

Journal des anthropologues

Anthropologie Psychanalyse & État

116 - 117
2009



AFA

ASSOCIATION FRANÇAISE DES ANTHROPOLOGUES

JOURNAL DES ANTHROPOLOGUES

**ANTHROPOLOGIE
PSYCHANALYSE
& ÉTAT**

RESPONSABLE DE PUBLICATION

Laurent BAZIN

ÉQUIPE RÉDACTIONNELLE

- Rédacteurs : L. BAZIN – L. S. FOURNIER
- Responsable de l'édition en ligne : B. FLICHE
- Responsables « Recherches et débats » : P. ABSI – A. BENVENISTE – M. SELIM
- Responsables « Anthropologies actuelles » : J. HAYEM – G. RAVENEAU
- Responsable « Anthropologie visuelle » : S. ACCOLAS
- Responsables « Échos d'ici et d'ailleurs » : J. HAYEM – G. RAVENEAU

COMITÉ DE RÉDACTION

P. ABSI, L. ATLANI-DUAULT, L. BAZIN, A. BENVENISTE, F. BOURDARIAS, P. BOUVIER, S. CHAZAN-GILLIG, Ch. DAUM, B. DAVID, A. DELUZ, A.-M. DESPRINGRE, M. DUVAL, G. FABBIANO, Y. FER, B. FLICHE, F. FOURMAUX, L. S. FOURNIER, G. GALLENGA, F. GUYADER, R. GIBB, J. HAYEM, V. A. HERNANDEZ, M. HOVANESSIAN, Ch. LALLIER, A. LE PALEC, B. MAURINES, M. MEBTOUL, L. MOREAU de BELLAING, M. H. PIAULT, C. QUIMINAL, G. RAVENEAU, M. REBEYROLLE, M. SELIM, Ch.-É. de SUREMAIN, L. VIDAL.

COMITÉ SCIENTIFIQUE

A. AMAHAN, M. AUGÉ, G. BALANDIER, J. BOWEN, J. COPANS, R. CRESSWELL, S. DREYFUS-GAMELON, J. FAVRET-SAADA, J.-C. GALEY, M. GODELIER, K. HART, F. HÉRITIER, M. KILANI, N.-Cl. MATHIEU, P. N. NKWI, G. L. RIBEIRO, A. M. RIVAS, S. C. ROGERS, F. SIGAUT, M. SINGLETON, E. TERRAY.

Toute correspondance doit être adressée au *Journal des anthropologues*

AFA – Fondation MSH - 54, bd Raspail - 75270 Paris cedex 06

Courriel : afa@msh-paris.fr – afa@msh.univ-aix.fr

Site Web : www.afa.msh-paris.fr

Revue publiée avec le concours du Centre national du livre (CNL) et bénéficiant de la reconnaissance scientifique du CNRS.

Nous remercions pour leur soutien :

- la Fondation Maison des Sciences de l'Homme, qui apporte un appui constant aux activités et publications de l'AFA
- la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme (MMSH) et l'IDEMEC
- l'Institut des Sciences Humaines et Sociales du CNRS
- l'UMR 201 Développement et Sociétés (IRD/Université Paris I)
- la Délégation à l'Information et à la Communication de l'IRD (DIC) qui aide à la diffusion du *Journal des anthropologues*.

Illustration de couverture : Françoise Gavarini, « Enracinement », bronze, fonderie Landovski, photographie Gala.

Maquette de couverture réalisée par Valérie Pèdre.

Relecture des résumés en langue anglaise : Robert Gibb.

SOMMAIRE

COMITÉ DE RÉDACTION

Éditorial	7
-----------------	---

DOSSIER

ANTHROPOLOGIE, PSYCHANALYSE & ÉTAT

Olivier DOUVILLE, Monique SELIM

Cliniques disciplinaires	17
--------------------------------	----

Maurice GODELIER

Comprendre l'altérité sociale et existentielle d'autrui.

Entretien réalisé par Marie Rebeyrolle	35
--	----

Marc AUGÉ

L'avenir d'une impossible rencontre.

Entretien réalisé par Marie Rebeyrolle	55
--	----

Florent GABARRON-GARCIA

De l'anthropologie de la psychanalyse à la psychanalyse de l'anthropologie : étude épistémologique comparée du symbolique chez Lévi-Strauss et chez Lacan.....

69

Louis MOREAU DE BELLAING

Théorie des pulsions et anthropologie critique.....	105
---	-----

Richard RECHTMAN

Psychanalyse et anthropologie aujourd'hui : une question de genre.

Entretien réalisé par Laëtitia Atlani-Duault.....	121
---	-----

Suzanne CHAZAN-GILLIG

Du maître sans commandement au supposé sachant dans la pratique anthropologique.

Entretien réalisé par Monique Selim	131
---	-----

Alice VERSTRAETEN

À la charnière de l'intime et du social : quand des familles

de « disparus » réélaborent leur rapport au corps et au langage.....	139
--	-----

Marc-Antoine BERTHOD	
Entre psychologie des rites et anthropologie de la perte :	
Notes pour l'étude du deuil	159
Gilles-Félix VALLIER	
La notion de transfert de représentations : un exemple <i>yorùbá</i>	
des aspects culturels de l'infortune (Bénin)	181
Karima LAZALI	
Guerre civile et position(s) de l'étranger. À partir de la pratique	
de la psychanalyse en Algérie	205
Olivier DOUVILLE	
Enfants et adolescents sous la guerre et rapport à l'ancestralité.....	231
Nicole KHOURI	
Parler de ses relations aux autres et se révéler à soi :	
femmes ismaili du Mozambique à Lisbonne	261
Anne Yvonne GUILLOU	
Clinique d'un terrain sur l'immigration.	
Entretien réalisé par Monique Selim	291
Fabrice LIÉGARD	
Psychanalyse du lien social et sociologie : une rencontre à élaborer.	
L'exemple de la délinquance juvénile contemporaine	313
Lionel LE CORRE	
Existe-t-il des psychanalystes lesbiennes ?.....	351
Samuel LÉZÉ	
Politique du freudisme : crise de la clinique	
et contrôle des problèmes personnels	369
Olivier R. GRIM	
Vers une anthropologie de l'infirmité.	
Entretien réalisé par Monique Selim	391
Gérard POMMIER	
En naviguant autour des îles Trobriand	
à la recherche du « souverain bien »	413
Marie REBEYROLLE	
La capacité de migrer. De la porosité méthodologique	
entre anthropologie et psychanalyse.....	429

Gilles RAVENEAU

Psychologisation et désobjectivation des rapports sociaux
dans le travail social aujourd'hui.

Le cas des Maisons d'enfants à caractère social.....443

Monique SELIM

La « folie » du terrain. Quelles médiations analytiques ?.....467

RECHERCHES ET DÉBATS

Yazid BEN HOUNET

Que faire de la tribu ? À propos du phénomène tribal en Algérie
et dans le monde musulman

493

Mohamed MADOU

Travail et organisation du travail dans les PME algériennes.

Une approche socioanthropologique

517

ANTHROPOLOGIES ACTUELLES

Judith HAYEM

Retour sur les attaques xénophobes de mai 2008

en Afrique du Sud

539

ANTHROPOLOGIE VISUELLE

Sophie ACCOLAS

Tableau rétrospectif des thèmes traités par la rubrique

« Anthropologie visuelle » du *Journal des anthropologues*.....

569

ÉCHOS D'ICI ET D'AILLEURS

Création de l'Association française d'ethnologie

et d'anthropologie (AFEA)

577

Antoine MARSAC

Compte rendu : colloque « Ethnologie et sciences du sport ».

Convergences et pistes d'interrogation (22-23 mai 2008).....

581

**ANTHROPOLOGIE
PSYCHANALYSE
& ÉTAT**

**Dossier thématique coordonné par
Olivier Douville : douvilleolivier@noos.fr
Monique Selim : monique.selim@bondy.ird.fr**

CLINIQUES DISCIPLINAIRES

Olivier DOUVILLE* – Monique SELIM**

Second numéro du *Journal des anthropologues* (1996, 64-65) à aborder les rapports sociaux entre anthropologie et psychanalyse, ce volume se centre sur les postures adoptées par les anthropologues et les cliniciens. Il ne s'agit donc pas de participer à l'élaboration d'un édifice théorique magistral où se rejoindraient utopiquement les deux disciplines, avec leurs bagages historiques de connaissances accumulées sur le mode des diverses tentatives d'anthropologie psychanalytique, lesquelles furent souvent peu à même de laisser s'épanouir le questionnement portant sur le terrain, la méthode et l'objet. Partant de leurs pratiques au présent qu'ils questionnent dans une volonté de distanciation, les auteurs offrent au regard un ensemble varié de positions et de points de vue sur des segments particuliers de leur activité herméneutique. Cette perspective entre en écho avec la thématique de l'empathie qui a nourri le précédent numéro du *Journal des anthropologues*, tout en s'inscrivant dans une optique différente. L'empathie est en effet une attitude parmi d'autres, qui met en jeu des affects et des pulsions considérés en l'occurrence comme un levier de l'investigation

* Laboratoire CRPM, Université Paris 7 Denis-Diderot
26 rue de Paradis, 75010 Paris.
Courriel : douvilleolivier@noos.fr

** IRD, UMR 201 Développement et Sociétés
45bis rue de la Belle Gabrielle, 94736 Nogent-sur-Marne.
Courriel : Monique.Selim@bondy.ird.fr

ethnologique, ou pour le moins un instrument dépositaire d'une utilité relative. D'une certaine manière l'empathie est ainsi l'antithèse de l'attitude d'écoute et d'interprétation du psychanalyste même si les anthropologues montrent la richesse des tentatives d'en démonter les ressorts en se penchant sur leurs terrains et en décortiquant le tissu des relations interpersonnelles où ils se sont immergés.

Les contributions des anthropologues, sociologues et cliniciens rassemblées dans cette nouvelle livraison du *Journal des anthropologues* font apparaître un dialogue réflexif sur trois topos :

- Clinique du terrain et terrains cliniques : des anthropologues s'interrogent sur la nature des relations interpersonnelles développées durant leurs enquêtes, le sens et les modalités de leur écoute, et, corollairement, les mobiles intimes de la parole des acteurs. Les crises économiques et politiques qui bouleversent de nombreuses sociétés s'impriment, en effet, dans la situation ethnologique. De surcroît, l'ethnologue se trouve de plus en plus fréquemment en contact avec des populations en fragilisation croissante, en état de non-inscription, et même d'errance.

- Folie et État à partir d'une réflexion croisée, d'un côté sur les effets, sur les élaborations identitaires des nouvelles représentations du bien-être psychique, de l'autre sur les instances de légitimation sur ce que serait une bonne santé psychique en termes de prévention, de diagnostic, de traitement et de leur évaluation. Le lien doit être souligné entre les terreurs issues de la violence de l'État et les confusions des registres du réel, de l'imaginaire et du symbolique, qui font tenir l'existence singulière, la transmission de la vie psychique d'une génération à l'autre et les échanges sociaux. D'une certaine manière, la folie autrefois explorée mais respectée par la psychopathologie classique, humanisée par la psychothérapie institutionnelle et idéalisée par l'antipsychiatrie, a disparu au profit de l'exclusion et de la stigmatisation d'un nombre de plus en plus important de sujets que les bannières du dysfonctionnement et du handicap rassemblent en une masse de perdants qu'on ne soigne plus en les invitant à

s'aventurer dans l'événement de leur parole. Dans les pays lointains qui ne rentrent pas dans cette industrialisation du soin, l'OMS, au contraire, préconise un retour aux dispositifs dits « traditionnels », légitimant médiums, devins et autres guérisseurs. De telles préconisations ouvrent grand le contrôle de l'État sur les pratiques de la santé et par là sur le contrôle psychique, quand elles ne prescrivent pas une médecine pauvre pour les pays pauvres. Dans ces deux configurations du monde globalisé, les États jouent un rôle majeur, idéologique, symbolique, mais aussi institutionnalisant les corps des professionnels du soin psychique.

La psychanalyse fait actuellement l'objet d'un débat social, d'autant plus aigu que c'est la singularité du sujet individuel et l'irréductibilité de ce sujet à du prédictif et du chiffrable qui est en jeu. La présence de la psychanalyse dans les institutions de soin et d'enseignement, qui date des années 1920 (création d'instituts à visée thérapeutique, en Allemagne et en Grande-Bretagne, et création d'enseignements universitaires en Hongrie) redevient l'enjeu d'une lutte tant elle est menacée et par les procédures d'évaluation des pratiques et par les mode de formation et de recrutement des jeunes collègues dans les établissements de soin psychique et les universités de médecine et de psychologie. Dans le même temps, la psychiatrie et la psychopathologie sont de plus en plus biologiques et les facteurs d'innéité sont de plus en plus invoqués pour rendre compte des troubles de la pensée et de la relation à autrui. D'où la bouffonnerie cruelle de dépistage précoce de la délinquance, des tendances suicidaires, etc., et la sidérante complicité de nombreux laboratoires de psychologie clinique à cet égard. La généralisation de l'économie de marché a eu des effets de plus en plus prononcés sur les définitions de la souffrance psychique, des troubles mentaux, leurs modes de diagnostic et leur traitement. Dans les démocraties industrielles, on constate la dominance des modélisations biologiques et neurologiques, le retour à un primat héréditaire et la mise en avant de polices de rééducation comportementaliste. La globalisation des modèles de la santé ne vise pas l'uniformisation. Et si l'autre exotique y conserve un droit de cité cela ne sera alors plus qu'en raison et au prix de son

exotisme même. Les nouvelles classifications en psychiatrie peuvent être plus ou moins spécifiées en fonction de critères culturalistes tous centrés sur l'expression dite culturelle de l'angoisse ou de la dépression. Où l'on voit que ces deux souffrances psychiques sont bel et bien érigées comme canon d'un mal-être international. Ce n'est pas du tout alors le fait culturel que nous trouvons au premier plan (comme l'était par exemple la dimension institutionnelle et clinique que présentaient les symptômes des chamanes) mais un code culturel qui témoignerait de pathologies « culturelles » nuançant et habillant un trouble fondamental et a priori de la subjectivité contemporaine, tour de passe-passe par quoi le vieux dogme du désordre ethnique reprend corps mais comme l'habillement local d'un désordre global.

Ces classifications internationales admettent des additifs concernant telle ou telle prétendue ou supposée minorité, laquelle dans un mouvement de lobbying peut être friande de s'approprier ce genre de traits identitaires surcodés et identifiants ; rien ne pouvant se dire, ni même s'entrevoir alors du collectif au singulier. Cette ethnicisation partielle de la nosologie des classifications actuelles ne signe en rien une entrée en force d'un savoir et d'un savoir-faire anthropologique dans la psychiatrie. Elle flatte l'expansion des communautarismes, réponse actuelle aux effets dissolvants des globalisations. Ce ne sont plus des groupes ancrés dans la culture et la tradition qui nous informent du trésor ancestral de leurs nosologies et de leurs stratégies de soins, mais des groupes-symptômes qui se rassemblent par des modalités homogénéisantes de jouir ou de mal aller. Être dans le social c'est alors éprouver la commodité d'y vivre selon son symptôme confondu avec son style minoritaire. Un tel mouvement est fort préoccupant pour l'exercice de la psychiatrie en tant que pratique et en tant qu'épistémè. D'autant qu'il se prolonge encore en ce qu'il donne le feu vert à la psychiatrie pour prendre sous sa coupe des catégories de populations issues du champ social, il est alors clair que cet abus de pouvoir se paye d'une inconsistance de la tenue philosophique et épistémologique de la discipline. Le trait social, soit le lien entre souffrance psychique et précarité, est alors traité

comme un trait « ethnique » supposé caractéristique alors de certaines couches de population. En effet, si les populations déviantes sont réduites à des catégories de populations souffrantes, elles risqueront dès lors de trouver leur correspondance dans ces classifications qui s'ouvrent à tous les vents du sociologisme et du culturalisme, tout en gardant un décorum scientifique de vitrine.

• Les débats entre anthropologie et psychanalyse sont d'ordre épistémique et épistémologique, à l'heure où le cognitivisme est, pour un nombre croissant d'anthropologues et de praticiens du soin psychique, un outil de validation de leurs recherches et de leurs résultats. Des échos de ce débat sont présents dans la majorité des articles recueillis ici. Le cognitivisme a pris le relais d'une autre tendance de la psychologie réputée « scientifique » qui était le comportementalisme de Watson, puis celui de Skinner. Aujourd'hui l'alliance entre ces deux courants est patente dans des tentatives d'orthopédie des comportements qualifiées de « psychothérapeutiques » alors que le travail sur la psyché y joue un rôle subalterne. En croyant possible de rendre compte de ce qui opère entre un stimulus et une réponse, le cognitivisme va appliquer des modalités d'expérimentation provenant toutes du comportementalisme, mais dans ce paradoxe vite expédié et jamais considéré comme obstacle, qu'il tente de les appliquer à la pensée. Comment rendre alors visible, objectivable, ces opérations qu'on ne voit guère ? Il faut au cognitivisme objectiver la pensée et la connaissance. Or constater qu'un sujet fonctionne est une chose, un truisme presque, inscrire l'herméneutique des subjectivations sous le seul registre des avatars des grandes fonctions est un coup de force idéologique, c'est ni plus ni moins le retour de ce fameux homme-machine qui chez Julien Offray de La Mettrie fait s'agiter la mécanique horlogère de ses rouages. Toujours est-il que ce modèle qui donnerait la visibilité des opérations de pensée, celles qu'on ne voit pas, est celui de la mémoire informatique et de l'ordinateur, dont nous savons tous qu'il ne peut reposer que sur des antinomies strictes (0 ou 1) et dysfonctionne à la moindre équivoque. Le cognitivisme est donc le nom d'une rencontre entre l'informatique et le comporta-

lisme. Inféodé au binarisme de la modélisation informatique, le cognitivisme simplifié à outrance toute théorie de la connaissance en termes de progrès ou d'erreurs. Installé dans le champ de la clinique il échoue à comprendre l'équivoque du symptôme, sa nature de conflit inconscient, et le réduit à un montage erroné freinant l'adaptation heureuse et pleine du sujet aux exigences de son monde. Son incurable optimisme rationaliste repose donc sur une conception extrêmement rétrécie et opératoire de ce qu'est la parole humaine. De parole enfouie et tenace, le symptôme n'est plus qu'une erreur sise à la surface de contact entre la personne et son environnement. On se souviendra que Watson irrité par la prétention de ceux qui étudient l'être humain en tant qu'être de et pour le langage, plaidait aussi pour un autodafé généralisé des grands livres de lois, bûcher sur lequel enfin le monde, rendu à sa rationalité, pourrait édifier ses règles de vie, une bonne fois pour toutes, sous la férule de manuels cognitivistes.

Dans une telle perspective, le lien social est réduit à une machinerie éducative forcenée. Nous distinguons, quant à nous, ce qu'il en est de la connaissance (liée à la vérité insistante d'un savoir inconscient) et ce qu'il en est de la cognition. Cette décision a des enjeux épistémiques et touche en plein le registre du politique et de l'économique, c'est-à-dire celui de la rationalisation des rapports de domination. Un mot encore sur la fortune sans précédent dont jouit aujourd'hui la référence au cérébral. Nous dirons simplement que le cerveau humain est docile. Considérons-le comme un machine, il réagira comme un machine, posons-le comme un « rat savant » et c'est en tant que « rat savant » qu'il réagira. Or la plupart des recherches en neurosciences sont formelles. Le dépliement du réseau neuronal ne repose pas seulement sur des processus endogènes. Il faut un autre milieu que le donné initial de l'inné. Il est voué au dehors. Le neuronal ne se construit que dans ce bain qu'est celui du langage. Précisons alors ce que langage veut dire ici. Ce terme est entendu non seulement au sens d'un outil de cognition mais de plus dans sa fonction mythopoeétique d'invention, d'imaginaire, de capacité d'évoquer l'absence et le possible de faire se mouvoir un sujet dans un monde sans qu'il songe à faire de ce

monde un terrain d'exercice de ses fonctions les plus instrumentales. Le monde, loin de n'être qu'un laboratoire d'expériences de nos fonctions cognitives et de nos ressources adaptatives est aussi un rêve du corps, un lieu où ruissellent les cascades de la surréalité du rêve et du désir. Nous savons alors que tout le réel n'est pas rationnel, comme le souhaitait Hegel, et que ce qui engage le sujet ou le collectif dans ses débats incessants, polémiques et symptomatiques avec les pulsions de destruction et les issues de la sublimation ne se développe pas seulement dans la gestion comptable, dans la rationalisation volontaire, dans la mise au pas que veulent réaliser des scientismes divers. Sans doute pouvons-nous nous risquer à avancer que ce dont s'occupent psychanalystes et anthropologues du présent c'est justement de ce qui va de travers dans cette factice adéquation adaptative du singulier ou du collectif à son monde de ce qui cloche, de ce qui fait accident et symptôme dans les appartenances et les alliances, dans les filiations et les affiliations. On le voit, à l'inverse, l'anthropos du sujet du comportementalisme est celui d'un état psychique étroitement déterminé par son capital biologique et mis au défi de faire allégeance à un idéal de la besogne et de la consommation. Le cognitivisme répond idéologiquement à une quête de déterminisme dans un monde devenant de plus en plus indéterminé.

Ces trois lignes de réflexion sont développées autour de situations sociales très variées et font place à des entretiens nombreux. L'échange en effet est apparu à certains anthropologues comme une forme plus libre d'expression. Les considérations offertes butent toutes à leur manière sur les configurations actuelles du sujet et des subjectivités, ce autour des modes de subjectivation des ordonnancements sociaux présents. S'il nous revient de poser quelques jalons communs sur ce champ, qui interpelle l'ensemble des sciences humaines et sociales, ce sera bien dans un contexte politico-social qui paraît aussi défavorable à l'anthropologie qu'à la psychanalyse. En effet, ces deux disciplines sont précarisées et mises en crise pour des raisons autant idéologiques qu'institutionnelles et économiques.

La singularité subjective émerge relativement récemment en anthropologie tant elle était peu prise en compte dans la période coloniale où l'ethnographie se fixe sur rites et mythes collectifs, c'est-à-dire sur l'hypostase d'une altérité ordonnée et idéalisée en rupture avec les révoltes anticoloniales réprimées dans le sang. C'est sans doute avec les études de l'école de Chicago, et avec que l'on a quelques descriptions précieuses du social et de la culture au singulier. Ce dernier fut l'auteur d'une monographie autour de sa rencontre décisive et déchirante en 1911 d'un Indien yana, unique survivant de sa tribu, décharné qui, hébergé au musée de Berkeley, reçut le nom d'Ishi (« homme » en langue yana) et devint l'ami des Kroeber (Kroeber, 1988). Mais le paysan polonais (Thomas & Znaniecki, 1919) tout comme Ishi ne sont plus emblématiques d'une culture dont l'opulence intacte parlerait à travers eux. Ce ne sont pas des êtres de reflets, mais des sujets-limites en rupture et en décalage. On pourrait s'attendre à ce que la centration sur le sujet individuel soit au centre de la psychanalyse. Il est toutefois à remarquer que la controverse majeure entre Jones et Malinowski, qui se double d'une controverse mineure de ce même anthropologue avec un Roheim qu'il ne lisait qu'avec désinvolture, ne met jamais comme argument un sujet singulier entendu dans son histoire, et dans l'incollectivisable de son dire du côté psychanalytique. Ce seront au fond des objets assez loin de ce que donne une cure qui seront utilisés par Roheim, des rêves ramenés à une thématique banale du rêve, des jeux d'enfants entendus comme des mises en scènes de contes. Et c'est peut-être l'encore peu connu *Black Hamlet* du Dr. Wulf Sachs (1940) qui représente la première monographie psychanalytique menée par un médecin et psychanalyste passionné d'anthropologie, qui prit en cure un habitant des *township* sud-africaines, John, en 1939. John lui aussi, tout comme Ishi, ne pouvait être pris comme le sujet emblématique de sa culture, doué de pouvoirs sorciers, fasciné par la ville, serveur dans un restaurant, témoin fébrile et inquiet de la dérive des pratiques de divination à de funèbres techniques de pouvoir, tiraillé dans des conflits de légitimité, mélancolisé par une angoisse d'abandon, John qui avait trop de bribes d'identité en prêt-à-porter

et trop peu d'assignations et d'affiliations rassurantes apporta à son médecin des matériaux anthropologiques exemplaires, l'invitant à se rendre dans son village natal en Rhodésie du Sud. On pourrait parler ici de « cure-terrain », et, comme lors d'une investigation ethnologique, l'interlocuteur privilégié de l'anthropologue ou du psychanalyste est nécessairement un peu à l'écart de son groupe, en décalage et en conflit avec les identifications conventionnelles extérieures.

Quoi qu'il en soit si le sujet individuel est au centre de la psychanalyse qui tente, par le transfert de faire un lien entre la langue de l'infantile et la réalité matérielle du symptôme, la culture de l'intime et du souci réflexif de soi qui a accompagné la naissance de la psychanalyse n'est plus si prégnante en notre monde actuel tant elle est menacée et attaquée par les logiques consummatoires hégémoniques engendrées par l'expansion du capitalisme et sa financiarisation aux conséquences immaîtrisables – ce qu'a pu montrer la crise d'octobre 2008. Mais plus insidieusement ce sujet divisé, ce sujet en lien avec l'inconscient, se trouve miné de l'intérieur par une partie de la corporation analytique cédant à une naturalisation du symbolique, hypostasié dans la fonction du père. Le débat n'est pas si neuf. La psychanalyse française des années 1920 et 1930, assez loin de l'accueil que lui firent en vain des surréalistes éclairés (Breton, Queneau et Crevel), se marqua par des figures fortement réactionnaires dont Pichon qui infléchirent la complexité de la théorie du père chez Freud (séducteur, mort, imprécateur, terrible, menteur...) vers une hypostasie de la fonction paternelle comme fonction normative. Durkheim y trouvait bien plus son compte que Freud. Aujourd'hui, on note une virulente bipolarisation entre des courants psychanalytiques néoconservateurs qui mettent en exergue le caractère transcendant et irremplaçable de la fonction paternelle et d'autres, plus topologues, plus lecteurs des dernières élaborations lacaniennes qui considèrent que les dernières élaborations du symbolique chez Lacan, détachent la psychanalyse de toute tentation de naturaliser le symbolique et relativise, en conséquence, la portée de cette dite fonction paternelle. Or, la défense du père à laquelle publiquement se livrent de façon

récurrente des psychanalystes alarmés par les signes, à leurs yeux manifestes de « l'indistinction des sexes » qu'ils croient repérer dans le monde actuel met en scène une crispation régressive affaiblissant de fait la pensée. Pour les anthropologues un autre risque – un peu inattendu – se fait jour ; lorsque certains se voient conviés – sur appel d'offres – à étudier la fin d'institutions publiques centrales (hôpitaux en particulier) ou privées (entreprises licenciant leurs salariés) ils s'adonnent à la compassion, l'accompagnement thérapeutique, si profondément touchés par le sort individuel des relégués qu'ils en oublient les requisits minimaux de leur métier centré sur les fonctionnements sociaux et plongent dans la description du deuil.

Les anthropologues comme les psychanalystes pourraient donc faire leur ce constat que « l'injonction, partout, à "être quelqu'un" entretient l'état pathologique qui rend cette société nécessaire. L'injonction à être fort produit la faiblesse par quoi elle se maintient, à tel point que *tout semble prendre un aspect thérapeutique*, même travailler, même aimer » (Comité invisible, 2008). Et de plus en plus l'État et le politique se légitiment de prendre soin de « notre » santé. Le sécuritaire envahit le sanitaire et fait du devoir d'être et de se maintenir en bonne santé un impératif hypochondriaque obérant bien d'autres façons de penser, de désirer et d'expérimenter le vivre ensemble que celles que promeuvent les hygiénismes généralisés. Considérablement transformés, les modes de contrôle et de domination dans le monde globalisé mettent aujourd'hui notamment le sujet individuel, dans sa singularité, son émotivité et sa réceptivité, au centre des processus d'enrôlement, recherchant l'adhésion volontaire plus que la contrainte et ce, même dans des pays au gouvernement autoritaire comme la Chine. Anthropologues et psychanalystes se trouvent donc conduits à renouveler de façon décisive leurs interprétations dans l'articulation des mécanismes sociaux et des formes de subjectivité présentes. En effet « jamais domination n'avait trouvé mot d'ordre plus insoupçonnable. Le maintien du Moi dans un état de demi-délabrement permanent, dans une demi-défaillance chronique est le secret le mieux gardé de l'ordre des choses actuel. Le Moi faible, déprimé,

autocritique, virtuel est par essence ce sujet indéfiniment adaptable que requiert une production fondée sur l'innovation, l'obsolescence accélérée des technologies, le bouleversement constant des normes sociales, la flexibilité généralisée. Il est à la fois le consommateur le plus vorace et, paradoxalement, *le Moi le plus productif*, celui qui se jettera avec le plus d'énergie et d'avidité sur le moindre *projet*, pour revenir plus tard à son état larvaire d'origine » (Comité invisible, *op. cit.*).

On serait donc là à l'opposé du moi de l'ethnologue tel que Lévi-Strauss l'explique à partir de sa propre conscience de lui-même dans un entretien avec Pierre-André Boutang : « Je n'arrive pas à me percevoir comme un individu, comme une personne, comme un moi... » (entretien conduit en 1991, parution en DVD en 2008). Citant un entretien avec un étudiant venu l'interroger sur sa militance socialiste lors de sa période étudiante, il ajoute : « je faisais cruellement l'expérience de cette carence d'identité dont je souffre... ». Pour lui : « le travail de l'ethnologue fait de lui le lieu où des pensées étrangères peuvent se déployer... » Il insiste sur « cette infirmité de ma nature que j'éprouve... Une prédilection particulière à faire de moi le lieu presque passif de phénomènes qui n'appartiennent pas à ma propre existence, à ma propre histoire, à ma société ». On serait fort éloigné, mais pour d'autres raisons de la *ratio* psychanalytique qui ne se plie pas devant les idéologies de l'homme neuronal ou comportemental en vogue et se distingue des thérapies des comportements (qui ne sont donc pas des « psycho »-thérapies) où l'accent est placé sur l'immédiat du vécu et la contrainte adaptative. Mais c'est encore la recherche en clinique psychanalytique qui dépend de l'invention du psychanalyste et de sa rigueur à entendre ce qui décompte le sujet de ces mirages narcissiques. Refusant la réduction d'un lien transférentiel au rapport de force et de séduction propres aux intersubjectivités et aux luttes de prestige et de reconnaissance, le psychanalyste, en séance, fait de son lien à ses associations et à sa langue le topos d'une suspension des exigences de sa personne. Notons enfin un point de rencontre imaginaire entre les demandes réciproques que s'adressent les deux disciplines ; du côté de la

psychanalyse, est confortée par l'anthropologie la croyance au mythe de groupes sociaux – supposés archaïques – où serait réalisée une parenté en quelque sorte parfaite, redéclinée en lignages et familles. C'est cette fiction qui est en particulier mobilisée par l'ethnopsychiatrie lorsque est imposé au patient un traitement reconstitué selon la chimère de son origine. L'anthropologue, par ailleurs, en faisant de l'adoption et de la métaphore de parenté l'emblème de l'excellence de son intégration sur le terrain – où une famille le reconnaîtrait au sens fort comme un des siens – alimente un roman familial (terme de Freud, 1909) pseudoscientifique sur lequel peut être portée une interprétation d'ordre analytique.

Sujets et subjectivités actuelles

Le sujet est traversé par la dimension inconsciente, elle-même perméable au social, au lien social, c'est-à-dire au discours. C'est pourquoi la psychanalyse ne peut que porter interrogation sur la logique et la nature des « Biens » qui rendent consistants toute forme d'appareillage social. À côté des définitions du but du regroupement social en termes d'intérêts ou d'*ethos*, la psychanalyse freudienne voit dans l'*éros* la nature propre de la colle sociale. Au sein de la littérature psychanalytique se présentent des modes contrastés de penser les modifications du lien social au risque parfois de valoriser de nostalgiques regrets pour les patriarcats, alors même que c'est bien aussi et souvent au Nom de l'Amour pour le Père que des destructions fratricides se déchaînent. Cette nostalgie montre non l'acuité d'un point de vue, mais un symptôme pétri d'une confusion entre alliance et filiation, une façon à la fois de voir et de ne pas voir que la matrice œdipienne n'est sans doute pas si puissante que cela à formater les conflits et les souffrances psychiques actuelles. C'est bien dans cette spéculation très freudienne, sur le destin d'*éros* comme colle sociale, que se joue le ressort des discussions cliniques et anthropologiques sur l'identité. Sigmund Freud dans sa célèbre *Massen Psychologie...*, traite l'homme pris isolément en tant que partie constituante d'un amas humain qui s'organise en masse à un moment donné pour une fin

déterminée. Le travail de l'inconscient interfère autant dans le discours et le lien social que dans le fonctionnement psychique au singulier. C'est là le point de départ de toute anthropologie culturelle référée à la psychanalyse. Les remaniements de la métapsychologie freudienne sont corrélés aux différents moments de la théorie psychanalytique de la culture. L'entrée de la pulsion de mort dans le champ clinique élève le « malaise » au rang d'une catégorie de lecture du collectif. C'est au plan du collectif que devient possible une lecture clinique des effets de Thanatos. Le champ socioanthropologique est, lors des années 1920, un terrain d'application, un des lieux de « mise en réserve » des nouvelles théories des montages et des machines pulsionnelles. L'étude des structures anthropologiques débouche sur la question du lien social et du politique.

La dimension actuelle d'une anthropologie clinique serait, à partir de cette intuition freudienne, de situer le sort contemporain des médiations subjectives. Les médiations subjectives de la différence des sexes, donc des générations, ne sont ni finies, ni infinies. Les objets anthropologiques instituants connaissent des mutations profondes, qu'attestent et dramatisent les martyrologies paritaires, victimaires, minoritaires, etc. Se créent des sous-cultures minoritaires qui se situent hors-jeu de toute discussion sur leurs idéologies sous-jacentes par la mise en avant de droits spécifiques, voire de manières spécifiques de vivre, de mourir, de souffrir, d'aimer et de devenir fou. Dans un rabattement du semblable sur l'identique, ces microgroupes s'inscrivent dans des remparlements ahurissants qui provoquent une réelle inflexion du juridique. Ainsi, il est de plus en plus demandé au droit de légitimer des façons de vivre et de garantir aux pathos victimologiques le soin de focaliser les identifications. La confusion entre droit et institution est grandissante. Les psychanalystes ne sont pas assez attentifs à ces effets de confusion et ils cèdent parfois à des rêveries utopistes et atopiques concernant le rapport de chacun à la loi. En raison de deux défauts de pensée, d'une part en identifiant la coutume au droit, sans se rendre compte que, par exemple, chez des exilés qui mettent en alerte des dispositifs de droit commun, doit d'abord être

considérée la signification personnelle, particulière, voire symptomatique ou encore psychopathologique du rapport de chacun à ce qu'il fait de ce qu'il croit être sa coutume. L'apport de G. Devereux est encore aujourd'hui éclairant en ce qu'il énonce, dans le fil de Linton, de la distinction incommensurable et non comblable entre « motifs psychologiques » et « motifs sociologiques » d'une conduite. Mais il faut rajouter aussi l'aspect commode, expéditif et stigmatisant des appels au « culturel » comme facteur uni-explicatif, au risque parfois de confondre toutes les scènes (anthropologique, pénale, éducative) avec une scène thérapeutique et un dispositif thérapeutique. Ces appels qui se situent fort loin et en toute méconnaissance de cause du dispositif supraculturel mis en place par Devereux lui-même dans la cure qu'il a menée avec Jimmy Picard, Indien déraciné, alcoolique et qui a trouvé dans l'extraterritorialité que représentait la cure occasion de tresser à nouveaux frais sa subjectivité aux divers bribes d'univers culturels qu'il configurait d'inédites façon.

Depuis Freud, l'anthropologie, qui était bien loin d'être une science constituée à l'époque de *Totem et Tabou* (1912-1913) a changé. Et, de même a évolué la psychologie dite culturelle. Si la notion d'« identité culturelle » a pu occuper une position centrale dans l'analyse de l'organisation psychique, cette notion malaisée, encombrante et symptomatique est à situer maintenant dans des dynamiques de confrontation à autrui, dans ses montages logiques et non plus comme une substance d'être, en danger et à préserver de toute altérisation tenue pour un facteur de déstructuration pathogène. Les violents surgissements de luttes identitaires ramènent au premier plan d'une actualité souvent désespérante la nécessité de penser les dynamiques d'affect qui structurent les mises en place des rapports à l'altérité. Une identité se construit dans un récit pluriel ou l'on passe de « l'identité narrative » à « l'altérité narrative ». L'abord psychanalytique de l'identité ne peut prendre partie pour le préjugé d'une substance de l'être, logée, comme en un ombilic, dans une région inconsciente propre à chaque logique ethnique considérée.

De son côté l'anthropologie a pris acte des transformations considérables induites par la globalisation et les crises. Les structures des généalogies ont été bouleversées, les lois de l'échange semblent de plus en plus s'abstraire, le don s'autonomisant par rapport à l'échange prend un tour sacrificiel, la valeur immédiate qu'a l'acte posé ou la parole prononcée est de plus en plus floue pour des sujets et/ou leurs collectifs. D'une certaine manière la pensée même de la généalogie s'est déplacée de la recherche de l'origine au dialogue avec l'origine. Elle s'adresse moins à l'origine comme case départ, point absolu du commencement et de l'engendrement qu'à l'origine comme fiction et projet, équivocité salutaire. Du fait du refoulement de l'originaire et de l'acte originaire (soit dans le « mythe scientifique » freudien : le parricide du Père de la horde), le point de départ de l'identité est un lieu vide de représentations, le sujet étant amené à relancer une certitude sur ce à quoi ressemble son être en produisant des traces, des actes de pensée. Les récits identitaires, causals sont les traces, les traits écrits sur l'insu de l'origine. Est perdue la coïncidence de soi à soi, coïncidence qui n'a jamais existé. Dans le monde actuel, la fabrication comme la transmission de ces récits est rendue tributaire des violences et des heurts de culture.

La clinique et la recherche anthropologique alertent sur les moments de décomposition/recomposition des montages identitaires. Les secousses que connaissent les protocoles usuels de fabriques et de montages des identités sont considérables. Elles mettent à la casse dans des usages parodiques, destructeurs ou autofondateurs, dans des inflations sacrificielles, dans des errances, le rapport dogmatique de la vérité et de l'identité. Et c'est en effet une autre conséquence des nouveaux passages entre anthropologie et psychanalyse, que de ramener la question du lien social d'une façon qui peut, de nouveau, avoir un sens par rapport à la clinique. La clinique et la recherche anthropologique font rencontre des réalités psychiques en prise avec le plus réel de notre société : le lien entre l'économique et la mort. Ce lien se resserre au vif du sujet lorsque ce dernier parce qu'il n'est plus tenu par l'éros de la colle sociale, est désidentifié. La casse du sujet qui se montre sans rien demander

de manifestement articulé à autrui, est représentée à travers certains exilés, certains exclus, certains adolescents, provoquant une demande sociale. Cette demande davantage *middle-class*, *soft*, policée exige de l'institution universitaire de se muer en centre de formation à des psychothérapies tout venant, au sein desquelles, réduite à une technique comme une autre serait noyée la psychanalyse. Cette apparente contradiction, qui ne débouche pas sur une critique raisonnée de la mania psychothérapeutique si inflationniste, ne peut empêcher de voir que ce ne sont pas des discours psychopathologiques se donnant comme horizon conceptuel de vagues souffrances psychiques ou « dépressions », qui peuvent mobiliser un élément de réponse au défi que posent les nouvelles cliniques. Ce sont bien plus que des cliniques du malaise, des cliniques de la casse de ces sujets mis hors-discours et relégués dans l'« a-cité ».

Ces troubles de l'identité lorsqu'un sujet est réduit à de la coupure dessinent bien le visage de ce sujet destitué sur lequel cliniciens et anthropologues se penchent. L'urgence d'un tel dialogue éloigne de toute fausse connivence dans la coopération attendue des deux disciplines. Elle pourrait aussi éloigner des tentations culturalistes ou de cette façon un peu trop impérieuse de se réclamer d'un traitement tout « psychothérapeutique » hypertechnicisé des béances subjectives contemporaines.

Revenons donc, pour conclure à G. Balandier interrogé par Joël Birman et Claudine Haroche (Balandier, 2009) sur sa relation avec la psychanalyse ; G. Balandier rappelle que « toute société est trouée » et que, par conséquent « c'est la même démarche, initialement. Faire parler un "autre" qui vient avec sa plainte, sa souffrance, c'est l'obliger à explorer son passé en analyse. L'anthropologue, que fait-il d'autre ? S'il est anticolonialiste, il fera apparaître la dépossession, la dépendance, la souffrance. S'il ne l'est pas, il s'attachera surtout aux langages par lesquels se dit la différence en ses ancrages. Dans les deux cas, le retour sur le passé – histoire vécue ou tradition – s'opère. C'est une remontée vers les origines. »

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BALANDIER G., 2009. *Le dépaysement contemporain, l'immédiat et l'essentiel*, entretiens avec J. Briman et Cl. Haroche. Paris, PUF.
- COMITE INVISIBLE, 2008. *L'insurrection qui vient*. Paris, Éd. La Fabrique.
- DEVEREUX G., 1983 [1951]. *Reality and Dream : Psychotherapy of a Plains Indians [Psychothérapie d'un Indien des Plaines. Réalités et rêves]*. Paris, J.-C. Godefroy, nouvelle traduction (1998), Paris, Fayard (préface d'Élisabeth Roudinesco).
- KROEBER T., 1988 [1964]. *Ishi, The Last of his Tribe*. Paris, Plon.
- SACHS W., 1940. *Un Hamlet noir [Black Hamlet]*. Paris, Calmann-Lévy (préface de Marie Bonaparte).
- THOMAS W.I., ZNANIECKI F., 1988 [1919]. *Le paysan polonais*. Paris, Nathan.

* * *

COMPRENDRE L'ALTÉRITÉ SOCIALE ET EXISTENTIELLE D'AUTRUI

Entretien avec Maurice GODELIER*
réalisé par Marie REBEYROLLE**

Marie Rebeyrolle – Freud a-t-il été un utilisateur des matériaux de l'anthropologie ?

Maurice Godelier – L'utilisation par Freud des matériaux anthropologiques est moins une inspiration qu'un prétexte. En d'autres termes, il n'a jamais été véritablement inspiré par l'anthropologie, mais il en a utilisé les matériaux avec un a priori darwinien. Darwin avait en effet proposé deux hypothèses pour comprendre la sociabilité de l'homme. La première est que l'homme primitif vivait en société, et la seconde qu'il vivait en hordes, en bandes incestueuses, sachant que Darwin privilégiait la première de ces hypothèses. Freud n'a pas pris cette position – de même que Lévi-Strauss 50 ans plus tard – pour pouvoir inventer le fantasme du meurtre et de la dévoration du père, événements qui auraient permis ensuite de faire naître la société puisque, avec ce meurtre du père, les fils vont renoncer à leurs sœurs et à leur mère et donc les échanger avec d'autres sociétés qui vont elles aussi faire la même chose. Freud avance 50 ans avant Lévi-Strauss la même hypothèse, celle de l'échange des femmes par les hommes et pour les hommes, échange

* EHESS – 54 bd Raspail, 75006 Paris.
Courriel : godelier@ehess.fr

** EHESS – 54 bd Raspail, 75006 Paris.
Courriel : marie.r@noos.fr

qui fait que l'humanité passe de la nature à la culture. Or tout cela ne tient pas debout. Les philosophes peuvent aimer cette hypothèse car ils adorent la thématique du fondement du lien social. Mais que peuvent-ils y trouver étant donné que l'homme est une espèce naturellement sociale, ce qu'avait déjà démontré le XVIII^e siècle avec l'observation des enfants sauvages ?

Cette hypothèse a permis à Freud de faire émerger la culture à partir de la répression de la sexualité. Cependant, certains psychanalystes oublient pudiquement la dévoration du père par les fils juste après son meurtre. Or par la dévoration on consomme le père pour être unis dans le crime, unis dans ce meurtre. Plus tard on invente un substitut du père qui est le totem – ce totem devenant l'ancêtre, et l'ancêtre un dieu –, de sorte que naissent par une série de déductions fantasmatiques la religion, la morale et le droit, tout cela reposant sur l'interdit de l'inceste. Lévi-Strauss fait plus tard la même hypothèse en éliminant toute référence à un meurtre du père. Il fait sortir l'humanité de l'animalité lorsque les hommes s'interdisent de coucher avec leurs sœurs et leur mère, lorsqu'ils échangent des femmes entre eux et pour eux. Lévi-Strauss se débarrasse du mythe du meurtre et de la dévoration du père. Mais la dévoration du père ouvrait la voie à des substitutions de cet acte et quelque chose de profond chez Freud est que les totems et autres figures religieuses sont des substituts du père et donc que l'humanité travaille avec des métaphores. Il s'agit là d'un noyau de réflexion intéressant, le reste n'ayant pas de sens pour nous, sauf pour les lévi-straussiens qui aiment la thèse de l'échange universel des femmes et les psychanalystes qui aiment l'interdit de l'inceste.

M.R. – En quoi la psychanalyse et l'anthropologie se différencient-elles ?

M.G. – Aucun psychanalyste ne pourra expliquer par exemple la généralisation du féodalisme comme mode de vie social et régime de pouvoir qui formatent les individus et la société. La psychanalyse ne peut pas non plus faire sortir du psychisme humain l'hindouisme, le bouddhisme, le christianisme, le monothéisme, etc., qui ont une histoire dans laquelle certaines religions supposent

d'autres religions pour naître, comme le polythéisme précède le monothéisme et comme le monothéisme a été précédé par une monolâtrie correspondant à l'alliance exclusive du peuple juif avec un dieu tribal. Qu'ensuite des intellectuels aient inventé l'idée qu'il n'y a qu'un seul dieu dans le ciel qui a tout fait à partir de rien est autre chose, et n'a rien à voir avec l'alliance privilégiée entre un dieu et une tribu, fait qui se retrouve dans de nombreuses sociétés antiques, tous les actes politiques, religieux, militaires, les conquêtes se faisant avec des dieux et des bannières qui claquent. Reste qu'il est impossible de sortir d'instances psychiques – supposées universelles – la diversité et l'expansion des systèmes sociaux qui sont des systèmes de rapports dans lesquels tous les membres d'une société sont impliqués quelle que soit leur histoire individuelle.

M.R. – Anthropologie et psychanalyse n'expliqueraient donc pas les mêmes choses ?

M.G. – L'anthropologie peut expliquer la logique des rapports sociaux, et pour cela elle a besoin de l'histoire grâce à laquelle on peut parfois mettre à jour la genèse de ces rapports sociaux. En ce sens, elle est organiquement liée à l'histoire. Par exemple, on ne peut expliquer l'origine du sunnisme et du chiisme par le seul fait qu'on vit avec des sunnites et des chiites. Comment expliquer qu'ils se confrontent ? Pour cela, il faut remonter à la mort du Prophète et au fait que ce n'est pas Ali mais Omar qui a été élu comme son successeur. Il y aura donc ensuite les sunnites qui ont suivi Omar, et les chiites qui ont protesté que c'était dans la maison même du Prophète qu'il fallait choisir son successeur, et qu'Ali en tant que cousin et gendre du Prophète devait être choisi. C'est pourquoi un anthropologue qui se contenterait du microcosme qu'il observe sans connaissance de l'histoire et du placement du groupe dans une perspective plus vaste ferait du terrain certes, mais ne ferait pas nécessairement du bon travail. De même, un historien qui ignorerait tout de ce que sont des rapports de parenté, ou de ce que cela signifie de cristalliser dans des rapports politiques et religieux la naissance d'un État – comme l'a fait le Prophète qui a créé à la fois

une nouvelle religion et un État, le premier État arabe –, un historien qui ignorerait ces problématiques ne ferait pas toujours de la bonne histoire.

En d'autres termes, il n'y a pas de microcosme sans macrocontexte, et pas de présent sans un passé qui interfère toujours, qui n'est pas mort, un passé qui n'est pas passé et se reconstruit dans le présent.

Or, de ce phénomène d'articulation du micro et du macro, du passé et du présent, le psychanalyste ne peut pas faire grand-chose pour en rendre compte parce qu'il ne peut pas, à son niveau de connaissance des individus, rendre compte d'un système social qui va se répandre, dans lequel des gens vont se retrouver captifs, mais auquel ils vont aussi adhérer, avec des adhésions totales ou teintées de résistance. Car ce n'est pas forcément pour des raisons intimes que des gens résistent ou n'adhèrent pas complètement aux rapports sociaux au sein desquels ils vivent. Il y a des oppositions – les femmes contre les hommes par exemple – qui font que même si un individu est pris dans une logique sociale, il/elle peut ne pas y adhérer. Cela s'explique par un rapport de domination, et non par des phénomènes psychiques particuliers. Un rapport de domination implique que les dominés peuvent se révolter, résister passivement ou activement et donc être ou non dans un état de résistance. Mais est-ce la psychanalyse qui va expliquer la résistance d'un individu aux rapports dans lesquels il se trouve pris ? Si c'est un rapport homme-femme, un rapport sexué, c'est possible, sinon cela devient impossible. Il sera toujours possible de trouver des ressorts psychiques mais non des raisons psychiques. Par exemple, il ne peut pas y avoir de rapports sociaux inégaux sans qu'une partie de ces rapports soit refoulée ou niée, restant dans l'individu à l'état latent. En ce sens, la psychanalyse apporte une troisième dimension par rapport à l'anthropologie et l'histoire, mais n'expliquera pas tous les ressorts psychiques ou toutes les conduites psychologiques. Plus précisément, la psychanalyse pose en principe qu'une partie du moi est inconsciente et que le tout de la sexualité ne peut être conscient. La sexualité des individus est constamment subordonnée, refoulée, domestiquée, et il y a une domestication du sexe nécessaire à l'existence sociale car la sexualité est asociale, c'est-à-dire

que le désir sexuel est aveugle vis-à-vis des positions sociales de l'autre.

L'anthropologie, elle, se centre sur la nature des rapports. Ces rapports ont tous une partie idéelle. Par exemple, on ne peut pas se marier sans savoir ce qu'est le mariage. L'idée de mariage n'est donc pas le reflet de l'institution mais fait partie du rapport lui-même. Ensuite, dès que l'on désire se marier, toute société indique avec qui cela est possible ou non. C'est dans cet espace de contraintes que le désir va se déplacer. Par exemple, dans le mariage arabe, la première épouse est la fille du frère de son père. On n'épouse pas sa sœur, mais la femme de son lignage la plus proche de sa sœur. Dans d'autres sociétés, c'est totalement interdit, cette femme est interdite parce que les enfants de deux frères sont des sœurs ou des frères, donc le tabou de l'inceste interdit cette femme comme épouse. Or, chez les musulmans, c'est la première femme que l'on devrait épouser, même si ce n'est que préféré et non prescrit.

Nous voyons ainsi que le désir des individus est formaté. Mais ce n'est pas parce que le désir sexuel est fondamentalement asocial. Il n'y a pas dans le corps humain ou dans la libido un programme qui dirait « ça m'est interdit » ou « ça ne m'est pas interdit ». C'est d'ailleurs une grande force de Freud que d'avoir montré que le désir sexuel est une pulsion, une énergie tournée vers un autre sexué qu'il soit homosexuel ou hétérosexuel. Mais il y a là encore un problème, car il n'existe pas véritablement de statut satisfaisant de l'homosexualité chez Freud. C'est pourquoi on voit une telle résistance de la part des lacaniens vis-à-vis de l'union de deux homosexuels qui élèveraient des enfants. C'est là que la psychanalyse referme les conduites sexuelles et de construction psychique autour de la famille nucléaire à l'occidentale « père, mère, enfant ». Dans *Les métamorphoses de la parenté* j'ai comparé 182 sociétés. Nulle part je n'ai constaté de permissivité sexuelle généralisée. Il existe partout des contraintes et des interdits sur le sexe. Cependant, Freud et Lévi-Strauss ont soigneusement évité un grand domaine. Dans l'Antiquité – je prends le Bassin méditerranéen, en Égypte, à Sparte, à Rome –, on épousait au plus proche. À Athènes, on

épousait une demi-sœur de même père. À Sparte, on épousait une demi-sœur de même ventre. En Égypte, on épousait sa sœur, c'était le mariage préférentiel. Les anthropologues et les psychanalystes isolent les rapports de parenté. Alors que la parenté est structurée par des forces plus fortes qu'elle, en particulier par la religion. Dans l'Antiquité, en Égypte, les archives montrent que le mariage frère-sœur n'était pas réservé au pharaon, mais que les gens, en épousant leur sœur, imitaient les dieux. Il s'agissait donc du mariage le plus valorisé socialement puisque l'homme s'identifiait ou s'élevait vers les dieux. Ce que n'a pas vu Lévi-Strauss c'est que la mère ne couchait pas avec son fils avant le mariage de son fils avec sa fille. En ce sens, l'union intragénérationnelle élevait les hommes vers les dieux, mais l'union intergénérationnelle était interdite. Dans la formule iranienne, qui a duré jusqu'au IX^e siècle, le mariage frère-sœur célébré par un moine mazdéen – c'est-à-dire le zoroastrisme – qui avait lui-même épousé sa sœur était là encore le mariage le plus valorisé socialement. Parce que dans le manichéisme, l'univers comme la société sont divisés en forces du bien et forces du mal, de sorte que si la sœur s'unit à son frère, ils reproduisent les conditions de naissance du premier homme né de l'union d'un dieu avec sa sœur. Ce n'était donc pour eux pas un inceste. Par exemple encore, quand les Arabes ont conquis la Perse et interdit le mariage avec la sœur, les moines zoroastriens se sont réfugiés au Nord de l'Inde où ces communautés vivent encore aujourd'hui. À partir de ce moment-là, comme pour les Arabes, épouser sa cousine parallèle, la femme la plus proche d'une sœur mais jamais la sœur, était possible. Les prêtres zoroastriens ont commencé à dire qu'autrefois ils n'épousaient pas leur sœur mais leur cousine.

C'est la même chose pour le christianisme qui impose l'interdiction de rapports sexuels avant le mariage et hors mariage, et pose la virginité et la chasteté comme des vertus. Le formatage de l'Occident vient du christianisme qui se développe en interdisant tout mariage proche. Par exemple, saint Augustin qui vit en Afrique du Nord affirme dans *La cité de Dieu* que l'on peut comprendre que

les anciens, ignorant le vrai dieu, aient épousé leur cousine. Mais il ajoute que cette pratique doit dorénavant être interdite.

Duby a d'ailleurs bien montré que le christianisme et l'Église retirent aux clans, aux lignages, aux familles le droit de marier leurs enfants. La première étape consiste à ce que les fiançailles aient lieu sur le parvis des églises, le mariage continuant de se faire entre les familles. La seconde étape correspond à la célébration du mariage dans l'église. De même, au départ, le baptême fut réservé aux adultes. Puis l'Église, les théologiens – qui sont des hommes de pouvoir et d'intelligence – imposèrent le baptême des bébés. Dès lors, si un bébé n'était pas baptisé, devenu adulte il ne pourrait plus être enterré dans un cimetière.

Pour le christianisme, le mariage est un sacrement, alors que pour les Baruya par exemple se marier n'est pas une union devant Dieu. De même, pour le christianisme, quand un homme et une femme couchent ensemble, ils deviennent une seule chair, et leurs enfants deviennent la chair de leur chair. Or il s'agit là d'un parti pris, d'une thèse idéologique. Dire à un Baruya que lorsqu'il couche avec sa femme il devient la chair de sa femme le ferait vomir ! Son autorité et sa virilité seraient niées, agressées. Transformer le mariage en sacrement, c'est donc le formater, le socialiser de façon très particulière. Pour le christianisme encore, puisque quand un homme épouse une femme, il devient sa chair, il ne peut plus coucher avec la sœur de sa femme car il coucherait avec sa propre chair. En ce sens, la théorie idéologique chrétienne fait que tous les alliés deviennent des consanguins.

C'est pourquoi il est inutile d'inventer, comme l'a fait Françoise Héritier, un inceste de deuxième type, c'est-à-dire l'union entre deux personnes de même sexe à travers une troisième de sexe opposé. Prenons un exemple. Un homme est marié et a un fils. Il s'avère que tous les deux couchent avec la même maîtresse. Cette situation peut arriver et correspond d'ailleurs à un scénario qui faisait beaucoup rire les Grecs et les Latins. Françoise Héritier dit qu'il s'agit d'un inceste entre un homme et son fils, entre deux individus de même sexe dont les spermatozoïdes se sont rencontrés dans le sexe d'une même femme. Elle invente que c'est un interdit

fondamental qui a toujours été inconscient et prend appui pour cela sur des textes relatifs aux Nuer. Or que pensaient les Nuer ? Ils pensaient eux qu'on était capable de commettre un inceste de premier type par un tiers interposé. Autrement dit, si un père couche avec la même femme que son fils, il va transporter du sperme de son fils dans sa propre épouse. Il va donc faire commettre un inceste classique, un inceste entre un fils et sa mère, sans que ceux-ci l'aient voulu. Françoise Héritier, elle, a inventé la thèse d'un inceste homosexuel entre père et fils sans que personne ne l'ait voulu qui aurait été alors suivi d'un inceste classique mère-fils sans que personne ne l'ait voulu. Jamais les Nuer n'ont dit cela. Ils ont eu le génie de penser qu'un inceste mère-fils pouvait être produit par l'intervention d'un tiers parce que le père et le fils couchaient avec la même femme. C'est de cela dont les Nuer étaient conscients et qu'ils ont théorisé.

M.R. – Le travail de Freud sur la répression de la sexualité peut-il être utile aux anthropologues ?

M.G. – Freud a fait apparaître l'énorme travail de répression qui s'exerce sur les corps et le désir. Il marque ainsi une rupture. Dans *L'avenir d'une illusion* – c'est-à-dire de la religion –, il a montré que l'instance la plus répressive dans le social était en général liée à des représentations et des pratiques religieuses. De même, dans *Totem et tabou*, il a cette phrase extraordinaire : « Tout ce qui est sorti de l'esprit humain doit y rentrer ». Autrement dit, tout ce qui est sorti de l'esprit humain doit pouvoir y revenir, mais en étant compris. Ce qui signifie que les grandes religions – qu'elles disent qu'il n'existe qu'un seul dieu ou au contraire qu'il y a un dieu de la pluie, du soleil, etc. – sont des imaginaires qui n'ont aucune réalité hors de l'esprit, mais se mettent à vivre socialement.

L'enjeu est alors de repérer comment on peut passer de l'esprit au social, c'est-à-dire comment fonctionnent les pratiques symboliques dont la fonction est de mettre en scène des réalités imaginaires. Par exemple, à partir du moment où l'on met en scène et en acte le combat de Vishnou contre Shiva, cela devient du réel social. Ce qui relevait de l'imaginaire devient de la réalité sociale à travers des

pratiques symboliques. Or ce passage n'a pas toujours été très bien analysé par les anthropologues, en particulier à cause du poids de l'anthropologie symbolique. C'est d'ailleurs un paradoxe. Les *Mythologiques* de Lévi-Strauss sont des récits d'événements imaginaires qui fabriquent le monde, des récits à travers lesquels les gens se représentent l'origine du monde et leur place dans le monde, des récits qui sont à l'origine de rites. Or ces *Mythologiques* n'unissent jamais le mythe et le rite alors que tous ces imaginaires sont des systèmes de pensée qui ont besoin d'être mis en scène dans des rites pour que les gens les perçoivent comme des vérités existentielles. Ce qui signifie que la vie sociale est ritualisée du fait que l'imaginaire devient du réel social.

Les anthropologues ont eu la plus grande difficulté à comprendre cela dans la mesure où ils confondent l'imaginaire et le symbolique, dans la mesure où paradoxalement Lévi-Strauss a baptisé anthropologie symbolique ce qui était une anthropologie de l'imaginaire. Excepté dans *La voix des masques* où il n'a pas pu séparer l'imaginaire du symbolique puisque les masques sont mis en acte dans des rites. Dans cet ouvrage, le contexte social, les enjeux politiques et les rites sont analysés dans une dynamique intégrant les dimensions du rite, du mythe, des enjeux sociaux et des différences entre les sociétés voisines qui se combattent ou s'unissent. L'analyse de Lévi-Strauss devient dans ce cadre de plus en plus complexe, alors que les *Mythologiques* se contentent d'analyser et de comparer des récits de mythes. Ce qui lui a permis de démontrer que du point de vue des personnages et des événements, depuis l'Amérique du Nord jusqu'au Sud, existe un immense champ de transformations et qu'une grammaire des mythes est possible. Bien sûr, Lévi-Strauss avait le droit, sur un plan méthodologique, de séparer rites et mythes. Il n'en reste pas moins qu'une analyse des rites reste à faire permettant de comprendre à quoi ces imaginaires sont utiles pour construire une vie sociale et faire que les gens vivent ces mythes comme des vérités existentielles, vécues comme des actes de foi dans la vérité de l'imaginaire.

M.R. – Existe-t-il un passage entre le matériau des mythes et celui des rêves ?

M.G. – Il y a effectivement là un passage entre l'anthropologie et la psychanalyse via le matériau des mythes qui est très proche du matériau des rêves. Dans *L'interprétation des rêves*, Freud dit que la différence entre un rêve particulier et un mythe, c'est que le mythe est un rêve partagé qui a force de vérité sociale, de vérité collective, tandis qu'un rêve particulier peut simplement être raconté ou non. Il existe par exemple des sociétés où le matin chacun peut raconter son rêve, où le rêve est pris en charge par la communauté qui lui donne sens et indique ce qui peut arriver à l'individu qui a rêvé ou aux autres. Le décodage des rêves est alors toujours un décodage collectif.

À l'inverse, nous assistons en Europe à deux évolutions parallèles. La religion devient une affaire privée et les rêves deviennent une affaire individuelle. D'un côté, il y a privatisation de la religion ou enfermement de la religion dans l'individu. De l'autre, les rêves individuels sont confiés à un psychanalyste ou à des amis proches et deviennent seulement un rapport à soi-même. D'autres sociétés n'ont pas besoin de psychanalystes. Si on lit les Antiques par exemple, c'était le rôle des devins que d'interpréter les rêves, et un chef ne partait pas à la guerre s'il avait eu un mauvais présage. Nos sociétés ont enfermé cela dans l'individu qui se croit obligé d'aller se confesser à un psychanalyste s'il a des problèmes et pense que cela peut l'aider. Cela dit, si un pont entre le matériau onirique et le matériau des mythes me semble possible, sa théorisation reste encore largement à faire.

M.R. – Qu'est-ce qui vous a conduit à vous intéresser à la psychanalyse ?

M.G. – La psychanalyse est d'un apport fondamental. J'ai travaillé dans une société qui n'était pas divisée en classes et n'avait pas de castes. Lorsque je suis rentré de trois ans de terrain, je n'ai pas cherché à faire une monographie comprenant les chapitres anthropologiques classiques (l'économie, la parenté, la religion, les techniques...). Je me suis simplement posé une question : après avoir

vécu avec ces gens, pris des notes, etc., quel était l'élément essentiel de leurs conduites individuelles et collectives, quelle était la cheville de leur organisation, qu'est-ce qui commandait les conduites, les attitudes ou les rapports ? Je n'ai alors rien vu d'autre que la domination masculine.

Pourquoi ? À cause de l'existence des grands appareils d'initiation des garçons et des filles. Tous les vocabulaires et les attitudes pointaient vers la différence entre les sexes : refaire des enfants garçons une seconde fois en les faisant renaître sans les femmes, en les faisant renaître par un sperme entièrement vierge de tout contact avec les femmes. De même le mythe du vol des flûtes – ces flûtes sacrées interdites aux femmes –, leur nom secret, quand j'ai été initié, était « vagin ». Les premiers hommes s'étaient donc emparés sur un plan qu'on appelle symbolique – même si pour les Baruya cela ne veut rien dire –, les hommes s'étaient appropriés une puissance des femmes qui était de mettre au monde des enfants. Tout pointait vers une justification du social en termes de sexe. J'ai ainsi été obligé de me tourner vers la psychanalyse qui met en évidence les rapports homme-femme, la sexualité, la subordination de la sexualité à autre chose qui en fait le « gueuloir » comme dirait Démosthène, le gueuloir des rapports sociaux à travers quelque chose qui ne parle pas. Car le sexe ne parle pas. C'est pour ça que j'ai parlé du sexe comme d'une « machine ventriloque ». La sexualité comme machine ventriloque parce qu'on lui fait dire beaucoup de choses. Mais un sexe, ça ne parle pas. C'est quelque chose ou quelqu'un qui parle à travers lui, qui parle à travers les définitions ou les représentations de la sexualité masculine et féminine. Et qu'est-ce qui parle ? L'inconscient d'une part, mais aussi les rapports sociaux, de force et d'autorité d'autre part. C'est pour cela que je suis parti vers la lecture de Freud.

Lévi-Strauss a dit que ce ne sont pas les hommes qui pensent les mythes mais les mythes qui se pensent entre eux à travers les hommes. Cela me semble relever d'un fantasme idéaliste. Les hommes se pensent et pensent leur destin à travers les mythes. Lévi-Strauss est allé très loin pour faire disparaître le sujet. C'était l'époque où ses positions théoriques allaient dans le même sens que

celles d'Althusser et le « premier » Foucault, l'époque des structures sans sujet et des textes sans auteur (ce sera la position de Derrida). Cela a eu une gloire extraordinaire et a conduit à une telle impasse qu'il a fallu réintroduire le sujet, ce qui correspond d'ailleurs au « deuxième » Foucault. Les structures en fait ne changent pas sans que les hommes les changent. Les rapports ne changent pas sans que les hommes les changent. Il est toujours possible de s'abstenir de reproduire des rapports sociaux, de s'interdire d'être chrétien dans une société chrétienne, d'arrêter autour de soi quelque chose de la société globale, d'interrompre la reproduction des rapports. Cependant, l'interruption globale implique un changement de société.

Par exemple, il existe en France 2,5 millions de familles en union libre qui ont donc interrompu pour elles la reproduction du mariage. Cela dit, pour quelles motivations, c'est une autre question. Inconscientes ou conscientes ? On peut se demander si l'inconscient est le même chez celui qui reproduit le social et chez celui que ne le reproduit pas. Mais créer une instance qui serait universelle dans l'être ne permet pas d'expliquer la différence des réponses des êtres. D'autant plus qu'il existerait plusieurs inconscients. L'inconscient cognitif, qui n'est pas l'inconscient lié directement au sexe, au désir et à la libido. L'inconscient de la grammaire française, car si nous étions toujours conscients de notre grammaire nous ne parlerions pas. Il ne s'agit pas alors de refoulement d'un désir qui ne va jamais s'éteindre et réapparaître sous une autre forme.

M.R. – Que pensez-vous du « culte » de l'observation participante en anthropologie ?

M.G. – Dire que la méthode de l'anthropologue c'est le terrain, l'immersion, l'observation participante me paraît relever en partie du fantasme. Pour participer vraiment à la vie des autres, il faudrait se marier dans cette société, élever des enfants à la manière des autres et non pas simplement les observer quand ils se marient et élèvent des enfants. Il est donc indispensable de prendre une distance critique par rapport à ce terme d'observation participante. À

quoi renvoie-t-il ? Au fait que l'on vit avec les autres, que l'on est pour un certain temps dans un lieu à la fois abstrait et concret, ni dans sa société – parce que l'on est chez les autres –, ni complètement chez les autres – parce qu'on est encore dans sa société et que l'on va y revenir un jour pour écrire ses livres.

La constitution du travail anthropologique correspond à la constitution de ce lieu abstrait et concret. Car les autres avec lesquels on vit, leurs principes d'existence, leurs représentations philosophiques ou religieuses constituent pour eux, d'une part, des vérités existentielles qui conduisent leur vie quotidienne et, d'autre part, le moyen par lequel ils se reproduisent concrètement, c'est-à-dire reproduisent leur société et se reproduisent dans leur société. En revanche, l'anthropologue ne reproduit pas la société des autres et ne se reproduit pas dans cette société, alors que pour ces autres, qu'il observe, les représentations qu'ils ont du monde et d'eux-mêmes, leurs principes d'action, leurs façons de sentir sont des enjeux d'existence et de reproduction de leur existence.

Cette situation n'est que peu analysée par les anthropologues. Bien sûr il ne s'agit pas d'affirmer par exemple que les connaissances qu'il a des autres, accumulées au cours de son terrain, n'ont aucune valeur, ne sont qu'une invention des Occidentaux, que le produit de ses catégories qu'il a transportées et appliquées. Un anthropologue doit être capable d'évaluer si ses concepts fonctionnent ou pas et, s'ils ne fonctionnent pas, de les changer. Son métier est de produire de la connaissance. Cela nous conduit cependant à l'enjeu du métadiscours. Le métier de l'anthropologue fait qu'il ne sera jamais capable de s'identifier concrètement avec les autres et donc de faire que les connaissances que les autres lui ont fait partager deviennent pour lui (ou pour elle) des conditions de la production de son existence quotidienne, concrète, ce qu'elles sont pour les autres qui eux ne peuvent jamais cesser de se reproduire dans leur société. À l'exception de quelques anthropologues qui passent de l'autre côté – très peu au demeurant –, qui se marient et ont des enfants dans la tribu. Quelques-uns continuent à écrire – rarement – et témoignent ainsi de leur nouvelle identité, de leur nouvelle vie et des autres avec lesquels ils ont choisi de vivre.

D'une part donc, l'anthropologue effectue une observation en participant à la vie d'autres individus, mais il s'agit bien d'une observation et non d'une participation sous la forme d'une identification. D'autre part, à partir du moment où l'anthropologue découvre que les rapports de parenté des gens parmi lesquels il vit sont de type dravidien ou hawaïen, il passe à autre chose qui n'intéresse pas les gens qui vivent sur le terrain mais devient l'objet d'une analyse se situant à un autre niveau. Car les individus ne se rendent pas toujours compte des contraintes de leur système. Ils les subissent, les affrontent, mais de là à les théoriser, ce n'est pas leur problème. C'est sur ce plan que les postmodernes ont également eu tort. À partir du moment où je fais ce type d'analyse, je suis devant des problèmes qui relèvent de la connaissance de l'humanité et débordent la connaissance de cette humanité-là. Je suis à un métaniveau de travail. Ce métaniveau fait qu'il existe de très bons anthropologues réalisant des monographies remarquables qui nous rapprochent des gens, la qualité de leur ethnographie faisant que l'on peut comparer le détail du fonctionnement des rapports sociaux qu'ils ont observé avec le détail d'autres sociétés qui sont formellement semblables par le système. Cependant, certains de ces anthropologues pourront ne jamais construire de métathéorie. Lévi-Strauss, lui, a rédigé une ethnographie chez les Nambikwara assez banale. En revanche, il a prélevé des données dans des dizaines de sociétés amazoniennes et a construit une théorie comparée de leurs structures et principes de fonctionnement. S'il n'était donc pas un grand ethnographe, il est un grand théoricien.

Cela dit, idéalement, le métier d'anthropologue serait d'être à la fois ethnologue et théoricien. C'est ce que j'ai essayé de faire : d'abord les Baruya, puis le don, l'énigme du don, car le don et le contre-don sont importants dans de nombreuses sociétés. Lévi-Strauss et Mauss l'ont bien vu. Mais ils ont oublié qu'il y a d'un côté des choses que l'on vend ou que l'on donne et de l'autre des choses que l'on ne vend pas et que l'on ne donne pas. Ils ont compris l'opposition entre rapports marchands et non marchands, rapports impersonnels et rapports personnels, mais ils ont oublié qu'il y a des choses que l'on ne doit ni donner ni vendre mais que

l'on doit transmettre. Les religieux connaissent cela, ce sont les objets sacrés, les formules secrètes... Mais le sacré n'est pas seulement le religieux. Le politique aussi a une dimension sacrée. Ce qui renvoie au domaine de la connaissance scientifique, qui n'est pas celui de la conscience populaire ou des intérêts des individus engagés dans leurs rapports, domaine de la science qui peut apparaître comme un monde d'abstractions, mais dont les abstractions visent des réalités réelles. C'est précisément à cela que le métier d'anthropologue correspond.

M.R. – L'utilisation de concepts psychanalytiques en anthropologie vous paraît-elle pertinente ?

M.G. – Je ne le pense pas et j'en donnerai un exemple. Bernard Juillerat a décrit à l'aide des paradigmes psychanalytiques un système de parenté dans une région de Nouvelle-Guinée ainsi que les rites et les mythes qu'il met en jeu. Le problème est que ce système de parenté est identique – sur le plan de sa structure et de ses principes de fonctionnement – à celui d'une tribu d'Amérique du Nord, mais il y est associé à des mythes et à une structure sociale différents. Comment dès lors expliquer l'existence de structures de parenté identiques dans des contextes différents ? Si l'appareil psychique est semblable chez tous les individus, comment expliquer à partir de cette universalité les particularités des sociétés et des univers culturels. Plus généralement, nous n'arrivons pas pour l'instant à expliquer cette apparition de structures identiques dans des contextes différents, ce qui prouve une certaine autonomie de ces structures. Il existe ainsi des zones d'ombre totale dans les sciences sociales.

Marx avait avancé l'hypothèse d'une correspondance entre infrastructures et superstructures. Lévi-Strauss, lui, parlait de primat des infrastructures et de correspondances structurales, en particulier entre économie et parenté. Mais on n'a jamais réussi à trouver de telles correspondances entre un mode de reproduction de l'homme par la parenté et un mode de reproduction de l'homme par l'économie. Mon hypothèse a été de mettre le rapport entre les sexes et l'institution d'une domination d'un sexe sur l'autre comme

déterminants stratégiques, en avançant que cela constitue le cœur des logiques sociales que j'ai observées.

Peut-être que la première domestication dans l'humanité fut celle d'une partie de l'humanité par l'autre, des femmes par les hommes. Cela s'est joué autour du fait que les femmes portent les enfants, et autour de l'enfant en tant qu'il signifie la reproduction de rapports et de groupes sociaux. Car l'enfant est la continuité de rapports sociaux et de l'identité d'un groupe. À travers lui les mêmes rapports sont portés par d'autres générations. L'enfant est donc un enjeu et un pivot. Nous produisons des rapports sociaux qui changent ou non, et ce sont les enfants qui vont les porter ou non.

Autrement dit, produire de la société induit de produire des rapports sociaux nouveaux, des modes de pensée et d'action nouveaux, ce que l'on appelle une culture. C'est pourquoi la culture n'est pas séparée des rapports sociaux, et les batailles entre les Français et les Anglais et la Social Anthropology d'un côté, et les Américains et la Cultural Anthropology de l'autre me semblent vaines et dépassées. Ce qui compte c'est de voir comment les gens produisent leur vie. Ce qui demande un effort analytique, celui de décomposer et recomposer la production de l'existence par les autres et le fait qu'ils adhèrent ou non à leurs principes parce que ces derniers constituent pour eux des vérités existentielles. Il faut pouvoir saisir ce qui opère dans les rites, les cérémonies, les pratiques symboliques grâce auxquels les gens voient que leur dieu existe. Cette anthropologie est à la fois critique de ses concepts – réflexive – et un outil puissant de connaissance de l'autre.

M.R. – Quel est de votre point de vue l'enjeu fondamental de l'anthropologie ?

M.G. – L'enjeu de l'anthropologie est de comprendre l'altérité sociale d'autrui. Pour ce faire, je distingue chez l'anthropologue trois « moi » : le moi social, le moi intime et le moi cognitif.

Le moi social correspond au fait qu'un brahmane par exemple est né brahmane et que ses enfants seront brahmanes. Si ses enfants ne veulent pas accepter les interdits rituels, alimentaires, ils deviendront alors des *out-castes* et auront un destin de paria. C'est

le travail de l'anthropologue que de comprendre cette logique des castes, le principe de l'hindouisme, etc.

Le moi intime correspond, lui, à ce moi que chacun développe par les rencontres et les échanges qu'il noue avec autrui, son père, sa mère, par les bonheurs, les malheurs, les souffrances qu'il vit. L'anthropologue doit se mettre à l'écoute des gens, les rattacher à leur position d'aîné, de cadet, de grand guerrier, de fils de grand guerrier par exemple, mais c'est probablement le psychanalyste qui peut le mieux se mettre à l'écoute de ce moi intime. Ce n'est pas le travail de l'anthropologue qui est de comprendre la nature des rapports dans lesquels les gens se trouvent pris et qu'ils reproduisent jusqu'à un certain point par leurs actions.

Il existe en fait une sorte de paradoxe. L'anthropologue vit avec des individus mais à un moment donné il fait abstraction provisoirement de leur individualité pour comprendre la nature des rapports que ces individus entretiennent entre eux. Ensuite, quand il maîtrise la connaissance de ces rapports, l'anthropologue peut revenir vers chaque individu à partir de la connaissance de leurs rapports sociaux. C'est un mouvement sans fin.

Enfin, un moi cognitif est à construire chez celui ou celle qui désire devenir anthropologue. Un anthropologue est quelqu'un qui part avec ce qu'on lui a appris dans sa société sur ce qu'est une société, sur les types de parenté, etc., qui part donc avec un appareil de concepts et de connaissances. Il devrait partir également avec une vigilance critique, c'est-à-dire être prêt à critiquer ce qu'il a appris si cela ne correspond pas à ce qu'il observe. Mais il part avec un appareil théorique de son temps qui est une construction. Il travaille avec ce moi cognitif. Il va devoir se décentrer par rapport à sa propre culture, sa propre société. Ce décentrement systématique, cette suspension de son jugement, ce travail sur soi, cette ascèse analytique est l'acte fondateur de la démarche d'un anthropologue qui doit se mettre à distance de lui-même et de sa culture d'origine pour observer. Cela n'a donc rien à voir par exemple avec le travail du journaliste qui traque l'événement et en témoigne, sans forcément le comprendre d'ailleurs.

Sachant que ce travail de décentrement constant doit également s'accompagner d'une vigilance critique qui correspond à un travail permanent de réflexivité critique, de refus d'imposer un schéma analytique, de seulement le proposer pour expliquer.

Ce travail du moi cognitif est celui de l'observation, l'anthropologue ne devant pas ensuite s'automystifier avec le mot « participante », car il doit savoir exactement à quoi il participe et jusqu'où il participe. Il ne suffit pas d'être avec les autres. Il est essentiel de faire des enquêtes systématiques, de faire des années de terrain durant lesquelles on produit des centaines de généalogies grâce auxquelles on repère si des choses sont récurrentes ou bien si elles constituent des singularités. Le minimum est de faire deux ans de terrain. Six mois pour commencer, six mois pour travailler, six mois pour voir que l'on n'a rien compris et six mois pour tout recommencer. Idéalement aujourd'hui, compte tenu de la globalisation du monde, un anthropologue devrait pouvoir passer de sa société à une autre et réciproquement : faire du terrain en France et faire du terrain « ailleurs », ce qui est possible avec l'anthropologie urbaine.

Le métier d'anthropologue a cela de formidable qu'il s'efforce de comprendre l'altérité des autres en partant du postulat que l'altérité sociale des autres n'est pas absolue mais toujours relative. Tout ce que les hommes ont inventé pour créer leur vie sociale, d'autres hommes peuvent le comprendre sans être obligés de s'identifier à l'autre, ni d'appliquer pour leur propre vie les principes qu'ils ont compris chez ces autres. Par exemple, ce n'est pas parce que j'ai compris la logique de castes que je vais moi-même me transformer en brahmane, et ce n'est pas parce que je ne vais pas me transformer en brahmane que je n'ai pas compris cette logique.

Une partie du procès fait aux anthropologues relève de cette incompréhension. Al-Qaïda par exemple se sert des thèses des postmodernistes pour montrer que les Européens n'ont jamais rien compris à l'islam, qu'ils ont fait un travail d'exploitation et de domination, de mépris culturel, d'ignorance. J'aimerais bien que l'on me traduise les prêches prononcées dans les *madrasa* des Taliban, la vision de l'autre qu'ils ont, les mythes qu'ils ont sur nous comme

nous en avons sur eux... Seulement nous, anthropologues, ne sommes pas là pour produire d'autres mythes. C'est pourquoi le décentrement est fondamental qui correspond à un travail sur soi, une ascèse, mais c'est aussi une source de jouissance énorme lorsque nous comprenons quelque chose de l'autre. Ce qui n'est ni immédiat ni intuitif. Ce qui demande un travail patient et long jusqu'au moment où deux choses que l'on n'avait pas comprises s'enchaînent l'une à l'autre dans notre tête et qu'on en comprend le sens pour les autres et donc également pour soi en tant que s'efforçant de les comprendre. Il correspond à l'effort nécessaire pour comprendre autrui, pour se mettre à distance de ce qui est vérité existentielle et sociale pour soi afin de comprendre ce qui est vérité et existence pour les autres. Mais comprendre n'est pas encore expliquer pourquoi chaque société est devenue ce qu'elle est.

Résumé

Dans cet entretien, Maurice Godelier rappelle ce qui distingue l'anthropologie et la psychanalyse dans leur objet et leur approche. L'anthropologie analyse en effet l'altérité sociale et existentielle d'autrui ainsi que la nature des rapports sociaux. Tandis que la psychanalyse se centre sur le fonctionnement psychique des individus et en particulier les effets de la répression s'exerçant sur la sexualité, le corps et le désir. La proximité de certains de leurs matériaux, comme ceux des mythes et des rêves, ne doit donc pas faire oublier leurs différences fondamentales, ni escamoter les spécificités du travail de décentrement constant et de vigilance critique constituant l'acte fondateur d'une démarche d'anthropologie.

Mots-clefs : psychanalyse, anthropologie, terrain ethnologique, interdisciplinarité en sciences sociales, altérité, mythes, rêve, religion.

Summary

Understanding the Social and Existential Otherness of Others

In this interview, Maurice Godelier reminds us of what distinguishes anthropology and psychoanalysis with respect to their object and approach.

Anthropology in fact analyses the social and existential otherness of others as well as the nature of social relations, while psychoanalysis focuses on the psychic functioning of individuals, and in particular the effects of repression on sexuality, the body, and desire. The proximity of some of their material, such as myths and dreams, should not lead us to forget the fundamental differences that exist between them, nor evade the specific work of constant decentring and critical vigilance that constitutes the foundation of the anthropologist's approach.

Key-words: psychoanalysis, anthropology, ethnological field, interdisciplinarity in the social sciences, otherness, myths, dream, religion.

* * *

L'AVENIR D'UNE IMPOSSIBLE RENCONTRE

Entretien avec Marc AUGÉ*
réalisé par Marie REBEYROLLE**

Marie Rebeyrolle – Quel regard portez-vous sur l'histoire du débat entre anthropologie et psychanalyse ?

Marc Augé – Le débat entre anthropologie et psychanalyse est une vieille histoire commencée avec Freud lui-même, qui s'intéresse aux matériaux anthropologiques, sans doute avec l'idée que l'on y trouve, comme dirait Durkheim, des formes élémentaires de questions se posant de façon contournée dans d'autres contextes. C'est un vieux débat, une vieille et impossible rencontre que j'illustrerai par quatre exemples.

Le premier exemple est celui de la rencontre entre Lacan et Lévi-Strauss. Très tôt, en effet, Lévi-Strauss fait référence à Lacan, qui à l'époque n'est pas aussi connu qu'il l'a été ensuite. Il s'agit de son introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, dans laquelle il écrit : « Car c'est à proprement parler celui que nous appelons sain d'esprit qui s'aliène, puisqu'il consent à exister dans un monde définissable seulement par la relation de moi et d'autrui ». Ajoutant en note de bas de page : « Telle est bien, nous semble-t-il, la conclusion qui se dégage de la profonde étude du Dr Jacques Lacan,

* EHESS – 54 bd Raspail, 75006 Paris.
Courriel : auge@ehess.fr

** EHESS – 54 bd. Raspail, 75006 Paris.
Courriel : marie.r@noos.fr

"L'agressivité en Psychanalyse", *Revue française de psychanalyse*, n°3, juil.-sept. 1948 ».

Parlant de ce que nous pourrions appeler l'aliénation au social, Lévi-Strauss se réfère donc aux travaux de Lacan pour illustrer son analyse. Et il est vrai que la symbolique des sociétés s'inscrit dans cette relation entre les uns et les autres, entre l'un et l'autre, telle qu'elle est mise en forme et instituée dans des relations de parenté, d'alliance, de pouvoir, entre homme et femme, etc. Ce qui permet de comprendre que le thème de la relation soit central en ethnologie, ce matériau se donnant à voir et servant à repérer une symbolisation de ces rapports. Mais cette aliénation au social est une thématique que nous retrouvons ailleurs, par exemple chez Castoriadis.

Le deuxième exemple concerne les travaux de Devereux, et plus généralement de l'ethnopsychiatrie, qui sont sensibles au fait que, de même que Lévi-Strauss nous faisait remarquer que les sauvages avaient des enfants et donc n'étaient pas des enfants, ceux qu'étudiaient les ethnologues reconnaissaient la folie. Devereux a ainsi fait remarquer qu'il existait chez les Indiens d'Amérique du Nord une grande cohérence dans leurs procédures de repérage ou dans leur sensibilité aux matériaux du rêve qui les rendaient plus tolérants et plus aptes à comprendre les états névrotiques. Simplement, Devereux qui est un rationaliste n'a pas cédé à la tentation de croire qu'il existe dans les sciences « autres », dans les sciences « sauvages », quelque chose que n'aurait pas découvert la recherche occidentale. Il note que tout cela part d'un cadre préétabli, d'une cosmologie préétablie, qui en limitent les effets, ce qui fait que cela ne peut pas être comparé à la clinique moderne.

Le troisième exemple renvoie à certains ethnologues de ma génération et de la suivante qui ont essayé de travailler, de mon point de vue de façon assez obscure, sur les rapports entre ethnologie et psychanalyse en usant du langage de l'une des disciplines pour décrire les réalités analysées par l'autre discipline. Or, plaquer un langage analytique ne me semble pas apporter grand-chose ni témoigner d'une rencontre possible.

Enfin, le quatrième exemple se réfère à ma rencontre, après mes terrains africains, avec certains psychanalystes qui étaient intéressés par ce que les ethnologues ont résumé sous le terme de « notion de personne ». Cette notion de personne renvoie à la manière dont on se représente, dans des sociétés différentes, la personne individuelle. Par exemple, dans le matériau africain, on voit bien que l'individu est une unité instable où se croisent des instances différentes. Il y a donc là quelque chose qui a attiré les psychanalystes, qui se sont d'ailleurs parfois disputés pour savoir si tel ou tel élément de la personne en Afrique de l'Ouest représentait par exemple le « ça » freudien ou le « surmoi ». Ce qui nous renvoie une nouvelle fois à l'utilisation du langage de l'une des disciplines pour analyser le matériau de l'autre discipline.

M.R. – L'expérience de terrain peut-elle constituer un matériau d'investigation pour les psychanalystes ?

M.A. – Il y a peut-être en effet une autre manière de prendre les choses qui serait de s'intéresser aux ethnologues eux-mêmes. Quel est le rapport de l'ethnologue à son terrain ? Quelle est cette expérience de l'altérité qui est faite au cours d'une recherche ethnologique ? D'une certaine manière, cette expérience procède d'un double décentrement. Car dès lors qu'un groupe est interrogé, mis dans le regard de l'ethnologue, quelque chose bouge puisqu'il ne s'agit pas d'une présence neutre, mais d'une présence qui affecte le milieu et le fait réagir.

Le premier décentrement concerne l'informateur qui met à distance son propre milieu pour essayer de l'expliquer à l'ethnologue. Or il s'agit là d'un exercice totalement inhabituel. Pour que l'ethnologue produise des récits, mette en forme littéraire les choses qu'il observe, fasse des synthèses qui n'ont pas l'occasion d'être faites localement, il faut que ses informateurs soient capables d'une espèce de recul qui implique ce décentrement. Le second décentrement concerne l'ethnologue lui-même qui n'arrive pas comme le porteur de sa propre culture susceptible d'un ethnocentrisme forcené. Au moins dans une vision inaugurale des choses, l'ethnologue est seul, sorti de son milieu et a à expérimenter une épreuve de

solitude. On a d'ailleurs vu parfois des ethnologues se faire « manger » par le milieu qu'ils étudiaient et passer de l'autre côté. L'ethnologie est en ce sens la rencontre de deux procédures de décentrement, ce qui peut intéresser les psychanalystes en tant qu'expérience particulière du rapport à l'autre indépendant des représentations ethnographiques liées à l'activité même de l'ethnologue. L'ethnologue n'est donc pas le psychanalyste de ce qu'il écoute et ne se psychanalyse pas lui-même, mais il opère quelque chose qui touche à cela. Et cette expérience particulière peut être intéressante à étudier pour les psychanalystes. Sachant qu'il existe des cas de figure exemplaires. Il suffit pour cela de relire par exemple le journal de Malinowski.

En revanche, j'ai du mal à concevoir le rapport entre psychanalyse et ethnologie comme un dialogue entre deux disciplines, car il n'existe pas à proprement parler de dialogue entre disciplines ni de rapport de complémentarité, même s'il y a des rencontres entre des personnes et des confrontations d'expérience de sorte qu'une discipline peut faire écho à une autre.

M.R. – Psychanalyse et anthropologie partiraient-elles d'un même objet tout en lui donnant un sens différent ?

M.A. – L'objet de la psychanalyse et de l'anthropologie est identique, mais le sens qu'elles lui donnent s'inscrit dans un mouvement strictement inverse. En effet, le psychanalyste a devant lui un sujet pris dans un tissu de relations qui l'ont constitué comme sujet à travers ses négociations avec les autres, relations qui fonctionnent ou non et le produisent en tant qu'individu jamais totalement identifié à lui-même. Quoi qu'il en soit, le psychanalyste part de cette parole individuelle pour aider cette parole à se reconstituer elle-même. L'ethnologue est, lui, dans une démarche très différente. Son objet est de comprendre le système de contraintes et de construction qui fait la société. Il n'est pas de saisir ce système comme influençant les destins individuels, mais au contraire de saisir la structure globale à travers des destins individuels.

Il s'agit donc de mouvements de sens strictement inverses. Or, comme souvent dans ces positions symétriques inverses, il peut y avoir écho de l'une à l'autre. En outre, comme l'ethnologue travaille avec des informateurs, des interlocuteurs privilégiés, il est confronté à des problèmes individuels. Lévi-Strauss disait d'ailleurs, toujours dans son introduction à l'œuvre de Mauss, que pour comprendre complètement un fait social total, il faudrait comprendre la manière dont il est perçu par chacun de ceux qui entrent dans son élaboration. Il s'agit bien sûr d'un idéal que le plus ambitieux des romanciers ne pourrait réaliser. Mais cela signifie que cette perception individuelle est le point aveugle et le point d'aboutissement impossible pour l'ethnologue. Sachant que le mouvement de la psychanalyse est inverse, qui part de l'individu pour l'aider à maîtriser ce qui l'entoure.

M.R. – L'anthropologie oscille-t-elle comme la psychanalyse entre un point de vue optimisme et pessimisme ?

M.A. – On trouve chez Freud une ambivalence marquée quant à l'objectif de la psychanalyse : sert-elle à guérir ou à analyser ? Freud semble n'avoir jamais renoncé à cette idée de guérison. Pourtant, lorsqu'il analyse les symptômes généraux de la culture, un pessimisme profond apparaît car il pense que l'humanité sera toujours dominée par un certain nombre de pulsions empêchant le point de vue rationnel de s'imposer. Il y aurait ainsi une double lecture de Freud. Dans son versant optimiste domine l'idée que la guérison individuelle est possible et passe par la vérité. Dans son versant pessimiste domine l'idée que la pulsion de mort empêche d'être sereinement optimiste sur l'avenir du collectif.

Cette ambivalence n'a pas lieu dans les débats ethnologiques, car l'ethnologie ne s'attribue pas de fonction thérapeutique. Elle n'a pas à se prononcer là-dessus, d'autant qu'il existe un poids de la métaphore scientifique : l'ethnologie a pour objectif de décrire les choses telles qu'elles sont.

Il est vrai cependant que ce débat a existé dans l'histoire des sciences humaines et sociales. Il y a eu ainsi une anthropologie optimiste, dans les années 1960, lorsque l'on s'est interrogé sur les

conditions du développement et du progrès. Mais devant les échecs historiques, un repli s'est opéré.

Le seul rapprochement pertinent est de comparer Freud à Durkheim, qui était un homme optimiste sur l'évolution de la société, sur la manière dont les hommes se remémorent les choses et les commémorent. Sans doute était-il sensible à la possibilité d'une religion sans dieu. La pensée de Durkheim est en tout cas sous-tendue par l'idée du progrès. Mais Freud est, lui, beaucoup plus pessimiste. S'il existe donc un effet d'écho, l'observation psychanalytique des sociétés n'a jamais suscité de sentiment d'optimisme comme cela a pu se passer en ethnologie.

De ce point de vue, vivant aujourd'hui une époque où nous avons du mal à imaginer l'avenir – une époque de pessimisme ambiant –, il n'est pas étonnant que la psychanalyse, qui se définit comme non prioritairement thérapeutique, soit à l'aise. Même si elle est remise en question parce qu'elle n'a pas la performativité que l'on serait en droit d'en attendre dans une perspective strictement médicale. La contradiction actuelle de la psychanalyse vient donc de ce qu'elle se situe à mi-chemin entre un idéal de vérité et un idéal de mieux-être. Nous pourrions d'ailleurs faire l'hypothèse qu'elle n'a pas réussi à trouver sa place dans un dispositif thérapeutique dans la mesure où cela n'est peut-être pas au fond son objet.

M.R. – En quoi l'anthropologie diffère-t-elle de la psychanalyse sur le thème de la violence ?

M.A. – La violence est un thème partagé par l'anthropologie et la psychanalyse qui ne l'abordent cependant pas par les mêmes cheminements. L'anthropologie observe que la violence naît quand le lien entre l'un et l'autre n'est plus formulable. La violence indique en ce sens l'échec de la relation. D'ailleurs, tous les rituels d'inversion sont faits pour contenir et dominer cela, le conflit et l'affrontement apparaissant justement lorsque les médiations symboliques sautent. En revanche, pour la psychanalyse, la violence et la menace sont inhérentes au social.

M.R. – Comment le passage de la description à l'interprétation opère-t-il en anthropologie ?

M.A. – L'anthropologie part du repérage de faits, s'efforce de les mettre en relation à l'intérieur d'une même société, puis développe une dimension comparative plus générale grâce à laquelle elle construit une anthropologie de la parenté, du pouvoir, etc. Quelque chose s'élabore ainsi pour sortir du point minimal où l'élément d'observation est isolé, et c'est cela qui opère le passage de l'ethnographie à l'anthropologie.

L'autre manière d'aborder la question est de se demander s'il existerait une cure ethnologique qui serait celle de l'ethnologue lui-même. C'est une question intéressante car c'est un autre cheminement pour se demander si l'on rencontre dans des cultures différentes des questions qui relèvent de l'universel.

De mon point de vue, ce sont les questions qui relèvent de l'universel et non les réponses. Il n'est ainsi pas vrai que du point de vue de l'homme individuel ou générique, de l'homme en soi ou de l'homme des droits de l'homme, toutes les cultures soient égales en dignité. La grande majorité des cultures ont des procédures d'exclusion. Mais ces procédures sont plus ou moins marquées et l'on ne peut pas, au nom d'un relativisme généralisé, penser que l'identification de chacune d'entre elles suffit à proclamer l'idéal du pluriculturalisme. En d'autres termes, nous sommes aujourd'hui victimes de métaphores. Par exemple, lorsque l'on parle du « dialogue des cultures », qui dialogue ? Une culture est un ensemble dans lequel il existe de la diversité et de l'inégalité. Demander l'égalité entre les cultures c'est donc supposer que l'on se désintéresse de l'inégalité à l'intérieur de chacune d'entre elles.

C'est pourquoi, au terme de son enquête, un anthropologue un tant soit peu cohérent ne peut que revendiquer la priorité en droit de l'individu. Reste que les cultures sont universelles en ce qu'elles posent des questions qui ont une portée universelle, sachant que les réponses sont, elles, historiques et particulières. C'est donc en continuant d'investiguer les questions que l'on peut élaborer quelque chose d'autre, qui serait comme l'horizon inatteignable et toujours lointain d'une véritable quête anthropologique, tels que par exemple le rapport entre la vie et la mort, les relations entre les sexes, la filiation, l'hérédité, l'héritage... Les réponses à ces

questions sont bien sûr extraordinairement diverses et soumises à l'inégalité historique, et lorsque nous étudions les cultures nous n'avons que des réponses. Mais lorsque nous observons les terrains, nous voyons ces réponses en mouvement, nous les voyons qui s'agitent, voire se contredisent. Nous pouvons alors imaginer les questions auxquelles ces réponses ont répondu. Les questions sont là. D'une certaine façon, le travail anthropologique consiste à accoucher de ces questions, à transformer ce que l'ethnologue observe en des réponses à des questions non dites. C'est en ce sens qu'il travaille dans un registre plus universaliste.

M.R. – Quel est de votre point de vue l'objet central de l'anthropologie ?

M.A. – La sociologie s'occupe du collectif et la psychanalyse de l'individu. L'anthropologie est, elle, intermédiaire puisqu'elle s'occupe de la relation, c'est-à-dire du même et de l'autre dans des contextes très divers. La caractéristique de la relation est d'être toujours multiple et plurielle, tout en pouvant être observée dans des contextes isolés – par exemple la relation père-fils –, et c'est cela que l'on observe ethnographiquement, c'est-à-dire concrètement. L'observation anthropologique se centre ainsi sur des individus singuliers en position d'action réciproque. Le premier mouvement pour un ethnologue n'est donc pas d'identifier des individus par rapport à d'autres mais de prendre des couples de relations et de voir ce qui les fait fonctionner. Ce qui n'est pas tout à fait le domaine de la sociologie qui s'occupe de grandes masses. Nous pouvons donc parler d'une expérience plus intime de la relation d'altérité en ethnologie, de cette relation du même et de l'autre à l'intérieur d'une même culture. De sorte que l'identité individuelle ne se construisant que dans la relation aux autres, le matériau ethnologique sur les relations peut parfois se doubler d'une interrogation sur le normal et le pathologique, ces catégories existant localement et intervenant pour qualifier la relation. Cela dit, l'objet de l'anthropologie est fondamentalement la relation et le jeu des relations, et non l'approfondissement des termes de la relation selon les critères du normal et du pathologique.

M.R. – Comment l'anthropologie travaille-t-elle la question de la sexualité, centrale en psychanalyse ?

M.A. – L'ethnologue se centre prioritairement sur des objets structuraux (l'alliance, la filiation...). Il étudie la sexualité du point de vue de la symbolique, c'est-à-dire de la manière dont la sexualité intervient dans des procédures d'initiation, de formation des jeunes gens, etc., sans se poser la question de ses répercussions sur le psychisme individuel.

Cela dit, l'anthropologie culturaliste traditionnelle a effectué de nombreuses comparaisons entre les cultures du monde, non seulement en fonction de la place mais aussi du style qu'elles donnaient à la sexualité. Il existe ainsi des styles de sociétés, de rapport entre les sexes et de rapport à la sexualité, très différents. Mais autant cela apparaît essentiel dans la matière de la psychanalyse, autant cet aspect de la recherche ethnographique reste descriptif et n'entre pas dans la problématisation de son objet en tant que tel. Reste que le matériau ethnographique peut dans ce cadre constituer une source de réflexion pour les psychanalystes.

Répetons-le, le questionnement de l'anthropologie et celui de la psychanalyse sont différents et leur cheminement est de sens inverse, même si ces deux disciplines peuvent apparaître proches compte tenu de la proximité de leur objet de départ.

Cela alimente d'ailleurs les difficultés, voire les malentendus entre ces deux disciplines. Car le matériau ethnographique peut se lire métaphoriquement en termes psychanalytiques. Par exemple, j'ai volontiers parlé des « instances », au sens freudien du terme, pour rendre compte des représentations de la personne en Afrique de l'Ouest. Mais il s'agissait d'une approximation, d'une métaphore. De même, lorsque l'on observe ceux qui vont trouver les guérisseurs ou les prophètes, on a à l'évidence affaire à des cas de névroses, voire de psychoses. On se rend alors compte que l'élaboration de ce qu'on appelle rapidement des systèmes religieux ou des cosmologies repose sur ce matériau. C'est pourquoi il existe là encore quelque chose qui évoque les problèmes psychiques et qui ne va donc pas sans faire écho à la recherche psychanalytique. Enfin, il y a la solitude de l'ethnologue qui peut se demander

pourquoi il a choisi de faire ce métier et qui a intérêt à surveiller ce qu'il fait pour ne pas mélanger les choses.

M.R. – Quel peut être l'avenir de l'anthropologie et de la psychanalyse ?

M.A. – Il y a quelque chose de commun à la psychanalyse et à l'anthropologie qui vient de ce qu'elles rencontrent des difficultés institutionnelles au moment même où elles se répandent un peu partout. En effet, l'anthropologie est un terme qui s'est diffusé extraordinairement, de même que ceux de culture ou d'identité, et on a l'impression que la psychanalyse est également partout, comme référence ou plus exactement comme mot.

Cela dit, l'anthropologie n'est pas prioritaire dans les disciplines enseignées, et son objet est en passe de disparaître si on le limite aux objets traditionnels. C'est pour cela que j'avance que ce qui compte c'est la relation en tant qu'objet intellectuel de l'anthropologie, car s'ouvre alors un champ extrêmement diversifié d'observation et de réflexion. Reste à savoir si cette anthropologie de la relation, cette anthropologie contemporaine des sociétés, va se développer.

