages d'un récit. En ce sens, c'est toujours une fiction qui est ainsi déroulée, le roman familial : même sur le divan du psychanalyste, la vérité est une chose qui toujours échappe aux intéressés. Mais précisément, ce n'est pas cela qui importe, mais la distanciation qu'elle instaure.

Pour éclairer cette idée, on peut revenir sur une hypothèse que propose Marcel Mauss à la fin de son essai sur les effets physiques de l'idée de mort suggérée par la collectivité. Il y fait une remarque intéressante sur la différence entre sociétés dites primitives et sociétés modernes, qui expliquerait la sensibilité des premières à ces effets : les faits qu'il a décrits précédemment « *opposent cette "totalité" de ceux qu'on appelle improprement des primitifs, à cette "dissociation " de ceux des hommes que nous sommes, sentant nos personnes, et résistant à la collectivité. L'instabilité de tout le caractère et la vie d'un Australien ou d'un Maori est visible. Ces "hystéries" collectives ou individuelles, comme les appelait encore Goldie, ne sont plus chez nous que des affaires d'hôpitaux ou de rustres. Elles ont été la gangue dont, lentement, notre solidité morale s'est dégagée* » (Mauss 1926, p. 669). En établissant une différence classique pour son époque entre le sauvage et le civilisé, Mauss commet bien sûr deux erreurs : il pense que les membres des peuples premiers (pour prendre une terminologie plus actuelle) ne sont pas dotés d'une individualité ou d'une réflexivité leur permettant de résister à la pression totalitaire des systèmes de croyances de leurs sociétés ; et il pense qu'a contrario les individus fortement conscients d'eux-mêmes que nous sommes, policés

par un processus séculaire d'individualisation, sommes exempts de ces effets physiques suggérés par le collectif – ce que dément, bien sûr, la clinique des phénomènes psychosomatiques. Mais Mauss a néanmoins l'intuition d'un rôle que jouerait la « dissociation » de la conscience individuelle dans la préservation de l'équilibre psychobiologique.

La mise en récit de soi et de son corps place le sujet en lecteur-rédacteur de sa propre expérience. Il y a là une piste de réflexion que l'on peut se donner, qui porte sur l'expérience paradoxale sur laquelle repose cette mise à distance, celle d'une dissociation de soi à soi et de soi à son corps, sans doute spécifique à l'humain (Bichet *& al*. 2024). En quoi cette particularité a-t-elle une fonction dans la survie à la fois psychique et biologique des humains ?

Nous pouvons la mettre en lien avec la clinique des traumas (Hellbrunn 2025a & b). L'expérience montre que très souvent, à l'occasion de traumas, le sujet s'absente de lui-même, s'observe comme victime en train de subir ce qui lui arrive. C'est un mécanisme de défense archaïque qui manifestement permet au sujet de conserver son intégrité psychique, mais aussi physique : si tel n'était pas le cas, le débordement des affects, par les relais neuroendocriniens intervenant dans les réactions de stress, pourrait aboutir à une autodestruction de l'organisme du fait de la sur-mobilisation des mécanismes de défense se retournant contre lui-même faute de pouvoir déclencher la lutte ou la fuite.

Nous sommes là à l'articulation des notions de stress, de syndrome d'adaptation, d'un côté, et de la fonction du langage et des systèmes symboliques comme régulateurs, organisateurs de réponses adaptées, de l'autre (Schmoll 1982b).

Ce mécanisme est inscrit comme un recours dès la naissance, si l'on considère que celle-ci est la toute première expérience de stress à laquelle le sujet ne sait pas répondre, par dénuement des schèmes de pensée et de conduite qui lui permettrait de s'adapter. Dès lors, le sujet humain se révèle particulièrement sensible aux expériences traumatisantes, en quelque sorte par essence même, et en même temps il a développé, avec le langage, des mécanismes tout aussi spécifiques d'adaptation au stress. L'exploration de la clinique des effractions montre que certains événements devraient être traumatisants au regard de leur brutalité, et pourtant ne le sont pas pour tout le monde ; et inversement, des événements qui n'ont pas eu d'écho pour le sujet jusque-là, soudain réveillent des traumas anciens. Le trauma se révèle chez l'humain n'être pas forcément un épisode précis de l'histoire du sujet (sa naissance en l'occurrence), mais une sorte de « trou » dans la structure psychique (Bapst *& al*. 2025).