Quant à la psychanalyse, elle peut, comme l'anthropologie, être victime de son succès. On peut craindre en effet que tout le monde se mettant à faire de l'anthropologie ou de la psychanalyse – se mettant à être anthropologue de soi ou psychanalyste de soi –, plus personne ne prenne la peine d'un véritable travail anthropologique ou psychanalytique, ce qui signerait la fin de l'anthropologie et de la psychanalyse en tant que disciplines. Cette question se pose aux deux disciplines, même si l'anthropologie n'a aucune visée thérapeutique, alors que la psychanalyse est, elle, moins menacée comme instrument de réflexion sur l'individu et la société que comme pratique thérapeutique dont certains pensent qu'elle pourrait être avantageusement complétée ou substituée par des thérapies du comportement.

Quoi qu'il en soit, anthropologie et psychanalyse connaissent actuellement le même danger, ce qui ne signifie cependant pas

qu'elles connaissent le même destin, ni même que leur destin soit de disparaître.

Nous avons en effet vécu un changement d'échelle, puisque nous sommes passés à la réalisation du fait de vivre à l'échelle de la planète, même si cette affirmation est pour une part illusoire. Dire cela signifie que la communication est devenue essentielle, que nous vivons dans un monde d'images et de messages, et que d'une certaine manière c'est fantastique, tout en posant des problèmes de relation, des problèmes sur la nature même de la relation que nous établissons avec les autres ou différents types d'autres. Cela interroge directement la psychanalyse et l'anthropologie, ce qui devrait en faire des disciplines de pointe ou des réflexions de pointe. La question reste alors de savoir si elles seront des disciplines ou des réflexions, c'est-à-dire si elles auront un avenir institutionnel en tant que disciplines ou si elles entreront dans le bagage commun d'un certain humanisme dans lequel l'apport strictement disciplinaire sera dissout.

Si j'imagine l'avenir, je ne vois pas nécessairement la généralisation de la démocratie dans le monde, mais plutôt l'apparition d'une aristocratie du savoir dans des pôles – car la science coûte très cher –, une aristocratie du savoir en lien avec l'aristocratie du pouvoir et de l'argent. Et à côté, je vois une masse de consommateurs ou de communicateurs – c'est la même chose puisque l'on consomme les images. Ainsi, de même que les villes se décentrent lorsqu'elles existent par leurs moyens de communication, de même que la demeure se décentre parce que le foyer est occupé par les moyens de communication et n'est donc plus le lieu de l'intimité, de même l'individu se décentre dans la mesure où il devient dépendant, jusque dans sa corporéité, de tous les instruments qu'il a sur lui. Or ce décentrement pose un problème de relation et d'identité, et ces transformations dans la personne vont engendrer leurs propres questionnements, problèmes et difficultés. Le risque réside dans cette répartition entre une aristocratie du savoir, une masse de consommateurs, et une masse de sous-consommateurs, car l'écart entre les plus riches et les plus pauvres des pauvres s'accroît, de même que l'écart entre les plus savants et les plus analphabètes des

analphabètes s'accroît. En ce sens, la projection à 50 ou 100 ans peut être terrifiante, compte tenu des problèmes de violence, d'identité et de relation que cette nouvelle configuration engendrerait.

Pour conclure, et revenir à la question de l'avenir de l'anthropologie et de la psychanalyse, je dirai que nous sommes en train de changer dans notre intimité. L'individu ne sera plus demain tout à fait ce qu'il était hier. Il sera à la fois affranchi de contraintes anciennes et soumis à des contraintes nouvelles. Or l'intérêt de l'anthropologie et de la psychanalyse vient de ce qu'elles ont essayé, chacune à sa façon, d'identifier ces types de contraintes. Je crois en ce sens à la nécessité d'une sorte de vigilance future qui passera par des formes intellectuelles ayant quelque chose à voir avec ce qu'un peu maladroitement ou provisoirement nous appelons les rapports entre anthropologie et psychanalyse.

Résumé

Dans cet entretien, Marc Augé revient sur l'histoire des relations entre anthropologie et psychanalyse, certaines des impasses qui l'ont jalonnée et l'avenir possible de ces deux disciplines. Il insiste sur ce qui peut faire écho de l'une à l'autre, dont en particulier un objet identique, et analyse en quoi le sens qu'elles donnent à cet objet, à la relation de l'individu au social, s'inscrit dans un mouvement inverse et ne peut être confondu. C'est pourquoi, par exemple, les tentatives pour plaquer le langage de l'une afin de comprendre les réalités analysées par l'autre se révèlent d'un piètre intérêt. C'est pourquoi, encore, il est vain de chercher une hypothétique complémentarité entre ces deux disciplines, même s'il existe des rencontres entre des personnes. Reste que des passages peuvent apparaître, tel celui où la psychanalyse contribue à mieux comprendre le rapport de l'ethnologue à son terrain, autrement dit à cerner cette expérience de l'altérité et d'un double décentrement à l'œuvre sur le terrain. Reste, enfin, que l'anthropologie et la psychanalyse s'efforcent chacune d'identifier les contraintes auxquelles nous sommes soumis et pourraient ainsi venir alimenter une sorte de vigilance future passant par des formes intellectuelles ayant quelque chose à voir avec ce que nous appelons un peu maladroitement ou provisoirement les rapports entre anthropologie et psychanalyse.

Mots-clefs : psychanalyse, anthropologie, terrain ethnologique, interdisciplinarité en sciences sociales, globalisation, pluriculturalisme, altérité.

Summary

The Future of an Impossible Encounter. Interview with Marc Augé by Marie Rebeyrolle

In this interview, Marc Augé reviews the historical relationship between anthropology and psychoanalysis, some of the dead ends that have marked this relationship and the possible future of these two disciplines. He insists on what can resonate between the one and the other, including in particular the object they have in common, and he analyses how the meanings they give to this object, to the relationship between the individual and society, are rooted in opposite types of approach and cannot be equated. This is why, for example, attempts to use the language of the one in order to understand the realities analyzed by the other turn out to be of little interest. This is also why it is futile to look for a hypothetical complementarity between these two disciplines, even if dialogues between some people exist. The fact remains that routes between them can appear, such as when psychoanalysis contributes to a better understanding of the ethnologist's relationship to their field, in other words, to a definition of the experience of otherness and the double decentering at work in the field. The fact remains, finally, that both anthropology and psychoanalysis endeavour to identify the constraints to which we are subject and could thus come to provide a type of future awareness involving intellectual forms that have something to do with what we call somewhat awkwardly or provisionally the relationship between anthropology and psychoanalysis.

Key-words: psychoanalysis, anthropology, ethnological field, interdisciplinarity in the social sciences, globalization, multiculturalism, otherness.

* * *

**DE L'ANTHROPOLOGIE DE LA PSYCHANALYSE
À LA PSYCHANALYSE DE L'ANTHROPOLOGIE**
**Étude épistémologique comparée du symbolique
chez Lévi-Strauss et chez Lacan¹**

Florent GABARRON-GARCIA *

J'ai posé la question suivante – le fonctionnement de la *Pensée sauvage*, mis par Lévi-Strauss à la base des statuts de la société, est un inconscient, mais suffit-il à loger l'inconscient comme tel ? Et s'il y parvient, loge-t-il l'inconscient freudien ?

Jacques Lacan, 1964

On a souvent tendance à oublier qu'à cette charnière du XIX^e et du XX^e siècle qui voit l'avènement de nos sciences humaines actuelles, il était alors question plutôt de « sciences de l'homme » et non pas de « sciences humaines ». Le glissement sémantique, on le sait, a toute son importance puisqu'il signe un changement de paradigme : celui d'une anthropologie biologique à une anthropologie qui s'intéresse à la dimension symbolique².

* Enseignant en philosophie, moniteur psychiatrique.

Courriel : gabarron@msh-paris.fr

¹ Le présent travail s'inscrit dans un ouvrage collectif (à paraître), *Dire les maux. Usages du verbe dans les médecines*, dirigé par l'anthropologue Rémi Bordes. Je le remercie très chaleureusement : sans lui, cet article n'aurait jamais pu voir le jour.

² Nous entendons le terme de symbolique, ou de « paradigme symbolique », au sens général où il s'oppose à un paradigme naturaliste ou organique. Sur la question de cette notion fondatrice en sciences humaines et ses origines on peut notamment se rapporter à l'article de Kremer-Marietti qui l'inscrit dans l'hégélianisme et dont on peut retenir le commentaire suivant : « Symboliser est l'acte essentiellement fondateur :

Or historiquement, la psychanalyse occupe une place assez singulière parmi les autres « sciences humaines » : elle se tient, pourrait-on dire, sur le « front » d'un champ de bataille par lequel celles-ci se détachèrent du paradigme naturaliste. En effet, à l'époque de Freud, le monopole de la légitimité psychiatrique était détenu par une clinique biomédicale dominée par la doctrine de la dégénérescence de Kraepelin, la psychophysiologie et le scientisme en général³. Là où par définition, l'on n'avait affaire qu'à des « corps-objets » ou à des comportements, la psychanalyse va s'occuper de *la parole* du « sujet » *et introduire la dimension du symbolique*. Dès son apparition, cette discipline eut certainement, plus que toute autre de ses consœurs, à croiser le fer avec les conceptions naturalistes ou scientistes qui constituaient par définition l'horizon épistémologique, où pourtant elle entendait se déployer, – rappelons que Freud, contrairement à la plupart des fondateurs des sciences humaines, n'était pas philosophe⁴, mais médecin, et il en fut de même pour Lacan. À cet égard, l'avènement de l'anthropologie culturelle relève davantage d'une coupure épistémologique et institutionnelle que du « combat de rue » que dût mener dans son domaine la psychanalyse, et qu'elle doit mener encore à l'heure actuelle pour exister : elle est d'abord et toujours une immixtion dans le terrain de la psychiatrie biomédicale, elle est aussi un geste critique contre tout réductionnisme scientifique, fût-il aujourd'hui comportemental ou cognitiviste. C'est à partir de cette idée selon laquelle il existe une certaine *exemplarité*

dans le sens où fonder, c'est ici poser à la fois la condition de possibilité et l'accomplissement de la convention humaine, du pacte incontournable. Si la psychanalyse met au jour la topique symbolique, l'ethnologie la confirme et les sciences humaines l'impliquent » (2007).

³ D'après ces doctrines, le trouble psychique était dû à un processus neuro-dégénératif.

⁴ Il faut rappeler que Durkheim, fondateur de la sociologie, tout comme Ribot, fondateur de la psychologie en France, étaient tous deux philosophes de formation. Seul Mauss, fondateur de l'ethnologie et neveu de Durkheim, ne l'était pas.

épistémologique de sa situation que nous souhaitons commencer notre investigation.

En effet, si l'on admet que la psychanalyse, plus que toute autre discipline, eut à s'affronter aux réductionnismes et aux scientismes de toutes sortes et que c'est sa condition même, l'élucidation de cette situation, tout en jetant quelques lumières sur la nature de son « paradigme symbolique », ne pourrait-elle pas, par la même occasion, jeter aussi quelques lumières sur le « paradigme symbolique » anthropologique ? Car s'il est vrai que le « symbolique » du psychanalyste n'est pas exactement la même chose que le « symbolique » de l'anthropologue, et que se marque par là une grande partie de leurs différences disciplinaires (que tous deux défendent bien souvent « becs et ongles »), il n'en demeure pas moins que tous deux reconnaissent à cette catégorie une valeur épistémologique fondamentale, ne serait-ce, a minima, que pour se distinguer des perspectives naturalistes, biomédicales et scientistes. Donc, qu'en est-il de cette notion de « symbolique » que manipulent aussi bien l'anthropologue que le psychanalyste ? Il semble important de revenir aux fondements de ce paradigme, dans la mesure où il est ce qui les rassemble, d'un certain point de vue, en une même « communauté scientifique ».

Enfin, *last but not least*, ce questionnement épistémologique fondamental, au-delà de son intérêt spécifique, paraît d'autant plus pertinent qu'on assiste aujourd'hui précisément à ce qu'il faut bien appeler une renaissance du scientisme. Si les sciences humaines purent s'en défaire au cours de la première moitié du XX^e siècle comme nous l'avons évoqué, force est de constater qu'il est de nouveau de mode dans toutes les disciplines. On le trouve aussi bien à l'œuvre dans l'anthropologie cognitiviste, telle celle que Dan Sperber développe depuis les années 1990 (1987, 1996), et selon laquelle « il n'y a pas d'exception aux lois de la physique » puisque « dans le social, on est confronté au même matériel »⁵ (de telles

⁵ La citation complète mérite l'attention pour donner un aperçu de son propos : « Il n'y a pas d'autres causes que des causes naturelles. Il n'y a

déclarations laissent songeur...⁶), qu'en psychologie, où se développe l'approche cognitivo-comportementaliste. Par exemple, pour Varela ou Dortier, l'inconscient ne peut être que cognitif, c'est-à-dire confondu avec les « automatismes mentaux » (Dortier, 1999 ; Varela, Thompson & Rosch, 1999). Il est évident que ces courants relèvent d'un phénomène répandu. Il s'agit explicitement d'éradiquer la psychanalyse du champ de la légitimité épistémologique et clinique⁷, tout comme l'anthropologie cognitive cherche à arraisonner l'anthropologie culturelle et symbolique. Et n'est-ce pas ce que fait aussi la biomédecine lorsque, contre l'anthropologie médicale, elle prétend garder le monopole de la légitimité thérapeutique ? Ce sont les mêmes tendances que l'on constate dans le champ « psy » et dans le champ anthropologique⁸. Les interrogations épistémologiques que nous tenterons de soulever sont donc d'autant plus d'actualité que tous ces « nouveaux » courants partagent un certain idéal de science avec les sciences naturelles, duquel nos disciplines se distinguent. Ce questionnement sur le paradigme symbolique s'inscrit dans une certaine *urgence* par rapport à un contexte théorique et politique dont on comprendra que l'on ne pouvait le passer sous silence.

Il se trouve que la définition de cette « fonction symbolique » fut discutée par deux des figures les plus illustres de l'anthropologie et de la psychanalyse : Lacan et Lévi-Strauss. On a généralement coutume d'associer ces deux œuvres sous la houlette du paradigme

pas d'exceptions aux lois de la physique. Dans le social, on est confronté au même matériel » (cité par Dosse, 1995 : 247).

⁶ Sur ces questions on se reportera à l'excellente critique de Bernard Juillerat concernant cette approche naturaliste en général. Elle constitue notre référence en la matière (2001 : 9-38).

⁷ C'est notamment le cas du très médiatisé *Livre noir de la psychanalyse* où les auteurs, après avoir critiqué la psychanalyse, font en fin d'ouvrage l'apologie des thérapies neuro-comportementales (Meyer, 2005).

⁸ Comment ne pas voir que les récents débats autour de l'efficacité thérapeutique de la psychanalyse en France (autour de l'amendement Accoyer) s'inscrivent aussi dans ce même phénomène évaluatif inspiré des approches cognitives anglo-saxonnes ?

structuraliste⁹ : ainsi certaines divergences pourtant essentielles, qui tiennent à une *certaine vision du langage, des mots et de leur rapport à la vérité*, ne sont pas explorées¹⁰. C'est la raison pour laquelle nous reprendrons certains aspects méconnus de la discussion disciplinaire qui eut lieu entre Lacan et Lévi-Strauss, autour de la définition de cette « fonction symbolique ». Précisons d'emblée qu'il ne s'agit évidemment pas de réduire l'anthropologie à Lévi-Strauss, ni la psychanalyse à Lacan : il s'agit simplement de reprendre un débat dont certains aspects semblent relativement oubliés, alors qu'ils sont néanmoins sans doute des plus fructueux et des plus propices pour tenter d'éclairer certains problèmes épistémologiques fondamentaux dans nos disciplines, et notamment celle de leur scientificité.

Les rapports de l'anthropologie et de la psychanalyse, on le sait, furent houleux, parfois féconds¹¹. Malheureusement, ils furent le plus souvent de part et d'autre marqués par le sceau du soupçon. Pourtant, on ne peut nier une certaine similarité entre les deux démarches : la situation ethnographique vise à explorer les contextes qui permettent de rendre intelligibles les savoirs et les pratiques d'un groupe social ; l'approche analytique opère, en quelque sorte, de la même manière par rapport au sujet : car qu'est-ce donc que la clinique sinon son « terrain » ?

⁹ C'est le cas d'une lecture qui semble devenir fréquente et qui, même si elle est incontestablement féconde philosophiquement, peut laisser de côté certaines questions spécifiques aux œuvres (Maniglier, 2006).

¹⁰ En effet Lacan serait d'abord tributaire de Durkheim, puis son retour à Freud se ferait par Lévi-Strauss à qui il devrait l'essentiel de ses concepts (Zafiroopoulos, 2001, 2003). Nous insisterons quant à nous sur leurs différences et sur la fécondité de la lecture lacanienne de Lévi-Strauss.

¹¹ On ne présentera pas ici l'ensemble des recherches d'anthropologie psychanalytique qui furent menées depuis plus d'un siècle de recherche (de l'anthropologie américaine avec Margaret Mead et les « cultural studies » du début du siècle, jusqu'aux développements de Róheim, de Devereux ou de Bastide en France jusqu'à la fin des années 1970). On peut notamment se reporter sur ces questions à la préface de François Gantheret à *Totem et Tabou* qui dégage ces aspects (Gantheret, 1993).

Une des récentes tentatives pour fonder une nouvelle « anthropologie psychanalytique » a proposé un socle épistémologique à partir duquel il s'agissait de définir la pertinence d'un croisement des deux disciplines (Bidou, Juillerat, Galinier, 1999 ; et aussi Bidou, 2001 ; Juillerat, 2001 ; Galinier, 1997). Mais tout en reconnaissant le mérite évident de ce projet, on remarque que cette initiative émane d'abord d'anthropologues qui s'intéressent à la psychanalyse, et non l'inverse. C'est ainsi que leur point de vue n'est pas d'abord *clinique*, ce que l'on ne saurait évidemment leur reprocher. De plus, la référence à Lacan est relativement peu exploitée¹². Or, sans pour autant succomber au « lacano-centrisme », nous voudrions montrer ici que, dans la clinique telle que l'élabora Lacan, résident des enjeux épistémologiques cruciaux et assez irréductibles concernant la nature du « symbolique ». Loin de pouvoir être rapportés à l'épistémologie de Lévi-Strauss, ces deniers ne sont pas sans rappeler les questionnements réflexifs relatifs à l'obtention des données de terrain soulevées par les anthropologues contemporains.

En effet, pour érudits qu'il furent, les anthropologues fondateurs, étaient avant tout des « anthropologues de cabinet » : ils compilaient les données collectées par d'autres, à partir desquelles ils échafaudaient leurs théories. Or cette « posture

¹² Depuis *L'Œdipe africain* d'Ortigue (1966) la psychanalyse inspirée de Lacan n'a pas exprimé grand-chose sur l'anthropologie semble-t-il. De plus, si dans la première édition de ce livre, référence est faite aux concepts lacaniens, il n'en sera plus de même dans la 3^e édition (1984). Au fond, Ortigue n'était-il pas avant tout philosophe ? On peut se reporter au numéro consacré par *L'Homme* qui lui rend hommage – l'étendue de son œuvre déborde largement le champ de la psychanalyse (on regardera notamment l'article de Vincent Descombes, 2005) – ainsi qu'à l'entretien de Simone Gerber et Alex Raffy dans la revue *Le coq Héron* qui fait notamment état de la clinique africaine dans les années cinquante (2004). Cependant, une autre tentative s'élabore et s'affirme comme incontournable aujourd'hui. Cette autre anthropologie psychanalytique vise à intégrer les avancées des recherches psychanalytiques, notamment *cliniques*, et les avancées des recherches en sciences sociales (Assoun & Zafirooulos, 2002, 2004, 2007). Notre travail est certainement proche de cette perspective.

méthodologique » ne fut pas sans effet, et c'est peut-être l'anthropologie contemporaine (ou plus particulièrement celle que l'on appelle postmoderne – Favret-Saada¹³) qui démasqua le plus brillamment les illusions de l'ancienne méthode en exhibant les questions problématiques du terrain ethnographique. Non seulement les catégories sociales classiques ne sont pas légitimes puisqu'elles tendent à réifier les *agents* sociaux, mais de surcroît ces derniers s'avèrent aussi être des *acteurs* capables de stratégies et impliqués dans *des jeux de langage* dans lequel l'ethnologue, lui-même, se trouve pris. *Or, on peut avancer qu'à l'instar du terrain ethnographique tel qu'il se pratique aujourd'hui, la possibilité de toute clinique repose précisément sur de semblables jeux de langage et sur la place qu'y prennent le sujet et son analyste.* Or n'est-ce pas ce que Lacan explore dès les années 1950 de manière explicite notamment dans son article au titre évocateur « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1966a) ? Et, ce questionnement n'était-il pas inéluctable à partir du moment où le père fondateur de la psychanalyse, invente sa discipline précisément au contact de « son terrain », la clinique de l'hystérie, et qu'il a d'abord affaire à leur parole (Freud, 1956) ?

De ce dernier point de vue, on ne peut nier que l'approche biomédicale comme l'approche cognitivo-comportementale du sujet semblent bien éloignées de cette commune perspective : d'une part, elles ne permettent pas de rendre compte de la complexité élaborée par les acteurs sociaux, complexité qui s'inscrit *d'abord* dans des faits de langage, de langue et de parole¹⁴ ; d'autre part, elles nient leur place subjective. Ces approches se révèlent en cela dépositaires d'une conception épistémologique dangereusement naïve, dont on verra que la conception de la fonction symbolique de Lévi-Strauss n'est pas exempte. En d'autres termes, là où

¹³ On pense ici notamment à l'ouvrage de Favret-Saada qui fit date, *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage* (1977) mais aussi à Geertz (1986, 1992).

¹⁴ Mieux encore, comme on le sait, elle-même en dépend : la production des faits de laboratoire s'inscrit elle aussi dans la culture et la science est imbibée de valeurs (Latour, Wooglar, 1988).

Lévi-Strauss échoue comme le montra la critique post-moderne, Lacan reste d'actualité.

Nous rappellerons d'abord les enseignements de l'expérience clinique psychanalytique sur la question de la parole du sujet. Puis nous aborderons la conception du symbolique chez Lévi-Strauss que nous comparerons avec celle de Lacan. Enfin, nous essaierons de dégager quelques perspectives à partir des avancées proposées par l'anthropologie postmoderne et leurs implications pour la psychanalyse dans un ultime renversement : si la psychanalyse traque les illusions, ne peut-on pas voir, en regard de certaines recherches contemporaines, qu'elle n'en est pas elle-même exempte ?

La parole du sujet

Il y a une chose de laquelle le psychanalyste ne saurait se détourner sans se renier lui-même : la clinique. C'est certainement un curieux paradoxe, comme nous l'avons indiqué en préambule, que la clinique psychanalytique ait pu apparaître, puis « fleurir », sur la terre aride d'une psychiatrie exclusivement biomédicale¹⁵. Si le scientisme imposait au médecin « cet étonnant mépris de la réalité psychique [...], c'est aussi d'un médecin que devait venir la négation du point de vue lui-même »¹⁶ en tant qu'il est « le praticien par excellence de la vie intime » (Lacan, 1966b : 79). C'est Freud, « qui fit ce pas fécond sans doute parce qu'ainsi qu'il en témoigne dans son autobiographie, il y fut déterminé par son souci de guérir » (*ibid.* : 80).

Aussi, à l'instar des autres sciences humaines, la psychanalyse se détache du paradigme anthropologique *naturaliste* de l'époque

¹⁵ Nous nous permettons de renvoyer ici à notre propre exégèse de la thèse de Lacan. En effet, lorsque ce dernier écrit sa thèse dans les années 1930, *De la psychose paranoïaque dans ses rapports à la personnalité* (1974), il est lui-même confronté à ces questions (Gabarron-Garcia, 2007).

¹⁶ Comme nous le verrons Lacan développe un certain rapport de la psychanalyse à la science. Il ne s'agit certainement pas de tomber dans la caricature antiscientifique, mais de distinguer la science de la psychanalyse, tout en essayant d'élucider leurs liens.

pour des raisons singulières : il s'agit des exigences cliniques. Freud prend au sérieux la plainte de ses patientes, et paradoxalement ce sont elles qui vont l'enseigner. L'évanouissement de ses patientes ne relève pas d'une causalité organique, il s'agit en quelque sorte d'une « maladie par représentation » (Laplanche, Pontalis, 1967) qui se caractérise par le « mécanisme de conversion » (Freud, 1894) : « ce qui spécifie les symptômes de la conversion, c'est leur signification symbolique : ils expriment par le corps, des représentations refoulées » (Laplanche, Pontalis, *op. cit.*) C'est ainsi qu'après l'hypnose et l'enjeu cathartique de la cure, afin de s'écarter de la suggestion, c'est la « talking cure » qui s'impose. Seule la parole témoigne de la réalité psychique de l'hystérique. Ainsi, il va leur rendre la dignité de sujet de laquelle elles étaient généralement déchues dans ces lieux *en les écoutant*.

Cette attention au sujet est le réquisit clinique de la psychanalyse. L'introduction de la dimension symbolique (en tant que causalité irréductible à une causalité organique) au sein de l'institution asilaire passe par la figure du psychanalyste, et plus tard du psychologue. C'est là, en quelque sorte, un humanisme : le psychanalyste est un humaniste à l'hôpital, ce qui est une véritable révolution copernicienne dans le champ des pratiques asilaires¹⁷. Ainsi, si l'écoute psychanalytique ne se fait pas au hasard, elle ne relève pas de la science au sens moderne du terme¹⁸. Elle semble même revêtir certains aspects anti-méthodiques : « Nous ne devons attacher d'importance particulière à rien de ce que nous entendons et il convient que nous prêtions à tout la même attention "flottante", suivant l'expression que j'ai adopté. On économise ainsi un effort d'attention... et on échappe ainsi au danger inséparable de toute attention voulue, celui de choisir parmi les matériaux fournis. C'est en effet ce qui arrive quand on fixe à dessein son attention : l'analyste grave en sa mémoire tel point qui le frappe en élimine tel autre, et ce choix est déterminé par des attentes et des

¹⁷ Cette affirmation mériterait bien entendu de plus longs développements, que nous n'avons pas les moyens d'exposer ici.

¹⁸ C'est-à-dire au sens où l'on parle d'une science physique.

tendances. C'est justement ce qu'il faut éviter ; en conformant son choix à son expectative, l'on court le risque de ne trouver que ce que l'on savait d'avance. En obéissant à ses propres inclinations, le praticien falsifie tout ce qui lui est offert » (Freud, 1970 : 66).

En d'autres termes, cette méthode particulière d'écoute place la psychanalyse dans un rapport au savoir et à la science qui est inédit. En effet, le médecin doit faire fi de son savoir pour s'ouvrir à la singularité du sujet, à sa vérité, et dans cette quête, la parole seule est son alliée. Le thérapeute n'est pas l'heureux bénéficiaire d'une science qui correspondrait au réel de la souffrance qui se présente à lui et qu'il conviendrait, suivant certains arrangements, d'ajuster ici et là, en fonction de la particularité d'un sujet. À l'instar d'un certain nombre de philosophies classiques (du doute de Descartes, à l'*epochè* d'Husserl), le geste de l'analyste est celui de la suspension du savoir admis. Celui-ci, pour entendre et bien entendre (c'est-à-dire écouter), doit oublier son savoir, en faire table rase. Loin d'incarner le maître des significations qui trônerait en majesté du haut de son savoir, loin d'être le dépositaire d'un sens qui pourrait se résoudre dans une économie enfin réalisée, il est, lui aussi, partie de cet espace qui s'inaugure dans la séance. Comme le dit Barthes citant Blanchot : le psychanalyste « ne peut, tel Ulysse attaché à son mât, jouir du spectacle des sirènes sans risques et sans en accepter les conséquences » (Barthes, 1977b : 349). L'espace analytique n'appartient pas en propre à l'analyste mais le dépasse dans un « je-ne-sais-quoi » : mais c'est dans cette irréductibilité que la guérison pourra trouver ses voies à venir. Le savoir ne résout pas la clinique, la pratique lui échappe inlassablement. Ainsi, si le savoir psychanalytique possède quelque consistance, il la trouve parce qu'il est ouvert sur une pratique qui le met toujours en demeure. C'est la raison pour laquelle l'association libre implique de « tout dire » (selon une loi de non-omission) dans la mesure où tout élément peut être porteur de signification (loi de non systématisation). On ne peut nier que les règles de cette écoute vont à l'encontre de l'idéal de science. Barthes continue son commentaire à propos de l'écoute analytique : « Le mythe d'Ulysse et des sirènes ne dit pas ce que pourrait être

une écoute réussie ; on peut la dessiner comme en négatif entre les écueils que doit éviter le navigateur-psychanalyste : se boucher les oreilles comme les hommes d'équipage, user d'une ruse et faire preuve de lâcheté comme Ulysse, ou répondre à l'invite des sirènes et disparaître. Ce qui est ainsi révélé c'est une écoute non plus immédiate mais décalée, portée dans l'espace d'une autre navigation heureuse, malheureuse, qui est celle du récit, le chant non plus immédiat mais raconté » (*idem*). Le récit est en effet une construction médiante. C'est la raison pour laquelle le psychanalyste cherche à apprendre et à faire apprendre au sujet à reconnaître son histoire. Il s'agit, ni plus ni moins d'« aider le sujet à parfaire l'historisation actuelle des faits qui ont déterminé déjà dans son existence un certain nombre de tournants historiques. Mais s'ils ont eu ce rôle, c'est déjà en tant que faits d'histoire, c'est-à-dire en tant que faits reconnus dans un certain sens ou censurés dans un certain ordre » (Lacan, 1966a : 259-260). Ainsi, l'écoute psychanalytique suppose que le psychanalyste sache entendre ce que le discours du patient veut dire : un silence peut devenir signifiant, le récit d'une histoire quotidienne peut être pris pour un apologue et un lapsus peut être la marque d'un désir. On parlera de la « ponctuation » heureuse du psychanalyste qui vient faire signe au discours du patient afin de porter à sa conscience les nœuds par lesquels il se « trouve coincé ». La raison en est que l'inconscient est le chapitre censuré de l'histoire du sujet. Ainsi l'anamnèse psychanalytique, les conjectures sur le passé du patient n'ont d'autre but que de libérer l'avenir, de dénouer la souffrance : « l'effet d'une parole pleine est de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir, telles que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes » (*ibid.* : 254). C'est là tout le propos de la psychanalyse : reconstruire l'histoire du sujet dans sa parole. Car ni le désir, ni l'histoire ne sont déterminés par la nature. Les péripéties de la subjectivité ne sont que des stigmates historiques et jamais des stades instinctuels. Dans cette « hôtellerie du signifiant » l'écoute du psychanalyste aboutit à une reconnaissance : celle du désir de l'autre (Barthes, 1977b : 349). C'est ainsi que guérir par les mots, « c'est une activité par où [...] il

faut reconnaître l'intelligence même de la réalité humaine, en tant qu'elle s'applique à la transformer » (Lacan, 1966 b : 80).

On voit bien que l'espace analytique est irréductible au savoir qui pourtant a permis de l'ouvrir. C'est sous le signe de la singularité que se joue la thérapie, et c'est sous ce signe étrange, qui traverse dans son entier le corps de l'espace analytique, que le thérapeute lui-même se trouve. On pourrait même dire, non sans quelque provocation, que lui et son patient s'y trouvent de ce point de vue logés à la même enseigne.

Ainsi, « l'expérience analytique n'est pas décisivement objective. Elle implique toujours au sein d'elle-même l'émergence d'une vérité qui ne peut être dite, puisque ce qui la constitue c'est la parole, et qu'il faudrait en quelque sorte dire la parole elle-même, ce qui est à proprement parler ce qui ne peut pas être dit en tant que parole » (Lacan, 1953). Il y a donc une disjonction entre le « savoir scientifique » et « la vérité de la parole », qui est au cœur de la clinique psychanalytique et qui se trouve posée comme condition de son avènement.

Évidemment, une telle présentation de la psychanalyse éloigne grandement celle-ci de l'anthropologie classique. La psychanalyse s'occupe de la singularité du sujet, dans un savoir dont la formalisation scientifique semble bien dès lors s'avérer impossible, alors que l'anthropologie s'occupe des représentations collectives, dont elle prétend être à même de rendre compte, voire de formaliser. Dès lors, si la psychanalyse ne relève pas du savoir de la science, on comprend qu'elle puisse être conçue par l'anthropologie comme une pratique qui relève d'une simple « efficacité symbolique », au même titre que de nombreuses autres institutions humaines que l'anthropologue est amené à décrire. Nous commençons par là à entrer dans le cœur de ce que nous appellerons volontairement *la polémique* de Lacan et de Lévi-Strauss. En choisissant un tel terme, il s'agit de se démarquer de l'idée selon laquelle ces deux auteurs seraient en accord ou que l'on pourrait ramener l'un à l'autre. À mettre trop l'accent sur un certain structuralisme théorique qu'ils partagèrent un temps, on

oublie qu'ailleurs se jouaient certaines différences essentielles qui allaient marquer le destin des disciplines.

Le chaman et le psychanalyste : anthropologie de la psychanalyse

La référence est connue. Lévi-Strauss fait une comparaison du chaman avec le psychanalyste en 1949 dans un article intitulé « L'efficacité symbolique », qu'il dédie à Ferdinand de Saussure (1949a)¹⁹. Confronté à la mystérieuse efficacité de la cure chamanique, l'anthropologue développe une explication intellectualiste, s'écartant des approches anthropologiques classiques de la magie des années 1930 (Lévy-Bruhl, 1922 ; Martino, 1999²⁰).

La cure opérée par le chaman consiste, selon Lévi-Strauss, à « rendre pensable » et « acceptable » une situation insupportable pour le patient qui « souffre » dans son corps. L'intervention du chaman va consister à intervenir de telle sorte à résoudre le conflit. Pour Lévi-Strauss, le chaman est une sorte de médiateur entre le réel d'un corps qui souffre et le désarroi psychique du malade. Il s'agit pour lui, par le truchement de son discours mythologique, de donner une forme narrative à la maladie réelle. Que la mythologie du chaman ne corresponde pas à une réalité objective ne compte pas, rajoute Lévi-Strauss : ce qui compte, c'est que le malade et la communauté y croient.

Alors que dans la biomédecine, l'explication faite au patient de la cause de son désordre, recourant à des éléments extérieurs (comme les sécrétions et les microbes), induit peu d'effets sur sa guérison, le discours mythologique du chaman qui désigne monstres et esprits malfaisants comme cause de la maladie, lui, guérit. Étrange paradoxe, commente Lévi-Strauss, dont la raison

¹⁹ Cette problématique est également explorée dans un autre article « Le sorcier et sa magie » (Lévi-Strauss, 1949b). Ceux-ci s'inscrivent dans le chapitre « Magie et religion » du livre *Anthropologie structurale I* (Lévi-Strauss, 1974).

²⁰ Au-delà de leurs différences, ces deux auteurs (plutôt tenus à l'écart du débat aujourd'hui) postulent davantage qu'il existe une différence de nature ontologique entre la pensée magique et la pensée rationnelle.

tient à ce que dans un cas les relations de cause à effet sont extérieures à l'esprit du patient, tandis que dans l'autre les relations de cause à effet sont internes à l'esprit. Le chaman fournit à sa patiente un langage qui permet de symboliser la souffrance. Alors que celle-ci était inexplicable, qu'elle venait perturber l'ordre naturel, l'intervention du chaman consiste à la réinscrire dans l'ordre symbolique. Le chaman, par l'expression verbale et l'expérience que permet son intervention, procède ni plus ni moins à une réorganisation symbolique qui a pour issue un déblocage du processus physiologique.

Ces considérations sur l'efficacité symbolique de la cure chamanique amènent Lévi-Strauss à la comparer aux ressorts de la technique psychanalytique freudienne. En effet, ne se propose-t-on pas dans les deux cas d'amener à la conscience des conflits et des résistances restés jusque-là inconscients ? Dans les deux cas, la résolution des conflits ne se fait pas en raison de la connaissance de la cause objective de la maladie, mais bien grâce à une expérience au cours de laquelle les « événements se réalisent dans un ordre et sur un plan qui permettent leur libre déroulement et conduisent à leur dénouement ». Cette expérience vécue en psychanalyse, poursuit Lévi-Strauss, s'appelle « abréaction »²¹. Le psychanalyste intervient de « manière non provoquée » par l'intermédiaire du transfert dans les conflits du malade. Il peut dès lors expliciter une situation restée informulée. Au-delà de leurs différences que Lévi-Strauss ne nie pas dans un premier temps (le chaman est un « orateur », tandis que le psychanalyste est un « auditeur » d'après lui, et que, d'autre part, le névrosé liquide un « mythe individuel » lorsque l'indigène se réinscrit dans une « mythologie collective »), nous retrouvons donc dans la figure du psychanalyste le même

²¹ Le concept d'abréaction se trouve essentiellement valorisé dans les premières élaborations théoriques freudiennes conçues sur le modèle de la *catharsis*. L'abréaction en psychanalyse consiste en une décharge émotionnelle par laquelle un sujet se libère de l'affect attaché à un événement traumatique ou souvenir d'un événement traumatique, lui permettant ainsi de ne pas devenir ou rester pathogène (Laplanche & Pontalis, 1967).

opérateur que dans celle du chaman. Tous deux agissent en raison du ressort de l'efficacité de la fonction symbolique. Mais comment rendre compte de l'harmonie du parallélisme entre mythe et opérations réelles ? Comment expliquer que la narration mythologique puisse agir dans la réalité objective ?

Pour répondre à cela, Lévi-Strauss fait l'hypothèse d'un isomorphisme anthropologique : l'efficacité symbolique consisterait précisément dans cette : « propriété inductrice que posséderait les unes par rapports aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organique, psychisme inconscient, pensée réfléchie. La métaphore poétique fournit un exemple familier de ce procédé inducteur » (1949a : 231).

Lévi-Strauss ose là une certaine audace épistémologique, en évoquant un tel procédé inducteur : ne pourrait-on pas parler à cet égard de « mythopoièsis » au sens où en un certain point la nature (les processus organiques) rejoint les déterminismes symboliques de la culture ? Évoquant la théorie linguistique du rapport de signifiant au signifié pour rendre compte de la relation de l'efficacité symbolique comme « relation de symbole à chose symbolisée », la question porte peut-être ici sur le statut du signifié chez Lévi-Strauss. Lévi-Strauss ne suppose-t-il pas en effet dans une certaine mesure la possibilité d'un « signifié de la nature » ? Pour sa part, si la psychanalyse ne récuse pas la métaphore poétique, la question se pose de sa détermination ou de son extension.

Très tôt, Lacan va préciser sa position sur cette question du déterminisme symbolique : tout d'abord, comme nous allons le voir, en complexifiant le symbolique promu par Lévi-Strauss en introduisant sa catégorie de l'imaginaire, espace irréductible du sujet ; puis en développant la question du symbolique comme relevant exclusivement du langage, de la parole, ou du signifiant. C'est ainsi qu'il coupera court à la causalité biologique là où l'on va voir que Lévi-Strauss penche sérieusement en la faveur des « processus organiques ». Nous allons suivre pas à pas l'émergence de ce désaccord.

La « réponse » de Lacan : parole du sujet et langage de la science en psychanalyse

Dès *Le stade du miroir...* de 1949, Lacan introduit la notion « d'efficacité symbolique » de Lévi-Strauss. Mais il commence déjà à la « déformer ». S'agit-il par là pour Lacan de résister à la tentation naturaliste de Lévi-Strauss ? Toujours est-il qu'il complexifie le problème en introduisant une nouvelle dimension : la dimension « imaginaire » qui a rapport à la relation narcissique ou à l'origine imaginaire du moi (il s'agit du fameux « stade du miroir »). On remarquera que cette notion d'« imaginaire » n'exclut pas la dimension du « symbolique » mais s'y articule. On peut dire que la notion d'imaginaire permet à Lacan de déplacer le problème quant à la nature de la dimension symbolique, tout en spécifiant le levier opératoire de la psychanalyse. Il y a pour lui une « fonction inaugurale de l'image spéculaire chez l'homme qui spécifie son rapport à la nature » et du même coup l'en éloigne radicalement. Lacan répond donc indirectement à l'hypothèse de l'isomorphisme de manière tranchée : « À ce point de jonction de la nature et la culture que l'anthropologie de nos jours scrute obstinément, seule la psychanalyse reconnaît ce nœud de servitude imaginaire que l'amour doit toujours redéfaire ou trancher » (1966d : 99).

La relation de l'homme à la nature est d'abord marquée par une discontinuité. Il s'agit d'une « discorde primordiale » dont la psychanalyse a le privilège d'apercevoir les mécanismes dans la « pénombre de l'efficacité symbolique »²². En d'autres termes, pour rendre compte de l'efficacité symbolique on ne saurait se passer de l'imaginaire du sujet. L'imaginaire lacanien est donc en quelque sorte *une complexification* du paradigme symbolique²³.

²² « Pour les *imago*s, en effet, dont c'est notre privilège que de voir se profiler, dans notre expérience quotidienne et la pénombre de l'efficacité symbolique, les visages voilés, l'image spéculaire semble être le seuil du monde visible » (Lacan, 1966d : 94).

²³ Sur ces questions on se reportera utilement à l'article de Carina Basualdo, « L'inconscient de Lacan et celui de Lévi-Strauss », disponible sur internet : <http://www.lutecium.org/aejcpp.free.fr/adherents/basualdo/sieurpp.htm>

S'il n'est pas lieu ici de rentrer dans la spécificité des catégories lacaniennes, ni de suivre leur évolution, on peut en revanche remarquer que le *déplacement* du concept d'efficacité symbolique lévi-straussien sera *solidaire d'une critique de l'idéal de science* que Lacan ne cessera de développer en même temps qu'une précision du statut de la psychanalyse par rapport à la science. Certains problèmes se posent en effet : si le sujet est d'abord le résultat d'*imagos* ou dépendant de l'imaginaire, qu'en est-il de la nature du discours qui prétend rendre compte de ces *imagos* ? La fonction symbolique ainsi déviée et couplée à une dimension imaginaire par la psychanalyse, peut-elle encore prétendre à une quelconque légitimité épistémologique, si la vérité dépend toujours avant tout d'un sujet ? Sans succomber à la tentation herméneutique, Lacan ne va faire que radicaliser son geste au fil de son œuvre : il va ainsi renouveler le rapport de la psychanalyse à la question de la science.

Il reprend, en quelque sorte, les questions où Freud en était resté et les approfondit. La question que se posait en effet Freud en 1933 était en effet : la psychanalyse est-elle une *Weltanschauung* (c'est-à-dire une conception du monde comme l'est la religion) ? Ce dernier chercha à répondre par la négative en rattachant la psychanalyse à l'émergence d'une *Welt* scientifique dans l'histoire (Freud, 1984 [1933]²⁴). Lacan, en précise les rapports et s'écarte en partie de l'évolutionnisme scientifique freudien. Si l'avènement de la psychanalyse est effectivement lié à la naissance de la science, ce n'est pas en tant qu'elle s'insère dans la logique scientifique mais en tant que son champ relève de ce que la science exclut ou rejette. S'il s'agit pour la psychanalyse d'ouvrir un espace irréductible à la vérité de la parole du sujet, c'est en tant qu'elle entretient un certain rapport au langage de la science qui est un rapport d'exclusion nécessaire. Évidemment, une telle conception suppose d'élucider

et extrait de sa thèse *Lacan (Freud) Lévi-Strauss. Il n'y a pas de rapport épistémologique*, soutenue à Paris VII en 2003.

²⁴ Malgré sa tentative et son rapprochement avec Einstein, il n'échappa au feu de la critique de Popper qui paraît deux ans plus tard (Popper, 1988).

plus précisément ce rapport de la parole que permet la psychanalyse au langage de la science.

Que la science ne s'intéresse qu'au général est un constat qui s'impose. Saussure par exemple, père de la linguistique, cherchait, on le sait, à fonder la science du langage. Ainsi il fut amené à mettre à jour les régularités et à exclure de son champ d'investigation toutes les traces de l'irrégularité ou de « l'accident singulier ». Or c'est précisément à ces *irrégularités* que la psychanalyse prête attention, en tant qu'elles révèlent le sujet. En cela, le domaine qui intéresse la psychanalyse n'est pas vraiment la linguistique, mais plutôt ce que Lacan appelle la « linguisterie », c'est-à-dire ce qui a trait à la parole du sujet (Lacan, 1972). Aussi son investigation se tient-elle à la limite de la linguistique (qui est étude du langage) : Lacan dira d'ailleurs de cette dernière qu'elle « ne fraye rien pour l'analyse », car le lieu qui l'intéresse n'est pas d'abord celui de la structure (au sens d'une structure de langage) qui se répète, mais le lieu de l'*accident* qui la révèle : mot d'esprit ou lapsus langagier qui marquent l'émergence du sujet et de sa parole²⁵. S'il y a psychanalyse, c'est en tant que celle-ci a affaire à la parole du sujet comme cause, ou encore qu'elle a affaire à la relation de « la vérité comme cause »²⁶. En d'autres termes, chez Lacan, le signifié passe sous la barre du signifiant : nous n'avons qu'un rapport à ce dernier et non plus au premier (en psychanalyse nul besoin du signifié pour asseoir une légitimité). Au contraire, c'est de ce rapport exclusif au signifiant singulier (il est singulier au sens où il ne correspond à rien de naturel et qu'il détermine le sujet) que l'efficacité symbolique se soutient.

Ainsi si on a rappelé que Lévi-Strauss compare non sans

²⁵ Nous reprenons ici les analyses classiques de Milner (2000).

²⁶ Des distinctions sont là encore à faire entre le chaman et le psychanalyste. Pour l'un, il s'agit de la vérité comme cause efficiente (son domaine sont les signifiants naturels ; la magie qu'il déclenche provient du fait qu'il manipule des signifiants naturels : tonnerre, pluie, météores et miracles) ; pour le psychanalyste, Lacan parle de la vérité comme cause matérielle puisqu'il s'agit de la « matérialité » de la parole (qui est sans rapport avec la nature) (1966c).

raison le chaman et le psychanalyste, Lacan dans un texte moins connu des anthropologues (1966c), compare cette fois-ci, le discours de la science (tel que celui auquel prétend Lévi-Strauss) à un discours religieux, et analyse l'interprétation faite par Lévi-Strauss du chaman et de la magie en montrant qu'elle évacue le sujet. C'est ainsi qu'il ne parle pas du rapport du signifiant au signifié à propos de l'efficacité symbolique comme Lévi-Strauss en parlait en 1949, mais du rapport du *signifiant au signifiant*, glissement qui n'est évidemment pas sans implications. Une fois encore, il « déforme » la perspective de Lévi-Strauss sur la question du symbolique : « Sur la magie je pars de cette vue, qui ne laisse pas de flou sur mon obédience scientifique, mais qui se contente d'une définition structuraliste. Elle suppose *le signifiant répondant comme tel au signifiant* (c'est nous qui soulignons). Le signifiant dans la nature est appelé par le signifiant dans l'incantation. Il est mobilisé métaphoriquement. La Chose en tant qu'elle parle répond à nos objurgations. C'est pourquoi cet ordre de classifications naturelles que j'ai invoqué de Lévi-Strauss, laisse dans sa définition structurale entrevoir le pont de correspondances par lequel l'opération efficace est concevable, sous le même mode où elle a été conçue » (*ibid.* : 351).

Si Lacan, malgré cette légère « distorsion », reconnaît l'approche structurale de Lévi-Strauss au sens d'une « obédience scientifique », c'est surtout pour porter sa critique plus loin. Ce n'est pas seulement faire valoir l'absence du signifié dans le paradigme symbolique dont il est question pour lui. Ce qu'il pointe de manière critique c'est surtout l'évacuation du sujet singulier dans l'approche structurale, ou autrement dit la nécessité pour la science d'exclure le signifiant *singulier*, champ par excellence de l'investigation de la psychanalyse : « C'est pourtant là une réduction qui y néglige le sujet. Chacun sait que la mise en état du sujet, du sujet chamanique y est essentielle. Observons que le chaman, disons en chair et en os, fait partie de la nature et que le sujet corrélatif de l'opération a à se recouper dans ce support corporel. C'est ce mode de recouplement qui est exclu du sujet de la science. Seuls ses corrélatifs structuraux dans l'opération lui sont

repérables » (*ibid.* : 351).

En d'autres termes, le savant anthropologue ne peut accéder à l'essence du chamanisme puisqu'il ne s'intéresse qu'à sa dimension structurale. C'est donc, en quelque sorte, un « cadeau empoisonné » que Lacan fait à Lévi-Strauss : si le structuralisme est bien du côté de la science, ce dernier ne peut qu'échouer à rendre compte du sujet chaman. L'anthropologue ne peut « qu'entrevoir le pont de correspondances », mais non rendre compte de la vérité de cette relation. On voit donc comment Lacan ne ramène pas la question de l'efficacité symbolique à celle de la science sinon à sa critique, sans pour autant échouer dans le relativisme ou dans le rejet de la science. Nous sommes alors en 1966 et Lacan peut dès lors affirmer : « qu'il n'y a pas de science de l'homme parce que l'homme de la science n'existe pas, seulement son sujet » (*ibid.* : 339).

N'est-ce pas là une mise au point sans appel de l'entreprise de scientificité qui pourrait être visée par les sciences humaines ? Il ne s'agit pourtant pas pour Lacan de tomber dans le subjectivisme, mais sinon d'analyser le rapport de la consistance de la vérité pour un sujet à la connaissance de la science. Le sujet de la science et le sujet de la psychanalyse se retrouvent dans un rapport inédit, rapport de mutuelle exclusion pourrait-on dire : celui du langage et de la parole. C'est ainsi que Lacan soutiendra que la démarche structurale tout comme « la science » en général, impliquent un *déni du sujet*, opération par laquelle elles se constituent comme telles. Le désir de savoir du savant est tel qu'il constitue la science en tant qu'elle l'évacue lui-même. C'est un paradoxe, mais l'homme de science se trouve exclu par définition de son savoir et de sa science, puisqu'il ne saurait s'y inscrire : il est donc le sujet « qui est en exclusion interne à son objet » (*ibid.* : 341). C'est la raison pour laquelle la science, « si on la regarde de près, n'a pas de mémoire. Elle oublie les péripéties dont elle est née, quand elle est constituée, autrement dit une dimension de la vérité que la psychanalyse met là hautement en exercice » (*ibid.* : 350). C'est que la « vérité comme cause » telle que l'explore et l'investit la psychanalyse, la science n'en veut rien savoir : on parle alors de

mécanisme de « dénégation » ou de « forclusion » en clinique psychanalytique. En d'autres termes, le savoir de la science dépend de la négation du sujet : il vise sa clôture²⁷. Alors que par exemple, la logique moderne participe de cette tentative de clôturer le sujet de la science, le dernier théorème de Gödel montre qu'elle y échoue : « ce qui veut dire que le sujet en question reste le corrélat de la science, mais un corrélat antinomique puisque la science s'avère définie par la non-issu de l'effort pour le suturer ». On voit donc que pour Lacan la science en même temps qu'elle s'étend, que son langage se précise, échoue cependant à réduire un « reste » : ce reste est précisément le sujet de la psychanalyse et la parole. C'est ainsi qu'il scelle la science et la psychanalyse tout en s'éloignant de la conception de la science comme scientisme²⁸. On notera en effet que sa critique de la science ne le fait pas pour autant échouer dans le relativisme ou dans le rejet de la science. Il s'agit plutôt d'une mise au point concernant le rapport de la science à la vérité du sujet

²⁷ Pour rendre compte de ce déni Lacan va analyser l'acte fondateur de Descartes du *cogito*, en tant que sujet de la science. La possibilité du *cogito* et de la fondation de la science moderne par Descartes ne reposait-elle pas en effet sur l'idée d'une *mathesis universalis*, c'est-à-dire d'un langage qui, prenant la mathématique comme modèle, pourrait rendre compte de tous les phénomènes ? Lacan dans *Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse* (leçon du 9 juin 1965) indique bien que le *cogito* cartésien définit les rapports du sujet au savoir comme étant le sujet de la connaissance. En d'autres termes, si le *cogito* fonde le sujet de la science (et son langage), c'est aussi en excluant le sujet : « il y a un je pense qui est savoir sans le savoir » (*ibid.*). Le « je pense » n'a plus de rapport avec le « suis » : c'est au contraire dans les ratages, lapsus, symptômes que « je » trouve son statut de sujet. La condition de sujet parlant sera toujours d'être divisée : on ne se révèle jamais autrement à soi-même que dans un mi-dire de sa parole, car la vérité, contrairement à la certitude de la science, n'est « pas toute ». Le langage de la science est en quelque sorte l'envers de la parole du sujet.

²⁸ Ni la psychanalyse ni la science ne relèvent du progrès, car « contrairement à ce qu'on s'imagine, la science tourne en rond, et nous n'avons pas de raison de penser que les gens du silex taillé avaient moins de science que nous. La psychanalyse, notamment, n'est pas un progrès... c'est un biais pratique pour mieux se sentir » (Lacan, 1977c).

et donc d'une mise en garde adressée aux sciences humaines qui seraient animées par l'idéal de science.

Psychanalyse de l'anthropologie : clinique de la fonction symbolique chez Lévi-Strauss

En exposant les conceptions lacaniennes et lévi-straussiennes de manière symétrique, on constate que les différences s'accroissent, se creusent et en même temps se précisent. Il s'agit d'aller plus loin et de reprendre les fils de cette discussion afin de déplacer à notre tour le problème en tirant les conséquences de toutes ces assertions. La linguistique dont s'inspire Lévi-Strauss vise les régularités, or ce n'est pas la visée de Lacan, comme on l'a vu. Qu'est-ce que cela implique que de s'intéresser aux irrégularités, que ce soit au niveau anthropologique ou au niveau de la nature du paradigme symbolique ?

Cela signifie qu'on ne peut réduire un sujet à la structure de sa langue ou du langage. Car si les célèbres formules consacrées de Lacan, d'une part « l'inconscient est structuré comme un langage », et d'autre part « l'inconscient existe, se motive de la structure, soit du langage », nous indiquent en dernière instance que la structure, c'est le langage, qui est en même temps condition de l'inconscient, ou encore, « ce qui revient un peu au même, qu'il n'y a d'inconscient que chez l'être parlant », ces thèses n'ont cependant pas « une simple portée de clôture ou de coupure » mais surtout « une valeur heuristique et engagent une recherche » (Guyomard, 2004). En d'autres termes, si la possibilité de la parole du sujet est directement liée à sa langue et au langage, elle ne saurait être arraisonnée ni par l'un ni par l'autre. La notion de fonction symbolique telle que Lévi-Strauss l'élabore est ainsi mise à mal, et le structuralisme de Lacan est bien différent de celui de Lévi-Strauss. Il n'en partage pas l'idéal de science.

À partir de ces aspects, on commence à saisir l'éventuelle contribution de la psychanalyse pour éclairer, cette fois-ci, certains ressorts inconscients de la « science » anthropologique. La dimension symbolique telle que la manipule le psychanalyste est fort différente de celle envisagée par Lévi-Strauss, ne serait-ce que

parce que dès 1949 Lacan la couple à la dimension imaginaire²⁹. Considérant la vérité de la parole en tant que cause du sujet, Lacan ouvre un espace à la singularité du sujet qu'il prend bien soin d'articuler à l'universel du langage de la science. Ce n'est évidemment pas le cas de Lévi-Strauss qui tend plutôt à effacer le sujet et sa singularité au nom de la science. Si c'est cet anthropologue qui est reconnu comme le père de la notion fondamentale en anthropologie de « fonction symbolique », il peut être intéressant de soulever certains aspects relativement méconnus de sa conception et qui posent problème relativement aux enjeux présentés ici.

En effet, tout se passe comme si la fonction symbolique de Lévi-Strauss était une façon d'éviter l'inconscient psychanalytique et le remaniement de la question du symbolique par rapport au sujet qu'effectue Lacan. On peut se reporter à son entretien avec Bellour (1979) :

B. – Je voulais revenir et insister, en les formulant de façon plus globale, sur les questions qui précédaient, en particulier celle sur la psychanalyse à laquelle vous me semblez n'avoir qu'à moitié répondu. Ceci, dans la mesure où les clivages que vous pratiquez se trouvent éluder spécifiquement la dimension fondamentale de l'inconscient comme production du désir.

L.-S. – Mais est-ce la dimension fondamentale de l'inconscient ? Je n'en suis nullement convaincu.

Si Lévi-Strauss a bien repéré une dimension mythopoiétique dans laquelle se déploie l'exercice de la cure psychanalytique, il n'est pas certain que l'on puisse cependant rapporter celle-ci à la fonction symbolique telle qu'il l'entend. En effet, Lévi-Strauss dénie la singularité du sujet. Dans les textes que nous avons évoqués Lévi-Strauss nous dit que « la fonction symbolique renvoie à un ensemble de structures intemporelles que l'on appellerait inconscient », et dès lors, « nous verrions s'évanouir la dernière différence entre la théorie du chamanisme et celle de la psychanalyse. L'inconscient cesse d'être l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique, qui

²⁹ Plus tard c'est la dimension du Réel qui prendra le pas sur les deux autres.

fait de chacun de nous un être irremplaçable. Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction : la fonction symbolique [...] qui chez tous les hommes s'exerce selon les mêmes lois ; qui se ramène en fait à l'ensemble de ses lois » (1949a : 232).

Puis, un peu plus loin, Lévi-Strauss avance que « l'inconscient est toujours vide ; ou plus exactement, il est toujours aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent ». Il est en fait « l'organe d'une fonction, la fonction symbolique ». Du coup, il se « borne à imposer des lois structurales qui épuisent sa réalité » (*ibid.* : 233). On le voit, l'assimilation est totale et radicale, et l'inconscient vidé de toute pulsion, de toute dimension singulière, de tout désir. Il est équivalent à la « fonction symbolique » qui est une sorte de mécanique opératoire de l'intellect.

Face à une telle conception, on ne peut que se remémorer la boutade de Barthes : « Il faut qu'une porte soit ouverte ou fermée est un proverbe structuraliste » (1977a : 337). N'y a-t-il pas en effet une « rage structuraliste » (« rage qui a peut-être pris des gants, mais une rage polie est toujours une rage »), se demandait alors Barthes non sans une délicieuse malice ? Car dans l'auguste mouvement par où Lévi-Strauss affirme l'hypothèse symbolique, il ne résiste pas, on le voit, à la tentation d'arraisonner l'inconscient de la psychanalyse à sa « fonction symbolique ».

Mais ce n'est pas tout, et c'est le deuxième aspect de notre hypothèse. Que Lévi-Strauss fasse du modèle structural un modèle explicatif tout-puissant et universel est une chose qui en soi est assez problématique ; cette critique a déjà été élaborée en grande partie et à juste titre, notamment par les anthropologues postmodernes. Mais soulignons que la manière dont il le fait dans ces textes mérite une attention particulière car (et c'est là une des modalités de son discours généralement peu mise en valeur) car il hypothèque la psychanalyse au nom d'un *progrès irrésistible de la science biochimique et physiologique* : « L'analogie entre les deux méthodes (chamanique et psychanalytique) serait plus complète si la description en termes psychologiques des psychoses et des névroses disparaît un jour devant une conception physiologique, ou

même biochimique [...]. Cette éventualité pourrait être plus proche qu'il ne semble, puisque les recherches suédoises récentes ont mis en évidence des différences chimiques, portant sur leur richesses en polynucléotides, entre les individus normaux et celles de l'aliéné » (Lévi-Strauss, 1949a : 231)³⁰.

Ces quelques remarques qui vantent les mérites d'une approche biologique de l'être humain se retrouvent plus tard dans d'autres écrits. Dans *Le totémisme aujourd'hui*, Lévi-Strauss écrit : « En vérité les pulsions et les émotions n'expliquent rien ; elles résultent toujours : soit de la puissance du corps, soit de l'impuissance de l'esprit. Conséquences dans les deux cas, elles ne sont jamais des causes. Celles-ci ne peuvent être cherchées que dans l'organisme, comme seule la biologie sait le faire, ou dans l'intellect, ce qui est l'unique voie offerte à la psychologie comme à l'ethnologie » (Lévi-Strauss, 1962 : 103).

On voit bien que la « fonction symbolique » s'assimile à un intellect renvoyé au fonctionnement du cerveau, tel qu'il est envisagé par la biologie. Un des commentateurs de Lévi-Strauss nous dit d'ailleurs : « Il semble bien que Lévi-Strauss pour sa part est convaincu de la complémentarité entre le structuralisme et la neurobiologie [...]. Les propriétés logiques que le structuralisme met en évidence pourraient se rapporter en dernière instance à l'organisation cérébrale » (Rechtman, 1996 : 64-65).

On voit donc que Lévi-Strauss rejette l'inconscient freudien pulsionnel et singulier pour asseoir le symbolisme structuraliste sur une prétendue correspondance avec le modèle de la science biologique. Il « renaturalise » donc la dimension symbolique au nom d'un idéal de la science : on pourrait dire qu'il existerait pour lui, en quelque sorte, l'idée d'un « signifié naturel ». Lévi-Strauss éradique la logique du signifiant singulier, arraisonne le sujet,

³⁰ On peut remarquer au passage que le geste de Lévi-Strauss est d'autant plus « retord » qu'il s'appuie sur deux suggestions isolées de Freud, où le père de la psychanalyse évoque la possibilité d'un anéantissement de la psychanalyse par le progrès de la science objective (ces remarques se trouvent dans *Au-delà du principe de plaisir* (Freud, 1968 [1920] : 78), et dans les *Nouvelles conférences* (Freud, 1984 [1933] : 198).

écrase sa parole, le réduisant à une pure fonction au nom de la science... En dernière instance il n'hésite pas à ramener le paradigme symbolique à un biologisme sous le thème de la « métaphore poétique ». Et c'est peut-être ici que le désaccord avec Lacan est le plus saillant.

En effet, pour ce qui est du débat qui nous intéresse, nous retrouvons une réponse très tranchée à l'hypothèse de Lévi-Strauss formulée en 1949, à savoir celle de « l'isomorphisme » métaphorique : est-ce un hasard si, vingt-huit ans plus tard, Lacan reprend en effet la question de la nature de la poésie pour décrire l'activité psychanalytique ? Mais il le fera à l'opposé de ce qu'aura fait Lévi-Strauss. Lacan, plutôt que d'assimiler la psychanalyse à une science n'hésitera pas à dire, non sans provocation malicieuse, qu'elle serait une « escroquerie » : elle « serait, d'une certaine façon, du chiqué, je veux dire du semblant [...] il est parvenu à vos oreilles que j'ai parlé de la psychanalyse comme pouvant être une escroquerie » (1977a : 13).

Cependant, s'il s'agit d'une « escroquerie », encore faut-il s'entendre sur les termes. Il les précisera en effet : « la psychanalyse est peut-être une escroquerie, mais ce n'est pas n'importe laquelle – c'est une escroquerie qui tombe juste par rapport à ce qu'est le signifiant, soit quelque chose de bien spécial, qui a des effets de sens. [...] À cet égard, la psychanalyse n'est pas plus une escroquerie que la poésie elle-même » (1977b : 8).

Lacan jusqu'à la fin de sa vie n'aura pas cédé ni à la tentation du scientisme, ni non plus à celle de condamner de la science.

Conclusion : et aujourd'hui ?

C'est donc un curieux paradoxe, peu souligné il est vrai dans l'histoire de l'anthropologie culturelle où Lévi-Strauss occupe une place de premier plan, que cette œuvre soit aussi celle par où se (ré)introduit le naturalisme contemporain³¹. Ce n'est pas un hasard

³¹ C'est notamment non un anthropologue mais un psychanalyste qui a mené cette critique particulière de Lévi-Strauss, notamment dans un livre qui s'intitule *La causalité psychique* (Green, 1995).

si l'on retrouve les mêmes références à l'œuvre de Freud que faisait Lévi-Strauss dans les années 1950, chez des anthropologues contemporains qui tentent de biologiser la psychanalyse³². De même que Lévi-Strauss cite les rares passages où Freud mise sur les progrès de la biologie contre la psychanalyse pour justifier l'hypothèse d'une « biologisation » de la fonction symbolique, certains auteurs soutiennent que Freud était un biologiste de l'esprit qui avait caché son inspiration biologisante : en d'autres termes, les concepts fondamentaux de la psychanalyse se trouveraient dans les neurosciences³³. C'est là un habile moyen d'ignorer l'œuvre de Freud, mais aussi surtout celle de Lacan. Ce discours se présente sous le masque d'une fringante « modernisation scientifique », alors qu'il est évidemment en son fond une régression, un retour en arrière, une dénégation de la singularité et du désir du sujet. Cette prolifération d'un savoir de nature scientiste n'est pas sans rappeler « l'inconscient cérébral » du XIX^e siècle et sa prolifération (Gauchet, 1992). Or si plus personne ne se souvient aujourd'hui de la morpho-psychologie, du constitutionalisme, ou de l'anthropométrie de Galton³⁴ mis à part quelques rares historiens

³² C'est le cas notamment de Sulloway et qui soutient que Freud était en réalité un « biologiste de l'esprit » (1998). Il n'en demeure pas moins que Freud a malgré tout posé l'autonomie du psychisme et mis en garde la psychanalyse face à la tentation d'une mainmise par la médecine psychiatrique. Freud, médecin de formation, s'était écarté peu à peu de l'approche biologisante et médicale de la psychiatrie.

³³ Pour la petite histoire, Sulloway est chercheur au MIT. Or, ce « département allait devenir celui des sciences cognitives, ardent défenseur des thèses de l'évolutionnisme social et historien des sciences spécialiste du darwinisme... » selon Michel Plon, qui le présente en introduction (1998).

³⁴ Citons un commentateur de ces mouvements, pour se remettre dans « l'ambiance » de l'époque de la thèse lacanienne : « Physiologues et médecins, surtout observateurs du corps, ont décrit des morphotypes et des biotypes (constitutions, plutôt anatomiques ; tempéraments, plutôt physiologiques), auxquels ils ont rattaché des traits de caractère de nature psychologique, tandis que psychologues et moralistes ont plus particulièrement nommé caractères (depuis Théophraste) les structures psychologiques fondamentales sous-jacentes à la personnalité et

des sciences, la désuétude et l'oubli qui frappent aujourd'hui ces conceptions surannées constituent assurément le pendant du triomphe des sciences humaines contemporaines et du paradigme symbolique. Mais pour combien de temps encore ? Car force est de constater que la psychologie et l'anthropologie cognitives contemporaines sont un avatar de cette conception ancienne. Si une bataille fut autrefois gagnée, il semblerait que la guerre a désormais repris... Tout en se distinguant des neurosciences et de la biologie, les courants cognitivistes trouvent en ces dernières la référence obligée à leur exigence matérialiste, comme Lévi-Strauss. Et il s'agit bien là toujours du même motif : celui d'un certain idéal de science que l'on cherche à appliquer à l'homme, quitte à le faire taire, à empêcher sa parole.

En tout état de cause, rouvrir le dossier relativement oublié des rapports de l'anthropologie et de la psychanalyse et des enjeux de leurs paradigmes respectifs doit inviter à poursuivre la discussion aujourd'hui. La psychanalyse interroge radicalement le projet de toute science de l'homme et même de toute science, pour le remettre en cause et renouveler la vieille question (celle posée à l'époque où les sciences humaines furent fondées) de savoir si la psychanalyse et l'anthropologie sont hors ou dans la science.

La clinique, en tant que son objet est la singularité de la parole d'un sujet, interroge de manière exemplaire la question de l'objet de la science en général, et donc de tout idéal de science dans les sciences de l'homme. Toute prétention scientifique en tant qu'elle vise le général et éradique les irrégularités du sujet, ne peut-elle pas faire l'objet d'une problématisation psychanalytique, surtout si elle prétend faire une « science de l'homme »³⁵ ? La psychanalyse, par

susceptibles de regroupement ; des morphopsychologues ont tenté de trouver des corrélations entre caractères et morphotypes » (Torrès, 1972).

³⁵ En effet, le linguiste lui-même n'est-il pas linguiste « que dans la mesure exacte où il est lui-même un sujet parlant ? » se demande Milner à juste titre : « Dans certains cas – notamment, quand il étudie sa propre langue – le retour sur soi lui est ainsi constamment imposé ; mais de toute manière, à supposer même qu'il étudie une langue qui ne soit pas la sienne, il ne peut l'étudier sans la faire sienne, si peu que ce soit. Il s'établit donc

son attention aux mots singuliers, ne pouvait peut-être que déconstruire l'aspect fantasmatique du projet consistant à élaborer une « science » de l'homme³⁶. Cependant il se pourrait que ce soit *aujourd'hui* les recherches en anthropologie contemporaine³⁷ qui se soient engagées plus avant dans l'investigation du paradigme symbolique quant à ses conséquences théoriques et pratiques³⁸. Et, même si Lacan ne fut pas dupe de la science là où Lévi-Strauss le fut, son œuvre n'a pas, bien entendu, à être exemptée d'un travail critique. Il semble que la situation psychanalytique n'a guère été inquiétée jusqu'alors par la critique postmoderne des effets de

toujours une coïncidence entre l'observateur et l'observé ; cela ne manque pas de créer une structure paradoxale » (2007).

³⁶ On pourrait rapprocher ces travaux de Lacan de ceux de Foucault ou de Derrida, qui furent produits dans des périodes proches... sauf que ces philosophies vont jusqu'à défaire le sujet lui-même. De plus, cette idée que la science ne s'assimile pas à la vérité se trouve chez Lacan bien avant les années 1950 (en 1936) notamment dans un article intitulé « Au-delà du principe de réalité » qu'il consacre à la psychanalyse et à Freud : « [...] la science peut s'honorer de ses alliances à la vérité ; elle peut se proposer comme son phénomène et sa valeur ; elle ne peut d'aucune façon l'identifier pour sa fin propre » (1966b : 78). Et c'est ainsi qu'il s'exprimait encore dans son séminaire du 15 novembre 1977 (1977d) : « Ce que j'ai à vous dire, je vais vous le dire, c'est que la psychanalyse est à prendre au sérieux, bien que ce n'est pas une science. Ce n'est même pas une science du tout. Parce que comme l'a montré surabondamment un nommé Karl Popper, c'est que ce n'est pas une science parce que c'est irréfutable. C'est une pratique qui durera ce qu'elle durera, c'est une pratique de bavardage. Et aucun bavardage n'est sans risque ».

³⁷ Nous pensons ici aux récents travaux d'Eric Chauvier. On peut se reporter à sa thèse où l'auteur s'appuie sur la micro-observation et sur une pragmatique du langage pour décrire sa propre famille (2003). Comme le faisait remarquer un éminent anthropologue, cette anthropologie consiste dans le recueil de nos BOV, c'est-à-dire dans l'écoute de la bande originale de nos vies. On peut aussi se reporter notamment à son dernier ouvrage où l'auteur investit une institution qui s'occupe du placement familial (2008).

³⁸ On ne peut éviter aussi d'évoquer ici la contribution de la philosophie contemporaine comme celle de Judith Butler qui montre les effets normatifs de toute théorie (2002), et dont une partie du travail consiste dans une critique et une reprise des données de la psychanalyse. Le néophyte se reportera utilement à son recueil d'entretiens (2005).

langage, qui a pour intérêt de montrer les illusions présentes dans les concepts fondateurs des disciplines. Est-ce pour avoir poussé assez loin *sa pratique* du langage et sa théorisation critique que, jusqu'à aujourd'hui, elle a réussi à s'en préserver ? Rien n'est moins sûr, mais c'est certainement de bon augure pour la psychanalyse ; comme le disait Tosquelles (1991), « ce qui caractérise la psychanalyse c'est qu'il faut l'inventer ».

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ASSOUN P.-L., ZAFIROPOULOS M. (dir.), 2002. *L'anthropologie psychanalytique*. Paris, Anthropos Economica.
- ASSOUN P.-L., ZAFIROPOULOS M. (dir.), 2004. *Logiques du symptôme, logiques pluridisciplinaires*. Paris, Anthropos Economica.
- ASSOUN P.-L., ZAFIROPOULOS M. (dir.), 2007. *Actualités de la fonction symbolique*. Paris, Anthropos Economica.
- BARTHES R., 2002 [1977a]. « Question de tempo » in *Œuvres complètes*, t. V. Paris, Seuil.
- BARTHES R., 2002 [1977b]. « Écoute » in *Œuvre complètes*, t. V. Paris, Seuil.
- BASUALDO C., 2003. « L'inconscient de Lacan et celui de Lévi-Strauss », *Lacan (Freud) Lévi-Strauss. Il n'y a pas de rapport épistémologique*. Thèse, Paris VII.
<http://www.lutecium.org/aejcpp.free.fr/adherents/basualdo/sieurpp.htm>.
- BELLOUR R., CLÉMENT C., 1979. *Textes de et sur Claude Lévi-Strauss réunis par Raymond Bellour et Catherine Clément*. Paris, Gallimard.
- BIDOU P., 2001. *Le mythe de tapir chaman. Essai d'anthropologie psychanalytique*. Paris, Odile Jacob.
- BIDOU P., GALINIER J., JUILLERAT B., 1999. « Arguments », *L'Homme*, « L'anthropologie psychanalytique », 149 : 7-23.
- BUTLER J., 2002. *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*. Paris, Leo Scheer.

- BUTLER J., 2005. *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens*. Paris, Éditions Amsterdam.
- CHAUVIER É., 2003. *Fiction familiale : approche anthropolinguistique de l'ordinaire d'une famille*. Bordeaux, PUB.
- CHAUVIER É., 2008. *Si l'enfant ne réagit pas*. Paris, Allia.
- DESCOMBES V., 2005. « Edmond Ortigues et le tournant linguistique », *L'Homme*, 175-176 : 455-474.
- DORTIER J.-F., 1999. *Le cerveau et la pensée. La révolution des sciences cognitives*. Paris, Éditions sciences humaines.
- DOSSE F., 1995. *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*. Paris, Fayard.
- FAVRET-SAADA J., 1977. *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*. Paris, Gallimard.
- FREUD S., 1956 [1895]. *Études sur l'hystérie (Breuer)*. Paris, PUF.
- FREUD S., 1968 [1920]. « Au-delà du principe de plaisir », *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot.
- FREUD S., 1970 [1904]. « Conseils aux médecins », *La technique psychanalytique*. Paris, PUF.
- FREUD S., 1973 [1894]. « Les psychonévroses de défenses », *Névrose, psychose, perversion*. Paris, PUF.
- FREUD S., 1984 [1933]. « La psychanalyse est-elle une *Weltanschauung* ? », *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. Paris, Gallimard.
- GABARRON-GARCIA F., 2007. *La science de la personnalité, commentaire épistémologique de la thèse de Lacan*. Mémoire de MII Recherche de psychanalyse, université Paris 8.
- GALINIER J., 1997. *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*. Paris, PUF.
- GANTHERET F., 1993. « Un acte ». Préface à Sigmund Freud, *Totem et tabou*. Paris, Gallimard.
- GAUCHET M., 1992. *L'inconscient cérébral*. Paris, Seuil.
- GEERTZ C., 1986. *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*. Paris, PUF.
- GEERTZ C., 1992. *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*. Paris, Métailié.

GERBER S., RAFFY A., 2004. « Entretien avec Edmond et Marie-Cécile Ortigues », *Le coq Héron*, 176 : 43-58. Paris, Érès.

GREEN A., 1995. *La causalité psychique. Entre nature et culture*. Paris, Odile Jacob.

GUYOMARD P., 2004. « Lacan », *Encyclopaedia Universalis*, Version numérique n°10.

JUILLERAT B., 2001. *Penser l'imaginaire. Essai d'anthropologie psychanalytique*. Lausanne, Payot.

KREMER-MARIETTI A., 2007. « Le symbolique » in *Encyclopédia Universalis*, version numérique n°10.

LACAN J., 1953. « Le mythe individuel du névrosé », version inédite.

LACAN J., 1964. *Le Séminaire. Livre XI : les concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil (1990).

LACAN J., 1965. *Séminaire XII : Les problèmes cruciaux pour la psychanalyse*. Paris, inédit.

LACAN J., 1966a [1953]. « Fonction et champ de la parole et du langage », *Écrits*, t. I. Paris, Seuil.

LACAN J., 1966b [1936]. « Au delà du principe de réalité », *Écrits*, t. I. Paris, Seuil.

LACAN J., 1966c. « La science et la vérité », *Écrits*, t. II. Paris, Seuil.

LACAN J., 1966d [1949]. « Le stade du miroir comme formateur du Je », *Écrits*, t. I. Paris, Seuil.

LACAN J., 1972. *Séminaire XX : Encore*. Paris, Seuil.

LACAN J., 1974 [1932]. *De la psychose paranoïaque dans ses rapports à la personnalité*. Paris, Seuil.

LACAN J., 1977a. *Nomina non sunt consequentia rerum*, séance du 8 mars 1977, texte établi par MILLER J.-A., *Ornicar ?* 16 (1978) : 07-13.

LACAN J., 1977b. « Vers un signifiant nouveau », séance du 15 mars 1977, texte établi par J.-A. MILLER, *Ornicar ?* 17-18 (1979) : 07-23.

LACAN J., 1977c. *Séminaire XXIV : L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Paris, inédit.

- LACAN J., 1977d. *Séminaire XX : Le moment de conclure*. Paris, inédit.
- LACAN J., 1990 [1964]. *Séminaire XI : Les concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris, Seuil.
- LAPLANCHE J., PONTALIS J.B., 1967. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris, PUF.
- LATOURET B., WOGLAR S., 1988. *La vie de laboratoire*. Paris, La Découverte.
- LÉVI-STRAUSS Cl., 1949a. « L'efficacité symbolique », *Anthropologie structurale I*. Paris, Plon (1974), première parution in *Revue de l'histoire des religions*, t. 135, 1 : 5-27.
- LÉVI-STRAUSS Cl., 1949b. « Le sorcier et sa magie », *Anthropologie structurale I*. Paris, Plon (1974), première parution in *Les temps modernes*, 41 : 3-24.
- LÉVI-STRAUSS Cl., 1962. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS Cl., 1974. *Anthropologie structurale I*. Paris, Plon.
- LÉVY-BRUHL L., 1922. *La mentalité primitive*. Paris, Alcan.
- MANIGLIER P., 2006. *La vie énigmatique des signes. Saussure et la naissance du structuralisme*. Paris, Léo Scheer.
- MARTINO E. de, 1999. *Le monde magique*. Le Plessis-Robinson, Les empêcheurs de penser en rond.
- MEYER C. (dir.), 2005. *Le livre noir de la psychanalyse*. Paris, Les Arènes.
- MILNER J.-Cl., 2000 « De la linguistique à la linguisterie », *Lacan, l'écrit, l'image*. Paris, Flammarion.
- MILNER J.-Cl., 2007. « Psychanalyse et linguistique », *Encyclopédia Universalis*, version numérique n°10.
- ORTIGUES E., ORTIGUES M.-C., 1973. *Œdipe africain*. Paris, 10-18.
- PLON M., 1998. « Présentation de Frank Sulloway », *Freud, biologiste de l'esprit*. Paris, Fayard.
- POPPER K., 1988 [1934]. *La logique de la découverte scientifique*. Paris, Payot.
- RECHTMAN R., 1996. « Anthropologie et psychanalyse : un débat hors sujet ? », *Journal des anthropologues*, 64-65 : 65-86.

SPERBER D., 1987. « Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme », *Le débat*, 47 : 105-115.

SPERBER D., 1996. *La contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*. Paris, Odile Jacob.

SULLOWAY F., 1998. *Freud, biologiste de l'esprit*. Paris, Fayard.

TORRIS G., 2004. « La caractérologie », *Encyclopédie Universalis*, version numérique.

TOSQUELLES F., 1991. « Une politique de la folie », *Chimères, Revue des schizoanalyses*, « Autres terrains, autres politiques », 13 (automne) : 66-82.

VARELA F. J., THOMPSON E. & ROSCH E., 1999. *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitives et expérience humaine*. Paris, Seuil.

ZAFIROPOULOS M., 2001. *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père, 1938-1953*. Paris, PUF.

ZAFIROPOULOS M., 2003. *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud, 1951-1957*. Paris, PUF.

Résumé

Il s'agit de tirer quelques enseignements de la discussion relativement oubliée, entre Claude Lévi-Strauss et Jacques Lacan. Le problème porte essentiellement sur la définition de la notion du symbolique. En effet, cette notion est (toujours) paradigmatique dans leurs disciplines respectives, sans pour autant être véritablement équivalente. Au-delà de leurs différences, la psychanalyse et l'anthropologie n'ont-elles pas en partage le paradigme symbolique contre le réductionnisme naturaliste ou cognitivo-comportemental qui prétend aujourd'hui monopoliser l'espace de la légitimité épistémologique ? Il s'agit d'éclairer ces rapports disciplinaires, tant au niveau épistémologique qu'au niveau historique, notamment à partir des données de la clinique psychanalytique, comparables, dans une certaine mesure, aux problèmes relatifs au terrain ethnographique.

Mots-clefs : anthropologie et psychanalyse, Lacan et Lévi-Strauss, épistémologie, symbolique, terrain, ethnographie, clinique psychanalytique, cognitivisme, naturalisme.

Summary

From the Anthropology of Psychoanalysis to the Psychoanalysis of Anthropology: a Comparative Epistemological Study of the Symbolic Order in the Work of Lévi-Strauss and Lacan

This article aims to draw some lessons from a relatively forgotten discussion between Claude Lévi-Strauss and Jacques Lacan. The problem is essentially that of the definition of the symbolic order (*symbolique*). Indeed, this notion is (always) paradigmatic in their respective disciplines, without really being equivalent. Beyond their differences, do not psychoanalysis and anthropology share the symbolic paradigm against a naturalist or cognitive-behavioural reductionism that claims nowadays to monopolize the space of epistemic legitimacy? The article aims to clarify these disciplinary relations, on the epistemic level well as on the historical level, in particular using data from psychoanalytical psychiatry, which are partly comparable to problems relating to ethnographic fieldwork.

Key-words: anthropology and psychoanalysis, Lacan and Lévi-Strauss, epistemology, symbolic order, fieldwork, ethnography, psychoanalytical psychiatry, cognitivism, naturalism.

* * *

THÉORIE DES PULSIONS ET ANTHROPOLOGIE CRITIQUE

Louis MOREAU DE BELLAING*

La théorie des pulsions, c'est celle que Freud développe tout particulièrement dans *Malaise dans la Civilisation*, mais qui constitue dans toute son œuvre une sorte de limite entre l'humain et le non humain. L'anthropologie comme science de la culture (au sens habituel du terme : « mœurs et manières ») – l'une des définitions de l'anthropologie – devient critique lorsqu'elle se livre à un approfondissement spécifique de ses concepts. Or l'un des modes de cet approfondissement peut se faire vers la psychanalyse.

Nous n'insisterons pas sur les auteurs qui, outre Freud dans son rapport à l'anthropologie, se sont intéressés en tant qu'anthropologues à la dimension analytique. Le premier est sans doute Malinowski (1934), mais on peut ajouter Géza Róheim (1967) et surtout Linton et Kardiner (1989), aujourd'hui Adler et Zempleni (1972), la revue *PTAH*, le Collège international de psychanalyse et d'anthropologie fondé par Jean Nadal, la revue *Psychologie clinique* dirigée par Olivier Douville.

Il s'agit, chez les anthropologues, d'emprunter des concepts psychanalytiques (mais non la démarche) pour approfondir leurs analyses ; il s'agit, chez les psychanalystes, de demander à l'anthropologie une ouverture notamment spatiale qui permette à la psychanalyse de pénétrer en des lieux où, jusqu'à maintenant, dans les analyses, elle n'a pas accès.

* Université de Caen – Esplanade de la Paix, 14000 Caen.
Courriel : l.moreaubellaing@orange.fr

En tout état de cause et pour nous en tenir ici à l'anthropologie dans ses rapports avec la psychanalyse – le deuxième versant, psychanalyse et anthropologie, n'étant guère de notre compétence – tout recours à la psychanalyse dans une anthropologie que nous appelons critique (au sens d'analyse approfondie) ne peut qu'être précédé d'un travail empirique sur terrain et sur documents. C'est ce qu'ont fait, nous semble-t-il, les anthropologues précités. Cela nous paraît nécessaire également pour n'importe quelle science humaine critique quand elle a recours, d'une manière ou d'une autre, à la psychanalyse : l'histoire par exemple, avec les travaux d'Alain Corbin (2008).

Mais l'anthropologie peut-elle vivre de rencontres avec la psychanalyse, comme c'est le cas jusqu'à aujourd'hui ? Autrement dit, un ou une anthropologue suffisamment au fait de la démarche psychanalytique peut-il, peut-elle se satisfaire d'emprunts isolés aux concepts psychanalytiques, sans reconnaître l'importance de cette démarche ? Cela nous paraît impossible, y compris dans des travaux anthropologiques ou anthropographiques¹ qui ne font pas d'emprunts à la psychanalyse. La question, depuis Freud, demeure posée : quel sens peut avoir un fait culturel, un fait social, un fait économique, etc. ?

Or ce sens n'est pas unique, il est pluriel. Lorsqu'il s'agit d'un fait culturel, l'anthropologie et sa démarche vont d'abord tenter de le cerner, de le définir, de le circonscrire. Mais ce travail débouche nécessairement sur des questions (qui actuellement sont rarement posées) : d'où vient ce phénomène culturel, comment se met-il en place ? Est-ce seulement par un pouvoir, une volonté et un désir déclarés de groupes et d'individus ? Quel espace, quel temps, quelle mémoire (collective ou individuelle) requiert-il ? Comment se fait le choix ? Mène-t-il ou non à l'acte et comment ?

Car, le plus souvent, le phénomène culturel surgit d'actes collectifs ou/et individuels. C'est celui que nous avons sous les yeux, plus ou moins confus, plus ou moins connu.

¹ Par anthropologie, nous entendons la construction de premières théories induites très directement de terrains.

En anthropologie, ce qui nous intéresse, ce n'est pas directement les rapports sociaux comme en sociologie, ni le temps comme en histoire, ni les choses comme en économie ; c'est plutôt – parmi d'autres objets de science possibles – ce que les anthropologues appellent cultures et qui est la substantification de rapports socio-historiques en œuvre et la substance de chaque phénomène social. L'approche sociologique, elle, privilégie les rapports sociaux et ne retrouve que secondairement substantification et substance.

Or si nous reconnaissons qu'il faut partir, en anthropologie, de la substantification et de la substance du phénomène (par exemple la culture, au sens agricole, et la vente des figues en Algérie, ou la vie d'un groupe d'adolescents à Tunis), il nous apparaît que, même si nous voulons borner l'analyse à une anthropographie et une anthropologie bien faites (elles sont inséparables), il reste à se demander le comment et le pourquoi de ces phénomènes, autrement dit le sens que leur donnent les groupes et les individus qui les produisent.

Nous voulons seulement montrer ici, pour ceux et celles que cela peut intéresser, comment il est possible d'aller plus loin, d'introduire des concepts transculturels de la psychanalyse qui permettent de travailler sur un non-dit et un non-su et de tenter de le faire apparaître. Mais cela suppose aussi de présenter la démarche psychanalytique qui rend possible, dans une recherche anthropologique, une analyse approfondie du sens.

La théorie des pulsions

Il s'agit beaucoup plus d'une philosophie que d'une théorie, puisque Freud la met en quelque sorte en exergue de ses recherches à partir de son matériau clinique. Il la déduit, dans *Malaise dans la civilisation* (2008), de son travail antérieur. Nous tentons ici de lui donner, avec des ajouts qui ne sont pas dans le texte de Freud, toute son extension, pour la rendre opérante dans les sciences humaines.

Le postulat

Freud fait de la pulsion un concept-limite entre ce qu'on peut appeler la nature et la culture. Il penche plus ou moins du côté de la

nature. Notre postulat est que la pulsion, une fois produite, est humaine. Telle quelle, elle n'apparaît que par et dans l'humain, et non pas seulement chez les animaux comme le croyait Heidegger. Elle est précisément ce qui permet d'humaniser des corps appareillés humains, c'est-à-dire comportant non seulement la station debout (et non pas courbée comme les singes), la pronation et la supination c'est-à-dire la possibilité de replier ou d'écarter le pouce des autres doigts, la commande du cerveau à la main (qui demeure, même si l'informatique peut donner l'illusion que le cerveau est complètement remplacé), mais et surtout, très précisément, un cerveau développé d'une certaine manière non équivalente à celle des grands singes anthropoïdes. Ces caractéristiques ne sont pas exclusives de toutes autres à découvrir ou déjà découvertes.

Nous postulons que le pulsionnel humain apparaît par et dans ces corps appareillés humains lorsqu'ils sont en face-à-face. La pulsion est à la fois collective et individuelle, mais elle n'est individuelle que parce qu'elle est d'abord collective, produite par un ensemble d'humains. Les premiers hommes – homo sapiens sapiens – élevés sans doute par des homo sapiens (pas complètement humains physiquement) se repèrent autour de 40 000-35 000 ans avant J.-C., peut-être avant. Ils fondent très vite des communautés et des blocs de communautés. Homo sapiens survécut jusqu'à 35 000 ans avant J.-C. et disparut.

Nous employons les termes courants (homo sapiens et homo sapiens sapiens) pour nous faire comprendre. Les êtres humains d'aujourd'hui ne sont pas différents, comme producteurs du pulsionnel, de ceux de la préhistoire, c'est-à-dire de l'homo sapiens sapiens.

La mise en œuvre du pulsionnel par Freud

Ce que Freud met en scène dans sa philosophie des pulsions ce sont la pulsion de vie et la pulsion de mort dont il dit qu'elles sont une figure de Janus ayant un socle commun. C'est d'elles que, nous semble-t-il, en anthropologie comme en d'autres sciences humaines et sociales, on peut repartir, à condition de laisser sa part grandissante à l'anthropologie et à l'anthropographie. Mais

complémentaire, et notamment dans l'analyse des représentations, des mythes, des affects, des passions et des sentiments, il paraît souhaitable que, lorsque c'est possible, une anthropologie critique admettant le postulat du pulsionnel vienne compléter le travail anthropologique et anthropographique.

Pulsion de vie et pulsion de mort investissent des objets, y compris des objets humains (des individus, des sujets, des personnes). Mais ce qui nous paraît essentiel, c'est d'admettre que la pulsion de mort limite la pulsion de vie qui lui résiste. Quand pulsion de vie et pulsion de mort dépassent, transgressent leurs limites, l'envahissement des êtres humains et des choses par l'une ou par l'autre est mortel. Nous appelons excès accompli cette transgression des limites que la pulsion de mort donne à la pulsion de vie et que la pulsion de vie, en lui résistant, donne à la pulsion de mort. Cette transgression peut se produire toujours et partout, mais elle suppose un choix par lequel l'excès s'accomplit et est accompli.

Nous proposons d'appeler fait culturel d'excès le fait culturel qui est manifestement marqué par la transgression des limites du pulsionnel. Mais tous les faits culturels et *a fortiori* les faits sociaux ne sont pas transgressifs. Ils peuvent, par choix délibéré de groupes et d'individus, le devenir.

Les conséquences de la mise en œuvre du pulsionnel dans les sciences humaines et notamment en anthropologie

Introduire une sociologie, une histoire, une anthropologie critiques de ce type change les perspectives. Non qu'elles annulent la sociologie, l'histoire, l'anthropologie telles qu'elles sont faites. Bien au contraire, elles peuvent obliger ces dernières à approfondir leurs analyses, à déployer autrement leurs résultats.

Donnons un exemple qui ne peut avoir que valeur d'hypothèse. En travaillant sur l'excès, nous nous sommes aperçu que tous les auteurs, y compris Marx en premier lieu, confondaient le capitalisme avec la société moderne, en particulier dans sa dimension économique. S'appuyant aujourd'hui sur la mondialisation et la globalisation que le capitalisme serait censé produire à lui seul, les commentateurs oublient que, si la société moderne notamment

économique, c'est-à-dire *grosso modo* le marché, est apparue au XVI^e siècle en même temps que le capitalisme, on ne peut dire qu'elle se confonde avec lui. Tout simplement parce que le capitalisme est l'excès s'accomplissant et accompli de cette même société. Parler de « capitalisme sauvage » par rapport à un capitalisme qui serait, lui, civilisé est peu convaincant. Il nous semble que l'analyse des phénomènes d'excès dans le capitalisme et de la manière dont ils se produisent, en partant d'une société moderne notamment économique qui n'est pas, de part en part, capitaliste, apporterait beaucoup plus à l'anthropologie économique que la recherche inlassable visant l'excès capitaliste et les solutions alternatives à lui apporter, ou celle, libérale-économiste, se bornant à une explication qui laisse en dehors d'elle l'excès.

Une anthropologie critique introduisant le pulsionnel dans ses analyses permet donc, par exemple, de déplacer en quelque sorte l'enjeu d'hypothèses considérées comme admises et guère mises en cause. On y voit la genèse de la loi symbolique dans le fait que pulsion de vie et pulsion de mort s'autolimitent, avec un effet de la pulsion de mort marqué du côté de la loi. Nous appelons degrés d'excès les degrés du pulsionnel non transgressifs, c'est-à-dire demeurant en deçà des limites².

Une conceptualisation minimale, transculturelle et transhistorique en sciences humaines et notamment en anthropologie, à partir de la théorie des pulsions

Cette conceptualisation est minimale, mais peut s'extensifier, si nécessaire. En effet, à partir du moment où est admis le postulat du pulsionnel, de nombreux concepts, s'ils ne changent pas de signification, changent de sens : social, politique, pouvoir, volonté, désir, libre arbitre, attitudes et comportements, échange, etc.

D'abord plus aucun de ces concepts ne peut être envisagé seulement dans sa positivité, autrement dit dans sa signification visible. C'est le sens de ces concepts qui est recherché. Nous

² Que chacun connaît par des principes et des lois écrits et enseignés : ne pas dire, ne pas faire, etc.

donnons donc ici un premier aperçu d'une conceptualisation minimale.

Le métasocial et le métapolitique

Voilà un usage peu courant des concepts de social et de politique. Présupposant que le social a toujours sa part d'inconscient individuel et collectif (au sens du groupe), nous le nommons le métasocial et l'analysons comme tel. Nous y montrons le travail de la pulsion lorsqu'elle mène les individus et les groupes vers ce que nous osons appeler le libre arbitre – concept qui n'est plus admis depuis longtemps en sciences humaines, sauf par un philosophe comme Ricœur. Ce travail de la pulsion concerne le pouvoir, la volonté et le désir lorsqu'ils sont métasociaux c'est-à-dire non explicités par l'individu ou le groupe.

Le métapolitique est précisément les limites que le jeu des pulsions apporte au pulsionnel pour que le métasocial puisse apparaître. Nous désignons le métapolitique comme l'ensemble des codages (processus) et des codes (états) qui naissent de l'action de la pulsion de mort sur la pulsion de vie par rapport à l'objet, et qui permet la forme de sublimation constituant l'inconscient politique (au sens du politique).

Les codages et codes inauguraux

Notre hypothèse est que des sublimations collectives – dont les contenus varient, ce qui donne à l'anthropologie l'en deçà de ses objets de science, trop souvent négligés – mettent en place, partout et toujours, chez les êtres humains et seulement chez eux, ce que nous appelons des codes inauguraux. Nous en sélectionnons trois sans savoir s'il y en a d'autres : le sacré, la prohibition de l'inceste et le don. Ces trois codages et codes sont communs à tous les ensembles sociaux, quels que soient les temps ou les lieux où ils se manifestent. Le sacré n'est pas seulement la religion, ni ce que nous appelons avec Ortigues le sacré extérieur (mythes, ancêtres), mais ce que des groupes et des individus, notamment dans la société moderne qui a, à partir de 1789, intériorisé le sacré, reconnaissent comme un minimum indispensable à la possibilité et à la durée de leur vivre ensemble.

Les autres codages et codes

Ils sont articulés aux codages et codes inauguraux et y prennent leur sens. Nous avons sélectionné d'abord l'autorité, qui ne légitime le pouvoir qu'à travers la légitimation du métasocial et du social ; elle est elle-même légitimée hors excès par les codes inauguraux. Alors peut se manifester l'altérité qui n'est plus le face-à-face d'êtres appareillés humains produisant la pulsion humaine, mais la construction de l'autre par rapport à l'un et réciproquement, compte tenu des codes inauguraux et de l'autorité. L'altérité est un codage et un code essentiel, en ce sens qu'il comporte la reconnaissance de l'autre comme autre par l'un et la reconnaissance de l'un comme autre par l'autre. C'est dans ce code que se produit, selon les conjonctures et les conjectures, la possibilité future d'un don sans retour. Notons que l'altérité peut être l'un des objets de science de l'anthropologie.

La réciprocité est éventuelle. Mais on peut ajouter qu'*a minima* elle est toujours nécessaire. Cependant, il faut noter que le don, en devenant réciprocaire, s'incline vers ce qui sera plus tard l'échange dont il sera l'enclencheur. Mais la réciprocité, se manifestant *a minima*, peut faire du don un don sans retour.

Enfin l'identité – tant galvaudée – est, en anthropologie critique et dans les autres sciences humaines critiques, un codage et un code qui rendent possible la classiation. En effet, l'identité n'est pas seulement l'identification, le même, l'identique, mais la marque, le nom sur l'objet qui le distingue de tout autre objet.

Revenons au métasocial que nous avons brièvement défini plus haut. Il prend tout son sens d'être articulé au métapolitique. En effet, le pouvoir n'est pas d'abord un pouvoir sur, mais un pouvoir de. Il conjoint à la pulsion les codes inauguraux, l'altérité, éventuellement la réciprocité, l'identité. Il n'y conjoint pas directement l'autorité qui, avant de le légitimer, légitime les codages et les codes (altérité, réciprocité, identité) qui le rendent possible.

La volonté ne se conçoit pas sans le pouvoir. En revanche, le pouvoir peut se concevoir sans la volonté. J'ai le pouvoir d'agir, mais n'en ai pas la volonté. Elle conjoint, comme le pouvoir, à la pulsion les codes inauguraux, l'autorité, l'altérité, éventuellement la

réciprocité, l'identité, mais lui ajoute l'obligation (dont les formes sont notamment l'agressivité, la contrainte, la force, la violence, la puissance et la domination). Notons que le pouvoir peut conjonctuellement s'assortir d'une forme d'obligation et devenir pouvoir sur, alors que la volonté s'assortit toujours d'une des formes de l'obligation.

Le désir pose un problème difficile. On ne peut désirer sans pouvoir désirer, mais on peut désirer sans volonté de désirer. Plus largement nous définissons le désir comme l'expression de la loi (les codages et les codes) et la loi comme expression du désir. C'est la loi qui transforme la pulsion en désir. En effet, elle inscrit implicitement le désir en elle-même (elle interdit de tuer, de voler, de torturer), mais le désir inscrit cette loi en lui (je ne désire pas être tué, volé, torturé).

Dans la marge entre le désir et la loi – ce que je peux et désire faire, ce que je ne peux pas faire, même si je désire le faire – s'éploie la liberté humaine : le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui.

C'est bien une conceptualisation minimale que nous présentons, en reprenant des concepts de la philosophie, de la science politique, de la sociologie et de l'anthropologie. Pouvoir, volonté, désir peuvent mener au libre-arbitre, à partir duquel les faits (culturels, sociaux) sont explicites.

L'analyse de discours

C'est de l'explicite qu'il faut repartir, si nous voulons comprendre comment une anthropologie critique reconnaissant le postulat du pulsionnel peut se mettre en place.

Elle suppose d'abord des objets d'étude choisis en fonction du degré d'affects, de sentiments, de représentations qu'ils peuvent susciter (au moins empiriquement). S'il s'agit d'étudier le cardage de la laine, ses pratiques, etc., dans telle région de France ou d'ailleurs, une anthropologie critique telle que nous la concevons y trouvera peu son compte.

L'objet choisi, il s'agit d'accumuler sur lui du matériau comme pour n'importe quel autre objet choisi par un anthropologue. Il s'agit ensuite, après avoir classé ce matériau (aspects juridiques, statistiques, économiques, etc.), en rompant avec lui, de construire une conceptualisation, une problématique et des hypothèses, puis un cheminement de l'explication (un plan). Ce que fait l'anthropologie comme n'importe quelle science humaine et sociale.

Le travail de l'anthropologie critique commence lorsque sont obtenus les résultats de l'analyse anthropologique. Il va consister à partir des hypothèses et des conclusions produites, à sélectionner un petit nombre de textes d'entretiens, d'observations relevées, de séquences de vidéo, etc., pour les analyser en analyse de discours. Le critère de choix est, répétons-le, que le degré d'affect, de sentiments, etc. soit suffisant pour permettre cette analyse.

Le présupposé de l'analyse de discours

Le présupposé de l'analyse de discours est emprunté à Freud, celui de *L'interprétation des rêves* (1980), mais on le retrouve ailleurs dans son œuvre. Il consiste à mettre à part ce qu'on peut appeler les dénotations, c'est-à-dire les significations claires ou implicites de telle phrase ou de telle observation et de se borner à ce qui relève de la connotation, c'est-à-dire du sens. Celle-ci peut apparaître à travers la place de tel mot comme sujet ou comme complément, le temps des verbes, les mots qui n'apparaissent pas alors qu'ils devraient apparaître, ceux qui apparaissent alors qu'ils ne devraient pas apparaître, etc.

Les démarches

Elles partent toutes de ce présupposé, mais peuvent varier selon les auteurs ou les objets choisis. Barthes disait, dans la perspective de Freud, que le discours de l'histoire, qu'il fut celui de Thucydide ou celui de Michelet, se construisait *grosso modo* selon les mêmes procédures. Colette Guillaumin, qui a connu Barthes, privilégie, dans l'analyse de l'idéologie, les absences ou les redondances au niveau des qualifications. Lefort part de ce que nous appellerions volontiers les « pivots silencieux » c'est-à-dire de

mots ou groupes de mots à connotation faible, pour repérer du sens dans un événement ou dans certains textes (par exemple, dans la phrase de Tocqueville : « Que ne leur ôte-t-il [l'État] pas le trouble de penser », il repère trouble).

Pour notre part, nous avons choisi, pour le paternalisme, une méthode qui, connotant les termes de petits corpus entre eux, montrait leur fixité ou leur transformation. Nous tentions déjà d'orienter nos résultats vers l'explication d'une conceptualisation. C'est ainsi que le paternalisme finit par nous apparaître comme l'idéologie de l'autorité.

Les résultats

Ils sont très différents de l'analyse contextuelle ou de contenu. Par exemple, Lefort, travaillant, avec sa démarche, sur des textes de comités au moment de la Révolution hongroise de 1956, parvint à montrer que, abordant l'articulation du politique à l'économique et au social, ils réservaient pour l'avenir le problème de la politique.

On pourrait citer également des exemples tirés du *Machiavel* (1972) où Lefort montre, à partir de textes en italien de l'auteur, comment le Prince oscille entre « la force du lion et la ruse du renard », sa cruauté étant plus condamnée qu'approuvée. Les machiavélistes se sont servis et se servent encore de cette cruauté pour justifier les actes de tyrans sanguinaires.

Colette Guillaumin (2003) parvint à montrer, elle, comment, dans l'idéologie raciste, l'invisible rendait possible le visible. La « ravissante » madame X au côté de monsieur Y (qui n'est ni ravissant, ni qualifié) vient spécifier idéologiquement la distinction des sexes. Le « Gabonais » Mohammed, à côté de Dupont (que l'on ne qualifie pas) spécifie la distinction raciste (elle purement imaginaire). À l'origine, les petites annonces d'emplois, faites apparemment pour tout un chacun, étaient en réalité destinées et réservées aux hommes.

On voit quels résultats peut produire l'analyse de discours. Elle ajoute aux analyses contextuelles ou à celles de contenu une dimension qu'elles n'ont pas. Elles n'ont rien d'obligatoire. Ce qui l'est en revanche, du point de vue de la déontologie de la science,

c'est de poser des questions en ce sens pour la continuation de la recherche, ce que les auteurs ne font quasiment jamais.

Nos exemples sont empruntés, on l'a vu, à la philosophie politique, à la sociologie ou, pour Guillaumin, à la socioanthropologie. Tout simplement parce que, à notre connaissance, il y a peu d'exemples d'analyses de discours en anthropologie.

La conceptualisation et la problématique de la recherche du sens

La philosophie politique fournit des concepts à analyser et à reprendre à la lumière des résultats de l'analyse de discours. C'est ce qui apparaît dans le *Machiavel* (*op. cit.*) de Lefort ou, par exemple, dans son article sur Orwell (1992). C'est la seule œuvre (complète), celle de Lefort, que nous connaissions, où le travail ait suffisamment avancé autour d'une conceptualisation et d'une problématique globale à partir d'analyses de discours.

Dans les autres sciences humaines, il reste à construire une conceptualisation, une problématique, des hypothèses à partir de résultats d'analyses de discours faites dans la science choisie. Sur ce point, sur des objets choisis, il y en a peu en anthropologie. En socioanthropologie, nous avons tenté cette conceptualisation, cette problématique et ces premières hypothèses³. Autrement dit quelqu'un qui, après des analyses classiques de matériaux en anthropologie, veut s'engager en anthropologie critique, peut aujourd'hui non seulement faire des analyses de discours, mais, à partir des résultats, tenter une explication conceptualisée, problématisée et hypothétique de l'objet choisi, à cette nuance près que n'ont pas été réinterrogés des concepts comme acculturation, endoculturation, etc. Travail qui reste à faire.

Cette explication comme démonstration de premières hypothèses à partir d'un objet choisi se distingue donc de l'explication habituelle en anthropologie. Elle ne s'arrête pas à l'explicite. Elle cherche à atteindre un sens qui n'est pas exprimé

³ Dans trois ouvrages parus à l'Harmattan. *La légitimation* (1997), *La Fonction du libre arbitre* (2000), *Don et échange* (2005).

(distinct du sens déduit des significations). Elle emprunte successivement deux chemins, celui du visible : œuvre, désir, volonté, pouvoir, échange, don, attitudes et comportements, institution, libre arbitre collectif et individuel, voire d'autres jalons du chemin. Puis elle emprunte celui de l'invisible : désir, volonté, pouvoir implicite, identité, réciprocité (éventuelle), altérité, autorité, don, prohibition de l'inceste, sacré. Curieusement, ce travail a été commencé par certains anthropologues, Adler, par exemple, et Zempleni. Mais il n'est pas reconnu comme tel. Sa spécificité n'est pas explicitée.

Répetons-le, nous ne pensons pas qu'il soit obligatoire. Mais il l'est de poser des questions en ce sens.

En l'état actuel des rapports entre théorie des pulsions et anthropologie critique, on ne peut rien conclure, du moins pour l'anthropologie. On peut néanmoins souhaiter qu'un certain nombre d'anthropologues aient le courage de tenter réellement une anthropologie critique qui fasse droit à l'analyse de discours et à l'inspiration psychanalytique⁴.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ADLER A., ZEMPLENI A., 1972. *Le bâton de l'aveugle. Divination maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*. Paris, Hermann.

CORBIN A., 2008 [1986]. *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social 18-19^e*. Paris, Flammarion (réédition Livre de Poche).

FREUD S., 1980 [1900]. *L'interprétation des rêves*. Paris, PUF.

FREUD S., 2008 [1929]. *Malaise dans la civilisation*. Paris, Flammarion (réédition Livre de Poche).

⁴ Nous n'abordons pas dans ces pages la question de la politique qui fait pourtant partie de la conceptualisation et de la problématique de la recherche du sens.

GUILLAUMIN C., 2003 [1972]. *L'idéologie raciste, genèse et langage actuel*. Paris, Gallimard (1^{re} éd. Mouton).

LEFORT C., 1972. *Le travail de l'œuvre, Machiavel*. Paris, Gallimard.

LEFORT C., 1992. *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris, Calmann-Lévy.

LINTON R., KARDINER A., 1989 [1938]. *L'individu dans sa société*. Paris, Gallimard. Préface de C. Lefort.

MALINOWSKI B., 1934. *Une théorie anthropologique de la culture*. Paris, PUF (Livre de Poche).

MOREAU DE BELLAING L., 1997. *La légitimation*. Paris, L'Harmattan.

MOREAU DE BELLAING L., 2000. *La fonction du libre arbitre*. Paris, L'Harmattan.

MOREAU DE BELLAING L., 2005. *Don et échange*. Paris, L'Harmattan.

RÓHEIM G., 1967 [1950]. *Psychanalyse et anthropologie*. Paris, Gallimard.

Résumé

Complémentairement aux sciences sociales et humaines actuelles, il est nécessaire de créer, par la démarche psychanalytique, des sciences sociales et humaines *critiques* au sens d'analyse approfondie (histoire, anthropologie, droit, etc.) Cet article s'efforce de montrer que cette tentative est possible et déjà commencée.

Mots-clefs : psychanalyse, métasocial, métapolitique, pouvoir, volonté, désir, libre arbitre, autorité, altérité, réciprocité, identité, analyse de discours.

Summary

Drive Theory and Critical Anthropology

In addition to the existing social and human social sciences, it is necessary to create, through the psychoanalytical approach, *critical* social and human

sciences in the sense of in-depth analysis (history, anthropology, law, etc.). This article aims to show that this endeavour is possible and is in fact already underway.

Key-words: psychoanalysis, metasocial, metapolitical, power, will, desire, free will, authority, alterity, reciprocity, identity, discourse analysis.

* * *

PSYCHANALYSE ET ANTHROPOLOGIE AUJOURD'HUI Une question de genre

Entretien avec Richard RECHTMAN*
réalisé par Laëtitia ATLANI-DUAULT**

Laëtitia Atlani-Duault – Richard Rechtman, vous êtes psychiatre des hôpitaux et anthropologue (HDR), chercheur à l'IRIS, et chargé d'enseignement à l'École des hautes études en sciences sociales. Vous êtes l'auteur de nombreuses publications en anthropologie politique de la psychiatrie et de la santé mentale, notamment sur les rapports entre l'anthropologie et la psychanalyse. Vous avez récemment coécrit avec Didier Fassin un ouvrage intitulé L'empire du traumatisme¹. Pour ce numéro du Journal des anthropologues, que peut-on dire de l'actualité des rapports entre psychanalyse et anthropologie ?

Richard Rechtman – Il est difficile de parler de l'actualité du rapport entre la psychanalyse et l'anthropologie sans faire un léger détour historique car ce sont deux approches de l'homme qui se côtoient, se concurrencent souvent, se complètent parfois, et plus

* IRIS (Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux), UMR 8156 CNRS – Inserm – EHESS – UP 13 – 96 bd Raspail, 75006 Paris.
Courriel : rechtman@ehess.fr

** Université Nanterre Paris X, Laboratoire d'ethnologie et sociologie comparative, 21 Allée de l'Université - 92023 Nanterre cedex.
Courriel : laetitiaatlani@wanadoo.fr

¹ Rechtman R., Fassin D., 2007. *L'empire du traumatisme*. Paris, Flammarion.

rarement dialoguent depuis plus d'un siècle. Or, depuis l'origine de cette longue histoire, la controverse, la rivalité voire la contestation de l'une par l'autre (et réciproquement) l'ont régulièrement emporté sur la volonté d'ouvrir un dialogue fécond dans lequel l'une et l'autre, sans se confondre, pourraient bénéficier des avancées de l'autre. C'est d'ailleurs une grande constante et une authentique spécificité, je crois, du rapport anthropologie et psychanalyse ; il existe une oscillation entre conflictualité et confusion, entre guerre de tranchée, menace d'annexion et revendication d'indépendance d'une sous-discipline, comme si le devenir de l'une dépendait de l'effacement de la seconde. L'apport de concepts analytiques dans le champ anthropologique, par exemple, produit plus volontiers une volonté hégémonique de la psychanalyse vers une sorte d'anthropologie générale et psychanalytique, qu'une façon, plus modeste mais néanmoins pertinente, d'apporter un ou deux concepts supplémentaires dans une discipline qui possède déjà une solide autorité scientifique. On comprend bien les réserves de certains anthropologues voyant dans le rapprochement avec la psychanalyse une tentative d'annexion. Mais les anthropologues ne sont pas en reste pour jauger à l'aune de leurs propres conceptualisations la pertinence du savoir psychanalytique et pour, d'une certaine manière, revendiquer à leur tour une meilleure connaissance de la singularité humaine. Imagine-t-on la même chose avec d'autres approches ? Je ne le crois pas. Lorsque l'anthropologie emprunte des concepts à la linguistique, ou à l'histoire, ce n'est pas nécessairement pour dissoudre la linguistique et l'histoire dans l'anthropologie, pas plus, d'ailleurs, que pour se mettre sous leur empire, voire leur emprise. Avec la psychanalyse, le quiproquo me semble résolument récurrent : contestation ou absorption, dont on ne sortirait que par l'invention d'une nouvelle branche réunissant les deux disciplines. Cette dernière tendance, que l'on pourrait qualifier d'indépendantiste, est au mieux représentée par la tradition ethnopsychiatrique de Roheim à Devereux en passant par des figures plus contemporaines comme Nathan ou Moro, dans laquelle il s'agit plus d'ouvrir un champ autonome que de favoriser un développement réciproque. Mais c'est avec Lévi-Strauss qu'en

France le débat prend une tournure plus officielle. Au-delà de la querelle entre Claude Lévi-Strauss et quelques psychanalystes, comme André Green, je pense important de souligner que l'apport de Lévi-Strauss dans cette affaire n'est pas tant ce qu'il a pu dire de et sur la psychanalyse – après tout sa renommée ne doit rien à son éventuelle connaissance (ou méconnaissance dans ce cas) de la psychanalyse – mais bien plus ce qui, à travers les méprises qui s'y dévoilent, traduit que l'anthropologie et la psychanalyse ne parlent résolument pas des mêmes choses lorsqu'elles parlent de l'humain, contrairement aux apparences, devrait-on ajouter. Or, j'ai le sentiment que de nombreux auteurs contemporains, tant chez les psychanalystes que chez les anthropologues, sont encore aujourd'hui prisonniers des termes de cette époque (avec néanmoins de salutaires exceptions, pensons par exemple à Charles-Henry Pradelles de Latour ou à Bernard Juillerat). Ce point me semble essentiel dans la mesure où les tentatives qui ont essayé de lier l'anthropologie et la psychanalyse sont parties du principe que, d'une certaine manière, on parlerait de la même chose avec des termes parfois différents, parfois semblables. Je crois qu'aujourd'hui on commence enfin à en revenir, du moins je l'espère. Il me semble en effet, que ces deux disciplines ne parlent vraiment pas de la même chose même lorsqu'elles utilisent des vocables similaires : comme le symbolique, l'imaginaire, le sujet, le social, etc., mais même le politique ou la culture n'y ont pas la même signification, et encore moins la même fonction dans l'édifice théorique. Et je crois intimement que c'est précisément au nom de ces différences radicales qu'il est aujourd'hui possible d'imaginer un dialogue fécond et des emprunts réciproques sans risquer l'annexion ou la collusion. Foucault l'avait déjà envisagé, sans jamais vraiment le développer. On trouve dans la conclusion des *Mots et les choses* une ouverture qui mérite d'être soulignée. Il dit en substance que l'ethnologie et la psychanalyse n'ont qu'un seul point commun, mais qu'il est essentiel et inévitable, et correspond au point où elles se croisent. Sorte de point de capiton qui ancre l'expérience individuelle, unique par définition, dans une trame de signification qui, pour être collective, évolue pour son

propre compte. Cet aspect est déterminant, Giordana Charuty l'a brillamment repris en invitant à dépasser les contradictions habituelles du débat entre anthropologues et psychanalystes. Il faudrait aujourd'hui aller encore un peu plus loin et montrer comment ces chaînes qui supportent la signification individuelle, d'une part, et collective, d'autre part, s'alimentent respectivement tout en étant toujours distinctes et d'une certaine manière autonomes les unes par rapport aux autres. Au fond, il conviendrait de prendre comme objet d'étude ce lieu éphémère où s'effectue le croisement de l'expérience individuelle et de l'expérience collective, pour ne pas dire sociale. C'est tout au moins l'orientation de mes propres recherches. Le contexte est sans doute plus favorable aujourd'hui puisque d'une certaine manière la vivacité des débats entre anthropologues et psychanalystes s'est atténuée ces dernières années, faute de combattants, pourrait-on dire, et peut-être aussi parce que la suprématie du discours psychanalytique a connu certains revers.

L.A.-D. – Justement à un moment où la psychanalyse n'occupe plus cette place dominante, au moment où elle se voit contester jusque sur son terrain clinique, pensez-vous qu'il y ait encore une pertinence à prolonger ou à reprendre le débat ?

R.R. – La réponse est difficile. En effet, s'il s'agit de poursuivre à l'identique le débat, j'avoue ne pas trop en voir la nécessité. D'abord parce qu'il est effectivement daté et correspond au rayonnement du structuralisme des années 1970 ou l'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse de Lacan dominaient la scène intellectuelle et qu'il pouvait sembler impossible de penser sans eux. J'ajoute que si Lacan a toujours voulu dialoguer avec Lévi-Strauss, ce dernier pensait pour sa part que le futur de la connaissance viendrait plutôt des sciences cognitives. En terme d'équilibre de forces, l'avenir est en train de donner raison à Lévi-Strauss, mais sur le plan purement théorique je serais beaucoup plus mesuré. Je ne crois pas que la radicalité de la découverte freudienne soit en passe de s'essouffler devant les découvertes neuroscientifiques, mais c'est un autre débat. Ensuite, on pourrait se demander dans quel but. S'agit-il de refaire une anthropologie



psychanalytique ? Certains auteurs le pensent, comme Markos Zafiroopoulos ou Paul-Laurent Assoun. C'est une façon de concevoir une sorte d'évolution de l'humanité avec des concepts psychanalytiques, hérités de la psychologie des foules de Freud. L'entreprise demeure très intéressante et féconde, mais probablement plus pour la psychanalyse que pour l'anthropologie contemporaine. L'autre idée serait de défendre une clinique, à orientation psychanalytique, et enrichie d'une connaissance anthropologique plus contemporaine. Dans la mesure où la nouvelle anthropologie prend ses objets dans les sociétés complexes d'aujourd'hui et s'intéresse avec un réel succès aux différentes populations qui composent désormais les sociétés occidentales, on peut raisonnablement estimer que la clinique psychiatrique et/ou psychanalytique bénéficierait grandement de ces nouveaux apports. C'est précisément ce qu'ambitionnent les différentes formes d'ethnopsychiatrie et de psychiatrie transculturelle. Mais ce faisant on reste dans l'idée d'un partenariat tantôt concurrentiel, tantôt complémentaire, avec cette idée qu'il pourrait y avoir une continuité, dans la mesure où l'une viendrait aider l'autre. La psychanalyse apporterait un supplément de compréhension à l'anthropologie et l'anthropologie apporterait un supplément de compréhension à la psychanalyse, dans sa pratique. Pourquoi pas ? J'avoue que ce n'est pas dans ce sens-là que je mène mes travaux car je crois que s'il y a une pertinence aujourd'hui à repenser les rapports entre l'anthropologie et la psychanalyse, cette pertinence mérite d'être recherchée là où justement le débat n'a pas encore eu lieu. Il y a me semble-t-il des apports de l'anthropologie qui non seulement questionnent la psychanalyse sur ses fondements théoriques, mais qui sont également susceptibles de l'amener à se développer de nouveau, à retrouver un public, pourrait-on dire. Déjà, il me semble que l'analyse du contexte social dans lequel la psychanalyse se débat aujourd'hui mérite une authentique étude anthropologique, susceptible de l'amener à changer certaines de ses postures sociales, celles qui lui sont d'ailleurs le plus souvent reprochées. Je pense aux discours sur l'homosexualité ou l'homoparentalité, pour ne citer que les débats publics dans lesquels

la psychanalyse adopte souvent une position conservatrice. Des travaux comme ceux de Samuel Lézé sur la place de la psychanalyse dans la société d'aujourd'hui sont à ce titre particulièrement utiles, car je crains que les psychanalystes à eux seuls ne puissent saisir pleinement, avec leurs seuls outils, les enjeux sociaux dans lesquels ils sont nécessairement pris. L'idée selon laquelle la psychanalyse produirait des institutions, des postures et des énoncés nécessairement autres par rapport à toutes les autres formes d'organisations sociales mériterait d'être au moins confrontée à des données empiriques. Il y a donc bien une anthropologie de la psychanalyse à faire, et l'on peut raisonnablement espérer qu'une telle démarche soit susceptible d'amener les psychanalystes et la psychanalyse à regarder le monde contemporain avec des outils actualisés.

L.A.-D. – Mais est-ce que tout cela ne traduit pas avant tout un certain déclin de la psychanalyse ?

R.R. – En effet, on peut se poser la question. Pourquoi les psychanalystes devraient-ils de nouveau chercher un partenariat du côté d'une certaine forme d'anthropologie, alors qu'ils se voient contester leur suprématie dans les secteurs qu'ils avaient l'habitude de régenter jusqu'alors, qu'il s'agisse de la médecine, de la psychiatrie, de la psychologie ou encore du débat public ? Mais je ne crois pas qu'il soit finalement question de « sauver » la psychanalyse à travers la volonté de reprendre le débat avec l'anthropologie. Notons d'abord que depuis sa naissance, la psychanalyse essuie des attaques constantes au point qu'on puisse aujourd'hui se demander si ce n'est pas là la garantie de sa survie. Qu'advierait-il si un jour on oubliait de l'attaquer, n'y aurait-il pas alors le risque qu'on l'oublie définitivement ? Plus sérieusement, je pense que le déclin de la suprématie de certains énoncés psychanalytiques est plus une chance qu'un risque, car c'est sans doute la première fois depuis de nombreuses années que la nécessité d'une modernisation de son discours se fait authentiquement sentir. Et il existe de nombreuses perspectives passionnantes. En effet, qu'elle qu'ait pu être la révolution psychanalytique elle est, comme n'importe quelle autre

discipline, historiquement contextualisable. Si l'on veut lui redonner (ou lui garder) son actualité, il faut la recontextualiser dans le monde contemporain. Or un certain nombre d'anthropologues font justement une anthropologie du collectif et de l'individuel, et plus particulièrement du quotidien, de l'ordinaire, de ces multiples facettes du monde social dans lequel des individus, des anonymes, doivent se débattre pour exister en tant que tel et comme membre de leur communauté, je pense tout particulièrement aux travaux de Vina Das sur l'Inde. La perspective n'y est pas psychanalytique et pourtant celle-ci y est nécessairement confrontée, dans un dialogue qui je l'espère s'avèrera rapidement fécond, parce que sur cette question du singulier, sur cette forme particulière du sujet social, et sur les rapports qu'il entretient avec le sujet inconscient, la psychanalyse a quelque chose à dire. Tout comme les récents développements en anthropologie peuvent amener la psychanalyse à réinterroger la façon dont elle-même a été à l'origine de ces questionnements sur le sujet moderne.

L.A.-D. – Quels sont les développements que l'on peut déjà envisager, selon vous ?

R.R. – Pour ma part, je travaille sur certaines conséquences de cette révolution de la théorie des genres, que les Anglo-Saxons appellent les *gender studies*. Avec la théorie des genres apparaît non seulement une nouvelle façon de penser la différence des sexes, mais également une nouvelle façon de réadresser la question du sujet. Pas seulement d'un point de vue philosophique ou théorique, mais de façon résolument empirique. En effet, qu'est-ce qu'un sujet, dès lors que le sexe anatomique et le genre ne se confondent plus nécessairement ? Voilà une réouverture audacieuse de la question. Si vous prenez par exemple la psychanalyse lacanienne, Lacan a construit une théorie originale du sujet, mais il n'empêche que son sujet est, si ce n'est complètement « genré », c'est-à-dire pourvu d'un genre en rapport avec le sexe anatomique, tout au moins déterminé par le rapport qu'il entretient avec la différence anatomique des sexes. Qu'il accepte ou récuse le genre censé découler de sa propre anatomie ne change rien à l'affaire, car c'est

bien à partir de sa position par rapport à la différence anatomique des sexes qu'il se situe, même de façon variable. Or, les *gender studies*, tout au moins dans la suite des travaux de Halperin et Butler, cherchent à dénaturiser complètement le genre, et par extension le sujet, c'est-à-dire à lui ôter non seulement toute correspondance avec le sexe anatomique, mais plus encore de le détacher de l'idée même d'une différence fondatrice des genres. On perçoit bien sûr l'influence du sujet foucauldien du pouvoir, mais la perspective va plus loin, comme chez Henrietta Moore (qui a récemment publié un livre que je recommande vivement, intitulé *The Subject of Anthropology*), puisque ici il ne s'agit pas simplement du processus social qui fait émerger un sujet (politique) par le truchement du processus d'assujettissement qu'engendre le pouvoir exercé sur l'individu, mais bien d'un sujet psychologique (empirique) ou inconscient.

C'est dans cette perspective que je tente d'inscrire mes travaux récents sur les processus de subjectivation, avec l'idée de distinguer les processus sociaux de subjectivation et les processus inconscient de subjectivation, non pas pour les réunir par la suite, mais pour appréhender les points qui les relient les uns aux autres par l'intermédiaire de ces fameux points de capiton dont je parlais plus haut. Il s'agit avant tout de travaux anthropologiques, essentiellement empiriques, sur les catégories qui nous permettent de nous représenter et de représenter notre monde, mais vous mesurez bien, j'espère, à quel point ils sont également traversés par la psychanalyse, dans une sorte d'anthropologie du singulier et du quotidien de l'expérience.

Résumé

Dans cet entretien, Richard Rechtman et Laëtitia Atlani-Duault reviennent sur l'actualité du rapport entre la psychanalyse et l'anthropologie, et montrent qu'avec la théorie des genres (*gender studies*) apparaît non seulement une nouvelle façon de penser la différence des sexes, mais également une nouvelle façon de réadresser la question du sujet.

Mots-clefs : psychanalyse, anthropologie, subjectivation, genre.

Summary

Psychoanalysis and Anthropology Today: the Gender Question.

Interview with Richard Rechtman Conducted by Laëtitia Atlani-Duault

In this interview, Richard Rechtman and Laëtitia Atlani-Duault revisit current thinking about the relationship between psychoanalysis and anthropology, underlining how gender studies offer not only a new way of thinking about differences between the sexes but also a new way of addressing the question of the subject in the two disciplines.

Key-words: anthropology, psychoanalysis, subjectivation, gender.

* * *

DU MAÎTRE SANS COMMANDEMENT AU SUPPOSÉ SACHANT DANS LA PRATIQUE ANTHROPOLOGIQUE

Entretien avec Suzanne CHAZAN-GILLIG*
réalisé par Monique SELIM**

Monique Selim – Comment vois-tu le rapport entre psychanalyse et anthropologie sur la base de ta double expérience de terrain et du divan ?

Suzanne Chazan-Gillig – L'anthropologie est une discipline dont l'institutionnalisation repose sur le paradoxe d'une formation dans laquelle, comme la psychanalyse, « le délire fait corps avec la production théorique » (Roudinesco, 1994 : 102). Héritières du réalisme scientifique contre les arguments de la croyance, l'anthropologie et la psychanalyse se sont instituées sur la base des mécanismes de pouvoir auxquels ont participé ceux qui ont dessiné le domaine précis de ces disciplines : à travers une pratique nécessairement empirique fondée sur le discours en situation analytique et le processus de contrôle institué dans « la passe » pour la psychanalyse et sur les situations d'enquête et les contextes coloniaux et postcoloniaux de domination en ethnologie.

* Retraitée active de l'IRD.
Courriel : suzanne.chazan@orange.fr

** IRD, UMR 201 Développement et Sociétés.
45bis rue de la Belle Gabrielle – 94736 Nogent-sur-Marne.
Courriel : Monique.Selim@bondy.ird.fr

La spécificité du savoir en anthropologie comme celle de la psychanalyse relèvent des postures de recherche prises dans le processus thérapeutique ou dans l'enquête, postures évaluées, critiquées d'autant plus justement que le principe d'autonomie aura été respecté à tous les niveaux d'exercice de la pensée. Le paradoxe veut que le positionnement critique permanent dont dépendent la qualité et l'originalité d'une recherche ainsi que le développement de la pratique analytique se heurte au jeu des institutions chargées d'instituer « sciences » les sciences sociales. En évoquant la notion de « maître sans commandement » (Jacques Lacan) spécifique de la cure analytique, nous pensons que, quelle que soit la posture de recherche prise par l'anthropologue et la manière dont il la justifie d'un point de vue épistémologique, la question de l'objectivité reste entière dans notre discipline dont l'histoire n'a pas dépassé celle des groupes, des conflits qui l'ont traversée et ont pris le pas sur les hommes et leurs idées. Ceci est tellement vrai qu'il n'existe pas encore aujourd'hui de véritable « histoire de l'anthropologie ».

M.S. – L'anthropologie en France est aujourd'hui dans une situation difficile, affectée par le délitement des institutions de recherche et cherchant sa légitimité dans l'ancestralité. Lévi-Strauss est ainsi devenu une icône. Qu'en penses-tu ?

S.C.-G. – La période que nous traversons aujourd'hui, où les maîtres à penser sont rangés aux limbes de l'histoire présente, à qui l'on préfère une connaissance virtuelle et éclatée des textes fondamentaux, est caricaturale en ethnologie au point que le seul ethnologue auquel il est fait référence aujourd'hui est Claude Lévi-Strauss, fondateur du structuralisme. Or, les débats d'idées des années 1960 ont été très intenses, toutes les disciplines fondamentales des sciences humaines y ont participé ainsi en fut-il de la philosophie, de la psychologie et de la logique des sciences. Les courants structuraliste, psychanalytique et le marxisme ont traversé les débats entre les différentes disciplines. À cette époque, évoquer la nécessaire pluralité des disciplines dans l'exercice de la pensée avait quelque chose d'aventureux au regard de la hiérarchie des savoirs portés par des disciplines en concurrence frontale vis-à-vis

des nouveaux mouvements de pensée. Dès lors, il est utile de rappeler que le courant structuraliste, s'il a occupé la place dominante sur les débats de scientificité engagés par les disciplines de sciences sociales, ne fut pas le seul à innover dans le domaine complexe de la production des savoirs. L'anthropologie s'est nourrie des débats entre structuralisme, dialectique et la théorie marxiste des modes de production.

On assiste actuellement à un processus d'effacement de la mémoire du développement des idées d'hier, renforcé par l'usage qui est fait des nouvelles techniques d'information et de communication (TIC), pour construire les bibliographies des sujets traités ou encore pour présenter une problématique adaptée aux appels à programme de recherche, l'essentiel étant de formaliser un projet, de communiquer des résultats rapides. Nous nous éloignons de plus en plus de la possibilité de présenter une histoire de l'ethnologie en France qui se donne à voir comme une discipline éclatée incapable de répondre de manière adaptée et collective au processus d'effacement institutionnel engagé. *Les anthropologues ont plus à dire et à se réclamer de leur savoir que celui qu'on leur prête* et pourtant, il est d'usage fréquent aujourd'hui de s'affirmer anthropologue dès l'instant où l'on s'autorise à en pratiquer l'art¹. Cette volonté d'existence dans les nouvelles formes d'exercice du métier, allant de l'expertise à l'étude d'une société et d'une culture dans la mondialisation contemporaine en passant par l'enseignement à tous les niveaux du primaire et du secondaire, n'autorise nullement le braconnage sans filet hors des champs du savoir disciplinaire institué, ni le bricolage par le détour d'un langage pseudoscientifique qui ne serait pas validé par une épistémologie clairement authentifiée en rapport avec le sujet traité. Ce qui fait sens, aujourd'hui comme hier, ce qui demande d'être clairement énoncé et évalué, c'est le décalage toujours présent entre les discours, les pratiques et les comportements

¹ Ceux qui s'instituent de cette manière sont les anthropologues, de niveau DEA (actuellement), doctorants détenteurs d'une thèse dits « hors-statuts » parce qu'ils n'ont pas réussi à se professionnaliser devant la situation de pénurie de postes mis au concours.

observés. La notion de « maître sans commandement » qui a été à l'origine des procédures de validation des savoirs et des pouvoirs en psychanalyse a été une notion par laquelle la communauté des psychanalystes a cherché à analyser ce qui dans les rapports internes de la discipline relève des conflits de personne, de pouvoir entre « supposés sachant » pour en extraire les vrais débats d'idées qui se sont institués en diverses théories d'où sont nés les fractionnements de la discipline avant son émiettement avec la disparition de son « maître à penser » Jacques Lacan.

Les anthropologues sont loin de cette démarche d'objectivation des contradictions sur lesquelles leur discipline a construit les concepts fondamentaux en usage aujourd'hui. Et pourtant, comme la psychanalyse, l'ethnologie est une discipline qui exige de ses émules un travail découpant sur lui-même et sur l'autre de manière à donner à voir, par abstraction successive, ce qui interagit et autorise d'affirmer l'existence de chaînes de causalités susceptibles de faire sens dans les situations observées ou données à entendre. Tout se passe comme si la crédibilité de l'ethnologie était inversement proportionnelle à sa visibilité tant elle a besoin de la solitude du coureur de fonds pour capter ce qui dans les circonstances de la vie quotidienne et de travail tient lieu de structure, de permanence dans le champ social étudié. Cette production qualitative du savoir ne peut s'explicitier, s'objectiver qu'à travers un exercice rétroactif de la pensée critique soumise à l'évaluation par les pairs.

M.S. – Veux-tu préciser encore la notion de « maître sans commandement » et son application à l'anthropologie ?

S.C.-G. – On aura compris que la notion de « maître sans commandement »² en anthropologie relèverait alors de la posture de

² La notion renvoie à la procédure d'évaluation collégiale mise en place par les psychanalystes réunis autour de Lacan exclu de la « société internationale de psychiatrie ». Il a créé un système d'évaluation où la collégialité des pairs devait être en principe, mais en principe seulement, le lieu de l'évaluation. C'est autour de Lacan que sont institués, légitimés les psychanalystes dits sans divan parce que non médecins dont les séminaires se tenaient rue d'Ulm. Le processus particulier d'évaluation est défini par ce que les psychanalystes appellent « la passe ».

recherche prise dans laquelle l'empirisme radical est le vrai support des matériaux soumis à la réflexion de la communauté scientifique qui s'organise pour gérer, accumuler, contrôler et donc valider les concepts qui évoluent, engendrent de nouvelles manières d'appréhender la réalité des choses, dites, vécues, fantasmées ou les trois, la difficulté majeure étant de trouver un cadre d'objectivation régulier qui permette de contrôler à tout moment, en chaque circonstance, la distance établie entre sujet et objet à travers divers modes de production de l'altérité. Or, les structures d'évaluation, privées de la légitimité académique en mal de reproduction dans le contexte de « mort des idéologies », sont malades d'elles-mêmes et pèchent trop souvent par ignorance des travaux antérieurs, débouchant sur des bibliographies tronquées quand elles n'exigent pas, pour les thèmes dits porteurs, que les auteurs citent tous les écrits sur le sujet traité. La valeur d'un texte n'est plus mesurée à son contenu discursif, ou encore contradictoire et fondé sur une sélection bibliographique mais à son contenu encyclopédique. C'est pourquoi, l'idée de mettre en chantier une histoire de l'ethnologie et du développement des idées me paraît nécessaire devant le vide institutionnel qui nous entoure et les difficultés rencontrées dans l'évaluation des pairs auxquels s'ajoutent des hiérarchies professionnelles trop vite et facilement acquises du fait de l'ouverture des postes avec le départ de la génération « papy boom »³.

³ Il s'agit des conséquences de la pyramide des âges de la génération antérieure qui part en bloc en retraite dans un intervalle très court entraînant les jeunes diplômés dans une évolution de carrière trop rapide pour remplacer les postes à couvrir dans les institutions. Ladite génération « papy boom » a connu parfois de longs blocages avant d'atteindre les postes enviés de directeurs de recherche. Certains n'ont jamais pu franchir le cap des chargés de recherches. Il y a un paradoxe : des postes qui se raréfient, et simultanément, des jeunes docteurs sont sélectionnés rapidement après leur thèse dans les concours pour occuper les nouveaux postes et se voient parcourir trop rapidement les premiers échelons de la hiérarchie où leurs aînés ont mis longtemps à traîner leurs guêtres. Dans les deux cas, il y a déséquilibre entre le statut occupé et l'identité professionnelle réellement acquise.

M.S. – Lorsque tu parles de la notion de « maître sans commandement » tu évoquais aussi la question du processus de production des connaissances allant du terrain à l'écriture. Est-ce que la psychanalyse, comme mode d'interrogation sur soi-même et les autres, peut être un moyen pour résoudre certaines difficultés inhérentes à la critique permanente que doit s'imposer tout anthropologue qui tire ses connaissances de la pratique de terrain ?

S.C.-G. – Je fais partie de ceux qui pensent que la pratique de terrain nécessite de construire un rapport à l'autre distancié, en critique permanente, tout en jouant le jeu d'une implication personnelle qui, dans les cas de conflits ou de forte tension sociale, peut entrer en résonance avec des mécanismes inconscients de reproduction de situations qui surgissent et oblitèrent toute communication et capacité d'analyse in situ. L'autoanalyse est une manière de résoudre cette contradiction du rapport interne/externe établi dans le temps de l'enquête mais elle peut ne pas suffire et certains peuvent chercher un cadre d'objectivation plus radical comme la relation analytique. Il est difficile de dire comment et pourquoi on entre en analyse. Ce que je crois pouvoir dire par expérience, c'est que le rapport à l'écriture est souvent le révélateur d'un impossible partage qui se manifeste autant par excès que par défaut. Il y a ceux qui ne peuvent pas écrire et ceux qui écrivent trop. Dans les deux cas, il faut s'interroger sur ce qui est retenu. La méthode analytique, après avoir conduit l'analysant à ne plus produire exclusivement de représentations idéales de soi, peut être une vraie ouverture à condition de savoir en sortir. Finalement, la question n'est pas pourquoi on est conduit à s'engager dans un travail analytique mais pourquoi on en sort et de quelle manière. En principe, si l'on est entré en analyse pour un problème d'écriture, c'est pour en sortir et se mettre à écrire pour être lu et entendu.

Résumé

La notion de « maître sans commandement » est un concept fondateur des procédures de contrôle instituées dans « la passe », cadre organique de la

validation des savoirs et des pouvoirs par les pairs en psychanalyse. En anthropologie, si l'évaluation par les pairs est aussi le fondement de la validation des concepts qui évoluent, engendrent de nouvelles manières d'appréhender la réalité des choses, dites, vécues, fantasmées ou les trois, la difficulté majeure est de trouver un cadre d'objectivation régulier qui permette de contrôler à tout moment, en chaque circonstance, la distance établie entre sujet et objet à travers divers modes de production de l'altérité. Dans le contexte actuel de structures d'évaluation, privées de la légitimité académique en mal de reproduction dans le contexte de « mort des idéologies », les publications pèchent trop souvent par ignorance des travaux antérieurs, débouchant sur des bibliographies tronquées quand elles n'exigent pas, pour les thèmes dits porteurs, que les auteurs citent tous les écrits sur le sujet traité. En évoquant la notion de « maître sans commandement » spécifique de la cure analytique, j'ai évoqué la difficulté d'instruire la qualité d'une recherche, son originalité par les pairs quand les conflits qui traversent les groupes ont pris le pas sur les hommes et leurs idées. N'est-ce pas là une des plus importantes raisons de l'absence de débats actuels sur l'histoire du mouvement des idées dans notre discipline ?

Mots-clefs : « maître sans commandement », « la passe », supposé sachant, empirisme radical, posture de recherche, histoire de l'ethnologie, vide institutionnel.

Summary

From the « maître sans commandement » to the Reputedly Expert Practitioner in Anthropology

The notion of « maître sans commandement » is a founding concept of the controlling procedures in « la passe », a ruling framework set up to validate both knowledge and power by peers in psychoanalysis. In anthropology, if peer evaluation is also the foundation which underlies the validation of concepts which continue to evolve and engender new means of perceiving the reality of things spoken, experienced, imagined or indeed all three together, the major difficulty is finding a fixed analytical framework which would make it possible to measure at any time, in every circumstance, the distance which exists between subject and object through different ways of producing differentia. In the current climate of the « death of ideologies », evaluation structures are denied academic recognition due to their non-reimplementation. As a result, publications too often err, because of their lack of awareness of earlier works, producing incomplete bibliographies where authors are not required, when writing about themes considered to be « in vogue », to quote all the sources available on the subject in question. When I spoke of the notion of « maître sans commandement »

which is specific to analytic treatment, I discussed how difficult it is for peers to assess the quality of research when conflicts between groups take precedence over men and their ideas. Perhaps this is one of the main reasons for the absence of recent debate on the history of the movement of ideas in our discipline.

Key-words: « maître sans commandement », « la passe », reputedly expert practitioner, radical empiricism, research position, history of ethnology, institutional lack of reaction.

* * *

À LA CHARNIÈRE DE L'INTIME ET DU SOCIAL Quand des familles de « disparus » réélaborent leur rapport au corps et au langage

Alice VERSTRAETEN*

La disparition, c'est un trou noir qui accompagne toute ta vie.
C'est ça (elle montre le vide autour d'elle dans un ample
mouvement des bras), « disparition ».
Et ça t'impose immensément plus de peur que la mort [...]
Un jour tu as ton fils à tes côtés, et le lendemain tu ne sais
absolument plus rien de lui.

Haydée, mère de disparu et « Mère de la Place de Mai »¹

Le 24 mars 1976, lors d'un coup d'État annoncé de longue date, une junte militaire tricéphale prend le pouvoir en Argentine. Le général Videla, l'amiral Massera et le général de brigade Agosti,

* Université Lyon II, CREA.
5 avenue Pierre Mendès-France, 69676 Bron cedex.
Courriel : versalice@yahoo.fr

¹ Haydée Gastelú de García Buela est « Mère de la Place de Mai » et mère de disparu. Son fils, Horacio Oscar García Gastelú (21 ans), a « disparu » le 7 août 1976 avec sa petite amie Ada Victoria Porta (« Dodo », 18 ans). Horacio étudiait la biologie, était membre de la JP (Jeunesses péronistes) et de la UES (Union des étudiants du secondaire). Il était conscrit dans l'infanterie de la Marine au moment de l'enlèvement, et a été déclaré déserteur par la suite. Le 24 avril 2001, les anthropologues légistes ont annoncé avoir retrouvé le corps d'Horacio parmi les victimes du massacre de Fátima (province de Buenos Aires, 20 août 1976). Il a été enterré le 25 août 2001 (ces propos ont été recueillis au dictaphone, en 2004).

membres de « L'internationale de la terreur »², usent de tous les pouvoirs en leur possession contre ce qu'ils appellent la « subversion judéo-communiste ». Propagande et « guerre psychologique » inspirées des méthodes étatsuniennes au Vietnam, logique de la « guerre sale » et torture inspirées de l'expérience française en Algérie leur permettent de tuer 10 000 opposants, d'en pousser un million à l'exil et d'en faire « disparaître » 30 000.

Les militaires disent « épurer » un corps social malade : « Le corps social du pays est contaminé par une maladie qui corrompt ses entrailles et forme des anticorps. Ces anticorps ne doivent pas être considérés sur le même plan que les microbes. Au fur et à mesure que le gouvernement contrôlera et détruira la guérilla, l'action de l'anticorps va disparaître. [...] Il s'agit seulement de la réaction normale d'un corps malade »³. Cette nouvelle rhétorique de « chosification » et de déshumanisation des opposants est annonciatrice du pire. Elle signale que le corps sera désormais, métaphoriquement et concrètement, pris pour cible. Et qu'il sera difficile de lutter contre ces violences par la dénonciation des crimes, le langage étant retenu en otage.

Il s'agira ici, dans un premier temps, d'esquisser la désarticulation, l'atomisation du lien entre corps et langage provoquée par la « disparition ».

Ce lien, maintenu par les vivants, permettrait l'élaboration d'un sens à donner au réel et d'une place à attribuer aux morts. Je m'attacherai donc à la résistance des victimes à cette impunité féroce. Remettant en jeu leurs propres corps et leurs propres recherches dans le langage, elles tentent de « renverser » l'opération de déshumanisation sur ses deux versants. C'est finalement les conditions mêmes du vivre ensemble et du maintien

² C'est ainsi que Marie-Monique Robin, journaliste d'investigation, appelle le « Plan Condor ». Pacte secret alliant les militaires du continent sud-américain, le « Plan Condor » permet la poursuite des opposants au-delà des frontières nationales, grâce à la collaboration des services secrets. Voir l'ouvrage de cet auteur (2004).

³ Déclaration du contre-amiral César A. Guzzetti dans *La Opinión*, le 3 octobre 1976. Cité par Caiati & Frontalini (1984 : 21).

d'un lien social, même minimal, même liminal, qui se dessinent dans leur volonté d'éclaircissement de la nébuleuse.

Malgré la terreur qui les habite, les familles témoignent. Si, comme les thérapeutes, j'évoque le traumatique, c'est en anthropologue que je recueille ces témoignages. Anthropologue en équilibre sur un terrain mouvant, je tente de participer d'une reconstruction du sens indispensable aux vivants.

Déliaison

Les « anticorps » (des escadrons de la mort), membres de « groupes de travail » (*grupos de tarea*), font irruption dans la vie des « envahisseurs communistes ». Ils ravagent tout sur leur passage, emmenant comme butin de guerre la vaisselle, les meubles, les bijoux, les chiens et même... les enfants⁴. C'est ce qu'ils appellent « l'aplanissement » (*el allanamiento*).

La dimension de... de la désint... des... désintégration des « disparus » me paraît immense, dit aujourd'hui Victoria⁵. Cette idée d'effacer la personne et de ne pas en laisser une seule trace. Ni de son corps, ni de sa maison. C'est dire que tu disparaîs sérieusement, parce que s'il n'y a pas de domicile où se rendre et où rassembler les photos... [...] J'ai voulu aller sur les lieux où ils avaient mangé des grillades, où ils avaient parlé de l'idée de faire un bébé et tout. Et je les ai vus vides... vides comme après le passage d'un typhon. C'était

⁴ Environ 500 enfants ont « disparu » eux aussi. En bas âge, ils ont été enlevés par les escadrons de la mort qui venaient chercher leurs parents. En gestation au moment de l'enlèvement, ils sont nés dans des centres clandestins de détention. Dans les deux cas, leurs états civils ont été falsifiés et ils ont été inscrits comme enfants « légitimes » et « naturels » des bourreaux ou des complices de la mort de leurs parents biologiques. À ce sujet, voir le site internet des « Grands-Mères de la Place de Mai », qui les recherchent et en ont à ce jour retrouvé 80 : www.abuelas.org.ar

⁵ Victoria Grigera, comédienne, est fille de disparu. Son père était médecin des *Montoneros* (guérilla péroniste) dans la zone ouest de la province de Buenos Aires. En 1978, il a été enlevé sur son lieu de travail, à l'hôpital italien de la ville. Malgré sa tentative de suicide, il est emmené à l'ESMA, où il est assassiné. Son corps sera rendu à la famille (ce qui est absolument exceptionnel), avec obligation de l'enterrer anonymement. La maman de Victoria était enceinte de trois mois à ce moment-là, et a survécu grâce à l'exil (témoignage recueilli au dictaphone, en 2005).

très... c'était pire. Plus rien ! Rien, rien, rien, rien. Dans leur maison il n'y a rien ! Pas un meuble ! C'est dire qu'il n'y a plus aucun vestige. Ça n'a pas existé. Comme si tu les avais rêvés !

Les escadrons encagoulent leurs victimes, premier signe d'un « perdre la face » radical. Ils les embarquent dans des Ford Falcon sans plaques d'immatriculation⁶, les emmènent dans des centres clandestins de détention appelés « fosses » (*pozos*) ou « suçoirs » (*chupaderos*). Enchaînés dans des cellules non répertoriées, les « disparus » ne portent plus de noms, mais des numéros : « Tu perdais complètement ton identité. Et si tu ne répondais pas à cette lettre et à ce numéro, ils te tabassaient, explique Carmen »⁷.

Les disparus sont torturés psychologiquement et physiquement, essentiellement à la gégène électrique (*picana*). Ils ne peuvent voir les visages de leurs bourreaux sans risquer l'exécution. Ces derniers portent des surnoms, empêchant leurs victimes de faire le lien entre le personnage endossé dans le centre clandestin et le citoyen argentin qui, par ailleurs, vit sa vie quotidienne dans un Buenos Aires sous terreur. Leurs surnoms, « Le noir », « Le turc », « Le petit mauvais », « Zéro », ou « Petit oiseau », sont toujours liés à la transgression d'un interdit, à une mutation (de l'humain à l'animal et au divin, de l'homme à la femme, du moral à l'immoral).

Alors qu'ils débaptisent tout ce qu'ils prétendent éradiquer, les bourreaux baptisent donc toutes les réalités qu'ils engendrent : paradoxalement, ils nomment ou renomment tout pour tout mettre hors de portée du langage. Pléonasmes, euphémismes, néologismes, et cynismes sont elliptiques et pédagogiques de la terreur, à l'image

⁶ Ce modèle de voitures était couramment utilisé par la police et l'armée. Sans plaques d'immatriculation, elles sont devenues signes et symboles de la disparition.

⁷ Carmen Aguiar de Lapaco est « Mère de la Place de Mai » et, en tant que survivante d'un camp, membre de l'association des ex détenus-disparus du « Club Atlético ». Elle a « disparu » simultanément à sa fille, son gendre et son neveu en mars 1977. Alejandra, sa fille, avait 19 ans et étudiait l'anthropologie. Tous ont été emmenés au centre de détention clandestin « Club Atlético », et seuls Carmen et son neveu ont été libérés. De sa fille et de son gendre, elle a perdu toute trace (propos recueillis au dictaphone en 2004).

de ceux employés par la machine de mort nazie, et expliqués ainsi par Eichmann : il fallait « dire la chose avec plus d'humanité » (Todorov, 2000 : 129).

Puis les bourreaux tuent leurs prisonniers dans ce qu'ils appellent des « transferts » (*traslados*). Ils s'acharnent sur leurs corps et/ou les font disparaître : ils « tuent » la mort, l'empêchent, la désacralisent. Certains, devenus des « paquets », sont jetés vivants à la mer dans ce que l'on a appelé « les vols de la mort », d'autres sont exécutés et enterrés anonymement dans des tombes individuelles ou des fosses communes. Les tombes portent alors l'inscription N. N., *nomen nescio* en latin, *no nombre* en espagnol, nom inconnu.

L'éradication de l'autre est macabrement mise en scène. C'est ce que Diego Garcia Reinoso a appelé « tuer la mort » (1988) ou Maria-Victoria Uribe « tuer, re-tuer, contre-tuer » (1992), se référant alors à la triple destruction de l'autre (par la torture, par le meurtre, puis par la « disparition » ou l'acharnement sur les corps).

« Contre-tuer », annuler la mort réelle tout en renforçant l'extermination symbolique, est devenu possible en empêchant indéfiniment l'inhumation. « La mise à mort des symboles de la mort et de son langage (les rites funéraires, les cérémonies des adieux, où se médiatisent la perte, la nomination et la reconnaissance des morts), son désaveu signifient ceci : ce qui meurt ne rencontre que l'impossibilité de mourir » (Gomez Mango, 1999).

Les familles n'ayant pris connaissance de la mort, et ne pouvant récupérer les corps de leurs proches, le deuil reste entravé :

Bon, oui, « disparition » c'est un mot pervers. Mais c'est ce qu'ils ont fait. Pour moi c'est différent d'être assassinée et d'être disparue. Pour tout ce qu'implique la non possibilité de faire un deuil. Ce n'est pas la même chose d'avoir un corps ou de ne pas l'avoir. Quand nous avons commencé à nous réunir, nous les enfants de disparus, on s'est rendu compte que... à un moment donné dans la vie, chacun avait pensé : « Si ça se trouve mon père s'en est sorti, mais il est devenu fou à cause de tout ce qui lui est arrivé, il est dans une clinique, il ne sait plus qui il est... Il est amnésique, il ne se rappelle pas... ». À un moment donné ça nous était tous passé par la tête, qu'il était peut-être vivant. Alors qu'on savait que non. La disparition produit cela. Le fait que tu ne puisses même pas accepter

qu'il est mort, parce qu'il n'y a pas de... pas de modes de représentation de la mort sans... rites. Et la disparition nous empêche de faire des rites (Verónica⁸).

Enfin, les bourreaux nient le crime : par le silence et l'impunité, ils parachèvent la rupture des tabous. L'Église, l'État, les commissariats, les palais de justice nient savoir quoi que ce soit. Unies par le « processus de réorganisation nationale », les diverses composantes du pouvoir opposent à l'angoisse abyssale des familles un mur de négation et de perversion.

Le silence du pouvoir sur le sort de chacun « fait corps désormais avec le crime, mieux : il en est comme l'a priori, au sens kantien du terme, la condition de possibilité, ce qui identifie le crime comme élimination totale de l'autre, crime redoublé, crime à exposant... » (Bossy, 2002). Le crime est décuplé, le silence aggrave la mort... Ce qui semble a priori infaisable et reste impensable. Cela, Elie Wiesel l'avait déjà constaté : « Le bourreau tue toujours deux fois, la deuxième fois par le silence » (Assayag, 2004).

C'est ce silence, cet effacement des traces et des cadavres, qui fait du crime un crime imprescriptible pour la loi internationale. C'est cet effacement des traces qui maintient la douleur perpétuelle des victimes.

La disparition est un état anémique sans début ni fin. Elle est une mise en suspens du processus d'entrée dans la mort (ou de

⁸ Verónica Castelli Trotta est fille et sœur de disparu, membre de l'association HIJOS (réunissant les enfants de disparus et de détenus politiques). Elle avait deux ans et demi quand ses parents ont été enlevés. Un petit frère ou une petite sœur à elle est né(e) en détention, probablement à Campo de Mayo, où l'accouchement aurait été provoqué. Si elle pense que les restes de son père peuvent se trouver parmi ceux qui restent non identifiés dans le « Massacre du Monte Grande », elle n'a à ce jour pu les identifier, et reste sans traces de ceux de sa mère. Verónica est psychologue, elle travaille auprès de la CONADI (Commission nationale pour le droit à l'identité) pour reconstruire les enlèvements, les détentions et les identités des femmes citées par des survivantes comme ayant été « disparues ». Elle est enceinte de six mois, d'un petit garçon, au moment de cet entretien (enregistré au dictaphone en 2005).

sortie de la vie). Les familles ne parviennent pas à savoir quand leurs proches, entravés, torturés, sont réellement exécutés. Si les disparus sont des « morts-vivants », perdus dans un désert symbolique, leurs familles sont, par contagion « vivantes-mortes », mortifiées de ne pas avoir de symboles, de rituels, de mots à offrir à leurs morts pour pouvoir mieux se séparer d'eux et pour pouvoir, ainsi, continuer à vivre⁹. Ce désert affectif et symbolique est un état de « liminalité » prolongée. L'on trouvait dans *Les Rites de passage* d'Arnold Van Gennep (1909)¹⁰ ce moment de transition d'un état à un autre, où l'individu concerné n'est plus ni l'un, ni l'autre. Ici sur le seuil de la maison des morts, le disparu n'est ni dedans, ni dehors. En marge des ritualités propres au corps social, sa famille n'est ni dans, ni hors de la société.

La « disparition » est une véritable « pédagogie de la terreur » dans le sens où ses intentions dépassent l'élimination physique des opposants ciblés. La terreur atteint leurs familles, pour qui le réel dérape dangereusement vers le fantasmatique. Ainsi que le souligne Edmundo Gomez Mango, « la folie peut surgir dans la réalité. Celle-ci, travaillée par la peur et la mort, la violence de la torture et de la disparition, peut devenir "folle". Les fantasmes se superposent et se confondent avec elle » (*op. cit.* : 47).

La disparition est plus puissante et plus désorganisatrice que la mort, car elle désorganise aussi la vie. L'être humain n'est plus soumis à la perspective angoissante de la mort naturelle, il est soumis à la perspective impensable du pouvoir absolu d'un autre humain sur sa vie et sur sa mort. L'humain devient puissance, arbitraire. Il est capable de s'immiscer dans l'intégrité corporelle de l'autre. Comme les survivants de la Shoah, les survivants de la disparition argentine sont des « témoins de l'union de l'inhumain et du sous-humain ; car ils étaient présents en tant que victimes

⁹ Nilima Changkakoti affirme qu'il faut « agréger les morts au monde des morts pour agréger les vivants au monde des vivants » (2003 : 45).

¹⁰ Le latin *limens*, le seuil, a donné l'anglais *liminality* et le français « liminaire », deux termes repris par des anthropologues tels que Victor Turner.

lorsqu'une certaine humanité organisa les réjouissances de la cruauté » (Améry, 1995).

Résistance des mots et des corps

Le langage¹¹, outil de la déshumanisation de l'autre, est, depuis lors, soumis à la défiance des victimes. Instinctivement, elles prennent la parole¹². Elles expérimentent, à l'image de Carmen, la négativité des mots :

C'est pas que... j'aimerais... c'est comme... un... je dis toujours que c'est comparable à l'enfer. Je crois que... je ne suis pas pratiquante... je ne crois ni au ciel ni à l'enfer mais... c'est un... je dis toujours ça parce qu'il s'agit de faire comprendre ce que l'on a vécu là-bas...

Il s'agit de lutter contre l'effroi ou la sidération.

D'abord, ce que j'ai ressenti c'était « le silence », explique ainsi Cristina¹³. Un vide où tu ne comprends rien, et... ensuite ça a été : enfouir. Sans penser... on... on ne pense pas beaucoup. Et l'amour. L'amour qui était là. Puis ce qui est sorti c'était de la fierté. J'étais fière du frère que j'avais. Et j'étouffais (elle tient sa gorge). Parce qu'il était peut-être mort, il était peut-être parmi ces gens dont les journaux disaient qu'ils avaient retrouvé les corps carbonisés. J'ai

¹¹ Je comprends ici le langage comme un système de sens, caractérisé par l'utilisation de codes et de symboles. Outil d'élaboration (ou de destruction) du sens, il fait non seulement appel à la parole, mais aux corps, à l'écriture, aux arts, etc. La dictature argentine déstructure le langage en ce qu'elle attaque le symbolique.

¹² Je comprends donc la parole comme l'acte d'incarnation du langage, comme un vecteur d'expression du sens plus que de son élaboration (bien que les deux processus soient interdépendants). La parole permet aux victimes de la disparition de se repositionner en tant que sujets, s'adressant à leurs interlocuteurs, porteurs de points de vues sur le monde et vecteurs d'émotions. Elle relève du personnel et de l'intime.

¹³ Cristina Sanchez est sœur de disparu. Son frère, Enrique Angel Sanchez, a été enlevé le 14 juin 1975 à l'âge de 20 ans. Militant de l'ERP (Ejército Revolucionario del Pueblo, guérilla marxiste), « Quique » avait abandonné le lycée pour aller travailler comme ouvrier, probablement à la demande de l'organisation. Il a d'abord été détenu légalement, puis libéré sans que l'on ne lui rende ses papiers d'identité et enfin, enlevé. Cristina n'a, à ce jour, retrouvé aucune trace de son frère (ces propos ont été recueillis au dictaphone, en 2004).

aussi gardé un doute : s'il était toujours vivant, et qu'en le cherchant je le tuais, je le mettais en danger ?

Si la pensée est affolée, elle n'est pas éliminée. « Ce qui l'est, c'est son ouverture vers le dehors, sa possibilité d'appréhender un objet » (Beledian, 1999 : 372). Le langage rencontre une forme d'inadéquation au réel, et la parole devient balbutiante.

La disparition est « indicible » en ce qu'elle est une rupture de sens non compensable. Et notre langage ne peut prétendre déjouer l'indicible sans le révéler encore davantage, trahissant ses faiblesses, charriant la disparition. Charriant par ses incapacités une négativité pure. « Les expériences traumatiques ne peuvent nous atteindre qu'à travers la distorsion des mots », dirait Antonius Robben (1996 : 74 -75).

Conscientes de l'entame désormais présente dans la pensée et dans le langage, les familles et les survivants s'expriment au nom des morts, pour eux, confirmant cette idée de Valérie Joubert-Anghel, selon laquelle toute survivance est désormais une « liberté sous parole » (2002) : « Les morts ne peuvent pas parler, alors ils faut parler de ce que l'on sait, nous les vivants », insiste Carmen. Mais l'indicible n'est pas qu'un problème de langage. Il est aussi une sensation physique :

Quand... quand Quique disparaît, dans toute la famille... il y a eu un profond... C'est en parlant, maintenant, que je le comprends... c'est comme s'il y avait eu un profond silence. [...] Parce que c'est... comme quand ils te frappent, et que tu restes... (elle crispe ses mains et son visage, mimant une personne interdite). C'est ténu. Mais je crois que ce silence a occupé une grande part de nos intériorités (Cristina).

Les familles peuplent leurs témoignages d'appels aux sensations du corps, comme pour mieux dire l'entame, l'entrave, l'étouffement.

La « disparition » est d'autant plus indicible qu'elle est invisible. Il n'y a pas de preuves, peu de traces et d'indices. Les survivants avaient les yeux bandés et n'ont pu voir ni les lieux où ils ont été détenus, ni leurs tortionnaires. Ils ne portent pas ou peu de cicatrices de la torture, puisque l'électricité ne laisse pas de marques visibles. Cette impossibilité de faire preuve est une torture

psychologique de plus. Dès lors, le corps se manifeste. La mémoire semble faire irruption, jaillissant par à-coups. Si la temporalité est éclatée par la mise en suspens de la mort et les violences sans cesse répétées – dans le fantasme ou dans le réel¹⁴ –, les sens sollicités, eux, se convulsent. De nombreux survivants utilisent une « mémoire des sens » qui de toute façon s'impose continuellement à eux : mémoire instantanée, à fleur de peau, elle est continuellement sous-jacente et prête à refaire surface au moindre signe. La moindre sollicitation du corps, en apparence anodine, peut avoir fonction de déclencheur. Elle peut être le point de départ d'une irruption du passé dans le présent. Et « quand on en revient à raconter ces choses-là, après vingt et quelques années, ça continue comme si c'était hier » (Carmen).

Le témoin se manifeste comme être de chair et de sang, vivant, tangible. Ainsi Victor¹⁵ se fait-il signe de l'absence de traces sur son corps. En nous parlant de la torture, il nous montre son bras vierge de cicatrices :

Ils avaient une méthode de torture, par exemple ils avaient créé... une *picana*, une gégène électrique sophistiquée. D'habitude, la *picana* laissait des marques, des marques de brûlures là où ils

¹⁴ Depuis septembre 2006, les familles de disparus doivent faire face à une recrudescence des violences révisionnistes et des menaces à leur encontre.

¹⁵ Victor Basterra était militant péroniste du monde ouvrier. Il a été enlevé par la Marine et emmené, avec sa femme Laura et sa fille María-Eva (alors âgée de deux mois et dix jours) dans un immense camp clandestin de détention installé dans les locaux de l'École de mécanique de la Marine (ESMA). Victor y restera plus de trois ans. Torturé pendant 7 mois, il est ensuite utilisé comme main-d'œuvre esclave de ses bourreaux : photographe, Victor est obligé de leur procurer de faux documents d'identité. Il doit prendre quatre photos de chaque homme. À diverses opportunités, il vole des clichés des bourreaux, des détenus ou des lieux de détention. Puis, surveillance internationale et retour de la démocratie obligent, il est libéré quelques heures au compte-goutte. À chaque sortie, il fait sortir des négatifs de l'ESMA, cachés entre ses parties génitales. Sa famille les garde dans un placard. Ce seront des preuves magistrales lors des procès (inaboutis) à la junte militaire. Propos recueillis chez lui, en mars 2006, alors que Victor est filmé pour les repérages d'un film documentaire en cours de préparation *Victor*, écrit et réalisé par Alice et Cécile Verstraeten.

l'appliquaient (il montre différentes zones de ses bras et de son torse). Avec cette machine qu'ils appelaient « Caroline », ils ne travaillaient pas avec le voltage mais plutôt avec l'ampérage, donc ça ne brûlait pas. Ça provoquait la même réaction physique de douleur terrible, de souffrance terrible. [...] Le type (qui nous torturait) n'avait pas non plus à supporter l'odeur de chair brûlée par exemple, qui, tôt ou tard les indisposait... ou les ulcérations, c'est pareil. [...] Mais avec cette machine non, *ciao* (Il marque, avec sa main, un vif signe de rejet).

Si les plaies intérieures sont toujours à vif, leur ouverture vers l'extérieur, et donc leur exutoire dans la reconnaissance possible des crimes subis... sont mis en balance. Plus encore qu'ailleurs, le vécu du corps est poussé à la limite de l'indicible, de l'impalpable, de l'impossible à signifier. On le voit avec Victor, le corps du survivant se fait scène du crime et support du passé.

Les récits de ces témoins oscillent entre la volonté de donner un maximum de détails (et ainsi, de prouver qu'ils ne sont pas fous) et des moments où ils s'enfoncent dans la nébuleuse. Ils cherchent alors leurs mots au fil de sautes du temps, rendant leurs discours à la fois morcelés et circulaires. Dans les deux cas, les souvenirs touchent à des blessures hors du commun. Le langage semble se réifier. Happés par la volonté de signifier clairement leurs vécus, ils miment la torture :

Ces types nous éteignaient des cigarettes sur les bras, nous raconte Victor (il éteint, consciencieusement, des cigarettes imaginaires sur ses bras). Après... moi par exemple, je n'avais pas de brûlures mais j'avais des plaies aux poignets et aux chevilles (il frotte ses poignets) parce qu'avec l'électricité... on s'arquait... (il ouvre largement ses bras et figure un arc). En plus ils avaient derrière eux de nombreuses années de pratique et de cours, principalement de la part des bourreaux de la police fédérale. Ils savaient quels étaient les endroits les plus sensibles. Et les endroits les plus sensibles sont (il les touche un à un en les nommant) : sous les ongles, sous les ongles des mains et des pieds, les parties intérieures des bras et des jambes, les parties génitales, l'anus, les paupières et le nez... c'étaient les endroits. Après ils te mettaient la *picana*¹⁶... à d'autres endroits, où il y avait moyen de résister (il touche, de manière anarchique, différentes zones de son torse et de ses bras).

¹⁶ La *picana* était la version argentine de la gégène électrique.

Ou encore les survivants tentent-ils de nous transmettre le vécu de leur enfermement en le mettant en scène :

Enchaînée, explique Carmen, je m'allongeais, je me mettais comme ça (elle s'appuie à la table comme si elle était sur le sol, les mains sous le visage). Avec ces deux doigts (elle met ses pouces en évidence sous ses yeux), je soulevais « l'antiface » (elle soulève un bandeau imaginaire) et je regardais. Je voyais des gens enchaînés, des gens affalés, frappés, torturés, tout ça.

Parfois, les victimes en viennent à jouer tous les rôles, rendant le bourreau présent lui aussi, lui qui est un élément clé de la rupture du sens :

La déshumanisation et la dépersonnalisation étaient une pratique là-bas, insiste Victor. Les gardes venaient parfois et disaient « Alors les monstres ! Alors les monstres ! » (ses yeux sont exorbités, sa voix déraile quand ils essaye de prendre celle des bourreaux, plus grave, plus agressive). Beaucoup disaient ça. « Allez vous laver ! » (il crie, sa voix à nouveau modifiée) « Alors, les monstres, qui veux aller aux toilettes ?! » (il aboie).

Corps et voix amènent ceux qui les observent et les écoutent non à comprendre l'indicible, l'impalpable, l'inimaginable, mais à en ressentir quelque chose de l'ordre de l'émotion ou de la sensation. Le corps du survivant se fait donc scène¹⁷ : il transmet un passé théâtralisé, bien que son épaisseur reste hors-champ, hors-sens, dans l'ombre des coulisses de la conscience.

Si la « disparition forcée » a visé certains êtres humains pour en toucher bien davantage, il semble logique que son écho au présent, à travers la « mémoire des corps » et des sens, à travers la mise en scène de l'indicible, ne concerne pas que les survivants. Elle concerne aussi les proches des disparus, avec des modalités d'expression et de résistance qui leur sont propres, étant donnée la différence des vécus.

La disparition est, pour les vivants, une sensation physique de manque, une absence terriblement isolante. Pour les mères des disparus comme pour Julia, la disparition se révèle avec

¹⁷ « Le corps victime s'approprie les traces du drame subi en les transformant en lieu de témoignage », disait Jean-Pierre Karegeye (2004 : 755). Plus encore qu'un lieu, une scène ?

l'impossibilité de serrer leurs enfants dans leurs bras. Elle entraîne alors une obsession : reconstruire mentalement la présence de l'autre.

Une des dernières fois où on est allé dans le Delta du Tigre avec Gabriel, se souvient Julia¹⁸, nous étions sur une vedette et les garçons faisaient du ski nautique. Gabriel a arrêté de skier et est monté sur la vedette, mouillé, ruisselant, et il s'est assis sur mes genoux. Et c'était un adolescent avec ses boutons et ses petits trucs. Je regardais son dos et je regardais ses points noirs... C'est la dernière fois, je crois, que je l'ai eu dans mes bras... Gabriel n'était pas de ces enfants très câlins, il était plutôt distant. Il n'était pas de ces enfants... très axés sur le contact et le corps à corps. Et ensuite, Alice, tu n'as pas idée... Il était assis sur mes genoux, mouillé, et je regardais son dos. Et c'était déjà un jeune homme. Et... les sensations les plus fortes à propos du corps, les marques, les mémoires les plus fortes, sont (elle prend une voix plus chantante) : sa naissance, ma grossesse, ses premiers mois, l'allaitement, quand il était bébé. Quand le corps est « très corps » et que la mère allaite dans un corps à corps. Et ensuite ça a été... cette image qui m'est restée. Pas seulement parce qu'on était très bien à cet endroit, avec le soleil, l'eau, et les enfants. Et les enfants. Mais parce que cette scène m'est restée gravée, avec ce corps que je n'ai plus jamais eu. N'est-ce pas ? Puisque c'est mon fils intellectuellement, affectivement, émotionnellement... je peux le recréer, je peux... tu vois, par exemple, c'était un garçon très intelligent, très solidaire... il avait une voix fantastique, il jouait de la guitare... disons qu'il faisait beaucoup de choses. (Elle murmure) : mais pour ce qui est du corps, il me reste cette scène, n'est-ce pas ? La dernière scène.

Cette « dernière scène » nous parle de l'anomie complète de la « disparition », puisqu'elle pousse une mère à construire et reconstruire fantasmatiquement le dernier contact physique, la dernière « fusion » avec son enfant.

¹⁸ Julia Braun est la mère de Gabriel Dunayevich (18 ans), disparu le 29 mai 1976 à la suite d'un enlèvement dans la rue, effectué par des forces de police. Elle pense savoir dans quelle tombe son fils a été enseveli, bien que le corps n'ait jamais pu être identifié. Julia est psychanalyste. Ces propos ont été recueillis chez elle, lors d'un entretien enregistré au dictaphone, en 2005.

L'imaginaire du corps, une fois passé ce dernier instant connu (qu'il soit réel ou fantasmé), va devenir absolument cauchemardesque, intrusif, non domesticable :

Quand j'ai eu la conviction que mon fils était mort, dit ensuite Julia, j'ai fait un rêve. J'ai souvent rêvé de lui, et je l'ai toujours rêvé vivant, je l'ai toujours rêvé quand il était plus petit, enfant, bébé. Et j'ai fait un horrible rêve où Gabriel... – Je vivais à ce moment-là dans une maison qui avait un grand couloir, hein ? – Et Gabriel s'approchait en marchant, dans ce couloir, et c'était un Frankenstein avec une canne, avec une jambe de bois, et... c'est une image que je vois encore. Il était clairement un être fait de morceaux, un être monstrueux, non ? Ça, c'est le dernier rêve que j'ai fait avec mon fils à cette époque-là.

L'évaporation de l'autre « entame » la logique du vivant. C'est ce qu'exprime Ilan¹⁹, fils et frère de disparu :

Ma structure interne a été complètement... comment on dit ? Brrrouuff... éclatée, ouverte... explosée. Comme je disais tout à l'heure il y a un trou, un truc qui manque, un truc qui... craac.

Cette « entame » se marque, encore, dans la gestuelle et la corporalité des mères comme dans les mains d'Haydée ouvertes vers ciel :

Mais notre trou noir, ça, c'est la disparition. C'est un trou noir qui accompagne toute ta vie. C'est ça (elle montre le vide autour d'elle dans un ample mouvement des bras), « disparition ». Et ça t'impose immensément plus de peur que la mort.

Cette présence incessante du corps lors du témoignage, dans le passé et le présent, est dans le même temps une présence incessante de l'absence, de l'invisible, de l'indicible. Le corps est signe et symbole de l'affleurement du non-sens ou de la cassure que laisse dans la pensée le crime de « disparition forcée ». Ainsi que le souligne Catherine Coquio « la pensée de l'humain-inhumain passe bien par le corps des naufragés et rescapés ; mais dans ce corps, elle écoute ce que le langage peut en dire, et ce que de cette histoire collective ce *sujet* peut penser » (Coquio : 60).

¹⁹ Ilan est fils et frère de disparu. N'ayant pu obtenir son accord explicite pour le citer ici, il s'agit d'un surnom.

De cette présence continuelle de l'absence, de cette présence continuelle de la « mémoire des corps », les familles vont se jouer. Elles vont faire de cette souffrance l'outil même de leur résistance. Elles vont exposer leurs corps dans l'espace public et mettre en scène leurs intimités blessées.

Réinitialisation de tout petits liens sociaux

Sans passer par un processus de deuil « classique », les familles ont, bien entendu, dû (ré)inventer symboliques et ritualités pour se préserver de l'effondrement psychique. Le 30 avril 1977, quatorze femmes se retrouvaient pour la première fois sur la Place de Mai, devant le siège du gouvernement. Les rassemblements étaient pourtant interdits. Lorsque des policiers s'approchent, ils tentent donc de les disperser : « Circulez, circulez ! », disent-ils en tapant dans leurs mains. Mais les mères se jouent de leur langage, et les prennent au mot. Depuis, tous les jeudis, entre 15 heures et 15 heures 30, elles « circulent » : elles tournent en rond sur la place et réclament des nouvelles de leurs enfants.

Elles portent sur la tête des foulards blancs rappelant les langes de leurs maternités (*pañuelo*, le foulard, s'apparentant phonétiquement à *pañal*, le lange), et sur lesquels sont brodés les noms de leurs enfants et leurs dates de disparition. Avec le temps, signes et symboles se rajoutent : elles épinglent des photos de leurs enfants sur leurs poitrines, portent à bout de bras banderoles et photographies géantes. Elles amènent des silhouettes vides avec elles, qu'elle peuplent de souvenirs épinglés : une chemise, un carnet de naissance, un poème écrit à l'école, des courriers envoyés par les amis... Elles amènent l'absence avec elles, elles se font à la fois présence de mères et présence des disparus.

Dans leur volonté de personnifier des disparus gommés par la machine bureaucratique, elles nous rappellent qu'un crime contre l'humanité est toujours le résultat de la multiplication des crimes contre l'intimité et que la revendication de cette intimité est sans doute la meilleure manière de contrer la massification. Elles sont à la recherche d'une articulation entre signes de la parole et signes du

corps pour mieux dénoncer les manipulations du langage, le déni du corps, la désarticulation du symbolique.

Malgré la répression, elles persévèrent. Lorsque quelques-unes d'entre elles sont enlevées et disparaissent à leur tour, les autres reviennent, ajoutant aux photos et aux noms de leurs enfants les photos et les noms de ces femmes. Taty²⁰ déclare :

Nous les mères, nous sommes comme les cendres du Phénix. Le Phénix meurt la nuit et ressuscite avec plus de force à la vie. On a eu beaucoup du Phénix dans nos vies. On a eu beaucoup de désillusions, beaucoup de douleur, beaucoup d'âpreté (elle se racle la gorge). Mais nous l'avons toujours transformé en force.

Non seulement ces mères prennent la parole, mais elles font corps. Si le lien social a été brisé par le pouvoir, les mères le réinitialisent à partir du corps à corps des manifestations. Elles tissent leur toile de sens à partir des petits liens qu'elles établissent entre des corps et des noms, des photos et des dates, entre des cas qui s'accumulent et des fosses communes qui commencent à être mises au jour.

Au fur et à mesure que leurs recherches avancent et que leurs témoignages se recourent, elles parviennent à savoir ce qu'il est advenu des disparus. Ce n'est donc plus seulement l'absence qu'elles vont dénoncer et mettre en scène, c'est aussi la mort.

Elles cherchent désormais à récupérer les corps, ce qui serait « accompagner la mort comme on a accompagné la vie » (Haydée). Les « Mères de la Place de Mai » sont alors régulièrement comparées à Antigone. Elles participent de cette idée de Georges Steiner selon laquelle « dans inhumanité, nous entendons... le verbe inhumer. Plus profonde encore, et à la racine des deux, se trouve la parenté entre l'humain et le terrestre, entre *humanitas* et *humus*. Refuser d'enterrer les morts, c'est nier leur humanité et la nôtre » (Steiner, 1986 : 156). « Réparer » la famille en restituant les

²⁰ Taty Almeida est « Mère de la Place de Mai » et mère de disparu. Son fils Alejandro Martin Almeida (20 ans) était probablement militant de l'ERP (*Ejercito Revolucionario del Pueblo*, guérilla marxiste). Étudiant en médecine, il a disparu le 17 juin 1975. Aucune trace de lui n'a été retrouvée à ce jour (ces propos ont été recueillis au dictaphone, en 2004).

cadavres, c'est pour elles colmater les brèches du symbolique, et c'est une démarche éthique engageant l'ensemble du corps social :

L'histoire des « Mères de la Place de Mai » c'est réellement une histoire morale... c'est une histoire éthique. De cette société, insiste Ana-María²¹.

Mettre des mots sur les circonstances de la disparition et du meurtre, spatialiser la mort dans un espace de sépulture réelle (hors invasion fantasmatique des vivants), rendre son nom au cadavre dépersonnalisé, c'est permettre la saine délimitation de la place de chacun. Une fois les morts bien morts, les vivants peuvent se charger de vivre. Les morts humainement traités permettent une réagrégation à cette entité éthique et symbolique qu'est « la société humaine ».

À la charnière de l'intime et du social, les familles de disparus amènent ainsi les chercheurs à questionner la possibilité même du vivre ensemble, alors que les disparus, de leur malemort, mettent en balance la communauté des vivants et leur reconnaissance d'une humanité partagée.

S'il peut y avoir « déliaison » et « désolidarisation » du corps social à travers l'acharnement sur des corps intimes, les familles de disparus nous prouvent que le chemin inverse peut être exploré dans une démarche de reconstruction. Par l'exposition de leurs douleurs intimes, par la précision, la complexité et l'entièreté du récit depuis l'enlèvement jusqu'à la mort, par la description détaillée d'un disparu, les familles vont parvenir à rendre de l'épaisseur et de la consistance à la disparition. Elle vont créer une

²¹ Ana-María Careaga a été enlevée à l'âge de 16 ans. Enceinte, elle a été détenue illégalement et torturée quatre mois durant, dans le centre clandestin de détention surnommé « Club Atlético ». Suite à sa disparition et à celle de son beau-frère, sa mère, Esther Ballestrino de Careaga a fait partie des fondatrices des « Mères de la Place de Mai ». Malgré la « réapparition » de Ana-María, elle décide de continuer la lutte au nom des autres disparus. Elle sera enlevée le 8 décembre 1977 à l'église Santa Cruz, torturée et jetée vivante à la mer. Son corps a été rejeté sur les côtes argentines par le courant, un mois plus tard, et ses restes identifiés par l'équipe argentine d'anthropologie légiste en 2005 (propos recueillis au dictaphone, en 2006).

base sur laquelle établir un dialogue et donc, un lien. Par la mise en public de leurs intimités blessées, elles créent des traverses reliant les victimes du « terrorisme d'État » et le reste de la société.

C'est en cela que leurs expériences nous enrichissent, nous, chercheurs oscillant entre anthropologie et psychanalyse, nous qui nous intéressons à « la construction de l'humain, qu'il soit pris au niveau du sujet considéré comme une unité indivisible qui ne vit pourtant que par sa relation à l'autre ou comme une collectivité qui a inventé son système de valeurs et de règles propres » (Juillerat, 2001 : 43).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AMÉRY J., 1995. *Par-delà le crime et le châtement, Essai pour surmonter l'insurmontable*. Arles, Actes Sud.

ASSAYAG J., 2004. « La face obscure de la modernité : anthropologie et génocides », *L'Homme*, 170 : 231-244.

BELEDIAN K., 1999. « La catastrophe et l'expérience des limites du langage dans la littérature de langue arménienne », in COQUIO C. (dir.), *Parler des camps, penser les génocides*. Paris, Albin Michel.

BOSSY J.-F., 2002. *L'archipel des disparus*, page web :

http://www.inrp.fr/philo/mem_hist/internet/a_latine/acceuil.htm

CAIATI M.-C., FRONTALINI D., 1984. *El mito de la guerra sucia*. Buenos Aires, CELS.

CHANGKAKOTI N., 2003. « Une chaise vide à la table ou une chaise vide devant la porte ? Deuils empêchés en temps de guerre dans les Balkans », in DROZ Y. (dir.), *La violence et les morts. Éclairage anthropologique sur les rites funéraires*. Genève, Georg Éditeur & CICR : 45-65.

COQUIO C. (dir.), 1999. *Parler des camps, penser les génocides*. Paris, Albin Michel.

GARCIA REINOSO D., 1988. « Tuer la mort », in O'DWYER DE MACEDO H. (dir.), *Le psychanalyste sous la terreur*. Paris, Stock : 171-172.

GOMEZ MANGO E., 1999. *La place des mères*. Paris, NRF Gallimard.

JOUBERT-ANGHEL V., 2002. « L'écriture des murs. Les fresques populaires à Santiago du Chili », in AGUILA Y., TAUZIN-CASTELLANOS I. (dir.), *Les écritures de l'engagement en Amérique latine*. Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux : 171-186.

JULLERAT B., 2001. *Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique*. Lausanne, Éditions Payot.

KAREGEYE J.-P., 2004. « Rwanda. Le corps témoin et ses signes », in COQUIO C. (dir.), *L'histoire trouée, négation et témoignage*, Nantes, éd. L'Atalante : 753-775.

ROBBEN A.C.G., 1996. « Ethnographic Seduction, Transference and Resistance in Dialogues about Terror and Violence in Argentina », *Ethnos*, 24(1): 71-106, American Anthropological Association.

ROBIN M.-M., 2004. *Escadrons de la mort, l'école française*. Paris, La Découverte.

STEINER G., 1986. *Les Antigones*. Paris, Gallimard.

TODOROV T., 2000. *Mémoire du mal, tentation du bien*. Paris, Laffont.

URIBE M.-V., 1992. *Matar, rematar y contramatar. Las masacres de la violencia en el Tolima, 1948-1964*. Bogota, CINEP.

VAN GENNEP A., 1998 [1909]. *Le folklore français, Du berceau à la tombe*. Paris, Laffont.

Résumé

Entre 1976 et 1983, la junte militaire argentine fait « disparaître » 30 000 personnes. Les militaires agissent au nom de « l'épuration d'un corps social malade ». Métaphoriquement et concrètement, ils prennent le corps pour cible, et font du langage un otage.

Il s'agit, dans un premier temps, de révéler la désarticulation, l'atomisation du lien entre corps et langage provoquée par la « disparition ». Vient ensuite une esquisse de la résistance des victimes. Remettant en jeu le langage, mettant en scène leurs propres corps, ils tentent de « renverser »

l'opération de déshumanisation sur ses deux versants. À la charnière de l'intime et du social, ils questionnent la possibilité même du vivre ensemble, enrichissant de leurs expériences la réflexion de l'anthropologie et de la psychanalyse.

Mots-clefs : Argentine, disparition, corps, langage, mise en scène, résistance.

Summary

At the Junction between the Intimate and the Social: When Families of the « Disappeared » Rework their Relationship to the Body and to Language

Between 1976 and 1983, the Argentinian military junta caused 30 000 people to « disappear ». The military acted in the name of « the purification of a social body that is ill ». Metaphorically and concretely, they took the body as a target, and made language a hostage. This article aims, firstly, to show the dislocation and atomisation of the link between body and language provoked by the « disappearance ». Then the resistance of the victims is outlined. Putting language back into play, and displaying their own bodies, they attempt to « subvert » both aspects of the dehumanisation process. At the junction between the intimate and the social, they question the very possibility of living together, their experiences enriching anthropological and psychoanalytical reflection.

Key-words: Argentina, disappearance, body, language, mise-en-scène, resistance.

* * *

ENTRE PSYCHOLOGIE DES RITES ET ANTHROPOLOGIE DE LA PERTE

Notes pour l'étude du deuil

Marc-Antoine BERTHOD*

Rites funéraires, processus de deuil

Depuis plus d'un siècle, les anthropologues qui se sont intéressés à la mort ont abondamment étudié le traitement du cadavre et les rites funéraires, laissant la plupart du temps de côté la question du deuil ; ils ont certes abordé la dimension post-mortem des décès, mais sous l'angle des commémorations, des chants funèbres et des récits sur le retour des esprits afin d'identifier les éléments – les croyances notamment – qui servent à déterminer collectivement le moment à partir duquel un mort viendrait rejoindre le monde des ancêtres (Berthod, 2005). Il est intéressant de noter à ce propos que ni Robert Hertz ni Louis-Vincent Thomas – pour citer deux auteurs paradigmatiques séparés de soixante-dix ans – n'aient abordé de front le processus de deuil dans, respectivement, *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort* (1905-06) et *Anthropologie de la mort* (1975)¹.

* EESP (Haute école de travail social et de la santé), Vaud – Chemin des Abeilles 14, 1010 Lausanne (Suisse).

Courriel : maberthod@eesp.ch

¹ L'intérêt des anthropologues a surtout porté sur les conduites, comportements, codes et autres signes positifs du deuil, comme l'avait d'ailleurs constaté le psychanalyste John Bowlby (2002) en 1980. La

Brièvement dit, les données ethnographiques en la matière ainsi que leurs analyses sont avant tout restées centrées sur les morts et sur ce que ces derniers font faire aux vivants.

Parallèlement, ce sont les psychologues, les psychiatres et les psychanalystes qui ont focalisé leur attention sur le vécu des endeuillés. Dans le même intervalle temporel, ceux-là ont en effet progressivement affiné leurs théories sur le « travail de deuil » – célèbre notion freudienne entrée désormais dans le langage commun² – afin d'identifier et expliciter les processus psychiques que vit chaque individu après avoir perdu l'un de ses proches. Dans les principales interprétations psychologiques du deuil toutefois, la présence du cadavre (ou de certaines de ses parties), tout comme la plus ou moins grande proximité physique de ce dernier avec les vivants, n'ont guère été évoquées lorsqu'il s'agissait de considérer la temporalité qui dépasse les quelques jours durant lesquels se déroulent habituellement les funérailles. L'accent a été mis, au contraire, sur l'absence de la *personne* défunte, ce qui s'est notamment traduit dans l'emploi d'un vocabulaire centré sur le manque, la perte ou la disparition. Ce point explique, à mon sens, le faible degré de réflexion contenu dans bon nombre d'approches *psy-* sur les rites et les énoncés performatifs qui s'aménagent autour des dépouilles, des objets, des vêtements et autres attirails funéraires.

Depuis trois ou quatre décennies, cette répartition disciplinaire s'est néanmoins estompée. Des auteurs comme Johannes Fabian ont, dans les années 1970, invité à sortir l'anthropologie d'une approche trop « folklorisante », en réinscrivant l'expérience de la mort et du deuil dans un contexte spatio-temporel qui dépasse celui des funérailles et de ses rites : « il semble qu'un progrès de

pluridisciplinarité en thanatologie s'est ensuite affirmée, par exemple dans l'ouvrage collectif dirigé par Tobie Nathan (1995).

² Dans son étude sur l'origine et le devenir de la notion de « travail de deuil », Martine Lussier (2007) relève que cette notion ne se retrouve pourtant que deux fois sous la plume de Freud dans l'ensemble de son œuvre.

compréhension dépendra de notre capacité à libérer la notion de mort de son encapsulation dans le comportement, la coutume et le folklore et à redonner à l'expérience de la fin de vie individuelle son plein statut problématique³ » (1973 : 188). Suivant la même perspective, Renato Rosaldo (1988) a, pour sa part, attiré l'attention sur la nécessité de ne plus seulement appréhender le deuil à l'aune de ses expressions codifiées et rituelles, mais aussi à l'aune des rapports de pouvoir qui englobent les prescriptions funéraires et les manifestations explicites du deuil ; il estime ainsi que les pratiques culturelles et sociales relatives à la mort ne doivent pas être saisies comme une unité d'analyse indépendante, ni comme un système de rituels ordonné et clos sur lui-même ; ces pratiques doivent, au contraire, être comprises en fonction des chroniques sociales et interpersonnelles dans lesquelles les rites funéraires et le deuil viennent s'inscrire.

De leur côté, les *psy-* mettent désormais plus volontiers en avant l'importance des rites pour soutenir le processus de deuil. Martine Lussier (*op. cit.*) par exemple, dans son ouvrage posthume intitulé *Le travail de deuil*, regrette tout d'abord que les travaux des sociologues et des anthropologues – même si, comme elle le souligne justement, la dimension intrapsychique n'y apparaît que secondaire – n'aient guère été pris en compte par les psychologues et les psychanalystes. Elle estime ensuite nécessaire que ces derniers intègrent à leurs analyses trois aspects fondamentaux relevant du social : le rapport à la temporalité (la conception de la finitude), le rapport à la parenté (les systèmes de filiation et d'héritage), et le rapport à la perte (le mort se présentant comme source de pensée et de rites). Dans *L'un sans l'autre. Psychologie du deuil et des séparations*, Marie-Frédérique Bacqué – psychologue et professeure de psychopathologie clinique – insiste par ailleurs sur la centralité du rite, associant à celui-ci une valeur surtout fonctionnelle : « Rituels, célébrations, accompagnements, participation du groupe : autant de moments dramatisés pour mieux insister sur la difficulté

³ Ma traduction de l'anglais.

du passage » (2007 : 10). En sus de leur rôle social avéré, les rites jouent ici un rôle psychologique, tel que la même auteure le relevait déjà dix ans plus tôt : « [ils] ont une fonction principale : ils autorisent et canalisent l'expression de la souffrance » (1997 : 267)⁴.

Si le rite revêt, certes, une telle « fonction », il importe de souligner que la causalité inverse est également opératoire. Les façons d'exprimer son chagrin et de percevoir les affects des endeuillés conditionnent la mise en place d'un dispositif rituel et en modifient la teneur. En d'autres termes, l'interprétation mutuelle faite par les différents acteurs de la souffrance liée à un deuil n'est pas sans obliger à se comporter de manière plus ou moins figée, plus ou moins conforme, plus ou moins convenue ; à suivre, adapter, négocier ou inventer des pratiques rituelles. Peu présente dans les approches *psy-* qui tendent à faire des rites un élément trop « extérieur » à l'économie psychique des individus, l'analyse de cette dynamique contextuelle et communicationnelle mérite pourtant une plus grande place dans l'étude du deuil. Enfin, les anthropologues qui sont sensibles à cet aspect construisent la plupart du

⁴ Sigmund Freud était tout à fait averti des travaux anthropologiques de son temps, mais ne les a pas intégrés dans ses réflexions, du moins en ce qui concerne les modalités de régénération du sens de la perte ou les rituels de « continuité ». Bowlby a consacré une dizaine de pages au deuil dans d'autres cultures pour montrer que, au-delà de la diversité des coutumes et croyances, les réactions au chagrin revêtent des caractéristiques communes, sinon universelles ; dans son argument, il s'est surtout appuyé sur les travaux anthropologiques de Raymond Firth (1961) qui soutenait que les rites de deuil remplissaient des fonctions expressive, sociale et économique. Il est intéressant de remarquer que c'est essentiellement le même argumentaire qui a été repris quelques années plus tard par Michel Hanus dans son ouvrage *Les deuils dans la vie. Deuils et séparations chez l'adulte et chez l'enfant*, publié pour la première fois en 1994 et réédité en 2007 ; ce dernier adopte toutefois un point de vue trop idéalisé des groupes « primitifs », communautaires, voire ruraux, qui feraient preuve d'un esprit homogène et soudé face au deuil dans ses considérations anthropologiques. Cette perspective fonctionnaliste est encore reprise de façon similaire dans les travaux de Bacqué (1997, 2007).

temps leurs réflexions à la lumière d'une composante culturelle, voire communautaire qui conditionne passablement leur ligne d'interprétation ; ces réflexions sont par ailleurs souvent issues de terrains de recherche où les *psy*- n'apparaissent pas comme des acteurs établis, sinon privilégiés, du suivi des endeuillés⁵.

Il est dès lors moins courant de s'intéresser à la façon dont le deuil est vécu dans des contextes spécifiques – francophones en l'occurrence – sans nécessairement centrer le regard sur une seule population (les veufs, les personnes ayant perdu un enfant) ni sur un seul type de décès (suicide, accident, longue maladie), qui plus est là où le cabinet du psychologue, voire du psychiatre, n'est jamais très loin. Menant actuellement une recherche centrée sur les situations de *deuil au travail*, dans les entreprises et autres lieux d'activité professionnelle, j'aimerais retracer par conséquent l'itinéraire théorique qui sous-tend cette recherche et présenter les différents enjeux méthodologiques que celle-ci soulève⁶.

Activité professionnelle et « normalité » du deuil

Les rares recherches – toutes disciplines confondues – qui traitent spécifiquement de la problématique du *deuil au travail*

⁵ Telles que *Nous, on n'en parle pas* de Patrick Williams (1993), ouvrage qui rend bien compte des rapports entre morts et vivants dans une communauté manouche de France ; *Death without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil* de Nancy Scheper-Hughes (1992), issu d'une recherche de terrain effectuée sur la mort infantile dans un bidonville du nord-est brésilien ; « The Work of Mourning : Death in a Punjabi Family », un article publié par Veena Das (1986) qui cherche à concilier vécu individuel de la perte et modèle sociétal du deuil au sein d'une famille indienne.

⁶ Initiée en avril 2007, cette recherche de vingt-quatre mois, réalisée avec la collaboration d'António Magalhães de Almeida et de Corinne Bonvin, est financée par le Réseau d'études appliquées des pratiques de santé, de réadaptation/réinsertion de la Haute école spécialisée de Suisse occidentale. Elle porte sur la façon dont les services de ressources humaines de trente moyennes et grandes entreprises du Valais francophone (plus de cinquante employés) gèrent les situations de deuil de leurs collaborateurs, ainsi que sur la façon dont les personnes endeuillées vivent leur retour au travail.

estiment entre 5 et 10% le nombre de personnes de la population active touchées chaque année par un deuil, en Grande-Bretagne et en Irlande du moins⁷. S'il est parfois réduit au surcoût qu'il engendre pour les entreprises⁸, ce chiffre – même indicatif – fait surtout apparaître le deuil en milieu professionnel comme un événement qui n'a rien d'exceptionnel. Le nombre élevé d'employés affectés par la mort d'un proche contraste cependant avec le manque de préparation des employeurs à leur égard. Comme le relève en effet Barski-Carrow, « le monde du travail tel qu'il existe aujourd'hui n'est pas bien équipé pour s'occuper de ces personnes (endeuillées). Les managers et les collaborateurs manquent de connaissances et de repères pour faciliter et supporter la réinsertion de l'employé endeuillé⁹ » (1999 : 422).

Deux constats sous-tendent une telle assertion : d'une part, selon Eyetsemitan (1998), il s'avère que les employeurs centrent essentiellement leurs directives en matière de deuil sur le temps des funérailles ainsi que sur les premiers jours qui suivent le décès. Les arrangements professionnels, même si des inégalités de traitement existent en fonction de la position hiérarchique ou du type d'activité occupé par chaque collaborateur, sont donc régulièrement trouvés à court terme pour soutenir l'employé affecté. Par conséquent, les

⁷ Ce chiffre est avancé par la Irish Hospice Foundation dans un document de présentation de quatre séminaires consacrés au « deuil au travail », donnés au printemps 2006 à Dublin (Lunch and Learn Series, Spring 2006, Grief at Work, The Irish Hospice Foundation). Charles-Edwards (2005), conseiller en management, mentionne quant à lui une enquête publiée en 2000 par la British Department of Trade and Industry établissant que le 14% des employés britanniques – le pourcentage est similaire pour les hommes et pour les femmes – avait pris un congé payé pour cause de décès au cours des douze derniers mois qui précédaient l'interview. Concernant la Suisse, les données relatives à cette question sont inexistantes selon Valérie Lässig (communication personnelle, septembre 2006), en charge de la Statistique du volume de travail (SVOLTA) à l'Office fédéral de la statistique.

⁸ Ainsi le deuil coûterait chaque année 37.5 milliards de dollars aux entreprises américaines (Wolfelt, 2005).

⁹ Ma traduction de l'anglais.

attentes à l'égard d'un endeuillé redeviennent très rapidement celles que les collègues entretenaient avant le décès. D'autre part, tel que l'ont montré Stein et Winokuer (1989), les employés endeuillés diminuent bien souvent leurs performances – baisse de concentration, anxiété, faible capacité à décider, sentiment d'impuissance, irritabilité – dès leur retour en poste. De ce fait, même s'ils ne perçoivent pas leur retour au travail comme une contrainte, ces endeuillés peuvent rapidement ressentir une pression des supérieurs hiérarchiques. Les proches collaborateurs, amenés parfois à supporter solidairement une part de leur charge de travail, exercent également une telle pression ; les endeuillés enfin, par autodiscipline et anticipation, peuvent encore se la mettre à eux-mêmes en exécutant avec zèle les tâches qui leur incombent en vue de répondre aux exigences de rentabilité, de productivité et de rationalité institutionnelles et éviter ainsi d'éventuelles récriminations.

Ces observations laissent à penser que l'enjeu principal d'une situation de *deuil au travail* consiste à articuler deux horizons temporels divergents du mieux possible : celui de l'employeur expectant de son collaborateur que ce dernier fasse preuve sans trop tarder de toutes ses aptitudes professionnelles, et celui de l'employé pour qui la « fin » du deuil ne constitue généralement pas une question pertinente dans son environnement, en particulier de travail. Partant de ce principe, banal au demeurant, il importe de souligner que c'est la façon dont le processus de deuil est vécu, conçu et défini par les acteurs concernés au sein d'une même entreprise, qui permet de comprendre la nature des arrangements professionnels ; ces derniers doivent être trouvés lorsque les deux horizons temporels ne coïncident plus et produisent une tension pouvant nécessiter la mise en œuvre d'un soutien psychologique, interne ou externe à l'entreprise, voire un arrêt de travail sur la base d'un certificat médical. Autrement dit, c'est la façon de définir la « normalité » du deuil qui s'avère déterminante.

Contrairement à ce qu'il peut paraître, aborder la problématique du *deuil au travail* en ces termes ne va pas de soi. Sur un plan théorique en effet, bon nombre de modèles explicatifs

du processus de deuil ne tiennent pas compte des dimensions relationnelles, contextuelles et communicationnelles qui le conditionnent ; ils limitent souvent leurs développements aux réactions psychiques des individus confrontés à la perte. Comme je l'ai brièvement mentionné auparavant, c'est à partir des considérations formulées par Freud (1968) dans son célèbre texte « Deuil et mélancolie », publié pour la première fois en 1917, que l'enchaînement des réactions psychiques à la perte d'un proche a régulièrement été interprété comme un « travail de deuil ». Classiquement, celui-ci est considéré comme la progressive acceptation de l'irrévocable perte ; pour y parvenir, l'endeuillé doit désinvestir sa libido envers l'objet aimé (la *decathexis*) avant de pouvoir la réinvestir (la *recathexis*) dans de nouvelles relations.

Une abondante littérature, d'obédience psychanalytique avant tout, a été constituée en s'appuyant sur ce principe de détachement¹⁰. Comme le rappelle notamment Hagman (1995), cette littérature s'est toutefois moins appliquée à définir la « normalité » du deuil qu'à déterminer les formes psychopathologiques sous lesquelles celui-ci pouvait se manifester ; en ce sens, la définition du deuil passe par la négative. Ainsi chez l'endeuillé, le choc produit par la perte d'un proche se traduit tout d'abord par un abattement physique et mental – Lifton (1975) parlait de « sidération psychique » (*psychic numbing*) –, puis par un ensemble de sentiments

¹⁰ Parmi les travaux marquants, il convient de citer notamment ceux de Bacqué (2007), Deutsch (1937), Hanus (*op. cit.*), Kastenbaum & Costa (1977), Klein (1967), Lifton (*op. cit.*), Lindemann (1944) ou Parkes (2003). En la matière, il faut également mentionner l'importance de la théorie de l'attachement développée par Bowlby (*op. cit.*) qui entendait expliquer le lien à l'objet et sa coupure par une succession de comportements guidés par des caractéristiques instinctives. Régulièrement cités dans les théories sur le deuil, les travaux de Bowlby ont été critiqués – entre autres auteurs – par Hanus. Ce dernier leur reprochait de ne pas tenir compte du processus de mentalisation opéré par l'endeuillé, précisant sur ce point que « le propre du modèle psychanalytique de la relation d'objet est [...] de comprendre le passage de l'instinct à la pulsion par la représentation qui se met en place lors du manque et de l'absence de l'objet » (*op. cit.* : 92).

ambivalents (colère, ressentiment ou culpabilité) et par une série de perturbations somatiques (perte d'appétit, fatigue, insomnie). Ces troubles dépressifs sont considérés a priori comme « normaux » car ils permettent d'accepter la réalité de la perte et de réaliser le travail de séparation d'avec le défunt (Hanus, *op. cit.*). Incidemment, c'est la persistance des troubles qui laisse supposer de la complication d'un deuil, voire de sa pathologie.

Or le moment à partir duquel l'« anormalité » du deuil peut être déterminée reste difficile à établir. Dans son manuel de référence, le DSM-IV-TR¹¹, l'American Psychiatric Association stipule par exemple qu'il est possible de diagnostiquer la complication d'un deuil dès lors que les symptômes dépressifs persistent deux mois après le décès. Bacqué estime pour sa part que « si l'on ne peut pas quantifier la souffrance, il est certain qu'il faut, au moins, attendre la date anniversaire du décès pour penser sortir de la phase la plus intense du chagrin » (2002 : 113), ce délai étant d'ailleurs observé pour le lever de deuil dans plusieurs traditions culturelles. Pour d'autres enfin (Gaines, 1997 ; Hagman, *op. cit.* ; Neimeyer, 2002), le deuil ne nécessite pas un terme ; selon ce dernier point de vue, les expressions « pathologiques » du deuil s'apparentent à des stratégies infructueuses visant à préserver l'attachement au défunt. Le lien avec ce dernier – contrairement à la conception freudienne – n'a plus besoin d'être rompu, mais doit revêtir une signification nouvelle pour l'endeuillé.

Outre que ces divergences théoriques témoignent de la difficulté à définir les contours nosographiques du deuil, il importe de souligner que les données sur lesquelles se fondent la plupart des approches psychologiques et psychiatriques résultent généralement d'observations cliniques et thérapeutiques¹². En d'autres termes, ces données sont d'emblée inscrites dans une dynamique duelle, la

¹¹ *Diagnostic Statistical Manual of Mental Disorder* (2000 : 740-741).