Le champ psychosomatique ne se réduit donc pas au concept de stress, ou de syndrome d'adaptation, pertinent en sciences du vivant. Ce semble être une caractéristique de l'espèce humaine que cette dernière paraît plus facilement « traumatisable » que les autres. Faut-il y voir une fragilité associée à un système cognitif plus complexe ? Ou bien est-ce la construction même de la subjectivité humaine qui est en jeu, en raison d'évènements originaires violents auxquels le psychisme, du fait de l'inachèvement biologique de l'humain à la naissance, n'est pas préparé ?

Toujours est-il que l'hypothèse permet d'expliquer l'efficacité de tout un volet des pratiques thérapeutiques fondées sur cette mise à distance de soi : yoga, hypnose, techniques de relaxation, EMDR… qui visent par différentes médiations (exercices posturaux, respiration, concentration, méditation…) à installer et à stabiliser chez le sujet une position de témoin de son propre vécu émotionnel, pour ensuite lui permettre de traiter comme de l'extérieur les souvenirs des expériences pathogènes.

Certaines médiations thérapeutiques font intervenir plus spécifiquement la parole dans ce processus de mise à distance de soi, en usant de stratégies qui déplacent l'adresse de la parole : sur d'autres personnes et/ou des personnages, comme dans le jeu de rôle, le psychodrame, le théâtre, la psychoboxe (Schmoll 2023, Raufast & Hellbrunn 2023), ou sur des substituts comme des marionnettes ou les *nele* du chaman. Le décalage des interlocuteurs et la projection sur des représentants facilitent la dissociation de soi à soi, par le jeu ainsi révélé des rôles que l'on se joue à soi-même et aux autres. Dans ces médiations thérapeutiques, la mise en récit qui déplace le sujet dans la posture d'un personnage nous paraît avoir un effet ambigu : en général, les auteurs considèrent que ces dispositifs thérapeutiques permettent de libérer la parole, mais on devrait observer qu'en retour c'est logiquement la parole, la narration qui, une fois le cadre posé, produit le dispositif, l'enrichit et le module dans l'échange des mots, dans la mise en scène.

Enfin, parmi les médiations thérapeutiques, l'écriture, en ce qu'elle fixe le récit dans une trace, occupe une place particulière, car elle redouble la séparation de soi d'avec soi-même déjà mise en jeu par le fait de se raconter verbalement à d'autres. Que sa visée soit explicitement thérapeutique (Jay 2025) ou qu'elle procède d'une intention de son auteur de s'inscrire dans un récit autobiographique, une autofiction, ou de rédiger une séquence de son roman familial, la particularité de l'écrit est que le récit appartient désormais à ses lecteurs (seraient-ils virtuels). Il se détache de son auteur. Le papier qui le porte peut, comme c'est le cas dans des pratiques magiques, être roulé en boule et jeté au feu ou mâché et avalé, mais, même détruit (et parce qu'il peut l'être), l'écrit a des effets propres. C'est ce que

l'on peut illustrer par une pratique qui est centrale dans les approches transgénérationnelles : l'établissement d'un arbre généalogique.

UN EXEMPLE DE MÉDIATION THÉRAPEUTIQUE : GÉNOGRAMME ET RECHERCHE GÉNÉALOGIQUE

Les thérapies transgénérationnelles débutent généralement par l'établissement d'un arbre généalogique à partir des données dont dispose le sujet, auxquelles s'ajouteront celles qu'il réunira ultérieurement en poursuivant ses recherches. Anne Ancelin-Schutzenberger utilise le terme de génogramme, ou de génosociogramme : le sujet est invité à produire une représentation graphique de la structure familiale, et ce, sur plusieurs générations. Il s'agit d'un arbre généalogique enrichi de données événementielles, dont bien sûr les accidents, maladies, traumatismes, dates de naissance et de décès… Il permet ainsi de mieux comprendre les relations entre les membres de la famille ainsi que les symptômes dont certains peuvent souffrir. Le praticien, mais aussi l'intéressé, de lui-même, peuvent repérer des répétitions d'une génération à une autre, qui suggèrent que des membres de la famille peuvent porter le poids d'évènements qui ne leur appartiennent pas : ils paient le prix de faits qui remontent à des générations antérieures. Comme nous l'avons écrit, il est plus exact de dire que ce poids leur appartient bien, en ce qu'il constitue une dette dont on ne s'exonère pas juste en en prenant conscience : la stratégie thérapeutique consiste à réécrire l'histoire pour imaginer une rétribution, à la manière de ce que font les chamans. À telle enseigne qu'il n'est pas important, pour l'exercice dans un cadre thérapeutique, que les données fassent l'objet d'une exploration dans des archives et qu'elles soient « vraies » historiquement : le sujet vient avec ce dont il se souvient et avec ce qu'il sait de ce qu'on lui a dit