¹² À ce propos, George Hagman (1995) estime que bon nombre de théories sur le deuil reposent sur des données issues de la clinique qui ne sont guère systématisées et qui restent bien souvent intuitives. Il formule notamment ce reproche à l'encontre des textes de Freud.

plupart du temps centrée sur l'endeuillé, là où le deuil est susceptible d'apparaître comme compliqué. Une telle inscription limite la possibilité d'apprécier la façon dont les endeuillés sont progressivement amenés à solliciter une prise en charge psychologique, voire médicale, de leur situation. C'est pourquoi chercher à comprendre comment se vit et se définit le deuil dans des contextes d'interactions multiples et différenciés – notamment ceux qui mettent en présence un employé touché par la perte d'un proche, son employeur et ses collaborateurs – peut apporter une contribution originale à la réflexion sur le deuil : cela ouvre en effet l'horizon consultatif à partir duquel la « normalité » du deuil se construit traditionnellement et à partir duquel est souvent guidée la pratique professionnelle de soutien et d'accompagnement des endeuillés¹³.

Deuil et construction du sens

Pour prendre la mesure de cette ouverture, il convient encore d'évoquer les incidences pratiques des nouvelles conceptions psychologiques et psychanalytiques du deuil, du moins celles qui sont – depuis la fin des années 1980 – véhiculées dans la littérature anglophone, essentiellement nord-américaine, tant par les praticiens que les théoriciens du suivi des endeuillés. Ces conceptions, pour lesquelles l'ouvrage édité par Robert Neimeyer (2001) *Meaning Reconstruction and the Experience of Loss* fait désormais figure d'autorité, rompent avec le modèle standard du « travail de deuil » ;

¹³ Dans une recherche sur les pratiques de soutien au deuil menée à Paris aussi bien auprès de professionnels de l'accompagnement que de bénévoles, Camille Baussant a montré que le modèle psychanalytique prédomine chez les praticiens. Celui-ci n'est toutefois pas pris à la lettre au moment de rencontrer l'endeuillé : « [...] la théorie constitue un cadre pour chaque praticien : elle donne des repères quant au processus d'un deuil, aux répercussions psychologiques et sociales, aux mécanismes de protection et d'adaptation en jeu pour y faire face. [...] Elle permet de se situer à une juste distance de la personne et constitue un garde-fou qui rend possible cette disponibilité d'écoute d'un individu dans sa singularité tout en étant vigilant aux pièges de phénomènes tels que l'identification ou la projection » (2001 : 55).

elles réfutent le caractère universaliste de ce dernier tout comme sa trop forte centration sur les seuls processus psychiques.

Adoptant un point de vue constructiviste, elles sont fédérées dans une approche qui met globalement en avant la nécessité de préserver le lien d'attachement à l'objet par une reconstruction du sens que l'endeuillé pouvait attribuer à ce même objet avant sa perte. Selon cette approche, la nouvelle définition psychanalytique du deuil doit dès lors tenir compte des éléments suivants : chaque réponse à la perte est relative à « la personnalité de l'endeuillé, à sa relation avec le défunt, et à son milieu familial et culturel¹⁴ » (Hagman, 2001 : 25) ; de plus, les affects du deuil doivent être conçus comme un mode de communiquer et non plus comme des symptômes de régression ou de déni. Le deuil s'apparente dès lors à un processus transformatif intersubjectif devant déboucher sur un « développement personnel » (*personal growth*) de l'endeuillé : cela se produit lorsque celui-ci parvient à attribuer une nouvelle signification au lien qui l'unissait au défunt et à en assurer ainsi la continuité (Gaines, *op. cit.*).

Depuis une vingtaine d'années, cette approche rencontre un vif succès sur un plan pratique, aux États-Unis tout particulièrement¹⁵. Ce succès est notamment dû au fait que les tenants du constructivisme mettent sur un même pied d'égalité tous types de deuils (celui qui ferait suite à un décès, à un divorce ou, entre autres éléments, à la perte d'un emploi) – même si, à mes yeux, la présence physique du cadavre induit une différence – et tous types d'endeuillés (adultes, enfants, hommes, femmes, migrants). Les

¹⁴ Ma traduction de l'anglais.

¹⁵ En particulier à travers l'Association for Death Education and Counseling (ADEC). Cette association américaine à vocation internationale et interdisciplinaire promeut la recherche, la théorie et la pratique dans les domaines de la mort et du deuil ; elle organise chaque année d'importants congrès où se rencontrent tant les chercheurs universitaires (médecins, psychiatres, sociologues, théologiens) que les professionnels de terrain (consultants thérapeutiques, travailleurs sociaux, bénévoles, employés des pompes funèbres).

constructivistes partent de ce principe car ils estiment que le point de départ des interventions thérapeutiques reste avant tout le sens qu'une personne accorde à sa perte, quelle que soit cette dernière. Ils invitent par conséquent les endeuillés à s'exprimer, à reconnaître et à partager leurs émotions en favorisant le développement de n'importe quelle situation – dialogues avec des spécialistes du deuil, groupes de paroles, entretiens privés avec un conseiller en entreprise – où la souffrance de la perte pourrait justement être exprimée, reconnue et partagée¹⁶.

Pour mon propos, si l'on s'en tient aux décès des personnes, je tiens à souligner que cette invitation à manifester le deuil va généralement de pair avec l'idée que les individus en seraient la plupart du temps privés, tout particulièrement dans le milieu du travail. Cette idée est notamment défendue par Kenneth Doka ; ce dernier soutient en effet que, très souvent, « les endeuillés ne reçoivent pas le droit de faire leur deuil¹⁷ » (2002 : 5) ; il propose le concept de « deuil entravé » (*disenfranchised grief*) pour rendre compte de ce fait. Il construit son argument en partant du principe que les conventions sociales ne régissent que les deuils relatifs à la famille proche, si bien que les deuils de parents éloignés, d'amis ou de collègues tombent hors des normes supposées l'admettre et la contrôler. Sur la base de ce principe, Doka distingue trois types d'entraves : il y a tout d'abord les situations où la relation au défunt n'est pas perçue comme étant significative en terme de deuil (perte d'un ami, d'un voisin, d'un collaborateur ou d'un partenaire du même sexe) ; puis celles où la perte n'est pas reconnue (mort périnatale, deuil anticipatoire d'une personne en état végétatif irréversible) ; enfin celles où l'endeuillé n'est pas considéré comme

¹⁶ En France et en Suisse, les lieux d'expression du deuil se développent et se multiplient, par la mise sur pied de groupes d'entraide (Ernout & Davous, 2001) ou par le biais d'associations comme Vivre son Deuil. Pour une analyse critique des politiques d'écoute de la souffrance d'autrui, voir en particulier Didier Fassin (2004) et Emmanuel Renault (2008).

¹⁷ Ma traduction de l'anglais.

étant capable de deuil (les tous jeunes enfants et les personnes très âgées, les personnes qui présentent des troubles mentaux).

Ces considérations, qui insistent sur l'importance de la signification qu'un endeuillé attribue à l'objet de sa perte, ont le mérite de prendre largement en compte la variabilité du vécu d'un deuil. Elles ont également donné l'occasion aux professionnels de l'accompagnement du deuil d'ouvrir le champ de leurs pratiques à de nouveaux contextes sociaux, celui du travail notamment. Ainsi dans cette mouvance, des consultants (Lattanzi-Licht, 2002 ; Charles-Edwards, *op. cit.* ; Wolfelt, *op. cit.*) proposent désormais leurs services aux employeurs pour favoriser l'expression du deuil au sein des entreprises : créer des services basés sur des valeurs humaines et familiales ; développer des programmes de rencontres régulières avec l'employé endeuillé pour l'aider à faire face à ses responsabilités ; proposer un soutien psychologique et mettre à disposition toute information utile ; former les managers à la supervision ; ouvrir des espaces de discussion afin d'identifier et prévenir les éventuels risques de dépression.

Les contextes d'expression du deuil

Si ces nouvelles conceptions du deuil présentent un intérêt scientifique et thérapeutique évident, elles reposent sur deux pré-supposés qui méritent d'être néanmoins signalés. Le premier de ces pré-supposés tient dans l'idée que le deuil, et plus globalement la mort, serait déniée et taboue, du moins dans les sociétés industrielles occidentales ; dans cette perspective, exprimer son deuil permettrait de lutter contre ce « déni » – manifeste dans le concept de « deuil entravé » – et de restituer à la mort la place qui lui reviendrait dans notre société. Cette idée fait d'ailleurs écho aux réflexions notoires développées par l'historien Philippe Ariès (1975) sur la « mort escamotée » en Occident ou par le sociologue Geoffrey Gorer (1977) sur le caractère « pornographique » de la mort, à savoir la réclusion des rites funéraires et des manifestations du deuil dans la sphère privée.

En adoptant implicitement et parfois explicitement cette idée, les approches constructivistes mentionnées précédemment ne se soucient guère de remettre en question la nécessité d'exprimer le deuil dans leurs travaux ; plus correctement, elles ne s'appliquent pas à décrire ni à définir avec précision les contextes dans lesquels le deuil peut – ou ne peut pas – être exprimé ; cela est d'autant plus vrai que leurs recherches se fondent essentiellement sur le seul discours des endeuillés pour apprécier la place, certes reconnue, des composantes culturelle et sociale dans le processus de deuil. C'est pourquoi il est nécessaire d'articuler le point de vue des différents acteurs – employeurs avec celui des acteurs du soutien au deuil en entreprise et avec celui des employés endeuillés notamment – dans des contextes qui ne sont pas ceux des rituels funéraires ni d'une consultation à vocation thérapeutique. Ceci afin de produire des matériaux inédits, sans avoir d'emblée à partir du principe selon lequel la mort serait occultée, interdite ou entravée¹⁸.

Deuxièmement, ces nouvelles conceptions théoriques et pratiques du deuil présupposent l'unicité et l'irréductibilité des manifestations physiques et émotionnelles qui résultent de la perte d'un proche. Elles partent de la signification que les endeuillés accordent à leur souffrance sans nécessairement s'intéresser à la façon dont cette signification est produite, négociée et interprétée par les différents acteurs. Elles favorisent dès lors une compréhension phénoménologique du deuil, en particulier lorsqu'elles ne rendent pas compte des dimensions relationnelles, dialogiques et réflexives qui en formatent justement l'expression¹⁹. Autrement dit,

¹⁸ À ce propos, il n'est pas inutile de signaler que les recherches empiriques cautionnant la thèse du « déni de la mort » sont plutôt rares ; les enquêtes qui reposent sur la façon dont les individus pensent la mort et vivent leur deuil dans notre société présentent des résultats beaucoup plus nuancés (Déchaux, 2004 ; Seale, 1998). Sur ce point, voir aussi l'article de Karine Roudaut (2005) et l'ouvrage de Magali Molinié (2006).

¹⁹ Stroebe et Schut (2001) défendent par exemple l'idée que l'expérience de la vie quotidienne des endeuillés oscille constamment entre des activités « orientées vers la perte » et des activités « orientées vers le rétablissement ». Bien que stimulante, cette théorie reste centrée sur

elles sous-tendent une conception modèle de la personne – loin pourtant de faire consensus – à partir de laquelle est pensée la « normalité » du deuil. Par hypothèse, il serait d'ailleurs possible d'avancer que la centration de bon nombre d'auteurs sur le processus de deuil chez l'enfant témoignerait de cette tendance à saisir la mise en place du processus de deuil chez la personne en devenir ; il est beaucoup plus rare en effet de s'intéresser au deuil d'individus atteints dans leur « intégrité » psychique, les personnes âgées souffrant de la maladie d'Alzheimer par exemple.

Pour l'étude du deuil, il importe par conséquent de prendre en considération les conventions narratives qui sous-tendent la construction du souvenir et les récits sur le deuil, et d'analyser les processus relationnels qui les portent. Il s'agit non seulement d'identifier la façon dont les émotions sont provoquées, mais aussi de voir dans quelle mesure elles servent à communiquer, à structurer les rapports sociaux et à modéliser une conception de la personne, durant les entretiens de recherche notamment²⁰. Cette démarche permet de développer une « ethnopsychologie du deuil », expression qui fait ici écho au titre de l'ouvrage de Vinciane Despret, *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie des émotions*. Pour cette auteure en effet – comme pour bon nombre d'anthropologues d'ailleurs – ces dernières sont conçues comme « des modes de définition et de négociation des relations sociales et du soi dans un ordre moral. L'émotion s'y définit alors comme une manière par laquelle nous négocions notre rapport à nous-mêmes, au monde, et aux autres » (2001 : 283).

Les recherches qui étudient les façons dont un deuil – puissant générateur d'émotions s'il en est – est défini, négocié et vécu dans des contextes diversifiés, le lieu de travail en l'occurrence,

l'expérience de l'endeuillé ; elle ne parvient dès lors pas à rendre compte de l'importance du contexte normatif relationnel dans la production de cette oscillation (Berthod, 2007).

²⁰ À relever ici l'importance du style dans la production des récits sur le deuil, ceux – entre autres – de Thierry Consigny (2006), de Michel Pont (2005) ou d'Albert Piette (2005).

apportent dès lors un éclairage intéressant et peu courant sur la question du deuil. Dans les milieux professionnels précisément, l'objectif consiste à mettre en évidence la façon dont employeurs et employés vivent le deuil qui affecterait ces derniers au sein d'une entreprise ; à déterminer les contextes qui sont favorables ou non à l'expression de ce deuil – et surtout quel type d'expression est possible – non seulement pour la personne endeuillée, mais aussi pour l'ensemble de ses collaborateurs ; à décrire les aménagements professionnels négociés dans ces circonstances, en fonction des directives institutionnelles, des conventions collectives, des normes sociales et des rapports interpersonnels ; à rendre compte, enfin, des modalités de soutien au deuil offertes et à en évaluer l'impact auprès des personnes qui sollicitent un tel soutien.

Une difficulté méthodologique doit néanmoins être soulignée dans la mise en œuvre de ce type d'approche concernant le deuil : il n'est pratiquement pas possible de réaliser des observations directes dans les milieux professionnels, ni d'accéder au vif des échanges, discussions, gestes et actions rituelles effectués par les différents acteurs d'une même configuration et d'une même temporalité sociales. Ces actions restent en effet discrètes, souvent brèves, confinées dans l'intimité de relations basées sur la confiance, et très souvent pensées comme devant être informelles et spontanées. Cette limite oblige par conséquent à travailler, avant tout, sur la base d'entretiens pour accéder aux événements vécus, et à croiser le point de vue de chaque individu. Finalement, l'anthropologue se retrouve ici face au même problème que le psychanalyste qui interprète un rêve²¹ : celui-ci n'y accède qu'à travers la mise en récit de son interlocuteur, mise en récit qui dépendra constamment des compétences, contraintes et conventions communicationnelles. Il en va donc partiellement de même pour le chercheur qui s'intéresse à

²¹ L'anthropologue Vincent Crapanzano apporte à ce sujet des réflexions stimulantes, dans son ouvrage *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation* (1992). Voir également son article intitulé « Some Thoughts on Hermeneutics and Psychoanalytic Anthropology » (1992).

la mort et au deuil, aussitôt qu'il ne limite plus sa recherche aux seuls rites funéraires et qu'il s'intéresse à la façon dont la souffrance des endeuillés s'exprime, se communique et se négocie dans des contextes sociaux où un mort est toujours susceptible de se tenir à l'horizon de pensée de chaque personne en présence.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 2000. *Diagnostic Statistical Manual of Mental Disorder*. Fourth edition, text revision, Washington.
- ARIÈS Ph., 1975. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen-âge à nos jours*. Paris, Seuil.
- BACQUÉ M.-F. (dir.), 1997. *Mourir aujourd'hui. Les nouveaux rites funéraires*. Paris, Odile Jacob.
- BACQUÉ M.-F. (dir.), 2002. *Apprivoiser la mort. Psychologie du deuil et de la perte*. Paris, Odile Jacob.
- BACQUÉ M.-F. (dir.), 2007. *L'un sans l'autre. Psychologie du deuil et des séparations*. Paris, Larousse.
- BARSKI-CARROW B., 1999. « Using Study Circles in the Workplace as an Educational Method of Facilitating Readjustment after a Traumatic Life Experience », *Death Studies*, 24 : 421-439.
- BAUSSANT C., 2001. *Accompagnement du deuil : quelle(s) pratique(s) pour quels accompagnants ?* Sion, Institut universitaire Kurt Bösch et Centre François-Xavier Bagnoud (mémoire manuscrit).
- BERTHOD M.-A., 2005. « La vie des morts dans le regard des anthropologues », *Anthropos. Revue internationale d'ethnologie et de linguistique*, 100(2) : 521-536.
- BERTHOD M.-A., 2007. « Mort et vif : penser le statut paradoxal des défunts », in CHAPPAZ-WIRTHNER S., MONSUTTI A. & SCHINZ O. (dir.), *Entre ordre et subversion. Logiques plurielles, alternatives, écarts, paradoxes*. Paris, Karthala : 189-201.

- BERTHOD M.-A., MAGALHÃES DE ALMEIDA A., BONVIN C., 2009.** *Le deuil au travail. Les modalités de soutien au deuil en entreprise et leur impact sur le vécu des employés endeuillés.* Sion, Haute école spécialisée de Suisse occidentale (rapport de recherche non publié).
- BOWLBY J., 2002 [1980].** *Attachement et perte. Vol. 3 : La perte. Tristesse et dépression.* Paris, PUF. Première éd. : 1980 [*Attachment and Loss. Vol. 3 : Loss : Sadness and Depression*]. New York, Basic Books.
- BRITISH DEPARTMENT OF TRADE AND INDUSTRY, 2000.** *Work-Life Balance Survey.* Appendix F. London, DTI.
- CHARLES-EDWARDS D., 2005.** *Handling Death and Bereavement at Work.* London, Routledge.
- CONSIGNY Th., 2006.** *La mort de Lara.* Paris, Flammarion.
- CRAPANZANO V., 1992.** « Some Thoughts on Hermeneutics and Psychoanalytic Anthropology », in SCHWARTZ Th., WHITE G. & LUTZ C. (eds), *New Directions in Psychological Anthropology.* Cambridge, Cambridge University Press : 294-307.
- CRAPANZANO V., 1992.** *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation.* Cambridge, Harvard University Press.
- DAS V., 1986.** « The Work of Mourning : Death in a Punjabi Family », in MERRY I. W. & POLLOCK S. (eds), *The Cultural Transition : Human Experience and Social Transformation in the Third World and Japan.* Boston, Routledge and Kegan Paul : 179-210.
- DECHAUX J.-H., 2004.** « "La mort n'est jamais familière". Propositions pour dépasser le paradigme du déni social », in PENNEC S. (dir.), *Des vivants et des morts. Des constructions de la bonne mort.* Brest, Université de Bretagne occidentale.
- DESPRET V., 2001.** *Ces émotions qui nous fabriquent. Ethnopsychologie des émotions.* Paris, Les empêcheurs de penser en rond/Le Seuil.
- DEUTSCH H., 1937.** « Absence of Grief », *Psychoanalytic Quarterly*, 6 : 12-22.

- DOKA K. J., 1989, *Disenfranchised Grief: Recognizing Hidden Sorrow*. Lexington, Lexington Books.
- DOKA K. J. (ed), 2002. *Disenfranchised Grief. New Directions, Challenges, and Strategies for Practice*. Champaign, Research Press.
- ERNOULT A., DAVOUS, D. (dir.), 2001. *Animer un groupe d'entraide pour personnes en deuil*. Paris, L'Harmattan.
- EYETSEMİTAN F., 1998. « Stifled Grief in the Workplace », *Death Studies*, 22 : 469-479.
- FABIAN J., 1973. « How Others Die – Reflections on the Anthropology of Death », in MACK A. (ed), *Death in American Experience*. New York, Schocken Books : 177-201.
- FASSIN D., 2004. *Des maux indicibles. Sociologie des lieux d'écoute*. Paris, La Découverte.
- FIRTH R., 1961. *Elements of Social Organization*. London, Tavistock publications.
- FREUD S., 1968 [1917]. « Deuil et mélancolie », *Métapsychologie*. Paris, Gallimard : 145-171.
- GAINES R., 1997. « Detachment and Continuity. The Two Tasks of Mourning », *Contemporary Psychoanalysis*, 33(4) : 549-571.
- GORER G., 1977 [1965]. *Death, Grief and Mourning*. New York, Arno Press.
- HAGMAN G., 1995. « Mourning: a Review and Reconsideration », *The International Journal of Psychoanalysis*, 76(5) : 909-925.
- HAGMAN G., 2001. « Beyond Decathexis: Toward a New Psychoanalytic Understanding and Treatment of Mourning », in NEIMEYER R. (ed), *Meaning Reconstruction and the Experience of Loss*. Washington, American Psychological Association.
- HANUS M., 2007 [1994]. *Les deuils dans la vie. Deuils et séparations chez l'adulte et chez l'enfant*. Paris, Maloine.
- HERTZ R., 1905-1906. « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *L'année sociologique*, 10 : 49-137.
- KASTENBAUM R., COSTA P. T. Jr., 1977. « Psychological Perspectives on Death », *Annual Review of Psychology*, 28 : 225-249.

- KLEIN M., 1967. « Le deuil et ses rapports avec les états maniaco-dépressifs », *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot.
- LATTANZI-LICHT M., 2002. « Grief and the Workplace : Positive Approaches », in DOKA K. (ed), *Disenfranchised Grief. New Directions, Challenges, and Strategies for Practice*. Champaign, Research Press : 167-180.
- LIFTON R. J., 1975. « On Death and the Continuity of Life: a Psychohistorical Perspective », *Omega. Journal of Death and Dying*, 6(2) : 143-159.
- LINDEMANN E., 1944. « Symptomatology and Management of Acute Grief », *American Journal of Psychiatry*, 102 : 141-148.
- LUSSIER M., 2007. *Le travail de deuil*. Paris, PUF.
- MOLINIE M., 2006. *Soigner les morts pour guérir les vivants*. Paris, Les empêcheurs de penser en rond.
- NATHAN T. (dir.), 1995 [1988]. *Rituels de deuil, travail du deuil*. Grenoble, La pensée sauvage.
- NEIMEYER R. A., 2001. *Meaning Reconstruction and the Experience of Loss*. Washington, American Psychological Association, 359.
- NEIMEYER R. A., 2002. « Traumatic Loss and the Reconstruction of Meaning », *Journal of Palliative Medicine*, 5(6) : 935-942.
- PARKES C. M., 2003. *Le deuil. Études du deuil chez l'adulte*. Paris, Frison-Roche.
- PIETTE A., 2005. *Le temps du deuil. Essai d'anthropologie existentielle*. Paris, Les Éditions de l'Atelier.
- PONT M., 2005. *Survivre à Antoine*. Vevey, Éditions de l'Aire.
- RENAULT E., 2008. *Souffrances sociales. Philosophie, psychologie et politique*. Paris, La Découverte.
- ROSALDO R., 1988. « Death in the Ethnographic Present », *Poetics Today*, 9(2) : 425-434.
- ROUDAUT K., 2005. « Le deuil : individualisation et régulation sociale », *A contrario*, 3(1) : 14-27.
- SCHEPER-HUGHES N., 1992. *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*. Berkeley, University of California Press.

- SEALE C., 1998. *Constructing Death. The Sociology of Dying and Bereavement*. Cambridge, Cambridge University Press.
- STEIN A., WINOKUER H. R., 1989. « Monday Morning: Managing Employee Grief », in DOKA K. (ed), *Disenfranchised Grief: Recognizing Hidden Sorrow*. Lexington, Lexington Books.
- STROEBE M., SCHUT H., 2001. « Meaning Making in the Dual Process Model of Coping with Bereavement », in NEIMEYER R. (ed), *Meaning Reconstruction and the Experience of Loss*. Washington, American Psychological Association.
- THOMAS L.-V., 1975. *Anthropologie de la mort*. Paris, Payot.
- WILLIAMS P., 1993. *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*. Paris, MSH.
- WOLFELT A. D., 2005. *Healing Grief at Work. 100 Practical Ideas After Your Workplace is Touched by Loss*. Fort Collins, Companion Press.

Résumé

Certaines approches disciplinaires – psychologie, psychanalyse, anthropologie – se croisent parfois lorsqu'il s'agit de formuler une réflexion théorique sur le deuil et la mort. Les anthropologues ne centrent plus uniquement leurs interprétations sur les rites funéraires ou les obligations culturelles du deuil, mais s'intéressent également au sens de la perte ; les psy-quant à eux ne se bornent pas toujours à la seule étude des mécanismes intrapsychiques et accordent une place importante aux rites et usages sociaux, régulièrement perçus comme la meilleure façon de canaliser la détresse et le chagrin des proches juste après un décès. Se basant sur une recherche en cours relative à des situations de *deuil au travail* dans diverses moyennes et grandes entreprises, cet article revient sur quelques-uns de ces croisements disciplinaires et s'interroge sur la façon de penser le deuil là où s'exerce une activité professionnelle.

Mots-clefs : anthropologie, psychologie, psychanalyse, théorie du deuil, activité professionnelle, lieu de travail.

Summary

**Between the Psychology of Rituals and the Anthropology of Loss:
Notes for the Study of Bereavement**

Certain disciplines – psychology, psychoanalysis, anthropology – intersect at times when it comes to formulating a theoretical reflection on bereavement and death. Anthropologists no longer focus their interpretations solely on funerary rituals and mourning obligations, but are also interested in the meaning of loss. As for *psy-*, they do not always limit themselves only to studying intra-psychic processes, but attach importance to rituals and social customs, the latter being regularly perceived as the best way to channel family members' distress and sorrow just after a death. Based on ongoing research into *death at work* within medium-sized and big companies, this article reviews some of these theoretical intersections and considers how to think about bereavement in situations of employment.

Key-words: anthropology, psychology, psychoanalysis, grief theory, employment, workplace.

* * *

**LA NOTION DE TRANSFERT
DE REPRÉSENTATIONS**
**Un exemple *yorùbá* des aspects culturels de l'infortune
(Bénin)¹**

Gilles-Félix VALLIER*

Depuis ses débuts, l'anthropologie sociale fait un usage constant des notions de représentation, de croyance, de mode ou de système de pensée. Les conceptions les plus divergentes ont été soutenues quant à leur statut, leur fonction, ou leur relation avec la rationalité. C'est avec Durkheim (1904), et son acte inaugural de séparation entre la psychologie et la sociologie, que les représentations sociales et culturelles ont avant tout été légitimées comme représentations collectives. Elles sont supposées être partagées à l'identique par plusieurs individus et former une sorte d'entité immatérielle autonome, homogène, qui entre dans une relation causale avec des comportements.

Ainsi, le fait de croire aux ancêtres amène les membres de telle société humaine à accomplir tel acte particulier – v.g., rituel, sacrificiel, thérapeutique. Ce concept de représentation collective, rarement remis en cause, demeure un substrat commun de

* CESI, 19 avenue Guy de Collongue, 69130 Écully.
Courriel : gil.felvallier@bigfoot.com

¹ Lecture d'une communication faite lors du 34^e congrès CASCA 2008 (Société canadienne d'anthropologie) « Ethnography: Entanglements & Ruptures/Ethnographie : enchevêtrements et ruptures », Carleton University, Ottawa (8-10 mai 2008).

l'anthropologie sociale. Dans le même mouvement, la question des états mentaux internes, ce qui se passe « dans la tête » des individus, et celle de leur relation avec, respectivement, le langage et le comportement, ont été radicalement dissociées des compétences de l'anthropologie, pour relever seulement de la psychologie et des sciences connexes ou de la linguistique. L'approche anthropologique s'est ainsi délibérément construite contre toute hypothèse solipsiste, contre l'« individualisme méthodologique ».

En tant que science sociale, la revendication est justifiée, féconde, puisque l'existence de régularités, de structures sociales et culturelles a pu être montrée sous les aléas apparents des conduites idiosyncrasiques, privées ou subjectives. La conjoncture intellectuelle s'est cependant récemment modifiée. La légitimité d'une perspective individualiste est issue de la difficulté à comprendre les mécanismes réels de la causalité, de la prédiction et de l'explication d'un comportement collectif. En d'autres termes, une configuration sociale est-elle le produit émergent de croyances, d'actions, de décisions individuelles, d'individus juxtaposés ? Dans cette perspective, les modèles, le repérage de régularités, d'invariants d'une société, ne sont que des descriptions possibles, non nécessairement réalistes, dont la valeur prédictive a seulement un caractère opératoire. Ces règles peuvent adhérer à la réalité seulement de manière fortuite. À l'encontre de l'« individualisme méthodologique », les théories post-durkheimiennes, fonctionnalistes ou structuralistes posent l'existence de systèmes de régulation collective qui dirigent, contraignent les représentations et actions individuelles – v.g., l'État, l'organisation lignagère, les dignitaires de culte préposés à un rituel. Il devient en ce cas difficile d'expliquer, d'une part, comment des entités abstraites, des concepts, voire des préceptes, peuvent influencer à l'identique sur différents individus ; de l'autre, comment elles entrent en relation causale avec d'autres entités abstraites – v.g., « l'État est facteur de modernité », « la biomédecine, allopathique et scientifique, est facteur de développement », « le clergé vaudouiste demeure un État dans l'État ».

Ces débats concernant la validité de l'individualisme pour appréhender les régularités sociales ont eu remarquablement peu d'impact en anthropologie sociale, exception faite de Gellner (1985). Néanmoins, la critique des représentations collectives, qui fonctionneraient comme règles homogènes et obligatoires, a aussi été réactivée par une perspective résolument différente, celle des sciences dites cognitives (psychologie cognitive, philosophie de l'esprit, sociologie de la connaissance, psycho-ou/et sociolinguistique). Ces disciplines ont démontré de façon convaincante que les relations entre la pensée, le langage et l'action étaient infiniment plus complexes que la théorie implicite (et vague) en anthropologie sociale d'une traduction directe et transparente entre chacun de ces niveaux. Dans l'optique cognitive, les sciences sociales exhibent un certain manque de précaution lorsqu'elles déduisent des « systèmes » globaux, sociaux et culturels. Ces systèmes seraient déterminants dans le processus de croyances individuelles alors que l'on comprend encore fort mal ce qu'est une représentation, une interaction linguistique, ou bien les mécanismes de l'interprétation des énoncés d'autrui et, par là même, les modes selon lesquels les croyances se forment, se fixent, se communiquent et se distribuent « dans la tête » de plusieurs individus².

Selon quelles hypothèses théoriques peut-on justifier qu'il s'agit des mêmes croyances, de contenus de représentations identiques qui formeraient une « culture » ? Comment établir les frontières où une culture fait place à une autre ? Comment expliquer le phénomène de l'emprunt, ainsi que la coexistence de plusieurs types de représentations au sein d'un même groupe social, celles dites de la tradition, celles dites « modernes », celles issues d'un transfert de représentations ? En retenant cette problématique, seront examinées les représentations relatives au « trait culturel », à l'appartenance ethnique et à l'attribution causale de l'infortune pour en souligner l'utile défi à l'ethnographie.

² Cf. *inter alia*, Fodor (1981) ; Sperber (1985) ; Holland & Quinn (1987).

Les problèmes de la représentation

L'approche anthropologique classique concernant l'infortune et la maladie en Afrique subtropicale, telle qu'elle a été remarquablement explicitée par E. E. Evans-Pritchard (*Azande*) ou V. Turner (*Ndembu*), par exemple, a accoutumé à raisonner en termes de systèmes d'interprétation ou de traitement « crus »³, cohérents et circonscrivant une ethnie particulière.

Schématiquement, les croyances culturelles, qui définissent une société et ses frontières, seraient partagées de façon homogène, pleinement adoptées. Ainsi, chaque membre aurait une adhésion directe et complète à des entités spirituelles locales, à des ancêtres, à des « fétiches » ou bien à des objets sacrificiels. Ainsi, les *Yorùbá* pensent que certaines infortunes sont causées par des sorciers, par des transgressions d'interdit, parties de représentations du monde et des êtres humains auxquelles ils adhèrent et qui les constituent comme la culture *yorùbá*. Leurs voisins pensent différemment, croient à d'autres puissances, exhibent des systèmes descriptifs et explicatifs de l'infortune différents.

Cette théorie implicite, incontournable dans le champ des sciences sociales, a rapidement fait problème. Les inépuisables débats sur la pensée « prélogique », rationnelle, prératioonnelle, intellectualiste, métaphorique, herméneutique, dogmatique, selon que l'on suive Lévy-Bruhl (1938), Durkheim (1895), Leach (1964, 1966) ou Geertz (1983) rappellent le peu d'unanimité concernant le statut de ces croyances et des inférences causales où elles figurent. Il en va également des groupes sociaux *yorùbá* du Bénin que nous avons nous-mêmes étudiés depuis près de vingt ans (Vallier, 1994, 1998, à paraître 2009). Faible unanimité, en ce sens que le problème revient pour l'essentiel à expliquer leur coexistence, dans l'esprit d'un même individu, avec des représentations parfaitement rationnelles comme l'exploitation des ressources de l'environnement, le savoir-faire technique ainsi qu'avec des structures cognitives, psychologiques et linguistiques, universelles.

³ Cf. « *Resolution of Misfortune* », Turner (1972) ; Evans-Pritchard (1976).

En matière d'infortune ou de maladie, plusieurs niveaux de réalité sont en jeu : la perception, la représentation conceptuelle, l'interprétation, l'insertion dans une chaîne causale de représentations, le traitement, autrement dit, le niveau des représentations internes et celui des représentations « publiques ». Ces dernières sont faites à la fois des énoncés, des actions, des usages d'objets, expressions « publiques » qu'autrui se représente et interprète. Dans ces systèmes d'explication et de traitement dits traditionnels, les malheurs y sont imputés à des mécanismes ou des agents observables ou inobservables, humains ou non humains (Horton, 1982), à des ancêtres, à des esprits, à des « fétiches », à des autels sacrificiels, à l'autrui malveillant, sorciers présumés, êtres humains disqualifiés ou singuliers.

1 – Le problème est de comprendre à la fois les universaux et les particuliers de ces configurations supposées relever de la tradition, ainsi que les raisons de leur récurrence. Il est nécessaire d'analyser leur statut cognitif en matière de rationalité, de conviction, d'adhésion. La rationalité, la croyance, comportent des limites et des contraintes cognitives universelles – cf. Kahneman, Slovic & Tversky (1982) ou Elster (1983). Il faut également analyser leur fonction, leur évolution face à la modernité notamment, les emprunts et les transformations qui les ont affectées, ou au contraire leur stabilité. Ainsi, pourquoi ces configurations interprétatives, ces représentations, sont-elles pertinentes ou non à un moment donné ? À partir d'un exemple issu de la tradition *yorùbá*, en république du Bénin, quelques remarques théoriques tenteront d'esquisser une direction de recherche. Les faits qui ont déconcerté durant les enquêtes de terrain sont les suivants. Dans les sociétés contemporaines béninoises, mais aussi dans bien d'autres d'Afrique de l'Ouest, la présence, et même le succès, des institutions implantées par la modernité occidentale n'ont pas induit une extension corrélative de la pensée « rationnelle » qui est pourtant supposée les sous-tendre. Bien au contraire, elle s'accompagne d'une prolifération, d'une réactivation des institutions locales, comme les cultes thérapeutiques, les Églises syncrétistes de guérison, les mouvements millénaristes ou les interprétations en termes de sorcellerie.

Appartenant à des degrés divers à la tradition, ces institutions intègrent en fait des éléments de représentation souvent « exogènes », extérieurs à ladite tradition. En un certain sens, elles les « transfèrent » afin d'élaborer des dispositifs d'interprétation des vicissitudes de l'existence individuelles, qui ne concernent ni une reconduction des traditions antérieures, ni une adoption *ad hoc* des schèmes occidentaux, mais un type original.

2 – Quelle est l'exacte nature de ces « mixtes » de croyances, lesquels demeurent par ailleurs les phénomènes les plus habituels observés sur le terrain par l'ethnologue aux XX^e et XXI^e siècles ? Nous pouvons légitimement nous interroger sur ce qu'est l'extériorité d'une tradition – une ethnie voisine, l'Occident⁴. Une approche cognitive peut éclaircir une série de points. Ces mixtes sont des phénomènes nécessaires : toute représentation provenant d'un extérieur ne peut qu'être traitée par les représentations localement majoritaires, manipulées et transformées, pour donner une résultante qui sera nécessairement différente de l'état initial. Cela peut aussi bien concerner un individu qu'un ensemble d'individus. Certaines représentations sont rejetées, écartées, d'autres sont reçues avec des degrés d'acceptation et de fluidité variables. De fait, il est nécessaire d'analyser les « croisements », les « transferts » de représentations entre groupes sociaux. Par exemple, l'usage des médicaments occidentaux dans certains processus rituels⁵ ne peut correspondre à une transposition stable des intentions de ceux qui les ont initialement élaborés.

3 – En troisième point, l'anthropologie cognitive privilégie une conception « démultipliée » d'une société et des représentations qu'elle élabore, là où habituellement l'ethnographie et ses techniques participatives voient des niveaux collectifs, homogènes et juxtaposés. Pour comprendre leur évolution, il semble plus réaliste d'adopter une méthodologie individualiste, à tout le moins de façon heuristique. Les ensembles de représentations sont une résultante de ce que plusieurs individus intègrent des croyances

⁴ Sur la notion d'ethnie, cf. Amselle & M'Bokolo (1985).

⁵ À l'instar des objets culturels empruntés à des ethnies voisines.

identiques ; un groupe social est ou serait l'un des effets de cette commune adhésion. Ainsi, la question de la représentation, de l'attribution culturelle et celle de leur rationalité sont mieux appréhendées. Une configuration « culturelle » est issue de contraintes d'abord individuelles, lesquelles déterminent l'intégration ou le rejet des représentations auxquelles tout individu est continûment exposé. Selon des contraintes cognitives de même ordre, tenant non à l'irrationalité mais au traitement des représentations, on comprend, par exemple, les paradoxes du prix des médicaments en milieu rural *yorùbá*. Un même individu dira que l'argent requis par un dispensaire rural est exorbitant – le remède est vécu comme du « papier », le certificat médical délivré après la consultation – quand beaucoup plus sera volontiers dépensé directement dans une échoppe de pharmacopée ou au sein d'un culte thérapeutique local. La perception d'une maladie, d'un agent ou d'un concept est immédiatement une représentation, dont le contenu actuel n'est pas prédit par la théorie locale *a priori*. L'attribution causale concrète est l'issue de négociations individuelles quant aux représentations du processus d'infortune, considérant à la fois le schème *a priori* et les mécanismes psychologiques de l'attribution⁶.

Un groupe culturel (les *Yorùbá* du Bénin) peut donc être décrit comme le résultat à la fois de la transmission et de l'adoption de représentations apparemment identiques par un certain nombre d'individus, considérant les contraintes liées aux représentations préexistantes. La question est de comprendre pourquoi, à certains moments, dans certaines circonstances, certaines croyances sont plus acceptables, plus disponibles, plus prégnantes que d'autres, pourquoi certaines n'emportent pas l'adhésion⁷.

Une approche cognitive

Entre groupes sociaux *yorùbá*, de même qu'entre eux et d'autres groupes voisins, les représentations se « croisent ».

⁶ Sur les biais universels de l'imputation à autrui de ses malheurs propres cf. Flavell & Ross (1981).

⁷ Une épidémiologie des représentations selon les termes de D. Sperber (1985).

Phénomènes les plus ordinaires, ces transferts, ces transmissions de représentations constituent d'emblée un fait intra-individuel. Le processus est composite : un individu villageois *yorùbá* du Bénin peut croire à la fois que certaines infortunes sont causées par la malveillance d'autrui, par une malédiction ancestrale, par l'action de microbes, ou bien que tel guérisseur est très fort⁸. Ce même individu pense que la nouvelle Église syncrétiste de la ville proche guérit les maladies ou bien que les médicaments du dispensaire sont parfois efficaces. Cette expérience est familière avec celle de l'ethnographe. Un individu peut passer, en fonction des circonstances, de l'une à l'autre croyance de façon flexible, sans difficulté cognitive particulière, sans conscience de varier en termes de rationalité. Cette cohabitation de représentations internes hétérogènes est un équipement cognitif universel. L'individu adhère avec plus ou moins de conviction ; certaines se fixent comme des évidences, des nécessités ou des obligations. L'individu peut commuter de l'une à l'autre ; certaines se modifient dans le temps. Par extension à plusieurs individus, il s'agit d'une dynamique du même ordre qui organise l'évolution des croyances, les changements et la recomposition au contact de représentations inédites, les phénomènes d'emprunt, de rejet ou d'abandon à l'échelle d'un groupe social.

À l'égard des formes religieuses ou thérapeutiques, l'évolution contemporaine des institutions et schèmes interprétatifs dans les sociétés africaines dites de la tradition exhibe clairement ces disjonctions, ces « décrochages » opérant dans le processus d'adhésion aux conceptions religieuses traditionnelles – v.g., le culte des ancêtres, les esprits de la brousse, les « fétiches », les autels lignagers. De chaque registre sont intégrés ou conservés des fragments d'explications causales, des morceaux de croyances, des séquences d'actes rituels, certains objets appartenant à la modernité occidentale ou au savoir « autre » – ou des « autres », v.g., une

⁸ Même si ce dernier appartient à une lointaine ethnie du Nigeria, parle une autre langue et délivre des interprétations diagnostiques usant de référents culturels dont personne « au village » n'a aucune idée.

ethnie voisine, les urbanisés, les dignitaires d'une autre association de culte. En définitive sont adoptées des parties mais jamais en totalité l'ensemble des références où ils sont ancrés. Les théories cognitives précisent les bases de ces processus sociaux ; les thèses sont souvent en désaccord (Guthrie, 1980 : 181-203).

L'un des principaux apports des théories cognitives en ethnographie est d'avoir montré le caractère indirect des relations existant entre le langage et les représentations mentales (la pensée), entre l'expression linguistique d'un concept ou d'une croyance et l'état mental supposé y correspondre – « penser que p », « croire que p » (Chomsky, 1980 ; Fodor, 1975, 1981 ; Davidson, 1980). Il en est de même pour les relations entre pensée, intention et action. Il n'est pas évident de prouver que l'observation d'une régularité dans un comportement implique qu'une règle a causalement gouverné celui-ci, de déduire avec logique qu'il a consciemment obéi à une règle quand bien même l'agent énoncerait qu'il la suit⁹. Selon un autre ordre de faits, il pourrait s'agir de la « faiblesse de la volonté » et de l'opacité à soi-même de ses propres intentions (Davidson, *op. cit.*). Ceci était déjà relevé par Aristote, où le sujet fait ce qu'il ne veut pas, où il sait ce qui est meilleur ou le plus rationnel, mais où il n'agit pas en conséquence (Searle, 1972, 1983).

Au seul niveau du langage, les relations avec un concept ou une représentation interne sont tout aussi complexes. De fait, chacun peut énoncer un terme en n'ayant qu'une connaissance incomplète, une représentation floue et variable de sa référence (v.g., « Dieu », les « *δριξῆ* », « la médecine des blancs »). Ainsi des inférences causales peuvent être énoncées par le locuteur de la forme « si p, alors q » (« si l'on est victime de malheurs répétés, alors une puissance extra-humaine en est à l'origine »). Dans un même temps (bien qu'à un autre niveau), ce même locuteur ne peut avoir qu'une représentation vide, « indexicale » des entités

⁹ C'est l'un des paradoxes de L. Wittgenstein.

spirituelles impliquées¹⁰. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'un paradoxe, un individu peut énoncer verbalement une croyance et ne pas être dans l'état de croyance. Il peut avoir une croyance et l'exprimer imparfaitement, il peut y croire selon des degrés de certitude, un peu, modérément ou fortement. Il peut l'énoncer à l'aide d'un terme – *ofò* (malédiction), *àjé* (sorcier), *oyinbò* (européen) – qui n'est associé en ce qui le concerne à aucune représentation claire, *a fortiori* identique à celle de son voisin – lequel pourrait appartenir à une autre ethnie ou ayant eu une autre éducation. À l'inverse, pour mieux comprendre ce qui pourrait définir une culture, certaines croyances religieuses sont mieux fixées, davantage distribuées, avec des degrés de conviction plus forts que d'autres. Elles ont été transmises via les individus et les institutions les plus investis – v.g., la parenté agnatique, les amis, les aînés d'une classe d'âge, les thérapeutes d'une corporation, les devins d'une guilde, les dignitaires des associations de culte.

C'est en ce sens qu'une culture n'est pas un modèle global, stable, localisé, presque tangible. Certes, il ne s'agit pas non plus d'affirmer que toutes les croyances seraient arbitraires ou indéfiniment labiles. Dans le monde de la nature et celui organisé par les êtres humains, certains objets sont plus saillants que d'autres. Ils imposent des contraintes perceptuelles aux représentations culturelles et en fondent la constance à travers les cultures. L'approche cognitive pose seulement que le langage est sous-déterminé par les représentations mentales, par le « langage de la pensée » intérieur (Fodor, 1987). Autrement dit, un individu peut croire (*i.e.*, énoncer l'attitude propositionnelle « je crois que ») et ne pas être dans l'expérience affective de croire (Woodfield, 1984).

Ces remarques peuvent sembler triviales ou sans rapport avec une investigation ethnographique classique. Les prendre au sérieux modifie cependant l'analyse des interprétations de l'infortune et les mécanismes d'attribution à autrui (entité spirituelle ou être humain) d'être la cause de ses propres malheurs. Elles rappellent en

¹⁰ Dans ce sens, S. Kripke (1980) pense que le locuteur cherche plutôt à expliquer une forme causale générale.

particulier certains universels de la psychologie humaine (la projection, les mécanismes projectifs), que ce qui est culturel est la fixation pour plusieurs individus de contenus particuliers.

Un exemple anthropologique

Nous présentons une réflexion pour comprendre différents points d'articulation entre savoirs autochtones et mobilisation thérapeutique. Nous avons choisi la médecine traditionnelle *yorùbá* corrélée par l'exercice des prêtres-devins dans la pratique de la divination par la géomancie comme modèle au sein d'unités résidentielles particulières (*compounds*). Le lignage *yorùbá* (*idilé*) peut recouvrir la population d'un ou plusieurs quartiers d'une ville.

Le savoir que possèdent les tradipraticiens *yorùbá* est empirique. Son caractère ésotérique et la complexité de son apprentissage n'autorisent pas une distinction entre des connaissances idiosyncrasiques ou partagées au sein d'une corporation homogène, d'une association culturelle ou d'une guilde de thérapeutes. Aussi, l'enseignement suivi auprès d'un *alawòsàn* demeure-t-il exclusif et exhaustif en sorte qu'il y a filiation directe et souvent unique des disciples à leur maître. Le savoir médical est personnel ; il existerait un tronc commun propre aux spécialistes quant aux prémisses les plus générales sur la pratique médicale. Les systématisations transmises aux novices appartiennent en clair au maître qui est garant d'un savoir global (MacLean, 1977 ; Buckley, 1985a).

Ces productions cognitives, que les candidats acquièrent après plusieurs années d'apprentissage, suivent le mode de transmission patrilinéaire de la société *yorùbá* (agnatique) ; des lignées de thérapeutes se distinguent depuis plusieurs générations au sein d'une ville ou d'un quartier. Autrement dit, ces traditions médicales offrent un spectre très large de la diversité des experts médicaux au sein d'une unité résidentielle donnée. Ces prédispositions favorisent les itinéraires du patient qui, de fait, pourra visiter successivement un ou plusieurs praticiens de formation différente. Cette variété n'est pas sans évoquer la détermination des clients rencontrée dans les sociétés occidentales dites technologiquement avancées en

matière de recours à des thérapies multiples pour soigner une même cause. La maladie n'est que l'une des manifestations du malheur conçu comme ce qui prive de ses forces (*àşş*) la personne atteinte. Ainsi, l'impuissance, l'infertilité, les chagrins, l'infortune ou les faillites économiques appartiennent au même ensemble.

La nosographie des médecins *yorùbá* distingue les maladies selon l'âge et le sexe (homme, femme, enfant) et la partie du corps affectée. L'étiologie retient, parmi les vecteurs de la maladie : l'action des sorciers (*àjé*) ; l'« empoisonnement » (*oògun*) ; l'action de l'*òrìşà Şòpòná* qui cause la variole, les infections cutanées et les dermatoses (Buckley, 1985b) ; et les parasites qui pénètrent dans le corps (leur prolifération seule est considérée comme un facteur pathogène).

Le savoir thérapeutique *yorùbá* relève d'un symbolisme des couleurs qui joue sur un rapport de signes entre noir (*dúndún*), rouge (*pupa*) et blanc (*funfun*). La santé correspond à l'équilibre entretenu par le blanc (le sperme, le lait, la lymphe, les os) et le rouge (le sang), contenus dans l'enveloppe qui détermine le noir (la peau). En contrepartie, la maladie équivaut à l'agencement d'autres combinaisons et signale un désordre : apparition du blanc et du rouge à la superficie, changement dans la coloration habituelle (v.g., sang devenant noir, lait devenant rouge, peau pigmentée de blanc). L'action thérapeutique et la pharmacopée qui lui est associée comprennent des décoctions, des prières, des « paroles fortes » (*èpè*) et des incantations issues de l'immense corpus de la récitation des vers oraculaires de la divination *Ifá*¹¹. Cette structure cognitive, qui d'emblée paraît simple, est agencée par chaque tradipraticien opérant une synthèse subtile des acquis antérieurs et de l'expérience personnelle. De là émerge une méthode qui s'érige sur la base de sous-systèmes, lesquels ne sont pas toujours compatibles et coexistent comme autant d'alternatives interférant pour circonscrire la maladie en vue d'un traitement global. Par exemple, les ablutions, les décoctions, les massages, les chants, les

¹¹ Devish, Stroeken, Vallier (1994 : 8).

prières, la succion, les incantations peuvent intervenir selon un ordre d'opération d'inégale importance.

La cohérence est repérable dans la pratique où les « actes » médicaux sont savamment dosés. Cependant, il n'apparaît pas de théorie unifiée de la médecine *yorùbá* telle que proposée par divers auteurs pour d'autres groupes ethniques septentrionaux plus proches, comme les *Bariba* (Sargent, 1982). Au contraire, elle se retrouve dans l'opportunisme de la situation de consultation et son sens aigu de l'efficacité pragmatique (*hardline therapy*, selon l'acception de Buckley, 1985a). Nous retiendrons avec cet auteur la sémiologie fondée sur les trois couleurs : « le rouge révélé », « le rouge et le blanc confondus », « le sang noir », et sa corrélation avec le degré de gravité pathologique et, en conséquence, l'aspect cumulatif des savoirs des tradipraticiens. En effet, nombre d'entre eux bénéficient de certaines prérogatives au nombre desquelles l'efficacité, la spécialisation, le renom, la localisation, la sacralité des lieux et l'hospitalité observée dans la hutte de consultation – autant d'éléments de motivations favorables à l'itinéraire thérapeutique d'une personne.

En revanche, les termes du discours biomédical assurant un traitement allopathique sont souvent perçus comme inefficients et peu crédibles en termes de diagnostic définitif. Ces termes semblent intraduisibles dans le discours métaphorique des diagnostics des tradipraticiens ; s'ils sont parfois récupérés, ils participent à une réinterprétation. Symboliquement, le discours biomédical procède à vide et ne requiert pas l'adhésion du patient aux valeurs qu'il érige. Sous cet angle, il paraît difficile d'aborder le domaine de la représentation sociale du corps humain sans la relier à la démarche de la biomédecine occidentale, centrée sur le traitement du corps pris comme objet physique aux dépens de sa dimension sociale. Par conséquent, il n'est pas rare qu'une certaine déception des patients à l'égard de l'univers médical du dispensaire s'associe à une incompréhension notoire de l'étiologie biomédicale.

En matière de causalité du malheur, dans les groupes sociaux ruraux et urbains *yorùbá*, un individu qui se perçoit comme victime d'infortunes enclenche un itinéraire thérapeutique. De fait, il oscille

entre un grand nombre d'institutions disponibles, lieux d'une intense circulation entre hôpitaux, dispensaires, pharmacies, praticiens, commerçants itinérants, thérapeutes renommés d'un autre groupe ethnique. Maladie, malchance, chômage, adultères, mauvaises récoltes, échecs, interruption du cursus scolaire, l'ordinaire de la souffrance humaine conduit à toutes ces institutions. Chacun change sans difficulté intellectuelle lorsqu'il (ou elle) se représente qu'elles ne fournissent pas la « bonne » interprétation, le « bon » traitement, qu'elles ne sont plus « pertinentes ». Un patient peut y revenir de façon flexible s'il les conçoit à nouveau comme nécessaire à son bien-être, s'il fixe dans son esprit de nouvelles représentations de son malheur ou de l'efficacité du thérapeute en fonction des événements. Les mécanismes qui actualisent la causalité du malheur dans les itinéraires thérapeutiques ne sont pas inhérents à, constitués par ou constitutifs d'une culture. Certaines croyances *yorùbá* – la vénération des autels des ancêtres du patrilignage, croire à l'agression sorcellaire, aux bienfaits de certaines entités spirituelles – n'interviennent pas dans un système d'inférence pour circonscrire l'infortune. Les *Yorùbá* recourent désormais à des institutions qui fournissent les mêmes contenus de croyance. En effet, elles ne les empêchent nullement de consulter un marabout ou un guérisseur urbain originaire du Nigeria. Ne formant pas système, ces croyances ne constituent pas des facteurs nécessaires et suffisants pour déterminer un comportement donné.

Les *Yorùbá* du Bénin disposent de représentations majoritaires propres cohabitant avec de multiples autres pour un individu donné, et que, par définition, ils tiennent pour vraies, mais pas nécessairement pertinentes à tel moment, dans telle situation particulière. L'hôpital, un prophète d'une Église de guérison, un culte étranger, l'adoration des ancêtres patrilignagers seront éventuellement des lieux à essayer, où il faut se présenter. Une personne peut adopter un rituel, un objet ou un remède, sans pour autant croire ou adhérer. Le concept de représentation se disjoint en formes et en contenus. Un individu peut retenir, croire un fragment à un niveau et ne pas intégrer l'autre niveau. Dans ce sens peuvent

être appréhendés les « croisements », les échanges et les transferts entre destinataires et destinataires de représentations.

Les *Yorùbá* en milieu rural appréhendent les stades d'une maladie (bénin, critique ou létal) en termes de couleurs. Ainsi, ils ne considèrent que les maladies « blanches » (anodines) ou « noires » (au stade terminal) comme justiciables du dispensaire. Les maladies « rouges » sont, quant à elles, retirées de l'initiative individuelle et prises en charge par les institutions thérapeutiques de la tradition. Comme autre exemple, la prise de remèdes, de comprimés, d'abord représentés par leur forme, leur couleur ou le statut social de celui qui les dispense sont des variations de ce même processus. Il ne s'agit pas nécessairement de croyances au sens fort de convictions ou de certitudes, mais d'une expression des différents niveaux cognitifs à l'œuvre dans les relations entre représentation, langage et action. Ces niveaux sont « démultipliés ». Ce n'est pas parce que les noms d'« Allah », de « Yésou », d'« *Ifá* », d'« *Àjè* » sont invoqués qu'un individu fréquente une mosquée, une église chrétienne, un guérisseur nigérian ou sénégalais, la case du devin ou bien qu'une interprétation en termes de sorcellerie soit acceptée, que cet individu y croit. Une situation de quête de compréhension diffère d'une situation de description, d'une conception ou d'une croyance. User d'un terme dans une inférence causale – « Dieu », « *òrìṣà* » – n'implique pas que l'individu puisse décrire ses attributs spécifiques. La sémantique est ainsi faite que l'usage de termes abstraits ne garantit aucune idée ou croyance claire et définie. Ce processus n'a rien d'exotique. Un villageois *yorùbá*, qui explique ses malheurs par la sorcellerie d'autrui en accusant implicitement la parenté cognatique, est le plus souvent incapable d'en fournir une description définie.

Une approche cognitive souligne l'importance de la notion d'intention (Searle, 1983). Dès que nous sommes amenés à raisonner en termes de niveaux démultipliés, les mécanismes d'emprunts, de croisement prennent un caractère évident. Il est ainsi courant d'emprunter ailleurs seulement un fragment d'interprétation mais de laisser le rituel, ou les danseurs masqués

qui lui sont consacrés, l'associer à un objet « local ». En d'autres mots, si en république du Bénin, des objets « externes » comme les médicaments dans les hôpitaux publics sont détournés ou revendus et se retrouvent dans des cultes dits traditionnels, c'est précisément parce que les protagonistes (les agents d'un rituel thérapeutique particulier) se les représentent comme ressortissant à un domaine externe – l'aide internationale, les Européens –, comme non pertinents, non activement élaborés ou appropriés par eux. Les mêmes protagonistes seraient choqués de spolier les patients dans une institution « internalisée », qui fait partie des itinéraires thérapeutiques locaux.

Il en est de même pour le choix de fréquentation de telle institution – dispensaire, devins, églises –, pertinente ou rejetée, parfois l'une après l'autre comme les prophètes dont le succès peut se retourner à tout moment. Les contenus représentationnels relatifs à la forme sont imprédictibles *a priori*. Ils demeurent des variables « locales » ; lesquelles, devenant caduques, induisent un faux paradoxe. En définitive demeure l'alternative suivante, tout ce qui provient de l'Occident peut être vu comme « parfait et merveilleux » (Wisner, 1985).

Quelques remarques possibles

Quelques pôles conceptuels qui dessineraient une typologie de ces croisements de représentations peuvent être suggérés :

- les problèmes de nomination, de description, de désignation, d'attribution ou de sélection de traits saillants de la réalité ;
- les types d'inférence causale ;
- enfin, des critères d'analyse tels que vérité vs pertinence, explication vs implication, externalisation vs appropriation, forme vs contenu.

Pour rappeler l'exemple *yorùbá*, comme tous les groupes sociaux – si tant est que quelque chose les spécifierait comme « les *Yorùbá* » –, ils exhibent un ensemble de représentations du monde et des êtres humains, un savoir relatif aux modalités causales des événements qui leur arrivent, plus ou moins cru, partagé, certain.

Ce sont des descriptions et des inférences du type « ceci est un événement », et « si tel événement, alors telle entité spirituelle en est la cause ». Les individus ont le choix entre de multiples institutions sociales et religieuses, pour interpréter et résoudre ces événements. Dès que l'ethnologue mène une enquête bilatérale (le groupe social, les patients et les institutions sociales et religieuses), les critères anthropologiques habituels se dissolvent. Ils sont inutilisables afin de comprendre la raison pour laquelle chacun va là et non ailleurs : autochtones ou allochtones, riches ou pauvres, hommes ou femmes, chacun circule et change s'il perçoit que le malheur perdure. De même qu'un individu peut ne pas se percevoir comme malade, nommer l'infortune n'est pas non plus donné. Les *Yorùbá* disposent de nombreux termes pour désigner la maladie, mais attribuer tel nom à tel malheur n'est pas automatique. De fait, il s'agit d'un acte de représentation. L'illusion ethnographique attache le plus souvent un référent unique au nom alors que le spectre que recouvre un nom en *yorùbá* est extrêmement large. Dans ce sens, les théories cognitives montrent que la référence est fluctuante, le fait de pouvoir la faire varier est un universel sémantique. En d'autres termes, la variation est une forme universelle, ce qui ne l'est pas est la façon particulière dont chaque individu fixe un référent à un moment particulier.

Deux points peuvent être soulignés :

- la perception ne contraint pas entièrement la nomination (un percept, un mot) ;
- un mot ne correspond pas à, n'est pas le label d'un concept et d'un seul (polysémie).

Pour un individu, la référence d'un terme est fixée par le contexte et les affects. En termes anthropologiques, nous serions amenés à dire que la référence est fixée par la tradition et la transmission – l'apprentissage – au sein d'un groupe « investi » – v.g., la famille étendue, les aînés, les amis, l'association de culte. Des mots *yorùbá* tels que *wèrè* (folie, fou), *orí burùku* (litt. tête malheureuse), *èébú* (menace, désordre, perturbation, violence) n'évoquent ou ne focalisent pas des contenus identiques tributaires de la mémoire et des strates d'expériences individuelles. À

l'inverse, une représentation interne singulière ne s'exprime pas dans les mêmes termes pour chacun. Il en est de même pour le niveau de croyance. Un *Yorùbá* peut avoir une représentation interne – de la sorcellerie, de l'agression d'un autrui malveillant, de sa propre malchance ou de la supériorité de la biomédecine pour guérir le corps malade – sans y croire *sub specie æternitatis* (Vallier, 1998). De multiples autres croyances sont en compétition avec les précédentes, tenues selon des degrés de probabilité variables et relatifs les uns aux autres.

L'ethnographie, dans son canevas classique, confond souvent deux modalités de la croyance, dont la pragmatique linguistique a montré le caractère distinct (Grice, 1957). Une croyance peut être implicite ou explicite. Ce dernier cas se rapproche de ce que Leach qualifiait de dogme, à propos des conceptions irrationnelles des sociétés traditionnelles (les « vierges-mère », Leach, 1966), où ce qu'il y a à croire est déjà complètement défini. Néanmoins, toutes sortes d'autres croyances sont implicites, où la représentation de ce qui est cru n'est pas « saturée » en informations, que chacun peut donc reconstituer, compléter, en fonction de la diversité des contextes. Par exemple, fréquenter un culte fondé par les entités spirituelles « chaudes », comme les *òrìṣà Ògún* ou *Ṣàngó*, tend à actualiser, fixer les croyances préexistantes d'un individu en, respectivement, la sorcellerie ou la responsabilité individuelle.

C'est également dans cette perspective que les phénomènes contemporains de reviviscence, de prolifération thérapeutique à l'échelle régionale ou nationale peuvent être appréhendés en république du Bénin et, au-delà, les réactions à la modernité occidentale comme réponses contre-acculturatives. De fait, si dans l'Afrique occidentale du XXI^e siècle, les idiomes de la sorcellerie ou des « esprits » natifs fonctionnent si bien, c'est que ces notions constituent d'ores et déjà des coquilles « vides », suffisamment générales et implicites pour être pertinentes à tous, pour être aisément complétées par chacun quand bien même, hors contexte, un patient déclarerait ne pas y croire, ne pas les tenir pour vraies. Elles dénotent en effet des modes de relations à autrui et au monde sans

contenu spécifique ; à charge pour un urbanisé, un scolarisé, une commerçante ou un paysan *yorùbá* de leur réaffecter un contenu en fonction de sa propre biographie et de son « exposition » à un environnement de représentations culturelles plus prégnantes que d'autres. Sperber (1987) disait que les représentations les plus densément distribuées, les plus pertinentes pour le plus grand nombre, élaborent une « culture ».

L'exemple *yorùbá* de « penser le malheur » suggère la disjonction des représentations de l'infortune en formes générales et contenus culturels. Lorsqu'un patient ou le participant d'un culte de guérison « accueille » comme la plus pertinente une interprétation de ses frustrations et malheurs en termes de sorcellerie, d'esprits ancestraux, de mauvaise destinée ou de virus invisibles, ceux-ci correspondent bien souvent à des formes inférentielles vides, des « cadres » (*frames* ou *scripts*, selon Schank & Abelson, 1977) qui réfèrent à des entités spirituelles « mystérieuses », universelles ou singulières. Chacun en appréhende la forme, mais pas nécessairement le contenu descriptif. Par là même, ces termes fonctionnent davantage comme des « noms propres » (Kripke, *op. cit.*), comme des index. En désignant un nom propre, chacun présume qu'il parle de la même chose – ainsi le thérapeute et le client, le dignitaire ou le novice du culte d'un *òrìṣà* – même si leurs représentations respectives n'ont que peu en commun.

Ces remarques sont, dans le cadre de cet article, nécessairement résumées. Cependant, ces lignes d'analyse rendent mieux compte des phénomènes de circulation et des individus en quête d'une compréhension de malheurs, et des représentations, au-delà des frontières ethniques et socioéconomiques, lesquels resteraient opaques dans une approche ethnographique « culturaliste ». Ces lignes de recherche appréhendent comme phénomène positif, et non comme effet pervers, les habituels malentendus existant entre institutions et individus en se focalisant sur les différents niveaux de représentations que chacun construit de l'autre – les thérapeutes néotraditionnels, les clients de la consultation, certains tradipraticiens conduits à compléter leur

formation, le corps infirmier des dispensaires. Enfin, l'emprunt culturel peut être analysé sans faire de contresens sur l'adhésion réelle à une croyance. Adhérer à une corporation de guérisseurs, à une guilde de danseurs masqués, c'est bien plus qu'adopter des fragments de formes ou de contenus représentationnels, d'inférences verbales ou des segments de comportement dès lors qu'il s'agit de l'initiation d'un sujet à un savoir ésotérique. Les messianismes, les nouveaux cultes, les Églises de guérison proposent parfois des modèles d'individualisme « entrepreneurial », formellement déjà présents dans la tradition lignagère rurale mais tout en divergeant. Ces modèles ne retiennent que certains traits et non une totalité des valeurs individualistes. Ce processus relativement récent a été inauguré au début des années 1990. La lecture « individualisante » proposée par les institutions thérapeutiques *yorùbá* contemporaines en mobilise seulement certains aspects : chercher en soi-même l'origine ou la cause de ses infortunes, réactiver la mémorisation des actions et manquements passés, privilégier une conception entrepreneuriale de l'existence en termes d'intention d'un sujet et de responsabilité quant à la réussite ou l'échec. Tous ces traits figurent déjà dans l'univers patrilignager *yorùbá* (la tradition oraculaire *Ifá*) de sorte qu'ils ne surgissent pas *ex nihilo*. Dans ces « nouvelles » institutions, ils sont accentués, atténués, déplacés, explicités, affectés à d'autres formes ou associés à d'autres contenus.

Croisements d'attributions, de noms, de phrases, d'objets, ainsi se propagent, se transfèrent et se transforment, au sein d'un ensemble d'individus, les représentations.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

AMSELLE J.-L., M'BOKOLO E. (dir.), 1985. *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris, La Découverte.

- BUCKLEY A. D., 1985a. *Yoruba Medicine*. Oxford, Clarendon Press/New York, Oxford University Press.
- BUCKLEY A. D., 1985b. « The God of Smallpox: Aspects of Yoruba Religious Knowledge », *Africa*, LV(2) : 187-200.
- CHOMSKY N., 1980. *Rules and Representations*. New York, Columbia University Press.
- DAVIDSON D. (ed), 1980. « How is Weakness of the Will Possible? », in *Essays on Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press.
- DEVISCH R., STROEKEN K. & VALLIER G.-F., 1994. « Aménagement des "zones de santé" au Bénin. Propositions exploratrices ». Anvers. Rapport de consultations effectuées pour Health Research for Action et DANIDA (gouvernement danois).
- DURKHEIM É., 1904 [1895]. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, F. Alcan.
- ELSTER J., 1983. *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge, Cambridge University Press/Paris, MSH.
- EVANS-PRITCHARD E. E., 1976 [1937]. *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. Oxford, Clarendon Press.
- FLAVELL J. H., ROSS L. (eds), 1981. *Social Cognitive Development*. Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- FODOR J. A., 1975. *The Language of Thought*. New York, T. Y. Crowell Co.
- FODOR J. A., 1981. *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science*. Cambridge (Mass.), MIT Press (A Bradford Book).
- FODOR J. A., 1987. *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*. Cambridge (Mass.), MIT Press (A Bradford Book).
- GEERTZ C., 1983. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York, Basic Books.
- GELLNER E., 1985. *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- GRICE H. P., 1957. « Meaning », *The Philosophical Review*, 66 : 377-388.

GUTHRIE S., 1980. « A Cognitive Theory of Religion », *Current Anthropology*, 21(2) : 181-203.

HOLLAND D., QUINN N. (eds), 1987. *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.

HORTON R., 1982. « Tradition and Modernity Revisited », in

HOLLIS M. & LUKES S. (eds), *Rationality and Relativism*. Oxford, B. Blackwell.

KAHNEMAN D., SLOVIC P. & TVERSKY A. (eds), 1982. *Judgment under Uncertainty: Heuristics and Biases*. Cambridge/New York, Cambridge University Press.

KRIPKE S. A., 1980. *Naming and Necessity*. Oxford, B. Blackwell.

LEACH E. R., 1964. « Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse », in LENNEBERG E. H. (ed), *New Directions in the Study of Language*. Cambridge (Mass.), MIT Press : 23-63.

LEACH E. R., 1966. « Virgin Birth », in *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* : 39-49.

LÉVY-BRUHL L., 1938. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. Paris, F. Alcan.

MacLEAN C. M. U., 1977 [1971]. *Magical Medicine: A Nigerian Case-Study*. Harmondsworth/New York, Penguin Books.

SARGENT L., FISHEL C., 1982. *The Cultural Context of Therapeutic Choices: Obstetrical Care Decisions among the Bariba of Benin*. Dordrecht, D. Reidel (Culture, Illness and Healing)/Boston (Mass.), Kluwer.

SCHANK R. C., ABELSON R. P., 1977. *Scripts, Plans, Goals and Understanding: An Inquiry into Human Knowledge Structures*. Hillsdale (N. J.), L. Erlbaum.

SEARLE J. R., 1972. *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*. Paris, Hermann.

SEARLE J. R., 1983. *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*. Paris, Éd. de Minuit.

SPERBER D., 1985. « Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations », *Man*, 20 (1) : 73-89.

SPERBER D., 1987. « Les sciences cognitives, les sciences sociales et le matérialisme », *Le Débat*, 47 : 103-115.

TURNER V. W., 1972 [1968]. *The Drums of Affliction: A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford, Clarendon Press.

VALLIER G.-F., 1994 [1993]. « The Assimilation of Traditional Religious Practices. A Reading of a Contemporary City – The Yoruba Case (Republic of Benin) », *Proceedings of the 22nd Conference of the Canadian Association of African Studies*. Toronto, University College/University of Toronto, May 12-15, 1993: 59.

VALLIER G.-F., 1998. *La logique de l'éternité : dimensions rituelles des pouvoirs politiques yorùbá (république du Bénin)*. Québec, Thèse de doctorat (Ph.D.), anthropologie sociale, Université Laval.

VALLIER G.-F., 2009 (à paraître). « Gémellité et sacralité en milieu traditionnel yorùbá (république du Bénin) », *Anthropologie et sociétés*, 33(3).

WISNER A., 1985. *Quand voyagent les usines. Essai d'anthropo-technologie*. Paris, Syros.

WOODFIELD A. (ed), 1984. *Thought and Object: Essays on Intentionality*. Oxford, Clarendon Press.

Résumé

En contraste avec une conception anthropologique courante, posant le caractère premier des représentations collectives, d'une approche holistique, cet article propose une perspective cognitive pour l'analyse de la notion de représentation, en prenant pour biais d'entrée l'attribution à autrui ou à une cause externe des infortunes de l'existence individuelle. À partir de l'exemple des *Yorùbá* du Bénin sont présentés les différents niveaux cognitifs impliqués dans les phénomènes de croyance et d'attribution causale, dont, plus largement, les enjeux sont la compréhension de la circulation, de l'emprunt et de la transformation des représentations.

Mots-clefs : anthropologie cognitive, *Yorùbá*, représentation, culture, ethnographie médicale, tradipraticiens, ethnoscience.

Summary

Transfer of Representations as a Notion: A Yoruba Case-Study of the Cultural Aspects of Misfortune (Benin)

In contrast to a current anthropological conception, asserting the primary character of collective representations, of an holistic approach, this article suggests a cognitive perspective for the analysis of the notion of representation, taking as its entry point the attributing of the misfortunes of an individual's existence to others or to an external cause. Using the example of the Yoruba of Benin, the article presents the different cognitive levels involved in phenomena of belief and causal attribution, the wider stakes of which are the understanding of the circulation, borrowing and transformation of these representations.

Key-words: cognitive anthropology, Yoruba, representation, culture, medical ethnography, traditional healers, ethnoscience.

* * *

GUERRE CIVILE ET POSITION(S) DE L'ÉTRANGER¹ À partir de la pratique de la psychanalyse en Algérie

Karima LAZALI*

L'histoire de la psychanalyse dans le Maghreb est encore très récente. Elle commence à s'écrire et partant de là, à soulever des interrogations à la fois sur les conditions politiques de la pratique analytique et inversement sur l'incidence de cette dernière sur le politique.

L'exercice de la psychanalyse dans des pays où le traitement psychique de la souffrance du sujet par la cure ne circule pas encore suffisamment sur la scène sociale, invite le psychanalyste à prêter l'oreille à un certain nombre de questions.

À partir de ma pratique de la psychanalyse à Alger, au rythme d'une semaine par mois, et à Paris, le reste du temps, je vais tenter de déplier certaines de ces questions. Tout en gardant à l'esprit que les principes fondamentaux de la cure analytique restent inchangés ici (Paris) ou là-bas (Alger). En effet, le dispositif analytique est le même : règle de libre association, écoute flottante et analyse du transfert. Cependant, si l'analysant à Alger s'engage dans ce processus de subjectivation en son nom et à partir de sa singularité,

* Psychanalyste : 127 rue Danton, 92300 Levallois.

Psychologue clinicienne en institution, Maison d'enfant à caractère social.
Fondation Cognacq Jay, 77210 Samoreau. CMPP, 60400 Noyon.
Courriel : karima.lazali@libertysurf.fr

¹ Je remercie Olivier Douville pour son précieux soutien et la qualité de nos échanges.

il n'empêche qu'il traverse cet engagement comme une question qui porte sur le politique et interroge les conditions possibles d'un lien social. L'engagement dans la cure devient une façon de changer, voire de transformer sa place sur la scène du monde. Et partant de là, la cure devient le lieu d'une problématisation dans le langage entre le sujet et le socius.

Le psychanalyste ne peut échapper au champ politique dans lequel s'exerce son écoute et l'orientation des cures menées et ce, qu'il le veuille ou pas. Le discours des différents analysants comporte une vectorisation politique de la relation du sujet au langage. C'est dans ce contexte qu'une réflexion s'est imposée sur la fabrication et les enjeux de la guerre civile en Algérie.

Une même question insiste dans le discours social et se trouve très largement portée par les professionnels du soin, à propos de la place de la psychanalyse dans le Maghreb. La question est : pourquoi la psychanalyse tarde-t-elle à venir en place d'offre de soin alors que les autres techniques dites de soin envahissent les institutions soignantes ?

Cette question posée par de nombreux professionnels s'inscrit dans une réponse supposée, soit la dite « résistance à la psychanalyse » du sujet maghrébin. Mais qu'est-ce qu'une résistance à la cure en dehors de la cure ? La résistance est-elle là entendue dans son acception psychanalytique, à savoir comme boussole d'orientation dans la direction de la cure et les levées du refoulement ? Si résistance il y a à la psychanalyse, comment pourrait-elle être collective ?

Ce discours ambiant qui tisse les pratiques des professionnels du soin sous-tend une théorie qui a des enjeux sexuels inconscients et rencontre directement la définition de la psychanalyse au sens freudien, à savoir l'analyse du psychisme inconscient, au sens de la décomposition des différents éléments mis en relation, déconstruction des évidences établies.

Dans cette situation, l'idée qu'il y ait une « résistance à la psychanalyse » peut s'analyser au moins sur trois niveaux :

1- Cette « résistance » exprimerait le refus de toute reconnaissance du sujet dans sa singularité. Ce qui entraîne un changement inéluctable quant à la place qu'il occupe sur la scène sociale et à la manière avec laquelle se trouve accueilli le discours social. Ainsi se profile une position de citoyen, acteur là où il se contentait de subir passivement. Et cette position se construit à partir d'une tension qui va du désir de reconnaissance à la reconnaissance du désir inconscient.

Autrement dit, la dite « résistance à la psychanalyse » recouvre la crainte de l'émergence d'un sujet « libre » dans sa parole. « Libre » dans le choix de son aliénation et dans la singularité de ses expressions symptomatiques. Dans ce sens, ladite « résistance » devient une résistance du sujet à sa propre position subjective. On peut dire que la déclaration de guerre au sujet et à partir de lui commence à ce moment-là, entre le savoir insu – non encore éprouvé dans la cure – sur les effets de l'analyse et le refus de ces effets supposés. Pour exemple, une plainte massive de la part des praticiens (psychiatres et psychologues) revient sur le mode de la ritournelle, disant « la psychanalyse, c'est très intéressant, je suis thérapeute et veux être formé à la psychanalyse mais en Algérie, c'est impossible ». Cette phrase peut se répéter à l'identique dans le cabinet du psychanalyste et pour conclure, ce même praticien ajoute « mais moi je suis venu pour faire une supervision ».

Il m'est aussi arrivé d'entendre lors des premiers entretiens l'idée suivante : « je veux faire une analyse... ça fait bien en fin de carrière sur mon C.V. ». La psychanalyse vient là en position de faire-valoir, pour compléter un cursus de formation. Dans ce cas précis, la demande consiste à faire une analyse en l'absence d'un analysant, sujet de désir et de parole.

Au-delà de ce qui fait « résistance » pour chaque analysant(e), souvent la réception et l'usage de la théorie psychanalytique sont clivés. Tant que la psychanalyse est associée à un discours occidental, importé, voire colonisateur, elle est repositionnée en tant que discours du maître. Ceci apparaît régulièrement dans les demandes dites « de formation », qui s'expriment le plus souvent de la façon suivante : « je veux faire une analyse pour être

thérapeute ». Là pointe toute la question de la formation et d'une demande antianalytique d'analyse. La formation vient par le biais du discours du maître relayer un écrasement du savoir inconscient par la connaissance. Au lieu d'un véritable engagement dans la cure, se profile une colonisation du sujet par la psychanalyse. Ainsi, tout travail de la psychanalyse dans la culture est annulé. Puisque dans ce cas, la psychanalyse est au service d'une répétition diabolique de l'histoire, sans émergence de la différence produite par l'altération des discours.

On peut émettre l'hypothèse que dans ce contexte, la psychanalyse se pratique par « inspiration »², elle se substitue en institution soignante à la religion d'État. Il est important de préciser que la pratique de la « psychothérapie d'inspiration analytique » occupe une place centrale dans les lieux de consultation en Algérie. En effet, l'inspiration dans sa connotation divine semble laisser le sujet en paix quant à sa responsabilité. Par ailleurs, cela est à saisir dans une dimension politique qui a pour fondement le religieux.

Cet étouffement du singulier rencontre et se met au service d'une détermination politique utilisant le religieux en position de carte d'identité. Il s'agirait donc là d'un système politique qui se donne pour origine le religieux en lieu et place du vide de l'origine. En d'autres termes, « la résistance à la psychanalyse » maintient le sujet dans l'illusion d'être définitivement pourvu et fixé dans une identité donnée par l'autre, soit un autre mis en position de pouvoir répondre de manière définitive sur le vide central qui le constitue. Cela comporte l'illusion fragile d'un comblement dangereux. Ce qui ouvre la voie à toutes les revendications identitaires et partant de là, aux ravages de la guerre civile. La religion, en tant que « névrose universelle », viendrait épargner au sujet la charge de se constituer une « névrose individuelle » (Freud, 2002).

² Ce terme d'inspiration est d'usage dans ce qu'il est devenu courant de nommer « psychothérapie d'inspiration psychanalytique » – terme au demeurant peu probant. Dans un pays comme l'Algérie et de façon plus large dans les pays marqués par la religion musulmane, ce terme renvoie au religieux. Désignant l'« inspiration divine » il renvoie aux fondements mêmes de la religion islamique.

2- Un des arguments récurrents pour nourrir la thèse de la dite « résistance à la psychanalyse » alors qu'il serait plutôt question – dans ce cas de figure – d'une opposition consciente au travail de la psychanalyse dans le social, consiste à mettre en avant que la spécificité culturelle et religieuse en Algérie constituerait un obstacle majeur à la pratique de la psychanalyse, disant « la psychanalyse, ce n'est pas pour nous mais on pratique la psychothérapie familiale, c'est mieux ». Il y aurait donc un paradoxe intenable entre le sujet et le collectif. L'engagement dans une analyse est là entendu mais surtout imaginarié avec des effets dans le réel, comme éveillant le fantasme d'un arrachement du sujet à sa dite communauté d'appartenance. Il n'y aurait pas de lien entre le sujet et le socius mais plutôt une équivalence entre ces deux termes, sans qu'il puisse exister d'écart possible. Il est important de rappeler que cette inclusion quasi totale entre le sujet et le socius repose sur une évacuation de l'inadéquation et de l'irréductible existant entre eux. Cet aspect-là se retrouve de manière inchangée aussi bien dans le discours des praticiens algériens engagés auprès de patients que dans celui des praticiens français recevant des patients migrants. C'est d'ailleurs ce postulat qui a fondé les conceptions d'une certaine ethnopsychiatrie selon Tobie Nathan. Le « supposé » patient maghrébin, qu'il soit d'ici ou de là-bas, serait aux prises avec un inconscient « spécial » ! voire local, malgré la délocalisation parfois immuable et parlant au nom d'un « nous » collectif ! dépourvu de toute possibilité d'un ailleurs insaisissable en tant que tel. Il deviendrait donc urgent de créer pour ce patient une méthode de traitement « adaptée », spécialement arabo-musulmane, renforçant son inclusion au mythe de la *Oumma islamiya*³ !

À ce propos, certains discours de Bush après le 11 septembre n'ont fait que consolider, renforcer, voire élever au rang de réel, et non plus de simple mythe, un monde arabo-musulman relayant l'idéologie du « panarabisme ». Il s'agit là des mêmes mécanismes à l'œuvre, érigeant du *un* consistant pour ensuite partir en guerre.

³ Communauté islamique.

Dans ce contexte, la guerre est véritablement une fabrication qui obéit à des mécanismes particuliers de jouissance.

Il semblerait que toute inclusion sans écart du sujet dans le social est une machine à fabriquer de la foule, au sens freudien. On entend là que les praticiens d'Alger ou de Paris qui utilisent des arguments « culturels » participent ainsi à l'effacement du sujet et à la fabrication d'une foule, au sein de laquelle règnent l'indistinction et la haine de l'altérité, ce qui se distingue de la création d'une communauté. Nous reprendrons cette question plus loin à travers l'examen des deux textes fondamentaux de Freud traitant de cela, à savoir *Totem et tabou* et *Psychologie des masses et analyse du moi*.

Mais revenons à cette fameuse thèse de la « résistance à la psychanalyse » : évoquer un arrachement du sujet à sa *Oumma islamiya* comporte une double dimension de crainte et de promesse. La psychanalyse revient là une fois de plus en position d'idéal, donnant l'impression qu'il s'est imaginativement et parfois symboliquement opérée une substitution d'un idéal (arabo-musulman) par un autre idéal. C'est là qu'intervient l'éthique du psychanalyste dans la cure.

Cette substitution de l'idéal renvoie à l'idée que la cure est perçue en terme de méthode de traitement « occidental-occidentale ». Ce qui évacue entièrement l'universalité du psychisme au profit d'un psychisme modelé par la culture, en position de réservoir plein. Cette idée nous conduit directement vers un monde clivé entre deux types de structuration psychique ! L'argument culturaliste vient se mettre au service de l'effacement du sujet, c'est-à-dire de l'annulation de sa responsabilité face à sa jouissance à la fois intime et *ex-time*, soit dans le champ du politique, oserions-nous dire !

3- Il est intéressant de remarquer que ce discours qui tisse certaines pratiques de cliniciens (à Alger et à Paris) n'est qu'une variante du discours de la psychiatrie coloniale, et plus particulièrement de l'école d'Alger fondée en 1918 par Porot (Porot & Arrii, 1932). Ce psychiatre se consacre à l'examen de la « mentalité de l'indigène » qu'il décrit comme « incrédule », « passif », « entêté ».

Selon lui, ces patients fonctionnent sur le mode « primitif », car ils ont recours à des traitements magico-religieux. Aujourd'hui des psychiatres considèrent encore qu'il y a des patients « religieux » qui sont de ce fait « résistants » au traitement médical de la folie, c'est-à-dire au discours de la science privilégiant celui de la tradition et de la croyance animiste. Ces psychiatres façonnant ainsi un patient monolithique et l'essentialisant ne peuvent pas entendre et accueillir ce discours religieux comme une parole subjective, c'est-à-dire tissée de conflictualités inconscientes et riche d'une vie fantasmatique ; au prix d'une telle réduction le discours magico-religieux n'est pas traité comme véhiculant une théorie inconsciente et un savoir insu, liant le fantasme singulier et le mythe collectif.

Il est intéressant de remarquer que ce même discours existe chez de nombreux praticiens en Algérie qui dénoncent une intensification des croyances infantiles, dans le sens du magico-religieux. Cela rendrait selon eux très problématique la prise en charge du patient qui « résisterait » à la science. Il est donc question de substituer à ces croyances d'autres plus « scientifiques ». Étape préalable au commencement d'un travail thérapeutique !

Il apparaît que cette montée en puissance du discours magico-religieux est à la mesure de l'angoisse libérée par une entame de la référence. L'invasion massive des repères traditionnels par la technique aurait subverti, jusqu'à parfois pervertir le rapport du sujet au monde, et plus précisément son rapport à la croyance. Il y aurait un sentiment de perte, créant un affolement du sentiment d'appartenance. L'accentuation de la religiosité en serait un des effets, là où le religieux – dans l'acception freudienne – n'assure plus sa fonction.

En d'autres termes, on se retrouve là dans une situation de clivage, avec d'un côté, un système politique qui tente d'utiliser le religieux pour légitimer son pouvoir (non-séparation entre la religion et l'État) et d'un autre côté, une accentuation de la religiosité jusqu'à l'intégrisme, qui est une désagrégation de la fonction de la religion, comme traitement de la détresse humaine.

La transformation très rapide par la modernité et plus précisément par le discours technoscientifique des éléments qui régissent le lien des « individus » dans le social entraîne une forme de décomposition où se dévoile le vide de l'origine. Alors que jusqu'alors, le politique se proposait, après la guerre de libération, de combler ce vide, en fabriquant « une origine originelle » selon l'expression d'Alice Cherki dans son remarquable ouvrage *La frontière invisible* (2006 : 140). Cette origine proposée se refusait d'être un mythe mais se donnait comme une et inaltérable, fermée à toute possibilité de réinterprétation au singulier et à tout travail de réécriture. Pour la psychanalyse, l'origine est nécessairement perdue depuis l'entrée dans le langage. Il revient au sujet de se construire un point de commencement par le biais du fantasme. De ce fait, le mythe et le fantasme témoignent de cette perte définitive, tout en proposant des versions et des constructions qui permettent à l'origine de rester à l'état de question. Ainsi, lorsque les enfants s'interrogent en ces termes : « d'où, je viens et où vais-je après la mort ? », ils mettent au travail le vide de l'origine. Seules des constructions fantasmatiques peuvent venir traiter de cet inconsolable du sujet parlant. Le vide de l'origine est ce qui laisse la question endeuillée de toute possibilité de réponse.

La question de l'assignation du sujet par le politique depuis la libération (guerre de 1954-62) à une langue une, unique, celle du Coran, a été un moyen de fabriquer un idéal, qui repose sur l'illusion d'une origine identifiable. Le drame de l'identité commence là autour d'une tromperie, au moment où se révèle un vide en lieu et place de « l'origine originelle ». Ce vide se serait révélé au moment où la science est venue bouleverser la relation existant entre la croyance religieuse et le « sentiment de soi » selon Freud. La science aurait fait chuter la croyance au rang de simple illusion. Un « comme si » qui sert à fabriquer du « comme-un ».

On peut dire que la guerre civile tourne autour de l'idéal. D'où probablement, la nécessité de faire fonctionner le discours du maître comme discours unique. Allons-nous jusqu'à penser que seule la langue du maître a changé au fur et à mesure du temps, par

le biais d'un passage du français à l'arabe littéral, reléguant le dialectal, bain langagier du sujet, à n'être qu'une non-langue ?

Est-ce à dire qu'imposer une langue officielle a porté atteinte au langage comme système symbolique par excellence ?

Cette question se repose avec chaque analysant. En effet, il est toujours étonnant d'entendre que venir en analyse, c'est d'abord parler en français, et ce quand bien même il est énoncé au patient de parler dans la langue où les mots lui viennent. Cette règle suscite une certaine perplexité. Et pourtant demeure au fur et à mesure des séances l'idée que faire une analyse signifie qu'il y aurait une langue de l'analyse et qu'elle serait étrangère, comme seule possibilité d'analyse. C'est ainsi qu'une analysante née pendant la guerre de libération ponctue certains propos par « chez nous ». Laissant se dire comment l'engagement dans la cure peut être source d'un conflit terrible, au carrefour du politique et du psychique. Par ce « chez nous », elle désignait dans un premier temps sa famille proche puis élargie, puis la nation algérienne. L'analysante mettait là l'analyste en position d'étrangère à ladite culture. Au fur et à mesure, il devenait inutile de lui faire préciser le contenu de ce « chez nous ». En revanche, il importait de suivre pas à pas l'insistance de ce « chez nous » répétitif, identitaire, interrogeant le lien du sujet au socius. La dite « résistance du sujet à la psychanalyse » se transforme là en scénarisation possible de la position conflictuelle du sujet. L'analysant se soutient, jusque dans sa résistance, du travail de la cure dans le social.

La psychanalyse comporterait une atteinte à un fonctionnement social régi par du « un » identitaire. L'analysant se trouve engagé dans une question fondamentale : La cure produit des effets de séparation avec un « chez nous » identifiable, ouvrant à la possibilité d'un ailleurs insaisissable. Ce point accompagne l'entrée en analyse de nombreux analysants.

Par ailleurs, il y a dans l'examen de cette question autour de l'effectuation de la cure en langue étrangère une idée fondamentale et très juste du point de vue de l'inconscient. Il s'agirait de penser que la cure analytique produit du devenir étranger. Au moment de l'entrée en analyse s'entend le fait que ce devenir étranger prend

une langue (on retrouve là la question de l'idéal). Cependant, au fur et à mesure, ce qui s'apparentait à un devenir étranger identifiable par la langue et l'imaginaire qu'elle véhicule se fractionne et la figure de l'étranger se pluralise dans la parole. Autrement dit, l'unicité première de l'étranger correspondant à l'origine unique se pluralise au cours du travail en « des figures de l'altérité » (Zimra, 2007). La cure permet d'extraire l'altérité de ses pelures imaginaires, à savoir des insignes de l'étranger. En effet, penser l'étranger comme un, identique à lui-même, est de l'ordre du déni de ce à partir de quoi se construit le psychisme humain, à savoir le multiple. Les processus d'identification permettent de saisir que la subjectivité est plurielle de structure.

La pratique de la psychanalyse à Alger rend pensable les effets psychiques d'un politique qui se fonde sur une évacuation de cette dimension des différentes figures de l'étranger. Il y aurait dans le psychisme singulier et dans la construction du politique, une féroce tendance « narcissique » à créer du « un », qui se referme sur lui-même dans une jouissance primaire. L'étranger creuse cette clôture et menace le système. Il ne peut être reconnu qu'à partir de son étrangeté et, en cela, il demeure assigné à quasiment perdre son étrangeté pour lui-même. Par conséquent, il se trouve empêché d'être étranger à lui-même. Il n'existe pas là de laissez-passer pour circuler. C'est ce qui se laisse dire au travers de l'impossible mise en circulation des langues au cours de la séance. L'appel à l'étranger, comme lieu d'adresse dans le transfert, est une tentative d'entamer la passion du « chez nous ».

Cette question de l'altérité produite par la cure apparaît dès les premiers entretiens, à travers cette crainte/promesse d'un devenir étranger dans le socius face à la consistance d'un système indivisible. Sur ce point, l'engagement dans l'analyse personnelle est une question adressée au politique sur le socius.

Il apparaît donc qu'avant qu'il y ait un transfert sur l'analyste, il est d'abord et avant tout question d'un transfert sur la psychanalyse. L'analysant entre en analyse avec ce qui du socius a été exclu, à savoir les différentes figures de l'étranger. La pluralité des figures, des logiques et des langues du transfert vient là entamer

ce qui fait un. Autrement dit, on peut penser que les identifications partielles œuvrant au niveau du psychisme singulier laissent une faille au niveau du « sentiment de soi », c'est-à-dire de l'identité. Freud montre comment le processus identificatoire, toujours partiel, est une mise en pratique d'un certain « étrangeté » dans la subjectivité. En effet, en empruntant à l'autre un trait, le sujet héberge de l'étrangeté qui lui permet d'entrer en relation avec l'autre, tout en limitant la dangerosité de l'étranger en créant du familier. « Le sentiment de soi » s'institue là à partir d'un temps d'arrêt dans la plasticité identificatoire. Sans ce double mouvement – d'arrêt et de relance dans l'emprunt du trait –, l'identification – personnalisante⁴ – serait source constante de dépersonnalisation.

Peut-être peut-on penser que la tension existant entre les processus identificatoires (toujours partiels) et le sentiment d'identité permet de comprendre le conflit inhérent à la constitution du social. Ce dernier existe en résistant à la menace de sa dissociation. Il se tient entre l'illusion du rassemblement et ce qui le pousse à la dislocation. Le concept de pulsion de mort est très pertinent pour saisir ces deux faces du social. En effet, le lien social repose sur une différence liante là où l'annulation de cette différence par la pulsion de mort travaille dans le sens du chaos, occasionnant la transformation de la communauté humaine en foule.

Là s'impose une question : comment un fonctionnement social reposant sur l'exclusion de la différence, du différend et de la division ne peut que préparer l'éclatement de la guerre civile. La question de la place de l'étranger servira d'opérateur différentiel pour penser la distinction entre une guerre opposant deux langues, deux pays et une autre guerre dite civile, celle de l'entre nous. En quoi l'atteinte au langage comme système symbolique de référence est-elle une atteinte au semblable ?

⁴ Allusion à la construction de « la personnalité totale » dans l'œuvre de Winnicott. L'auteur semble employer les processus de personnification dans une acception proche du « sentiment de soi » pour Freud.

On propose de penser la guerre civile à partir de cette atteinte au semblable. En effet, cette atteinte ne se produit pas lorsque l'ennemi est un étranger identifiable par sa langue et par des insignes imaginaires et lorsque la question du territoire géographique et de la langue interviennent clairement, en position de causes.

La guerre civile en Algérie a été un déferlement de jouissance sans limite, allant jusqu'à l'ouverture des corps, par le découpage (des sexes et des têtes) et ce, dans un brouillage de la cause jusqu'à la dissolution d'une cause possible, à moins de penser que ce qui venait en position de cause était la propagation de la terreur.

Dans un premier temps, l'ennemi semblait identifiable : intellectuel, homme de parole et d'écriture face à une idéologie politique, soit un parti islamiste. Cependant, peu à peu est apparu un ennemi non identifiable, avec d'un côté celui que l'on nomme terroriste et de l'autre l'individu quelconque, soit le n'importe qui. Cette dernière dimension apparaît dans les explosions de bombes et dans l'existence de dits « faux barrages », au cours desquels se posait la question du « Qui est qui ? » Qui sème la terreur ? Qui tue qui ?

Seule comptait la propagation de la terreur à l'échelle nationale et internationale.

Le semblable se transforme en un ennemi intime « barbare » puisqu'il n'y a pas de signe distinctif entre soi et son propre meurtrier. C'est là que l'atteinte au semblable est en quelque sorte un meurtre du visage (Lévinas, 1961). C'est sur ce point que réside la particularité de la terreur dans une guerre civile. Ce qui se trouve visé dans cette hostilité gravement autodestructrice, c'est ce que Lévinas nomme « le visage de l'autre ». La guerre civile serait cette destruction massive des membres d'une même société qui sont dans des relations de proximité, sur les plans langagier, historique, géographique, familial, etc. Autrement dit, l'autodestruction de cet *entre nous*, héritier d'une certaine « forclusion » de l'altérité dans sa pluralité, vient signer la destruction du lien entre les individus d'une même société. Lien résultant d'une coupure séparatrice qui permet à la différence d'entrer en relation et ainsi de constituer un discours. Suivant la pensée de Freud autour de l'émergence de la

communauté humaine dans *Totem et tabou*, écrit en 1912, il apparaît que le lien se soutient d'une fonction séparatrice humanisante car interdisant le meurtre et l'inceste. Bien que le meurtre soit à l'origine de la violence de la fondation du lien.

Le lien social porte l'oubli du meurtre, qui l'a constitué. Est-ce à dire pour autant que le meurtre du *n'importe qui* non identifiable est de l'ordre d'un « oubli de l'oubli » ? (Didier Weill, 1995). Que se passe-t-il lorsque les humains ont oublié d'oublier le meurtre qui les humanise ? C'est en cela que le meurtre du *n'importe qui* est une atteinte au semblable et donc à l'humain, en tant que tel.

Un des indices de cet « oubli de l'oubli » réapparaît à travers la persistance de certaines questions posées pour tenter de sortir de l'effroi : « Comment en sommes-nous arrivés à cette guerre sanguinaire ? », « comment les humains atteignent un tel degré de violence sans limite ? »

Le règne de la terreur lors d'une guerre civile relève de l'impossibilité d'oublier le meurtre. À l'interdit du meurtre se substitue une injonction au meurtre et à la destruction. Un pousse-au-crime contre l'appartenance à la communauté humaine en quelque sorte. À ce propos, un exemple saisissant m'a permis de développer cette hypothèse⁵ ou du moins de songer à ce qui se produit dans le social lorsque celui-ci ne fonctionne qu'à partir de son envers, à savoir la jouissance sans limite. Il s'agit de la période de l'*aid el Edha* (décembre 2006), au cours de laquelle se célèbre le rituel du sacrifice. À cette époque, alors que la guerre est dite terminée mais que le règne de la terreur continuait d'organiser les relations des hommes dans le social, il y avait sur tous les étalages des marchés de la ville d'Alger une exposition quelque peu terrifiante des différents calibres de couteaux pouvant servir à l'égorgeage du mouton. Cette exposition saisissante dans une ville où les hommes ont été égorgés semblait tout à fait « naturelle ». Un retour dans le réel se produisait là mais exclu de la possibilité d'être

⁵ Hypothèse développée au cours d'une intervention sur ma pratique à Alger dans le cadre de l'association Diwan en janvier 2008.

reconnu au niveau conscient. Ajoutons que ce même jour, défilait sur tous les écrans de la télévision algérienne l'exécution de Saddam Hussein. La collusion de ces deux événements servait à consolider le message du pousse-au-meurtre. Saddam Hussein était donc réduit en position d'animal, forçant une identification folle entre le musulman qui exécute le sacrifice et l'animal à sacrifier et ce, dans un contexte national où le meurtre et l'égorgeement de l'humain ont fait loi. Ainsi, c'est la capacité de différencier et de distinguer agresseur, agressé, sujet, objet, qui se trouve abolie.

Notons que la pratique du rituel du sacrifice (l'égorgeement du mouton) se généralise de plus en plus depuis la fin de la guerre civile, laissant supposer qu'il y a un appel au religieux pour faire tenir cette version de l'interdit qu'est la prohibition, là où la chute du religieux comme instance limitant la jouissance a entraîné une propagation de ce que Derrida nomme « les maladies auto-immunes ». Il les définit en ces termes : « Un processus auto-immunitaire c'est, on le sait, cet étrange comportement du vivant qui, de façon quasiment suicidaire, s'emploie à détruire "lui-même" ses propres protections, à s'immuniser contre son immunité » (2003 : 145).

Cette définition pourrait venir illustrer le travail de la pulsion de mort dans le social, tel que Freud l'a développé dans ses travaux au carrefour de la psychologie individuelle et de la psychologie sociale. Est-ce à dire que la pulsion de mort occupe une position frontalière, au sens du passage, entre l'individu et le social ?

En effet, sans cette découverte freudienne de la pulsion de mort, on ne comprendrait pas le déclenchement d'une guerre civile, ni même pourquoi les êtres humains ont recours au religieux.

Dans ce contexte, l'appel à la religion est une tentative pour construire un point d'arrêt face à la jouissance du meurtre. L'intensification de la pratique religieuse au cours de ces dernières années témoigne de la quête désespérée de la fonction du tiers séparateur et d'une défense là où cette fonction est volontairement annulée par le pouvoir politique en place. Puisque un politique qui se soutient de la fonction tierce instituant un vide supposerait de reconnaître la participation des membres du socius à l'exercice du

pouvoir. Le religieux est utilisé par le pouvoir politique pour maintenir un lien de domination et d'asservissement, mais les fondamentalistes dénoncent une certaine perversion dans l'usage du religieux par le politique. Ils en appellent donc à l'institution d'un religieux pur. Le véritable combat apparaît dans cette confusion autour des religions, alors même qu'il est question d'une seule religion : l'islam.

D'une certaine façon, la pluralité exclue du social revient fractionner le religieux qui est utilisé comme fondement par le politique.

Au regard de la diversité dans l'usage d'une part de la religion et d'autre part de la religiosité, il apparaît donc que la religion en position d'un se disloque, en se faisant la guerre à « elle-même ». La guerre entre ces diversités dans l'usage du religieux signe la ruine de la religion à faire tenir une « vision du monde ». Un vide se dévoile en lieu et place de l'illusion véhiculée par la religion et ce vide ne cesse de se creuser et de se refermer, à travers un appel à la religion pour clore ce qui est resté ouvert au cours de sa dissolution.

C'est autour de ce vide qu'émerge la possibilité de l'analyse pour certains patients. En effet, le meurtre du *n'importe qui*, instrument d'une terreur radicale, a laissé la science et la religion dans l'impuissance quant à pouvoir accueillir les effets subjectifs de la terreur. Par ailleurs, les croyances traditionnelles ont été très entamées, ne pouvant répondre à la question portant sur la destruction de l'humain par l'humain. La question posée à la psychanalyse pourrait être : comment sortir de la face mortelle du « nous » ? Est-ce à dire que la guerre de *l'entre nous* est une tentative d'évidement d'un « nous » féroce ?

Le drame commence lorsque cette fonction de tiers travaille dans le sens de son annulation et que le politique utilise le religieux pour légitimer le pouvoir de dicter une origine, et plus précisément une langue de l'origine, immuable, non altérable et qui fait fi de la pluralité. Il n'y a plus d'écart entre origine, langue et religion mais plutôt une série d'équivalences au service d'un idéal féroce. Par ailleurs, la guerre civile peut se définir comme l'expression de la

chute des fondements symboliques des institutions. En cela, l'usage de la religion en posture d'idéal par le pouvoir politique et par les intégristes islamistes – devenus actuellement en posture de cause non identifiable – relève d'une véritable chute du religieux. Cette étrange question « Qui tue qui ? » pose le non identifiable d'une cause orientée par la terreur comme unique objectif.

Le meurtre du *n'importe qui*, jusqu'à atteindre le sans visage, c'est-à-dire la terreur absolue, est de l'ordre du surgissement de l'inconscient hors possibilité d'une médiation symbolique et imaginaire. Il se produit un dévoilement de ce qui fonde l'humain par le crime et l'appropriation de la jouissance du maître tyrannique. C'est à ce niveau que le meurtre du *n'importe qui* relève du registre de la célébration d'une origine qui ne peut s'oublier pour se réécrire. Si l'on considère, suivant le mythe freudien présenté dans *Totem et tabou*, que le père naît d'un oubli du meurtre nécessaire à la constitution du lien social, alors l'oubli de l'oubli ruine, voire annule l'interdit qui maintient le sujet dans une communauté humaine. L'impossible oubli du meurtre est du registre d'une forclusion du meurtre, et non d'un refoulement. D'où lorsque le meurtre ne peut être oublié ! Il ne cesse de frapper dans le réel le *n'importe qui*.

Mais comment les hommes en viennent-ils à dissoudre le « vivre ensemble » ? (Revault d'Allones, 2006). Autrement dit, à atteindre un haut degré de déliaison pulsionnelle dans le socius ?

Le fameux « chez nous » souligné plus haut résulte de l'illusion du rassemblement et de la tentative d'un faire corps, orienté par Éros. Mais ce « nous » se renverse et révèle sa face mortifère, celle du ravage et de la haine meurtrière. En cela, il rend pensable le travail de la dualité pulsionnelle. Éros ne cesse de viser sa dissolution dans Thanatos, et ce à l'échelle de l'individu mais aussi du collectif. La mort et le chaos signent les retrouvailles avec un corps mythique et désespérément perdu. La question lancinante devient : qu'est-ce qui limite cette quête de jouissance ? Qu'est-ce qui arrête la chute de Narcisse dans ce reflet qui l'appelle ?

Les textes de Freud traitant du psychisme individuel et de la culture sont une tentative de construire une réponse à la question :

qu'est-ce qui arrête le travail de la mort et la quête éperdue d'un retour à l'inorganique ?

Freud souligne que le psychisme et le social se constituent dans un mouvement de résistance à une menace constante de dissociation et de morcellement. Le surmoi œdipien résultant d'un crime commis en commun interdit le meurtre et l'inceste. Et pourtant, cette instance plonge ses racines dans le ça. Autrement dit, « la conscience morale » instaurant un renoncement à la jouissance du corps reste fascinée par ce qu'elle interdit. Le surmoi humanisant peut se renverser et retrouver dans les actes de barbarie l'obscénité qui le constitue. Freud expose dans *Totem et tabou* comment les fils en viennent à renoncer par la contrainte à leur projet initial, à savoir récupérer la jouissance de l'autre. Il écrira deux ans plus tard « Introduction au narcissisme » où il s'interrogera sur comment le petit d'homme en vient à sortir de sa fermeture autoérotique et à s'ouvrir à l'autre ? Le fil conducteur de ces deux textes pourrait être comment l'humain se maintient dans le renoncement en s'interdisant de réaliser son projet initial de jouissance ? Cette question désigne en quelque sorte la fragilité de l'interdit, son aspect contre nature qui ne cesse de pousser l'homme à ruiner en lui ce qui s'oppose à sa ruine, pour reprendre l'expression de G. Bataille dans *Les larmes d'Éros*. De ce point de vue, il est clair que seule la perversion regarde l'interdit. L'homme rêve de la destruction de la culture car elle travaille contre sa nature. Et Freud d'écrire « La culture doit être défendue contre l'individu, ses dispositifs, ses institutions et commandements se mettent au service de cette tâche » (2002 : 146 OCXVIII).

Qu'est-ce qui limite dans le social et dans l'appareil psychique cet étrange paradoxe, où l'interdit est poussé à s'interdire ?

Freud lance une piste extraordinaire lorsqu'il écrit « l'amour de soi ne trouve de limite que dans l'amour de l'étranger, l'amour envers les objets » (1981 : 164). Ainsi réapparaît comment la reconnaissance de l'autre dans son altérité épargne de la destruction hémorragique du semblable, processus hautement mélancolique. La guerre civile s'apparente en termes psychopathologiques à une destruction mélancolique. L'exclusion de la pluralité de l'étranger

ne peut que conduire à un déchaînement mélancolique. La constitution du « nous » et l'identification du sujet à ce « nous » ne peut qu'emprunter la voie du ravage.

En ce sens, le « nous » se tient strictement à l'opposé du « vivre ensemble ». Ce dernier suppose une différence liante, là où le « nous » se constitue à partir d'une relation de domination qui exclue la différence, au nom de la foule. Dans « Psychologie des foules et analyse du moi » écrit en 1921, soit un an après *Au-delà du principe de plaisir* (1920), il apparaît que Freud pense qu'il existe plusieurs formes de mélancolie. « Les mélancolies » (*ibid.* : 173) désormais peuvent être le produit d'une dissolution de la foule. La guerre des instances entre le moi et l'idéal du moi est orientée par les retrouvailles avec un temps mythique de jouissance autoérotique, « au sein duquel le moi de l'enfant se suffisait lui-même » (*ibid.*).

On revient donc sur ce temps de clôture mortelle auquel l'enfant renonce par nécessité de survivance grâce à l'inscription de l'étranger en posture de secourable (Freud, 1956) L'exclusion de l'étranger relève donc d'un fantasme d'autosuffisance et d'une illusion mortelle de toute-puissance infantile. L'autre secourable introduit au principe de réalité et préserve de la mort en permettant de donner visage à la haine, c'est-à-dire de la lier psychiquement. Sans cela, la haine déborde le sujet jusqu'à causer sa propre destruction, son autoavablement.

Ces quelques rappels permettent de revenir à la question de la guerre civile en Algérie, à partir d'une lecture du texte de Freud « Psychologie des masses et analyse du moi » : dans ce texte, Freud réfléchit sur les mécanismes qui entrent en jeu dans la formation de la foule (1981). À ce niveau deux questions se posent :

1- Pourquoi maintenir un peuple en position de foule ? Cette question a trait aux modalités d'exercice du pouvoir, qui repose sur une relation de domination et non pas de reconnaissance réciproque.

2- Quels bénéfices se dégagent à l'échelle individuelle de l'effacement du sujet dans la foule ?

Freud reprend les travaux de Le Bon pour remarquer que l'individu isolé se distingue de l'individu pris dans la foule. On propose d'écrire le premier chaque-un et le second chacun. Cette dernière écriture en un mot laisse penser à une indivision entre le chaque du particulier et le un du commun. Comment les individus en viennent-ils à s'unir et à former une foule ? Pourquoi existe-t-il en chaque particulier une irrésistible tendance à se dissoudre dans l'union ?

La modification de l'individu par et dans la foule permet d'entendre comment la psychanalyse est une menace pour un socius qui fonctionne sur le mode de la foule. Cela éclaire les propos tournant autour de la fameuse « résistance à la psychanalyse ». Est-ce à dire qu'il serait plus juste de parler d'une résistance de la foule à sa propre dislocation par la psychanalyse ? Pourtant cette crainte n'empêche pas le chaque-un du sujet de venir en analyse même si à l'occasion il vient avec son chacun. Autrement dit, il vient avec sa foule, la laisse parler pour qu'elle le laisse en paix.

La foule se forme à partir de l'érection d'un idéal, duquel les individus ne doivent pas s'écarter mais plutôt se tenir au plus près de ce trait. La foule se construit comme homogène et tout élément résistant à l'homogénéisation est une menace qu'il faut exclure. Puisque la foule est fragile, elle craint sa dissolution, qui est source de danger et ce à l'échelle individuelle et collective.

La foule met au travail une tendance archaïque existant dans le psychisme individuel mais elle se tient sur un paradoxe, qui est l'annulation de la façon dont le psychisme s'est structuré. Autrement dit, la subjectivité advient à partir d'un renoncement à la foule. Dans *Totem et tabou*, la communauté des frères naît au moment où les fils renoncent à leur position de foule face au tyran. Le meurtre et l'inceste deviennent interdits de réalisation mais ils sont hébergés par le fantasme inconscient. La foule est donc antérieure au meurtre du chef. La foule évoque dans son fonctionnement la horde originaire. Or sortir de la foule ne sera possible d'après *Totem et tabou* qu'à partir du crime commis en commun. La civilisation naîtra du voilement de l'inconscient, c'est-à-dire du refoulement du meurtre et de l'inceste.

Il ne reste plus que le désir pour commémorer, dans l'interdit, ce qui de la préhistoire sera oublié pour qu'advienne le sujet dans l'histoire. Freud pense la création du lien social en termes de résultat produit par la sortie de la foule. Cette dimension apparaît clairement lorsqu'il reprend l'examen du mythe de *Totem et tabou* dans « Psychologie des foules et analyse du moi ». Il écrit « Le père originaire avait fait obstacle à la satisfaction des tendances sexuelles directes de ses fils ; il les contraignait à faire abstinence et en conséquence à s'attacher affectivement à lui et les uns aux autres par des liens qui peuvent naître des tendances à but sexuel inhibé. Il les contraignait pour ainsi dire à rentrer dans la psychologie des foules » (1981 : 192).

La foule organise le dévoilement de l'inconscient. Elle se construit sur le mode du mythe freudien de la horde originaire. Dans ce cas, l'interdit de jouissance qui maintient la foule est incarné par un chef tyrannique, venant en position d'exception. Ce qui s'apparente là à la loi folle et aléatoire de l'un se tient à l'inverse de l'exercice possible de l'autorité. Cette dernière advient à partir d'une acceptation réciproque mais non symétrique, là où la première (loi aléatoire) renvoie à la soumission au désir du tyran, qui dicte l'obéissance.

La foule a pour fonction de veiller sur son identité, sa permanence et sa non altération. Pour cela, elle force les individus à s'identifier à ce qui fait trait, pour fabriquer du « même », bloquant en quelque sorte la mobilité des identifications partielles structurant le psychisme. L'hétérogénéité du trait emprunté s'efface au profit de la fabrication d'une pseudo-identité homogène, c'est-à-dire identique à « elle-même ».

Dans la foule, l'inconscient a soif du un qui le referme. Et Freud d'ajouter dans le même texte à propos de la foule : « Elle veut être dominée et opprimée et craindre son maître. En fait foncièrement conservatrice, elle a une profonde horreur de toute nouveauté et de tous les progrès, et un respect sans borne de la tradition » (*ibid.* : 134).

En d'autres termes, la foule est dans l'admiration et l'amour d'« elle-même ». Le moi idéal tente de se tenir au plus près de

l'idéal du moi. Le « nous » recrée cette illusion très érotique d'un faire corps dans la jouissance. Dans ce contexte, la libre parole est une parole culpabilisée et clandestine, elle ne peut se dire qu'en langue étrangère, le temps de trouver sa langue, à partir d'une mise en circulation des langues, dans le dit entre les langues interdites.

La foule, en tant que formation collective, se nourrit de certitudes et celles-ci doivent être inébranlables. Le « chez nous » produit par l'amour du « même » révèle les tendances homosexuelles à l'œuvre dans la formation de la foule. Cela apparaît très clairement au niveau de la constitution du code de la famille en Algérie. Les femmes sont féroces, dangereuses et menaçantes. Leur degré de dangerosité pour le socius et pour les hommes doit être limité par des lois qui les soumettent au pouvoir des hommes et des pères. Autrement dit, les femmes sont un danger pour la foule, la menaçant de dislocation.

L'idéal ayant été une illusion, consistant à penser la langue nationale en position de langue de l'origine. L'idéal est instauré à partir d'un phénomène de langue. Cette langue imposée induit une série d'équivalences entre langue, religion et origine. Dans ce cas, la langue est fermée, voire interdite au travail de la langue, c'est-à-dire à la traduction, produisant de l'altération. Le mythe de la pureté comme idéal national commence là. Il sera repris par les islamistes comme cause d'opposition. Alors, que les fondements des uns et des autres sont de l'ordre du « même ». Il y a là une forme de redoublement du même et la guerre commence en termes de combat, dont la cause serait un écartement face à l'idéal.

En ce temps, les revendications du dit ennemi étaient identifiables.

Néanmoins, il apparaît qu'il s'est produit en quelque sorte à un moment de l'histoire la révélation que cet idéal était une illusion trompeuse dont la fonction servait à maintenir la foule dans le renoncement à l'expression individuelle « libre ». La sortie de la foule s'effectuerait au un par un, au prix d'un arrachement, éprouvé en termes d'exil intérieur.

Le sentiment de tromperie et de trahison qui a tissé de nombreux discours aurait entraîné ce que Freud nomme « la désagrégation de la foule ».

La guerre civile semble être l'expression de cette « désagrégation de la foule », opération structurale pour passer du chacun au chaque-un. D'après Freud, cette désagrégation a lieu par le meurtre. L'analyse de la guerre civile en Algérie laisse supposer que le meurtre du un consistant passe par le meurtre des membres identifiés au un, c'est-à-dire le meurtre du fameux « chez nous » qui propulse dans la terreur absolue. Ainsi, le « nous » à tuer se transforme en meurtre du *n'importe qui*.

Le texte de Freud est remarquable pour penser avec précision les différentes étapes de cette décomposition collective pour aller vers l'individuation, comme processus d'arrachement du corps. Est-ce à dire que le meurtre nécessaire pour sortir de la foule est structural pour se tenir dans un « vivre ensemble » ? Est-ce là le chemin de la démocratie ? Et si c'est le cas, ce trajet ne fait que révéler la fragilité de cette nouvelle illusion. Du moins, elle révèle sur quels renoncements la démocratie s'institue.

Freud est très explicite dans sa description de la naissance du sujet à partir de la « désagrégation de la foule ». Il pense que cette désagrégation libère une grande quantité de libido, auparavant liée par la foule. Cette libération est de l'ordre de « l'angoisse du danger ». « L'angoisse de panique » qui pourrait correspondre à ce que nous avons nommée terreur. Elle est l'indice « d'un relâchement de la structure libidinale de la foule » (1981 : 157).

Le meurtre du *n'importe qui* est le temps de l'impossible oubli du meurtre. Il est du registre de la traduction par l'acte de « l'angoisse de panique ». Ainsi pour Freud, « l'angoisse de panique » est l'expression de la dissolution de la foule. L'éprouvé de danger qui se dégage renvoie à la solitude fondamentale de l'humain. Désormais il revient aux chaque-un et aux chaque-une de prendre en charge la construction de leurs illusions. C'est là, semble-t-il, que certains en appellent au religieux et d'autres à la psychanalyse. La crainte du retour au religieux sonne comme une

tentation féroce. Ce qui est à venir réside dans la manière avec laquelle va se négocier ce virage.

L'offre analytique constitue une contribution à bousculer les discours, à condition que la psychanalyse ne vienne pas en posture de religion. L'analyse au un par un produit une désagrégation du « nous » dont résulte du devenir étranger et de la solitude. Mais laissons Freud poursuivre son propos : « La névrose exerce sur la foule une action désagrégeante... Abandonné à lui-même, le névrosé est contraint de substituer ses formations de symptômes aux grandes formations de foules dont il est exclu. Il se crée son propre monde de fantasmes, sa religion, son système de délire et répète ainsi les institutions de l'humanité » (*ibid.* : 215).

Reste à savoir comment la psychanalyse produit dans la cure du devenir étranger.

Une fillette âgée de 4 ans, reçue en cure depuis un an à Paris, m'a étonnamment répondu : à la fin d'une séance, alors que je lui disais « la séance est terminée », elle s'approche, me regarde droit dans les yeux et marque un temps de silence. Puis tout à coup, elle me dit « la séance est terminée... Mais la parole, elle..., n'est pas finie » !

Laissons cette équivoque du n'est et du naît mettre sur la voie : le chemin de la parole et le travail de la langue sont « le site de l'étranger » (Fédida, 1995) dans sa pluralité.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BATAILLE G., 1961. *Les larmes d'Éros*. Paris, J.-J. Pauvert.
- CHERKI A., 2006. *La frontière invisible, violences de l'immigration*. Paris, Eléma.
- DERRIDA J., HABERMAS J., 2003. *Le concept du 11 septembre*. Paris, Galilée.
- DIDIER WEIL A., 1995. *Les trois temps de la loi*. Paris, Seuil.
- FÉDIDA P., 1995. *Le site de l'étranger*. Paris, PUF.
- FREUD S., 1956 [1895]. « De l'esquisse d'une psychologie scientifique », *La naissance de la psychanalyse*. Paris, PUF.

- FREUD S., 1965 [1912]. *Totem et tabou*. Paris, Payot.
- FREUD S., 1969 [1914]. « Introduction au narcissisme », *La vie sexuelle*. Paris, PUF.
- FREUD S., 1981 [1920]. « Psychologie des foules et analyse du moi », *Essais de psychanalyse*. Paris, Payot.
- FREUD S., 2002 [1927]. *L'avenir d'une illusion*, OCXVIII. Paris, PUF.
- LÉVINAS E., 1961. *Totalité et infini*. La Haye, Nijhoff.
- POROT A., 1918. « Notes de psychiatrie musulmane », *Annales médico-psychologiques*, 74 : 377-384.
- POROT A., ARRII C., 1932. « L'impulsivité criminelle chez l'indigène algérien ; ses facteurs », *Annales médico-psychologiques*, 90 : 588-611.
- REVAULT D'ALLONES M., 2006. *Le pouvoir des commencements*. Paris, Seuil.
- ZIMRA G., 2007. *L'hétérogène, Figures de l'altérité*. Paris, L'Harmattan.

Résumé

L'histoire de la psychanalyse dans le Maghreb est encore très récente. Elle commence à s'écrire et partant de là, à soulever des interrogations à la fois sur les conditions politiques de la pratique analytique et inversement sur l'incidence de cette dernière sur le politique. À partir de ma pratique de la psychanalyse dans la ville d'Alger, je vais tenter de démontrer comment s'organise la dissolution de la possibilité du « vivre ensemble ».

La guerre civile orientée par le règne de la terreur et le meurtre du semblable relève du registre de la guerre de *l'entre nous*. Le meurtre du *n'importe qui* se tient à l'opposé de la constitution du lien social. Est-ce à dire que ce meurtre est de l'ordre d'un « oubli de l'oubli » du meurtre ? Que se passe-t-il lorsque les humains ont oublié d'oublier le meurtre qui les humanise ?

Dans ce contexte, à quel appel répond l'offre analytique et que fait tenir une analyse lorsque l'atteinte au langage comme système symbolique est une atteinte à l'humain, en tant que tel ?

Mots-clefs : guerre civile, terreur, religion, politique et psychanalyse.

Summary

Civil War and the Position(s) of the Foreigner on the Practice of Psychoanalysis in Algeria

The history of psychoanalysis in North Africa is still very recent. It is starting to be written and this is leading to questions both about the political conditions of psychoanalytical practice and conversely about the effect of the latter on politics. On the basis of my practice of psychoanalysis in the city of Algiers, I will attempt to show how the dissolution of the possibility of « living together » is organised. The civil war oriented to the reign of terror and the murder of fellow human beings falls under heading of a war between us. The murder of no matter who is the complete opposite of the constitution of social ties. Is this to say that this murder is in the order of a « forgetting of the forgetting » of the murder?

In this context, to what appeal does the psychoanalytical offer respond and what makes an analysis hold when the attack on language as a symbolic system is an attack on the human as such?

Key-words: civil war, terror, religion, politics and psychoanalysis.

* * *

ENFANTS ET ADOLESCENTS SOUS LA GUERRE ET RAPPORT À L'ANCESTRALITÉ

Olivier DOUVILLE*

Cet article propose une synthèse de huit années de travail clinique auprès d'enfants et d'adolescents en errance qui, pour nombre d'entre eux, ont connu et fui une guerre où ils furent parfois tour à tour des porteurs de morts ou des sujets menacés.

Ce travail clinique a été fait dans le cadre d'un lien avec la pédopsychiatrie à Bamako, l'ONG qui m'a permis de travailler étant le Samusocial Mali (Douville, 2004). Ce Samu que j'ai contribué à mettre en place en 2000 est devenu, en 2002, une association de droit malien. Sa méthode de travail est construite sur le modèle des Samu sociaux dont il retient un principe simple, le fait d'aller vers des enfants et adolescents très en errance et en danger, en nouant une triple approche médicale, psychologique et éducative. Ces interventions me firent rencontrer des enfants et des adolescents rescapés des guerres des pays de la sous-région (Sierra Leone, Libéria). Plus tard, en 2004, je me suis rendu à plus d'une reprise au Congo pour former et assister des équipes éducatives qui ont été confrontées à la présence de ces enfants, souvent « anciens combattants » et vite stigmatisés sous la catégorie de l'« enfant-sorcier », ce depuis une quinzaine d'années.

On dispose d'un grand nombre de témoignages autobiographiques d'enfants qui ont vécu la guerre. Des romanciers

* Laboratoire CRPM, Université Paris 7 Denis-Diderot
26 rue de Paradis, 75010 Paris.
Courriel : douvilleolivier@noos.fr

(Miano, 2006) ou des cinéastes ont pu, non sans talent, composer et filmer des fictions qui attirent l'attention du lecteur ou spectateur, le plus souvent occidental, sur ces réalités ; en revanche, les recherches psychologiques et anthropologiques sont assez rares à propos de la présence actuelle d'enfants et d'adolescents au vif des conflits guerriers, qu'ils soient définis comme combattants ou comme victimes, soit encore qu'ils relèvent alternativement des deux situations.

Pourtant si des recherches furent menées, depuis la Seconde Guerre mondiale, afin d'évaluer les conséquences de l'exposition d'enfants et d'adolescents aux situations de guerres et de combats, les cliniciens ont bien du mal, tant qu'ils se plient à l'usage envahissant de la notion de PTSD (*post-traumatic stress disorder*), à situer aujourd'hui l'empan des incidences subjectives de ces expositions. Ce « trouble » fut proposé afin de favoriser, sur l'objectivation des dommages, l'indemnisation d'anciens combattants de la guerre menée par les États-Unis au Viêtnam. De nombreux programmes humanitaires (avec les exceptions de Handicap International et du Samusocial International) se donnent pour tâche de mesurer les degrés de traumatismes avec des outils objectivants déviés de cette notion de PTSD, ce qui limite trop fortement une appréhension psychodynamique de l'évolution de ces jeunes dans les contextes familiaux, culturels et sociaux. Ce syndrome rassemble, au prétexte de la comorbidité, des manifestations d'ordre psychosomatique et des troubles de développements. Que dire de cette vision confuse, sinon qu'elle est significative de la réduction de la clinique à une expertise de l'objectivation d'un supposé fonctionnement normal. L'objectivation du trauma oublie que le trauma n'est pas qu'un dommage mais que c'est aussi une construction psychique du sujet. Et est alors ignoré, par cette réduction du trauma au choc ou au stress, le fait que le trauma est aussi occasion pour le sujet de composer avec de nouveaux modes d'investissement des fonctions cognitives, ce qui permet de nouvelles défenses. Et c'est alors aux adultes de s'adapter à ces nouvelles formes de subjectivation des enfants qui échappent à la sidération traumatique en s'adaptant à un monde dont ils

connaissent l'envers du décor.

On fera aussi place à deux dossiers récents, l'un publié par la revue de psychanalyse et de psychologie clinique, *Adolescence* (2001), l'autre par la revue d'histoire, *XX^e siècle* (2006) et à un livre consacré entièrement à cette question.

C'est maintenant devenu un thème important qui préoccupe, à juste titre, les organisations internationales comme l'ONU ou la Croix-Rouge (A. Minkowsky et al., 1993).

En un premier temps, nous tenterons de situer politiquement la dimension de la guerre. Un premier constat sert de point de départ. La présence croissante de ces « enfants-soldats » et, de façon plus générale, de tous ces enfants et adolescents sous la guerre est le signe d'une mondialisation des conflits qui se produit et perdure en l'absence de codifications de tout régime de symbolisation des conflits : le temps de la déclaration, la période de la guerre, le moment de l'armistice, l'ère de la paix, enfin. Aussi pour de nombreux mineurs, voire même certains jeunes adultes, l'état de guerre ne leur semble en rien un accident dans l'histoire, un accroc, mais l'état permanent dans lequel se trouve leur environnement immédiat. De nombreux enfants et certains adolescents n'ont connu ni la ville, ni le village, ils ont connu les camps où s'entassaient des réfugiés ou l'errance où on croit échapper au drame au prix de survivre en petits groupements instables dans un monde flou, peu compréhensible, en lequel il est ardu d'avoir confiance et vis-à-vis duquel il est périlleux de ne pas être en état d'alerte. C'est aussi que la distinction entre victimes guerrières et victimes civiles est réduite à rien dans de tels conflits. La guerre porte une atteinte considérable aux impératifs de protection de l'enfance, qui furent pourtant un des grands thèmes identifiants de l'*ethos* de l'Europe du XIX^e et du XX^e siècle. Nous assistons à des guerres larvées, sporadiques, qui semblent se résorber et reprendre vigueur de façon assez imprévisible pour l'observateur extérieur, surtout si ce dernier pense la guerre comme la conséquence d'un surcroît d'État, alors que nombre de guerres sont les résultantes d'une décomposition des États, d'une désinstitutionnalisation de la vie publique. Faut-il rappeler que la guerre n'est plus, depuis la

Seconde Guerre mondiale et les politiques d'extermination des juifs d'Europe, une entreprise seulement destinée à s'annexer ou à contrôler des territoires. Elle devient (ou redevient car il y eut toujours des massacres de « civils » y compris dans les guerres de l'Antiquité) une entreprise d'éradication de générations massifiées d'hommes, de femmes et d'enfants, ce, la plupart du temps, au prétexte de leur supposée appartenance identitaire, ethnique ou confessionnelle. L'intégration des enfants à la guerre est alors le signe d'un déplacement rapide de la violence vers des populations démunies, souvent privées de moyens d'autodéfense. L'historien trouvera aux actuels enfants sous la guerre des prédécesseurs tragiques, enfants de la Grande Guerre, affamés, enfants déportés et exterminés de la Seconde Guerre, mais encore enfants « russes blancs » tués lors de la Révolution bolchévique en 1918. Une telle énumération serait hasardeuse et dangereuse si elle ouvrait à une compétition des mémoires et des deuils. Et elle n'a pas vocation à unifier tous ces événements sous les mêmes rubriques. Il s'y annonce pour autant un lien qui sera de plus en plus vif entre participation des enfants dans le conflit et politique d'extermination de l'autre.

En 1998, le rapport de Garza Marchel pour le Secrétariat général des Nations Unies estimait à près de 250 000 le nombre de jeunes de moins de 18 ans qui combattaient dans le monde, aujourd'hui le chiffre aurait atteint presque 300 000. S'il ne s'agit pas de se focaliser sur le seul continent africain, il est vrai que c'est en Afrique que la casse des générations et les guerres que l'économique motive et auxquelles les maladies identitaires donnent une funèbre consistance idéologique, sont deux phénomènes observables, ils sont en expansion et ils alertent. Ainsi, au Libéria, lors de la démobilisation de 1997, près de 20% des troupes du Front patriotique du Libéria regroupaient des enfants et des adolescents. Ce même rapport donne les chiffres de 3 000 à 5 000 enfants combattant au Sierra Leone, de 3 000 au Burundi, et ils étaient 5 000 à renforcer, de gré ou de force, les troupes rebelles ou gouvernementales en RDC.

Il est un autre stéréotype à faire voler en éclats, celui qui

indique que les guerres africaines sont des guerres ethniques. Il faut rappeler ici que le mot d'ethnie essentialise des groupes humains en faisant fi des strates historiques et des contradictions qui les traversent. De plus, considéré sur le registre de l'individualité, ce terme renvoie aux plus stériles convictions des études « culture et personnalité » qui édictaient des profils de personnalité selon les ethnies. On soulignera, enfin, que la très équivoque notion d'« inconscient ethnique » proposée par Devereux (1977) et portée à la caricature d'une identité ethnocodée en France après lui et à rebours de sa théorisation a laissé plus d'un malaise. Tel qu'il est utilisé dans les registres idéologiques de l'identité groupale qui sont toujours mobilisés et surdéterminés en cas de conflits, ce terme d'ethnie est à entendre comme un produit fidéologique, qui est disponible sur le marché des réifications identitaires. Il y a un marché de l'ethnie comme il y a un marché de l'identité. J'ai souvent remarqué la différence extrême qui sépare la même phrase « je suis un x », x désignant un nom d'ethnie selon qu'elle était dite par quelqu'un qui vivait en paix et pouvait entretenir un rapport de débat avec ce qu'il reconnaissait comme étant « sa » culture ou par un de ces adolescents sous la guerre qui, se disant d'une ethnie « x » (disant plus souvent je suis « x » que je suis un « x ») s'identifiait pleinement non pas à tel ou tel mode de vie mais à un modèle de victime réclamant justice par le biais de la vengeance. La première déclinaison de soi je suis un « x », signifie je suis un « x » parmi d'autres qui peuvent ne pas être « x ». Nous avons, de fait, deux sortes de proposition. Celle de l'identité paisible. Se dire alors un « x » ouvre à une pluralité de relations et de négociations avec ce qui n'est pas « x ». Par extension, l'identité ainsi dynamique peut se schématiser par un opérateur qui est le « pas tout ». Mon « je » n'est pas tout inclus dans le « x » qui le désigne. Exemplifions, au risque de chosifier, par une logique qui s'exprimerait ainsi. Le signifiant « ethnie x » représente le sujet pour une batterie d'autres signifiants « ethnie x' », « ethnie x'' », « ethnie x''' ». Cet ensemble de signifiants représente le sujet dans son lien social, c'est-à-dire dans sa circulation dans les régimes de la dette, du don, de l'échange, et parfois aussi dans son propre roman familial où bien

des altérités ont droit de cité. Bref, un sujet peut se dire inclus dans une famille au sein de laquelle cohabitent des personnes d'ethnies différentes et se référer à une lignée plus étroitement définie en terme d'ethnisation. C'est souvent cet écart entre le « nous » de la famille et le « nous » de la lignée qui explique pourquoi l'ethnie n'est le plus souvent qu'une catégorie parmi d'autres pour se saisir de soi, parler de soi et entretenir avec soi-même un rapport de réflexivité. Ce terme encombrant d'ethnie, trop vite et tout à fait à tort naturalisé comme une propriété psychique (un contenant et un contenu qui plus est) par les néoethnopsychanalystes folklorisants, n'est pas une qualité *per se* de tel ou tel individu, l'« ethnie » est un objet d'étude à déconstruire par et pour les sciences humaines, objet mouvant lié autant à la géographie qu'à l'histoire, qu'à l'actuel et à l'économique (Althabe, Douville, Selim, 2003). Quitte à enfoncer des portes ouvertes, on soulignera que sa mise en avant dans la guerre renvoie non à un ressourcement de populations qui y trouveraient leur supposée essence ou âme mais à une idéologisation liée à une internationalisation des enjeux économiques et géostratégiques des conflits.

Si, maintenant, nous rencontrons ces revendications identitaires ethniciées fortes chez des adolescents sous la guerre, il nous apparaît très vite que ce style de revendication identitaire vient masquer et faire pièce à un affect sidérant de l'identité : l'affect de la honte de vivre, l'affect accablé, épuisé ressenti par celui qui survit sous la menace et qui s'imagine, et ce parfois pour d'excellentes raisons, être mis au ban du social, de l'histoire, de ce pays qui est, dit-il, le sien. La marchandisation idéologique de l'ethnie et qui en fait une arme de guerre vient faire pièce à une angoisse de non-assignation qui se redouble souvent d'une honte peu dialectisable tant elle ne s'adresse plus à qui que ce soit. Cette revendication fait pièce à la dilapidation de la pluralité du « nous » et à la ruine de toute dialectique de la construction d'un lieu et d'un bien « commun ». Déjeté de sa famille, enfant nous le verrons souvent si mal accueilli, l'« adolescent-soldat » se retrouve dans une relation de specularité avec l'ancestralité, qu'il subjective comme une puissance de vengeance et de destruction. Dans une

position subjective où alternent mégalomanie et mélancolie, il se fait le héros d'une altérité terrible, obscure, déshabillée de ses mythes, et qui, sans médiation, réclame qu'on la venge afin qu'elle ne meure pas. Or, si les anthropologues ont clairement compris qu'il n'y a aucune essentialisation à faire de ce terme d'ethnie, il n'en est hélas pas de même de certains cliniciens, alors que la souffrance psychique extrême qui résulte de ces situations de guerre exigerait chez les cliniciens, sur le terrain, le plus vif des discernements à cet égard.

Il m'est arrivé souvent de demander à un adolescent pourquoi il avait pris les armes et fait la guerre. C'est souvent, en réponse, le même scénario qui revient. Celui d'un enfant mal accueilli, déjà, dans sa famille et qui, errant ou rejeté, ou les deux, se retrouve pour les garçons enrôlé dans une petite milice à la dérive, et pour les filles dans un bordel militaire rudimentaire. Avec, chez la mère maquerelle comme chez le chef de guerre, un accablement du sujet sous une protubérance de thèmes et de pratiques magico-religieuses de salut par l'exorcisme, qui s'extériorisent par des possessions mystiques convulsives, des cérémonies de prières abouchant sur des transes. C'est ainsi que de médiocres chefs de guerre se mettent dans des états quasi convulsionnaires pour galvaniser leur troupes hétérogènes et effilochées. Puis, se déroule le fil des échanges avec ces adolescents rencontrés donc à Bamako, au terme d'une errance de plusieurs mois, après leur participation aux conflits armés. Après ces premiers temps de dépôt plus que de construction, de ces scénarii parfois préfabriqués, concernant leur enrôlement et leur première expédition, se ressent une vive difficulté à aller plus loin, à expliquer pourquoi ils prirent place dans telle ou telle guerre, qui leur a été présentée comme « leur » guerre. Revient, en un lancinant *leitmotiv*, le thème de la vengeance. Au point que la bribe de dialogue ci-dessous est, elle aussi, une quasi-ritournelle dans ce genre d'entretiens. Écoutons ici un de ces adolescents rescapés, Ballan B. âgé de 15 ans. Mais avant que de l'entendre, il est utile de préciser le contexte de tels entretiens. Ils ont tous été menés dans un but d'assistance et de soin, non de simple recherche. Donc un transfert était à l'œuvre, un troc aussi. Du côté du jeune, une exigence de

notre présence, lentement décodée et admise, de notre côté et dans l'obscur d'un contre-transfert la demande implicite que l'adolescent rencontré nous parle, rejoigne le monde de la parole, de l'eau douce de la parole, comme l'écrivaient si bien les anciens tragiques grecs, qu'il nous dé-sidère. Mais notre contre-transfert peut faire porter un risque pour autrui, si nous le vivons dans la hâte, si nous ne comprenons la sottise qu'il y a à précipiter le temps du dire et du comprendre. En effet, le fait d'évoquer les violences subies, ou parfois les violences commises crée une sidération dépressive, pouvant mener à des actes suicidaires. Le sujet n'a plus alors le sentiment de participer à une narrativité commune se faisant et se tissant à plus d'une voix. Il est dans une position d'infra-témoignage pour laquelle dire l'insupportable est effrayant car il ne s'est pas encore constitué de langue pour le traduire et il ne s'est pas encore creusé chez l'Autre un lieu d'accueil de telles paroles. Dans la plus vive solitude de leurs énonciations, ces jeunes se vivent comme des sujets radicalement exclus de la communauté des vivants et des parlants. Aussi nos premiers échanges doivent-ils être graduels, cheminant progressivement. Au début il ne s'agit de rien d'autre que de se présenter, de parler un peu de soi, de ce que l'on vient faire en ces lieux, d'aider le jeune à dire son expérience actuelle du monde, en ce qui peut se construire et se maintenir d'évidence naturelle et aussi en ce qui fait encore étrangeté. Une fois ce territoire de l'intime tant fragilement construit et confié, alors, mais alors seulement, les paroles peuvent venir chercher la mémoire.

- Pourquoi as-tu fait la guerre ?
- Je ne sais pas, je l'ai faite à venger.
- Venger quoi ?
- À venger... mon père, à venger, les autres il fallait les détruire, il fallait venger. Je ne pouvais pas rester vivant, je ne pouvais pas rester sans venger.
- Que se serait-il passé si tu n'avais plus vengé ?
- Je ne serais rien, un chien, rien. Je ne serais pas digne de mes ancêtres, je serais pas un homme debout.
- Tes ancêtres, tu les connais, tu es en contact avec eux ?
- Il fallait que je les venge, y'a la guerre parce que ils étaient dérangés, je le savais.
- Comment le savais-tu ?

– Ils étaient pas en paix dans la mort, il fallait que je les venge, la guerre ça fait venir les ancêtres, la guerre c'est là tes ancêtres ils sont pas dans la terre, ils ont le cœur qui pleure, ils te disent de venir, « allez, allez » ils disent, « allez... »

– Tu les entendais te parler.

– Je voyais des trucs, quoi, des trucs qui disaient des choses, mais des choses qui faisaient pas le bruit de quand ça parle dans la rue, ou dans la maison...

– Pas ce bruit de nos voix quand on discute comme en ce moment ?

– ... Oui ça faisait pas comme toi quand on fait la causerie, toi tu parles et moi je vois tes yeux et ta bouche, je te vois pas comme la fumée, j'entends tes mots, ils viennent de ta bouche, ta bouche elle bouge quand tu dis les mots, tes dents elles rient des fois (il m'explique qu'il voyait des formes dans les brumes, les fumées, ou les reflets du fleuve, comme des ombres de visages clos sur une forme de cri muet, mais ce ne sont pas des hallucinations à proprement parler, ce sont des moments de continuu crépusculaire de la psyché qu'entretiennent les consommations de toxiques).

– ...

– Et en ce moment-là, ce soir où on cause toi et moi, tu penses quoi de ta guerre.

– On était pas comme tu me vois là, on était pas pareil.

– Pas pareil comment ?

– On voulait trop se battre, on voulait venger.

– Les ancêtres ?

– Oui.

– Et maintenant ?

– Là je sais pas où ils sont les ancêtres, ici y'a pas la guerre, ici on s'occupe avec les autres, on cherche l'argent mais y a pas la guerre.

– Tu l'as quittée cette guerre, mais est-ce qu'elle est encore dans ton cœur ?

– Je suis parti parce que mon copain s'est fait tuer et on a rien voulu faire avec son corps, on l'a laissé dans la forêt, j'ai eu peur.

– Peur ?

– Je me suis demandé ce que les autres pourraient faire avec son corps, j'ai gardé ça de lui (il me montre à ce moment-là une photo déchirée et maculée qui serait celle de son camarade à peine plus âgé que lui prise avant toute participation au conflit).

– Ça fait longtemps que tu n'avais pas regardé cette photo, on dirait ?

– Oui je la regarde pas, je la pose contre moi (montre sa poitrine).

– Si tu es d'accord, on peut la regarder ensemble (il me donne alors la photo et ferme doucement ma main dessus puis rouvre ma main et reprend la photo qu'il fait mouvoir entre mon regard et le sien).

– Mais là tu vois je me souviens plus de son visage à Adama, je me

souviens de ses cris... (lutte contre des pleurs).

- De ses cris ?

- Oui quand il a été blessé.

- Mais c'est au moment de sa mort que tu as ressenti que ce n'était pas bien de le laisser seul dans la forêt ?

- Non, c'est pas comme ça, c'est pas tout de suite, c'est plus tard, c'est... tu vois, plus tard j'ai été blessé grave (il me montre une énorme cicatrice sur la jambe gauche), j'ai cru que j'allais mourir et, tu sais, c'est comme ça la vie pour nous les soldats, on m'a laissé en plan, je me suis dit que comme Adama j'allais être abandonné comme cadavre (puis, il me parle de la façon dont il a été recueilli par une famille, soigné rudement - cautérisation par une plaque de fer chauffée à rouge - et a fugué. Son arrivée à Bamako où il crut que des parents éloignés qu'il n'a jamais connus et jamais retrouvés pourraient s'occuper de lui, je le retrouvai deux jours plus tard pour un autre entretien où nous reparlâmes de cette vengeance impérieuse et si peu explicitée).

- ...

- Mais contre qui tu devais te battre ?

- Je ne sais pas, contre les autres.

- Les autres ?

- Oui ceux qui ne parlent pas comme nous, nous dans l'armée on a nos façons de se parler, on met un peu des langues de chacun, tu vois dans mon groupe y'avait Bambara mais y'avait aussi des Sierra Leonais, au début ils aimaient pas les Maliens qui vivaient en Sierra Leone, mais après on a fait comme frères, on a inventé nos mots, notre chef, il avait aussi des mots à lui quand il entendait le Christ vengeur, il entendait des mots qui existaient pas avant lui, ça faisait des ordres après (il m'explique longuement que son groupe où il fut intégré de force comptait deux de ces enfants de familles maliennes ayant migré vers la Sierra Leone dans l'espoir d'y vivre moins pauvrement, ce avant les conflits, le chef était un Ivoirien qui, sans doute épileptique, connaissait, dans des états de crises comitiales perçues par lui-même et ses affiliés, comme une transe mystique, et il connaissait aussi lors de ses crises des moments de glossolie vite récupérés en néolangue valant pour la cohésion du groupe. Groupe dans lequel la voix du leader avait un effet de cohésion libidinale).

- On avait nos façons de faire la drogue aussi.

- De faire la drogue ?

- Oui on prend la drogue pour le combat et pour écouter ce que disent les morts.

- Ils disent...

- De tuer, de venger.

- Comment ils le disent ?

À ce moment-là il chantonne, les yeux clos, non sans effort, c'est entre la berceuse et la psalmodie, l'interprète tisse par les navettes du sens ce qui n'est que lancinante jaculation d'un signifiant compact. L'adolescent acquiesce à cette traduction, le mot proposé est *àntarra* ce qui signifie « va, va de l'avant », il le prononce, surpris, perplexe, concerné. Alors je continue à lui parler.

– *Àntarra* c'est ça ?

– Oui ça peut dire ça mais tu vois quand c'est l'ancêtre qui parle c'est comme un bruit, c'est pas des voix comme nous quand on parle, c'est pas la même chose quand c'est Ballan (le prénom de l'interprète) qui le dit comme ça avec sa bouche, avant, ça fait comme un grondement, comme les mauvais rêves, des fois tu vois tu rêves, tu as tout ton *miri* (traduction possible : appareil de l'âme) qui a peur...

– Mais là c'est un peu comme si tu te réveillais avec Ballan et moi.

– Un peu, faut revenir me voir là (ce que nous fimes à plus d'une reprise).

Comment entendre ceci ? Ne retenons pour le moment que les moments de notre échange où cet adolescent parle des ancêtres et du rapport qu'il entretient avec eux. Le mot d'ancêtre encombre ici, tant le sentiment est vif qu'une telle désignation ne peut recouvrir une ancestralité cousue dans le trésor mythique d'une tradition, s'y indique plus exactement une façon de condensation entre un adulte de la famille appartenant à une génération antérieure à celle des parents (grands-parents et arrière-grands-parents) et une voix féroce, beaucoup moins situable, qui ordonne au sujet de venger et de jouir de la mort et de la destruction. En tous les cas rien d'une ancestralité qui ouvre et garantisse un espace d'identification.

Si je remonte maintenant avec ces jeunes le fil de leur parole afin d'explorer la prime enfance de ces adolescents, je fais souvent le constat qu'ils sont presque tous des « enfants mal accueillis ». Cette expression ne peut prendre toute sa force qu'à mesure qu'on ne la réduit pas à une succession de rebuffades ou de réprimandes, voire de maltraitance subie dans l'enfance. S'y désigne plus exactement des enfants qui n'ont pas été mis au monde, mais qui, dans le monde, furent jetés. Ni présentés au monde, ni sujets auxquels le monde aurait été présenté. On constate souvent une abrasion des rites de naissances ou, plus drastique encore, une possibilité que

leur naissance ait été occasion de déclenchement de psychose puerpérale chez leur mère. On sait que de telles psychoses sont favorisées par la cessation brutale des rituels, lorsque cette cessation se redouble d'un effacement de tout ce qui ferait tiers entre la mère et l'enfant. On sait aussi que si un tiers joue son rôle, alors le fait que les rituels aient un moindre caractère d'obligation que par le passé n'a pas d'incidences psychopathologiques avérées. Mais là il s'agit souvent d'un temps plus ou moins après la naissance où la mère a été sidérée par son enfant, s'en occupant d'une façon arythmée, avec des périodes de fusion alternées par de grandes latences d'indifférence. Bien entendu il ne s'agit pas de faire une quelconque psychogenèse de l'enfant ou de l'« adolescent-soldat » mais de constater que ceux qui, parmi ces mineurs sous la guerre, passent de groupes guerriers en groupes guerriers, sous la contrainte d'un devoir de vengeance aussi obstiné qu'immédiat sont souvent des enfants qui ont été trop souvent une énigme menaçante pour l'environnement normalement chargé des premiers soins et des premières paroles.

Voici ce que me dit une adolescente, rencontrée elle au Congo et qui fut la « maîtresse » forcée d'un chef de guerre et de son second. Elle avait 13 ans alors et les deux plus grands n'avaient pas encore atteint leur dix-huitième année.

- Tu as souvenir de ce qu'on disait de toi quand tu étais toute petite ?
- Ah ben on ne m'aimait pas, tu sais ma mère est morte j'avais peut-être quatre ans quelque chose comme quatre ans, mon père s'est remarié, moi on avait un peu peur de moi, on disait que je pouvais apporter des mauvaises choses, il fallait pas que je parle aux enfants de la deuxième épouse de mon père, on avait peur.
- Tu as une idée de ce qui faisait peur ? Et toi tu avais peur de quoi ?
- Moi j'avais peur des cris, ça criait beaucoup, j'avais peur des coups aussi, mais maman je m'en souviens pas trop, ce que, voilà, ce que je sais, voilà il faut écouter là, bon, eh bien quand je suis née, maman elle a eu la peur, vraiment, la peur, elle criait, elle pleurait, elle disait que j'étais morte, elle pleurait que j'étais cadavre, et puis elle s'est mis à taper le médecin, lui demandant pourquoi il lui avait pris son vrai enfant, qui était un enfant vivant, moi elle me regardait pas, mon père, alors il parlait avec moi au moment où maman est morte et après, avant qu'il se trouve femme à nouveau, mon père me dit que quand maman me regardait elle avait sa tête à faire peur, elle hurlait

comme si j'étais fantôme ou vampire, alors on m'a confiée à la sœur du frère de ma mère, mais là aussi ils avaient la peur, ils pensaient que peut-être j'étais morte et revenue à vivante par sorcellerie, maman elle est morte, des gens du village disent que c'est un esprit sorcier qui l'a fait mourir, elle avait peut-être la maladie dans la tête, je sais pas (il est possible que sa mère soit morte d'une méningite pour ce que j'ai pu comprendre de l'état sanitaire de la région où est née et où a été élevée cette jeune fille, il est patent qu'au moment de sa naissance sa mère a vécu un épisode puerpéral nettement psychotique – avec une confusion entre le mort et le vif et un vécu hallucinatoire dans la relation à son enfant – à distinguer de la *dépression post-partum*, donc).

De tels récits ne sont pas rares. L'enfant, dès sa naissance, a été mis dans une position de mort-vivant ou de porteur de mort. Ceci n'explique pas la rhétorique de la vengeance et il serait absurde et dangereux de prétendre édifier une typologie psychologique de l'« enfant-soldat ». En revanche il est à noter que dans des contextes de délabrement des grands récits et des grandes médiations, les guerres qui sont manœuvrées en dessous par des intérêts économiques d'ordre international sont vécues par des jeunes en errance et jamais tant que cela assurés de leur lien à la dette de vie, comme des guerres pour sauver leur nom. Leur principe généalogique se résume à un balbutiement féroce d'un supposé ancêtre qui crie vengeance dans le réel. Ancêtre terrifiant, terrible, représentant ce savoir absolu de savoir qu'il est mort ; savoir absolu qui n'est qu'en résonance avec une possible condition d'enfant mal accueilli et porteur de mort qui est sans doute celle qu'ont connue et subie nombre d'enfants partie prenante d'être sous la guerre. Il y avait quelque chose de pourri au royaume du Danemark et Hamlet entendait (et voyait en une brume) le spectre de son père crier vengeance ; il y a quelque chose du symbolique des filiations et des appartenances qui se décompose en de nombreuses régions d'Afrique et les enfants entendent aussi ces spectres réclamer vengeance. Alors venger, certes. Mais dans ce qu'ils disent s'entend un autre fait qui ne manque alors pas d'alerter et qui semble surgir en parfait contraste avec cet amnésique devoir de vengeance et qui est que dans leur groupe guerrier, le plus souvent des petites unités d'une quinzaine d'individualités, lorsque meurt un de leur pair, il

n'est pratiquement jamais question de le venger (on se reportera au premier fragment d'entretien). Ce devoir de vengeance ne soude en rien la fraternité de leur dite communauté actuelle, celle qui va au combat, dans une indifférence dangereuse. Comment comprendre ceci ?

Venger c'est s'acharner sur le corps de l'ennemi, et qui est ennemi parce qu'il est autre, et même parce qu'il fait effraction dans le champ scopique, parce qu'il fait intrusion. Les soldats tueurs, adultes et adolescents de la Sierra Leone, du Mozambique, du Libéria ou du Rwanda, ne portent pas leur intérêt à défendre un territoire, un rapport au pouvoir ou à l'État. Qu'agissent-ils ? S'ils tuent des frères, s'ils tuent des pères – ce qui souvent fut le cas – et aussitôt l'orthodoxie psychanalytique ira parler trop rapidement de fratricide ou de parricide ! L'interprétation plaquée oublie un fait, essentiel. Certaines de ces violences ne visent pas à supprimer la vie de l'ennemi, elles visent à le transformer en autre chose, en un corps sans réponse dans le miroir, en un corps démembré – selon l'expression de F. De Boeck (1998) – en une chose, en un reste « poubellisé ». C'est-à-dire que l'ennemi n'est plus, au-delà de sa mort, un partenaire possible pour l'identification. Il n'est pas un ancêtre capable de dialoguer avec d'autres ancêtres.

S'indique encore que ces mineurs sont parmi les survivants d'un projet qui vise à doublement supprimer l'ennemi. Le supprimer physiquement, mais aussi et plus encore le retrancher systématiquement de son appartenance à l'humanité. Réduire ce projet à un exercice de la pulsion de mort est un truisme, et presque une insanité. L'appartenance de la victime au monde de la mort humaine est visée. La mort comme pur réel, comme objet est ce qui est produit. Se positionner dans un tel rapport à l'ennemi, et donc à soi-même, revient à vouloir en finir avec l'incomplétude et l'indéterminé de chaque fondation humaine. Nul n'en sort indemne.

Voilà que nous pouvons mettre en lien trois traits :

- extrême perméabilité à un impératif de vengeance qui résonne comme une grosse voix surmoïque ;
- indifférence à la mort d'un proche, laquelle ne déclenche aucune réponse sociale comme la mise en place d'un rituel de deuil

et aucune réaction psychique comme une amorce de trauma ;

– acharnement contre le corps d'autrui réduit à un *nihil*.

Il nous faut à ces trois traits rajouter une autre particularité pour mieux comprendre la solidarité psychique qui les agence tous trois. Je proposerai pour cela un quatrième terme : le vécu d'indestructibilité. Je le définirai en commentant l'usage que ces enfants et adolescents font des toxiques. Ils sont de grands consommateurs de drogue. C'est là leur *pharmakon*. Que consomment-ils ? Si certains peuvent attendre de la drogue qu'elle développe leur imaginaire, ce qui est le cas pour les produits hallucinogènes, de telles consommations sont peu fréquentes et peu nombreuses car la plupart de ces jeunes abandonnés à (et dans) la rue disent de leur période guerrière que c'était une période, où, généralement, ils avaient peur de leur vie psychologique intérieure. Il s'agissait pour eux davantage d'exciter l'extérieur, l'armature et la carapace corporelle. Et rien ne saurait alors mieux leur convenir que ce produit qui développe de l'excitation : c'est le cas des amphétamines. De telles drogues qui donnent la sensation d'excitation et d'invulnérabilité altèrent généralement toute conscience du danger. Compliquée de solvants, la consommation toxique répond aussi à une autre disposition subjective, les produits conjointement consommés détruisent et la pensée et la sensation. Il serait certes aussi dérisoire d'expliquer ce type de consommation en y voyant un plein choix du sujet, une telle ligne de raisonnement laisserait penser que les litres de vinasse engloutis par les soldats des tranchées de 1914-18 l'avaient été en raison d'un penchant à l'alcoolisme des « poilus ». Les nécessaires notations cliniques sur l'usage de produits toxiques nous intéressent en ceci. Un chef de guerre a généralement conscience du niveau de toxiques accessible au groupe et sait recruter qui va trouver le produit, ce « garçon de course » n'est pas le plus fragile, mais il est le plus dévoué. En revanche, nul dans ces groupes ne semble jouir du moindre savoir se rapportant aux effets qu'entraînent les ruptures brutales de consommation. Or, il est avéré que la rupture de consommation de produits solvants entraînera des confusions psychiques avec une anesthésie du corps. Revenons à la nécessité où nous étions de

mieux situer ce qui semble une discordance entre venger un principe d'ancestralité réduit à une voix qui ordonne, et l'indifférence pour la mort d'un de ces adolescents juste avant compagnon d'armes et dont le décès brutal, par meurtre ou accident, ne donne lieu à aucune représaille vengeresse. L'usage des drogues nous éclaire suffisamment. De telles prises de produits qui sont inévitablement prescrites par les *leaders*, renforcent la conviction terrifiante d'être indestructible et immortel. Tout se passe comme si le sujet n'avait plus un corps, qu'il était strictement devenu un corps. Ce vécu de devenir un corps indestructible n'est en rien euphorique. C'est une mise hors-jeu de la scène du monde qui s'en déduit. Indestructible le sujet l'est, car il est devenu le spectateur figé d'un monde réduit à une scène sans histoire et sans profondeur.

Je livre un autre moment d'entretien avec ce premier adolescent, à Bamako rencontré.

– Et alors tu prenais de la drogue ?

– On en prenait tous, au même moment.

– Tous ?

– C'était la loi dans le groupe, tous, oui on prenait de la drogue qui rend froid, ça rend froid, ça donne le froid, sous cette drogue on pouvait attaquer, les autres, les maisons c'était pas comme maintenant, comme quand je te vois là, dans la rue à Bamako, c'était pas pareil.

– Essaie de m'expliquer.

– C'était comme si tu voyais un film, une vidéo, comme à la gare routière, là où on regarde les vidéos, tu vois les maisons c'était tout plat, les gens c'était tout plat, on pouvait couper, on pouvait couper on voyait pas que quelque chose crevait, là si je coupais ce truc (passe un cafard) je verrai que ça sort du corps, quelque chose, qu'il est plein, mais là avec la drogue, si tu étais gâté (blessé) tu sentais pas et les autres tu sais c'était des images comme des images, tu pouvais couper, pas grave, normal. Les autres ils étaient tout plats, plus plats encore que ce bout de carton-là, tu vois (il désigne ici un grand carton qui peut lui servir d'abri le soir).

Nous voici maintenant avec quatre termes : à l'indifférence à la mort d'un pair, à l'acharnement contre le corps d'un autre réduit à une image puis à un *nihil* et, enfin, à l'impératif de vengeance se superpose un vécu irréel d'un monde dans lequel le sujet se sent

indestructible. Mais de ce monde, il en est de fait exclu par une double opération. D'abord une dilution de la troisième dimension. L'univers extérieur n'est alors que platitude. Le sujet en est exclu, il en est au-dehors, excentré. On saisit ici que la ruine de la parole décompose la perspective, tout devient comme feuilleté. Il n'est plus possible de lire l'espace avec le temps. Tout prend la dimension uniforme de l'immédiat. Le corps n'est plus contenant, il est scindé : autrui est une image, le sujet est une sensation, un affect. À son tour il se vit comme la pure énergie, l'extension armée d'un Autre qui commande et ordonne. Ce temps du meurtre est un temps de déchirement de l'image d'autrui. Et d'acharnement mégalomane contre ce corps de l'ennemi qui est une pure altérité spéculaire sans consistance qui doit se trouver détruite en raison du simple fait qu'elle surgit en opposition frontale au sujet, en une opposition sans médiation. Aussi mourir dans un tel groupe n'est pas vraiment mourir, c'est s'évanouir, comme s'évanouit dans le meurtre un autrui fantôme. Où l'on voit que l'appel à la colle libidinale dans de tels groupes, est un appel à la fusion, à la massification. C'est là que réside la seconde opération. Il n'est pas ici un groupe qui se compte comme étant fait par des individualités identifiables dans le « un par un ». La massification de ces groupes est l'indice le plus flagrant de la maladie d'un lien social plus large où l'unification se fait au nom du sacrifice de soi venant faire preuve ultime de l'amour infini porté à une cause qui ne se dit plus et se camoufle en amour pour le Père, l'Ancêtre réduit à sa voix intimante. Dans une telle massification du lien, alors chacun est le doublon de l'autre dans une parfaite et compacte interchangeabilité.

Si à l'inverse, des « adolescents-guerriers » commencent à se sentir comptables d'avoir à mettre en place un rituel funéraire c'est parce qu'une profonde modification subjective s'est opérée en eux. Loin de n'être que des indestructibles, ni vivants ni morts, le surgissement d'une angoisse d'avoir pu mourir pour de bon fait d'eux des survivants. La mort n'est plus déniée. Ils ne sont plus l'immortel bras armé du courroux vengeur d'un principe d'ancestralité redoublant de férocité, ils deviennent en face de la mort comme on l'est en face d'une altérité symbolique. Se sachant

à nouveau mortels, se vivant comme des survivants, c'est alors qu'ils peuvent développer une névrose traumatique, ou mettre en place des semblants d'inhumation de ceux qui sont morts et sur place laissés. Ils le font *in absentia*, enterrant les malheureux restes de leurs camarades, ces pauvres morts dont on a abandonné les corps cloués sur place. Ils entrent de la sorte dans la communauté humaine des vivants-parlants définie comme celle qui est forgée et maintenue par ceux qui savent prendre soin des morts ; or, la mise en place de rituels funéraires suppose un enveloppement des corps ce qui se situe à l'extrême opposé des gestes de découpe ou d'enfouillage du corps de l'ennemi réduit à rien.

Il reste alors à considérer ce qui du politique permettrait de sortir de ce rapport à l'ancêtre si empli de cauchemar que des pans entiers de la population vivent et subissent. Le moins que nous puissions dire est que des lectures non politiques des guerres africaines abondent de toute part dans le monde. Que ce soit en les réduisant à des guerres ethniques ou à des guerres traditionnelles qu'amplifie dans leur pouvoir de destructivité l'importation d'outils de mort, que ce soit encore en utilisant le terme si embarrassant d'ethnie à des fins de manipulation des esprits et des masses. Les grilles de lecture sont brouillées, et elles le sont gravement. Les adolescents rescapés des guerres, comme ceux que j'ai pu rencontrer, nous enseignent comment ce politique qui réduit l'identité à une origine primitive, humiliée et jamais en partage avec l'étranger, joue sur les structures inconscientes. L'ancestralité, loin de régir la chaîne signifiante des lignages et des alliances fonctionne comme un impératif surmoïque réclamant que par le meurtre de l'altérité soit récupérée une jouissance perdue. L'enfant est alors accolé à l'ancêtre. Une telle formulation égarerait toutefois si nous ne pouvions pas situer correctement les termes qui la composent sans arriver à préciser de quel ancêtre et de quel enfant il s'agit dans ces temps dont nous parlons. Car souvent une fois la guerre finie, ou suspendue un temps, la volonté d'effacer le passé récent à seule fin de reconstruire un pays neuf et unifié confisquait le conflit sous des mirages d'amnistie généralisée et porte atteinte au travail de transmission de la vie psychique d'une génération à une autre. Des

prises en silence qui font violence, des amnisties autoritairement décrétées, confisquent des mémoires et paralysent les énergies des souvenirs. Les morts, vite oubliés, insistent dans la nuit psychique. Et j'ai pu voir, au Cambodge comme au Congo, plus récemment, à quel point cette chape de plomb fragilisait les ferments du lien social. Se produisent alors, à nouveau et en retour des massifications qui visent à homogénéiser les communautés désœuvrées et traumatisées ; mais c'est souvent en les scindant, mettant en exergue des sujets tout protégés par une légitimité citoyenne (ce qui est normal) et de l'autre côté des sujets qui n'auraient droit qu'à entrer dans des communautés d'assistanat. Un des signifiants de cette massification c'est « la victime ».

Or qui ne pense le lien social qu'avec le seul axe du préjudice irréparable ne fonctionne plus dans sa lecture de son histoire en l'histoire enchâssée qu'avec une grille qui toujours oppose le bourreau à la victime. Toute économie libidinale de la massification victimaire, laquelle ne peut être que favorisée par un abandon des prérogatives du droit à dire les fautes et les crimes, renverra à la fabrication d'un danger, d'un persécuteur à conjurer, bien plus qu'à combattre par les moyens de la lutte politique et de la parole publique. Un mot s'impose ici à propos des « enfants-sorciers », souvent anciens soldats. Une part importante des enfants et adolescents errant dans les mégapoles de Kinshasa, Pointe-Noire ou Brazzaville souffrent de cette réputation que parfois ils revendiquent. N'allons pas croire qu'ils ne font que reprendre sous une autre modalité de présentation la catégorie de l'« enfant-ancêtre ».

Résumons afin de distinguer. Les rationalités traditionnelles se centrent sur la façon dont une famille accueille son enfant, dont un lien social accueille et les enfants et ces adultes qu'il a fait, par sa naissance, devenir les parents. De plus, l'environnement culturel se doit d'imaginer et de figurer la façon dont le tout nouveau-né accueille et adopte le monde. Ce croisement entre deux actes d'adoption figurés par les rituels peut ne pas s'effectuer, l'enfant refusant sa mise au monde, par exemple, en décédant à peine issu des chairs de sa mère. Mais c'est aussi un monde incapable de le protéger contre des sorts, encore un autre exemple. Alors ce

« trou », cette faille de l'office d'un tiers faisant passerelle entre la mère, l'enfant et la mort, est une catastrophe qui va d'abord être conjurée par nomination. Le nouveau-né, ou l'enfant ensuite grandi (et il faudrait mieux comprendre les âges et les temps de cette nomination, la mise au travail préalable à cet acte de nomination) est désigné comme « enfant-ancêtre ». Cette opération est souvent le prélude à la mise en scène de ritualisations qui surdéterminent la force et la générosité de la puissance adoptante. Il en est ainsi du rituel Kagan décrit par Eschliman où une « vieille » qui a parlé à l'enfant, l'a scarifié discrètement, puis a fait mine de le brutaliser et de le menacer de mort, elle consent peu après cette mise en scène à le vendre à une autre femme qui va racheter l'enfant pour le ramener, enfin, dans la maison de la mère. D'autres rites consistent à isoler transitoirement l'enfant et à le « placer », d'autres encore, à attribuer à l'enfant un nombre conséquent de « marraines tutélaires » qui font mine de l'insulter et de se moquer de lui pour conjurer le mauvais œil. L'énumération serait longue et sans probant. Elle rassemblerait dans le désordre des gestes prescrits et des vocables, différents selon les champs culturels et qui renvoient à des univers sémantiques difficilement renversables les uns dans les autres.

Voilà que se discerne mieux la nébuleuse de l'« enfant-ancêtre » qui désigne :

– des particularités psychologiques et physiques très composites (allant de signes d'autisme à la phobie précoce) ;

– un rapport précis entre la présence du nouveau-venu qu'est l'enfant et celle du dernier parti qu'est le dernier mort de la famille. On trouve là un fond de théorie à rationalité traditionnelle qui boucle le temps de la génération qui vient sur celle des générations précédentes (cet axiome correspond à une logique qui suspend le temps et découpe l'ordonnance des parentés et des lignées, il ne convient pas de l'aborder avec un surplus d'imaginaire qui renverrait à des modèles propres au fantastique « gothique » européen) ;

– une disposition du groupe qui, par le prisme de l'enfant, tente de s'adresser sur le mode de sacrifice de réconciliation à l'ancêtre peut-être mal honoré qui fait ainsi retour. Le groupe, en

surcodifiant les mondes auxquels appartient l'enfant, redésigne les opérations de passage entre mort et vie, entre matrice et famille puis entre famille et lignages, entre lignages et sociétés, enfin ;

– une théorie consolatrice dans des processus de deuil lorsqu'il y a succession de morts d'enfants. Bien évidemment la façon dont chaque mère adopte et fait de ses théories le matériel de construction d'un ouvrage de deuil est loin d'être identique d'une femme à une autre même si elles sont de la même culture, du même village, de la même famille, etc. Il est nécessaire, où que ce soit, de disjoindre le pattern culturel de la causalité psychique, sauf à retourner à des pratiques d'influence et de suggestions mortifères. On se rend aisément compte que le bénéfice de cette théorie qui fait des enfants morts une figure récurrente de l'enfant revenant, brise la relation duelle mère-enfant, interposant entre elle et eux la tiercité de l'ancêtre.

Nous sommes instruits par la prodigieuse habileté des cultures africaines à faire jouer, dès les premières relations de l'enfant, du manque et du symbole, et conscients de la façon dont elles disposent des stratégies de séparation et de coupure/liens. Ceci étant, on voit, que par une fidélité obstinée aux dogmes les plus éculés de la psychologie occidentale, on risque de méconnaître ce que disent les théories africaines de l'ouvert et du tiers, et, de plus large façon, on passe sous silence la façon dont est nommée et comprise, façon qui fait effraction dans les relations duelles.

S'il est à noter que la désignation d'un enfant comme « enfant-ancêtre » est rare en Afrique (sauf lorsque les modifications pathogènes du lien social et les anomies favorisent des vécus dépressifs et persécutifs s'accompagnant de stigmatisation), en France, ce terme fait l'objet d'une promotion psychologique assez répandue. Au point que cette désignation, patiemment recomposée par les recensions ethnographiques et toujours manipulée avec la plus extrême prudence chez les tradipraticiens, est en passe de devenir un cliché sous lequel on range au plus vite très et trop aisément les enfants de migrants africains en retard dans leur mode d'expression et de socialisation. Le succès assez important que rencontre l'« enfant-ancêtre » ici amène à tenter de préciser en quoi

cette notion fourre-tout peut fonctionner comme un véritable piège pour la réflexion et l'action thérapeutique. Je prendrai ici comme argument que le plus souvent l'enfant qualifié de la sorte est le dépositaire de l'infantile maternel, qu'il est en quelque sorte la part non traduite, non transcrite du rapport à l'origine que tentent de tisser de nombreuses mères africaines en terre d'exil, que ce soit l'exil extérieur vers des pays européens ou « intérieur » vers des mégapoles africaines.

Le vœu, dont nous n'avons pas à nous gausser, que les connaissances anthropologiques puissent aider des soignants dans leur travail clinique avec des patients qui leur seraient étrangers peut aujourd'hui sembler assez naïf. Il ne s'agit pas non plus d'oublier que nos patients sont porteurs de scénarii culturels concernant la symptomatologie de leurs enfants et que, si nous nous fermons à toute possibilité de nous laisser informer et interroger par ces théories, alors un risque de clivage est important. Il se peut très bien que des mères et des pères africains taisent ce qui fait sens pour eux, sachant, à tort ou à raison, et hélas plus souvent à raison qu'à tort, que leurs propres univers de cohérence sont comme « interdits de séjour » là où règnent les préjugés ethnocentrés, les théories dites « scientifiques » réduites à des croyances ou à des fétiches – ce qui est le malheur ou, plus légèrement, l'infortune, que peuvent connaître toutes théories psychologiques ou psychanalytiques. En revanche, il faut reconnaître qu'une fois ouvert un espace de dialogue qui ne se résume pas à un espace de prescription d'identité ni de psychologie du comportement « exotique », alors les fameuses théories « indigènes » sont prises dans des fonctionnements intellectuels et psychiques très différents. Croyance, hypothèse, souvenir-écran... Il y a partout écart entre l'identité et l'identification. Et ce n'est pas le même travail psychique que de désigner un enfant en l'identifiant au « modèle » de l'« enfant-ancêtre », sous forme d'hypothèse critiquable et discutable dans le groupe, et de le voir comme un véritable « enfant-ancêtre » sans en deçà, ni au-delà de cette désignation qui, révélation totalisante et indiscutée, absorbe à elle et résorbe en elle l'identité de cet enfant.

Il nous faut aussi, afin de poursuivre l'examen critique de cette notion, nous orienter vers l'anthropologie clinique et politique. En 1968 donc, Zempleni décrit avec minutie et rigueur les modèles étiologiques et thérapeutiques propres aux Lébou et aux Serer qu'il a su rencontrer. La thèse est passionnante et mérite d'être lue *in extenso*. Un point d'importance échappe toutefois complètement à l'auteur qui ignore tout de l'apport d'un Balandier à la compréhension de l'anthropologie et de la sociologie de l'Afrique. Selon Balandier, les faits observés par l'ethnologue ne sont pas des manifestations atemporelles du trésor de la tradition, ils ne viennent pas de la nuit des temps, ils ne surgissent pas telles des floraisons d'une structure introuvable et profonde, mais sont entièrement pris dans des contextes coloniaux. Ce n'est pas ici le lieu de décrire à quel point les travaux de Terray, de Meillassoux et de Balandier ont pu bouleverser une anthropologie prise dans le magister de Lévi-Strauss (Althabe, Douville, Selim, 2003). De même qu'avec Bourdieu, qui substitue à la notion de règle celle de sens pratique, les règles de la parenté de Lévi-Strauss deviennent des stratégies matrimoniales et des usages sociaux. Je signalerai toutefois que ces travaux ont relativisé grandement la thèse qui fait des structures élémentaires de la parenté une structure première. Les formes de la parenté dépendent aussi des contextes économiques et politiques. Dans le droit fil de cette anthropologie, il a pu être établi que la position de l'enfant est plus complexe encore que ce qu'une lecture des logiques traditionnelles des croisements de lignées pouvait déduire.

Enfin, si la notion d'« enfant-ancêtre » désigne une façon d'inversion des générations, c'est alors une notion qui va très vite connaître une inflation ne renvoyant en rien à l'expression d'un fonds traditionnel. L'amplification du phénomène de réduction de la génération qui vient à celle des ancêtres prend son essor avec les coups fatals portés à la vie coutumière. Elle accompagne les violences urbaines, les guerres, les désocialisations, les éclatements des régulations anciennes. Il serait naïf et sot de notre part d'espérer remonter conceptuellement à l'ordre symbolique propre à une communauté villageoise stable, du moment où il nous est présenté

un supposé « enfant-ancêtre », pour comprendre et soigner ce dernier. Aussi, le premier et principal problème que nous pouvons rencontrer en Afrique, à propos des enfants stigmatisés, est celui de l'évolution pénible de la catégorie d'« enfant-ancêtre » vers celle de l'« enfant-sorcier ».

La situation problématique de cet enfant stigmatisé, dans nombre de grandes villes africaines, est, aujourd'hui, une réalité préoccupante pour les politiques de santé. Ainsi, la stigmatisation d'un enfant comme « enfant-sorcier », si cet enfant est errant, s'il est mal inscrit dans son périmètre d'existence, est-elle trop courante à Kinshasa, comme en attestent les travaux de J. Le Roy et d'A. N'Situ (2006). Les repères s'affolent et les deux termes qui organisent les espaces traditionnels, l'ancêtre et le sorcier, se confondent et se condensent en une synthèse qui accable l'enfant. Une logique de l'étendue qui associe les humains et les génies se trouve télescopée avec une logique de la durée qui associe les humains et les ancêtres. Des familles désarrimées, des rivalités non médiées sont des facteurs qui impliquent des « pannes » dans la transmission culturelle. De plus, des partitions anciennes, propres à régir et conforter les fondations de l'espace et de la durée, s'effaçant, le groupe familial ou sociétal ne se vit plus dans le reflet du monde. La génération qui vient surgit comme antagoniste.

L'ancêtre et le génie sont alors confondus, de plus en plus fréquemment. À Kinshasa, J. Le Roy (1990) repère des mutations du principe d'ancestralité. A. D'Hayer (2006) convient que les thèses « ethnopsychanalytiques » sur le sorcier ne permettent plus guère de comprendre la brutalité des émergences de ces stigmatisations d'« enfants-sorciers » dans cette même ville (ou ailleurs). Aujourd'hui prolifèrent autour des enfants, le plus souvent, un accroissement morbide et inquiétant des thèmes d'« enfants-sorciers », possédés, anthropophages. Or, l'accusation d'anthropophagie est la plus redoutable de toutes, elle peut frapper post-mortem. Chez les Bamiléké étudiés par C.-H. Pradelles de Latour (1990) tout comme dans l'ex-Zaïre, à Douala tout comme à Kinshasa cette accusation est terrible et terrifiante. Pourquoi donc assistons-nous aujourd'hui à une telle variation morbide de ces

thématiques de dédoublement, de possession et à propos d'enfants ? La question est très ouverte.

D'autre part, nous devons considérer comme symptomatique non seulement le fait qu'il y a de l'ancêtre dans l'enfant, mais aussi et encore du sorcier et que cette cohabitation inédite est alors le signe d'un affolement des sujets par rapport à ce qui organisait le rapport à la naissance et à la mort. Les ancêtres, rappelait A. Barry (2001), ont une fonction continue. Ils deviennent ancêtres après leur mort et fonctionnent dans un monde qui est en reflet du monde des humains. À l'inverse les sorciers occupent une fonction discontinue. Ils font brèche et sur-individualisent celui qui les porte au risque de la folie. Un autre point encore, les Églises de réveil, de salut ou de guérison pentecôtistes poussent à Pointe-Noire ou à Kinshasa comme des champignons. Et elles sont largement subventionnées par l'État qui les utilise grandement dans le sens d'un contrôle social. Rien de plus réactionnaire alors que ces Églises qui déréalisent tout ce que la mémoire d'une ville ou d'un quartier peut conserver et transmettre de repères et de signifiants du lien à l'histoire et au politique. Ces Églises sont des industries de perte de contact avec la réalité et avec les héritages du passé aptes à donner forme à la réalité. On y persuade par le biais de techniques d'hypnose des garçonnets et des adolescents d'avoir commis des crimes au sein de la famille. Les disparus sont nommés et leur trace est confisquée dans un occulte lugubre. Les enfants et adolescents n'avouent pas leurs prétendues fautes. Ils ne les déclarent pas, mais tout comme l'Œdipe de Sophocle qui n'a jamais explicitement reconnu le parricide, ils finissent, dans un crépuscule de leur conscience, à acquiescer aux accusations, par un simple hochement de leur tête, par un murmure. Sorciers les voilà dépités. Mais de quelle sorcellerie s'agit-il ? De celle qui les fait être le véhicule d'un sorcier, esprit mort-vivant, les possédant pour assouvir leur vengeance. Le procès de l'« enfant-sorcier » devient alors occasion d'identifier cet esprit maléfique. Revient alors la question non du lignage mais de ce qui semble aujourd'hui impossible à tolérer de ses métissages. Pour expliquer cela il faut encore faire retour sur l'« enfant-ancêtre ». L'enfant qualifié ainsi donne occasion de

discuter avec l'ancêtre, de le séduire, ou de le réprimander, de le cajoler ou de le tancer s'il en demande trop au vivant. L'« enfant-ancêtre » est une figure de médiation. L'« enfant-sorcier », non. L'esprit sorcier ne peut qu'être conjuré ou banni. Il n'est plus ce mixte de secourable et d'hostile qui donnait consistance à l'ancêtre présenté par l'« enfant-éponyme ». Il n'y a pas à composer avec lui, ni à partir de lui. Or, les sorciers qui agissent par des actes supposés (et non plus par des symptômes mimiques ou thymiques) à travers le corps de l'« enfant-sorcier » ne sont pas choisis au hasard par ces Églises de réveil. Il ne saurait être indifférent que ces sorciers appartiennent pour la plupart à cette part devenue étrangère de la famille métissée, et que les représentations identitaires closes de la néoethnicité moderne ne peuvent plus héberger. Et oui, ce sorcier représente la part métisse de l'origine, ce qui pouvait rester de Tutsi dans une lignée Hutu, où l'inverse. Les Églises de guérison ou de réveil sont donc au service d'un fantôme et d'une politique de purification ethnique. Une lecture strictement traditionnelle se tromperait cruellement à considérer les « enfants-soldats » comme des enfants initiés (ce que fit avec précipitation Marie-Rose Moro dans l'édition du 5 février 2007 du quotidien *Libération*) et à considérer que la prolifération des Églises de réveil serait le signe que le pays un peu en paix reprendrait goût à perpétuer ses coutumes, ses croyances, ses trances et ses emphases spiritiques comme on suppose vainement que c'était le cas à la « belle époque » de la paix coloniale.

Alors, oui les enfants et adolescents sous la guerre sont bien en peine pour rentrer dans un lien social ordinaire, mais ils ne sont pas les seuls. Il en est de même des liens sociétaux en général, devenus profondément bouleversés et fragilisés. Aussi la grande difficulté, là où la silenciation du passé violemment récent est de mise, est bien, pour ces garçons et pour ces filles naguère « enfants-combattants » et/ou victimes des guerres, de se réaffirmer comme appartenant non seulement à la communauté « ethnique » ou nationale, mais plus radicalement encore à la communauté humaine. Il nous revient d'inventer avec eux le fait que nous appartenons bien au même monde, et que ces enfants de l'actuel, à

reconsidérer ici la belle expression d'Alice Cherki (2000), sont voués à s'inscrire dans un futur en partage.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ADOLESCENCE*, 2001. « En guerre », automne, t. 19, vol. 2.
- ALTHABE G., DOUVILLE O., SELIM M., 2003. « Ethnie, ethnicisme, ethnicisation en anthropologie : échange épistémologique », *Psychologie clinique*, 15 (nouvelle série, printemps) : 177-19.
- BARRY A., 2001. *Le corps, la mort et l'esprit du lignage, L'ancêtre et le sorcier en clinique africaine*. Paris, L'Harmattan.
- CHERKI A., 2000. *Frantz Fanon, portrait*. Paris, Seuil.
- DE BOECK F., 1998. « Au-delà de la tombe : histoire, mémoire et mort dans le Congo-Zaïre postcolonial », *PTAH*, (ARAPS), 7/8 « Effets d'histoire, production du politique » : 51-80.
- DEVEREUX G., 1977 [1956]. « Normal et anormal », *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris, Gallimard.
- D'HAEYER A., 2006. *Enfants sorciers entre magie et misère*. Bruxelles, Éditions Labor.
- DOUVILLE O., 2004. « Enfants et adolescents en danger dans la rue à Bamako (Mali). Questions cliniques et anthropologiques à partir d'une pratique », *Psychopathologie africaine*, XXXII(1) : 55-8.
- ESCHLIMAN J.-P., 1982. *Naître sur la terre africaine*. Abidjan, INADES-Édition.
- HEUYER G., 1948. « Psychopathologie de l'enfance victime de la guerre », *Sauvegarde*, 17 : 3-43.
- LE ROY J., 1997. « Migrations, ruptures et reconstructions identitaires dans la modernité d'une capitale africaine : Kinshasa (Zaïre) », *PTAH* « Modernités - Résonances Psychiques » : 139-152.
- LE ROY J., N'SITU A. et al., 2006. « Groupe de formation à Kinshasa et changements dans un contexte transculturel en crise », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 9-10. Toulouse, ERES.

MARCUS-JEISELER S., 1947. « Réponse à l'enquête sur les effets psychologiques de la guerre sur les enfants et les jeunes gens en France », *Sauvegarde*, 8 : 3-23.

MEIDEROS E., 2005. « Dynamique des jeunes libériennes appelées "enfants-soldats" en situation post-conflit armé ». Colloque international « Femme, féminin et criminalité », Université de Rennes 2.

MIANO L., 2006. *Contours du jour qui vient*. Paris, Plon.

MINKOWSKI A., MORISSEAU L., MARCIANO P., HURAUX-RENDU C. et al., 1993. « Le stress et ses conséquences psychiques chez les enfants exposés à la guerre et aux catastrophes naturelles. Observations préliminaires », *Devenir*, 5(1) : 55-73.

MUNYANDAMUSTAN N., 2001. « Peur au Rwanda. Document clinique », *Adolescence*, 19(2) : 517-527.

NATHAN T., 2000. « Autistes ou ancêtres » *L'enfant-ancêtre*. Paris, La pensée sauvage : 7-32.

OUSSEIRAN-HOUBBALLAH M., 2003. *L'enfant-soldat. Victime transformée en bourreau*. Paris, Odile Jacob.

PRADELLES DE LATOUR C.-H., 1990. *Ethnopsychanalyse en pays bamileke*. Paris, éd. EPEI.

RABAIN J., 1994 [1979]. *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge*. Paris, Payot.

VINGTIÈME SIECLE, 2006. « Enfances en guerre », 89 (janv.-mars).

ZEMPLENI A., RABAIN J., 1965. « L'enfant "Nit Ku Bon" un tableau psychopathologique traditionnel chez les Wolof et les Lébou du Sénégal », *Psychopathologie africaine*, 18(3) : 329-441.

ZEMPLENI A., 1968. *L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lébou du Sénégal*. Thèse de doctorat de troisième cycle en psychologie, Paris.

Résumé

S'il convient de préciser en quoi la guerre modifie la vie psychique de jeunes sujets il faut ensuite insister sur les difficiles réinsertions qu'ils

connaissent, tant réputation peut leur être faite d'être devenus des « enfants-sorciers ». Nous examinerons comment cette dernière catégorisation qui est en pleine expansion dans les deux Congo se cristallise et les effets qu'elle a de « débranchements » de ces sujets des logiques coutumières d'alliance et de filiation.

Mots-clefs : enfant-ancêtre, enfant-soldat, deuil, drogue, guerre, hallucination.

Summary

Children and Adolescents in War and their Relationship to Ancestrality

If it is important to specify the ways in which war changes the psychic life of young subjects, it is also necessary then to emphasise the difficulties they experience in re-entering society as a result of being reputed to have become « child sorcerers ». We shall examine how the latter categorisation, which is becoming increasingly widespread in the two Congos, takes form and the effects it has in « disconnecting » these subjects from customary processes of marriage and filiation.

Key-words: child ancestor, child soldier, mourning, drug, war, hallucination.

* * *

PARLER DE SES RELATIONS AUX AUTRES ET SE RÉVÉLER À SOI : FEMMES ISMAILI DU MOZAMBIQUE À LISBONNE

Nicole KHOURI*

Au cours de notre recherche concernant les Ismailis de l'espace lusophone (1954-74)¹, nous nous étions particulièrement intéressées à un point à la fois incontournable et tabou de leur trajectoire : le départ de toute leur communauté de la colonie de Mozambique pour le Portugal entre 1973 et 1975 (Khouri, 2007). Plus récemment, nous nous sommes penchée sur les liens particuliers de la microhistoire à l'histoire à partir des récits de mémoire de femmes ismaili, interrogées à Lisbonne entre 2005 et

* IEDES-Univ. Paris1 – 45bis av. de la Belle Gabrielle, 94736 Nogent-sur-Marne cedex - CEMAF/Paris, UMR 8171-CNRS/Paris 1
Courriel : Khouri.n@wanadoo.fr

¹ La recherche en cours *Ismailis de l'espace lusophone 1950-74* s'inscrit dans un projet plus large concernant la contribution des Indiens à l'histoire coloniale portugaise en Afrique. Elle est financée par la Fondation pour la science et la technologie, Lisbonne (FCT/PTDC/AFR/69150/2006) et s'étale sur une durée de trois ans. Le CESA/ISEG/UTL (Centro de Estudos sobre Africa e do Desenvolvimento, Instituto Superior de Economia e Gestão, Université technique de Lisbonne) en assume la responsabilité sous la direction de J. Pereira Leite (Prof. ISEG/UTL). Le CEMAF-Paris (Centre d'étude des mondes africains, UMR8054, Université Paris I) en est le partenaire international. Les premiers entretiens concernant la communauté ismaili ont été menés entre 2005 et 2007. En ce qui concerne la présence des Indiens au Mozambique et afin d'y situer les Ismailis, nous proposons en annexe une très brève introduction.

2007, à propos de leurs relations avec les colons, avec les Africains et avec les membres de la communauté ismaili, populations composant la société coloniale du Mozambique des années 1950-1975². L'analyse qui suit nous a été suggérée de façon incidente. L'article part de quelques séquences de ces récits mémoriels et tente d'analyser la place des chercheuses dans l'élaboration du récit des interviewées ainsi que les interfaces en écho qui ont pu conduire soit à l'élaboration (objectivation) soit à la forclusion de leur parole.

Données de base sur les chercheuses, les interviewées et le médiateur

Les deux chercheuses

L'une (C1) portugaise, ayant vécu au Mozambique au temps du colonialisme tardif de l'Estado Novo (1960-74), est historienne de la période coloniale et de la diaspora indienne du Mozambique et l'autre (C2), française, est sociologue, ayant grandi au Moyen-Orient, ayant une bonne connaissance de la civilisation arabo-musulmane et des sociétés de l'islam dit périphérique.

Les femmes ismaili et les chercheuses

S'inscrivant dans les critères de choix d'un échantillon répondant aux objectifs de la recherche en cours, les femmes interrogées sont nées entre 1945 et 1955, ont appartenu à des contextes géoculturels différents de la colonie de Mozambique (capitale et/ou bourgs de l'intérieur, régions du Nord et du Sud) et ont grandi durant la période des grands changements de la société coloniale et de ceux relatifs à leur communauté (que nous évoquerons brièvement un peu plus loin). Elles ont quitté le Mozambique au moment du départ massif de toute leur communauté (1973-75) et se sont depuis installées à Lisbonne. Les décennies 1950, 1960 et jusqu'au milieu des années 1970 recouvrent leur enfance, leur adolescence et une partie de leur vie d'adultes. Les récits du vécu de leurs relations avec l'ensemble de la société coloniale s'élaborent

² Khouri, Pereira Leite, Mascarenhas (2008).

d'une part à partir d'un présent géographique, culturel et politique radicalement différent (le Portugal des années 2005-2007). Ils renvoient donc aux problèmes des relations entre mémoire et histoire, particulièrement entre la microhistoire de ces récits de mémoire de femmes et l'écriture de l'histoire (que ce soit celle écrite par les colons ou celle officielle, écrite ou orale, de la communauté ismaili). Par ailleurs, ces récits sont tenus à la demande de deux chercheuses dont les caractéristiques susmentionnées ne les laissent pas indifférentes.

Quelles complicités ont pu se nouer avec les chercheuses qui appartiennent à la même tranche d'âge ? Complicité de femmes qui fait qu'elles sont à un moment de l'existence où elles peuvent s'octroyer des révisions de sens et des constructions de pseudo-cohérences ? Il s'agit moins de complicités déclarées que de ce qui est induit « spontanément » du fait que ce sont des femmes qui mènent ces entretiens et de ce que les femmes ismaili estiment pouvoir leur dire du point de vue de leur « culture » (féminine ? traditionnelle ? indienne ou orientale ?). Pour ces dernières, la séparation des dire selon une répartition sexuée³ demeure tout à fait pertinente. Par ailleurs, du côté des chercheuses, cela faisait écho à leur intérêt dans cette enquête sur les récits de mémoire des femmes ismaili, supposant qu'elles y livreraient quelque chose de différent par rapport aux hommes préalablement enquêtés. Notons que cet intérêt n'a jamais été formulé en tant que tel auprès d'elles, et les

³ Sans tomber dans un substantialisme quelconque, il est nécessaire de reconnaître que pour les femmes de cette génération et de cette culture, leur parole renvoie à des relations précises entre les sexes qui se révèlent dans les entretiens soit dans la façon dont s'organisent les récits de mémoire soit dans les contenus mémoriels proprement dits. Ne pas reconnaître cette donnée primordiale aurait pu conduire tout simplement à ne pas comprendre comment la moitié d'une communauté a évolué, c'est-à-dire, a construit, dans les limites de son temps et à l'intérieur d'une culture indo-lusophone assumée, les marges d'autonomisation qui la distinguent de ses ascendants et qui en fera, dans le nouveau contexte de la métropole portugaise, des passeuses pour leurs propres enfants.

objectifs affichés des entretiens⁴ étaient présentés de la même manière tant pour les hommes que pour les femmes : faire surgir un récit de mémoire sur la teneur des relations engagées avec les différents acteurs de la société coloniale, durant la période du colonialisme tardif portugais entre la fin des années 1950 et 1974. Suite à la série des premiers entretiens avec les femmes, nous nous sommes rendues à l'évidence qu'elles nous plaçaient aussi devant un défi tout à fait neuf qui renvoyait à la valeur structurante de ce récit dans leur vie. Nous le savions intellectuellement et partiellement car elles appartiennent à la première génération de femmes ayant pu pousser leur scolarité au-delà du cycle primaire et nous présumons des conséquences classiques en termes de recul d'âge du mariage, d'éventuel célibat, de conflits avec les parents.

De quelle manière leurs relations construites avec les différents groupes constitutifs de la société coloniale, y compris celles avec la communauté ismaili, allaient-elles revêtir une valeur structurante de leurs identités et se mettre en résonance avec leur vécu ultérieur lisboète ? Quelle est la nature des relations entre un présent qui fait appel au passé et un passé convoqué pour un « usage » quelconque ?

Les complicités sur la période coloniale en question avec l'une des chercheuses, C1, pouvaient induire des économies de récits, des glissements sur des événements désagréables ou douloureux, de l'occultation ou du déni sur les comportements racistes subis ou infligés. De même, la complicité avec l'autre chercheuse, C2, sur les thèmes relatifs à la communauté ismaili proprement dite,

⁴ Tous les entretiens se sont déroulés en langue portugaise et ont suivi le même protocole. Chaque interviewée en a eu deux. Le premier a été mené de façon libre avec la chercheuse C1, le second, avec les deux chercheuses, C1 et C2, de façon plus directive demandant explicitement l'élaboration de certains points. La durée des entretiens a varié entre une heure et demie et trois heures. Le travail d'analyse entre les entretiens est le fait de trois chercheuses. La troisième, étrangère à la situation d'entretien, a un rôle d'indispensable garde-fou. Si cet article n'engage que la responsabilité de son auteure, il est étroitement lié à cet effort collectif et soutenu d'élucidation des entretiens.

tendait à sa présentation comme faisant partie de l'islam « orthodoxe », tout en la démarquant sur un mode, qui fait appel à la compréhension, parfois à demi-mot, de ses propres éléments religieux et sociaux qui régissent une différence intrinsèque. Le désir consistant à dissiper les malentendus qui, dans le passé encore proche, ont marginalisé les ismailis de l'ensemble musulman, était toujours contrebalancé par l'argument d'une spécificité qui avait pour fonction de démarquer les ismailis des autres musulmans, surtout après les événements du 11 septembre 2001.

Ces éléments, issus d'une connaissance supposée commune ou partagée d'un mode de vie colonial ou d'une connaissance et d'un vécu religieux, portaient donc leur ambivalence propre. Ils aidaient indubitablement à la mise en relation (sympathie et empathie) et en ce sens étaient des atouts précieux dans l'avancée des entretiens mais ils pouvaient devenir, dans la poursuite des récits, des freins, voire des obstacles sérieux avec leur cortège d'affects faits d'agressivité ou de silences. Nous allons tenir compte de cette ambivalence au cours de la production des récits de mémoire sans pour autant basculer dans le déconstructivisme de certains anthropologues.

Le médiateur et les femmes ismaili

Le rôle du médiateur ismaili a été très important pour la mise en relation avec les membres d'une communauté réputée d'accès difficile⁵. Pour lui, il s'est agi tout d'abord de nous introduire auprès des hommes et notre insistance à rencontrer des femmes était parfois renvoyée au non-sens de notre demande repoussée

⁵ La conclusion de Domingo José Soares Rebelo (1961) dans sa note sur la communauté ismaili du Mozambique, peut encore être entendue à cinquante ans d'intervalle : « On ne peut avoir accès à une quelconque information sur les activités de ce curieux groupe religieux d'Indiens. Les individus interviewés se sont montrés très réservés vis-à-vis des bonnes intentions de l'auteur. Très certainement, le Conseil suprême détient des informations de caractère économique. Le simple fait de les solliciter, auprès de ses membres, a abouti à une fin de non-recevoir, nous avisant qu'une partie des informations ne nous seraient jamais fournies. L'auteur s'est alors tourné vers les fidèles de l'Aga Khan, jeunes et vieux, qui se sont limités, maintes fois, à lui fournir des réponses évasives ».

durant près d'une année : que peuvent-elles bien dire sur cette période coloniale et qu'en savent-elles ? Sa réticence n'avait rien de surprenant, puisque l'histoire avait donné si peu de place à la parole des femmes et de plus, aux femmes ordinaires, celles qui n'étaient ni révolutionnaires, ni nationalistes, ni réformatrices ou celles qu'aucun chef historique n'a consacré comme héroïnes. De fait, qu'en savaient-elles, si on (le médiateur compris) les suppose confinées dans une double invisibilité et un double enfermement tels que charriés dans la représentation que la société coloniale avait des femmes indiennes⁶ ou dans celle de leur propre communauté qui leur assignait une place spécifique dans les transmissions générationnelles. Il n'est donc pas anodin d'insister sur la place des chercheuses, tant comme réceptacle de ce qui n'aurait pas pu être dit à des enquêteurs (hommes) qu'à leur écoute attentive aux différents registres de l'existence des interviewées. Cela a permis, pour ces femmes, d'inscrire une parole signifiante et reconnue en tant que telle.

Notre médiateur s'est enfin résolu à nous introduire auprès de femmes « présentables », plutôt représentantes dignes de la communauté, c'est-à-dire instruites et modernes. Acceptant cette offre restrictive dans ce premier temps, nous constatons rapidement que leur récit des relations avec la société coloniale parlait directement de leurs modalités d'autonomisation tant à l'intérieur de la société coloniale tardive qu'à l'intérieur de leur famille ou de leur communauté. Plus encore, il revêtait un caractère structurant pour leur existence à Lisbonne post-75. D'où leur soin mis à « nous » expliquer ce passé et à le faire rebondir dans leur situation actuelle.

Le contexte de la colonie de Mozambique dans les années 1950

Sans trop nous appesantir sur ce contexte, nous allons toutefois donner quelques repères indispensables relatifs aux changements politiques et sociétaux qui ont affecté la colonie et aux

⁶ Agostinho da Conceição (2004).

nouvelles directives de modernisation que connaît la communauté des ismailis, originaires du Gujarat et arrivés au Mozambique entre 1890 et 1920.

Tout d'abord, du côté de l'Estado Novo, certaines mesures sont mises en place dans cette phase du colonialisme tardif portugais. L'indépendance de l'Inde et la création de l'État du Pakistan en 1947, la « perte » de Goa, Damao et Diu en 1961, incitent la métropole à *peupler sérieusement* les colonies africaines restantes et à encourager les petits blancs à s'y installer⁷. Il s'agit par ailleurs de se créer une légitimité vis-à-vis de l'extérieur (alors que les autres puissances coloniales sont en train de se retirer de leurs territoires coloniaux) et à l'intérieur des colonies. *L'idéologie lusotropicaliste*⁸ servira cet objectif. Elle est présentée comme une spécificité portugaise dont l'entreprise de colonisation a respecté toutes les cultures, les races et les religions. Désormais, « l'assimilation » et la « portugualisation » seront accompagnées de mesures concrètes à travers l'expansion de la *langue et de la culture portugaise*, la mise en place d'un *système scolaire public*, puis plus tard, le passage obligatoire par l'*armée* et par l'abolition du régime de l'indigénat en 1961⁹. Mis à part cette dernière mesure, toutes les

⁷ Selon les statistiques officielles, il y a au Mozambique 20 000 Portugais en 1930, 50 000 en 1950, 100 000 en 1960, 150 000 en 1970 et 200 000 en 1974 dont environ 50 000 resteront après 1975. Notons les réserves bien connues du régime portugais à peupler sa colonie de peur de créer, à l'instar de l'expérience brésilienne, un nationalisme créole qui lui serait fatal.

⁸ Le lusotropicalisme, idéologie forgée dans les années 1930 par G. Freyre, caractérisait la spécificité de la « civilisation tropicale » du Brésil, en la renvoyant à l'idée de miscégenation et de fécondation réciproque (biologique et culturelle) des Indiens, métis, noirs et blancs tout en magnifiant les efforts « christocentriques » des Portugais sous les tropiques qui avaient su implanter des valeurs indépendantes par rapport à la race et à la civilisation nationale de ceux qui l'ont propagée. Cette idéologie, d'abord combattue par le pouvoir de Salazar, deviendra dans les années 1960, la rationalisation du colonialisme portugais dans sa dernière phase. Voir à ce propos le numéro spécial de la revue *Lusotopie* (1997).

⁹ Avec la révocation du système de l'indigénat (décret-loi 43893 du 6/9/61), dans le cadre des changements de la politique coloniale portugaise

autres ont eu des conséquences directes sur les Indiens et de ce fait, sur la communauté ismaili. Tous les Indiens saisissent les conséquences de l'arrivée tardive des petits colons blancs et les difficultés à maintenir leurs niches professionnelles (telles que les entraves aux licences nécessaires à l'extension de leur commerce et aux permis pour l'investissement de leur capital, déjà accumulé, dans l'opportunité offerte par une industrialisation naissante). Les nouvelles possibilités de scolarisation de leurs enfants se sont présentées comme autant d'opportunités de reconversion ou d'orientation professionnelles. Les familles ismaili s'y investiront massivement. C'est ainsi que les enfants, nés à partir de 1945, bénéficieront du nouveau système scolaire et pourront s'orienter vers de nouvelles professions, dans les secteurs privé ou public (banques, ingénierie, organismes statistiques, cadres moyens de la fonction publique, travail social). Ces réorientations professionnelles seront effectivement visibles à la fin des années 1960.

C'est au sein de la communauté ismaili que se situe le deuxième grand changement de cette décennie. L'Aga Khan, sous forme de *firmans*, incite sa communauté à se *moderniser* (adopter les vêtements à l'européenne et surtout investir dans l'éducation des filles), à *diversifier* ses occupations professionnelles et à *s'intégrer* dans l'espace colonial africain en étant d'une part, loyale envers le gouvernement portugais qui l'a accueillie en en adoptant la culture, et d'autre part en manifestant les signes d'une intégration à la population africaine, telle l'adoption d'un enfant africain par famille¹⁰. Ce discours officiel que l'ensemble de la communauté ismaili tient aujourd'hui sur son passé en Afrique orientale est à

des années 1960, on assiste à la modification du régime juridique (décret 16473 du 6/2/29) qui était appliqué aux indigènes des colonies africaines depuis 1929 et auxquels était nié le droit de citoyenneté portugaise.

¹⁰ L'ensemble des directives de l'Aga Khan sont issues de la conférence d'Évian (Suisse, 1952), où furent discutés les problèmes économiques et sociaux auxquels étaient confrontés les ismailis de toute l'Afrique orientale. Des *firmans* avaient déjà été émis dans ce sens depuis les années 1940 mais avaient été suivis de peu d'effets. Voir la discussion de ce point pour la Tanzanie dans la thèse non publiée de Walji (1974).

relativiser. En ce qui concerne le Mozambique, les entretiens menés tant avec les hommes qu'avec les femmes, se situent dans une vision décalée de ce discours. Dans la majorité des cas, la référence aux *firmans* est peu présente, voire absente dans les récits de ces années et la modernisation en cours de la communauté apparaît davantage comme le fait des données sociétales ambiantes (évoquées dans le paragraphe précédent) dont ses membres ont pu bénéficier. Dans une minorité de cas cette référence aux *firmans* est évoquée dans la concrétude vécue de ces années (voir le cas de Shirin un peu plus loin) et elle sert toujours à construire *a posteriori* la spécificité de la « cohérence » de la marche de la communauté vers la modernité.

Comment les femmes ismaili ont articulé et intégré les conséquences de ce double changement sociétal et communautaire ?

Dans ce qui suit, nous avons choisi deux types de séquences extraites des récits de mémoire :

- celles relatives aux récits sur l'origine et le (NON-) dit de l'histoire ;
- celles qui recomposent l'histoire des liens entre la famille, la communauté ismaili et la diaspora.

Nous rappelons que ces séquences sont prises dans les deux entretiens qui ont constitué le protocole d'enquête pour chaque interviewée (voir note 4). Bien souvent le lien quasi fusionnel qui s'était établi durant le premier entretien avec C1 (pour les raisons évoquées au début de cet article), ne pouvait pas se renouveler avec la présence de C2 au second entretien. La situation de triangulation obligeait une élaboration et une explicitation du récit à l'intention de C2, ce qui pouvait « casser l'enchantement » qui s'était préalablement établi.

Les récits sur l'origine et le (NON-) dit de l'histoire

Nous évoquerons deux cas.

Lorsqu'au premier entretien C1 demande à Firoza le degré de parenté de ses ascendants, en raison du fort taux d'endogamie des ismailis du Mozambique, elle répond :

Mon mari et moi-même avons un aïeul commun. C'est étrange, car hier, nous conversions ensemble parce que j'aime beaucoup savoir ces choses-là, mais lui, ne leur accorde pas d'attention parce qu'il a été éduqué ici, au Portugal. Mais nous, en Afrique, bien que nos mères savaient écrire, elles nous les transmettaient oralement ; pourquoi un tel est-il de la famille ? Je me suis toujours intéressée à ces choses, j'adore savoir toutes ces choses.