Le génogramme est utilisé largement au-delà du champ des thérapies transgénérationnelles, par des psychologues et parfois d'autres praticiens comme une base, une projection, qui permet de lancer la parole : on le dessine, puis on en parle. C'est l'idée même d'une médiation thérapeutique. Le génogramme, dans cette perspective, est un support, un intermédiaire, sur lequel chacun peut s'appuyer pour recueillir des informations sur les liens entre les membres d'une famille et les relations construites à partir de ces liens. Il permet de faire travailler la mémoire sur le passé vécu par la famille et qui a été oublié ou refoulé (évènements traumatisants, maladies, conflits, etc.). Et, comme dit, nous laissons en suspens la question du rapport de ce matériau à la vérité : les évènements sont-ils vraiment oubliés ou refoulés, ou sont-ils inventés par la narration, cela n'enlève rien à l'efficacité thérapeutique de celle-ci.

Au-delà de son usage comme médiation, il est plus rare que l'on considère l'effet thérapeutique en soi de l'utilisation de l'outil. Or, tout ce qui précède nous amène à insister à nouveau sur le fait que, dès l'abord, la mise à plat visuelle d'un début d'arbre généalogique, parce qu'elle est une dissociation, une mise à distance et un début de narration, ne peut qu'avoir des effets.

De même que des gens écrivent sur eux-mêmes et sur leur famille sans qu'il s'agisse d'un recours à une technique thérapeutique, il y a des gens qui font leur généalogie hors de tout contexte thérapeutique. Or, on peut penser que ce travail n'est pas sans effet en soi, même hors de toute relation à un thérapeute à qui on l'expose. Ceux qui ont commencé leur généalogie ont pu constater plusieurs effets sur eux-mêmes :

– Le premier est celui d'une sorte d'extension de la perception de ce qu'est la famille. L'expérience commune que l'on a de sa famille est celle du noyau familial constitué par ses parents et ses frères et sœurs, étendu dans un second temps à l'ensemble des parents que l'on rencontre régulièrement ou occasionnellement (grands-parents, oncles et tantes, cousins…). C'est ce que Serge Tisseron (*in* van Eersel & Maillard 2002) appelle l'axe horizontal de la famille : l'ensemble des parents vivants avec qui l'on est en contact. Le fait de parler en famille des parents disparus ou lointains, et a fortiori d'en dessiner les liens généalogiques avec soi, fait découvrir un axe vertical, qui comprend les ascendants et intègre les uns et les autres dans une filiation. Ce deuxième axe, invariant puisque passé, devient un objet de discussions entre les membres du premier axe qui tissent ainsi leur roman familial, y compris avec ses secrets. Et plus la recherche généalogique plonge profondément, plus le chercheur a le sentiment de prendre de l'amplitude, en se découvrant appartenir à un ensemble de plus en plus étendu.

– Cet approfondissement associé à l'impression d'extension de soi provoque un autre effet, celui d'une mise à distance : la famille dans laquelle on est immergé, avec ses conflits, ses petitesses au présent, fait place à une famille plus abstraite, prise dans un récit au passé. Cette distanciation est une forme de dissociation au sens où nous l'avons identifiée plus haut.

– Enfin, et c'est sans doute au cœur de l'effet thérapeutique, la généalogie amène inévitablement le généalogiste en herbe à constater que la famille, ce n'est pas que le noyau qu'il forme avec ses parents : il y a un au-delà de cette bulle relationnelle ; au-delà de ses parents, de son triangle œdipien, il y a du monde, beaucoup de monde. Et il découvre que les habitants de cette généalogie sont liés entre eux par les mêmes liens qui le lient, lui, à ses parents : ses parents aussi sont pris dans un triangle œdipien, et leurs parents à eux l'ont été, ainsi de suite. Même si l'on ne sait rien de ce qu'ont été ces relations, passées dans l'oubli, la perspective transgénérationnelle permet, dès qu'elle est posée, de dédouaner grandement les parents : on ne peut pas leur en vouloir, la faute originelle, comme dans la Bible, se perd dans les origines de l'humanité. Certes, chacun a sa liberté, ses lâchetés, qui ont conduit les aïeux et ses propres parents à faire porter par le sujet leur négativité, que lui-même risque de faire porter par ceux qui suivront. Il ne s'agit pas d'excuser, mais de regarder l'attitude de ceux qui nous ont éduqués avec une distance nouvelle, salutaire. Comprendre qu'au-delà de ses parents, il y a d'autres êtres, dont les parents dépendaient, c'est sortir du duel avec ses parents pour élargir son être dans le temps et dans le réseau des dettes et rétributions.

Faire sa généalogie, c'est ainsi construire un récit familial dans lequel on prend une place dans un tissu relationnel en réseau qui va au-delà des parents, et donc en s'affranchissant d'eux. Dans le cas d'une relation d'emprise dans laquelle un sujet serait pris par un parent, cela permet de multiplier les liens imaginaires là où l'on n'en percevait qu'un seul. Il évite aussi le modèle fréquent de la construction victimaire, le récit dans lequel on croit se sortir de l'emprise en la reprochant à l'autre (ce qui est une façon de maintenir cette emprise dans un système explicatif).

L'arbre généalogique est une forme d'écriture particulière, qui tient à la fois de la narration et de la cartographie : c'est un schéma, un plan qui a une double dimension, synchronique et diachronique. Il présente une vision synoptique des liens de parenté dans la famille comme un ensemble stable, mais chacun des membres de cet arbre a sa propre histoire, qui croise celles de certains autres et de personnes extérieures. L'arbre est une structure, il paraît ne pas bouger, bien que ses branches croissent et se démultiplient à chaque saison. Mais ses fruits sont faits d'histoires individuelles, de processus, et chacun de ces fruits se raconte l'histoire de l'arbre. Le roman familial est ainsi fait de récits multiples, qui se déploient en parallèle le long des différentes lignées, et l'intérêt de l'arbre est d'en offrir une représentation synthétique instantanée. À la fois branches et fruits, il est une structure qui relie des processus. On saisit de la sorte que, puisque la structure comporte des récits (historiques, légendaires, mythiques, autofictionnels), c'est que le récit peut modifier localement la structure en y réarticulant/remodelant l'inscription du sujet. Et le chaman ou le thérapeute peut effectuer cette sorte de bouturage par la magie de la narration, mais le sujet peut le faire lui-même en réécrivant son roman familial.

CONCLUSION

La structure psychosomatique met en évidence une fonction cruciale des systèmes de parenté pour l'équilibre et la santé du groupe familial et des sujets. Nous avons essayé d'éclairer le processus thérapeutique qui permet que l'entrecroisement des paroles d'un thérapeute et d'un malade concoure au rétablissement de cette fonction équilibrante du système de parenté. Nous avons été conduit à explorer la manière dont un processus diachronique (celui de la narration) peut se nouer et s'articuler à la structure synchronique du système de parenté pour la modifier. Rappelons pour terminer les deux aspects du processus qui nous paraissent déterminants :

1/ *La narration comme identification du réseau des dettes à l'égard des aïeux, certaines étant devenues insolvables, et comme négociation d'un réaménagement de leurs rétributions*. Comment négocier avec les défunts pour éviter qu'ils nous hantent ? Il faut les oublier au sens où ils ne doivent pas revenir, car c'est dans nos têtes qu'ils reviennent. On ne peut en tous cas simplement les fuir, la dette doit être acquittée, et pour cela identifiée, ce qui permet d'en négocier le mode de rétribution. La négociation des dettes transgénérationnelles permet aussi de solder le passé, de faire la part de la mémoire et de l'oubli : les aïeux peuvent être oubliés s'ils sont mémorisés, donc inscrits dans une narration au passé, au lieu que leur insistance se répète en boucle dans le présent.

2/ *La narration comme mise à distance de soi à soi-même*. La narration qui inscrit les aïeux dans une histoire au passé, en même temps les objective, fait d'eux des personnages commandés par la logique interne du récit (et du mythe commun à la société). C'est aussi ce qu'effectuent, depuis la nuit des temps, les rituels qui accompagnent les défunts pour leur permettre de passer « de l'autre côté » (et y rester). Cette narration, qui force les membres présents et passés de la famille à entrer dans le roman familial que réécrit le sujet, affecte de même ce dernier, qui devient lui aussi un personnage de son propre récit. Cette dissociation de soi à soi-même, a fortiori quand elle est redoublée par l'écriture (ne serait-ce que le dessin de l'arbre généalogique), a un effet curatif en soi, dont le ressort est celui d'un mécanisme de défense archaïque, le même que l'on retrouve dans les processus dissociatifs en psychopathologie.

Références :

Ancelin-Schützenberger A., 1993, *Aïe, mes aïeux !*, Bruxelles, Desclée de Brouwer.