C'est tout d'abord une connaissance qui n'intéresse que les femmes, absolvant au passage l'indifférence de son mari, comme si son éducation faite au Portugal rejetait cette préoccupation « archaïque » qui serait le propre de ceux qui ont grandi en Afrique. Puis, cette curiosité présentée comme spécifiquement féminine serait l'apanage des mères qui connaissent l'histoire des filiations et la transmettaient oralement. Enfin, Firoza affirme son intérêt personnel pour ce type de connaissance. Selon ses remarques, nous pouvons déduire que l'écriture et l'oralité auraient des fonctions et des finalités spécifiques, réparties selon une division sexuée des savoirs relevant de la sphère publique ou de la sphère domestique.

La connaissance des origines paternelles et les avatars de l'installation de la lignée au Mozambique est révélée sur la demande de C1, alors que l'entretien tire à sa fin :

C'est le grand-père de mon père qui est venu avec son fils du Gujarat. Ils y avaient laissé leurs femmes là-bas. Ils ont eu de nombreux neveux métis... Si, pour une raison quelconque, vous vous rendez là (au Mozambique), vous verrez beaucoup d'ismaïlis à la peau sombre et aux cheveux crépus et ce sont... ils firent une chose, puis leurs femmes indiennes acceptèrent les fils, ils furent baptisés, ... ismailis très clairs, ismailis fonçés, ce sont les fils.

Le concubinage n'est jamais nommé (ils ont fait une « chose »), pas plus que les femmes africaines. Elles sont révélées dans la peau sombre et les cheveux crépus des enfants. Et puis, les femmes indiennes arrivées du Gujarat, accepteront ces enfants car ils ont été « baptisés » (reconnus en tant que fils de pères ismaili).

Au second entretien, C1 relance la question :

– Comment furent les relations entre ces fils métis et ceux des femmes indiennes ?

– Cet aïeul avait une femme noire ; ils eurent des enfants, j'ai connu la sœur de mon grand-père, sa demi-sœur. Mon grand-père est fils d'une Indienne et elle est fille d'une noire, ils s'entendaient bien. Car

nous, musulmans ismaili, quand nous nous installâmes, notre préoccupation était de faire entrer ces fils dans notre communauté, notre religion. C'est ce que nous fîmes. Aujourd'hui, ils nous appellent tantes et oncles ; nous sommes cousins et il y eut même des mariages.

– Est-ce que les femmes africaines sont aussi entrées dans la communauté ?

– Elles ont été acceptées. Le musulman accepte. Si nous allons à La Mecque, on peut voir cela à la télévision, nous voyons la quantité des races qui y sont rassemblées ; pas seulement des blancs... tous égaux, frères spirituels ; pour cela ils furent tous acceptés.

On a là un télescopage de deux temps. Le passé au Mozambique est raconté à partir d'un temps présent au Portugal qui le sublime et/ou l'occulte. Le concubinage est une tâche colorée que l'on peut effacer par l'entrée dans la communauté des croyants, tous égaux et frères en religion, le pèlerinage à La Mecque est présenté comme l'espace idéal du regroupement de toutes les races.

Les femmes interviewées connaissent le protocole où le premier entretien est mené par C1 et le second se déroule en présence des deux chercheuses. Ainsi au premier entretien, Shirin présente sa mère comme la figure de la modernisation. Sa mère appartient à une famille de commerçants ismaili, installés à Pretoria à la fin du XIX^e siècle et qui ont soutenu les manifestations anti-apartheidistes lors du séjour de Gandhi en Afrique du Sud. Un de ses frères y avait même fait de la prison. Après avoir conclu un cycle d'études secondaires (chose quasi exceptionnelle à cette époque), sa mère arrive en 1920 dans un petit bourg du sud de la colonie portugaise pour se marier. Elle a même le droit de choisir parmi trois prétendants, tous cousins. En raison de son mode de vie acquis en Afrique du Sud, la mère y apporte des éléments de modernisation : usage des robinets, des rideaux, du dentifrice, de la brosse à dents et même de la langue anglaise (livres et revues). Par son histoire familiale et par son éducation, cette femme tranche avec sa belle-famille. Pour Shirin, la figure maternelle à la fois innovante et gardienne des traditions (car c'est elle qui chante les *Gînans* pour toute la grande famille) s'oppose à celle de son père, pâle figure d'un commerçant peu doué pour son métier et qui n'a suivi qu'une scolarisation du cycle primaire. Elle la décrit proche

des femmes européennes du bourg auxquelles elle avait davantage de choses à enseigner qu'à en apprendre. La mère et la fille tissent même de véritables liens d'amitié avec ces femmes lors des après-midi de thé, d'échanges de recettes culinaires et d'initiation au port du sari. Elles se retrouveront d'ailleurs plus tard à Lisbonne.

C'est le second entretien qui met en exergue la construction du personnage de la mère, en fait taillé à l'intention de C1 lors du premier entretien où les liens avec les Portugais de la colonie laissent planer un intérêt ou une curiosité bien partagés. À la question « qu'est-ce que l'Afrique pour vous ? » Shirin répond : « ce fut une façon de vivre. L'influence indienne et portugaise ».

Si rien ne démentira les capacités d'innovation et l'éducation de la mère, nous saisissons peu à peu que les échanges autour du thé sont des moments où cette femme pratique les essayages des vêtements et la couture de rideaux pour les femmes portugaises, car les revenus de son mari devenant insuffisants, elle s'occupe du magasin et arrondit les fins de mois avec ses travaux d'aiguille. Le gap entre son respectable niveau d'éducation et les maigres revenus économiques de la famille n'était pas chose courante et sans doute était-ce le premier visage de la mère que sa fille désirait mettre en avant. C'est au second entretien que se révélera de façon explicite l'importance de la figure de la mère. Pour l'illustrer, Shirin évoque deux moments de sa trajectoire personnelle. Le premier lors de l'installation de la famille à Lourenço Marques et le second lors de son installation à Lisbonne.

Suite à la faillite du père au début des années 1960 et suite aux conditions économiques défavorables du bourg d'origine, la famille s'installe à Lourenço Marques. L'ouverture d'un magasin de meubles tenu par son père et ses deux frères, qui arrêtent leurs études après le cycle préparatoire, nécessite un complément substantiel toujours assuré par le travail de couture de sa mère. Cette nécessité économique est reprise par Shirin comme une

stratégie de modernisation des femmes de la communauté qui les distingue des autres femmes arabes¹¹ :

À l'occasion d'une de ses visites au Mozambique, l'Aga Khan a conseillé aux hommes de sa communauté de compter sur le précieux appui de leur épouse, à ne pas les marginaliser comme cela arrive dans la tradition arabe, à compter sur leurs deux mains.

Shirin est la seule de la fratrie à poursuivre des études secondaires. Diplômée de l'Institut commercial, elle s'engage dans la vie professionnelle comme responsable de la comptabilité d'un magazine de la capitale.

L'importance que prend alors la *Jama'at khana* est tout à fait remarquable en tant que pôle structurant de la vie de cette famille migrante, peu argentée, venue à la capitale après plus de 60 ans de vie dans un petit bourg. C'est un espace religieux où sont aussi discutées des questions sociales qui la touchent directement et lui apportent des réponses immédiates. Ainsi allait-il de l'implication des épouses dans les *lojas* (magasins de détail) de leurs maris, « un travail qui nécessite quatre mains. Pour cela Aga Khan y a encouragé les femmes ismaili », de la diversification de la vie professionnelle telle que préconisée dans ses *firmans*.

Il y avait des gens qui n'avaient aucun talent pour le commerce, comme mon père. Mais c'était le seul créneau au Mozambique. Dès qu'ils ont pu faire autre chose, ils l'ont fait. J'appartiens à la première génération qui a abandonné la tradition du commerce.

Ou encore de la question des dépenses ostentatoires lors des mariages :

Les chefs de la communauté demandent moins d'ostentation pour ne pas incommoder les moins riches.

Ces mesures font partie du désir de modernisation/européanisation prôné par l'Aga Khan.

Pour Shirin, sa mère et l'Aga Khan se constituent déjà comme deux figures homologues. L'une a structuré les relations perçues dès l'enfance dans la possible pénétration des comportements

¹² Noter l'anadémisme du terme « arabe ». L'interviewée utilise un vocable actuel pour désigner les femmes indiennes sunnites du Mozambique qui, à l'époque, ne s'identifiaient nullement à un islam moyen-oriental.

modernes à l'intérieur d'un milieu traditionnel et dans la nécessité de la transmission d'une foi religieuse ; l'autre a pu orienter les mesures de modernisation de sa communauté tout en « ne perdant pas sa foi ». Le cas de Shirin, dont la famille n'appartient pas à l'establishment commercial, et qui pourtant est imbue des valeurs liées à l'éducation en raison du parcours de sa propre mère, nous rapproche des classes moyennes en formation, soucieuses d'un parcours éducationnel, seule garantie à leur ascension sociale dans un contexte propice. L'appui sur des valeurs morales permettrait l'appropriation d'une modernisation dont personne ne maîtrise les conséquences¹². Le soin qu'elle prend à énumérer toutes les mesures débattues au sein de la *Jama'at khana* à Lourenço Marques en vue d'alléger le poids des traditions matrimoniales indiennes fort coûteuses et en vue de justifier le travail des femmes auprès de leurs époux est suffisamment parlant. Dans ces deux exemples, la composante économique et la composante de modernisation se conjuguent et s'instrumentalisent réciproquement.

Durant ce second entretien, Shirin nous montre, comme elle l'avait promis à C1, un album réalisé par sa mère. À vrai dire, cette promesse avait attisé notre curiosité et nous étions impatientes de ce qu'elle nous réservait. Depuis son arrivée à Lisbonne, la vie de Shirin est essentiellement marquée par le sens à donner à des instances jusqu'alors compactées qu'ont été la famille, la religion et la communauté ismaili. Elle va opérer une série de déconstructions nécessaires afin de donner du sens à sa nouvelle vie et à ce qu'elle veut transmettre à ses descendants.

La question des origines familiales est au cœur d'un travail d'écriture qu'elle fait entreprendre à sa mère atteinte d'un cancer déjà bien avancé. Elle le lui demande expressément pour se situer et

¹² Walzer (1987). Reprenant l'essentiel des travaux de Max Weber sur la question, l'auteur nous montre l'intérêt de lier l'économie domestique (*household economy*) aux valeurs et à une idéologie moralisatrices des classes moyennes au moment de leur ascension sociale dans une dynamique de modernisation.

situer ses enfants dans une chaîne des générations « afin que ma fille sache qui est sa grand-mère et d'où nous venons ».

L'album s'ouvre sur un texte en portugais écrit par sa mère en 1970 à Lourenço Marques et qui avait paru dans le journal de la communauté à l'occasion d'un des anniversaires de l'Aga Khan, Sultan Mohamed Shah. Il s'intitule « À la recherche de la paix ». Shirin inscrit à côté, « *it defines her, there is nothing for more words* », et commente à notre intention « ma mère était tournée vers la recherche intérieure et elle était aussi une batailleuse ». Sur la même page, de part et d'autre du texte initial, figurent deux autres textes, émanant de Sultan Mohamed Shah. Ensuite, sur une grande photo de la famille maternelle à Pretoria, sont rassemblés les frères fondateurs venus du Gujarat, leurs épouses et leurs enfants, dont la mère de Shirin enfant. Suivent les photos commentées de son voyage en Tanzanie en 1955, lors du jubilé de l'Aga Khan pour lequel toute la famille s'était rendue en bateau depuis Lourenço Marques, ainsi que de l'excursion au Kilimandjaro à l'occasion de ce déplacement. À cet événement succède la vie illustrée et prosaïque de la famille au Mozambique dont les photos attestent l'europanisation vestimentaire de la communauté que Shirin commente, « toute cette transformation a été possible grâce à Hazar imam qui a su ne pas perdre sa foi ». L'album se termine par ces paroles de la mère, « *I'm 65 years old, I have seen two imams and the future one, prince Rahim. I'm happy and contented* ».

Cet album revêtait un sens beaucoup plus complexe que le fait d'inscrire une histoire aux seules dimensions familiales. Cette remontée, dans le temps et dans l'espace, révèle à Shirin tout d'abord une histoire collective qui s'est passée dans le territoire d'origine, le Gujarat, histoire d'une communauté pauvre et vouée aux basses besognes que la société indienne de castes dévoluait aux musulmans. « Ce détail, c'est ma mère qui me l'a appris car on n'aime pas en parler dans la communauté ». Se place ensuite une autre histoire familiale, politiquement et socialement combative qui a eu lieu en Afrique du Sud aux premiers temps de l'instauration des lois de la ségrégation raciale. Enfin, la mère rattache son voyage en Tanzanie au destin plus large de la communauté ismaili

disséminée en Afrique orientale et australe, dont elle a suivi toutes les péripéties. Ce triple ancrage, raconté et consigné par sa mère, à sa demande, l'ouvre sur son indianité personnelle à la fois religieuse et culturelle ainsi que sur celle des ismailis qui ont quitté le Gujarat pour le Mozambique :

La communauté ismaili du Mozambique est d'origine indienne. Culturellement, elle est hindoue. Notre matrice est hindoue, nos *gîmans* par exemple. La conversion à l'islam est récente. Nous n'avons pas connu d'influence arabe comme dans le cas des Indiens sunnites venus du Mozambique au Portugal qui sont beaucoup plus orthodoxes que nous¹³.

Il n'est pas anodin de relever que les récits de Firoza et de Shirin parlent de transmission, explicitement dans les deux cas. Pour Firoza, le *temps générationnel* qui s'articule au *temps généalogique* en répondant à son désir de connaissance est une affaire dont parlent les femmes. Le savoir sur l'origine est savoir sur la vie. Pour Shirin, la transmission à sa propre fille de l'histoire familiale, dont elle demande l'écriture à sa mère mourante, est une nécessité afin de fonder une double origine (familiale et communautaire). Elle a besoin de savoir et d'inscrire pour les générations futures, d'où elle vient pour se situer dans une histoire familiale, certes, mais aussi collective, celle des ismailis originaires du Gujarat et disséminés en Afrique orientale et australe. En ce sens, sa génération qui fait ce travail ne l'inscrit pas seulement dans une logique familiale étriquée, mais dans une tranche d'histoire sociale. D'où l'importance des référentiels communs à une génération qui débordent les logiques familiales. Le Gujarat et le Mozambique avant, le Portugal et tant d'autres destinations pour les autres membres de la famille élargie, depuis le milieu des années 1970, obligent la

¹³ Effectivement, au Mozambique, les sunnites n'étaient pas plus orthodoxes que les ismailis. Leur orthodoxie renvoie à un travail plus récent de la communauté sunnite du Portugal dans son ensemble et qui a eu pour conséquence de l'exposer à une certaine vulnérabilité après les événements du 11 septembre 2001. Afin de se démarquer, les membres de la communauté ismaili ont affiché un profil bas et ont fait valoir un discours de leur différence du point de vue de leur orthodoxie/arabité. Cet élément est une constante de tous les entretiens effectués après 2001.

mémoire à se mettre en marche pour rassembler les espaces et les frontières perpétuellement recomposées. L'histoire et le destin d'une famille s'inscrivent pleinement dans l'histoire et le destin de la communauté gujerati-ismaili, puis ismaili tout simplement. C'est la raison pour laquelle Shirin peut nous montrer l'album familial et le commenter fièrement à notre intention comme l'histoire de sa communauté.

Dans les deux cas évoqués de Firoza et de Shirin, le passé fait corps avec le vivant ; d'une certaine manière il n'est jamais dépassé tant qu'il n'a pas été convoqué dans une recherche qui donne sens à une démarche personnelle inscrite dans le présent. Dans l'entretien, le récit se construit en tant que réceptacle de la part enfouie de la famille et de la communauté. Le récit semble porter une finalité, celle de la transmission dont les hommes ne se chargent pas mais chargent les femmes de cette part archivée et non dépassée. Il leur incombe d'en faire quelque chose d'acceptable, c'est-à-dire de dicible et de transmissible, qu'elles peuvent raconter aux chercheuses.

D'une certaine manière il ne serait pas faux de dire que cette partie des récits brouille les frontières entre psychanalyse et histoire. En entendant ces femmes on aurait du mal à se tenir à des séparations aussi nettes sur le statut du passé qui, pour la psychanalyse, ferait encore corps avec le vivant et qui ne serait que le reste de ce qui serait dépassé en histoire.

Pour les deux approches, le récit est donné comme une stratégie d'élucidation.

La famille, la communauté ismaili et l'existence diasporique

Pour Raiza : « Nous avons toujours vécu de manière séparée, c'était toujours la famille, la maison et le centre ismaili ». C'est avec ces formules lapidaires que Raiza caractérise sa vie au Mozambique.

Entre la famille et la *Jama'at khana*, entre la maison et l'école située à proximité, les parcours sont limités de même que la fréquentation des autres groupes de la société coloniale. Elle nous

donne à voir que, dans la capitale, on peut tout à fait vivre durant toute la décennie 1960, dans une relative ségrégation communautaire : dans l'absence de camarades noirs à l'école primaire et au cours préparatoire, avec la présence d'un ou de deux d'entre eux sur les bancs de l'école commerciale ; dans de très faibles échanges avec la population portugaise si ce n'est sur le mode des moments fugaces du temps de la récréation à l'école. C'est à l'école publique qu'elle entre en contact, par l'intermédiaire des instituteurs portugais, avec le cursus réformé des programmes conformes à l'idéologie de l'Estado novo et avec ses institutions vouées à l'encadrement des jeunes (*a mocidade portuguesa*).

Le cercle de ses déplacements et de ses fréquentations ne s'élargit pas pour autant au moment de son entrée, à l'âge de 17 ans, dans la vie professionnelle. Le centre ismaili, qu'elle fréquente toujours assidûment, demeure, avec sa famille, le lieu exclusif de sa sociabilité (religieuse et de loisirs) :

Nous nous rendions pour la messe à notre église. Outre les cours de religion ouverts à l'ensemble des membres de la communauté, s'y donnaient des cours de coupe et de couture pour les jeunes filles et c'était le cursus portugais qui était dispensé à l'école de l'Aga Khan, preuve de sa volonté de nous insérer dans la culture du pays d'accueil.

Notons que si la description du centre ismaili tente de mettre en exergue les éléments liés à une modernisation, telle que voulue par l'Aga Khan, et les termes utilisés pour rendre compte des activités religieuses qui s'y déroulaient, se situeraient davantage du côté d'une assimilation à la culture portugaise caractéristique des années 1960. C'est ainsi que les oraisons ismaili sont appelées messe et que la *Jama'at khana* est nommée église. Étonnée par l'usage de ces termes, C2 demande à Raiza si on peut substituer le premier par ceux de *gïnans* et de *namaz* et le second par celui de *Jama'at khana*, terme que les interviewées utilisent aussi généralement. Sur le ton de l'emportement, Raiza affirme « nous avons toujours utilisé ces mots » et l'entretien est étrangement écourté et nous sommes reconduites poliment à la sortie du lieu où il se déroulait. Sur le champ, nous interprétons cet événement comme non indifférent à la connaissance de C2 du monde

musulman duquel Raiza voulait distinguer radicalement sa communauté et l'interrelation s'est donnée comme un clash d'affects. Soit, mais d'autres éléments de l'entretien plaidaient en faveur d'une interprétation plus complexe. L'intrusion de C2 a cassé le jeu des représentations de soi qui reposait sur des éléments identificatoires bien fragiles. L'interviewée ne pouvant plus sauver « la face portugaise » qu'elle s'évertuait à présenter comme exclusive, devient violente. À relire le déroulé du second entretien dans l'après-coup, de nombreux signes d'une représentation de soi avaient été pourtant étayés mais nous n'avions perçu ni la portée, ni l'effort que l'interviewée y mettait.

« Au Mozambique, nous étions toujours considérés Portugais ». Cette affirmation, de prime abord étrange au vu du quotidien décrit par Raiza et dans lequel elle a évolué, l'est beaucoup moins si on la compare aux autres interviewées. Il nous a semblé que plus l'enfermement communautaire était présent et structurait la vie quotidienne des interviewées, plus le regard venu de l'extérieur et attribué à la représentation que l'autre s'en faisait devenait important. Il est donc essentiel, pour Raiza qui vivait encapsulée dans ses relations communautaires, qu'elle fut considérée comme portugaise, d'abord par les Portugais, puis par extension, par tous les groupes qui constituaient la société coloniale. Cela est d'autant plus vraisemblable que les autres interviewées, qui circulaient davantage entre les différents espaces de la société coloniale et qui y construisaient des liens personnels, étaient peu soucieuses d'être « considérées » par les Portugais en tant que telles.

Le moment du départ du Mozambique et de l'arrivée à Lisbonne mobilise aussi une argumentation dans les mêmes termes :

Je suis venue au Portugal parce que je me sentais portugaise. Il n'y eut aucune hésitation, ma nationalité est portugaise. La langue est un facteur important. Nous n'avions aucune relation avec l'Inde. Quand nos parents nous en parlaient, nous ne nous intéressions pas à leurs propos... À Lisbonne, j'ai découvert, comme tous les fonctionnaires publics venant des colonies, que notre carte professionnelle n'était pas reconnue par le syndicat et il a fallu procéder à des démarches spécifiques pour la faire reconnaître.

Si le passeport peut être interprété comme une *commodity*, l'identification avec le sort des fonctionnaires portugais pourrait l'être tout autant. Pour Raiza et pour les Indiens ismaili, nous sommes en présence d'une figure quasi parfaite d'un mode d'instrumentalisation opéré par un groupe minoritaire et éduqué, en situation coloniale. D'une part, dans l'instrumentalisation des nouvelles conditions offertes par l'accès à la scolarisation et à la vie professionnelle qui permettent des bénéfices pour la personne engagée et pour sa communauté et, d'autre part, dans l'instrumentalisation d'une nationalité et d'une identification à un groupe professionnel (en l'occurrence celui des fonctionnaires publics) en vue d'une insertion économique laquelle ne débouche pas nécessairement sur une insertion sociale.

Les démarches de récupération du statut de fonctionnaire public étant compliquées, Raiza s'est tournée du côté d'une participation très active au sein des activités commerciales liées à l'installation de sa belle-famille à Lisbonne.

Mère de deux garçons, elle veillera à ce qu'ils reçoivent une éducation américaine :

Je leur parle de l'Afrique, mais ils sont européens (tout comme ses parents qui lui parlaient de l'Inde alors qu'elle se sentait portugaise). Ils ont fait l'école américaine à Lisbonne et ont poursuivi leurs études supérieures aux États-Unis, en gestion et en ingénierie de la production. Ils travaillent tous deux dans des multinationales. Ce fut un grand sacrifice pour nous, afin qu'ils ne connaissent pas ce par quoi nous avons passé.

Cette éducation américaine, au prix d'un grand sacrifice pour les parents, protège les enfants du handicap ou plutôt de la limitation économique et professionnelle qu'aurait signifié une éducation portugaise. Elle les arme face à la menace d'une précarité de leur existence dans la société d'accueil, menace vécue comme souvenir d'un passé encore trop récent et douloureux dans la mémoire des parents et comme une menace toujours possible.

Cette affirmation d'une dimension diasporique nécessite le contrepois d'une référence familiale extrêmement sûre, qui se présente comme le réceptacle toujours vivant des transmissions généalogiques disséminées dans le temps et l'espace. C'est ainsi

que son mari et elle-même ont été récemment intronisés, selon la coutume indienne, comme responsables de toute la grande famille. La « clef » du coffre, qui ancre symboliquement une origine, et qui a été successivement transmise selon l'ordre des générations par son beau-père à l'aîné de ses beaux-frères, leur a été remise lors d'une cérémonie familiale.

L'insertion sociale et culturelle déjà fragile de Raiza dans le contexte de la colonie se fragilise encore davantage dans le contexte lisboète. Elle ira jusqu'à télescoper les nouvelles données sociétales et essayer de trouver un sens à l'avenir en liant la famille à une dimension diasporique (évoquée dans le choix d'éducation donnée à ses fils).

À l'inverse de Raiza, Firoza, qui disposait d'un nom de famille prestigieux dans la colonie, évoquait très peu le rôle de la *Jama'at khana* à Lourenço Marques. Le frayage parmi l'élite coloniale durant les deux dernières décennies du colonialisme portugais est dû à la richesse économique de son cousin maternel, devenu après la fin de la Seconde Guerre mondiale, un des plus grands commerçants de la colonie. Le succès économique et la reconnaissance sociale de cet homme ont permis à sa nièce d'échapper à la place assignée aux Indiens dans le système scolaire, à côté des fils des petits colons blancs et des noirs, et de l'inscrire dans le lycée le plus prestigieux de la capitale.

En épousant le fils de ce cousin, Firoza a plongé littéralement dans le monde de l'élite coloniale portugaise (administrative, politique et économique) dont seulement une poignée de familles indiennes et métisses pouvaient faire partie : réceptions, lieux de loisirs réservés. « Nous faisons partie de ce groupe et nous travaillions pour ce (la présence portugaise dans les colonies africaines) dont nous étions convaincus ». Néanmoins, elle demeure tout à fait consciente qu'à la différence de l'apartheid institutionnalisé d'Afrique du Sud, le racisme qui pouvait exister au Mozambique « était le fait d'individus racistes et cela ne nous touchait pas. Nous étions acceptés parce que nous étions des gens bien économiquement ». En cela, sa famille jouissait d'une différence qui la distinguait des autres Indiens et des autres ismailis

qui pouvaient souffrir d'une ségrégation due à la race et à la classe sociale.

La mise en valeur quasi fusionnelle du nom de son ascendance maternelle dans son récit ancré dans la situation coloniale, renvoyait au seul identifiant valable pour cette période. À Lisbonne, après 1975 et avec le changement de régime politique, ce nom n'est que d'une utilité sociale toute relative et l'appartenance à cette famille perd de son importance. Deux questions se posent alors : l'indianité de laquelle elle s'était éloignée réapparaîtrait-elle, et sous quelle forme ? Si le nom prestigieux du cousin maternel était le sésame de son insertion réussie dans le Mozambique colonial, par qui a-t-il été remplacé ?

À la première question, Firoza répond en recontextualisant les mêmes éléments qui l'ont structurée personnellement (les études) et socialement (le mariage). On peut et on doit échapper à son indianité d'abord par les études, puis par le mariage avec des Portugais blancs situés hors de la communauté, « une personne évoluée ne se marie pas à un indien ». Elle donne sa propre fille en exemple. Entre le passé mozambicain et le présent portugais « nous avons beaucoup évolué ». Si la relation aux Indiens demeure connotée négativement dans les deux situations (au Mozambique et au Portugal), celle à l'Inde est marquée par l'indifférence, « l'Inde originelle est une racine, c'est un territoire lointain à visiter en touriste ». Par contre, celle à l'indianité recouvre une nouvelle valeur.

C'est ainsi qu'après avoir suivi une formation en gestion des petites et moyennes entreprises, Firoza se retrouve lauréate d'un concours pour un projet subventionné par la Fondation Aga Khan. Elle devient alors propriétaire d'une boutique de saris et dit enseigner les rudiments de la culture indienne à ses clientes, profitant des opportunités de l'actuel marché ethnique folklorique.

Quant à la réponse à la deuxième question, c'est du côté de son appartenance ismaili qu'elle se situe. À Lisbonne, elle s'assume désormais comme membre de sa communauté et forte de la parole (qu'elle attribue à) de l'Aga Khan, « contribuer avec sa culture originelle à enrichir la culture portugaise », elle injecte un nouveau

sens à son existence, une sorte de mission. Son inclusion dans la société lisboète se fait à partir des valeurs qu'elle partage et de celles qui la distinguent. De cette miscégenation culturelle, Firoza passe à une autre, vécue dans sa communauté, présentée comme un microcosme de tolérance et de cosmopolitisme. Si en Afrique, la *Jama'at khana* absorbait les enfants métis et illégitimes en les baptisant (voir supra), les rendant frères et sœurs en religion, au Portugal, elle est ouverte à tous ceux qui veulent se convertir (Portugais catholiques, hindous et même sunnites !) :

À la différence des autres musulmans, pour lesquels le Coran est l'unique référence, nous avons certes le Coran, mais aussi la Bible et d'autres livres. C'est pourquoi il nous faut un guide pour l'interprétation et c'est l'Aga Khan.

La multiplicité des sources religieuses mais aussi la diversité des populations ismaili, nécessitent une homogénéisation des prières, de la langue et des rituels :

Aujourd'hui, nous prions tous en arabe et non plus en gujarati mais les explications sont données dans la langue du pays. Ma fille donne des cours de religion en portugais à la *Jama'at khana*.

La communauté en tant que référence religieuse mais aussi sociale est le lieu d'un travail volontaire et caritatif que Firoza accomplit régulièrement « dans le souci du bien-être des autres, car si Dieu nous a donné des journées de 24 heures, nous pouvons consacrer une heure pour la communauté et pour l'Aga Khan ».

Au Mozambique comme au Portugal, Firoza avance toujours sur deux pieds : l'importance accordée aux études et la recherche d'un garant qui puisse assurer l'ascension sociale. À Lisbonne, le retour à la communauté ismaili devient alors possible, même désirable puisqu'elle y trouve les conditions de sa réussite économique, le sens de son insertion culturelle dans la société portugaise et le lieu exemplaire d'un cosmopolitisme tolérant.

Dans son récit, l'origine indienne ismaili retrouvée boucle le sens de sa trajectoire, la propulse aujourd'hui dans une mission culturelle et lui permet une ascension sociale au sein de la société portugaise.

À l'inverse de Raiza, son insertion culturelle lusophone et sociale déjà forte dans le contexte de la colonie, lui permet de

s'ancrer durablement dans la société portugaise. Elle y redécouvre des dimensions « inutilisées » dans le contexte antérieur (telles que son indianité et sa relation à la communauté ismaili) et les articule dans un jeu d'interfaces culturelles qui donnent sens à son existence lisboète.

Conclusion

Les séquences évoquées mettent en valeur un certain nombre d'éléments de départ qui sont porteurs à la fois d'ouverture et de contrainte dans le jeu des relations interpersonnelles qui se développent durant les enquêtes. Imbriqués dans le dit des entretiens, ces éléments font donc partie d'un matériau analysable. Autrement dit, ils tracent les potentialités ouvertes et les limites de cette recherche, voire de toute recherche.

Il s'est agi de femmes livrant à d'autres femmes le récit mémoriel de leurs relations avec les composantes de la société coloniale durant les années du colonialisme tardif portugais au Mozambique, années qui couvraient leur enfance, leur adolescence et pour certaines, celui du début de leur vie professionnelle. Dans la mesure où les interviewées et les enquêtrices appartenaient grosso modo à la même tranche d'âge, dans la mesure où C1 avait vécu spécifiquement ces mêmes années dans la colonie, la mise en condition, pour un récit de paroles et non un discours de la part de ces femmes, ne pouvait qu'être favorable. On a pu constater que ces conditions, également présentes pour les hommes enquêtés, créaient un climat a priori de confiance, sans pour autant que ces derniers aient parlé d'expériences aussi intimes, davantage soucieux de représenter leur communauté et son histoire à l'intérieur de l'expérience coloniale portugaise. Ils exprimaient les données familiales à travers leur intérêt pour les arbres généalogiques, mais nous avons peu ou pas d'éléments concernant le récit des origines, les contenus et les canaux de la transmission. Cette parole spécifiquement féminine, comme certaines l'ont confirmée explicitement, a pu se dire face à d'autres femmes qui avaient déjà une certitude quant au sens de cette parole sexuée et de ses conséquences sur les

façons de dire l'histoire. À l'intérieur des récits, se plaçaient, bien entendu, toutes les « ruses » de l'identification à une portugalité acquise surtout durant ces dernières décennies de la colonisation, et qui renvoyaient les femmes à une supposée connivence avec C1 comme nous l'avons fait apparaître.

La présence de C2 et la situation de triangulation des seconds entretiens pouvaient ouvrir (cas de Shirin) ou clore (cas de Raiza et de Firoza) une brèche apparue lors des premiers entretiens. Si le cas de Raiza illustre une clôture brutale, celle de Firoza est moins frontale et plus diffuse. Dans les séquences évoquées et relatives au second entretien, Firoza clôt une parole dont l'ouverture préalable était sans doute menaçante. Ainsi, la description du pèlerinage à La Mecque clôt et absout dans la religion la question délicate des relations entre les races indienne et africaine de son premier récit et la *Jama'at khana* de Lisbonne est présentée à la fois comme un espace religieusement orthodoxe et tolérant. Cette double référence, truffée de mots en langue arabe, est clairement adressée à C2 qui doit bien l'entendre. Pour les femmes ismaili, c'est moins ce que disent les chercheuses que la posture (âge, nationalité, interfaces qui font écho aux leurs) qu'elles assument, qui sont pertinentes. C'est la perception qu'elles en ont qui semblent orienter le jeu entre la parole et le discours qu'elles tiennent à l'intention des chercheuses.

Ces récits de soi ont été drainés vers une autre fonction. Car, dans la mesure où ils sont construits dans l'après-coup, les femmes les ont orientés spontanément vers une « cohérence » où elles ont mis en résonance des séquences de l'avant et l'après 1975, attribuant aux premières, une valeur structurante pour leur personnalité. Au-delà de cette fonction qui porte sa part de nécessaire et incontournable « illusion », les récits qu'elles nous tiennent se déroulent alors qu'elles ont déjà atteint l'âge que leurs propres mères y avaient et qu'elles se trouvent en position de transmettre quelque chose à leurs enfants. Elles devenaient des passeuses dans le contexte post-75 à Lisbonne et elles se devaient de rassembler la mémoire familiale et communautaire, dans un même texte, pour leurs enfants.

Qu'est-ce qui de l'âge, des interfaces en écho avec les chercheuses, de leur manière culturelle et féminine d'organiser le souvenir, de la cohérence qu'elle voudrait se donner et donner à voir serait le plus prégnant ? Il est difficile de trancher. Certes, ces séquences de récits mémoriels tracent en pointillé, les modalités de l'écoute des chercheuses, mais surtout ils contribuent, au-delà des mobiles intimes de la parole de ces femmes ismaili, à leur reconnaissance pour une nouvelle manière d'approcher l'écriture de l'histoire. En l'occurrence, celles qui furent invisibles pour le colonisateur et pour leur propre communauté, parlent aujourd'hui du passé, le lient à leur présent et à l'avenir d'hommes et femmes qui, sans elles, seraient amnésiques.

Jusqu'à ce que le « trouble dans le genre » s'installe, les récits mémoriels sont culturellement et sexuellement organisés...

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGOSTINHO DA CONCEIÇÃO A. M., 2004. *Colonialismo e mulheres em Moçambique, Anos 50/60*. Mestrado en Histoire de l'Afrique, Faculté de lettres de l'université de Lisbonne, non publié.
- KHOURI N., 2007. « Dans le labyrinthe des identités des ismailis lusophones » in DESLAURIER C. & JUHE-BEAULATON D. (dir.), *Afrique, terre d'histoire*. Paris, Karthala : 627-634.
- KHOURI N., PEREIRA LEITE J. & MASCARENHAS M. J., 2008. « De l'ombre à la lumière : mémoire de femmes ismaili », *Outre-mers (L'Afrique des indiens)*, t. 96, 360-361 : 17-62.
- LUSOTOPIE, 1997 (numéro spécial). *Idéologies coloniales et identités nationales dans le monde lusophone*. Paris, Karthala.
- SOARES REBELO D. J., 1961. « Breve Apontamentos sobre um grupo de Indianos em Moçambique ; a Comunidade Ismailia Maometana », *Boletim da Sociedade da Colonia de Moçambique*, 128 : 83-89.
- WALJI S. R., 1974. *A History of the Ismaili Community in Tanzania*. PhD, University of Wisconsin.
- WALZER M., 1987. *La révolution des saints*. Paris, Belin.

Mots d'origine étrangère

- *Firman* : mot d'origine persanne, *farman*, renvoie à un ordre, un édit d'un souverain, tant en Iran que dans l'empire ottoman. Les *firmans* de l'Aga Khan, chef spirituel et temporel des ismailis, ont donc une valeur performative.
- *Ginans* : hymnes de la littérature religieuse des ismailis (Khodjas nizârites) de l'Inde et d'autres communautés de l'Asie du Sud. Ils ont été composés dans plusieurs langues indiennes et consignés surtout en écriture *khokî*.
- *Jama'at khana* : signifie littéralement, la maison de la communauté. Dotée d'une salle de prières, elle est utilisée par les ismailis pour des activités religieuses, communautaires et culturelles.
- *Namaz* : oraison, prière.

Annexe : les Indiens du Mozambique

Dans la colonie de Mozambique, les Indiens sont loin de former un tout homogène que ce soit d'abord du point de vue du *statut* que leur octroie le colonisateur (les goanais catholiques et les autres) ou ensuite du point de vue de leurs *appartenances religieuses* (hindous, musulmans chiites et sunnites, parsis), ou encore du point de vue des *différences intracommunautaires* appréhendées en termes de hiérarchie chez les musulmans et de castes chez les hindous (appelées à se défaire ou à se consolider au fur et à mesure que s'accumulent les richesses et que leur est ouvert l'accès aux écoles de la colonie) ou enfin du point de vue des *différences intercommunautaires* (les musulmans sunnites se mélangeant plus facilement avec la population africaine, les ismailis et les hindous davantage fermés sur leur espace communautaire, les parsis ayant des rapports plus ouverts avec les colons).

Dans les années 1930, les statistiques officielles distinguaient les Indo-Portugais et les Indo-Britanniques, appellations qui renvoyaient aux territoires originels de l'Inde sous domination portugaise ou britannique. Parmi les Indo-Portugais, ceux originaires de Damao et Diu, appelés *banéanes*, hindous et musulmans, se sont fixés au Mozambique depuis 1686. Leur émigration s'est étalée

jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Ils s'y sont établis soit comme commerçants dans l'île de Mozambique, les Terres Fermes adjacentes, les villes côtières de Beira, Quelimane, Inhambane (pour ne nommer que les plus importantes) liées à tout l'arrière-pays à travers le réseau spécifique des *cantinas* qu'ils ont mis en place, soit comme agriculteurs et quelques-uns comme *prazeiros* en Zambézie. D'autres Indo-Portugais, les *goeses* (goanais), convertis au catholicisme, sont les témoins de la liaison du Mozambique avec l'empire des Indes. Ils restent sur le territoire en 1752, lorsque la province africaine s'est détachée de l'Empire asiatique. Leur présence est beaucoup plus visible en 1898, date de la fondation de Lourenço Marques où ils ont surtout assuré les postes subalternes dans la fonction publique, ont constitué le clergé catholique, ont été employés dans les banques et certains ont même pu se réaliser dans les professions libérales. Les commerçants indo-britanniques (majoritairement musulmans, ismailis et sunnites, mais aussi hindous) sont tous originaires du Gujarat. Ils arrivent vers la fin du XIX^e siècle, soit directement de cette province, soit indirectement de Zanzibar après la désagrégation de son empire marchand sous le coup des intérêts britanniques et allemands, soit encore d'Afrique du Sud durant les deux premières décennies du XX^e siècle, lorsque se sont durcies les lois britanniques et afrikaaners vis-à-vis des commerçants et de la main-d'œuvre indienne dans les provinces du Natal et du Transvaal (fin des contrats des *indentured labourers*). Le transfert de la capitale de l'île de Mozambique à Lourenço Marques en 1898 a drainé d'une part cette forte migration qui a contribué à et qui a profité de la mise en valeur de ce pôle sud de la colonie, totalement inféodé à l'économie britannique du Transvaal. Il a d'autre part provoqué un mouvement migratoire à l'intérieur même de la colonie (des villes du nord et du centre vers le sud), tant et si bien que le recensement de 1928 relevait que 76% des Indo-Portugais et 45% des Indo-Britanniques étaient installés au sud du Save, pourcentages qui correspondaient respectivement à une population de 2 363 et 2 179 individus.

En ce qui concerne plus spécifiquement les ismailis, leur installation se fait entre 1880 et 1920. Beaucoup moins disséminés

dans l'espace du territoire mozambicain que les autres Indiens, ils s'installent au sud, dans la capitale et dans la province d'Inhambane et au nord dans la province de Mozambique. Ils quitteront massivement entre 1973 et 1975, à la fin de la guerre coloniale, et s'installeront majoritairement à Lisbonne. Une petite minorité ira à Londres et à Vancouver, rejoignant de ce fait les ismailis venus d'Afrique orientale durant ces mêmes années. En 1974, dans la colonie de Mozambique, ils s'élevaient, selon les dires de la communauté, au nombre de 600 familles, soit près de 3 000 individus.

Résumé

À partir de séquences de récits de mémoire de femmes ismaili, interrogées à Lisbonne entre 2005 et 2007 sur leurs relations avec les populations composant la société coloniale des deux dernières décennies du colonialisme portugais au Mozambique, nous avons tenté d'analyser la place des chercheuses dans l'élaboration de ces récits mémoriels ainsi que sur les interfaces en écho qui peuvent conduire soit à une élaboration (objectivation) soit à une forclusion de la parole des interviewées.

Mots-clefs : femmes ismaili, Mozambique, récit mémoriel, *Jama'at khana*, temps générationnel, culture lusophone, interface, situation d'entretien.

Summary

Talking about One's Relationships to Others, Revealing Oneself: Ismaili Women from Mozambique in Lisbon

Using sequences of the life-history narratives of Ismaili women interviewed in Lisbon between 2005 and 2007 about their relationships with the different groups that composed colonial society during the last two decades of Portuguese colonialism in Mozambique, this article attempts to analyse the researchers' place in the development of these life-history narratives as well as the interfaces that can lead to either the development (objectivation) or a foreclosure of the interviewees' speech.

Key-words: Ismaili women, Mozambique, life-history narrative, Jama'at khana, generational time, Portuguese-speaking culture, interface, interview situation.

* * *

CLINIQUE D'UN TERRAIN SUR L'IMMIGRATION

Entretien avec Anne Yvonne GUILLOU*

réalisé par Monique SELIM**

Monique Selim – Tu termines une recherche sur les migrations des étrangers en France. La question de l'autre et des migrations est au centre de la construction actuelle de la domination et du pouvoir politique. L'objectif de cet entretien est d'analyser les conditions de la production de la connaissance anthropologique et plus particulièrement la façon dont les idéologies dominantes et les mainstream pèsent autant sur les commanditaires que sur ceux qui répondent aux commandes, ainsi que les contradictions et les conflits qui peuvent en surgir. Cette interrogation n'est pas uniquement liée à la commande, elle concerne également les chercheurs statutaires malgré leur liberté apparente.

Je te propose d'expliquer d'abord le contexte de la réponse à l'appel d'offre.

Anne Yvonne Guillou – J'ai fait ma thèse en anthropologie de la santé au Cambodge avec Jean-Pierre Dozon, et je travaillais parallèlement aux questions de relations interethniques depuis 1986. Dans ma toute première formation, faite par des élèves de Bastide,

* Centre Asie du Sud-Est (UMR CNRS-EHESS) Équipe Lasema.
Campus CNRS - BP 8 - 94801 Villejuif Cedex.
Courriel : anne.guillou@vjf.cnrs.fr

** IRD, UMR 201 Développement et Sociétés.
45bis rue de la Belle Gabrielle - 94736 Nogent-sur-Marne.
Courriel : Monique.Selim@bondy.ird.fr

nous avons toujours pratiqué nos enquêtes par observation participante et des entretiens longs, avec un idéal d'immersion dans le groupe étudié, et de disponibilité totale vis-à-vis du terrain. Après ma thèse et jusqu'à mon recrutement au CNRS en 2006, j'ai répondu à des appels d'offre avec d'autres collègues, jeunes docteurs ou doctorants. Nous nous positionnions dans le domaine dont nous étions spécialistes pour y avoir travaillé pendant des années, celui de la sociologie et de l'anthropologie des migrations et des relations interethniques. Nous avons décidé de travailler sur ce que nous connaissions et de ne pas adopter les stratégies qu'ont certains chercheurs consultants, celles d'accepter toutes les offres, quels que soient le domaine ou l'objet concernés. Nous avons un appareil conceptuel déjà élaboré, des expériences de terrain concernant les migrations. Outre les réponses aux appels d'offre, notre souci était aussi constamment de réutiliser le matériel assemblé au cours de ces recherches contractuelles pour le retravailler à des fins de publications scientifiques.

M. S. – Comment avez-vous répondu à l'appel d'offre concernant l'étude qui nous intéresse ?

A.Y.G. – L'appel d'offre avait été lancé par un organisme ministériel qui souhaitait faire réaliser une enquête sur une population musulmane installée dans une région française¹. Cet organisme assurait l'essentiel du financement, d'autres organismes, en particulier des municipalités, complétaient le budget. J'ai remporté cet appel d'offre avec une collègue.

M.S. – Il s'agissait donc d'une commande ?

A.Y.G. – Il ne s'agissait pas à proprement parler d'une commande car nos méthodes de travail impliquaient clairement que nous n'accepterions pas d'imposition de problématique, quoi qu'il puisse

¹ Certains commentaires présentés dans cet entretien peuvent porter préjudice à des acteurs encore impliqués dans ce projet. C'est pourquoi nous avons rendu anonymes la région, les villes d'enquête, les commanditaires mais aussi la population étudiée. Cela ne nuit pas à la compréhension des mécanismes généraux décrits ici car toutes les indications utiles seront données au fil de l'entretien.

nous en coûter. C'était là notre conception du travail de recherche contractuel et c'était là notre conception de l'anthropologie. Les organismes nous sollicitant nous proposaient un thème, un sujet. Puis nous le travaillions et faisons à notre tour une proposition de problématique et d'enquête. C'est ce que nous avons fait avec cet organisme ministériel. Sa demande était motivée par le fait que la population musulmane en question « posait des problèmes ». Au moment de la mise en place de l'enquête, quand nous avons rencontré la personne chargée du suivi de l'enquête pour l'organisme ministériel, elle nous a décrit la population musulmane en question comme entretenant de mauvaises relations avec les enseignants et les travailleurs sociaux. Les gens étaient perçus comme « repliés sur eux-mêmes », « parlaient très mal le français », les enfants étaient insuffisamment scolarisés, les familles étaient agressives dans leur demande envers les services sociaux, etc.

La façon dont les pouvoirs publics voyaient et traitaient l'immigration² – à savoir un problème social à résoudre – transparaissait dans le texte préliminaire qui nous avait été proposé comme base de travail pour l'élaboration de notre proposition. La phase d'enquête soumise à l'appel d'offre avait trois objectifs : une évaluation démographique, ce qui est une véritable obsession des demande d'étude de populations immigrées ; une évaluation des trajectoires sociales et une évaluation en terme de culture (qu'est-ce qui, dans leur culture, ou dans leurs itinéraires, est responsable de leur difficulté d'intégration à la société française ?).

Sur la base de cette demande, nous avons donc réécrit un projet dans le sens dans lequel nous avons l'habitude de travailler. Ainsi, plutôt que de nous focaliser sur la population musulmane en question, nous nous focalisons sur le rapport social interethnique, la façon dont il est constitué dans la région concernée. Et puis la première question que se pose bien sûr un sociologue ou un anthropologue est celle de la définition de la population concernée. Nous voulions abandonner une démarche globalisante et aborder au contraire la population d'étude dans toutes les dimensions de sa vie

² C'était avant que les questions de discriminations apparaissent.

sociale. Nous proposons d'observer comment le rapport interethnique était créé, comment il agissait concrètement, et ce qu'il produisait dans les comportements de la population musulmane étudiée et des « Français », dans le domaine de l'école, de la santé, de l'emploi, de l'usage du quartier, etc. Nous interrogeons aussi évidemment, la notion de « communauté ». Bref, un travail comme nous avons l'habitude d'en faire, assez classique pour nous.

M.S. – Quelle a été la réaction du commanditaire à votre proposition ?

A.Y.G. – L'organisme ministériel a accepté notre proposition. Les représentants de cette institution avec lesquels nous avons travaillé sont très ouverts et ont toujours accueilli avec intérêt ce que les chercheurs en sciences humaines avaient à dire sur la question, même si eux-mêmes sont des administrateurs et des gestionnaires de population.

Nous avons obtenu le budget que nous demandions, soit 35 000 euro environ au total pour un travail de dix mois (toutes dépenses confondues). Nous étions deux chercheuses travaillant chacune à mi-temps sur cette enquête. Mais nos stratégies consistaient à nous financer le plus longtemps possible pour ne plus connaître les tracasseries incessantes du pointage à l'ANPE. Pour « faire durer » le budget, nous nous sommes donc salariées au SMIC à mi-temps (soit environ 400 euro mensuels) pendant plus d'un an. Nous voulions aussi vivre le plus longtemps possible sur ce budget pour pouvoir consacrer du temps (bénévole cette fois) à nos activités académiques (publications scientifiques, candidatures à des postes de la recherche et de l'enseignement publics).

Il faut souligner ici une autre difficulté des enquêtes contractuelles : plus le travail de terrain prend du temps, moins les revenus sont élevés, puisqu'ils sont forfaitaires. Cela n'incite pas à la qualité. Mais nous avons la naïveté de penser que plus notre travail serait sérieusement mené et donc fondé sur des données de terrain, plus il serait reconnu. Dans le cas présent, cela s'est révélé faux : quand on

est pris dans un carcan idéologique, les preuves apportées par le terrain ne pèsent pas lourd.

M.S. – À quoi te réfères-tu en parlant de carcan idéologique ?

A.Y.G. – Lors de la première réunion avec tous les partenaires de l'étude (l'organisme ministériel, les bailleurs de fonds dont des municipalités et les associations représentant la population musulmane étudiée), nous avons été violemment attaquées par des représentants de la ville de T., l'une des villes de l'enquête.

On nous disait que nous n'arriverions pas à mener à bien le programme d'étude que nous décrivions car nous avions à faire à « une communauté extrêmement fermée » qui nous claquerait immanquablement la porte au nez. Or nous avons quinze ans d'expérience, nous savions monter une enquête et il n'y avait pas de raison de penser que ce terrain présenterait plus de difficultés que certains autres que nous avons connus (au Cambodge, par exemple, j'avais travaillé sur la prostitution infantine ou sur des hôpitaux du front). Le second argument était une critique de notre méthode d'enquête. Nous avons proposé des interviews familiaux qui nous semblaient plus adaptés aux objectifs de l'enquête car la logique de cette migration était une logique familiale. On nous répondait que ce choix était aberrant car les femmes de cette population étaient opprimées par les chefs de famille. Il fallait donc absolument extraire ces femmes de leur contexte conjugal pour connaître, dans le secret de l'interview, la vérité sur leur oppression quotidienne, leur enfermement. Il fallait absolument que nous adoptions une méthode individuelle d'enquête. C'est là le reflet de l'idéologie à double face, commune en France, selon laquelle d'une part l'immigré ne doit être traité qu'en tant qu'individu mais que, d'autre part, c'est un être avant tout culturel.

Ainsi, dans la ville de T., on exalte les différences culturelles. Une fois l'an, tout comme il existe une journée de la Femme, cette municipalité organise le Festival de la diversité culturelle. Mais il faut qu'elle reste folklorisée et encadrée.

M.S. – Qu'est-ce que ce Festival des différences culturelles ?

A.Y.G. – On y présente des éléments d'information sur les pays d'origine, les associations immigrées font des démonstrations de danses plus ou moins folklorisées, les femmes d'origine étrangère sont invitées à raconter leurs expériences. Et puis, chose importante, dans le journal municipal local, l'immigration est traitée sous l'angle des *portraits d'immigrés*, très valorisés. L'idée est toujours celle de mettre en valeur des itinéraires individuels, ceux de gens qui « ont réussi », qui sont heureux d'habiter cette ville, où ils sont bien reçus, etc. Voilà l'image de l'immigration que la ville de T. souhaitait mettre en évidence. Dans ces conditions, faire des interviews collectifs, familiaux, accepter le fait qu'on ne centre pas la problématique de l'étude sur la question de la religion et particulièrement du foulard, qu'on ne pose pas comme question préalable à notre enquête : « comment libérer les femmes de la population étudiée ? » ou « comment les aider à se libérer du joug de leur communauté ? » Eh bien, notre proposition était politiquement incorrecte et elle a été mal reçue par les représentants de la ville de T.

J'ai découvert à cette occasion que les municipalités socialistes n'étaient pas forcément mieux armées en matière de gestion de l'immigration. Elles peuvent même l'être moins. La ville de T., en l'occurrence, a tendance à adopter des positions dogmatiques qui ne facilitent pas l'accueil de populations d'origine étrangère. Les autres villes concernées par l'enquête avaient une gestion plus pragmatique des immigrés. Quand il y avait des problèmes à régler, au lieu de construire des discours un peu crispés, empreints de catholicisme social, les responsables des dossiers décrochaient leurs téléphones et parlaient directement avec des représentants de l'association immigrée en question ou d'autres interlocuteurs qu'ils avaient identifiés au fil du temps. Cela pose bien sûr la question des processus de sélection des représentants de la population en question mais cela est une autre histoire.

Quand nous sommes entre nous, sociologues ou anthropologues, nous pouvons discuter d'une même langue sur les questions de religion, de foulard musulman. Mais face à des politiques, cela

devient très compliqué car nous ne parlons pas le même langage. En outre, nous étions fragilisés par notre position de contractuels. C'est d'ailleurs là une question que j'aimerais garder comme fil conducteur de notre entretien : qu'est-ce que la position de chercheurs contractuels a de spécifique dans ce type d'enquête ? Par exemple, au cours de la réunion de présentation de notre projet d'étude, une élue de la ville de T. nous a dit : « je connais d'autres sociologues qui travaillent différemment ». Cela me semble grave que notre discipline soit illégitime au point que n'importe quel « profane » se sente en mesure de nous expliquer quelle méthode nous devons employer. Si l'anthropologie était mieux structurée en profession, ses segments les plus fragiles, les contractuels, seraient mieux protégés contre ce type d'attaques.

M.S. – Mais le contrôle s'exerce également de l'intérieur même de la profession...

A.Y.G. – La réaction négative de la ville de T. s'explique aussi par la concurrence interne. Un grand laboratoire de sociologie y est installé. Il cherche à remporter les marchés d'étude locaux et a probablement fait un travail de sape ; cela d'autant plus facilement qu'il a l'oreille des responsables municipaux, fruit d'une collusion – d'ordre politique notamment – de vingt ou trente ans. Une certaine sociologie apporte ainsi une caution scientifique aux politiques municipales, en jouant le rôle de conseiller du prince. Paradoxalement, cette caution scientifique acquise localement et apportée par les liens de ce laboratoire avec l'Université, n'est pas acquise du point de vue de l'évaluation des pairs, par les instances d'évaluation de notre profession.

« Les sociologues pratiquant autrement », évoqués par l'élue que j'ai déjà citée, sont en fait membres de ce laboratoire. Le poids local de ce laboratoire provient aussi du fait qu'il fournit des débouchés professionnels à ses étudiants dans l'expertise, la recherche appliquée. Il y a donc une conjonction de faits dans la réaction de la ville de T. à l'égard de notre étude : le marché de la recherche en science sociale est aussi un marché local structuré par des rapports politiques.

M.S. – Revenons sur l'enquête. Quelles ont été les réactions des représentants de la population étudiée ?

A.Y.G. – Les représentants de la population étudiée étaient sur la défensive. Pendant l'enquête, la méfiance a persisté : ils se demandaient – non sans raison – pourquoi nous voulions les étudier.

M.S. – Vous n'avez pas réussi à les convaincre de l'utilité de l'étude ?

A.Y.G. – Plus ou moins. Mais nous demeurions malgré tout liées par les conditions objectives de l'enquête et de son financement par des organismes ministériels, des municipalités.

Une fois que nous avons accès aux familles, les choses se passaient bien. Nous avons beaucoup apprécié l'hospitalité de cette population. Et nous avons multiplié les moments de rencontres informelles dans les fêtes, sur les stades de football ou les mariages. Le fait que je sois allée passer mes vacances dans le pays d'origine pendant l'enquête a également été bien perçu. Ma collègue y avait aussi fait un séjour quelques années auparavant. Dans la mesure où l'enquête était prise dans un dispositif particulier, incluant les associations de cette population, nous passions par ces réseaux pour rencontrer des familles à interviewer. Nous jouions cette carte-là. Nous avons fait un gros travail d'explicitation de notre enquête, de ses objectifs. Malgré tout, cette population nous a peu ou prou confondu avec des travailleurs sociaux. Or, le *leitmotiv* de ces derniers est : « Ouvrez-vous ! Ouvrez-vous ! » Sans que l'on sache ce que cela signifie. Les réponses que nous recueillions étaient biaisées par cela.

M.S. – Vous n'avez pas pu vous défaire du rapport de domination entre les institutions politiques locales et les acteurs immigrés concernés. Ceux-ci perçoivent cette domination et la volonté de les inscrire dans une norme. Ils ne sont pas dans un rapport de réciprocité où ils peuvent accueillir quelqu'un. À l'inverse, si tu te rends dans un village du pays d'origine, l'accueillant est en position dominante et te reçoit le mieux possible. Ils sont ici pris

dans un rapport très offensif avec les institutions. Un rapport à teneur raciste car on leur demande de changer ce qu'ils sont.

A.Y.G. – Un rapport en tout cas très fortement acculturateur.

M.S. – Dans un contexte où la question du voile occupait le devant de la scène, l'exemple que tu décris est représentatif d'un cas où l'anthropologue est englué dans un rapport fortement constitué au niveau national et local.

A.Y.G. – Oui. Notre parti pris a été l'explicitation de notre démarche, encore et toujours ; explicitation de ce que nous faisons, pourquoi, comment et dans quel but nous le faisons. Il n'y avait aucune question dans les interviews sur le foulard musulman car sur le plan scientifique, cela n'avait aucun sens ; même si, bien sûr, nous avons recueilli des éléments à ce sujet dans la masse des discussions formelles et informelles. Certains interviewés étaient dans une démarche de nous prouver qu'ils étaient bien intégrés car c'est le discours que leur renvoient beaucoup d'acteurs français. Un homme avait amené à une interview un compatriote ayant épousé une Française, en le présentant comme une preuve d'intégration.

Mais cet effort d'explicitation incessant a en partie porté ses fruits. Et cela m'a d'ailleurs été très utile sur d'autres terrains, au Cambodge. Dorénavant, je n'élué rien. Je crois que ces questions ne sont pas suffisamment abordées dans notre formation.

M.S. – Savoir être transparent. Puisque nous demandons la vérité aux gens, nous devons donner la vérité sur nous-même.

A.Y.G. – Une autre expérience relativement nouvelle pour moi était l'obligation de monter l'enquête en concertation avec les enquêtés qui, d'emblée, par le biais des associations ethniques, revendiquaient un droit de regard sur notre production. Cette attitude est très différente de celle de la population cambodgienne auprès de laquelle j'ai l'habitude de travailler (dans la migration ou dans le pays d'origine). Celle-ci a une réponse très différente aux rapports de domination. Les réactions sont plutôt celles du détournement, du contournement des rapports de pouvoir. Les Cambodgiens installés en France sont aussi « fermés » à certains égards et moins franco-phones que les Algériens ou les Marocains, selon les critères des

travailleurs sociaux et des pouvoirs publics mais ils ne sont pas stigmatisés pour autant.

M.S. – Vous avez pu, malgré tout, obtenir la confiance de la population en question ?

A.Y.G. – Oui, dans le rapport construit que nous décrivions précédemment. La plupart du temps, dès que nous arrivions dans les familles, nous jouissions de leur hospitalité. Nous avons fait beaucoup d'efforts pour varier l'échantillon le plus possible. De ce fait, nous avons aussi fréquenté des lieux traditionnellement réservés aux hommes de cette population. Nous y avons présenté notre travail et sollicité de l'aide. Nous étions donc deux femmes, je le rappelle. C'est une place étrange. Personnellement, je me suis sentie déplacée et considérée avec suspicion en tant que femme. Il y a peut-être là des questions de problématique personnelle inconsciente. Pour ma part, je n'étais pas à l'aise dans les collectifs très masculinisés. Ma collègue, qui a travaillé sur des terrains appartenant à l'aire culturelle du pays d'origine de cette population, n'éprouvait apparemment pas cette gêne.

M.S. – La première hypothèse est que le fait que vous étiez des femmes s'est rajouté comme un argument conscient ou inconscient, de la part des acteurs de la population étudiée, pour faire lever encore plus le degré d'opposition à l'enquête, compte tenu du contexte. La seconde hypothèse est que vous preniez sur vous-même toutes les difficultés que vous aviez et que vous ressentiez encore plus : le fait d'être une femme et le fait de devoir passer cette frontière entre espace masculin et féminin.

Mais je voudrais revenir sur vos postures car vous étiez deux femmes. Quels étaient vos dialogues ?

A.Y.G. – Sur la façon de concevoir cette enquête, nous étions fondamentalement d'accord. Ensuite il y a des questions de personnalité, d'épaisseur personnelle. Nous avons, ma collègue et moi, des discussions sur la place des femmes. En particulier, nous n'étions pas d'accord sur le travail des femmes de la population étudiée. Ma collègue pensait que le travail salarié est une bonne chose. Moi je pensais que se lever à quatre heures du matin pour

découper des poissons ou des poulets sur une chaîne de froid toute la journée n'est pas forcément moins aliénant que d'être à la maison et s'occuper des tâches domestiques. En tout cas, je pense qu'il y a beaucoup de voies de libération possibles et que le schéma hommes-femmes, producteur d'un statut dominé pour les femmes de la population étudiée, permet aussi de faciliter l'immigration ouvrière et de la rendre moins rude (les femmes à la maison participent à l'économie domestique traditionnelle en faisant des économies parce qu'elles cousent, elles cuisinent, font des conserves, organisent des intérieurs agréables). De toute façon, il n'y a pas une réponse féminine unique dans la migration.

M.S. – L'enquête sur laquelle nous nous penchons est parfaitement exemplaire car il y a à la fois la question politique du voile, il y a la réponse des associations représentatives de la population immigrée elle-même et puis la question municipale et enfin, votre propre dialogue en tant que femmes, anthropologues, qui n'ont pas la même histoire, le même type d'interprétation et de réponse. C'est une bonne cristallisation des regards épistémologiques qu'on peut poser.

A.Y. G. – Une autre difficulté dans l'enquête a été la concurrence de ce qu'on appelle maintenant les « courtiers ethniques », c'est-à-dire ces gens qui utilisent leur compétence ethnique (en tant que membre de la population immigrée étudiée) pour se professionnaliser en tant d'intermédiaires entre « la communauté » ethnique et les pouvoirs publics.

Deux courtières locales se sont plus particulièrement manifestées auprès de nous. L'une était bien vue de la municipalité de T. car elle avait fait des études supérieures, elle n'était pas voilée, bref, elle était « bien intégrée » au sens que donne à ce terme les pouvoirs publics. Mais elle était plutôt mal vue des associations ethniques car dans ces milieux conservateurs, une femme pouvait difficilement jouer un rôle de porte-parole d'une « communauté ». La municipalité aime beaucoup mettre en avant les femmes immigrées ou descendantes d'immigrées.

M. S. – Elle devançait les mesures du gouvernement actuel.

A.Y.G. – La seconde courtière était une travailleuse sociale employée dans une association immigrée. Cette association immigrée a suivi le schéma d'évolution général de beaucoup d'associations ethniques. Créée dans les années 1970 pour défendre les intérêts des travailleurs immigrés, elle a peu à peu obtenu des crédits municipaux pour faire de l'accompagnement social de nouveaux immigrés et pour organiser des manifestations dites « interculturelles », comme ce fameux Festival de la diversité culturelle. Cette seconde courtière s'est, comme la première, sentie en concurrence avec nous. Nous étions en effet sur un marché sur lequel elles estimaient avoir elles-mêmes des compétences ; compétences qui, selon leur point de vue, consistaient à écrire un rapport sur une population qu'elles connaissaient mieux que quiconque puisqu'elles en faisaient partie. Pour elles, nous n'étions pas spécialistes de cette population et nous ne pouvions donc pas en parler.

M.S. – Elles étaient les seules voix pour parler de cette population à la société française. Vous dérangiez leur jeu.

A.Y.G. – Oui, en plus de tous les autres jeux, nous dérangions aussi celui-là. Ces courtières ont cherché à nous décourager en début d'étude, insistant sur notre manque de connaissance de la langue (ce qui était bien sûr un handicap mais l'enquête telle que nous voulions la mener pouvait se passer d'une connaissance de la langue car nous travaillions sur la migration et la majorité des gens avaient une connaissance même sommaire du français).

Une fois encore, nous retrouvons la perception de la compétence des sociologues car dans ce cas, la compétence ethnique était considérée comme supérieure à la compétence sociologique. Ces femmes étaient elles-mêmes en situation précaire, régulièrement à la recherche d'un emploi. Elles-mêmes auraient eu besoin de financement, tout comme nous. Toute cette histoire intervient sur un marché tendu. De plus, la ville de T., comme toutes les villes, encouragent ces courtiers ethniques. À un moment, il a été question d'inviter les gens de la population d'étude à réaliser leur propre

enquête sur eux-mêmes. Cela indique encore une fois une certaine faillite de la sociologie.

M.S. – L'idée selon laquelle les femmes pourraient parler des femmes, telle population parler d'elle-même, etc., est la négation même de l'altérité. Quand on imagine qu'il faut absolument être l'autre pour comprendre l'autre, c'est qu'on a déjà édifié le mur qui sépare soi et l'autre. Plus personne ne peut être « transfuge », il n'existe que les cases de « soi » et de l'« autre ».

A.Y.G. – C'est vrai. Mais il existe des enjeux importants autour de la production de discours publics. Il est normal que chaque catégorie veuille produire ou au moins contrôler la production de discours sur elle-même.

M.S. – Le problème est la constitution elle-même de ces catégories. C'est cette catégorisation qu'à mon avis, un certain nombre d'entreprises, y compris des entreprises de connaissance, sont en train de figer, par exemple en parlant des questions « raciales ». Parler d'ethnicisation c'est une chose. Parler de question raciale en est une autre.

A.Y.G. – Autre handicap, juste avant notre arrivée sur le terrain, dans un des lieux retenus pour l'enquête, un cinéaste avait tourné un documentaire sur une jeune fille, dont le cas était présenté comme exemplaire, qui avait réussi à s'extraire de « sa communauté ». C'était une jeune fille qui avait comme projet de quitter sa famille dont elle refusait le contrôle et la tutelle, pour suivre son chemin personnel dans une autre ville. Ce documentaire a été très mal ressenti parmi la population d'étude. Car le seul film qui avait été tourné sur cette population avait choisi comme thème une fille qui veut à tout prix s'échapper.

M.S. – Ce qui est intéressant, c'est que dans ta scène locale, tu retrouves des personnages qui agitent la scène nationale mais aussi la scène mondiale. Je pense à des femmes comme Taslima Nasreen³

³ Écrivaine bangladaise féministe. Elle est menacée par des fondamentalistes islamiques dans son pays d'origine et accueillie dans divers pays occidentaux.

que « l'Occident » ou « la société nationale » libératrices des femmes vont extraire de leurs communautés et exemplifier. Parce qu'elles portent un discours d'émancipation auquel elles adhèrent authentiquement elles-mêmes, elles ne vont pas se rendre compte qu'elles sont prises dans un jeu contre leurs communautés d'origine qui, dans le contexte actuel sont dites « musulmanes », « obscurantistes », « menaçantes ».

Tu as présenté les arguments idéologiques et le contexte de l'étude. Et après, quand vous avez rendu le rapport ?

A.Y.G. – Quand nous avons rendu le rapport, nous avons reçu des volées de bois vert de la part d'absolument tous les protagonistes ! C'est très étonnant à première vue car le rapport est très descriptif.

M.S. – Oui, je l'ai lu. Que s'est-il passé ?

A.Y.G. – Les représentants de la ville de T. sont restés sur leurs positions, dans une hostilité de principe pour toutes les raisons que j'ai évoquées plus haut.

Par exemple, ma collègue a été invitée à une journée d'étude organisée par une tout autre institution et elle a présenté certains résultats de l'enquête. Elle a été prise à partie par un employé de la municipalité (ce n'était pas un élu). Il a répété à quel point la condition des femmes de la population d'étude était terrible, qu'elles étaient voilées, enfermées, et qu'il fallait absolument que la municipalité s'occupe de la libération des femmes.

M.S. – Il faut toujours libérer les femmes des autres mais jamais les siennes...

A.Y.G. – D'autre part, nous parlions dans le rapport de discrimination, un sujet que la ville de T. n'aime pas. Je précise que nous n'avons pas construit notre rapport d'étude autour de la question de la discrimination. En effet, ces phénomènes ont été tellement négligés auparavant que, par un effet inverse aujourd'hui, tout est interprété en terme de discrimination, ce qui ne nous semble pas une attitude scientifique saine.

Mise à part la ville de T. (plutôt les gens à qui nous avions à faire), l'organisme ministériel principal financeur et les autres municipalités se sont montrés satisfaits du rapport.

M.S. – Quelle a été la réception par la population étudiée ?

A.Y.G. – Du côté de la population immigrée d'étude, la « validation » du rapport a été une vraie négociation au mot à mot. L'un des instituteurs, fonctionnaire de son gouvernement envoyé en France dans le cadre des accords bilatéraux, avait toujours été très coopératif pendant l'enquête. Or il a été furieux de voir évoqué, au détour d'une phrase, le nom d'un parti d'opposition (possédant une branche armée) dans son pays d'origine. Nous avons supprimé ce nom dans la version finale. Cela ne nuisait pas énormément à la teneur générale du propos d'ailleurs. Dans un autre chapitre du rapport, il était question des conflits de voisinage dans les HLM ; conflits très ethnicisés. Le problème des appartements est que les cloisons sont très minces. Dès qu'un voisin fait du bruit, on l'entend. On rapportait ainsi les propos d'une voisine « française » qui disait du mal de son voisin membre de la population étudiée, lequel jetait ses ordures par la fenêtre. Cela a soulevé un tollé. Nous avons supprimé le passage. Bref, nous avons ainsi vu notre rapport détaillé mot à mot et s'ensuivre une négociation acharnée avec les associations représentant cette population immigrée.

M.S. – Finalement, le rapport est très aseptisé ?

A.Y.G. – Je ne dirais pas cela car nous avons simplement supprimé ou reformulé les passages qui semblaient les plus choquants à nos interlocuteurs. Or ils avaient leur propre exigence vis-à-vis du rapport : ils ne voulaient pas voir écrites de phrases négatives sur la population étudiée. Notre objectif était ailleurs : c'est la préservation de la structure même du rapport qui nous importait car c'était elle qui traduisait notre prise de position théorique.

M.S. – Le fait de refuser de voir apparaître l'interview de cette voisine « française » correspond à une peur qu'on puisse penser que cela est vrai.

A.Y.G. – Exactement. Le rapport avait une portée politique et les gens de la population étudiée se sentaient en représentation ethnique.

M.S. – Vous étiez placées dans la position de représentants de la société d'accueil.

A.Y.G. – Alors même que nous aurions préféré être placées dans la position de porte-parole de la population étudiée. Je pensais que tout ce que nous avons écrit pouvait servir à mieux faire comprendre la population étudiée. Mais en même temps, il n'y a pas de communauté immigrée monolithique. Nous avons eu d'autres échos positifs de gens issus de cette population. Comme cette jeune fille qui nous a dit qu'elle n'avait jamais réfléchi sur la discrimination et que cela l'avait intéressée.

Cela a été très instructif pour moi et cela me sert encore aujourd'hui sur mes nouveaux terrains, cette expérience d'enquêtes très actifs, avec lesquels il faut négocier les termes de la production anthropologique au lieu de les « abandonner » une fois que l'on a fini de collecter des données.

La question est de savoir si l'enquête se serait déroulée autrement si nous avions été des chercheurs statutaires. Si j'avais été chercheur de la recherche publique à l'époque, je pense que j'aurais moins fait le dos rond. Je me serais battue pour susciter le débat public autour de ce rapport et de ses enjeux. Le chercheur de la recherche publique doit entamer une démarche pédagogique dans une situation comme celle-là. Au lieu de cela, on voit certains de nos collègues préférer rompre le dialogue et considérer avec une certaine condescendance les acteurs politiques ou associatifs.

M.S. – Tu aurais bien sûr eu plus de liberté pour faire ce que tu penses que tu devais faire. Mais en toute hypothèse, l'arène était là. Le personnage de l'ethnologue était néanmoins pris comme acteur social dans cette arène. La recherche publique est elle-même prise dans les enjeux politiques : les enquêtes sur l'immigration, l'Institut des hautes études sur l'immigration qui finalement n'a pas été créé. Enfin la recherche publique est elle-même complètement prise dans la demande politique au niveau plus élevé. Avec des répercussions sur les appels d'offres. Et avec des répercussions fondamentales sur le vocabulaire utilisé. C'est très frappant de voir comment le terme de « diversité culturelle », qui est un slogan politique, s'est imposé

dans des publications d'ethnologues. On voit l'envahissement progressif des esprits des ethnologues par une conceptualisation qui est uniquement une conceptualisation politique stratégique. C'est là où l'on voit que la recherche publique ne préserve pas la liberté de penser. De mon point de vue, les conditions du marché et de la concurrence sont telles que les chercheurs, y compris quand ils sont statutaires, rentrent dans cette concurrence et le meilleur moyen de gagner sur ce marché concurrentiel est d'adopter le langage des dominants c'est-à-dire le langage du pouvoir.

Celui qui s'en sortirait probablement le mieux est le personnage de l'étudiant. Il pourrait être pris en charge par la population immigrée étudiée, pris en charge par les gens, tout le monde se retrouverait dans une position de domination vis-à-vis de lui. Tout le monde voudrait l'aider. Il aurait pu donner à la population étudiée la possibilité d'inverser le rapport. Mais un chercheur statutaire se serait trouvé probablement dans la même situation. Car le véritable enjeu est celui de l'image publique que le chercheur va donner de la population.

A.Y.G. – La question de conclusion pour moi est : comment faire une recherche de qualité tout en faisant une recherche contractuelle. C'est un enjeu majeur des sciences sociales. C'est pour cela que la question de la professionnalisation est importante à mes yeux. Aux Assises de l'ethnologie (Paris, décembre 2007), la création de postes stables a été abondamment évoquée mais je pense que la question de la professionnalisation est plus importante.

M.S. – *Je pense qu'il ne faut pas idéaliser. Nous ne serons jamais une instance dégagée des rapports sociaux et des rapports politiques dans lesquels notre profession évolue. Il est important de les analyser. D'un côté, il y a aujourd'hui un engouement pour les publications sur la « cuisine ethnologique », le fait d'expliquer comment se déroule une enquête, mais on aboutit à des narrations qui, finalement, ne disent rien. Des analyses d'enquêtes véritablement épistémologiques, où l'anthropologue examine lui-même les pièges des rapports de domination dans lesquels il est pris, ne sont pas fréquentes. En général, les chercheurs ne s'appesantissent pas*

sur ce sujet car ils ont l'impression que les lecteurs en concluront qu'ils ont raté leur enquête et qu'ils sont de mauvais ethnologues. Réussir une enquête, c'est être merveilleusement adopté par les gens au point qu'on est pris dans des rapports de parenté fictifs, au point qu'on croit à ces rapports de parenté symboliques. Il s'agit de raconter un beau roman, de taire les figures de pression politiques et sociales, de taire l'ensemble des contradictions présentes dans une enquête.

Quand tu as parlé du passage des frontières femmes/hommes, tu as dit « il faut que je m'interroge sur moi-même sur la manière dont j'ai réagi avant de poser une hypothèse et de construire une interprétation ». Il y a là un véritable questionnement qui n'a pas lieu aujourd'hui. C'est le type de questionnement que nous menions autour de Gérard Althabe.

A.Y.G. – J'avais l'impression que la tendance s'était inversée ces dernières années. Je pense par exemple au film de Stéphane Breton chez les Wodani de Nouvelle-Guinée⁴ dont la démarche est au contraire de montrer un rapport très distant, un rapport qui n'est presque pas humain, entre l'anthropologue et les gens qu'il observe. Le propos est de déconstruire le mythe de l'ethnologue intégré sur son terrain. Mais nous partageons une même humanité et dans ce film, on ne voit pas ce partage.

M.S. – *Le chercheur est d'autant plus capable de partager avec les gens, il a d'autant moins peur d'être proche d'eux qu'il est capable de comprendre ce qui se joue chez les gens et ce qui se joue chez lui. On ne peut pas nier que nous connaissons des réactions de peur, d'angoisse. Il y a des choses qui, dans une enquête de terrain, nous touchent profondément. Mais on doit s'interroger sur ce qui nous a touchés car la proximité et le partage sont conditionnés par cela.*

A.Y.G. – C'est vrai que personnellement, je n'éprouve pas de sympathie particulière pour la population auprès de laquelle nous

⁴ Stéphane Breton, *Eux et moi*, Les Films d'Ici et Arte, 2001.

avons travaillé dans cette enquête. Je ne suis pas sensible à son esthétique, à son univers.

M.S. – Cela me paraît parfaitement légitime. Un anthropologue doit être capable de travailler sans empathie comme de travailler avec empathie. C'est fondamental. Dans les deux cas il doit être capable d'interroger ses sentiments.

A.Y.G. – Je crois que notre travail demande dans tous les cas de l'empathie. Mais je n'ai pas de penchant particulier pour cette population, de la sympathie pour elle. Cela n'empêche que nous avons essayé de traduire fidèlement les rapports sociaux interethniques que nous observions.

M.S. – Avoir un penchant n'est pas plus un handicap que de ne pas en avoir. Ce qui compte, c'est la capacité de distanciation vis-à-vis de soi, de bien connaître le type de sentiment que l'on a vis-à-vis des acteurs de manière à le maîtriser et que cela ne soit pas un obstacle à la connaissance. De ce point de vue, l'anthropologie appelle la psychanalyse, qu'en penses-tu ?

A.Y.G. – Le dialogue entre l'anthropologie et la psychanalyse n'est pas simple. Si l'on regarde par exemple le numéro que le *Journal des anthropologues* avait consacré à cette question il y a quelque dix années maintenant⁵, on s'aperçoit que les analyses sont très partagées entre les auteurs qui pointent les obstacles à ce dialogue et ceux qui s'efforcent de les surmonter. Dans tous les articles de ce numéro spécial, ce sont les diverses façons d'envisager les composantes de l'individu et de la société, ainsi que les rapports entre les unes et les autres, qui définissent la position des auteurs en faveur du dialogue ou, au contraire, de l'opposition irrémédiable entre psychanalyse et anthropologie. Roger Bastide, que nous avons évoqué tout à l'heure, en avait fait une bonne synthèse dans *Sociologie et psychanalyse*⁶. Au-delà des diverses positions qu'il discute dans cet ouvrage, la leçon que j'en retire est celle de

⁵ *Journal des anthropologues*, numéro spécial « Anthropologie et psychanalyse », 64-65, printemps-été 1996.

⁶ Roger Bastide, 1972. *Sociologie et psychanalyse*. Paris, PUF (1^{ère} éd., 1950).

structures psychiques humaines universelles, donc d'une condition humaine partagée. Cela m'intéresse plus aujourd'hui que lors de mes tous premiers terrains, au milieu des années 1980, où je m'efforçais d'appliquer de façon mécanique la distanciation que mes maîtres m'avaient enseignée. La psychologie et les théories psychanalytiques étaient absentes de notre formation en sociologie et en anthropologie car beaucoup d'enseignants avaient tourné le dos à la psychanalyse. Une erreur qu'il faudrait réparer dans l'enseignement actuel.

Résumé

Anne Yvonne Guillou évoque avec Monique Selim les conditions de production du savoir anthropologique, à propos d'une enquête qu'elle a menée en tant qu'anthropologue consultante, sur une population musulmane dans une région française. Le terrain s'est révélé très difficile à mener. Elle passe en revue l'ensemble des facteurs qui ont pesé sur la production des données jusqu'au rapport de recherche final, comme le « carcan idéologique » dans lequel est enfermée l'une des municipalités qui cofinancait l'étude ; les caractéristiques du marché local des sciences sociales, structuré par des rapports politiques ; l'hostilité de « courtiers ethniques » ; la méfiance de la population étudiée, soucieuse de son image publique ; mais aussi le fait de mener l'enquête au sein d'un duo d'anthropologues femmes s'interrogeant sur sa propre place.

Mots-clefs : méthodologie, épistémologie, immigré, islam, musulman, racisme, intégration, femme, consultant, anthropologue contractuelle.

Summary

A Clinical Study of Fieldwork about Immigration

Anne Yvonne Guillou discusses with Monique Selim the conditions of production of anthropological knowledge with reference to research she conducted as a consultant anthropologist about a Muslim population in a French region. The fieldwork proved to be very difficult to carry out. She reviews the set of factors that influenced the production of the data right up until the final research report: the « ideological straitjacket » in which one

of the municipalities that co-financed the study was locked; the characteristics of the local market of the social sciences, structured by political relationships; the hostility of the « ethnic brokers »; the wariness of the population studied, concerned about its public image; but also the fact of conducting the research as one of a pair of two women anthropologists reflecting on their own place.

Key-words: methodology, epistemology, immigrant, Islam, Muslim, racism, integration, woman, consultant, contract anthropology.

* * *

**PSYCHANALYSE DU LIEN SOCIAL
ET SOCIOLOGIE :
UNE RENCONTRE À ÉLABORER**

L'exemple de la délinquance juvénile contemporaine

Fabrice LIÉGARD*

[...] L'activité d'esprit humaine, celle qui a créé les grandes institutions de la religion, du droit, de l'éthique et de toutes les formes de la vie civique, vise au fond à rendre possible la maîtrise de son complexe d'Œdipe et à faire passer sa libido de ses liaisons infantiles aux liaisons sociales souhaitées en définitive. Freud (1924)

La satisfaction narcissique engendrée par l'idéal culturel est une des forces qui contrebalance le plus efficacement l'hostilité contre la civilisation [...]. Freud (1927).

La collaboration entre anthropologie, ethnologie et psychanalyse pour l'étude des sociétés exotiques possède une longue histoire et a nourri de trop nombreux travaux empiriques et réflexions théoriques pour qu'ils puissent être cités ici. En revanche, pour ce qui relève de l'étude des sociétés contemporaines occidentales, que cela concerne leur dynamique ou leur morphologie, une collaboration entre sociologie, ou socioanthropologie et psychanalyse peine à produire des travaux conséquents qui soient le

* CERReV – Centre d'étude et de recherche sur les risques et les vulnérabilités.

Université de Caen Basse-Normandie – Esplanade de la paix, 14000 Caen.
Courriel : fabrice.liegard@cegetel.net

fruit d'un échange théorique fécond entre ces disciplines¹. On peut aisément s'aviser de la méconnaissance, au sens ordinaire du terme, des sociologues concernant la théorisation de « l'autre scène » découverte par Freud, méconnaissance qui n'a pour équivalent que celle des « psys » à l'égard des logiques sociales et des travaux qui tentent d'en déplier la logique complexe, à de rares et notoires exceptions près². Tout se passe comme si chacun, implicitement, considérait que l'objet étudié par l'autre pouvait être appréhendé sans en passer par de longues élaborations théoriques et n'était pas susceptible de porter à conséquence, épistémologique et pratique, sur la manière avec laquelle se trouvent dessinés les contours de son propre champ de compétence.

Dès lors, on ne peut que se réjouir de voir depuis le milieu des années 1980 une série de travaux spécifiquement psychanalytiques se revendiquant de l'enseignement de Freud et de Lacan³ centrer leur intérêt sur la nature du lien social dans les sociétés occidentales contemporaines. Posant le diagnostic d'une prévalence de la jouissance dans un monde, le nôtre, devenu sans limite, dans lequel la place symbolique de l'exception est abolie (Melman, 2002 ; Lebrun, 1997, 2001, 2007) ces auteurs croient pouvoir faire le constat d'une modification, inédite dans l'histoire, de la construction subjective des individus. La perversion serait devenue notre lot commun, consubstantielle au nouveau lien social (Chemama, 2003 ; Lebrun, 2007). Aussi convient-il de parler de « mutation anthropologique ». Dans la mesure où ils nous proposent de réfléchir au devenir du principe généalogique et aux montages des identités dans les sociétés postmodernes, ces travaux – très largement redevables de ceux de Pierre Legendre – méritent tout notre intérêt.

¹ Pour un bilan et une mise en perspective voir *L'Homme et la société*, 138, 2000.

² Exception qu'on trouve essentiellement du côté des « psys » travaillant auprès des populations en difficulté. Voir, notamment, les revues *Psychologie clinique* (1999, 7) et *Cliniques méditerranéennes* (2005, 72), qui consacrent un numéro aux thèmes de la précarité et de l'exclusion. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

³ Voir bibliographie en fin d'article.

Malheureusement, force est de constater que cet examen se déploie dans l'ignorance, voire la dénégation manifeste, de certaines réalités sociologiques aussi élémentaires qu'essentiels, tels que la disparité des positions sociales, les enjeux de domination et d'aliénation, les effets de désaffiliations symboliques résultant des trajectoires déclinantes de groupes sociaux en voie de déclassement économique et culturel, les vécus d'exil intérieur, avec ses conséquences de désocialisation, la fragilisation des repères symboliques liés aux processus de précarisation pour des fragments de populations reléguées dans l'enfer de l'inutilité sociale, qu'elles soient issues ou non de l'immigration. Bref, dans ces travaux la société disparaît derrière la culture et les identités, tributaires des stratifications sociales, s'efface derrière « la subjectivité postmoderne » ou « la nouvelle économie psychique » (Melman, *op. cit.*).

Nous pouvons ainsi nous étonner, pour introduire l'exemple sur lequel nous reviendrons longuement par la suite, que la jeunesse populaire ou sous-prolétarienne des quartiers d'exil et la jeunesse protégée des violences économiques et sociales, statistiquement assurée d'une réalisation satisfaisante de soi, soient appréhendées comme étant une seule et même réalité générique, « la » jeunesse, supposée pouvoir élaborer à ce titre de façon indifférenciée les nouveaux modes de subjectivation auxquels les contraignent les injonctions sociales contemporaines, et franchir d'un même pas le procès adolescent (Liégard, 2004).

Il convient de remarquer que, parallèlement à une théorisation psychanalytique hautement sophistiquée portée par ces analystes de renom et influents qui tentent de rendre compte de « faits cliniques inédits résultant des mutations radicales du lien social », l'appui pris dans une philosophie sociale ou anthropologie philosophique – issue des œuvres d'Hannah Arendt, de Tocqueville, de Léo Strauss, de Marcel Gauchet, notamment – afin de réunir au sein d'une perspective globale l'ensemble disparate des « faits sociaux » et des « faits cliniques » mis en avant, n'est pas négligeable. Ainsi la « crise majeure et inédite » qui affecte l'homme devenu « sans gravité » phallique (Melman, *op. cit.*), dans un monde lui-même devenu « sans limite » (Lebrun, 1997, 2001) est-elle en réalité

pensée dans l'unique registre du déclin⁴ de la culture au regard, faut-il alors supposer, d'un âge d'or dans lequel aurait régné une heureuse harmonie entre loi de la parole et du langage, lois de la cité et construction du sujet.

Les raisons de porter un regard peu enthousiaste sur notre époque ne manquent certes pas. Freud, après tout, n'était déjà pas lui-même, c'est le moins que l'on puisse dire, d'un optimisme échevelé sur l'avenir de l'humanité. Par ailleurs, les philosophes qui nourrissent la réflexion assombrie de nos auteurs sont de grands penseurs qui éclairent des dimensions essentielles de notre modernité. Pourtant, ce maillage entre psychanalyse et une certaine lecture philosophique du monde social contemporain génère quelques difficultés et n'est pas sans susciter un certain malaise pour les *a priori* qu'on peut légitimement le soupçonner d'induire. D'une part, l'ordre symbolique, dont on estime qu'il se défait, se voit quasiment naturalisé⁵ et se trouve, bien qu'on s'en défende, confondu, peu ou prou, avec ce qu'était censé soutenir l'ordre social ancien. Ainsi du patriarcat, dont nos auteurs concèdent qu'il est, en tant que formation sociale historique et culturelle, un ordre social contingent qu'il convient de dissocier de « la fonction paternelle » théorisée par la psychanalyse, mais dans le même temps un ordre en quelque sorte privilégié puisque lorsqu'il se défait, la fonction proprement psychique semble ne plus trouver de support assez solide pour s'exercer⁶. On comprend, devant pareilles

⁴ J.-P. Lebrun (2007 : 111) emploie même le qualificatif de « dégénérée », pour qualifier un dévoiement de notre démocratie. Cette fâcheuse formulation de la critique de la démocratie contemporaine indique bien une certaine difficulté théorique ou idéologique.

⁵ On trouve chez des auteurs comme Charles Melman une constante référence au droit naturel de Léo Strauss. Même en acceptant la thèse du droit naturel le problème demeure de savoir ce qui du droit positif, concret, des sociétés particulières relève ou non de ce droit naturel. Le danger que le psychanalyste se fasse juge et censeur est grand. Il ne m'a pas semblé avoir été évité dans nombre de débats des dernières décennies concernant, particulièrement, les évolutions familiales.

⁶ Ainsi, parmi bien d'autres citations possibles, J.-P. Lebrun (2007 : 109) déclare « Mais, paradoxalement, c'est parce que les structures sociales

oscillations et hésitations que le topo du déclin du père, en dépit de travaux salutaires sur la question (Zafiroopoulos, 2001), ne décline, lui, que fort lentement.

Dès lors, on remarquera que ce qui pourrait autrement être pensé dans le registre de la transformation, transition, historique, sociale et politique, donnant lieu à des émergences et à des créations nouvelles auxquelles il conviendrait d'être attentif afin d'en soutenir les trouvailles, est lu nécessairement comme conséquence catastrophique⁷ tant pour les sujets que pour le collectif, non pas simplement parce qu'on assisterait à un délitement du lien social mais parce que « le lien social entre singulier et collectif est définitivement rompu » (*ibid.* : 124) et que, bien entendu, l'un ne peut vivre sans l'autre. La justesse de certaines observations et la légitimité de certaines inquiétudes sont malheureusement grevées par l'absence de nuance dans les propos⁸. Ainsi, peut-on sérieusement adhérer au verdict de Jean-Paul Hiltenbrand (2005) pour qui, dans notre postmodernité, la dimension du transfert au sein de la famille n'existe plus, celle-ci n'étant plus qu'une assemblée de prestataires de services spécifiques ?⁹ On peut se demander au regard de quelle famille fantasmatique ce verdict est posé. Il est en tout cas en contradiction avec ce que nous enseignent tant les historiens que les

étaient jusqu'il y a peu congruentes avec cette loi du langage qu'elles soutenaient spontanément le travail de subjectivation ». Le reproche qu'il fait à Pierre Legendre de soutenir le patriarcat (p. 100) semble, dans ces conditions, purement rhétorique.

⁷ J.-P. Lebrun (*ibid.* : 135) se réfère à la théorie des catastrophes de René Thom pour indiquer qu'une accumulation de petits changements locaux produit à un moment donné une mutation globale. Mais dans le contexte de la pensée de J.-P. Lebrun, « la mutation du lien social » qu'il évoque est bien une catastrophe au sens ordinaire du terme, celui d'un désastre.

⁸ Voir, par exemple, Michel Schneider (2002, 2007). À un moment où l'État social est démembré par le néolibéralisme mondialisé les travailleurs précarisés et les exclus du marché de l'emploi auront sans doute quelque difficulté à considérer qu'ils sont d'abord les victimes d'un excès de maternage !

⁹ J.-P. Hiltenbrand (2005).

démographes, à savoir que l'amour est justement une invention toute récente dans l'histoire.

On ne s'étonnera pas dès lors des prises de positions, plus ou moins explicites, de ces psychanalystes contre les nouvelles modalités d'alliance et d'exercice de la sexualité, les nouveaux arrangements entre les sexes, notamment. À ce titre, on notera, ce qui est me semble-t-il significatif, que dans ces jugements sur les effets négatifs de la postmodernité, les penseurs de l'école de Francfort, pourtant fort critiques concernant la réification du lien social par la technique, la raison instrumentale et l'extension sans limite de la sphère marchande, ne sont – sauf erreur – jamais cités par ces psychanalystes. D'où également la perplexité du lecteur devant certains faits présentés comme témoignant d'une « mutation subjective sans précédent », témoignant de la fin de la culpabilité chez ce nouvel homme dont la jouissance n'est plus, selon Charles Melman, réglée par le phallus : la traversée de Paris en rollers, les jeunes filles qui fument en se rendant au lycée (*op. cit.*) !

Se pose, pour le moins, la question de la délimitation nécessaire à établir entre faits socioculturels, problèmes sociaux et faits cliniques. On ne peut que s'étonner en effet de la confusion entre identification collective de type hystérique et actes atypiques et du fait qu'on peut passer si directement d'un comportement social à une configuration du désir inconscient.

L'éviction de toute approche sociologique un tant soit peu empiriquement et conceptuellement informée risque, on le voit avec ces exemples, de laisser la place à une psychopathologisation d'à peu près tout et de n'importe quoi. C'est finalement l'ensemble de la vie sociale et culturelle, des luttes de pouvoir, des conflits de normes et d'idéaux qui devient justifiable d'une analyse en termes de désymbolisation et de désobjectivation.

On peut comprendre dès lors pourquoi, même si c'est loin hélas d'être l'unique raison, du côté de la sociologie et de la

socioanthropologie¹⁰ ces travaux issus de la psychanalyse portant sur le lien social n'ont généralement rencontré qu'indifférence¹¹, regard ironique¹² quand ce n'est pas franche hostilité, cela en dépit des appels réitérés d'un Pierre Bourdieu, par exemple, pour que sociologues et psychanalystes travaillent ensemble¹³. De ce fait la problématique institutionnelle de la normativisation œdipienne, la question du traitement social de la jouissance et des formes profanes et privées du sacrifice, la mise en scène des discours de l'altérité nécessaire à la construction du sujet, de la mise en scène de sa division, l'articulation de la filiation et de la dette, etc., sont malheureusement demeurées hors du champ des prises en considération d'une sociologie de plus en plus condamnée à devoir

¹⁰ Pierre Bouvier, directeur de la revue *Socio-anthropologie*, ne juge pas utile de faire la moindre place à Freud dans son ouvrage intitulé *Le lien social* (2005).

¹¹ Je tiens pour significatif, à ce titre, que pas un des travaux portant explicitement sur le rapport de Freud et de Lacan aux sciences sociales, de ceux de Paul-Laurent Assoun (1993) à ceux de Markos Zafiroopoulos (2001, 2003) n'ait été publié dans une collection sociologique. C'est la philosophie qui leur a donné asile. Quant à l'ouvrage de Delrieu, *Lévi-Strauss lecteur de Freud*, c'est dans une collection psychanalytique qu'il est paru (Point-Hors Ligne, 1993).

¹² « Il n'est donc pas étonnant que le programme institutionnel laïcisé ait trouvé, durant ces dernières années, ses meilleurs défenseurs parmi les psychanalystes, surtout pour ce qui est de garder à la loi son aspect solennel, pour s'opposer à "l'indifférenciation" des rôles sexuels et, de manière générale, pour défendre une figure paternelle conçue comme la voie d'accès à la culture et à la symbolisation [...] À ce propos bien des psychanalystes ont été tentés d'oublier le rôle critique de la psychanalyse, qui, du temps de Freud au moins, soulignait les aspects répressifs et névrotiques de l'éducation » (Dubet, 2002 : 44 et note 42 : 44).

¹³ On pourra lire à ce sujet un article de Francine Muel-Dreyfus (2003). Mais une véritable étude sur les rapports complexes de Bourdieu à la psychanalyse reste à faire. Écrire comme Nathalie Heinich que le sociologue voyait dans la psychanalyse une rivale, n'est-ce pas reconnaître implicitement qu'elle ne lui était pas indifférente, au point de faire, ajoutons-nous, un usage, certes métaphorique, mais très intensif, de son vocabulaire ? (Heinich, 2007). Vincent de Gaulejac constitue une notable exception à la méconnaissance des sociologues. Mais on peut regretter qu'il n'intègre pas le renouvellement apporté par Lacan.

répondre, pour assurer sa survie institutionnelle et aux dépens de sa vigueur théorique et critique, aux attentes du management néolibéral et de la gestion biopolitique des populations.

Certes, sociologie et psychanalyse n'ont ni le même objet, ni la même méthode, ni le même mode de validation. Les termes qu'elles utilisent l'une et l'autre, comme « sujet »¹⁴, ou encore « imaginaire » « réel » ou « symbolique », « structure » par exemple (Douville, 2006), faute de renvoyer à des réalités conceptuelles partagées, risque davantage de les égarer dans des dialogues de sourds que de faciliter des articulations fécondes. À cet égard, quand il s'agit de penser *la société* (et non *la massenpsychologie*), la citation récurrente des propos de Freud issus de *Psychologie collective et analyse du moi*, selon lesquels l'opposition entre la psychologie individuelle et la psychologie collective est sans pertinence, ne nous éclaire guère sur ce qui distingue psychanalyse et sociologie. Le primat du sens, la positivité de l'objet, l'identité à soi, le moi, la topique de l'imaginaire structurent la sociologie quand la négativité, le manque d'objet, le fantasme, le désir inconscient, l'au-delà du principe de plaisir, la division subjective spécifient la psychanalyse. La reproduction de et par l'*habitus* ne se situe pas sur le même plan que la répétition de la jouissance¹⁵. Il s'en déduit que la question de la loi, du pouvoir ou de la domination, peu importe ici, ne se trouvent pas corrélés au même champ de réalité selon qu'on désigne l'autorité du symbolique comme sous-tracteur de jouissance pour l'humanité ou le fait de la domination sociopolitique dans la société divisée et hiérarchisée en groupes inégalement pourvus en capitaux économiques et culturels. Or, comme on va le montrer en examinant les formes contemporaines de la délinquance juvénile, l'approche par la « clinique psychanalytique du social » méconnaît, ou à tout le moins ne prend pas en compte, le niveau proprement sociologique de la domination et de

¹⁴ Voir, par exemple, Dubet & Wieviorka (1995) ainsi que la revue *L'Homme et la société* (1991, 3 : 101).

¹⁵ Ce qui ne signifie pas que la causalité sociologique soit aussi mécanique que semble le penser Frédéric Vinot (2005).

ses effets, quand la sociologie, pour ce qui la concerne, ignore la dialectique de constitution du sujet de l'inconscient dans son rapport à l'instance du symbolique. En schématisant à peine on pourrait dire que l'une ignore la société comme enjeu politique quand l'autre ignore l'exigence propre de la culture comme instance transhistorique et transculturelle.

On voit donc qu'il ne s'agit évidemment pas de promouvoir sous couvert d'interdisciplinarité un éclectisme inconséquent au mépris de la nécessaire rigueur épistémologique. Pour autant, reculer devant ces difficultés et les innombrables chausse-trapes que recèle cette indispensable collaboration, s'il s'agit bien ici de maintenir la possibilité d'« une clinique psychanalytique du lien social »¹⁶, revient, de fait, à exclure de la lecture du social le travail de la machinerie de l'inconscient et, réciproquement, à s'interdire de pouvoir appréhender ce que les élaborations de la subjectivité doivent à la société dans sa concrétude empirique selon la place qui nous y est faite ou non.

L'étude des violences juvéniles, donc, comme thème qui depuis le début des années 1980 est devenue un sujet de préoccupation sociale aux enjeux fortement politiques, constitue un bon objet pour mettre en évidence tant les carences heuristiques que les dérives idéologiques auxquelles conduisent les exclusions réciproques que nous venons d'évoquer.

La délinquance juvénile au piège du « psychanalisme » et du « sociologisme »

La question de savoir si la délinquance juvénile revêt aujourd'hui, dans son ampleur et ses manifestations, une allure qu'on ne lui connaissait pas auparavant, constitue un sujet de débat, voire de polémique parmi les divers observateurs et intervenants du champ sanitaire et social.

Pour les uns, nous n'assisterions qu'à un accroissement quantitatif de formes de délinquance qui existaient auparavant, accroissement s'expliquant par la gravité des difficultés rencontrées

¹⁶ Pierre Legendre parle, lui, d'« anthropologie dogmatique ».

par une partie de la population subissant l'aggravation considérable des inégalités dans la société française depuis les années 1970, population qui est condamnée à osciller entre précarisation et exclusion, en proie au désespoir d'un présent sans avenir. Cette condition qui touchait une frange autrefois numériquement marginale s'est maintenant étendue à des fractions plus importantes de la population. La dureté et l'accroissement de la délinquance juvénile actuelle ne serait qu'un effet quasi mécanique de cette situation.

Pour les autres, des délits et des crimes tels que les violences sur les personnes (violences sexuelles, rackets, agressions « gratuites »...), les violences contre les institutions (école, représentants de l'autorité publique...), sont le signe d'un effondrement généralisé des repères normatifs dans la culture. Plus encore qu'une crise de légitimité des institutions il s'agit d'une crise de l'institution en tant que telle, plus que d'une crise des figures constituées de l'autorité nous avons à faire à une crise du principe d'autorité en tant que tel (ou crise de la fonction du tiers, de la place de l'exception, du principe d'altérité..., au sein de la famille, de l'école, de l'État) dans l'ensemble d'un lien social en proie à la désymbolisation. À ces violences dirigées contre les autres (ou l'autre et ses incarnations) il convient d'ajouter les diverses formes de destructivité de soi (suicide, polytoxicomanie...) et la montée des perversions. Cette analyse de la situation trouve un argument supplémentaire avec la prise en compte des manifestations qui relèvent plus directement de la clinique : anorexies, boulimies, « états-limites », états dépressifs, « psychoses ordinaires » ou « psychoses blanches »¹⁷, enfin tout un ensemble de faits que Julia Kristeva a appelé en son temps *Les nouvelles maladies de l'âme* (Kristeva, 1993), que Pierre Legendre réfère à la « désinstitution du tiers », Charles Melman aux manifestations d'une « nouvelle économie psychique », Jean-Pierre Lebrun au « monde sans limite », pour ne citer que ces auteurs importants et influents¹⁸.

¹⁷ Il s'agit de sujet dont la psychose n'est pas déclenchée et pouvant avoir, du fait de l'absence de délire, une insertion sociale « normale ».

¹⁸ On trouvera une bibliographie plus complète en fin d'article.

Nous nous trouvons donc en présence de deux positions : la première, classiquement sociologique, qui n'appréhende les déviances juvéniles que comme conséquences plus ou moins directes des inégalités sociales (économiques, culturelles, territoriales, etc.) ; la seconde, celle qui se situe dans la perspective d'une « clinique psychanalytique du social », ne considère ce lien social que dans sa plus grande généralité – le lien social – indépendamment de la place occupée par les acteurs dans la structure et la dynamique sociale avec les diverses formes de conflictualité qui la traversent et ses retentissements subjectifs spécifiques.

Ces deux positions posent un problème similaire mais sous deux aspects opposés. L'une, par son sociologisme radical, s'interdit de prendre la mesure des changements qualitatifs notamment¹⁹ dans les processus de socialisation et les modalités d'élaboration subjective²⁰, alors que l'autre, qui focalise sa lecture analytique *du* lien social sur le déclin, supposé généralisé, de la symbolisation, s'interdit de voir les grandes permanences dans les problématiques concernant *les* rapports sociaux de domination et de disqualification sociale.

Déclin du symbolique versus inégalités sociétales

Il suffit de regarder la composition sociologique – niveau socioculturel, situation au regard de l'emploi – de la population carcérale (Combessie, 2001), d'observer la provenance sociologique des jeunes placés dans les institutions d'éducation spécialisée ou renforcée, pour que la corrélation entre délinquance juvénile et dimension sociologique apparaissent immédiatement. Cette corrélation statistique fait pourtant l'objet d'une dénégation dans de trop nombreux textes psychanalytiques, parfois de manière

¹⁹ Laurent Mucchielli (2001) est le représentant le plus conséquent de cette position.

²⁰ J'entends par élaboration subjective ou processus de subjectivation un ensemble d'opérations psychiques telles que l'élaboration de la jouissance, la distance mise entre le fantasme et la pulsion, l'assomption du manque symbolique lié au langage.

explicite. C'est le cas, par exemple, dans ce texte de Laurence Croix *D'une névrose démoniaque au XXI^e siècle* (2001) où, à propos d'actes d'une grande violence commis par des enfants reçus en consultation au CMP de Ménilmontant, nous pouvons lire « Enfin, ajoutons, pour le lecteur dubitatif que, pour les trois cas cités comme *pour tous les autres* (c'est moi qui souligne, F. L.), il ne s'agit pas de gavroches modernes (enfants de la rue emprisonnés pour de petits vols par la politique d'hygiène et progressiste de Napoléon III). Ces enfants ne sont ni plus ni moins immigrés, pauvres en carence affective, etc., que d'autres enfants que nous suivons depuis longtemps dans ce secteur pour des troubles psychiques plus classiques » (p. 193). Quand on constate que les pseudonymes donnés par l'auteur du texte à deux des enfants sur trois dont elle relate le cas sont Ali et Amadou, on peut être sceptique sur son sens de l'observation sociologique. « Ce qu'on croyait jusqu'ici réservé à la population immigrée, poursuit l'auteur, atteint désormais *tous les jeunes* (je souligne, F. L.) [...] ces pathologies attestent d'une carence profonde de la loi symbolique dans notre civilisation » (p. 192). Que les actes de délinquance grave ne soient pas l'apanage des enfants issus de l'immigration, nul ne le contestera. Si par ce « tous les jeunes », il faut entendre la totalité d'entre eux (lecture possible puisque le fait, nous dit l'auteur, concerne la civilisation, rien de moins) cela est évidemment absurde ! Ce « tous les jeunes » ne peut que signifier « de quelque origine sociale qu'ils soient ». Mais alors, c'est une contre-vérité statistique qu'il est aisé de vérifier empiriquement. Or il faut bien mesurer les effets idéologiques de cette thématique du déclin généralisé des limites et de l'autorité lorsqu'elle vient se substituer aux données sociologiques les plus concrètes : incitation à réviser l'ordonnance de 1945 avec pénalisation accrue qui fera passer, selon le syndicat de la magistrature, les mineurs détenus de 700 actuellement à 3 000 ou 4 000 d'ici très peu de temps²¹, pendant que dans le même temps le taux de surencombrement des prisons ne cesse de battre de tristes records. Et puisque notre auteur

²¹ *Le Monde*, dimanche 3 et lundi 4 juin 2007 : 7.

fait une référence dans son texte aux membres des gangs de Los Angeles, on ne peut que la renvoyer à l'ouvrage de Loïc Wacquant (1999) pour avoir une vue un peu plus précise de l'origine sociale et raciale de la population carcérale aux États-Unis. Les faits sont décidément têtus.

C'est le plus souvent sur le mode de l'implicite que de tels aveuglements aux stratifications sociales se manifestent, échappant aux cliniciens les mieux intentionnés. Ainsi, dans son dernier ouvrage Serge Lesourd (2006) nous relate, comme illustration clinique des effets du désarrimage postmoderne de la loi qui s'abatrait uniformément sur l'ensemble de la population, le cas de François, dont « les cinq premières années de sa vie furent marquées par la violence conjugale de ses parents lorsque ceux-ci avaient bu » (p. 197) et dont la mère « obèse, visiblement marquée par des années d'alcoolisation... vit avec un homme qui l'aide financièrement et a des chances d'obtenir un logement HLM dans la ville où elle réside » (p. 193). Il est permis d'être perplexe sur l'exemplarité du cas, car, en effet, qui n'a pas rencontré dans le travail social une multitude de configurations familiales semblables ? L'auteur, dans ce chapitre de son ouvrage consacré à cette « subjectivation postmoderne » est d'ailleurs contraint d'en reconnaître lui-même la triste banalité : « J'arrêterai, ici, le récit de l'histoire de François qui, pour particulière qu'elle soit, n'en est pas moins assez fréquente dans les placements institutionnels d'enfants » (p. 198). Et oui, hélas. On peut s'étonner d'une même absence d'attention aux coordonnées et médiations sociologiques – tels que la disqualification économique du père, le déclassement et la relégation sociale de la famille, ses effets de fragilisation narcissique, le repli endogamique de celle-ci – par rapport à la violence de « ces enfants lambda d'école primaire » et des « adolescents de ces mêmes quartiers suburbains » dont « la mère, objet souverain de l'enfant, ne semble pas être affectée par le Nom-du-Père » (p. 26). Ces enfants et adolescents « lambda » ne sont-ils pas en réalité, très majoritairement, les fils et les filles de ces « hommes et de ces femmes mis "hors lieu" chez eux et pour lesquels le dehors devient brutalement énigmatique et hostile », du

fait de la mise en précarité de leur existence, comme l'écrit O. Douville (2004 : 44)²² ?

Le problème classique de la construction de l'objet d'investigation, et donc de l'interprétation de ce qui est observé, se pose à nouveau lorsque Serge Lesourd déclare : « Qu'on se réfère ici à n'importe quelle semaine d'actualité journalistique » (note 6 : 15) « à la clinique dans sa pathologie quotidienne comme dans l'expression médiatique des "problèmes modernes" » (p. 15) afin de repérer « ... les modes d'invalidation du père, comme imago centrale d'incarnation de la limite pour le discours social » (p. 18). Si n'importe quel fait médiatiquement présenté est reçu et validé sans aucune distance critique, que les événements sociaux sont appréhendés selon le sens commun, le risque n'est-il pas que les meilleures références théoriques et le meilleur sens clinique deviennent impuissants à lever le travail permanent d'occultation de l'idéologie néolibérale que l'auteur précisément condamne ?

Faute d'une rigueur épistémologique plus grande, la production d'artefacts et la dérive réactionnaire menacent le chercheur qui se veut pourtant un critique bienveillant. Pire, à son insu, ce dernier peut, par les mécanismes bien connus de la prophétie autoréalisatrice, contribuer à faire advenir ce qu'il veut dénoncer.

Il serait facile, concernant certaines analyses récentes sur les populations sans domicile fixe, de montrer que nous rencontrons les mêmes travers que ceux que nous venons de souligner pour la délinquance juvénile. Sans pouvoir développer ce point je me

²² On ne peut mieux faire ici que de renvoyer S. Lesourd à ses propres textes pour mettre en évidence les nombreux fils qui relient pauvreté – notion sociologiquement très complexe –, processus de subjectivation et violence : « le parent peut être vécu comme trop dévalorisé dans la réalité sociale pour qu'il soit possible de mettre en acte la dévalorisation liée à la désidérialisation psychique. C'est le cas d'un certain nombre d'enfants issus de familles défavorisées. Dans ces cas s'opposer aux parents revient à les anéantir, à les tuer psychiquement. Bien souvent alors le jeune déplace l'opposition impossible vis-à-vis des parents sur des représentants de l'autorité et de la réussite scolaire (enseignants, police, etc.) » (Lesourd, 2002 : 76).

contenterai ici de dire mon accord avec le psychanalyste Olivier Douville lorsqu'il écrit qu'on ne peut « penser l'exclusion à partir d'un diagnostic de "société malade" sans plus avant penser les contradictions sociales, culturelles et économiques qui fabriquent les laissés-pour-compte » et sans que cela ne conduise à « une psychologisation du social au risque de reconduire des exclusions et des ségrégations supplémentaires » (1999 : 68).

Aussi, si parmi les grands désaffiliés se trouvent, certes, des psychotiques mal identifiés en raison de repérages cliniques structuraux insuffisants (Elfakir, 2005), loin s'en faut que ces sujets relèvent tous de la psychose ainsi que de nombreux cliniciens sont très souvent enclins à le croire. Il faudrait pouvoir citer *in extenso* ces pages magnifiques dans lesquelles Pierre Bourdieu (1997 : 262-263) explique comment seules « les conditions économiques et sociales ordinaires rendent possible l'ordre ordinaire des pratiques » et comment l'anéantissement de ces conditions entraîne l'anéantissement des assises psychiques, provoquant « une sorte de désorganisation généralisée et durable de la conduite et de la pensée liée à l'effondrement de toute vision cohérente de l'avenir [...] Exclus du jeu, ces hommes dépossédés de l'illusion vitale d'avoir une fonction ou une mission, d'avoir à faire ou à être quelque chose... hommes sans avenir, livrés aux aléas de ce qui leur advient au jour le jour et voués à l'alternance de l'onirisme social et de la démission, de la fuite dans l'imaginaire et de la soumission aux verdicts du donné, attestent que, en deçà d'un certain seuil de chances objectives, la disposition stratégique elle-même, qui suppose la référence pratique à un avenir, parfois très éloigné, ... ne peut se constituer ». Ces propos ne sont pas éloignés de ceux du psychanalyste lorsqu'il constate que : « La construction humaine de l'identité – le rapport à son économie somatique et à sa langue – est capable de se déconstruire dans des situations de grande précarité des liens sociaux » (Douville, 1999 : 60). Le travail effectué sur les trajectoires sociales des résidents des communautés Emmaüs va tout à fait dans ce sens et montre que l'extrême désaffilié est celui qui arrive au terme d'une trajectoire sociale déclinante commencée souvent au moins deux générations avant la sienne, au sein d'un

groupe social lui-même menacé par la disqualification (Liégard, 2005).

Si l'éthique de la clinique analytique consiste bien à soutenir l'énonciation du sujet, celle-ci ne justifie en aucune manière contrairement à ce qui est affirmé ici ou là (Vinot, 2005) de méconnaître les profondes incidences subjectives, ce qui est, très significativement, désigné par l'expression conceptuellement assez indigente « d'environnement social ».

Ces critiques et réserves formulées à l'encontre de certaines analyses produites dans ce mouvement de recherche autour d'une « clinique psychanalytique du lien social » ne visent pas à délégitimer l'apport de la psychanalyse dans l'intelligence des manifestations qui se jouent dans le social, et encore moins – est-il besoin de le préciser – à personnaliser ce qui constitue à mes yeux un problème théorique plus général. Tout au contraire, mes remarques critiques voudraient permettre de mieux assurer les conditions de cette approche²³. Pour ce faire je tiens que cette clinique du social ne peut se dispenser de procéder à un échange théorique approfondi avec la sociologie²⁴, à l'instar de celui qui s'est engagé de longue date entre anthropologie et psychanalyse. Du côté de la sociologie le bénéfice est aussi évident. Elle possède, avec la psychanalyse de Freud et de Lacan, le meilleur outil pour se désencombrer de toute cette psychologie fort sommaire qui l'infiltré de toutes parts. Mais Lévi-Strauss n'a hélas pas su le voir (Rechtman, 1996) et tout indique que les sociologues n'en sont pas mieux avertis aujourd'hui.

²³ Les études critiques, toujours salutaires, perdent cependant de leur portée et de leur pertinence lorsque l'esprit de polémique l'emporte sur la prise en considération des problèmes théoriques qu'il s'agit d'examiner. Cela me semble être le cas du dernier ouvrage de Michel Tort (2005).

²⁴ Bien sûr « la » sociologie n'existe pas. Elle est elle-même un champ de lutte pour l'interprétation légitime. Mais je ne peux ici expliciter ce point. Disons simplement qu'une tradition qui va du dernier Durkheim, celui des *Formes élémentaires de la vie religieuse* au Bourdieu théoricien de l'*illusio* en passant par Mauss ne condamne pas la sociologie à s'abîmer dans la platitude d'un réalisme empirique. Voir par exemple C. Tarot (1999).

Les métamorphoses de la violence juvénile

À partir de ses indications sur les effets du discours de la science et du capitalisme, Lacan nous propose un frayage fécond pour éclairer certaines des évolutions et caractéristiques concernant la délinquance juvénile contemporaine²⁵. Lacan nous montre qu'il sait prendre acte des changements historiques affectant le lien social comme l'atteste sa formalisation d'un nouveau type de « discours », « le discours du capitaliste » (voir plus loin). Considérer par ailleurs le fait que la formalisation des « discours » vaut autant pour la cure que pour le social nous permet de nous départir de l'approche dichotomique conventionnelle que nous avons présentée entre causalités sociales et causalités psychiques, entre permanence de l'ancien et « mutation anthropologique inédite ». En effet, on peut montrer que les formes nouvelles de violence juvénile apparaissent sur fond de remaniement et de transformation des formes anciennes, lesquelles ne se trouvent pas pour autant abolies mais continuent d'obéir aux logiques sociales bien connues. On peut dire qu'il en va de la délinquance juvénile contemporaine nouvelle comme de la « nouvelle pauvreté » au regard de l'ancienne. Pour décrire le passage de l'une à l'autre, Robert Castel (1999, 2003) utilise le terme judicieux de « métamorphose », indiquant par là que l'ancien se poursuit dans le présent sous de nouvelles formes : si nous ne sommes ni tout à fait dans le semblable ni tout à fait dans le radicalement nouveau, le nouveau n'en a pas moins des spécificités (Liégard, 2003, 2007). Dans cette perspective on peut montrer que les formes contemporaines des violences juvéniles témoignent des effets de l'emprise du tiers social – en tant que scène des fondations des montages normatifs du sujet, mise en scène de l'instance symbolique de la division du sujet et de la jouissance interdite – par ce que Dufour (2003) nomme « le capitalisme intégral »,

²⁵ La partie qui suit est la reprise d'une intervention prononcée au Congrès annuel de L'école psychanalytique de Normandie, antenne de l'Association internationale lacanienne, le 18 janvier 2004. Mes considérations sur le « discours du capitaliste » sont donc antérieures aux développements qu'en fait S. Lesourd dans l'ouvrage mentionné plus haut.

capitalisme intégral qui implique, il convient de le souligner fortement, société inégalitaire et production massive et rapide de disqualification sociale et culturelle.

Il est clair à tout un chacun que nous n'en sommes plus aujourd'hui au temps de ce capitalisme soutenu par l'ascétisme protestant qu'avait analysé Max Weber, ni même au temps de ce capitalisme soutenu par la philosophie de l'utilitarisme et qui a prévalu jusqu'à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Sa financiarisation, développant une économie de la spéculation, a transformé considérablement son « esprit ». Les économistes parlent aujourd'hui de 3^e, voire de 4^e capitalisme.

Le *Nouvel esprit du capitalisme* (Boltanski & Chiapello, 1999) a su utiliser à son profit les critiques libertaires de mai 68 dans ce que les auteurs appellent « les boucles de récupérations », lesquelles font la force et la permanence du capitalisme. Adapté à ses nouvelles exigences, ce capitalisme en réseau, connexionniste, mobile, flexible, promeut alors comme valeurs la réalisation de soi, l'autonomie, l'authenticité, même si dans la réalité, c'est dans les entreprises les plus à la pointe de ce « nouvel esprit » que s'exerce le plus de contrôle sous toutes ses formes (par l'informatique, la mesure des performances individuelles, l'autocontrôle...) et que l'on connaît les épreuves les plus aliénantes.

Ces années 1968-70 sont celles où Lacan travaille, dans deux séminaires très politiques, *D'un Autre à l'autre* et *L'envers de la psychanalyse*, les rapports de Freud et de Marx (« Freud et Marx, ces deux qui ne déconcent pas », précise-t-il). La question de la jouissance²⁶ et de l'objet petit a est pensée dans son homologie avec la question de la plus-value chez Marx. L'objet a devient le « plus-de-jouir ». Il reprendra ces élaborations plus tard, en produisant en 1973, l'écriture du « discours du capitaliste » (12 mai

²⁶ Freud ne distingue pas explicitement la jouissance du plaisir bien qu'il en donne un repérage précis, la situant au niveau de la pulsion de mort. Il appartiendra à Lacan d'en déployer une élaboration complexe, apportant ainsi sa contribution majeure au champ freudien. Satisfaction paradoxale ou impossible, elle est le cœur même du sujet. Le plaisir a pour fonction d'en limiter les effets nocifs (Valas, 2000 ; Braunstein, 1992 ; Levy, 2003).

à Milan, *Sur l'expérience de la passe*) et en repensant la place de l'objet dans le séminaire RSI (1974).

Le « discours du capitaliste » dont Lacan ne parlera qu'une fois, vient s'ajouter aux quatre précédemment formalisés. Il ne saurait être question de présenter ici le fonctionnement de ces quatre plus un discours (discours du maître, discours de l'hystérique, discours de l'universitaire, discours de l'analyste, et donc, discours du capitaliste). Ceci exigerait un long développement qui nous ferait sortir des limites imparties à cet article²⁷. On se contentera de noter, pour la compréhension de notre propos, que le discours au sens lacanien est une modalité du lien social et que c'est pour comprendre la modalité spécifique de ce lien social nouveau qui préside à la relation entre l'analysant et l'analyste découvert par Freud que Lacan a été amené à formaliser les autres types de discours possibles. Ces discours sont constitués par des relations entre quatre places fixes (agent, autre, vérité, produit) et quatre éléments (Signifiant – maître [S1], Savoir [S2], Sujet divisé [\$, dit barré], l'objet cause du désir [objet petit a]) qui permutent dans ces places. Ces permutations font apparaître un impossible : la coalescence du sujet avec l'objet du fantasme (objet a). La particularité du discours du capitaliste consisterait justement à rendre possible cette coalescence. Une précision importante doit être apportée ici. Ces discours désignent des positions d'énonciation – ce au nom de quoi l'on parle. Le sujet n'est donc assigné à aucune d'entre elles de façon permanente. Chaque sujet lorsqu'il est en analyse peut, selon les moments, être dans le discours hystérique ou dans le discours de l'universitaire (obsessionnel), voire dans le discours du maître. De ce fait, le discours du capitaliste ne saurait être lu comme étant le nouvel état du lien social – ce qui constituerait un rabattement indu de type sociologique, de l'intersubjectif sur une disposition intrapsychique – mais il n'en indique pas moins une modalité

²⁷ Le lecteur pourra se reporter, en dehors des séminaires mentionnés, aux ouvrages généraux présentant la théorie de J. Lacan et au dernier ouvrage de S. Lesourd (*opus cit.*) qui développe abondamment la logique de ces discours.

subjective nouvelle, inscrite dans le lien social à l'œuvre dans la postmodernité.

Cette nouvelle modalité peut être mieux saisie si l'on remonte en amont de la formulation de ce discours. Antérieurement à la formalisation du discours du capitaliste Lacan, dans *L'envers de la psychanalyse* (séance du 11 mars 1970) évoque ce qu'il nomme « l'étrange copulation de la science et du capitalisme ». Quel est le résultat de cette copulation ? C'est ce que nous voyons tout autour de nous, à savoir une prolifération d'objets offerte à la jouissance des sujets avec la promesse que ce capitalisme total saura bien en finir avec la perte symbolique et la division subjective qui nous constituent comme sujet.

En 1967, commentant le pari de Pascal, Lacan nous dit que ce dernier est atteint de « l'extraordinaire aveuglement de qui est au début de la période de déchaînement de cette fonction du marché » (ce même Pascal qui, dans le temps de son plus grand recueillement, souligne Lacan, songeait déjà à fonder une compagnie des omnibus parisiens !).

On peut donc penser que l'introduction du *plus-de-jouir* par Lacan dans ces années-là n'est pas sans relation avec ce qu'il constate dans le social, à savoir non plus le début mais l'accomplissement du « déchaînement du marché », lequel produit ce qu'il nomme « la société de consommateurs » et dont le déploiement sans obstacle commence véritablement dans l'après-Seconde Guerre mondiale, avec une très forte accélération dans les années 1960.

Comme l'écrit l'économiste et anthropologue K. Polanyi dans son livre *La grande transformation* (1983) la société se présente comme « une simple annexe du marché », un marché autonomisé du social, quasi transcendant, tandis qu'avec le règne complémentaire et conquérant de la technoscience, l'homme est devenu, selon le philosophe Günther Anders (2002), « un élément obsolète, une antiquaille », un objet destiné rapidement au rebut au sein de cet univers technique et scientifique qu'il a créé mais qui dorénavant le domine totalement. Ce n'est plus la technique qui se présente

comme un prolongement de l'homme mais c'est l'homme qui devient un accident, navrant, dans cet univers technoscientifique.

Nous avons mentionné plus haut cette formule étrange de Lacan : « fonction du marché ». Lacan n'utilisait pas les mots à la légère. Comment comprendre dès lors cette formule ? J'en proposerai la lecture suivante : le marché total, autonomisé du social, serait dorénavant mis en position d'autre majeur du sujet. En position d'autre, cela signifie que le marché prétendrait pouvoir occuper le lieu du tiers symbolique, de la référence, ou de l'« au nom de », pour reprendre la formule de Legendre.

Si, comme le montre Lacan, c'est de l'autre que le sujet tient le discours qui le constitue, cela vaut la peine d'examiner à quel autre social ont à faire les sujets d'aujourd'hui, et en quoi cela est globalement générateur de fragilisation subjective.

Le grand autre reçoit chez Lacan une pluralité d'acceptions (la mère, le corps...). Mais c'est d'abord le lieu du langage et de sa loi. Cependant, si cet autre est le discours où se constitue le sujet, cela indique aussi que cet autre ne saurait être uniquement un pur ensemble formel d'oppositions signifiantes. L'autre reçoit une extension plus grande que le symbolique *stricto sensu*, c'est-à-dire une alternance de présence/absence à partir de laquelle le sujet va pouvoir se compter dans le monde en y inscrivant sa marque.

Autrement dit, l'autre, c'est du symbolique noué à de l'imaginaire (sans parler ici du réel comme reste avec lequel il est en tension interne). De même que le symbolique (au sens lacanien) n'est pas isolable du sujet, il n'est pas isolable de l'imaginaire, donc du social et de ses fictions²⁸. À ce titre, il me semble donc que nous pouvons considérer « l'ordre symbolique » comme étant un ensemble de règles (fondant la scène généalogique notamment), de valeurs, d'idéaux, de fictions qui produiront et soutiendront un « sujet » afin qu'il puisse se constituer comme sujet mais aussi comme membre d'une société donnée. L'ordre symbolique

²⁸ La topologie est ici d'un grand secours pour se représenter comment les efflorescences imaginaires recouvrent le symbolique et le réel tout en étant une résultante.

implique l'ensemble de la dimension de la culture, de l'histoire de cette culture, des façons dont la culture propose des symbolisations collectives des Nom-du-Père. L'autre symbolique ou le tiers social normatif indiquent la place de l'impossible, tout en voilant le manque de structure, à partir duquel il se trouve fondé. Des fictions socialement recevables, socialement et historiquement constituées, permettent ainsi de relier les sujets à la fonction paternelle via les processus de socialisation, qui sont par un certain côté aussi des processus de subjectivation situant dès lors sujet et social dans une relation de continuité-discontinuité (Liégard, 1998).

La question devient alors la suivante : le marché total en place de référence dans la culture contemporaine peut-il faire office d'autre symbolique des sujets ? Peut-il constituer un lieu de l'altérité instituante, via le relais familial ?

Pour répondre à la question il faut rappeler que la psychanalyse montre que l'accès direct à l'objet de satisfaction rencontre un impossible de structure du fait de la prise de l'être dans le langage. En consentant au langage, le sujet ne peut plus avoir à faire qu'à des tenants-lieu de l'objet perdu. Le processus de subjectivation consiste en l'acceptation du renoncement à la croyance en la possibilité de retrouver une jouissance originaire mythique, supposée totale. La quête d'une jouissance absolue est mortifère comme cela est avéré dans les formes graves de toxicomanies, puisque la jouissance sans limite équivaut à la disparition du sujet lui-même. On pourrait appliquer au toxicomane la formule de Lacan caractérisant le discours du capitalisme : « ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume » (1972).

Le désir, la subjectivité ne peuvent donc se déployer qu'à partir d'un défaut (d'être) symbolisé. N'ayant à faire qu'à des substituts, la satisfaction du désir se montre toujours décevante car limitée. La déception, en ce sens, est humanisante. Parce que limitée (et limitant), le plaisir éprouvé lors de la satisfaction d'un désir s'oppose à la jouissance qu'il tempère²⁹. En effet, pris dans l'ordre

²⁹ Lacan distingue différents types de jouissances dans le détail duquel nous ne rentrerons pas. Le lecteur pourra se reporter à la bibliographie

des lois du symbolique, le plaisir contient la jouissance dans des limites compatibles avec la vie. Et c'est parce que le désir ne peut jamais être pleinement satisfait, parce que l'objet du désir ne peut se présenter que sur le fond d'une absence plus radicale, que le désir et le fantasme peuvent sans cesse être relancés.

On voit bien alors à quelle source s'alimente le marché. Cette déception, dès lors qu'elle est présentée comme étant de l'ordre de la contingence, est mise au service de la quête infinie de la marchandise (à l'horizon de laquelle scintille « la chose », de toujours déjà perdue du fait de notre prise dans le langage). Si le marché parvient à faire croire, et il possède beaucoup de moyens de propagande pour cela, que la déception est contingente et peut être abolie, la déception, liée à notre humanité, se mue alors en frustration insupportable. Remédier définitivement au manque et à l'insatisfaction, à la division subjective donc, devient un objectif supposément envisageable.

Avec le marché total, nous assistons à l'apothéose de la marchandise, à l'apothéose de sa fétichisation. Plus aucun objet n'échappe dorénavant au statut de marchandise, cette marchandise pouvant même plus n'être qu'un pur signe sur un vêtement ou sur une paire de chaussures (Klein, 2001). Fétichisme de la marchandise, commente Gérard Pommier (2000), signifie que l'on cherche sa réalisation dans ses rapports à ses objets (dans leur appropriation et leur consommation, si l'on veut), et non dans ses rapports avec ses semblables, à travers des liens politiques et sociaux.

Le sujet idéal du marché est celui qui, soumis aux injonctions de ce marché, lequel fonctionne comme un nouveau surmoi insatiable ordonnant de jouir toujours plus³⁰, est directement branché sur la multitude d'objets offerts à la consommation. Le dernier capitalisme prétend pouvoir offrir à chacun la jouissance qui lui ferait défaut. Comme jamais, le capitalisme et la technique

indiquée sur cette notion cardinale. Seule la jouissance sexuelle est autorisée à l'être parlant.

³⁰ Alain Ehrenberg (1998) montre de son côté que l'injonction à être « libre et responsable de soi » provoque inhibitions et états dépressifs.

n'ont possédé cette capacité d'exploiter le manque à être constitutif du sujet. Le sujet semble dorénavant dispensé d'avoir à symboliser ce qu'il perd de jouissance en entrant dans le système symbolique. Le mirage d'une satisfaction par un objet qui serait enfin adéquat, ébranle les capacités de symbolisation. Se trouve menacée la dimension proprement humaine du lien social qui ne peut se soutenir que de l'échange symbolique, échange symbolique qui, lui-même, suppose l'interdit (ou l'exclusion) de la « jouissance toute » ou « toute jouissance ». Nous comprenons en quoi la domination du marché affaiblit la capacité du sujet inscrit dans ce social-là à assumer quelque chose de la limite et de la perte, de l'altérité symbolique et suscite une rencontre plus problématique avec l'instance de la loi symbolique dans ses diverses présentifications sociales.

Grisé par la consommation, la maîtrise et l'accumulation, branché en permanence sur des flux d'images et de sons (suractivant les circuits pulsionnels : oralité, analité, pulsion scopique et pulsion invoquante...), le sujet en proie au marché total n'est plus le sujet de la culture dite populaire, que les sociologues et anthropologues reconnaissaient comme une authentique culture avec ses formes de résistances et de solidarités. À ces manières particularisées de « l'être ensemble » le marché a substitué l'*entertainment* généralisé. Après avoir délégitimé les résistances à la circulation généralisée et accélérée des flux de toute nature, et après avoir politiquement détruit les grands collectifs intégrateurs, le marché intégral impose aux sujets sa structure : réseau, nomadisme, déterritorialisation et errance. Si le marché n'est pas sans lien historique avec l'émergence de la démocratie, aujourd'hui il fait que la démocratie semble avancer contre elle-même, pour reprendre la formule de Marcel Gauchet : « Qui ne voit aujourd'hui, écrit-il, que la crise dans laquelle nous sommes entrés à partir de 1974-1975 ne se réduit pas à une crise économique ? Elle est aussi une crise des régulations sociales. Elle est d'abord, peut-être, une crise anthropologique, une crise de la mobilisation des personnes. La règle du jeu a tacitement changé : à chacun de se conduire en homo œconomicus, maximisant ses avantages et

minimisant ses inconvénients... Il y a deux réponses à ces changements : celle des forts et celle des "faibles" qui se sont retirés du jeu. » Et il prolonge sa réflexion ainsi : « C'est à une véritable intériorisation du modèle du marché que nous sommes en train d'assister – un événement aux conséquences incalculables, que l'on commence à peine à entrevoir. Du marché sexuel au marché politique, cette appropriation inconsciente a d'ores et déjà infléchi une large palette de comportements, mais elle travaille plus profond. C'est la constitution intime des personnes qu'elle contribue à remodeler » (2002 : 118-119).

Cette intériorisation produirait donc « une mutation anthropologique sans précédent » selon le philosophe, thèse que reprennent à leur compte Charles Melman et Jean-Pierre Lebrun à l'aide de la conceptualisation analytique : l'objet du désir désormais plus offert que refoulé ne structurerait plus le sujet contemporain sur la base du manque. De plus, le trou du manque symbolique qui habite la structure ne serait plus occupé par le sexuel phallique. Ce serait la fin du primat sexuel génital au profit des jouissances partielles, officieuses (Melman, *op. cit.* : 39-40).

Cependant, la question de savoir si l'économie subjective requise par le marché intégral remanie les fondements mêmes du sujet, au sens psychanalytique strict de sujet de l'inconscient, comme le soutiennent ces auteurs ou si les modifications observées ne concernent que l'individu (au sens sociologique du terme) dans la représentation qu'il se fait de son être et de ses fins est une question qui fait débat au sein des psychanalystes lacaniens, sous différentes formes (Pommier, 2004 ; Chaumon, 2004 ; Castel, 2004).

Pour notre part, dans la perspective qui est la nôtre ici, nous insisterons simplement, mais avec force, sur le fait que si l'on veut bien prendre en compte le processus de socialisation/subjectivation qui se trouve mis à mal au sein des nombreuses familles vulnérabilisées dans leurs assises narcissiques par la disqualification socio-culturelle qu'elles subissent et par leur exposition particulière aux brouillages des repères symboliques émanant du marché, nous

pouvons concevoir que, sur fond de changement civilisationnel³¹, l'élaboration de la jouissance devienne, dans un tel contexte, plus malaisée.

Dans cette perspective, remarquons qu'à l'état de labilité, de flexibilité des identités requises par le marché total répond la nécessité pour les individus les plus disqualifiés de se reconstituer des appartenances. C'est là le tour de force du capitalisme intégral que de produire, mais sur le seul plan de l'imaginaire, ce qui répond à cette demande. Ce qui se produit avec la politique des grandes marques commercialisées mondialement que la sociologue Naomi Klein a analysée (2001). Les termes de « marques », de « griffes » sont parfaitement appropriés puisqu'ils indiquent la prise et l'emprise sur les corps. Il s'agit ainsi, pour les consommateurs, de lester des corps menacés d'apesanteur, ou d'*angélisation* selon le néologisme de G. Pommier, corps qui ne sont plus habités par des idéaux collectifs qui leur donnent consistance (2000).

En ce sens, l'obsession tyrannique des marques, particulièrement vestimentaires chez les jeunes, confère bien une dimension supplémentaire à la question des stratégies de distinction et de classements sociaux étudiées par la sociologie. Elle vient signifier, sur le mode du symptôme collectif, cette angoisse de l'apesanteur. Les multinationales – notamment du vêtement de sport, ce n'est pas un hasard – disent clairement, mais sans qu'on en mesure toute la portée, qu'il s'agit pour elles de créer « un style de vie, une attitude, un ensemble de valeurs, un look ». Bref, un monde à elles seules, voir le monde.

Comment s'étonner, dans cette perspective, que les jeunes les plus disqualifiés socialement surinvestissent tant ces insignes identitaires. Surinvestissement du paraître comme forme d'être où ces jeunes se trouvent aliénés puisque les identités imaginaires

³¹ Un changement dans la civilisation, voire de civilisation – plusieurs changements ont déjà eu lieu dans l'histoire – n'équivaut ni à une « mutation anthropologique » ni à la fin de toute culture. Rappelons ici que « le discours capitaliste », de ce point de vue, vient se surajouter aux précédents. Il ne les abolit pas.

offertes à leur usage de consommateur ne sont que des ersatz d'identités symboliques.

Ainsi, si nous sommes tous pris dans le lien social promu par le marché intégral, tel que je viens de tenter de le caractériser, nous n'y sommes pas tous pris avec la même rigueur, du fait d'occuper dans ce social des places différentes, avec les dynamiques afférentes qui s'y rapportent. On s'est trop rapidement contenté de constater la mort politique du prolétariat (plus ou moins idéalisé, d'ailleurs, comme classe sociale dotée d'une conscience politique) sans prendre la mesure de ce que cette mort n'avait pas entraîné la disparition des classes populaires, avec les conséquences que cela emporte pour le travail clinique.

Délinquance de croissance, délinquance d'exclusion et dynamique de l'inconscient

Bien que les statistiques en matière de délinquance soient infiniment délicates à manier, il est assez admis que dès la fin des années 1950 la délinquance progresse régulièrement avec une accélération à partir des années 1970³². Au sein de cet accroissement, les jeunes des milieux populaires y sont surreprésentés. Bien sûr il y a de multiples éléments qui entrent en ligne de compte dans la constitution d'une courbe (pas seulement l'accroissement des transgressions effectives mais le poids démographique des « jeunes », les politiques judiciaires et pénales qui peuvent être plus ou moins répressives, les moyens matériels dont dispose la police, etc.).

Reste une indéniable augmentation avec la présence massive de jeunes des milieux populaires. Comment en rendre compte ? L'après-guerre est le début de ce temps où le marché progresse vers son zénith (dans *Radiophonie*, Lacan évoque « la montée au zénith social de l'objet a »). La mise en circulation d'un plus grand nombre d'objets rend compte de l'accroissement des actes destinés

³² Ce qui suit est partiellement issu d'un travail mené avec Guillaume Marguerie, sociologue à l'université de Caen Basse-Normandie, pour le compte de la Protection judiciaire de la jeunesse, bureau de la recherche, Paris, 2004.

à s'approprier ces objets. La relation est assez mécanique. Ces objets, la plupart du temps, sont des objets symboliques à valeur phallique, ils témoignent du désir d'accéder au statut d'adulte. Au cours de cette période historique, la délinquance est initiatique et un premier rappel à la loi suffit généralement à la stopper.

En dépit de ses inégalités, jusqu'aux années 1960-70 la société est cependant soutenue globalement par le progrès économique et social. Et la délinquance, parfois très violente, comme celle des Blousons noirs, marque la révolte des jeunes des milieux populaires qui ne doutent pas de leur destinée sociale. Tel père tel fils, disait-on. Comme leur père ils seront ouvriers et intégreront, souvent jeunes, vers 16 ans, l'univers de l'usine. L'univers de l'usine, c'est aussi le salariat et ses protections sociales, le travail pénible mais aussi la solidarité dans les luttes. L'acteur social n'est pas atomisé, il est inscrit dans des collectifs (professionnels, sociaux, juridiques, politiques) (Castel, 1999). Tout ceci est pleinement constitutif de son identité. La révolte contre la condition ouvrière se structure autour du travail et, au minimum, des revendications pour une meilleure répartition de la plus-value. On conçoit, dans ce cadre sociohistorique, comment la culture syndicale, les luttes politiques peuvent prendre en charge et donner des issues aux conflits œdipiens des jeunes des milieux populaires.

Si la société salariale est fortement différenciée – la société dans les « Trente Glorieuses » demeure fortement différenciée : comme sur un escalator tout le monde monte mais chacun reste à sa place³³ – et si l'avenir n'est pas forcément radieux, du moins un avenir meilleur est-il envisageable. Grâce à l'État-social (concept forgé par Robert Castel, que je préfère à celui d'État-providence), lequel État inclut le droit du travail, les propriétés collectives, il devient possible de se sentir en état de sécurité sociale (face à la maladie, à la déchéance de la vieillesse, au droit du plus fort économiquement...). Plus encore que la sécurité, le progrès économique et social permet à une large proportion des acteurs situés au bas de l'échelle sociale la réalisation de fins sociales

³³ J'emprunte l'image à Robert Castel (2004).

conventionnelles comme, par exemple, fonder une famille, accéder à un logement décent, se déplacer légèrement dans l'échelle sociale, etc.

Semblablement à la dynamique œdipienne, « un principe de satisfaction différé » (Castel, 2003 : 35) existe donc dans le social de ces années-là, autorisant idéalisation et sublimation. Entre 1953 et 1970, on assiste au triplement des revenus salariaux, avec ses conséquences en terme d'amélioration des conditions de vie. Les promesses de l'avenir justifient donc le renoncement aux jouissances du présent.

Dans ce contexte, la délinquance qui augmente à partir des années 1950 reste majoritairement une « délinquance de croissance » et elle peut être lue au travers de la problématique œdipienne de « révolte contre le père », pour reprendre une formule approximative, mais parlante ici, de Gérard Mendel. Par ailleurs, l'agressivité et la jalousie demeurent socialisées et l'adversaire de classe, le maître, possède encore un visage. On sait contre qui se révolter. L'autre existe, il peut être combattu.

C'est au cours des années 1970 que toute cette organisation sociale et subjective va se trouver bouleversée. Le monde social se transforme radicalement sous l'effet du « déchaînement de la fonction du marché » pour reprendre la formule de Lacan.

Comme l'écrivent les sociologues Dubet et Martucelli (1998), depuis ces années nous avons le sentiment de ne plus vivre dans la même société. C'est, notent-ils, l'idée même de société qui s'est dé faite.

La figure du pauvre et celle du chômeur de longue durée, celle du précaire ont remplacé celle de l'ouvrier contraint de travailler à la chaîne comme symbole de la « question sociale ». Le marché du travail se contracte considérablement. En 1950 il y avait 200 000 chômeurs. En 1968, il y en avait 500 000. Mais en 1982 nous sommes passés à 2 millions et un an après il y en aura 3 millions.

À partir de 1970, sous l'effet du néolibéralisme, des restructurations industrielles en relation avec les nouvelles formes du capitalisme financiarisé et la déconstruction de l'État-social, la zone

de vulnérabilité sociale va considérablement s'élargir. Des travailleurs jusque-là protégés connaissent l'insécurité. Par un effet de domino, toute une frange de la population peu protégée qui vivait dans la zone de précarité, va cette fois-ci basculer dans la désaffiliation sociale.

Les problèmes sociaux qui se concentraient sur le travail et dans l'usine ont été peu à peu recouverts par ceux de la ville et de la ségrégation spatiale. La conflictualité politique régulatrice des rapports sociaux est remplacée par l'exclusion et le racisme. Les grands ensembles de banlieue, souvent d'anciennes banlieues rouges, sont devenus des pièges pour ceux qui ne peuvent s'en échapper. Ce ne sont plus des étapes dans un parcours de mobilité sociale. L'absence de croyance dans une possible ascension sociale que vivent les jeunes des quartiers d'exil les prive ainsi de toute possibilité d'idéalisation. Dès lors l'engagement dans le défilé des processus sublimatoires socialement conformes des pulsions sexuelles se trouve entravé. Il ne faut pas s'étonner si la carte de la délinquance recouvre largement celle de la désindustrialisation. Il faut savoir aussi, par exemple, que les usines Peugeot de Montbéliard employaient 5 000 intérimaires lors des violences urbaines qui se déroulèrent dans cette ville durant l'année 2000 !

Dans ce contexte de vacuité des idéaux, les jeunes des milieux populaires, socialement et symboliquement désaffiliés, sont condamnés à l'horreur de l'inutilité sociale. Comme l'a écrit Hannah Arendt, il n'est de pire état que d'être privé de travail dans une société de travailleurs. Et, à l'encontre des poncifs hélas largement diffusés, la valeur travail n'est pas en crise (Philippon, 2007). Coincés entre les injonctions du marché et l'impossibilité d'y accéder par des moyens légaux, ces jeunes sont condamnés à ne pouvoir exister qu'en exhibant agressivement des identités imaginaires ayant valeur de parade.

Le peuple et la classe ouvrière étant politiquement et idéologiquement défaits, les jeunes appartenant à ces couches sociales ne peuvent parvenir à se constituer en tant qu'acteur collectif. Leur « galère » (Dubet, 1987) s'exprime alors sous la forme de « la rage » ou de « la haine » impuissante. La délinquance de croissance

a cédé le pas à la « délinquance d'exclusion ». Privés d'avenir, confrontés à une oppression devenue aussi anonyme que multiforme, une nouvelle forme de violence apparaît. À l'agressivité jalouse qui prévalait dans la société industrielle se substitue, dans la société postmoderne, l'envie ravageante et la haine de l'être.

Nous ne pouvons donc, comme c'est trop souvent le cas, dans de nombreux textes relevant de la « clinique psychanalytique du lien social » ignorer les coordonnées sociopolitiques des problématiques subjectives de ces jeunes dont la vie est précarisée. La violence qu'ils subissent du fait de cette privation d'avenir est aussi une violence qui affecte la pulsion puisque qu'ils se trouvent privés des moyens socialement conventionnels d'accéder à l'exogamie sociale et psychique. Privés de ce passage, ils subissent la violence de ne pas pouvoir accéder à une symbolisation de la dette. Lorsque, enfin, l'idéalisation n'est plus permise faute d'adresse où se faire entendre, que cette demande ne fait plus acte chez son destinataire, la demande du sujet ne trouve plus à se soutenir et « l'autobouclage » (Douville, 1998) de la pulsion menace. Dès lors, la violence sociale subie alimente la violence des angoisses régressives.

Enfermés dans le présent, ces jeunes ne peuvent que se laisser happer par l'exigence surmoïque de jouissances immédiates.

Conclusion

Les nombreux travaux se proposant d'apporter un éclairage psychanalytique sur le lien social à partir des élaborations lacaniennes renouent avec l'inspiration de Freud, lequel n'a jamais cessé de chercher à penser parallèlement la clinique du cas et celles des logiques collectives. Ils constituent une stimulante contribution à la réflexion sur les effets désocialisant du néolibéralisme. Cependant ces travaux, afin de ne pas se laisser prendre dans les rets d'une idéologie aux accents nostalgiques, ne peuvent se contenter d'aborder le social à partir de prénotions, de faits mal assurés, erronés ou de perspectives philosophiques trop générales sur le devenir de la culture. C'est au prix d'un travail étroit et rigoureux avec ce

qu'une sociologie ou socioanthropologie non positiviste peut apporter modestement comme analyse précise des faits et mises en perspective historique que cette approche psychanalytique y gagnera en fécondité et pertinence. Dans ce difficile dialogue qui reste à construire patiemment, la sociologie, quant à elle, en prenant en compte ce qui pour l'instant demeure hors de son champ d'appréhension – les procédures sociales d'institution de la subjectivité inconsciente – ne peut que trouver dans ce dialogue matière à interroger ses présupposés et à soutenir avec plus d'acuité une fonction critique mise à mal par ce que recèle de nouveauté notre époque. C'est en allant au plus près l'une de l'autre que sociologie et psychanalyse pourront s'enrichir mutuellement tout en éclairant la frontière qui les sépare et les rend non substituables.

L'étude des formes contemporaines de la délinquance juvénile permet de réfléchir aux conséquences des tendances lourdes qui affectent les sociétés contemporaines. Mais une observation empirique conforme à la réalité sociologique montre que la revendication de jouissance tant dénoncée par certains est loin d'être le produit d'un libéralisme trop permissif, d'une société sans contraintes. Elle est au contraire le résultat des impératifs que subissent, sans médiation, en premier lieu les plus vulnérables d'une organisation sociale reposant sur un capitalisme que son alliance avec la technoscience rend encore plus agressif.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANDERS G., 2002. *L'obsolescence de l'homme*. Paris, Encyclopédie des nuisances-Ivréa.
- ARENDT H., 1972. *La crise de la culture*. Paris, Gallimard.
- ASSOUN P.-L., 1993. *Freud et les sciences sociales*. Paris, Armand Colin.
- BOLTANSKI L., CHIAPELLO E., 1999. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard.
- BOURDIEU P., 1997. *Méditations pascaliennes*. Paris, Seuil.
- BOUVIER P., 2005. *Le lien social*. Paris, Gallimard.

- BRAUNSTEIN N., 1992. *La jouissance. Un concept lacanien*. Paris, Point-hors-ligne.
- CASTEL P.-H., 2005. *La sexualité. Existe-t-il une « nouvelle économie » du psychisme et de la sexualité ?* Paris, PUF (Comprendre n° 6).
- CASTEL R., 1999. *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris, Fayard.
- CASTEL R., 2004. *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé ?* Paris, Seuil.
- CHEMAMA R., 2003. *Clivage et modernité*. Ramonville Saint-Agne, Érès.
- CHEMAMA R., 2006. *Dépression. La grande névrose contemporaine*. Ramonville Saint-Agne, Érès.
- CHAUMON F., 2004. *Lacan. La loi, le sujet et la jouissance*. Paris, Éditions Michalon.
- COMBESSIE P., 2001. *Sociologie de la prison*. Paris, La Découverte.
- CROIX L., 2001. « D'une névrose démoniaque au XXI^e siècle » in LEBRUN J.-P., *Les désarrois nouveaux du sujet. Prolongement théorico-clinique au Monde sans limite*. Paris, Point-hors-ligne.
- DELRIEU A., 1993. *Lévi-Strauss lecteur de Freud. Le droit, le père, l'inceste et l'échange des femmes*. Paris, Point-hors-ligne.
- DOUVILLE O., 1998/4. « Précarité des rapports sociaux, mélancolisation du lien social », *L'Homme et la société*, 130 : 35-54.
- DOUVILLE O., 1999. « Notes d'un clinicien sur les incidences subjectives de la grande précarité », *Psychologie clinique*, 7 : 57-68.
- DOUVILLE O., 2000. « Clinique et anthropologie : quelles articulations ? », *L'Homme et la société*, 138 : 35-54.
- DOUVILLE O., 2006. « Aujourd'hui le structuralisme ? », *Figures de la psychanalyse*, 12 : 11-26.
- DUBET F., 1987. *La galère : jeunes en survie*. Paris, Fayard.
- DUBET F., 2002. *Le déclin des institutions*. Paris, Seuil.
- DUBET F., MARTUCELLI D., 1998. *Dans quelle société vivons-nous ?* Paris, Seuil.

- DUBET F., WIEVIORKA M. (dir.), 1995. *Penser le sujet. Autour d'Alain Touraine*. Paris, Fayard.
- DUFOUR R.-D., 2003. *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*. Paris, Denoël.
- ELFAKIR A., 2005. « L'erreur est humaine. L'errance entre névrose et psychose », *Cliniques méditerranéennes*, 72 : 81-87.
- ERHENBERG A., 1995. *L'individu incertain*. Paris, Calmann-Lévy.
- ERHENBERG A., 1998. *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris, Odile Jacob.
- FREUD S., 1980 [1921]. *Psychologie collective et analyse du Moi. Essais de psychanalyse*. Paris, Petite Bibliothèque Payot : 83-176.
- FREUD S., 1985 [1924]. *Petit abrégé de psychanalyse. Résultats, idées, problèmes*, vol 2. Paris, PUF.
- GAUCHET M., 2002. *La religion dans la démocratie*. Paris, Gallimard.
- HEINICH N., 2007. *Pourquoi Bourdieu*. Paris, Le débat/Gallimard.
- HILTENBRAND J.-P., 2005. *Insatisfaction dans le lien social*. Ramonville Saint-Agne, Érès.
- HILTENBRAND J.-P., 2005. *De quelques incidences de la technoscience*. Site web de l'ALI (juillet).
- KLEIN N., 2001. *No Logo*. Paris, Actes Sud.
- KRISTEVA J., 1993. *Les nouvelles maladies de l'âme*. Paris, Fayard.
- LACAN J., 1972. Conférence à l'université de Milan, inédit.
- LACAN, J., 1991. *Le séminaire Livre XVI. D'un Autre à l'autre*. Paris, Seuil.
- LACAN J., 2006. *Le séminaire Livre XVI. L'envers de la psychanalyse*. Paris, Seuil.
- LEBRUN J.-P., 1997. *Un monde sans limite. Essai pour une clinique psychanalytique du social*. Ramonville Saint-Agne, Érès.
- LEBRUN J.-P., 2007. *La perversion ordinaire*. Paris, Denoël.
- LEGENDRE P., 1983. *Leçon II. L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels*. Paris, Fayard.

- LEGENDRE P., 1985. *Leçon IV. L'inestimable objet de la transmission. Essai sur le principe généalogique en Occident*. Paris, Fayard.
- LESOURD S., 2002. *Adolescence... rencontre du féminin*. Ramonville Saint-Agne, Érès.
- LESOURD S., 2006. *Comment taire le sujet ? Des discours aux parlottes libérales*. Ramonville Saint-Agne, Érès.
- LÉVY M.-L., 2003. *Critique de la jouissance comme une. Leçons de psychanalyse*. Ramonville Saint-Agne, Érès.
- LIÉGARD F., 1998. « Le social comme autre scène. Éléments pour une anthropogénèse de l'altérité », *Cahiers de lectures freudiennes*, 24 : 105-130.
- LIÉGARD F., 2003. « Adolescence (crise de) » in *Dictionnaire des risques* (en collaboration avec A. Delest et G. Marguerie). Paris, Armand Colin : 11-13.
- LIÉGARD F., 2004. « À l'âge où s'amuser tout seul ne suffit plus », in *L'adolescence aujourd'hui* (en collaboration avec A. Delest et G. Marguerie), *Informations sociales*, 119 : 58-69.
- LIÉGARD F., 2005. « Devenir compagnons d'Emmaüs. De l'indigence désaffiliée à la marginalité intégrée », in LE GALL D. (dir.), *Genre de vie et intimités. Chronique d'une autre France* : 50-76.
- LIÉGARD F., 2007. « Le monde commun au risque de la condition post-salariale », *Dictionnaire des risques*, seconde édition. Paris, Armand Colin.
- MELMAN C., 2002. *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix. Entretiens avec Jean-Pierre Lebrun*. Paris, Denoël.
- MUCCHIELLI L., 2001. *Violences et insécurités. Fantômes et réalité dans le débat français*. Paris, La Découverte.
- PHILIPPON Th., 2007. *Le capitalisme d'héritiers*. Paris, Seuil.
- POLYANI K., 1983. *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris, Gallimard.
- POMMIER G., 2000. *Les corps angéliques de la postmodernité*. Paris, Calman-Levy.
- POMMIER G., 2004. *Qu'est-ce que le réel ? Essai psychanalytique*. Ramonville Saint-Agne, Érès.

RECHTMAN R. 1996. « Anthropologie et psychanalyse : un débat hors sujet ? », *Journal des anthropologues*, 64-65 : 65-86.

SCHNEIDER M., 2002. *Big Mother. Psychopathologie de la vie politique*. Paris, Odile Jacob.

SCHNEIDER M., 2006. *La confusion des sexes*. Paris, Flammarion.

TAROT C., 1999. *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Sociologie et science des religions*. Paris, La Découverte/MAUSS.

TORT M., 2005. *Fin du dogme paternel*. Paris, Aubier.

VALAS P., 2000. *Les di(t)ensions de la jouissance*. Ramonville Saint-Agnes, Érès.

VINOT P., 2005. « Politiques de la souffrance psychique et idéologie de l'insertion ». *Cliniques méditerranéennes*, 72 : 173-184.

WACQUANT L., 1999. *Les prisons de la misère*. Paris, Raisons d'agir.

ZAFIROPOULOS M., 2001. *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père, 1938-1953*. Paris, PUF.

ZAFIROPOULOS M., 2003. *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud*. Paris, PUF.

Résumé

Depuis les années 1980, un ensemble de travaux inspiré par une lecture de Jacques Lacan se propose d'examiner le devenir de nos sociétés postmodernes. Soutenant la thèse d'un déclin de la loi symbolique ces travaux en évaluent l'incidence sur les sujets de l'inconscient. L'auteur de cet article montre, à partir de l'évolution de la délinquance juvénile, que « clinique psychanalytique du lien social » et sociologie ont un mutuel intérêt à dialoguer.

Mots-clés : psychanalyse, sociologie, lien social, délinquance juvénile.

Summary

The Psychoanalysis of Social Ties and Sociology: A Dialogue Worth Pursuing. The Example of Contemporary Juvenile Delinquency

Since the 1980s, a body of research inspired by a reading of the work of Jacques Lacan has set out to examine the future of our postmodern societies. Arguing that there has been a decline of the symbolic law, these studies have assessed its effects on the subjects of the unconscious. The author of this article shows, on the basis of the evolution of juvenile delinquency, that a « clinical psychoanalytical reading of social ties » and sociology have a mutual interest in entering into a dialogue with each other.

Key-words: psychoanalysis, sociology, social ties, juvenile delinquency.

* * *

EXISTE-T-IL DES PSYCHANALISTES LESBIENNES ?¹

Lionel LE CORRE*

Peut-on être homosexuel(le) et psychanalyste ? Peut-on être fou et psychanalyste ? Et pourquoi pas bien sûr ne pas poser la question : peut-on être analyste et femme ? [...] car bien sûr, il n'[est] pas encore venu à l'idée des analystes de se demander : peut-on être analyste et homme ? Anonyme (1977 :158)

L'histoire est connue : la décision d'empêcher l'accès des homosexuel-le-s à l'exercice de la psychanalyse serait le fait d'Ernest Jones et des Berlinoises Abraham, Sachs et Eitington². Dans un courrier du 1^{er} décembre 1921 – qui du reste ne figure pas dans

* Psychanalyse et pratiques sociales, CNRS, Paris 7, UFR SHC
26 rue de Paradis, 75010 Paris.
Courriel : hemry@free.fr

¹ Ce texte remanié fait suite à une première communication lors du colloque « Gender - Genre - Geschlecht : Travelling Concepts » Université de Berne, 19-22 septembre 2007.

² Spiers & Lynch (1977). Cet article est paru à Toronto au moment du Congrès de l'American Psychiatric Association. C'est, semble-t-il, l'un des premiers articles en langue anglaise qui présente les positions favorables de Freud s'agissant des psychanalystes homosexuels. Les quatre documents présentés, dont trois lettres circulaires, sont le résultat des recherches effectuées par Hendrik Ruitembek dans la collection Rank à la bibliothèque de l'université Columbia de New-York. Voir également : Lewes (1995) ; Roudinesco (2002).

la *Correspondance complète* (sic)³ – Jones informe Freud de son refus d'accepter, au sein de l'Association psychanalytique néerlandaise, un médecin récemment emprisonné pour homosexualité. Dix jours plus tard, dans une lettre circulaire adressée au Comité secret, Freud et Rank répondent sans ambiguïté : « Votre question, cher Ernest, concernant l'adhésion éventuelle d'homosexuels a été examinée par nous et nous sommes en désaccord avec vous. En effet, nous ne pouvons exclure de telles personnes sans autres raisons suffisantes et nous ne sommes pas d'accord avec leur poursuite légale⁴. Nous avons le sentiment que la décision dans de tels cas devrait dépendre de l'examen complet des autres qualités du candidat » (Spiers & Lynch, *op. cit.* : 9, notre traduction). Malgré cela, Jones fera argument du discrédit qui frapperait les sociétés psychanalytiques qualifiant des praticiens homosexuels (Lieberman, 1991 : 212), soutenu par les Berlinoïses évoquant leurs « tristes expériences [avec] Hirschfeld et Blüher »⁵. Bien qu'elle accueillera

³ Freud, Jones (1998). L'éditeur précise que cette correspondance ne recense pas les lettres circulaires du fait d'un accès limité aux archives ou de la disparition des documents (p. 13). Pour autant, la lettre de Jones, exhumée en 1977 n'est pas une lettre circulaire. Cette omission rappelle celle existant dans les *Œuvres complètes* (sic) de Ferenczi où ne figurent pas les écrits pré-analytiques, dont la conférence « États sexuels intermédiaires » donnée à l'Association des médecins de Budapest en avril 1906. Voir Lorin (1983). Plus que l'accès aux sources, c'est bien la question de leur fiabilité qui est posée et, en termes de méthode, l'incessante mise en œuvre d'une archéologie critique du domaine.

⁴ On notera que Michel Tort qui s'interroge par ailleurs sur les ambiguïtés théorique et pratique de Freud quant à la question de l'homosexualité, omet cette partie de la phrase relative à la position libérale du fondateur de la psychanalyse vis-à-vis des poursuites judiciaires alors encourues par les homosexuel-le-s. Voir Tort (2000).

⁵ Précisant « Vous ne pouvez pas imaginer ce que ce dernier a fait pour la mauvaise compréhension de la psychanalyse » (Spiers, Lynch, *ibid.* : 9, notre traduction). Magnus Hirschfeld (1868-1935) fut l'un des spécialistes allemands des maladies nerveuses et l'un des fondateurs de la sexologie. Il participa à la création de l'Association psychanalytique de Berlin en 1908, qu'il quittera en 1911 quand celle-ci sera intégrée à l'IPA. Voir Plon, Roudinesco (2000 : 451-452). Hans Blüher (1874-1945), théoricien de

quelques figures d'homosexuel-le-s comme James Strachey⁶, il semble donc que ce soit à cette époque que cette règle non écrite est appliquée au sein de l'IPA⁷. En France, la question de l'homosexualité du psychanalyste apparaît dans le débat public savant interne au champ psychanalytique à partir de 1967. Il ne s'agit pas de dire que la question n'aurait pas été préalablement débattue mais de considérer que c'est seulement à cette date qu'elle acquiert une première consistance dans le débat public sur la formation de l'analyste. Nous nous proposons ici d'explicitier les conditions d'émergence et les enjeux de cet intérêt pour l'homosexualité du praticien.

Disons-le d'emblée : a priori saugrenue la question au titre de cet article n'est pourtant pas sans fondement pour au moins deux raisons. Première raison : toutes les contributions sur le thème – moins une – présupposent le praticien de sexe masculin, donc gay. Deuxième raison qui se déduit de la première : si dans la plupart des articles recensés, le titre de psychanalyste est nié à des hommes homosexuels – qui néanmoins exercent déjà – il est de fait dénié aux femmes homosexuelles puisque celles-ci sont exclues de cette économie discursive. Cette « négation de la négation »

l'homoérotisme est l'auteur de *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen* paru en 1912 et qui connut un énorme succès en Allemagne. Il prélève plusieurs concepts chez Freud (bisexualité, refoulement, sublimation) sans toutefois inscrire son travail dans l'orientation freudienne. Voir Tamagne (2000).

⁶ Il y aurait également à évoquer la situation d'Anna Freud qui fut « accusée [sic] elle-même d'homosexualité » dans Élisabeth Roudinesco (*op. cit.* : 11-13). S'agissant de l'école freudienne de Paris, Roudinesco évoque l'itinéraire de Robert Lander ainsi que celui de François Peraldi, qualifié à l'EFP après un refus de la SPP et qui participa, selon elle, à l'implantation du lacanisme au Canada. Voir respectivement Élisabeth Roudinesco (1994 : 462 & suiv., vol. 2) ; Michel Plon & Élisabeth Roudinesco (*op. cit.* : 801-803).

⁷ Ainsi, B. Vichyn souligne que « cette permissivité [celle de Freud] sera cependant contredite par les refus de cooptation qu'opposent depuis 1920 de nombreuses sociétés psychanalytiques aux candidats homosexuels avérés » (2002 : 753).

(Hypolite, 1966 : 882) montre donc un impensé de la part de psychanalystes s'interrogeant sur les conditions de leur propre formation. Autrement dit, le problème ici n'est pas tant de savoir s'il est pertinent de traiter du choix d'objet pour saisir ce qu'il en est du désir du psychanalyste, mais plutôt d'interroger les constructions discursives déployées par ceux-là même qui abordent la question de l'homosexualité du praticien. En effet selon cette logique, c'est comme si la catégorie du « gay » subsumait ou diluait celle de la « lesbienne » alors même que la doctrine freudienne, *largo sensu*, opère une distinction métapsychologique entre homosexualité masculine et féminine. On peut donc déjà repérer que ce qui motive ces constructions discursives ne relève pas de la doctrine psychanalytique bien que cette dernière soit mobilisée. Bien sûr, en avançant cela nous n'ignorons pas que les termes « homosexuel-le », « gay », « lesbienne » s'articulent les uns aux autres selon des enjeux idéologiques internes et externes au champ universitaire (Murat, 2007). Nous n'ignorons pas non plus les avancées décisives de Lacan à propos de ce qu'il nomme « le discours de l'analyste » où, précise-t-il : « Si l'analyste essaye d'occuper cette place [...] qui détermine son discours [celle de l'objet a], c'est justement de n'être absolument pas là pour lui-même » (Lacan, 1991 : 59). Autrement dit, ce n'est pas de sa position statutaire, genrée voire (homo)sexuée, soit d'une manière d'être, que l'analyste, selon Lacan, se fait cause du désir de l'analysant. Ici c'est plutôt une position d'énonciation dans le débat public savant que nous cherchons à expliciter en pointant cette opacité inaperçue de ceux-là même qui réfléchissent aux conditions de leur pratique. En somme, nous voudrions essayer de montrer que cette série d'articles met en évidence, contrairement au discours de la doxa⁸, que la question du – de la – psychanalyste homosexuel-le n'est pas formulée en termes de choix d'objet (opposé au psychanalyste hétérosexuel), mais en termes de genre, soit en l'espèce, à partir d'une exclusion du féminin homosexuel.

⁸ Voir en particulier : Athanassiou (1993), Bergeret (2003), Diakine (1999).

1 – Notre recherche se veut une archéologie critique qui se fonde sur le dépouillement systématique de toutes les revues de psychanalyse, de psychiatrie et de psychologie – soit 191 revues – parues en France entre 1925 et 2005 afin d’isoler l’ensemble des articles traitant d’homosexualité masculine selon le projet scientifique développé au CNRS au sein du laboratoire Psychanalyse et pratiques sociales (Zafiroopoulos, 2004). La périodisation débute en 1925 avec la création de l’*Évolution psychiatrique* qui a, la première, œuvré à l’introduction de la psychanalyse dans le champ scientifique français, pour s’achever en 2005 au cœur de notre conjoncture. En termes d’aire linguistique, nous avons seulement considéré les revues publiées en France, excluant celles qui paraissent dans d’autres pays francophones. De même, les revues s’inscrivent dans l’orientation de l’Association internationale de psychanalyse (IPA) ou les mouvements lacaniens, publiées sur support matériel, excluant les publications se référant à l’œuvre d’Adler, de Jung, de Ferenczi et les publications dites en ligne. Enfin, toujours par souci d’homogénéisation, notre terrain porte uniquement sur les revues internes au champ psy laissant de côté les contributions parues dans des revues savantes relevant d’un autre champ disciplinaire ou dans la presse généraliste (Le Corre, à paraître). Notre dépouillement fait apparaître que 514 articles portant sur l’homosexualité masculine ont été publiés durant cette période. Il montre aussi que, depuis 1975, le nombre d’articles double tous les dix ans et que les trois-quarts des contributions recensées sont parues après 1985. Autrement dit, à partir de cette première distribution chronologique, on repère d’ores et déjà l’intérêt particulier de la doctrine freudienne, *largo sensu*, pour l’homosexualité masculine à un moment où celle-ci acquiert une surface sociale et scientifique qui succède à son émergence comme question politique⁹. Mais cet intérêt semble peu concerné par les reformulations alors en cours qui se fondent, pour un certain

⁹ Voir Hocquenghem (2000). Pour une analyse des mobilisations homosexuelles avant le sida, voir Broqua (2005 : 26-32).

nombre d'entre elles, sur (ou contre) la psychanalyse¹⁰. En effet, à la différence de ce qui se produira à partir de 1985 et surtout 2000, la visibilité homosexuelle militante qui émerge vers 1970, qu'elle soit gay ou lesbienne, ne produit pas d'effets sur le discours psychanalytique tel qu'il apparaît alors dans les publications savantes du champ¹¹.

Dans ce contexte, seuls neuf articles abordent la question de l'homosexualité du psychanalyste – soit moins de 2% du corpus. Bien sûr, il n'est pas étonnant de ne pas trouver de textes sur des psychanalystes lesbiennes dans un recensement portant sur l'homosexualité masculine. Mais d'une part, on notera que six des neuf articles ont paru lors de numéros thématiques considérant l'homosexualité tant masculine que féminine¹²; d'autre part, si nous n'avons pas recensé les travaux portant sur l'homosexualité féminine de manière systématique, nous n'avons toutefois pas rencontré, au fil de notre dépouillement, d'articles portant spécifiquement sur le thème du psychanalyste homosexuel entendu en son versant féminin.

Le premier papier apparaît en 1967 dans un compte-rendu de séance publié dans les *Annales médico-psychologiques*, suivi dix ans plus tard d'un article anonyme, selon la contrainte éditoriale de cette revue, dans *L'Ordinaire du psychanalyste* s'interrogeant sur le dispositif de la passe proposé par Lacan. C'est surtout entre 1999 et 2003 que le thème émerge dans l'espace public savant à l'occasion des prises de positions de plusieurs psychanalystes lors des débats sur l'alliance et la filiation pour les homosexuel-le-s. En termes d'orientation théorique¹³, on notera que sept des neuf articles sont

¹⁰ S'agissant de l'homosexualité masculine, voir Hocquenghem (*op. cit.* & 1973, en particulier p. 2-3).

¹¹ À titre d'exemple, lors de notre dépouillement, nous n'avons trouvé aucun article se référant explicitement au groupe d'Antoinette Fouque, « Psychanalyse et politique ».

¹² Il s'agit de : Diakine (1999), Roughton (1999) et sa réponse en 2001, Roudinesco (2002), Bergeret (2003), Bertrand & Bournova (2003).

¹³ Soit le référentiel doctrinal d'un article. Nous avons considéré comme lacanien tout texte se référant explicitement à l'enseignement de Lacan et

le fait d'auteurs appartenant à l'IPA contre deux se référant à l'enseignement de Lacan. Outre les *Annales médico-psychologiques* et *L'Ordinaire du psychanalyste*, les revues ayant accueilli ces auteurs sont *Cliniques méditerranéennes* et la *Revue française de psychanalyse*. On notera qu'à elle seule, cette dernière propose six des neuf textes recensés. Ce résultat est peu surprenant si l'on sait que la *Revue française de psychanalyse* concentre 21% du corpus de publications que nous avons répertorié, montrant par là même, un tropisme (à spécifier) pour l'homosexualité masculine. Pour autant, il serait hâtif d'en déduire que la question de l'homosexualité du psychanalyste ne serait problématique que pour les seuls représentants de l'IPA. En effet, même s'il est d'usage parmi les lacaniens d'accueillir cette question avec dédain en la déclarant sans objet, on peine à imaginer que le peu de papiers sur le thème – seulement deux – soit un pur effet de ce désintérêt affirmé. La controverse française autour du PaCS à la fin des années 1990 a ici valeur d'indice. On voit mal comment, en effet, des psychanalystes se référant à l'enseignement de Lacan pourraient soutenir une position libérale s'agissant de la question de l'homosexualité des psychanalystes, lorsqu'on se souvient que les mêmes ont défendu, parfois de manière acharnée, des positions réactionnaires sur la question de l'homoparentalité ou celle de l'institutionnalisation des liens amoureux homosexuels (Fassin, 2005 : 161-187). Du coup, il devient évident que le partage opéré lors de cette controverse n'a que peu à voir avec le partage historique qui structure le champ psychanalytique français autour du lacanisme¹⁴. Autrement dit, les positions libérales de Lacan sur

comme ipéistes les autres articles, c'est-à-dire ceux s'inscrivant dans l'orientation proposée par l'IPA. Si ce distinguo permet de se dégager d'un partage disciplinaire peu étanche entre psychanalyse, psychiatrie et psychologie (en considérant que ce partage traduit des logiques d'intérêts parfois antagonistes), il ne permet pas de prendre en compte la position du Quatrième groupe organisation psychanalytique de langue française affilié ni à l'IPA, ni à l'Association mondiale de psychanalyse. Toutefois, aucun article sur le thème n'est paru dans une revue de cette association.

¹⁴ Sur ce point, voir Ohayon (2006), Roudinesco (*op. cit.*).

la question de l'homosexualité du psychanalyste (Roudinesco, 2002 : 12-18), comme du reste celles de Freud en son temps, n'offrent pas de garantie quant à l'usage doctrinal – ou l'absence d'usage – qui en a été fait depuis.

Tâchons de préciser ce point. Il ne s'agit évidemment pas d'écrire, ici, que *tous* les psychanalystes quelle que soit leur orientation théorique seraient sinon hostiles, du moins embarrassés par la question de l'homosexualité en général et par celle du praticien en particulier. Il ne s'agit pas de dire non plus qu'il y aurait un pur savoir de la psychanalyse – celui des pères fondateurs – qui attendrait sa mise à jour débarrassé de ses scories exégétiques. Nous suggérons plutôt la chose suivante : le champ psychanalytique français, lorsqu'il s'intéresse à l'homosexualité ne se clive pas selon l'orientation théorique « postfreudiens vs lacaniens », mais selon l'effort des psychanalystes à se déprendre des catégories du sens commun. Cet effort ne leur est évidemment pas propre et concerne aussi bien tout chercheur qui questionne la nature – donc les formes de naturalisation – du fait sexuel humain. Pour qui s'interroge sur les rapports entre psychanalyse et homosexualité, force est de constater, en effet, que les termes du débat apparaissent comme déjà (toujours ?) clivés. Déjà clivés, car le champ des études gays et lesbiennes qui s'est constitué en partie contre la psychanalyse s'en inspire aussi largement (Perreau, *op. cit.* : 9-27). De même, le champ psychanalytique, pour peu qu'il renonce à une lecture acritique des concepts qui le fondent, est à même de retrouver le tranchant subversif des premiers énoncés freudiens sur la sexualité en problématisant des formes de subjectivation qui ne se réduisent pas à des identités sexuelles (Saez, 2005 : 107-138). Toujours clivés car, si dès l'origine la psychanalyse a questionné l'homosexualité, celle-ci, comme l'a montré Foucault, a opposé une résistance dès lors qu'elle a été pensée en termes de catégorie psychiatrique, lui dégageant par ce mouvement même un espace discursif. On le voit, s'agissant de l'homosexualité, c'est la question de la résistance à la psychanalyse qui est posée, mais aussi celle de la résistance *de* la psychanalyse

tant du côté de ceux qui la rejettent, que de ceux qui s'y réfèrent. C'est bien la question du contre-transfert, *donc* du transfert, qui est posée de manière sous-jacente, si l'on se souvient, avec Lacan, que « le contre-transfert n'est rien d'autre que la fonction de l'ego de l'analyste, ce que j'appelle la somme des préjugés de l'analyste » (Lacan, 1975 : 31). Produire cet effort de vidage des préjugés suppose donc pour les psychanalystes de robustes liens de travail avec les sociologues, les juristes et les théoriciennes féministes par exemple ; bref, de désenclaver la psychanalyse du champ des sciences sociales dont pourtant elle participe et ce, depuis l'origine (Assoun, 1993 ; Zafirooulos, 2001, 2003).

2 – En France, nous l'avons vu, il faut attendre 1967 pour que soit évoquée la question de l'homosexualité du praticien dans le débat public savant interne au champ psychanalytique. Il s'agit d'un compte-rendu de séance : soit un texte dont la portée heuristique est à peu près nulle mais qui offre l'avantage d'une écriture moins serrée que celle d'une publication scientifique. On pourrait dire qu'il s'agit là d'un reste discursif qui, du coup, laisse entrevoir plus facilement son sous-texte et les mises en tensions du débat public savant de l'époque. Cet article dû au Professeur Baruk¹⁵, est une prise de position à propos de la normalisation de l'homosexualité, thème toujours en débat à l'époque parmi les psychanalystes français malgré l'argumentaire freudien : « le premier problème à résoudre est de savoir si la psychanalyse admet comme un fait normal de reconnaître l'existence de l'homosexualité » (1967 : 136). Parmi les réserves de l'auteur, est abordée la question du passage à l'acte du psychanalyste : « On a cité des cas de rapports homosexuels entre psychanalyse [sic] et malade. [...] Dans certains cas ayant donné lieu à des poursuites judiciaires, certains thérapeutes

¹⁵ Bien sûr, il est tentant de ricaner à la lecture de ce texte dont la portée heuristique est à peu près nulle désormais tant il semble daté ou marqué par un certain provincialisme. Pour autant, il témoigne aussi d'un type de formulation qui s'oblitérerait de n'être perçue qu'à l'aune de notre conjoncture. C'est pourquoi, on s'efforcera ici d'en restituer le contenu pour les mises en tension dont il est l'effet.

[...] n'ont pas craint de justifier [cette grave faute] par des justifications thérapeutiques issues de la doctrine psychanalytique » (*ibid.* : 137). Ces deux extraits appellent plusieurs remarques.

Tout d'abord et bien que largement reconduite depuis, la question de savoir si la psychanalyse contribue à pathologiser – ou non – l'homosexualité paraît sans fondement. En effet, l'une des ruptures épistémologiques introduite par la doctrine freudienne consiste en la dépathologisation du fait sexuel humain dans *toutes* ses dimensions, notamment, en formalisant le continuum normal-pathologique¹⁶. Ensuite, on voit comment ici l'argument du passage à l'acte homosexuel du praticien est mobilisé, à la manière d'un révélateur, afin de dénoncer une conduite de cure déviante qui serait l'effet d'une compréhension dégradée de la théorie analytique. S'il ne fait guère de doute que l'argument est stratégique – car pourquoi ne pas dénoncer toutes les formes de passages à l'acte¹⁷ ? – c'est sans doute que, pour l'auteur, il tire son efficacité du potentiel disqualifiant dont l'homosexualité masculine est alors porteuse dans le débat public¹⁸. Enfin, en mobilisant le thème de l'intempérance présumée des homosexuels pour rendre compte du peu de garantie qu'ils offrent en tant que praticiens, Baruk renforce une hiérarchisation implicite, donc un déclassement, entre des psychanalystes hétérosexuels, sains, mûrs et continents et des psychanalystes homosexuels qui *nécessairement* ne le sont pas.

¹⁶ Voir le texte-souche : Freud (2006 : 59-181), Davidson (2005 : 131-172).

¹⁷ On notera que le thème du passage à l'acte sexuel des praticiens a désormais son histoire qui se décline aussi en termes de genre. En effet, alors qu'ici ce sont les actes homosexuels présumés masculins qui sont rapportés, l'ipéiste Louise de Urtubey affirme en 2006, bien qu'elle ne puisse produire de données statistiques s'agissant de la France, que les actes en question concernent des femmes essentiellement impliquées dans des relations avec des partenaires de sexe masculin. Voir Louise de Urtubey (2006 : 12 & 150).

¹⁸ Depuis le 18 juillet 1960, l'homosexualité est qualifiée en droit français, au même titre que l'alcool et le proxénétisme, de fléau social à la suite du vote par le parlement de l'amendement Mirguet. Voir Tin (2003 : 286-287).

Sans que ce soit dit explicitement, on peut faire l'hypothèse que c'est l'enseignement de Lacan qui est visé ici. Car Paul Ricœur, en conflit avec Lacan à cette date (Roudinesco, 1993 : 423), est cité pour l'orthodoxie de sa position psychanalytique (Baruk, *op. cit.* : 138). Du reste, c'est bien la question de la formation de l'analyste telle que Lacan l'a reformulée à partir de 1953 (Zafiroopoulos, 2003 : 135-177) qui fait alors événement et propos sur la scène parisienne, ce depuis 1965 – et particulièrement 1967, où le dispositif de la passe est en cours d'élaboration au sein de l'école freudienne de Paris (Roudinesco, 1994, vol. 2 : 450-468). En somme, nous retrouvons ici l'argument de Jones mais partiellement vidé de son potentiel performatif car, l'école freudienne de Paris n'est pas affiliée à l'IPA, ni à ses standards de cure analytique.

Mais une distribution genrée des termes du débat est aussi à l'œuvre dans ce texte, même si elle opère par défaut. Ainsi l'entre-soi corporatiste : Baruk parle *du* psychanalyste comme on parle *du* médecin ou *du* juge sans préjuger du sexe de celui – ou celle – qui l'incarne car ce qui est présenté comme une neutralisation de la différence des sexes apparaît à l'examen, en tout cas en français (Varikas, 2006), comme une euphémisation du masculin. Bien sûr, cette situation n'est pas propre à la psychanalyse. Comme le souligne Teresa de Lauretis, interrogeant le lexique militant homosexuel en 1990 : « l'expression "lesbienne et gai" ou "gai et lesbienne" est devenue la formule standard pour se référer à ce qui, il y a quelques années seulement, était simplement "gai" ou bien "homosexuel" quelques années plus tôt » (2007 : 98). C'est, selon elle, « le signe d'un échec continu dans la représentation, d'un silence tenace quant à la spécificité du lesbianisme dans le discours contemporain "gai et lesbien" » (*ibid.* : 103). Or, la manière dont Baruk et la plupart des auteurs de notre série résistent à la féminisation de leur nom de métier implique le déni itératif de la représentation du féminin que recouvre, dans ce contexte, le terme générique « homosexuel ». Cette défense contre le féminin, qu'il soit homosexuel ou non, n'est pas spécifique au discours savant psychanalytique tel que nous le rencontrons dans les

publications scientifiques du champ. Il s'agit même d'une position caractéristique du savoir académique face auquel le concept de genre « véhicule une double conflictualité, scientifique et politique » (Varikas, *op. cit.* : 25) visant non pas seulement à produire un savoir en plus mais à interroger les conditions de production du savoir lui-même. Du coup aussi, on comprend mieux pourquoi il y a cette étanchéité entre la production périodique psychanalytique et celle des militants gays et lesbiens des années 1970. Difficile en effet, comme le souligne Eleni Varikas à propos des femmes d'« étudier un groupe dominé tout en sapant les procédés de catégorisation qui l'hypostasient et, par là même, légitiment sa domination » (*ibid.* : 107).

Nous l'avons vu avec l'article de Baruk – mais cela est vrai aussi des autres articles¹⁹ – : de l'homosexualité en général et de celle du psychanalyste en particulier, on en parle dans les associations psychanalytiques à l'orée des années 1970 sauf que ces débats ne sont pas hissés à la dignité de publication scientifique dans le champ interne à la psychanalyse figurant seulement à l'état de trace. Finalement, c'est autour des années 1990, à un moment où la psychanalyse, en France, devient bavarde sur la question homosexuelle comme jamais auparavant, que vont paraître quelques textes sur le thème. Mais, il s'agit de considérations plus ou moins heureuses proposées à partir d'une lecture de la situation des psychanalystes homosexuels outre-atlantique sans que soit

¹⁹ Par exemple, Anonyme (1977) conformément aux conditions de publication de *L'Ordinaire du psychanalyste*, est une tribune ; Athanassiou (1993 : 1283) commence par cette note de la rédaction : « L'opportunité de cet article a suscité un débat animé au sein de notre comité de rédaction. Nous proposons à nos lecteurs de poursuivre cette discussion et d'ouvrir une tribune sur ce thème dans un prochain numéro ». Cette proposition est restée sans suite ; Roughton (1999) a aussi fait débat autour de sa publication. On lira avec profit Saez (*op. cit.* : 134-138). Toutefois, Saez ne tient pas compte des conditions de publication du texte de Roughton, rédigé en 1977, mais paru en 1999 ; voir Roughton (2001) où l'auteur explique la méprise éditoriale commise par la *Revue française de psychanalyse*. En conséquence, l'analyse critique de Saez est fragilisée car son propos est frappé d'anachronisme.

envisagée l'idée même de spécificités au débat étatsunien. En somme, ils omettent obstinément, ces textes, que si la psychanalyse participe au débat public savant, elle participe tout autant de ce débat.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES²⁰

- ANONYME, 1977. « La passe actuelle », *L'Ordinaire du psychanalyste*, 11 (nov.) : 151-162.
- ASSOUN P.-L., 1993. *Freud et les sciences sociales*. Paris, Armand Colin.
- ATHANASSIOU C., 1993. « Le psychanalyste homosexuel », *Revue française de psychanalyse*, 57(4), oct.-déc. : 1283-1296.
- BARUK H., 1967. « Psychanalyse et homosexualité », *Annales médico-psychologiques*, 125(1) : 136-138.
- BERGERET J., 2003. « L'importance de l'illusoire dans le concept d'"homosexualité" tel que l'entend un psychanalyste », *Revue française de psychanalyse*, 67(1) janv. : 27-40.
- BERTRAND M., BOURNOVA K., 2003. « Argument », *Revue française de psychanalyse*, 67(1) janv. : 5-7.
- BROQUA Ch., 2005. *Agir pour ne pas mourir ! Act Up, les homosexuels et le sida*. Paris, Les Presses de la Fondation nationales des sciences politiques.
- DAVIDSON A. I., 2005. « Comment faire l'histoire de la psychanalyse : une lecture des *Trois essais sur la théorie sexuelle* de Freud », *L'émergence de la sexualité. Epistémologie historique et formation des concepts*. Paris, Albin Michel : 131-172.
- DIAKINE G., 1999. « Identification d'un patient », *Revue française de psychanalyse*, 63(4) oct.-déc. : 1303-1307.

²⁰ Bien que ce répertoire se veuille exhaustif, nous présentons nos excuses aux auteurs dont nous aurions omis les travaux. Ils peuvent nous les signaler à l'adresse suivante : hemry@free.fr

- FASSIN É., 2005. *L'inversion de la question homosexuelle*. Paris, Éditions Amsterdam.
- FHAR, 1971. *Rapport contre la normalité*. Paris, Éditions Champ Libre.
- FREUD S., JONES E., 1998. *Correspondance complète (1908-1939)*. Paris, PUF (London, 1993).
- FREUD S., 2006. « Trois essais sur la vie sexuelle », *Œuvres complètes (1901-1905)*, tome VI. Paris, PUF : 59-181.
- HOCQUENGHEM G., 1973. « Trois milliards de pervers. Grande encyclopédie des homosexualités », *Recherches*, 12 (mars).
- HOCQUENGHEM G., 2000 [1972]. *Le désir homosexuel*. Paris, Fayard.
- HYPOLITE J., 1966. « Commentaire parlé sur la Verneinung de Freud », in LACAN J., *Écrits*. Paris, Seuil : 882.
- LACAN J., 1975. *Les écrits techniques de Freud. Livre 1 du séminaire*. Paris, Seuil.
- LACAN J., 1991. *Livre XVII du séminaire. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*. Paris, Seuil.
- LAURETIS T. de, 2007. *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*. Paris, La Dispute.
- LE CORRE L., à paraître. « Les travaux psychanalytiques sur l'homosexualité masculine : répertoire bibliographique des revues françaises de psychanalyse, de psychologie et de psychiatrie (1925-2005) », *Revue française de psychanalyse*.
- LEWES K., 1995. *Psychoanalysis and Male Homosexuality*. London, Jason Aronson Inc.
- LIEBERMAN E. J., 1991. *La volonté en acte. La vie et l'œuvre d'Otto Rank*. Paris, PUF.
- LORIN Cl., 1983. *Le jeune Ferenczi – premiers écrits 1899-1906*. Paris, Aubier-Montaigne.
- MURAT L., 2007. « Tentative de bilan historiographique des études gays et lesbiennes », in Perreau B. (dir.), *Le choix de l'homosexualité*. Paris, EPEL : 239-245.
- OHAYON A., 2006. *Psychologie et psychanalyse en France. L'impossible rencontre (1919-1969)*. Paris, La Découverte.

- PERREAU B. (dir.), 2007. *Le choix de l'homosexualité*. Paris, EPEL.
- PLON M., ROUDINESCO E., 2000. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris, Fayard : 451-452.
- ROUDINESCO E., 1993. *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris, Fayard.
- ROUDINESCO E., 1994. *Histoire de la psychanalyse*. Paris, Fayard.
- ROUDINESCO E., 2002. « Psychanalyse et homosexualité : réflexions sur le désir pervers, l'injure et la fonction paternelle (entretien avec François Pommier) », *Cliniques méditerranéennes*, 65 : 7-34.
- ROUGHTON R., 1999. « La cure psychanalytique des homosexuels hommes et femmes », *Revue française de psychanalyse*, 63(4) oct.-déc. : 1281-1301.
- ROUGHTON R., 2001. « À propos de la publication de l'article de Ralph Roughton "La cure psychanalytique des homosexuels hommes et femmes" », *Revue française de psychanalyse*, 65(2) avril-juin : 605-606.
- SAEZ J., 2005. *Théorie queer et psychanalyse*. Paris, EPEL.
- SPIERS H., LYNCH M., 1977. « The Gay Rights Freud », *The Body Politic*, 33 (mai) : 8-10.
- TAMAGNE F., 2000. *Histoire de l'homosexualité en Europe. Berlin, Londres, Paris 1919-1939*. Paris, Seuil.
- TIN L.-G., 2003. *Dictionnaire de l'homophobie*. Paris, PUF.
- TORT M., 2000. « Quelques conséquences de la différence "psychanalytique" des sexes », *Les Temps modernes*, 609 (juin-août).
- URTUBEY L. de, 2006. *Si l'analyste passe à l'acte*. Paris, PUF.
- VARIKAS E., 2006. « Territoires nationaux, territoires de la pensée », *Penser le sexe et le genre*. Paris, PUF : 23-34.
- VICHYN B., 2002. « Homosexualité », in De MIJOLLA A., *Dictionnaire international de la psychanalyse*. Paris, Calmann-Lévy : 753.

ZAFIROPOULOS M., 2001. *Lacan et les sciences sociales. Le déclin du père (1938-1953)*. Paris, PUF.

ZAFIROPOULOS M., 2003. *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*. Paris, PUF.

ZAFIROPOULOS M., 2004. « Psychanalyse et pratiques sociales ou la preuve par la psychanalyse (situation de nos recherches en 2004) », *Recherches en psychanalyse*, 1 : 97-118.

Résumé

La question de l'analyste homosexuel-le émerge dans l'espace public savant français surtout dans les années 1990. Les neuf articles recensés mettent en évidence que l'analyste est toujours présupposé de sexe masculin alors qu'en termes métapsychologiques, une distinction est opérée entre homosexualité masculine et féminine. Donc, contrairement au discours de la doxa analytique, la question du psychanalyste homosexuel n'est pas posée en termes de choix d'objet (opposé au psychanalyste hétérosexuel), mais en termes de genre. Si l'accès au titre de psychanalyste a pu être nié aux homosexuels, il a été dénié aux homosexuelles. Cette « négation de la négation » est un impensé qui montre que l'histoire de la formation et de la pratique psychanalytiques reste à faire en considérant la portée heuristique du genre pour penser les notions fondamentales du champ freudien, souvent reconduites de manière acritique.

Mots-clefs : psychanalystes homosexuel-le-s, genre, formation et pratique psychanalytiques.

Summary

Do Lesbian Psychoanalysts Exist?

The question of the homosexual psychoanalyst came to the fore in France only in the 1990s. Our study shows that nine articles deal specifically with this question, more often than not linked to the idea of the supposed homophobia of Freudian-Lacanian doctrine. It's also clear that analysts are always presumed to be male, even if, in metapsychological terms, a distinction is always made between male and female homosexuality. Consequently, and contrary to received opinion, the question of the sexuality of psychoanalysts has never been posed in terms of homosexuality or heterosexuality, but only in terms of gender (male or

female). Thus, according to the few male and female psychoanalysts who have written on the subject, lesbian analysts don't even exist! In other words, if homosexual men have had little recognition as psychoanalysts, then it has been denied altogether for homosexual women. This « double negative », in our opinion, shows that the history of psychoanalytical training and practices needs to include gender-interpretation, a category that has never been taken into consideration. The empirical evidence of this category will help rework some of the fundamental notions of Freudian thought.

Key-words: gay or lesbian psychoanalysts, gender, psychoanalytical training and practices.

* * *

POLITIQUE DU FREUDISME : CRISE DE LA CLINIQUE ET CONTRÔLE DES PROBLÈMES PERSONNELS

Samuel LÉZÉ*

Dans l'histoire des rapports des sciences sociales à la psychanalyse, les chercheurs ont développé deux politiques d'enquête¹. Dans la première, la plus ancienne, ils cherchent à résoudre leurs problèmes théoriques en discutant et appliquant les théories du mental du moment : l'anthropologie psychologique, héritière de l'école « culture et personnalité », dans sa version psychanalytique ou cognitive, illustre bien cette ligne de développement. Dans la seconde, la psychanalyse est une énigme contextuelle, voire un cas de tératologie sociologique qu'il s'agit avant tout de critiquer pour l'idéologie qu'elle diffuse dans la société avec succès. Certains travaux, comme ceux de l'anthropologue Ernst Gellner, représentent ainsi des contributions à une abondante littérature antifreudienne. Dans les deux cas, les chercheurs font écho aux controverses et débats qui parcourent le champ de la santé mentale en faisant de leur discipline une arène supplémentaire, plutôt qu'ils ne contribuent à en clarifier les enjeux

* IRIS (Institut de recherche interdisciplinaire sur les enjeux sociaux).
MSH, 54 bd Raspail, 75006 Paris.
Courriel : sleze@ens.fr

¹ Je remercie Monique Selim et Olivier Douville, ainsi que les deux lecteurs anonymes, pour leurs judicieuses remarques sur ce texte.

politiques. C'est à cette tâche que je vais m'employer ici en me centrant sur l'un des trois grands foyers événementiels ayant agité ce champ entre 1997 et 2007 : quatre états généraux². Quels sont les *déterminants* de la situation ? Comment les acteurs impliqués *s'ajustent-ils* à la situation ? Ce que je vais étudier, c'est la ligne d'action mise en œuvre par les freudiens dans une conjoncture politique où ils sont contraints de s'ajuster à une situation critique marquée par un bouleversement du rapport de forces entre métiers de la santé mentale. Il s'agit d'un conflit de territoire avec pour enjeu le contrôle de la clinique des problèmes personnels³.

Le foyer qui est étudié ici se déploie entre 2000 et 2003 autour d'une série inédite d'états généraux : les principaux acteurs de l'espace politique de la santé mentale (les psychanalystes, les psychologues, les psychothérapeutes et les psychiatres) se mobilisent collectivement en invoquant une crise de leurs professions. S'il s'agit bien de débats dans des arènes et sur des agendas *intraprofessionnels*, il convient cependant de dégager les dimensions analytiques qui rendent compte d'une même situation

² Le deuxième foyer s'organise entre 2001 et 2005 dans une arène *interprofessionnelle* autour du projet de réglementation des psychothérapies en France (Lézé, 2004). Le troisième foyer, entre la controverse et la polémique, s'organise entre 2005 et 2006 autour de la publication du *Livre noir de la psychanalyse* au sein d'une arène publique et médiatique fortement élargie, son véritable déclencheur est le débat autour de l'expertise des psychothérapies (Lézé, 2008). Au cours de l'année 2008, un autre foyer événementiel s'est développé autour de la question de la gestion des risques. Les freudiens (des états généraux de la psychiatrie, notamment) ont largement été impliqués dans la défense d'une position critique de la clinique face à la réduction sécuritaire. Ce foyer a été analysé en partie lors du séminaire « Anthropologie critique de la santé mentale 2008 » que j'anime avec Pedro Valente et lors d'une recherche collective de l'IRIS sur les enjeux politiques de l'expertise psychiatrique.

³ « Les frontières d'une juridiction sont perpétuellement en dispute, à la fois localement dans la pratique et dans les revendications nationales. C'est l'histoire des disputes de juridiction qui est l'histoire déterminante et réelle des professions. La revendication de juridiction donne l'impetus et la forme des développements des organisations. De ce fait, une sociologie historique "effective" des professions doit débiter avec des études de juridiction et de disputes de juridictions » (Abbott, 1988 : 2).

de crise des frontières qui affecte ces groupes professionnels et de saisir les enjeux d'un répertoire d'actions collectives commun. Dans cette situation, le freudisme demeure une ressource dominante pour les psychanalystes, évidemment, mais aussi pour les psychiatres. Si une arène intraprofessionnelle est le lieu où les composantes d'un même groupe s'affrontent pour la définition légitime de leur activité centrale et des questions prioritaires à mettre à l'agenda politique de la profession, les modes de présentation et de représentation d'une catégorie sociale résultant d'un travail préalable de regroupement, il n'en reste pas moins que les acteurs sont, dans ces situations, totalement enchevêtrés : au-delà de la petite élite que forment les psychanalystes, les *freudiens* sont présents dans ces forums⁴.

Le freudisme à l'épreuve d'une situation de rationalisation

Le processus de rationalisation qui touche le champ médical depuis les années 1980 bouleverse la juridiction des problèmes personnels, partagée entre ces quatre groupes d'acteurs : les psychanalystes, les psychologues, les psychiatres et les psychothérapeutes. Le lien existant entre la tâche clinique définie par la psychanalyse et les professions assurant l'offre de soin devient subitement problématique. Or, la notion de « clinique » qui est polysémique ne peut pas être exclusivement rapportée au sens

⁴ Le lecteur aura certainement relevé le glissement que j'ai opéré entre « psychanalystes » et « freudiens », c'est-à-dire de la dénomination d'un spécialiste à celle d'un militant d'une cause quelle que soit par ailleurs l'affiliation théorique et clinique (lacanien, kleinien, « orthodoxe », etc.) Il ne s'agit pas de distinguer ici entre des acteurs qui effectuent tantôt un travail thérapeutique, tantôt un travail politique. Les freudiens n'ont jamais institué de spécialité, mais constitué une *élite* intellectuelle et médicale qui a su s'imposer, à la tête de la psychologie clinique et de la psychiatrie, en s'appuyant sur une *base* solide de praticiens. Les freudiens sont donc d'abord des psychiatres, des psychologues (ou des membres du champ intellectuel) qui n'ont jamais cessé de *défendre et d'illustrer l'invention de Sigmund Freud* au sein d'un segment de leur profession. C'est l'équilibre fragile de cette défense qui est venu à être bouleversé entre 1997 et 2007 en France.

psychanalytique. Le sens médical de « relation confidentielle entre le médecin et le patient au sein du colloque singulier » est très présent chez les psychiatres et une connotation phénoménologique qui est liée à la psychiatrie classique à *la française* de Henri Ey en donne parfois le fondement. La propriété dominante qui organise l'expérience clinique de l'ensemble de ces acteurs porte donc sur *la qualité d'une relation où un sujet peut exprimer sa souffrance sous couvert du secret*. Là encore les termes de « relation » ou « transfert », « sujet », « souffrance » et « secret » peuvent revêtir des sens très différents, mais ce qu'il importe surtout de relever c'est que d'un point de vue politique, le clinicien sache faire valoir l'autorité qu'il a sur cette sphère clinique et la garantie qu'il donne à son patient contre toute forme d'intrusion : bureaucratique, scientifique, etc. Et ce sont les médecins, bien avant les acteurs de cette juridiction, qui ont défendu la sphère clinique et la qualité des soins.

Le processus qui touche le champ médical et transforme la sphère clinique prend une nature plus aiguë encore à ses confins, là où il n'existe pas de médecine mentale unifiée et autonome. La psychiatrie et la psychologie clinique sont donc durement touchées, ce qui ne manque pas de ressortir sur les freudiens qui ne se trouvent certes pas encore *délogés* ou *expulsés* de leur niche, mais se trouvent mis à *l'épreuve* de la rationalisation bureaucratique et scientifique. Cependant, pour mieux saisir les enjeux de ce processus, il est nécessaire de distinguer et de résumer l'impact d'au moins trois principaux vecteurs de rationalisation :

1 – Il y a d'abord un vecteur de *réformes* politiques de modernisation successives du secteur public inspiré du *New Public Management*⁵ développant des programmes *économiques* d'organisation des soins⁶, la création d'une nouvelle *bureaucratie*

⁵ Sur le « tournant néo-libéral » des politiques publiques en Europe, voir Jobert (1994).

⁶ Les Schémas régionaux d'organisation sanitaire consistent à *répartir* au mieux, sur un territoire donné, missions, responsabilités et moyens. Outre le principe de répartition, il existe un principe de coopération et de

d'agence sanitaire⁷ chargée de produire des *expertises* scientifiques indépendantes ou de veiller aussi bien à la « sécurité sanitaire »⁸ des populations, en incluant notamment un *droit* des usagers dans les politiques de santé publique, qu'à l'épidémiologie. L'idéal de « démocratie sanitaire » s'incarne dans le renforcement de l'expertise technocratique et partant de « la santé publique aux dépens de la clinique ». Paradoxalement, cette alternative au monopole médical favorise une extension de la juridiction médicale à un ensemble de nouveaux problèmes (ou une médicalisation de la santé publique), avec à la tête de ces agences « les bastions de nouveaux segments professionnels » (Benamouzig & Besançon, : 315).

coordination des acteurs et de leurs moyens, les fameux « réseaux ». Le premier est hiérarchique, le second est horizontal.

⁷ Voir Benamouzig & Besançon (2005). Les auteurs résument ainsi que : « Pour ceux qui en ont fait la promotion depuis les années 1990, les agences incarnent des idées de modernisation, d'efficacité et de réactivité de l'État. Elles répondent aux objectifs d'un nouveau service public, conjuguant souplesse d'organisation interne, flexibilité de gestion, atténuation des lourdeurs hiérarchiques, meilleur service à l'utilisateur. La création d'agences permet d'associer plus étroitement les groupes ou les populations visées par une politique publique. Elles constituent des structures publiques dont l'éloignement vis-à-vis de l'État apparaît comme une garantie de neutralité et de crédibilité. Elles peuvent aussi se révéler un instrument remarquable de conquête ou de reconquête d'un domaine d'activité par l'autorité publique. Typiquement, le secteur de la santé, dont l'administration a historiquement été déléguée pendant plusieurs décennies à la profession médicale, a ainsi pu être réinvestie par l'État grâce au développement de ces nouvelles structures » (Benamouzig & Besançon, 2007 : 10).

⁸ Ce concept est forgé dans les années 1990 par le polytechnicien et énarque Didier Tabuteau, conseiller d'État, directeur de cabinet de Bernard Kouchner alors ministre de la Santé, qui a lancé une réorganisation du *système de santé publique*. Il s'agit de s'assurer de la protection de « la sécurité des personnes contre les risques thérapeutiques de toute nature ». En 1993, il est le fondateur de l'Agence du médicament, qu'il a dirigée jusqu'en 1997. Il a été chargé en 2000 de la préparation du projet de loi sur les droits des malades et la qualité du système de santé. Cf. la réédition de 2002 de ce nouveau dogme de santé publique initialement publié en 1994 (Tabuteau, 2002).

Les États tentent ainsi de réguler la hausse des dépenses de santé et de mieux contrôler la qualité des offres thérapeutiques.