Bapst M., Druzhinenko-Silhan D. & Schmoll P. (2025). Penser l'effraction en approche systémique. Présentation du dossier « Effractions », *Cahiers de systémique*, 6, p. 5-12.
DOI : https://doi.org/10.5281/zenodo.16033499.

Bichet L., Hertzog S. & Schmoll P. (2024), Le corps, lieu d'une expérience paradoxale. Présentation du dossier « Lectures du corps », *Cahiers de systémique*, 5, p. 5-12.
DOI : https://doi.org/10.5281/zenodo.14198472.

Böszörményi-Nagy I. & Spark G.M. (1973), *Invisible Loyalties: Reciprocity in Intergenerational Family Therapy*, New York, Harper & Row.

Braccini V. & Petitjean H. (dir.) (2022), *Le paradoxe de l'observateur*, dossier des *Cahiers de systémique*, 1.
DOI : https://doi.org/10.5281/zenodo.7447888.

Buyandelger M. (2013), *Tragic Spirits : Shamanism, Memory and Gender in Contemporary Mongolia*, Chicago/London, The University of Chicago Press.

Delaplace G. (2024), *La voix des fantômes : quand débordent les morts*, Paris, Seuil.

Eersel (van) P. & Maillard C. (eds) (2002), *J'ai mal à mes ancêtres. La psychogénéalogie aujourd'hui*, Paris, Albin Michel.

Guir J. (1985), *Cancer et psychosomatique*, Toulouse, Erès.

Hellbrunn R. (2025a), Effraction et trauma dans la théorie freudienne, *Cahiers de systémique*, 6, p. 13-21.
DOI : https://doi.org/10.5281/zenodo.16035195.

Hellbrunn R. (2025b), La clinique de l'effraction psychique, *Cahiers de systémique*, 6, p. 23-32.
DOI : https://doi.org/10.5281/zenodo.16036171.

Holmer N.M. & Wassén H. (1947), *Mu-Igala or the Way of Muu. A medecine song from the Cuna Indians of Panama*, Göteborg, Etnografiska Museet.

Jay E. (2025), *L'écriture thérapeutique. Une voie d'accès à l'inconscient. Récit clinique et théorique*, Toulouse, Érès.

Lévi-Strauss C. (1949), L'efficacité symbolique, *Revue de l'histoire des religions*, 135/1, p. 5-27.
DOI : https://doi.org/10.3406/rhr.1949.5632.

Luttenschlager N., Schmoll P., Taghva Passand K. (1981), Notes pour une recherche transculturelle sur les maladies de civilisation, *Corps et Langage*, 2, p. 43-54.

Mauss M. (1923), Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives, paru initialement in *L'Année Sociologique*, seconde série 1, p. 30-186 ; repris in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Mauss M. (1926). Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande), *Journal de psychologie normale et pathologique*, 23, p. 653-669, repris in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

Mijolla (de) A. (1981), *Les visiteurs du moi*, Paris, Les Belles Lettres.

Perrin M. (1995), *Le chamanisme*, Paris, PUF (Que sais-je ?)

Hellbrunn R. & Raufast L. (eds) (2023), *Éclats de psychoboxe*, Bionville, Institut de Psychoboxe.

Schmoll P. (1982a), Les maladies de civilisation : Recherches anthropologiques en psychopathologie et en psychosomatique, *Actions et Recherches Sociales*, Érès, Paris, 6(1), p. 149-157.

Schmoll P. (1982b), Identification et somatisation : Éléments pour une théorie des phénomènes psychosomatiques, *Revue de Médecine Psychosomatique*, 24(1), p. 13-32.

Schmoll P. (2023), Mise en Je, *in* R. Hellbrunn & L. Raufast, *Éclats de psychoboxe*, Bionville, Institut de Psychoboxe, p. 141-155.

Schmoll P. (2024), La question de la structure en psychosomatique. 1. L'entrée en crise : effets d'anniversaire et figure de « l'enfant-temps », *Cahiers de systémique*, 5, p. 51-63. DOI : https://doi.org/10.5281/zenodo.14192424.

Schmoll P. (2025), La question de la structure en psychosomatique. 2. Mise en évidence du modèle canonique, *Cahiers de systémique*, 7, p. 83-93. DOI : https://doi.org/10.5281/zenodo.17302444.

Schmoll P., Hellbrunn R., Petitjean H. & Schmoll F. (2026), Au gué du Yabboq. Réflexions transdisciplinaires sur les dissociations psychocorporelles, Cahiers de systémique, 8, p. 49-65. DOI : https://doi.org/10.5281/zenodo.23258628.