Avec cette vague, les établissements psychiatriques publics sont donc tous frappés par ces réductions budgétaires et réglementaires⁹. Au manque de lits d'hospitalisation et de personnel, s'ajoute l'évaluation de l'institution soumise à l'obtention, tous les quatre ans, d'une certification de l'HAS (Haute autorité de santé) dont le processus d'« accréditation » ne cesse de s'élargir. La dernière dimension à être analysée étant justement les « pratiques professionnelles », à savoir la « sphère clinique » très souvent d'inspiration freudienne... Dans certains cas extrêmes, il faut songer aux « expériences » de psychothérapies institutionnelles dans lesquelles la guérison des malades passe par *l'analyse et la guérison de l'institution* sans pouvoir isoler « la psychothérapie » à travers un critère de simple *rééducation*. Dans ce cadre, quel sens peut bien avoir de réaliser un *audit* sur la politique et la qualité du management, le parcours du patient de l'accueil à la sortie, les orientations stratégiques, le système informatique, etc. Il faut donc bien comprendre que, pour défendre cette sphère de travail, les professionnels utilisent des arguments psychanalytiques sans être nécessairement psychanalystes. Quant aux psychanalystes psychiatres ou psychologues cliniciens d'exercice *privé*, ils ont parfaitement noté leur absence ou le manque de reconnaissance de leur fonction sociale dans la série des rapports sur la psychiatrie qui a émaillé cette fin de siècle entre 1995 et 2005.

2 – Il y a ensuite un vecteur scientifique qui a transformé la médecine en technologie et biomédecine. Si en France l'alliance de la biologie et de la médecine est scellée dès 1958 dans la réforme Debré sur la place des disciplines fondamentales et la place grandissante des biostatistiques, l'« Evidence-Based Medicine » – ou « médecine des preuves » (Gaudillère, 2002) – qui émerge et se formalise entre la fin des années 1980 et le début des années 1990, relève d'un renforcement de ce même vecteur en développant

⁹ Un très bon résumé de ces transformations de la politique de santé mentale en France se trouve dans Biarez (2004).

une « clinique modernisée » et une « objectivité régulatrice » (Cambrosio *et al*, 2006). La dimension expérimentale et agnostique qui en résulte valorise le recours systématique à la production collective de *preuves* (au travers d'une grande variété de dispositifs, depuis les *clinical trials* aux conférences de consensus) et un ensemble d'*entités* nouvellement isolées. Cette production se fait en dehors du colloque singulier entre clinicien et patient. Uffe Juul Jensen a bien montré en quoi il s'agissait d'une lutte pour l'autorité clinique entre la médecine centrée sur le patient (ou la communauté thérapeutique) et celle, valorisant la modernité, centrée sur le laboratoire (Jensen, 2007). L'enjeu, parfaitement résumé par David Armstrong pour comprendre la nature de l'autorité, est de savoir *qui* contrôle l'indétermination de la rencontre clinique entre le patient et le médecin ? Si, l'*Evidence-Based Medicine* (EBM) prétend réduire l'incertitude de la pratique clinique, cette réduction est partielle et déplace même en partie les formes de l'incertitude (Armstrong, 2007).

La question de l'introduction de la *science* dans la psychiatrie s'est faite par l'intermédiaire de la rénovation, dès 1980, du *Manuel statistique et diagnostic des maladies mentales* ou DSM III¹⁰, du développement des neurosciences et de la psychiatrie génétique, du capitalisme pharmaceutique valorisant l'innovation en matière de molécule et la mise à l'épreuve expérimentale de thérapies comportementalistes sur des troubles précis (comme le très médiatisé trouble obsessionnel compulsif, TOC). Le succès immédiat du DSM III et le déclin progressif de la psychiatrie freudienne aux États-Unis fait l'effet d'une véritable révolution alors qu'aucune connaissance *nouvelle* n'est produite. L'effet inattendu de cette contingence du champ psychiatrique américain s'explique en partie par les *services* que le manuel rend à de nombreux acteurs de cet espace :

Il permet aux chercheurs en psychiatrie, groupe restreint, mais très influent de la profession, de mesurer *la* maladie mentale [...] Il permet aussi de critiquer l'ancien système qui pensait impossible cette définition objective. Pour les cliniciens, qui comprend la grande

¹⁰ Il succède ainsi à deux anciennes versions de 1952 et 1968 dont l'aspect psychodynamique ou freudien était encore prédominant.

majorité de la profession psychiatrique, le nouveau système diagnostique légitime la revendication de traiter des maladies réelles et, plus important encore, permet d'obtenir le remboursement des soins par l'assurance maladie. Comme le manuel donne une définition des maladies par les symptômes plutôt que par les causes, il est neutre du point de vue théorique et peut donc être utilisé par tous les cliniciens de toute obédience. Ce manuel centré sur les symptômes rencontre également les besoins des compagnies pharmaceutiques d'avoir des maladies circonscrites à traiter à partir de médicaments spécifiques. Les diagnostics standardisés, que le DSM III crée, n'offrent pas seulement une solution à la crise profonde que la discipline affronte durant les années 1970, mais établit aussi un nouveau modèle puissant de la maladie mentale qui a régné jusqu'à aujourd'hui sans remise en question (Mayes & Horwitz, 2005 : 251-252, ma traduction).

Dans le champ médical américain, cette innovation se fait aux dépens des freudiens affaiblis par le flanc universitaire de la psychiatrie, mais aussi la concurrence des psychologues cliniciens sur les psychothérapies. Mais cette revendication de *spécificité* de la psychiatrie et de *liberté* à l'égard du modèle freudien ne met pas seulement à l'épreuve sa *scientificité*. Une petite armée de psychologues cliniciens en profite aussi pour mettre à l'épreuve l'*efficacité* de leurs traitements face aux autres psychothérapies qui revendiquent une place sur ce marché. Il est certain que de ce piège, les freudiens ne sortiront pas glorieux.

3 – Enfin, il y a un vecteur de *globalisation* et d'*harmonisation*, car la définition réglementaire des bonnes politiques intervient de plus en plus dans un cadre international (à travers l'OMS, les ONG ou l'Union européenne) qui exige une forte clarification des professions et requiert l'usage de statistiques. La multiplication des rapports sur la santé mentale entre 1995 et 2005 et l'*effet de cascades* des divers échelons entre recommandation OMS, harmonisation européenne et réforme française est particulièrement notable. Si la question des psychothérapies est au fond une question d'harmonisation européenne des professions qui inquiète surtout les psychologues cliniciens et une partie des freudiens, il faut prendre la juste mesure de la globalisation des acteurs dominants d'un champ. La sphère d'influence de la

psychiatrie américaine dépasse donc largement son seul contexte national.

Il est difficile d'établir une continuité et une cohérence entre ces vecteurs qui sont, à mon sens, spécifiques. Plus généralement, avant d'être un vecteur de rationalisation de la santé et de la santé mentale, le processus est d'abord révélateur des transformations de nos sociétés. Mais ce qui est *inédit* dans la conjoncture étudiée ici (1997-2007), c'est l'action d'une *convergence* de ces vecteurs et une *mise à l'épreuve* tardive, mais brutale, de la juridiction des problèmes personnels. C'est ce qui permet de comprendre que le foyer événementiel a lieu à *ce moment*, avec la mise en scène d'un *même répertoire d'actions collectives* et la défense ou la revendication de ce qui reste du *cœur* de la médecine classique : la sphère clinique.

Un même répertoire d'actions collectives : le cas des états généraux

Entre 2000 et 2003, l'espace politique de la santé mentale en France a été marqué par une mobilisation inédite de ces principaux représentants. Sous l'Ancien Régime, on donna le nom d'états généraux aux assemblées exceptionnelles des représentants de la nation convoquées par le roi de France à l'occasion d'une crise politique ou financière et chargées de rédiger des cahiers de doléances. La réunion des états généraux en mai 1789 par Louis XVI fut la dernière et déboucha sur la Révolution française. Ce répertoire d'actions collectives et les images qu'il véhicule sont particulièrement bien mises en valeur dans le cas des psychanalystes et des psychiatres qui formulent une séquence « crise, mobilisation, cahiers de doléance et... révolution ». Mais la définition du contenu de ces termes varie grandement. Les États généraux de la psychanalyse se sont déroulés en Sorbonne du 8 au 11 juillet 2000 ; les États généraux de la psychologie à la Maison de la Mutualité, les 23 et 24 mars 2001 (auxquels je n'ai pu assister) ; les États généraux de la psychothérapie au palais du Luxembourg les 4 et 5 mai 2001 et les 12 et 13 octobre 2001 ; et enfin les États

généraux de la psychiatrie au Corum de Montpellier les 5, 6 et 7 juin 2003.

Le foyer d'états généraux est, selon moi, une *traduction* intra-professionnelle et une *réponse* à cette conjoncture critique qui fragilisent les liens entre profession et tâches cliniques. La transformation de regard sur la clinique classique entraîne une crise de la clinique des problèmes personnels. Les vecteurs 1 et 2 précédemment distingués font émerger la thématique de la nécessaire défense du regard sur la *clinique* et le vecteur 3 l'émergence de la *spécificité* de la situation française et la *résistance* à l'impérialisme anglo-saxon. Les assemblées sont ainsi chargées de convertir le malaise en revendications et de les articuler dans un registre et une thématique cohérente. Il est néanmoins nécessaire de procéder à deux types de comparaison qui distinguent clairement les variabilités des régularités. Ainsi, dans un premier tableau, il est possible de distinguer, selon le travail politique mis en œuvre du groupe d'intérêts, l'*intensité* de l'événement ou la *réception* du processus de rationalisation.

Tableau 1 : travail politique sur la juridiction des problèmes personnels

Groupes / Travail politique	Psychanalystes	Psychologues	Psychothérapeutes	Psychiatres
Regrouper	+	++	+++	++++
Délimiter	++++	++	+++	++++
Légitimer	-	+	+++	++
Représenter	-	+	++	+++

Dans un deuxième tableau, je distingue les formes de *revendication*.

Tableau 2 : Formes de revendication

Revendication /Groupes	Psychanalystes	Psychologues	Psycho-thérapeutes	Psychiatres
Problème Social	Malaise dans la civilisation	Malaise dans la civilisation	Malaise dans la civilisation	Malaise dans la civilisation
Problème professionnel ou institutionnel	Malaise institutionnel de la psychanalyse	Malaise identitaire de la psychologie	Réponse aux (ressources) et souci de garantie des usagers	Malaise Institutionnel de la psychiatrie
Spécificité	<i>Autonomie et indépendance</i>	Restructuration et unification de l'image sociale	Une profession <i>différente</i>	Une activité <i>spéciale</i>
Registre	Résistance	Consolidation	Revendication	Résistance
Stratégie	Statu quo et rappel de la souveraineté	Défense des intérêts professionnels	Revendication d'un statut professionnel	Demande de moyen et de reconnaissance
Livre blanc	Non	Oui	Non	Oui
Licence	Non	Oui	En demande	Oui
Mandat	Non	Oui	En demande	Oui

Les freudiens des États généraux de la psychanalyse ne procèdent pas à un travail de *regroupement* des psychanalystes sous une même catégorie. Le psychanalyste René Major, qui organise l'événement, n'en a pas les ressources politiques ni l'objectif. Comme il n'y a pas (encore) péril en la demeure, le diagnostic d'une crise et le rassemblement vise surtout à célébrer la souveraineté manifeste de la psychanalyse en se payant encore le luxe d'une distinction entre l'intérieur et l'extérieur de son monde social, une forme de pureté et une forme de compromission pratique. L'événement, de nature très internationale et au public très hétérogène, est éphémère et proche d'un congrès. La *critique* des institutions internationales de la psychanalyse, qui constitue le problème officiel, a un public de francs-tireurs et d'électrons libres acquis à une thématique, qui n'est pas vraiment risquée. C'est même une valeur sûre de la psychanalyse puisque cela permet

d'inaugurer ou d'officialiser un nouveau réseau de freudiens avec son *marché* de la supervision¹¹. Si cette petite faction de freudiens, organisatrice des États, qui ne représente pas la psychanalyse en France et qui ne pouvait d'ailleurs pas l'unifier, critique les dérives *hiérarchiques* des institutions (et notamment des instituts de formations), ils n'interrogent à aucun moment le *déplacement* de cet inéluctable rapport asymétrique entre futurs psychanalystes et psychanalystes superviseurs sur un marché totalement soumis aux effets de notoriété de quelques figures de la psychanalyse parisienne (comme René Major, Élisabeth Roudinesco, Michel Plon, etc.) dans le *champ intellectuel* parisien. Car faire usage de son prestige intellectuel pour occuper des fonctions de supervision pour un public de psychologues et de psychiatres soumis aux contraintes du champ médical et à ses incertitudes pratiques, consiste à faire usage d'une violence symbolique autrement plus efficace. Dans ce cadre, l'enjeu pour la psychanalyse n'est pas de trouver des patients, mais de *reproduire* sa cause en ayant sur les militants qui en constituent la base silencieuse, besogneuse et docile, un contrôle intellectuel sophistiqué. Quel psychologue ou psychiatre viendrait contester l'exégète¹² distingué exhibant à qui veut bien le reconnaître l'ensemble de ses ressources intellectuelles ou ses amis, Jacques Derrida comme Bernard-Henri Lévy ? Seul un

¹¹ La supervision ou « contrôle » consiste à écouter les difficultés subjectives que rencontre un psychanalyste dans sa pratique. Les superviseurs sont choisis sur la base d'une forme de notoriété clinique (« il a de la bouteille ») ou théorique (il est connu ou reconnu par des ouvrages et/ou des séminaires).

¹² Sous la catégorie d'exégètes, je regroupe l'ensemble des leaders ou fondateurs d'institution formelle ou informelle (réseau plus ou moins étendu) reconnus pour leur politique originale du freudisme qui offre une lecture originale du passé (Freud, Lacan, etc.), du présent (du travail clinique) et du futur (ou direction au mouvement freudien) et dont la principale propriété sociale la plus remarquable est de se trouver exactement au *croisement* du champ intellectuel et du champ médical en employant habilement les ressources de l'une dans le champ de l'autre. La trajectoire de Jacques Lacan, Jacques-Alain Miller, René Major ou Patrick Guyomard peut en partie être lue à partir de ces caractéristiques.

autre exécutif, tout aussi distingué, mais sachant mieux encore se distinguer, saura se faire reconnaître auprès d'un public qui n'est pas en quête, comme nombre d'universitaires talentueux de la faculté des lettres, d'indépendance intellectuelle et d'originalité, mais d'un *repère* intellectuel à usage pragmatique dans la gestion quotidienne et chaotique d'une cure au long cours ou du travail de prise en charge institutionnelle de la folie. Sans la considération des contraintes et des incertitudes de la *sphère clinique*, il est impossible de comprendre comment des professionnels acceptent un tel traitement tout en trouvant dans la psychanalyse les outils dynamiques qui rendent acceptable et même efficace leur travail clinique quotidien. Il en découle simplement une double absence : en premier lieu, le travail politique de *représentation* de cette base. La psychanalyse, incarnée par les élites et brandissant l'appel à la résistance, surplombe la masse, en second lieu, le travail de *légitimation* de la cause. L'évidence ne laisse place à aucune argumentation et la stratégie du *statu quo* éprouvé de longue date prend tout naturellement sa place ici. Ce qui domine encore, sous une forme plus intellectuelle que politique, c'est le travail massif de *délimitation* répétée de la psychanalyse en se resserrant sur une *définition* étroite et préservée des turbulences de l'histoire. Psychanalyse et clinique sont indéfectiblement liées. La spécificité revendiquée de la psychanalyse est celle de son *autonomie* et de son *indépendance*. Si de tous les freudiens, le *consensus*, en l'état, est difficile à obtenir des participants, il n'a pas été trop problématique. Il faut bien conserver en mémoire ce type de travail politique pour voir comment le travail de légitimation et représentation, singulièrement absent ici fera soudainement surface et avec violence lors des foyers autrement plus critiques.

À l'autre extrême, le groupe des psychiatres plus directement frappés par le processus de rationalisation donne à l'événement la forme la plus intense avec un large travail de regroupement des psychiatres et de rassemblement des divers acteurs de l'espace de la santé mentale. Il s'agit bien d'état général d'une profession devant faire face à un problème d'organisation et de définition. Le registre de la résistance n'a ici rien de métaphorique. Ces opérations

s'appuient sur un travail solide de représentation et de traduction des difficultés quotidiennes de la base en mettant en œuvre un travail de légitimation collectif sans précédent. La souveraineté freudienne vient appuyer une défense de la clinique et, je le souligne, il s'agit d'un appui exceptionnel et unique des psychanalystes français. Un front commun est unifié pour la défense (et plus seulement l'illustration) et donc la délimitation des fondamentaux de la psychiatrie, au premier rang desquels se trouve la relation thérapeutique. Mais la spécificité revendiquée est tout autre. La psychiatrie est une médecine, mais *spéciale*. Elle traite de maladies *spéciales* (non localisables dans le malade et l'envahissant totalement) avec un traitement *spécial* (une clinique relationnelle). Il n'y a pas de sens pour la psychiatrie de se dire autonome et indépendante. Les psychiatres s'adressent en effet aux pouvoirs publics en demandant des moyens et une meilleure reconnaissance de leur profession.

Les psychologues et les psychothérapeutes occupent une posture médiane qui a une raison. Les premiers répondent aux soucis d'harmonisation des professions à l'échelon européen. À cette fin, la profession met en œuvre une *restructuration et unification* de l'image sociale de la psychologie dans un registre de *consolidation* de ses fondations et de défense des intérêts professionnels. Il s'agit de répondre au défi d'un marché des biens de salut psychologique en pleine croissance et au malaise identitaire de la psychologie en offrant au public et aux pouvoirs publics le professionnel idéal et légitime. Or, il est frappant de constater que le travail de regroupement et de représentation se fait au détriment de la base la plus nombreuse des psychologues d'exercice libéral, les psychologues cliniciens majoritairement freudiens... Il existe bien une cellule de veille aux frontières de la psychologie pour contrôler les agissements politiques des psychothérapeutes et les questions qu'ils posent à la psychologie, mais le travail clinique en tant que tel ne fait pas l'objet d'une mise en forme politique. Le travail de légitimation est aussi minimal (utilité sociale du psychologue) que le travail de délimitation du mandat de la psychologie est large (toutes les sphères de la société). Sa spécificité est en quelque sorte non

spécifique : *écouter*... ce qui déplace le vieux problème de la psychologie de savoir dans quelle mesure son objet est vulgaire (la psychologie de tout à chacun) ou scientifique (la psychologie expérimentale). Il est néanmoins étrange que la faction de psychologues universitaires qui a organisé ce rassemblement (et donc célébré une victoire historique sur les freudiens réduits au silence), tenant du cognitivisme et du comportementalisme, n'ait pas fait plus usage de la scientificité et de l'efficacité de la psychologie dans le champ social autrement que sous l'étendard, peu conquérant, d'utilité sociale.

Les seconds, selon le registre de la revendication d'une juridiction, posent une profession différente en réponse à la demande sociale. La stratégie est la recherche d'un statut professionnel qui neutralise d'une part l'autorité culturelle de la psychanalyse et l'autorité épistémique des psychologues. Les médecins et les psychiatres sont attaqués pour autant qu'ils considèrent comme non spécifique la psychothérapie. L'enjeu est en effet de savoir si une consultation est ou non et à partir de quand psychothérapeutique. L'ordre des médecins, défendant la clinique en général, défend donc la psychothérapie en particulier comme un attribut de la consultation ainsi que les psychiatres libéraux qui revendiquent une spécificité scientifique et professionnelle (d'où la réunion originale d'une association et d'un syndicat) autour du principe défendu auprès de l'assurance maladie que « toute consultation se vaut », tout est psychothérapeutique. Le travail de regroupement et de représentation (malgré une scission) est considérable comme le travail de délimitation et de légitimation nécessaire pour survivre, le risque étant de retourner à l'insignifiance sociale. Convertir des techniques douteuses en une profession unifiée et respectable requiert un talent et des ressources politiques qui ont été largement sous-estimés par les autres groupes d'intérêt.

Ces positions médianes des psychologues et des psychothérapeutes revêtent une autre signification politique générale dont les leçons n'ont pas été immédiatement tirées par les psychanalystes et les psychiatres. Il s'agit d'une double invasion : une *réussite* quasiment invisible de la faction cognitiviste de la psychologie et une

tentative tout à fait visible des psychothérapeutes qui ne sont jamais que des post-freudiens.

Une double invasion

Les assemblées ont tendance à considérer comme strictement externes les formes de régulation qu'elles subissent. C'est notamment le cas de la psychiatrie par rapport au champ de la santé ou de l'harmonisation européenne pour les psychologues ou les psychanalystes. Or, le processus est à la fois étatique (externe au champ médical) et interne aux professions puisque certains segments professionnels développent ce mouvement contre d'autres afin d'aboutir à une redistribution des rapports de force au travers d'une nouvelle division du travail. Ce qui caractérise la double invasion de la juridiction des problèmes personnels, c'est donc un *usage stratégique* des vecteurs de régulation. Le *lien* entre la psychanalyse et la tâche de « soigner par la parole » qui avait jusqu'ici été protégé par le statut de psychiatre et de psychologue vient à être menacé par deux prétendants au titre : les acteurs regroupés sous l'unité politique de « psychothérapeutes » et les acteurs plus ou moins bien regroupés dans la faction scientifique de « psychologie cognitive » ; avec leur stratégie de professionnalisation, les psychothérapeutes revendiquent une juridiction *totale* des problèmes personnels en tentant de redéfinir la psychanalyse comme une simple psychothérapie et partant, de la *subordonner*. Ils insistent sur la spécificité de la tâche psychothérapeutique et les compétences à posséder. Au fond, ils revendiquent dans l'espace public une juridiction essentiellement *pratique*, car ils ne valorisent absolument pas la théorie censée légitimer culturellement leur activité. Et pour cause, il n'existe pas de théorie psychothérapeutique unifiée... Avec leur stratégie de respectabilité scientifique, inscrite dans un mouvement scientifique plus large – les sciences cognitives et les neurosciences – (Chamak, 1999, 2004), les tenants de la « psychologie expérimentale » revendiquent une juridiction *culturelle*, une nouvelle grille de lecture (diagnostique et thérapeutique), sur les problèmes personnels qui glissent progressivement, au nom de

l'efficacité et de la scientificité de leurs approches, vers une juridiction *pratique* en proposant des thérapies cognitivo-comportementalistes brèves. Des praticiens en quête de légitimité professionnelle croisent donc sur le même terrain, sans les rencontrer, des universitaires en quête de légitimité scientifique. Si les freudiens sont pris en tenaille sur la pratique et la théorie, ils conservent une souveraineté en raison de deux solides remparts : d'une part une forte *cohérence* entre pratique et théorie qui réduit et contrôle l'incertitude clinique, d'autre part, une large base de militants sur la sphère pratique privée *et* publique.

Ainsi, les psychothérapeutes ont un modèle professionnel de consultants et de libéraux qui n'ont pas les ressources suffisantes pour *capter* au-delà du regroupement déjà opéré par les freudiens isolés en exercice libéral qui tiennent à leur cohérence culturelle et moins encore la très large population de professionnels des établissements publics psychiatriques. Les psychothérapeutes ont su se frayer un chemin original et socialement efficace malgré les attaques dont ils ont fait l'objet en accompagnant les grandes transformations de la société et le processus touchant le champ médical en particulier. Néanmoins, dans ce contexte, leur menace est encore virtuelle ou jugée « sous contrôle », même si l'une de leur principale réussite n'est reconnue qu'à demi-mot : ils ont placé cette question à l'agenda politique des pouvoirs publics en prenant de vitesse les autres groupes, en mettant en place une politique de construction d'une profession, qui s'appuie sur des ressources européennes pour s'imposer sur l'échiquier professionnel national. Leur initiative bouleverse donc le jeu en cours de cet échiquier, mais les règles antérieures demeurent valables.

L'*invasion* de la juridiction des problèmes personnels par les psychothérapeutes ne constitue en effet qu'un élément de l'agenda politique de ces groupes professionnels qui, tout en percevant la nécessité d'une forte mobilisation et totalisation de leur image sociale, peuvent juger avec mépris ces nouveaux venus que l'on situe aux confins du « développement personnel » ou de la « spiritualité ». Le problème des psychologues universitaires est similaire, même s'il s'agit plus concrètement encore de former en

un *temps* suffisamment court des professionnels capables de concurrencer sur l'exercice public et libéral les freudiens. Il s'agit d'être au rendez-vous de la demande. Or, ils sont numériquement faibles et l'*accroissement* d'une population de thérapeutes formés aux thérapies comportementales est crucial pour mener à bien leur politique contre les freudiens. Le degré de cohérence entre diagnostic et traitement se fonde sur la scientificité et l'efficacité, ce qui n'est vraisemblablement pas suffisant, car c'est la bataille sur la scène publique qui sera déterminante pour l'issue.

Conclusion

La souveraineté freudienne est le contrôle exercé par la psychanalyse sur la juridiction des problèmes personnels et l'évidence de son surplomb intellectuel. Elle repose sur une forte légitimité intellectuelle : en premier lieu, la légitimité de la *cohérence* éprouvée entre théorie et pratique. Cette technologie sophistiquée répond à des problèmes *concrets* du champ médical (en psychiatrie, pédiatrie et psychosomatique) : diagnostic, traitement et intelligence de situations chaotiques forment le cœur de cette légitimité. Cette technologie soulève également des questions politiques, littéraires et philosophiques de fond dans le champ intellectuel : subversion, liberté et sujet peuvent se débattre et s'éprouver dans une cure personnelle. En second lieu, la légitimité de la *formation* pourtant sujette à conflit entre freudiens, est dirigée par une élite de psychanalystes au sein d'associations se pensant entièrement autonomes et indépendantes. Le coût d'entrée, financier et intellectuel, est suffisamment élevé pour constituer un solide rempart¹³.

La perte d'*evidence* de cette souveraineté, étudiée tout au long de cet article, n'implique pas la perte de ce *contrôle*. Ainsi, j'ai tenté à la fois de dégager les déterminants, directs et indirects, d'un

¹³ Le montant de l'inscription et de « formation » varient évidemment d'une association à l'autre, mais le coût d'entrée *dans* la psychanalyse est élevé depuis l'analyse personnelle jusqu'aux séances de supervision, l'achat d'ouvrages, la contribution à la location d'une salle, d'un séminaire ou d'un colloque, etc.

foyer événementiel qui a constitué l'une des grandes scènes d'observation de mon travail de terrain et, me semble-t-il, un changement de regard sur la psychanalyse lié à une crise de la clinique. La rationalité en valeur de la psychanalyse est mise à l'épreuve de la rationalité instrumentale qui affecte le champ médical et la juridiction des problèmes personnels. Psychologues cognitivo-comportementalistes et psychothérapeutes tirent profit de cette conjoncture *a priori* défavorable pour les freudiens. Le système de connaissance académique d'une profession accomplit généralement trois tâches, celles de légitimation, de recherche et de formation. On remarquera donc que les premiers visent essentiellement la légitimation cognitive et la recherche peu investie par les freudiens en perçant du côté de la formation universitaire : la formation extra-universitaire est difficile à envahir totalement sans que la stratégie s'étale dans le temps. Les seconds attaquent essentiellement sur ce front extra-universitaire, mais ils ne s'adressent pas exactement au même public de psychologues cliniciens et de psychiatres. De même, ils ne peuvent invoquer de légitimation cognitive ou faire preuve d'une démarche de recherche scientifique. Entrer à l'université reste pour eux encore à conquérir. Dès lors, la situation actuelle de la psychanalyse, certes critique, laisse largement ouvert le champ des possibles. Destituer les freudiens de leur autorité n'est pas encore à l'ordre du jour.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABBOTT A., 1988. *The System of Profession. An Essay on the Division of Expert Labor*. Chicago, University of Chicago Press.
- ARMSTRONG D., 2007. « Professionalism, Indeterminacy and the EBM Project », *BioSocieties*, 2 : 73-84.
- BENAMOUDI G. D., BESANÇON J., 2005. « Administrer un monde incertain : les nouvelles bureaucraties techniques. Le cas des agences sanitaires », *Sociologie du travail*, 47(3) : 301-322.

BENAMOUZI G. D., BESANÇON J., 2007/1. « Les agences, alternatives administratives ou nouvelles bureaucraties techniques ? Le cas des agences sanitaires », *Horizons stratégiques*, 3 : 10-24.

BIAREZ S., 2004. « Une politique publique : la santé mentale (1970-2002) », *Revue française d'administration publique*, 3(111) : 517-531.

CAMBROSIO A. A., KEATING B. P., SCHLICHA T. & WEISZ G., 2006. « Regulatory Objectivity and the Generation and Management of Evidence in Medicine », *Social Science & Medicine*, 63 : 189-199.

CHAMAK B., 1999. « The Emergence of Cognitive Science in France : A Comparison with the USA », *Social Studies of Science*, 29(5) : 463-504.

CHAMAK B., 2004. « Les sciences cognitives en France », *La revue pour l'histoire du CNRS*, 4 : 4-15.

GAUDILLERE J.-P., 2002. *Inventer la biomédecine. La France, l'Amérique et la production des savoirs du vivant (1945-1965)*. Paris, La Découverte.

JENSEN U. J., 2007. « The Struggle for Clinical Authority: Shifting Ontologies and the Politics of Evidence », *BioSocieties*, 2(1) : 101-114.

JOBERT B. (dir.), 1994. *Le tournant néo-libéral en Europe*. Paris, L'Harmattan.

LÉZÉ S., 2004. « Le travail des psychanalystes », *Face à face, regards sur la santé*, 6 : 38-47.

LÉZÉ S., 2008. *L'autorité des psychanalystes. L'espace politique de la santé mentale en France (1997-2007)*. Thèse d'anthropologie sociale et d'ethnologie. Paris, EHESS.

MAYES R. HORWITZ A. V., 2005. « DSM III and the Revolution in the Classification of Mental Illness », *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 41(3) : 249-267.

TABUTEAU D., 2002. *La sécurité sanitaire*. Paris, Berger-Levrault.

Résumé

Entre 1997 et 2008, la psychanalyse française fut placée au cœur de quatre foyers événementiels qui ont profondément affecté sa souveraineté sur l'espace politique de la santé mentale et la juridiction des problèmes personnels. En s'appuyant sur l'étude du foyer inaugural (2000-2003) qui s'organise autour d'une série de quatre « états généraux », l'objectif de cet article est d'expliciter les déterminants de cette situation critique et la politique des freudiens pour s'y ajuster.

Mots-clefs : politique de santé mentale, rationalisation de la santé, juridiction des problèmes personnels, psychanalyse.

Summary

The Politics of Freudianism : Crisis of the Clinic and Control of Personal Problems

Between 1997 and 2008, French psychoanalysis was placed at the heart of four events that have affected its sovereign power over the political space of mental health and the jurisdiction of personal problems. The aim of this article, based on a case study of the first event (four « États généraux » between 2000-2003), is to clarify the social conditions of this critical situation and the politics of the Freudians to adjust themselves to it.

Keys-words: mental health policy, health rationalization, jurisdiction of personal problems, psychoanalysis.

* * *

VERS UNE ANTHROPOLOGIE DE L'INFIRMITÉ

Entretien avec Olivier R. GRIM*
réalisé par Monique SELIM**

Monique Selim – Il me paraît intéressant de comprendre, pour les anthropologues, la manière dont les sujets se démènent avec leurs histoires personnelles dans des contextes politiques et sociaux donnés précis.

Olivier R. Grim – Lorsque Géza Róheim (1950) part à la rencontre des *Aranda* en Australie et des Indiens *Yuma* de Californie, Claude Lévi-Strauss (1955) des tribus *Caduveo*, *Bororo* ou *Nambikwara* en Amazonie, ou Georges Devereux (1961) des Indiens *Mohave* d'Arizona et des *Sedang-Moï* indochinois, il s'agit là d'une immersion volontaire pour comprendre de l'intérieur l'univers visité, afin de rendre compte d'une économie, d'un système social, de modes de vie et de pensée, de coutumes et de croyances, etc. Puisque l'observateur, par ce qu'il est et par son activité, « déforme » inexorablement son objet d'étude, Georges Devereux considère la subjectivité inhérente à toute observation « comme la voie royale vers une objectivité authentique plutôt que fictive » (1967 : 30). Espérer parvenir à une objectivité véritable obligerait

* UPMC, UFR Pitié-Salpêtrière – Institut de psychomotricité.
91 bd de l'Hôpital, 75013 Paris.
Courriel : ogrim@talktalk.fr

** IRD, UMR 201 Développement et Sociétés.
45 bis rue de la Belle Gabrielle – 94736 Nogent-sur-Marne.
Courriel : Monique.Selim@bondy.ird.fr

donc non seulement à prendre en compte la position subjective mais encore à la travailler comme le boulanger malaxe sa pâte à pain. Et voici le chercheur en sciences sociales dans son « pétrin » à tous les sens du terme, car si Claude Lévi-Strauss demande de résister « aux séductions d'un objectivisme naïf, mais sans méconnaître que, par sa précarité même, notre position d'observateur nous apporte des gages inespérés d'objectivité » (1973 : 39), il comprend dès *Tristes tropiques* combien l'ethnologue « écrit ses propres confessions ».

À cette immersion aux conséquences introspectives, pourrait-on dire, il y a une limite. Quel que soit son degré d'implication, l'anthropologue ne disposera pas des visas nécessaires pour accéder à certains territoires. Géza Róheim n'est pas né *Aranda*, tout comme Claude Lévi-Strauss n'est pas né *Nambikwara* ni Georges Devereux *Mohave*. De ce fait, une part de ce qu'ils sont venus chercher se dérobera à leurs investigations, aussi précises et aussi pertinentes soient-elles. Ici se situe la limite avec la *position impliquée* dont Robert H. Murphy est probablement à propos de l'infirmité, mon domaine d'études, l'une des incarnations les plus exemplaires. Devenu progressivement tétraplégique, cet anthropologue « du loin », spécialiste des Indiens *Mundurucu* et des *Touareg*, s'est métamorphosé – infirmité oblige – en un anthropologue « du près », troquant l'univers des forêts amazoniennes et des déserts sahariens pour celui, non moins étrange – selon ses propos – de l'univers social où vivent les handicapés physiques. Pour cet auteur, la paralysie offre un terrain d'études remarquable pour comprendre la culture dans laquelle les êtres humains baignent car « l'invalidé n'est pas issu d'une race à part, il est une métaphore de la condition humaine. Les invalides constituent une humanité réduite à l'essentiel, ce qui en fait d'admirables sujets de recherche anthropologique » (1987 : 17). Par la maladie et ses conséquences, Robert H. Murphy, devenu *chercheur de l'intérieur* pour emprunter ici la formule à Frédéric Flashner, lui-même infirme moteur cérébral, a franchi la *frontière* entre deux mondes et son témoignage, sa recherche comme anthropologue sur ce *passage* sont de première importance.

Si la subjectivité est revendiquée ici comme outil de travail, ma posture est à l'évidence différente de celle de Robert H. Murphy : sans souscrire à cette idée parfois entendue dans le milieu médicosocial selon laquelle « nous sommes tous des handicapés » – car il y a loin de la coupe aux lèvres entre se sentir et être handicapé – il existe néanmoins des liens puissants entre celui qui souffre de cette situation et celui dont la mission est de l'aider. Dans son ouvrage *Le miroir brisé*, Simone Korff-Sausse exprime, au travers de sa position subjective, la nature de ces liens. Hollandaise d'origine, elle déménage à l'âge de dix ans avec sa famille vers un pays francophone. Immergée du jour au lendemain dans une école française, sa langue maternelle n'a plus aucun sens. Elle écrit : « les mots qui se disaient autour de moi me restaient incompréhensibles et [...] les mots que je connaissais ne me servaient plus à rien. Inutiles. Inutilisables. Expérience d'étrangeté absolue, qui me laissait complètement désemparée » (1996 : 13). Au moment où l'institutrice narre avec talent des histoires, elle ne vibre pas avec la classe au rythme du récit. *Elle est seule parmi les autres*. Simone Korff-Sausse écrit en avoir gardé le sentiment d'une inguérissable solitude et l'impression d'être exclue. Porteuse d'une « affinité fondamentale avec celui qui est sans possibilité de communiquer avec les autres » (*ibid.* : 14), elle est aujourd'hui, et depuis de nombreuses années, psychanalyste à l'écoute de personnes en situation de handicap dont bon nombre sont des enfants. Il se trouvera toujours l'exception pour confirmer la règle, mais cette expérience *d'être seul parmi les autres*, exclu, est une souffrance partagée par de nombreux professionnels du médicosocial. Traversée d'une manière ou d'une autre, tous la rejouent dans leur travail au contact de ceux qui sont de ce point de vue *stigmatisés* au sens d'Erving Goffman (1975). Il est un autre lien puissant avec la personne handicapée, exprimé avec force par Robert H. Murphy : celui d'être au regard de l'autre un *survivant*. Ce statut particulier confère à son possesseur une aura et une place particulières par sa trajectoire asymptotique avec la mort. En fonction de l'histoire singulière de chacun, *avoir survécu* est également une expérience protéiforme et, là encore, certains dans la position de l'aidant ne s'y reconnaîtront

pas. Pour ma part néanmoins, être né auréolé d'un fantasme maternel d'enfant handicapé, en état de mort apparente avec une triple circulaire du cordon, après avoir résisté à plusieurs tentatives d'avortement ; être un gaucher contrarié par une époque où la gaucherie était interdite de séjour à l'école et dans bon nombre de foyers ; être affublé par ses camarades de classe des sobriquets de serpent à lunettes ou de bigleux ; avoir été circoncis à vif, de force et par surprise à un âge avancé ; avoir eu le sentiment permanent d'être seul et perdu au milieu de nulle part entre deux cultures, pouvait au mieux me conduire à exercer une profession médicosociale auprès de très jeunes enfants en situation de handicap, puis pratiquer la psychanalyse et ensuite l'anthropologie. L'observateur étant plus ou moins secrètement concerné par la chose observée, intéressé au premier chef même, il eut été inconvenant, me semble-t-il, d'user des outils de l'anthropologie et de la psychanalyse pour éclairer sous un angle nouveau la posture sociale des personnes en situation de handicap, sans me placer moi-même sous l'œil du microscope pour comprendre mes motivations, en faire un nécessaire état dans la perspective d'une mise en liens et parvenir peut-être à l'objectivité évoquée par Georges Devereux et Claude Lévi-Strauss.

Si au travers d'une souffrance connexe, on concède au professionnel du médicosocial une certaine connivence avec ceux dont il a « la charge », alors cette affinité lui permet de se placer en quelque sorte aux avant-postes du champ social – le plus souvent poussé par des motivations inconscientes – avec pour mission, par délégation du corps social, de ramener au périmètre puis du périmètre au centre ceux que la force centrifuge de la maladie et/ou de l'infirmité a projeté dans la marge ou hors-champ. Par cette *topique*, c'est-à-dire cette manière de considérer le champ social comme autant de systèmes aux caractères et aux fonctions différents, disposés métaphoriquement comme des lieux agencés en un certain ordre les uns par rapport aux autres, j'emprunte ici aux conceptions métapsychologiques qui permettent de décrire un processus psychique. Pour étudier la situation sociale de l'infirme, je propose d'ajouter au point de vue *topique* le point de vue

dynamique : c'est-à-dire la mise au jour des forces en présence et en opposition dans cet espace autour de la question de l'infirmité, et le point de vue *économique* : l'évaluation des grandeurs dont ces forces sont affectées et leur destin.

L'idée de décrire un processus social dans ses relations topiques, dynamiques et économiques, comme la psychanalyse propose de le réaliser avec le processus psychique, et de les mettre en relation s'appuie sur le concept de « l'homme total » de Marcel Mauss où la dualité entre l'individuel et le collectif est dépassée dans le cadre de la notion de « fait social total » (Karsenti, 1994). L'intention est un retour vers le concret, vers l'observation de ce qui est donné, pour rompre avec le trop divisé et abstrait des conceptions de son maître Émile Durkheim (1895) où ce dernier proposait une distinction tranchée entre les représentations individuelles et les représentations collectives. Pour Marcel Mauss, il s'agit de rétablir les termes intermédiaires par lesquels l'individuel et le collectif se solidarisent au profit de l'observation du « comportement d'êtres totaux et non divisés en facultés » (1950 : 276) dans le cadre d'une anthropologie, « c'est-à-dire, le total des sciences qui considèrent l'homme comme être vivant, conscient et sociable » (*ibid.* : 285). La résolution maussienne tient en ces termes : « On peut passer des faits de conscience individuelle aux représentations collectives par une série continue de transitions » (1969 : 161). Le concept freudien d'inconscient n'est quant à lui, ni individuel, ni collectif, mais les deux à la fois puisqu'il plonge ses racines dans l'un et l'autre. La sociologie maussienne et la psychanalyse freudienne participent donc d'une anthropologie concrète où le social s'intègre au sujet tout en étant élaboré par lui. Au-delà même des vues maussiennes, la prise en compte du rapport qui lie l'individuel et le collectif noue également l'observateur dans son entreprise de mise en liens entre ces deux pôles, et cette élaboration par le sujet – où la part de subjectivité commune à l'anthropologie et la psychanalyse est à l'œuvre – est partie intégrante du fait social total.

Dans ce droit-fil, si la psychanalyse tente de faire pour l'individu ce que l'anthropologie peut espérer accomplir pour les groupes humains, alors les deux disciplines sont dans un rapport de

proximité privilégié et nous touchons là des « questions frontalières » comme le formule Jean-Paul Valabrega (1957). Comprendre un processus social dans la même perspective qu'un processus psychique, c'est-à-dire placer sous la même bannière épistémologique le champ social et l'appareil psychique, c'est fonder et accomplir cette « alternance entre le divan et les tropiques » (Valabrega, 1967). Celle-ci permet tant à l'anthropologue d'éclairer, grâce à l'interprétation psychanalytique, les problèmes posés par les données recueillies dans le champ ethnologique, qu'au psychanalyste d'accéder à ces mêmes données et de s'en nourrir, qu'il s'agisse des arts dans leur expression, des conduites collectives, des croyances, des rites et des mythes. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'asservir ou d'inféoder une discipline à l'autre mais de les conduire à converser.

M.S. – Comment mobilisez-vous l'anthropologie dans votre pratique clinique ?

O.R.G. – De plusieurs manières et tout d'abord du côté de l'histoire. Envisager la notion de handicap comme une « figure historique de l'infirmité » selon la formule d'Henri-Jacques Stiker, permet de donner à sa pratique une profondeur de champ très précieuse. Le mot handicap dans son usage ordinaire désigne une *gêne*, une *entrave*, une *difficulté*. Importé du monde du turf et du sport dans celui du sanitaire dès le début du XX^e siècle, le terme handicap débute sa carrière comme métaphore de la situation d'infirmité avec l'idée sous-jacente d'*égalisation* sur laquelle s'appuient les pratiques professionnelles. Dans l'épreuve concurrentielle certains participants subissent des handicaps afin d'être égalisés aux autres, à telle enseigne les personnes entravées par des déficiences peuvent être « normalisées » sur la moyenne et ainsi participer à l'épreuve commune de la vie sociale. Le transfert de sens provoqué par la métaphore « transforme celle-ci en un modèle de traitement : on repère une population, on la classe, on l'entraîne et la réadapte par des procédés de plus en plus spécifiques eu égard à la classification, enfin on la réinsère, on la fait participer à la

course » (Stiker, 1996 : 32). Ainsi est donnée une intelligibilité à la perception sociale contemporaine de l'infirmité.

En amont de la notion de handicap entendue comme jalon historique, les pratiques actuelles sont également les fruits d'un arbre dont les racines se nourrissent d'un terreau ancien. L'héritage le plus évident nous vient de la réflexion grecque sur la maladie et l'infirmité avec l'école hippocratique où la maladie est considérée comme un phénomène naturel qui affecte la réalité sensible. La médecine est ici une *technè*, un savoir positif, dont l'action repose sur la connaissance du déterminisme morbide. En parallèle existe dès les temps homériques et au travers des tragiques, une médecine sacerdotale où le malade est une victime de la colère ou de la malveillance des dieux. Comme les Babyloniens, les Grecs s'avouent responsables de leur détresse et se reconnaissent victimes d'un châtement infligé par les puissances surnaturelles irritées par leurs fautes. Mythe majeur en Occident, la légende d'Œdipe en est une parfaite illustration. L'action médicosociale est également habitée par la pensée chrétienne. Les vertus de guérisseur du Christ courent tout au long des Évangiles. De nombreuses infirmités et maladies sont guéries pour démontrer la puissance divine et signifier le temps venu d'une nouvelle Alliance. Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, les apologistes des premiers siècles parlent du « Christ médecin ». Matthieu, Marc, Luc et Jean témoignent du soin apporté aux paralytiques, comateux, possédés, sourds et/ou muets, boiteux, estropiés, épileptiques, lépreux, eczémateux et aveugles dont, pour ces derniers, les occurrences sont les plus nombreuses. Dans son Évangile, Jean consacre le chapitre IX en son entier, soit 41 versets, à la guérison d'un aveugle de naissance. Au-delà du discours sur la condition d'aveugle, deux plans au moins sont toujours mêlés. Les atteintes somato-psychiques sont soignées miraculeusement pour démontrer la toute puissance d'un ordre divin. Les guérisons sont le signe d'une impérieuse nécessité de concevoir une nouvelle vision de l'homme dans son rapport à lui-même, à l'autre et à la divinité. Si la maladie et l'infirmité restent des mystères que la raison humaine est incapable de percer, ils sont destinés à être résolus au-delà des temps. Les approches du divin pour les anciens sont

commandées par la peur. L'homme est seul face à une nature indifférente ou adverse. Avec le Christ, le fidèle se tourne vers le divin avec confiance et amour. Cet amour n'est pas *l'éros* hellénique fait de désir et de concupiscence, il est *l'agapè* : l'être en état de besoin et de privation avec pour aspiration l'effusion vers l'être en état de plénitude. C'est l'amour comme grâce et charité.

Au-delà des ruptures et des discontinuités historiques, les représentations collectives anciennes sont toujours à l'œuvre dans l'individuel aujourd'hui. Certains parents interprètent l'infirmité de leur enfant comme une expiation pour une faute commise et une épreuve à traverser. Ils rejoignent ici la pensée hébraïque. Pour d'autres au contraire, elle ne relève pas d'un châtement. La maladie ou l'infirmité ne prend pas sa source dans la vie intérieure du sujet mais lui est imposée de l'extérieur. La maladie et l'infirmité apparaissent comme l'expression humaine d'un drame métaphysique. Nous sommes ici de plain-pied dans l'univers de pensée de l'Égypte ancienne. Dans une perspective de soin, il est important de repérer ces réseaux de représentations, parfois mêlés, pour apporter les réponses les mieux ajustées.

Concomitamment, à la suite des décolonisations, à l'heure de l'Europe et de la mondialisation, les équipes de soins et d'éducation sont de plus en plus confrontées à des populations émigrées ou issues de l'immigration. Le danger est double : plaquer ou rabattre des jeux de représentations inopérants sur des situations cliniques où les praticiens du médicosocial sont confrontés à des populations issues d'autres aires culturelles, ou convoquer sur la scène thérapeutique et éducative le marabout, le chaman ou le sorcier. Le geste médicosocial se situant probablement à mi-chemin, le modèle proposé ici s'inspire de la pensée de Georges Devereux (1967) où, pour en rendre compte, tout phénomène humain doit être expliqué au moins de deux manières *complémentaires*, du « dedans » par la psychanalyse et du « dehors » par l'ethnologie ou la sociologie. Ce rapport de complémentarité permet ainsi de se prémunir d'un ethnocentrisme et d'un universalisme abstrait qui tend à tout ramener à une explication unique, et du culturalisme où l'universel est dissout dans le particulier. À titre d'exemple, dévêtir et poser sur

un tapis au sol un jeune enfant afin de lui prodiguer un soin sont des gestes d'une apparente banalité sous nos latitudes. Si l'enfant est *wenzhou* – originaire de la province du Zhejiang à l'est de la Chine – ce faire plongera ses parents dans une grande perplexité. En fonction de la bipolarité *yin yang*, déposer l'enfant ainsi revient à mettre sa santé en danger. En vertu des codes sociaux chinois où il convient de ne pas « perdre la face », les parents ne montreront rien de leur désarroi. L'alliance thérapeutique est dès lors réduite à néant et les professionnels engagés dans le processus ne comprendront pas pourquoi leur prise en charge est mise en échec. Cette brève vignette clinique montre bien combien il est essentiel de connaître et d'harmoniser les champs de représentation.

M.S. – Au regard de ce que vous nous livrez de votre pratique, vous prenez l'anthropologie principalement dans sa dimension culturelle, mais vous la prenez aussi, j'imagine, dans sa dimension sociale au présent ?

O.R.G. – Placées aux marges du champ social, les personnes en situation de handicap souffrent le plus souvent d'isolement, de précarité et, malgré les moyens dont elle dispose, la société ne résout pas la question de leur intégration. Le fossé du « grand partage » au sens où le développe Gérard Lenclud (1992) entre « nous » les valides et « eux » les infirmes non seulement ne se comble pas, mais donne l'impression d'être entretenu par un paysagiste zélé. Ainsi, pour ne pas avoir satisfait à la loi¹ sur l'obligation d'employer des personnes handicapées, 49 880 entreprises – soit 55% d'entre elles – ont versé en 2004 une contribution de 404,2 M€ à l'Association de gestion du fonds pour l'insertion professionnelle des personnes handicapées – AGEFIPH – destinée à promouvoir l'intégration par le travail. De 1992 à 1996, le total des amendes s'élevait à 250 M€ par an. Aujourd'hui, un jeune enfant en situation

¹ Par la loi du 10 juillet 1987, révisée par celle du 11 février 2005, les entreprises de plus de 20 salariés doivent compter dans leurs rangs 6% de personnes en situation de handicap ou contribuer à l'AGEFIPH. L'existence même de cette agence et les sommes qu'elle récolte chaque année montrent combien la « machine à intégrer » ne fonctionne pas.

de handicap n'est toujours pas assuré d'avoir une place à part entière en cycle maternel (Lévy, 1991 ; Herrou & Korff-Sausse, 1999). Tout au long du processus de « révélation ininterrompue du handicap », selon la formule de Danielle Rapoport (2006), les parents doivent faire le deuil d'une scolarité classique et envisager le circuit dit spécialisé. Il est aujourd'hui de plus en plus complexe d'organiser convenablement les orientations, compte tenu du peu de places offertes. La litanie est longue. Mais il y a pis. J'exerce une partie de mes activités dans une structure dont la mission déclarée est d'offrir un soin médicosocial à des enfants de la naissance à 6 ans en situation de handicap. Parmi les objectifs gravés dans les pierres fondatrices de l'établissement, il est demandé à son personnel d'agir afin de promouvoir et de rendre effective l'intégration sociale, la non-exclusion de ces enfants par la « discrimination positive ». Or, l'association gestionnaire de l'établissement paye l'amende à l'AGEFIPH car l'équipe, constituée d'une trentaine de membres, n'accueille pas, comme la loi lui fait obligation, de personnels en situation de handicap. Lorsque l'on pointe cette anomalie, il est avancé comme argument : « il s'agit de ne pas ajouter à la souffrance des parents en leur donnant à contempler le spectacle d'adultes handicapés ». L'indigence du raisonnement témoigne du niveau de représentation de professionnels a priori capables de porter un autre regard sur les personnes dont elles sont censées s'occuper au plan médicosocial, notamment par la modification des us et coutumes. Cet exemple, loin d'être un cas isolé, montre l'étendue du problème. Comment la question peut-elle se régler à grande échelle quand nous assistons à l'exercice de la discrimination négative sous prétexte de bons sentiments au sein même des équipes chargées de la résoudre ? Ce double lien fragilise grandement leur fonctionnement au point de les rendre pratiquement inefficaces.

M.S. – Et la dimension politique ?

O.R.G. – En application de l'article 6 de la loi du 11 février 2005 a été créé en France un Observatoire national sur la formation, la recherche et l'innovation sur le handicap. Cet observatoire est

chargé de remettre tous les trois ans au ministre chargé des personnes handicapées dont il dépend « un rapport portant sur les dispositifs et actions de formations sur le handicap, sur la recherche et l'innovation et sur la prévention dans le domaine du handicap² ». Le conseil d'orientation de cette instance, chargé de la mise en œuvre du projet, est composé de 53 membres : un président, 18 représentants d'associations de personnes handicapées, 18 personnalités qualifiées – 6 pour chacun des trois domaines – et de 16 représentants des administrations et organismes concernés. On notera que le législateur n'a pas retenu comme option la création d'un institut de recherche dévolu aux questions relatives aux situations de handicap. Au contraire des Anglo-Saxons – dont on essaye par ailleurs de nous faire adopter les modèles à marche forcée – il n'y a pas en France de *Disabilities Studies*. Une telle création a un coût. Mis à part ses frais de fonctionnement, l'Observatoire ne coûte rien. Tous ses membres, outre leur domaine de compétence, sont contactés et retenus sur la foi du bénévolat. J'ai été approché par son président pour faire partie du collège des experts. À sa question « quelles préconisations auriez-vous à faire en matière de formation ? », j'ai répondu qu'il serait grand temps en premier lieu de rompre avec les systèmes de charité hérités du Moyen-Age. « C'était du point de vue historique une avancée sociale considérable » rétorqua-t-il. Je lui faisais remarquer à mon tour que nous n'étions plus à l'époque médiévale. Ma réponse associée à ma lecture sociale de la situation de handicap (Grim, 2008) sur laquelle j'ai également été interrogé, ont fait que « par le jeu des arbitrages » ma candidature n'a pas été retenue. Et pour cause. Dans cette perspective, les travaux d'Henri-Jacques Stiker (1982) sont très éclairants. Ainsi, tout comme Georg Simmel (1998) dont il s'inspire, il démontre combien l'assistance aux

² Décret n° 2006-1331 du 31 octobre 2006, article 1, alinéa 3. Ce rapport est également remis aux ministres de l'Éducation nationale, de la Recherche, de l'Enseignement supérieur, de la Formation professionnelle et de la Santé, au conseil scientifique de la Caisse nationale de solidarité pour l'autonomie et au Conseil national consultatif des personnes handicapées.

pauvres ne vise pas l'éradication de la pauvreté mais au contraire le maintien d'un équilibre, d'un *statu quo* social qui permet à la société de continuer à se fonder sur la différence entre nantis et démunis, Henri-Jacques Stiker met en lumière, à partir de son analyse des textes de la loi d'orientation du 30 juin 1975 en faveur des personnes handicapées et de ses récents prolongements en 2005, la similitude entre le statut des personnes en situation de handicap et celui des pauvres étudié par Georg Simmel. Dans le système d'assistance – rebaptisé solidarité – le législateur ne considère pas les facteurs environnementaux et sociaux et les facteurs individuels comme au moins aussi importants. L'obligation collective et l'exercice des droits s'en trouvent d'autant limités. Ainsi le système ne vise pas les personnes et leurs difficultés, mais contribue à maintenir l'équilibre actuel de la société. En des termes plus triviaux, la société centrée sur elle-même a besoin de ses pauvres comme elle a besoin de ses infirmes. Elle ne résoudra pas les problèmes des premiers et encore moins des seconds alors qu'elle en a tous les moyens.

M.S. – Comment vous situez-vous par rapport à des organisations comme Handicap international ou Handicap sans frontières ?

O.R.G. – En deçà et au-delà de Liberté, Égalité, Fraternité, la France reste la « fille aînée de l'Église ». Pour attirer l'attention de mes étudiants³ sur ce point essentiel, il m'arrive parfois de les apostropher ainsi : « Mesdames et Mesdemoiselles, vous aller être considérées comme des bonnes sœurs sans voilette, Messieurs comme des curés sans soutane. Êtes-vous sûrs de vouloir faire ce métier ? » Tous les professionnels engagés auprès des personnes en situation de handicap ont au moins entendu une fois : « Ah ! Vous faites un métier formidable. Moi je ne pourrais pas. Comme cela doit être difficile. » Derrière la dégoulinade de bons sentiments et de pseudorespect se cache une réalité sociale moins sucrée. Au moment de parler de sa rétribution, une jeune orthophoniste au cours d'un entretien d'embauche entend de la bouche du directeur

³ Filières paramédicales.

de l'établissement où elle postulait : « Certes vous serez mal payée, mais nous ne faisons pas ces métiers pour gagner de l'argent. » Pourquoi alors ? Nous sommes en 2008 et il ne s'agit pourtant pas pour cette professionnelle de rejoindre une confrérie religieuse cloîtrée et dévouée à soulager les souffrances des infirmes et des malades. La charité reste une valeur indépassable. Le secteur associatif très actif en France en matière de prise en charge des situations de handicap porte, sous les oripeaux de la laïcité, la défroque sacerdotale. En des temps matérialistes, il s'agit toujours de s'attirer les bonnes grâces. On ne sait jamais. Les professionnels du médicosocial gagnent leur place au paradis – et du même coup, par délégation, tout le corps social qui leur a confié son sacerdoce – mais, en toute logique, il serait inconvenant en terre catholique de gagner, en plus, de l'argent. Pris dans un double discours : « faites quelque chose, mais rien ne doit changer », ils se retrouvent comme les populations dont ils ont la charge, dans un entre-deux, en situation de « liminalité » au sens de Robert F. Murphy, dont ils ne sortiront jamais.

Trop occupé à chercher les moyens de sa subsistance et à préserver son cadre, le petit monde du médicosocial replié sur lui-même n'est pas en mesure – et pour longtemps – de résoudre la difficile question de l'intégration sociale pleine et entière des personnes en situation de handicap. Paradoxe où au mieux il maintient le *statu quo* évoqué plus haut, au pire il participe, tel un auxiliaire zélé, à l'entreprise d'exclusion. Avec 14 habitants au kilomètre carré, la Lozère essentiellement rurale, vouée à l'élevage des ovins et accessoirement terrain de jeu pour quelques militaires, fait office de lanterne rouge au palmarès des départements en termes de peuplement. Ce désert démographique est pourtant doté de nombreux établissements accueillant des personnes de tous âges en situation de handicap. Avec ses 22%, il est le département de la région Languedoc-Roussillon à avoir le taux d'équipement le plus élevé⁴, et rapporté au plan national dont le taux d'équipement moyen est de 9%, il caracole largement en tête. La Lozère est une

⁴ Aude : 10%, Gard : 8%, Hérault : 8%, Pyrénées-Orientales : 8%.

terre de relégation et cette conjoncture ne doit rien au hasard. Le secteur associatif massivement représenté sur le terrain médicosocial, loin d'être au service de ses usagers, les instrumentalise pour l'intérêt à courte vue du plus grand nombre, tout comme au Moyen-Age le riche fait son salut par l'aumône aux pauvres et aux infirmes, posant ainsi la nécessité des seconds pour le salut du premier. Nous n'en avons pas fini avec les systèmes de charité hérités du Moyen-Age. « L'offrande » controversée du lundi de Pentecôte – fête religieuse – afin de financer entre autres les caisses à destination des personnes infirmes, en est un signe fort. Pour faire illusion on agite, parfois avec beaucoup de frénésie, l'étendard de la laïcité, on se drape dans l'idéal républicain où Liberté, Égalité et Fraternité sont scandées jusqu'à la convulsion, les intentions se veulent au-dessus de tout soupçon, blanches et immaculées comme une neige de printemps et il est politiquement incorrect de venir les questionner, notamment lorsqu'il s'agit d'associations de parents. Fondamentalement, de toutes parts, on ne souhaite pas résoudre la question sociale posée par le handicap tout comme on ne souhaite pas résoudre la question de la pauvreté. Ici s'ouvre une piste de recherche : la promiscuité de ces deux équations non résolues n'est pas une coïncidence et témoigne de la lenteur avec laquelle les représentations collectives, conscientes et inconscientes, évoluent. Le temps social, à l'instar du temps géologique, est désespérément incommensurable pour les poussières d'étoiles que nous sommes. Sur ces deux points la société tergiverse et, au bout du compte, d'atermoiements en atermoiements, l'éléphant finit toujours par accoucher d'une souris... handicapée dont l'observatoire cité plus haut est une illustration. En termes de progrès, quand elle ne régresse pas (Chauvière, 1980 ; Rossignol, 1998), la société fait un saut de puce là où il faudrait des bottes de sept lieues.

M.S. – Avec le développement du capitalisme, nous assistons à une régression vers l'idéologie de la charité. Les personnes handicapées sont des acteurs symboliques de premier plan pour son extension. Votre lecture nous permet de comprendre pourquoi la situation est figée. Elles sont auréolées dans cette dimension

d'acteur idéologique et l'opération permet l'expansion de la charité et, en gros, le retrait de la protection sociale. Articulé ainsi vous mettez l'accent sur un enjeu essentiel de la période présente.

O.R.G. – C'est en effet une façon non consensuelle de lire des manifestations comme le Téléthon. Il y a collusion entre la force publique, les médias et le grand public. En jouant essentiellement sur les conditionnements émotionnels, sociaux, religieux et moraux, c'est une manière très sournoise de faire de la politique. Les bénéfices secondaires de cette grand-messe se déclinent de plusieurs manières. Pendant que la masse est occupée à verser sa larme et ouvrir avec générosité son porte-monnaie, des décisions se prennent et des choix s'opèrent. C'est une entreprise de déculpabilisation collective à bon compte. Elle permet d'introduire et d'évacuer dans le même mouvement la question de l'argent en réduisant celle du traitement social de l'infirmité à une simple opération comptable. On affiche un intérêt de façade momentané, tout cela devient un spectacle, confère « les tournées des Enfoirés » pour les « Restos du cœur » ou tous les grands concerts montés à la fin du XX^e siècle pour venir soulager la misère du tiers et du quart-monde. La formule est bien rodée, ajoutez un présentateur-vedette, un zeste d'interview en direct de la petite malade de service si criante de vérité et si courageuse, saupoudrez avec quelques « people concernés », surtout par leur carrière, servez chaud en « prime time » entre deux tranches de publicité bien ciblées et vous avez un événement pris dans le flot de l'actualité et de la grille des programmes dont le destin sera d'être rapidement oublié, jusqu'à la fois suivante. Ce consumérisme tente de faire croire que l'aumône reste la seule tactique efficace en matière de traitement social de la maladie, du handicap ou de la misère et permet de faire l'économie de la mise en place d'une réelle politique dans ces domaines. Le Téléthon devient alors une parenthèse. Tout comme carnaval, il s'agit d'ouvrir un espace-temps où la norme sociale sera momentanément inversée. Ainsi s'impose en creux le modèle réactionnaire anglo-saxon de la concurrence auquel on substitue pour un court temps celui de la solidarité afin, une fois l'émission terminée, de mieux retourner vers une société hiérarchisée préoccupée par le maintien de ses

classes et de son organisation pyramidale avec ce que cela implique en termes de lutte pour le pouvoir. Dans un tel système, la personne en situation de handicap incarne à la perfection le *looser*. « Accidentée de la vie », comme parfois la nomme, elle reste coincée dans ce statut car, par défaut, elle institue les *winner*s qui au besoin peuvent se muer en *killers*. L'usage d'anglicismes témoigne ici du désarroi dans lequel est plongée la société française sommée d'abandonner progressivement « l'Égalité » et la « Fraternité » au seul profit de la « Liberté »... d'entreprendre.

M.S. – À ce propos, dans tous les modes de mobilisation de l'anthropologie, il y également le facteur « classe sociale ». Comment mobilisez-vous le regard anthropologique par rapport aux personnes infirmes dans leur propre contexte social spécifique ? En d'autres termes, comment se joue le rapport à la réussite et à l'échec ?

O.R.G. – Sur trente ans de carrière, j'ai été amené à rencontrer dans ma clinique, mon terrain dirait un anthropologue, des familles issues de toutes les classes sociales. Quel que soit l'horizon envisagé, la naissance handicapée est à considérer comme un traumatisme⁵. Ainsi, toutes les familles sont frappées plus ou moins de plein fouet par la sidération, au sens freudien du terme, provoquée par la naissance d'un être dont la singularité les dépasse. En la matière la psyché humaine ne peut se contenter de cet état de fait. Toutes les familles sans distinction entrent à un moment donné de leur trajectoire dans un processus où la recherche de sens tient une place centrale. Que peut bien vouloir dire l'infirmité qui vient frapper la famille et les individus qui la constituent ? Immanquablement sont convoquées des questions relatives à un

⁵ Du point de vue psychanalytique le traumatisme est un « événement de la vie du sujet qui se définit par son intensité, l'incapacité où se trouve le sujet d'y répondre adéquatement, le bouleversement et les effets pathogènes durables qu'il provoque dans l'organisation psychique. En terme économique, le traumatisme se caractérise par un afflux d'excitations qui est excessif, relativement à la tolérance du sujet et à sa capacité de maîtriser et d'élaborer psychiquement ces excitations » (Laplanche & Pontalis, 1967 : 499).

fond anthropologique commun dont les réponses à notre disposition sont le plus souvent d'ordre mythique : les origines premières et les fins dernières, la condition humaine, l'appartenance à l'humanité, la mutation de l'espèce, le rapport au divin. Ici intervient le monde des représentations de chacun, conditionné par un certain nombre de facteurs comme la culture, la classe sociale, mais également la grande histoire comme la trajectoire des individus et leur vécu, etc. Sous réserve d'inventaire, dans les termes où vous la posez, l'étude est à faire.

M.S. – Il y aurait là véritablement des enquêtes à faire. Je pense à la situation sociale de l'infirme aujourd'hui dans la société française. S'il y a une anthropologie de la maladie, de la marginalité, vous dites à juste titre qu'il n'y a pas une anthropologie de l'infirmité. C'est un champ à construire et à mobiliser en termes culturels, sociaux et politiques. Il peut être transnational, étudié dans n'importe quelle société – je pense ici à la Chine où l'on dénombre près de soixante-dix millions de personnes en situation de handicap – à la fois au niveau des pratiques thérapeutiques, des dispositifs politiques, des constructions symboliques, des itinéraires sociaux. Il y a un vrai champ à légitimer en termes scientifiques.

O.R.G. – Le champ d'études du corps abîmé par la naissance, l'accident ou la maladie « est peu exploré mais fertile » pour reprendre ici les mots de Nicole Belmont. Le phénomène de la déficience sous une forme ou sous une autre est constant dans les sociétés humaines. Son traitement, s'il varie dans sa nature, est également une constante quelle que soit l'aire envisagée, quelle que soit l'époque. Il a donné lieu à des discours, contes, mythes et pratiques qui constituent un matériau extraordinaire pour des recherches anthropologiques, car « à la manière dont une société traite certains phénomènes significatifs, elle se révèle. Le problème du handicap est de ceux-là. Parler des personnes handicapées avec quelque pertinence, c'est dévoiler les profondeurs sociales » (Stiker, 1892 : 13). Alliée à ma posture de chercheur, mon expérience de terrain m'a montré combien la recherche est vitale pour peu qu'elle aménage des voies de circulation entre la réflexion issue

des alcôves universitaires et le terrain d'où émergent les problématiques. Il est d'une grande importance de pouvoir prendre du recul par rapport à la notion de handicap, objet complexe s'il en est, pour mieux retourner sur la scène sociale armé, après réflexion, d'outils appropriés que seule la recherche permet de construire et de façonner. Dans une main observer, analyser quel cas une société fait de l'infirmité, quels traitements elle lui applique, renseigne avec une profondeur inégalée sur les constituants du lien et du tissu social ; dans l'autre main mettre en perspective, contextualiser, comparer, sont autant de procédures qui font cruellement défaut dans le monde du soin. Le rapport au handicap est si difficile qu'il a probablement contribué à détourner ce champ du domaine théorique, de la recherche historique, sociologique ou anthropologique. Il est cependant essentiel pour les acteurs de la scène sociale, d'avoir accès à des recherches et des applications dans ce domaine. Ici se saisissent les enjeux pour les personnes en situation de handicap mais aussi pour la recherche anthropologique. La question du handicap invite les disciplines à converser. Lorsque Robert F. Murphy traite la question de sa place d'anthropologue, il appelle à la rescousse l'histoire, la philosophie, la sociologie et la psychanalyse. La problématique est considérable et le cadre théorique et conceptuel qui permet une réflexion sur la question de l'infirmité s'inscrit dans un champ d'études où le croisement des regards est indispensable.

Malgré ça et là quelques déclarations d'intention⁶, l'Université manifeste très peu d'intérêt pour la question et cela tient à plusieurs facteurs. Construire l'objet « handicap » et réfléchir sur celui-ci oblige le chercheur à la transversalité. Premier écueil et non des moindres, lorsque d'un côté on observe le repli sur lui-même d'un secteur médicosocial largement mis en coupe réglée par la médecine et la psychologie clinique qui, pour préserver ce qu'elles pensent être leurs prérogatives, opèrent un protectionnisme farouche, de l'autre une Université cabrée sur des critères de

⁶ Cf. la journée d'études du 12 juin 2008 organisée par l'EHESS : *Le handicap, un moteur pour les sciences sociales.*

territorialité où au mieux les disciplines s'ignorent. Ajoutez à cela une pratique de recrutement basée sur le mandarinat et le formatage des profils et vous aurez à l'arrivée... un désert. Au-delà de ces considérations, l'univers du handicap suscite à l'envi peur, angoisse et effroi. De l'individuel au collectif, c'est ici aussi un héritage ontophylogénétique manifesté notamment dans la peur de la contagion, de la mutation et, en dernière analyse, de la mort. Pour s'en protéger, l'évitement est le mécanisme de défense primaire le plus immédiat et l'Université, comme groupe social confronté à cette question, n'échappe pas à la règle. Dialectisé en d'autres termes, de l'*agapè* à l'*éros*, le chemin à parcourir est encore long pour combler nos failles et nos carences en matière d'amour.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- CHAUVIÈRE M., 1980. *Enfance inadaptée, l'héritage de Vichy*. Paris, les Éditions Ouvrières.
- DEVEREUX G., 1961. *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves*. Paris, Les empêcheurs de penser en rond, 1966.
- DEVEREUX G., 1980 [1967]. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris, Flammarion.
- DURKHEIM É., 1986 [1895]. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris, PUF.
- GOFFMAN E., 1975. *Stigmates : les usages sociaux des handicaps*. Paris, Éditions de Minuit.
- GRIM O. R., 2000. *Du monstre à l'enfant, anthropologie et psychanalyse de l'infirmité*. Paris, Éditions du CTNERHI/PUF.
- GRIM O. R., 2003. « Freaks, ou la monstreuse parade », *Le handicap en images, les représentations de la déficience dans les œuvres d'art*. Ramonville-Saint-Agne, Érès : 163-174.
- GRIM O. R., 2004. « Corps extrêmes et figures de l'entre-deux dans le cinéma fantastique hollywoodien, 1931-1935 », *Champ psychosomatique*, 35 : 75-87.

- GRIM O. R., 2006. « À partir de *La Parabole des Aveugles* de Bruegel l'Ancien », *Thérapie psychomotrice et recherches*, 145 : 122-129.
- GRIM O. R., 2007. « Aux confins de l'humanité, la galaxie Freaks. Anthropologie et psychanalyse de l'infirmité », *Champ psychosomatique*, 45 : 95-110.
- GRIM O. R., 2008. *Mythes, monstres et cinéma. Aux confins de l'humanité*. Grenoble, PUG.
- GRIM O. R., 2009. « De Caroline à Robert F. Murphy. L'infirmier comme représentation de mort », *Revue d'ethnologie française*, (à paraître).
- GRIM O. R., HERROU C., KORFF-SAUSSE S. & STIKER H. J., 2000. *Quelques figures cachées de la monstruosité*. Paris, Éditions du CTNERHI/PUF.
- HERROU C., KORFF-SAUSSE S., 1999. *Intégration collective de jeunes enfants handicapés. Semblables et différents*. Ramonville-Saint-Agne, Érès.
- KARSENTI B., 1994. *Marcel Mauss. Le fait social total*. Paris, PUF.
- KORFF-SAUSSE S., 1996. *Le miroir brisé. L'enfant handicapé, sa famille et le psychanalyste*. Paris, Calmann-Lévy.
- LAPLANCHE J., PONTALIS J. B., 1967. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris, PUF.
- LENCLUD G., 1992. « Le grand partage où la tentation ethnologique » in ALTHABE G., FABRE D. & LENCLUD G., *Vers une ethnologie du présent : 9-37*. Paris, MSH (collection ethnologie de France, cahier n° 7).
- LÉVI-STRAUSS C., 1955. *Tristes tropiques*. Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS C. 1973, *Anthropologie structurale II*. Paris, Plon.
- LÉVY J., 1991. *Un bébé avec un handicap, de l'accueil à l'intégration*. Paris, Seuil.
- MAUSS M., 1969. *Œuvres III, Cohésion sociale et divisions de la sociologie*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- MAUSS M., 1997 [1950]. *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF.

- MURPHY R. F., 1987. *The Body Silent. A Journey into Paralysis*. Trad. Paul Alexandre, *Vivre à corps perdu. Le témoignage et le combat d'un anthropologue paralysé*. Paris, Plon, 1990.
- RAPOPORT D., 2006. *La bien-traitance avec l'enfant : des racines et des ailes*. Paris, Belin.
- RÓHEIM G., 1950. *Psychanalyse et anthropologie*. Paris, Gallimard.
- ROSSIGNOL C., 1998. « Quelques éléments pour l'histoire du Conseil technique de l'enfance déficiente et en danger moral de 1943 : approche sociolinguistique et historique », *Le Temps de l'histoire*, 1 : 21-39.
- SIMMEL G., 1998. *Les pauvres*. Paris, PUF.
- STIKER H. J., 1982. *Corps infirmes et sociétés*. Paris, Aubier. Troisième édition, Paris, Dunod, 2005.
- STIKER H. J., 1996. « Handicap, handicapé » in STIKER H. J., VIAL M., BARRAL C. (dir.), *Handicap et inadaptation. Fragments pour une histoire : notions et acteurs*. Paris, Alter : 15-34.
- VALABREGA J. P., 1957. « L'Anthropologie psychanalytique », *La psychanalyse*, 3. Paris, PUF : 221-245.
- VALABREGA J. P., 1967. « Le problème anthropologique du phantasme », *Le désir et la perversion*. Paris, Seuil : 163-206.

Résumé

Pourquoi le champ d'études du corps abîmé par la naissance, l'accident ou la maladie, pourtant si fertile, notamment dans sa capacité à dévoiler les profondeurs sociales, reste-t-il si peu exploré ? Pour répondre à cette question le lecteur est invité à suivre un entretien mené par Monique Selim avec Olivier R. Grim, anthropologue hors-statut, spécialiste de ces questions. Ce dialogue propose un tour d'horizon où sont évoquées les raisons profondes qui empêchent la construction d'une anthropologie de l'infirmité comme champ à légitimer en termes scientifiques et à mobiliser en termes culturels, sociaux et politiques.

Mots-clefs : anthropologie de l'infirmité, handicap, subjectivité, psychanalyse, représentation de mort, exclusion, charité.

Summary

Interview with Olivier R. Grim conducted by Monique Selim
Towards an Anthropology of Disability

Why is the body which has been damaged by birth, accident or illness still such a neglected area of study in spite of being so rich a source, especially in its capacity to reveal profound aspects of social life? To answer this question, the reader is invited to follow a discussion between Monique Selim and Olivier Grim, an anthropologist specialising in these questions. This wide-ranging conversation brings out the underlying reasons why the anthropology of disability is prevented from becoming an area of study that can be legitimised, in scientific terms, and set in motion, in cultural, social and political terms.

Key-words: anthropology of disability, handicap, subjectivity, psychoanalysis, representation of death, exclusion, charity.

* * *

EN NAVIGUANT AUTOUR DES ÎLES TROBRIAND À LA RECHERCHE DU « SOUVERAIN BIEN »

Gérard POMMIER*

Dans certaines sociétés s'échangent des symboles qui, sans être assimilables à des monnaies, circulent pourtant comme elles. Certains dons d'objets précieux scellent des alliances et sont l'occasion de dons. En retour cette circulation – sans entrer dans les échanges marchands – forme un flux qui leur est parallèle. En fait, n'a-t-elle pas dû les précéder ? N'a-t-il pas fallu d'abord tisser ces alliances avant que le commerce proprement dit n'apparaisse ? Les symboles de la reconnaissance durent précéder les autres échanges.

Sexuation des symboles de l'alliance

On remarque de plus que, dans certaines cultures, ces symboles sont sexués – mâles ou femelles – ce qui ne sera plus le cas pour les monnaies proprement dites. Dans les tribus polynésiennes de Samoa, G. Turner (1884 : 52) a par exemple étudié des pratiques assimilables au *potlatch*, au cours desquelles s'échangent des cadeaux, dont les uns sont masculins, les autres féminins. Certains de ces ornements prestigieux et appréciés avaient d'abord été destinés aux femmes.

Mais c'est surtout dans les cérémonies de la *Kula* que B. Malinowski (1989) a remarqué aux îles Trobriand des

* Unité de recherches en psychopathologie, subjectivité, connaissance et lien social – Université Louis Pasteur, 12 rue Goethe, 67000 Strasbourg.
Courriel : gerardpommier@free.fr

échanges-donations de monnaies (*vaggu'a*) de deux types : des colliers (*sulava*) uniquement destinés aux femmes, de même que des bracelets portés par les deux sexes (*mwali*) (*ibid.* : 144). « Elle (*la kula*) consiste uniquement en un échange, sans cesse répété, de deux articles destinés à la parure, mais qui, en fait, ne sont même plus employés à cet effet. Pourtant cet acte si simple – ce passage de main en main de deux objets sans signification et sans utilité, est devenu la base d'une vaste institution intertribale, du fait qu'il est lié à un nombre incalculable d'autres activités » (*ibid.* : 144). Certes, ce sont des hommes qui président à ces cérémonies. « *La kula...* est une activité essentiellement réservée à l'homme » (*ibid.* : 343). Et l'on se demande alors pourquoi les symboles qu'ils échangent ne sont pas purement et simplement ceux de la virilité, ou même sans référence sexuelle. Non, ces cérémonies spéciales purement masculines mettent en jeu des symboles des deux genres, et... « on tient pour inférieur en valeur l'élément féminin » (*ibid.* : 149). Le sens sexuel de cette circulation d'offrandes est indéniable : « Lorsque un collier et des brassards se rencontrent dans la *kula* et sont échangés, on dit qu'ils se marient. Le premier est considéré comme l'élément mâle, les seconds comme l'élément femelle » (*ibid.* : 148). La circulation commence à partir d'un premier don, *vaga* (présent d'entrée en matière) (*ibid.* : 157), *opening gift* qui engage celui qui reçoit à faire à son tour un autre don, *kudu*, traduit par Malinowski par « le don qui verrouille », mais la polysémie de sens est plus large : « La dent qui mord, qui coupe, tranche et libère » (*ibid.* : 418). Ces pratiques de la *kula* s'inscrivent dans de larges circuits d'échanges, de dons et de marchés obligatoires qui contaminent toute la vie économique et morale des îles Trobriand.

La clé du système réside dans l'*opening gift*, parure de valeur d'abord esthétique et, encore une fois, surtout sexuée (Mauss, *op. cit.* : 188). Ces ornements prestigieux se thésaurisent et ils ne servent qu'exceptionnellement au commerce. Lorsqu'elles cessent de circuler, les offrandes témoignent de l'autorité et de la grandeur de leurs dépositaires. Elles deviennent des « biens de prestige » : l'importance d'un trésor signifie que la parole de son dépositaire a

été engagée avec succès de nombreuses fois et pourra l'être encore. Le poids d'une parole, donc l'autorité du nom qui l'énonce, s'accroît au fur et à mesure que s'accumulent des objets précieux.

Un mouvement circulaire entre les îles anime ces parures. Les *mwali* (bisexués) naviguent d'ouest en est, et les *sulava* (féminins) d'est en ouest. Leur « sexe » décide de leur vectorialisation. La circulation de ces richesses ne doit pas s'interrompre, et il ne convient pas de les thésauriser trop longtemps (Malinowski, *op. cit.* : 152). Seuls des partenaires privilégiés peuvent en bénéficier, à condition qu'ils habitent sur la route des colliers ou des bracelets (*ibid.* : 149-152). Leur possession est à la fois une propriété provisoire, un gage, une location, une offrande fidéicommissaire : « La possession de ceux-ci (*vaygu'a*) serait à la fois temporaire, intermittente et cumulative » (*ibid.* : 186). Impérativement, ces dons doivent être transmis à un tiers, un partenaire lointain (*muri muri*). C'est parce que chaque propriétaire doit se séparer du bien précieux que cette pratique équivaut un *potlatch*¹. Une valeur fiduciaire investit les objets donnés comme une monnaie, bien qu'ils n'en soient pas une. Seule leur circulation, hautement ritualisée, les rapproche de la monnaie. Tout se passe comme si le sens contraire de leur navigation indiquait une hétérogénéité liée à la sexualité, bien que la circulation des uns conditionne celle des autres. Ils montrent de plus une caractéristique que la monnaie occulte, c'est leur intense personnalisation : chaque objet possède un nom propre, une histoire ou même un roman (*ibid.* : 147). Bien plus, certaines personnes empruntent leur nom, et elles considèrent quoi qu'il en soit leur compagnie comme un réconfort, un soulagement, une guérison. Mais hélas ! Ces symboles vivants aspirent à rencontrer leur prochain propriétaire, et il faut s'en séparer, sans jamais cesser de donner et de recevoir.

¹ L'analogie du *potlatch* et de la cérémonie des dons trobriandaise devient évidente, dès que l'on considère qu'il faut se séparer de ce qui a été donné. L'homothétie apparaît dans la séparation, en même temps qu'elle rend plus manifeste le rôle de lien social du sacrifice.

Extension aux femmes de ces cérémonies

Une découverte aussi importante que celle qui vient d'être décrite est souvent critiquée, mais sa mise en cause finit souvent par la renforcer. Ce fut, et c'est le cas de la psychanalyse : les études de Malinowski ont longtemps nourri des spéculations anti-freudiennes sur l'universalité de l'Œdipe. En effet, les enfants des îles Trobriand sont élevés non par leur père, mais par leur oncle, le frère de leur mère, qui exerce l'équivalent de la puissance paternelle. Pourtant, ce cas de figure montre au contraire que « le père » n'est pas une personne, mais un complexe de fonctions. Aux îles Trobriand, le père éducateur est incarné par l'oncle, alors que le père géniteur est exclu de ce rôle : toujours déjà mort en somme, comme l'exige une autre fonction paternelle. Mais faut-il aller chercher au cœur du Pacifique un tel cas de figure qui n'appartiendrait en rien à notre culture ? Regardons mieux pourtant une pièce de théâtre aussi prestigieuse que *Hamlet*, dont le héros est élevé par son oncle, assassin à sa place (et selon son désir) d'un père réduit au rôle de revenant ! C'est donc injustement que Freud a été critiqué sur la base des travaux de Malinowski.

Mais la même mésaventure a failli aussi arriver à ce dernier. Car ce n'était encore pas assez d'avoir mis en cause le complexe d'Œdipe. La *kula* réservait encore une part trop grande aux hommes. C'est en étudiant la place des femmes que ces critiques ont été formulées. L'obligation de donner, telle qu'elle résulte d'un enjeu sexuel, est apparue sous d'autres formes féminines dans plusieurs coutumes trobriandaises étudiées depuis les observations de Malinowski. Ce fut d'abord le cas concernant la distribution des vivres. Dans ces îles dont la nourriture de base est l'igname, un homme ne les récolte pas pour sa propre famille. Il doit les offrir à la famille de sa sœur (les enfants appartiennent au clan de la mère et sont placés sous l'autorité de leur oncle maternel). Lorsqu'une femme se marie, sa famille s'engage à nourrir le couple, et un frère (réel ou classificatoire, un cousin par exemple) lui offre sa récolte. Quant au marié, il procède de même avec sa sœur (etc.). Une circulation résulte ainsi d'une obligation de don qui procède

elle-même d'un lien sexuel. La propagation par le biais des femmes de dons qui ne sont pas des échanges marchands (au sens paritaire) prend pour base l'enjeu du mariage, lequel concerne la jouissance sexuelle avant même la procréation.

Bien plus, un rôle encore plus actif des femmes apparaît dans l'étude d'Annette Weiner (1983), qui a pensé que la découverte d'une sorte de pendant féminin de la *kula* mettait en cause les déductions de Malinowski. « La contestation la plus retentissante (aux thèses de Malinowski) a été amenée par la découverte aux Trobriand d'objets précieux réservés aux femmes » (*ibid.*). Les mêmes épouses qui nourrissent leur propre famille grâce aux récoltes de leurs frères, se doivent d'organiser, lorsqu'un homme décède, les rites mortuaires qui l'accompagnent vers sa dernière demeure. À cette occasion, elles doivent distribuer des monnaies coutumières : des jupes ou des feuilles de bananier, symboles de fertilité des plus précieux, quoi que sans valeur mercantile. Ces biens cérémoniels féminins sont exhibés et offerts lors des temps forts de la vie sociale, en supplément des rites mortuaires. L'ensemble des prestations et des actes protocolaires qui s'y rattachent ferait pendant au système de la *kula* chez les hommes.

Cependant, loin de contredire les observations de Malinowski, ces coutumes montrent au contraire un retour à l'origine de la valeur (les parures des femmes aux moments cruciaux des rites mortuaires). En effet, la jouissance sexuelle féminine implique un rapport au totem (au nom, si l'on veut) en même temps qu'aux fétiches – aux dons – qui la symbolisent. Il y a donc un point de recoupement de deux coordonnées entre, d'une part, la *kula* « masculine » et l'échange de fétiches et, d'autre part, son pendant féminin – avant tout celui des rituels mortuaires. D'une part, le totem en tant que père mort, d'autre part les symboles du don qui – le temps de leur fétichisation – vont établir des alliances exogames et sur leur brisée, des rapports marchands. Entre le mariage, la circulation des nourritures et le don d'une monnaie purement symbolique, se tend un fil qui va de la jouissance à la mort.

On note pourtant une différence importante entre la *kula* (masculine) et son pendant féminin. C'est que ce dernier se limite à l'espace familial, ou tout au plus au clan endogame des filiations matrilineaires. En revanche, la *kula* est franchement exogamique : ses procédures contaminent de vastes espaces géographiques interclaniques, et ses rituels sont le préalable de multiples activités. Tout se passe comme si le pendant féminin endogame, réglé sur les parures données aux femmes, ne trouvait sa compensation qu'à l'heure des offrandes mortuaires. Hors la mort, rien ne peut étancher sa signification, et son incommensurabilité pousse à des échanges exogames, repris dans les rites de la *kula*, cette fois-ci masculins. Entre l'espace endogame et l'espace exogame, l'attention est attirée par la nature sexuée l'*opening gift*, qui sert en quelque sorte d'écluse (sa première porte) entre ces deux espaces. Il existe une gradation à partir de l'*opening gift*. La nature sexuée du cadeau d'introduction est déplacée sur une scène d'apparence non sexuée, celle du rapport des hommes entre eux. À quoi tient la magie de l'*opening gift* sinon à la puissance sexuelle de son aura féminine première ?

Le sens du cadeau fait aux femmes

Il faut ici interrompre cette description de faits observés par les anthropologues pour interroger le sens du cadeau fait à une femme, et cela en partant d'une remarque très générale. Une fois la jouissance sexuelle consommée, on pourrait croire que l'homme et la femme qui y ont pris également plaisir sont quittes. Mais pas du tout : la femme demande quelque chose de plus. Et cela, même si elle semble avoir obtenu ce qu'elle pouvait espérer de mieux, et alors que son plaisir est réputé plus important que celui de l'homme. Une disparité déséquilibre l'échange, un « plus de valeur », mis en évidence par une demande féminine surnuméraire : que ce soit la présence, le mariage, le nom, le cadeau, l'argent, l'enfant, une sortie, bref, quelque chose de plus, ou parfois même, de manifestement impossible. Une femme exige un cadeau parce qu'elle se donne, donc se perd, et que d'ailleurs rien ne sera jamais

assez précieux pour compenser cette perte. Entre la satisfaction sexuelle de l'homme et la jouissance de la femme, le rapport paraît inéquitable, disparité qui appelle une valeur supplémentaire. C'est ce caractère toujours excédentaire de l'orgasme qui fait de son don le seul don véritable (sans « contre-don » possible, sinon grâce à la foi accordée à son symbole). En ce sens, ce don ne mérite-t-il pas d'être considéré comme le « souverain bien » ? Aucune parité ne compense sa dette, quand bien même son paiement serait réclamé.

Cette réclamation parfois inextinguible, exacerbée par ce qui aurait dû la calmer, précède ce qui est réclamé, et c'est ce « rien » inextinguible qui se concrétise dans les bijoux, un vêtement, un objet esthétique, un fétiche, le nom, un enfant, etc. Cet investissement du « rien » apporte sa dimension symbolique, aux objets donnés. Une chose (*res*) fait vêture de ce « rien » (de même étymologie). Les cadeaux sont ainsi des sortes de parures du néant, cœur de leur préciosité qui les distingue d'autres objets de prix. Une fois offert, un bijou sort du domaine commercial ; il scintille de la singularité du nom : une certaine personne a offert un joyau désormais unique. Le cadeau vestimentaire diffère, il est à un embranchement déjà interchangeable, non sans rapport avec l'anonymat du fétiche². Cette facture unique distingue le don des objets utilitaires que l'on peut mettre en série.

Remarque linguistique sur la nature d'un don qui en serait vraiment un

Dans son article sur le « don et l'échange dans le vocabulaire indo-européen », Émile Benveniste (1976) remarque que la racine du verbe donner « do » se retrouve dans la plupart des langues indo-européennes. Cinq termes distincts existent en grec ancien pour rendre ce que nous traduisons aujourd'hui par « don » ou « cadeau ». La plupart de ces cinq mots sont symétriques de

² Comme le montre dans notre société son amortissement progressif dans les objets à la mode : la lingerie, les gants, les chaussures, les fourrures, etc., dont on ne perçoit plus le fétichisme latent, pourtant efficace dans l'érotisme de la vie ordinaire.

contre-dons : ils entraînent des compensations et n'entrent donc pas dans le cadre du don gratuit. Mais dans certaines exceptions, la même racine signifie non seulement « donner », mais son contraire : « prendre ». C'est aussi le cas pour d'autres verbes concernant l'échange, comme acheter et vendre dans les langues germaniques (*kaufen*) ou bien prêter et emprunter, qui eux aussi possèdent la même racine.

Notons que la même particularité existe aux antipodes. Aux îles Fidji, des dents de cachalot représentent une monnaie, le *tambua*. Des pierres appelées « mères des dents » complètent chaque dent. L'ensemble forme une sorte de poupée en deux parties dont l'implication est double : les présenter, c'est implicitement faire une requête. Les accepter, c'est aussi s'engager (Mauss, *op. cit.* : 191), comme si leur duplicité comportait en elle-même un don et un contre-don. Et en effet, un donateur reçoit quelque chose quand il donne, même si rien ne lui est en retour donné. Lorsqu'il est utilisé dans les échanges commerciaux, le *tambua* continue de porter ce double sens : le même mot signifie l'achat et la vente, le prêt et l'emprunt (comme dans les double sens des mots primitifs).

Or, la conjonction de « prendre » et de « donner » a un sens particulier dès qu'il s'agit de l'érotisme. Qui prend et qui donne le phallus ? Une femme donne le phallus à un homme lorsqu'elle est désirée par lui, puisque aussi bien, c'est celle qui provoque son érection. Elle prend ce qu'elle donne, qui est son bien en quelque sorte. En dépit des apparences, la passivité a une conséquence active. Ce biface du don apparaît dans le génitif subjectif ou objectif du désir. Lorsqu'on emploie l'expression : « le désir de untel », untel est-il désiré ou bien désire-t-il ? Loin d'être une exception linguistique, cette forme de don, qui est aussi une manière de prendre, délimite l'enjeu sexuel.

Or, on l'a rappelé, ce qui est donné relativement à l'orgasme, correspond à une dette inextinguible, c'est-à-dire à un dommage lié à la jouissance de se donner. Ce dommage jouissif vient de loin ! Il s'origine dans le fantasme de séduction du jeune enfant, séduit par son père, mais ne pouvant y céder sans tomber sous le coup d'une mort par inceste. D'où procède un vœu parricide, proportionnel au

désir du père. Un dommage – comme celui du traumatisme sexuel de l'enfance – se reproduit au fur et à mesure qu'il se compense dans des symptômes, puis dans l'orgasme. En ce sens, la racine indo-européenne du don « do » a la même étymologie que « dommage » (que l'on retrouve dans le latin *damnum*). Le dommage du traumatisme sexuel est consubstantiel à la jouissance sexuelle, laquelle impose un don gratuit, puisque rien ne saurait la compenser partitairement. La disparité du traumatisme sexuel bat au cœur de l'érotisme et donne sa raison à une valeur vide, celle qui résulte de la contradiction entre un dommage et sa jouissance. Comment symboliser la jouissance ? L'or, les ornements offerts aux femmes, le nom, l'enfant y parviendront-ils ? Quelle que soit leur importance, la part de dommage que comporte cette même jouissance échappera du même coup. La création de valeurs fiduciaires reste toujours inégale à l'absolu de la valeur, d'abord réclamée par la femme en compensation d'une jouissance dont elle profite peut-être, mais qui la lèse aussi.

Fétichisation du don et son annulation dans les rapports entre hommes

Un cadeau a été fait à une femme, en écho de la jouissance sans prix qu'elle donne. L'aura s'origine dans ce don qui symbolise l'orgasme. La spécificité du don d'un homme à une femme – par exemple un bijou *sulava* (don qui verrouille) – symbolise le don dépersonnalisant d'une femme à un homme (son orgasme). L'homme offre d'abord son cadeau, son fétiche, à titre d'envers de l'orgasme (*opening gift*). Ce don entre ensuite dans un circuit d'échange forcé, parce que – entre hommes – il est toujours inégal à sa fonction. Car ne peut-on considérer alors que le même enjeu existe lorsque ce sont des hommes qui se font de tels cadeaux ? Ils mettent ainsi leur féminité dans la balance, dans une cérémonie sacrificielle qui économise la guerre. La bisexualité des hommes est la sorte d'écluse (sa deuxième porte) qui fait communiquer l'échange privé du rapport sexuel homme/femme, et les échanges généralisés entre hommes. Le fétiche, qui fut un bijou offert à une

femme, circule donc, à la poursuite de sa propre valeur, navigation certes plus longue que celle d'une destruction.

Navigation infinie

Le moment anéanti de l'orgasme est remplacé dans les alliances masculines, non par une cérémonie aussi évidente que le *potlatch*, mais par l'obligation de se séparer de l'objet donné : la fonction de l'alliance est ainsi conjointe à celle d'une séparation plutôt que d'une destruction, séparation qui entraîne d'ailleurs une extension de proche en proche du lien social, en somme fondé grâce à la symbolisation d'un rapport sexuel et la reconnaissance mutuelle que chaque cérémonie de donation implique. En résumant beaucoup, l'*opening gift* a la même valeur du côté des hommes qu'un rapport dont l'orgasme est mimé par la destruction, et il fait jouer à la circulation d'un symbole qui porte encore l'odeur du féminin, le même rôle qu'un *potlatch* (ou qu'une guerre) inévitable dès qu'il s'agit du rapport des hommes entre eux, dans la mesure où ils renient leur féminité pour être des hommes.

Dans le rapport sexuel, le don de soi reste certes incommensurable à un don qui serait son écho. Dans le rapport entre hommes, en revanche, et plus encore lorsqu'ils luttent contre leur féminisation, le don appelle un contre-don, une équivalence qui annulerait cette féminisation potentielle, une neutralisation jamais si bien mise en œuvre que grâce à l'abstraction monétaire. Pourtant, si l'on veut bien considérer l'orgasme comme le « souverain bien », il reste le modèle implicite de ces échanges (tout comme l'or reste l'étalon de la monnaie). Forte de la confiance établie par l'alliance, une monnaie d'échange asexuée prend le relais des premiers fétiches, ouvrant leurs brisées aux équivalents monétaires, tombant ainsi en quelque sorte d'une signification érotique déviée à des échanges déssexualisés. Dans le commerce ordinaire, les dons s'annulent en contre-dons dans le mouvement des échanges, non sans une inflation constante, pâle reflet de l'incommensurabilité qui reste le moteur latent de leur navigation. L'*opening gift* méprise

l'utilitarisme, mais en dépit de son dédain, il continue d'ordonner les hiérarchies et pacifie les rivalités.

La désacralisation du fétiche, c'est-à-dire le refoulement de son aura dans l'or, se poursuit ensuite dans l'univers marchand qui, à force d'échanges, renie ses origines corporelles. Grâce à ce traître, les objets échangés perdent le parfum de qui les créa. Réputé sans odeur, l'argent ne présente certes plus aucune caractéristique animiste. Pourtant, même si cela ne se voit pas, il véhicule une sorte d'esprit de la valeur, toujours de quelque façon personnalisé, puisque celui qui a produit un bien y met son âme, une part de lui-même qui personnalise les objets en effet, de manière plus ou moins visible, jusqu'à l'abstraction monétaire. Car tout objet, aussi loin que portent les sens, s'investit du *mana* de qui l'a fabriqué. Chaque objet vendu contient une âme qui pourrait venger son créateur spolié. Le prix donné aux choses amadoué, refoule cette menace animiste.

Navigation infinie, mais néanmoins bouchée sur son propre cercle

Malinowski n'a trouvé aucune source dans le droit coutumier, ou dans les romans qui illustrerait la vie des offrandes, et qui expliquerait la nécessité de la circulation des objets. Mais le mouvement obligatoire ne résulte-t-il pas tout simplement d'une nécessité interne à l'offrande ? Si elle symbolise une jouissance anéantissante (l'orgasme) elle doit donc circuler (ou être détruite). Dans la mesure où les hommes ne peuvent réaliser dans leurs échanges ce que l'objet était destiné à symboliser (le rapport sexuel) il va être donné à un autre, qui fera de même. La féminisation relative de tout homme, sa bisexualité (*mwali*) doit naviguer, tout en étant mesurée à l'aune du « souverain bien ».

La parure destinée à une femme s'est fétichisée dans les alliances entre hommes. Le fétiche détourne une jouissance vers les circuits de l'échange : il se fiduciairise à contre-courant de son sens sexuel, de même que les offrandes « masculines » (ou plutôt bisexuelles) tournent à contresens des offrandes « féminines », autour des îles Trobriand. Un rapport masculin/féminin, une sorte

d'engrenage contraire, fait tourner des échanges en quête de symbolisation. Données d'abord aux femmes, les parures, dont le fétichisme dénie la castration, forment la matrice de la valeur. Les hommes entrent en lutte contre leur féminisation mutuelle : c'est à qui ne sera pas « la femme ». Leur violence, qu'elle soit guerrière, sacrificielle ou commerciale se proroge à proportion d'un impossible orgasme. Lorsqu'ils évitent la destruction, ils échangent les symboles de la jouissance qu'ils refoulent. Si les offrandes préliminaires à la reconnaissance d'une alliance, puis au commerce tirent leur valeur fiduciaire (de confiance) d'ornements, de fétiches, ayant d'abord servi de parure aux femmes, c'est à partir de ces parures de la castration que cette confiance est accordée aux prix des marchandises. Jusqu'à aujourd'hui l'or, étalon entre tous inutile, rêve de sa filiation orgastique dans les coffres des banques centrales.

De sorte que, de fétichisation en fiduciairisation, l'argent n'a plus d'odeur, ni celle des étreintes, ni celle de l'homme en labeur pour s'extraire de lui-même, pour se rejoindre en se perdant dans son faire. La virilité s'affirme au dépend du féminin, sinon des femmes³. Par angoisse, par tromperie, par trahison, les fils détournent un « souverain bien » de son sens sexuel, et de multiples biens naissent et prolifèrent de leur duplicité.

Porosité du cercle privé au cercle public

Pourquoi le « souverain bien », puis son symbole, se dégraderaient-ils jusqu'aux circuits marchands ? En effet, le « souverain bien » du rapport sexuel semble strictement privé : pourquoi devrait-il servir d'étalon secret de la monnaie, chose publique ? On peut certes comprendre que le refoulement de l'homosexualité va faire du symbole de l'orgasme l'étalon déplacé de l'échange. Mais l'homosexualité n'est pas toujours refoulée, même si sa conséquence guerrière est un universel : dans une

³ Elles peuvent y jouer aussi, si cela les amuse. Elles sont maintenant autorisées à pénétrer dans les temples de la bourse. Car elles aussi, peuvent s'effrayer du féminin.

société d'hommes (même homosexuels), la violence décide de qui est du côté masculin et qui du côté féminin. On dira que la guerre, le don, ou le *potlatch*, symbolisent cet affrontement. Pourtant, cette hypothèse ne suffit pas pour s'expliquer la circulation forcée des symboles, qui ne se localise pas au moment d'une cérémonie sacrificielle : elle exerce une pression constante.

C'est que le symbole de la jouissance convoque la question du nom et de l'identité de chaque sujet, et elle l'interroge à chaque instant, comme condition de n'importe laquelle de ses pensées et de ses actions. Quiconque jouit se donne – même lorsqu'il se contente d'y penser –, il risque de se perdre et il se raccroche comme il peut à son nom, aux actes et aux œuvres qu'il signe. S'agissant de jouissance, c'est son moment le plus extrême qui convoque le nom. Le moment orgasmique, dépersonnalisant, en appelle au symbole du nom, ou du totem, qui repersonnalise. Les hommes prennent leur nom au cours du conflit œdipien, et plus tard à l'adolescence, le rapport sexuel légitime cette appropriation. Une femme qui prononce leur nom pendant l'amour le leur donne une deuxième fois. Dans le rapport sexuel, le sujet prend à nouveau son nom, qui est celui de son père, du totem de la lignée.

Le lien social est ainsi convoqué au cœur même du plus intime. En même temps, ce sujet qui prend son nom réalise un fantasme parricide, qui le met cette fois-ci dans un rapport de dette. Et avec quoi va-t-il payer cette culpabilité, sinon avec une monnaie légitimée au second degré par le « souverain bien » ? Le sujet qui a pris son nom tombe dans le monde de la culpabilité et de la dette, et il commence l'interminable poursuite de son paiement. Il s'instaure ainsi une hiérarchie forcée qui transfuse du « souverain bien » (l'orgasme privé) à la circulation des biens (dans le lien social, public).

Le nom propre et la circulation du fétiche sont ainsi articulés : il est frappant que dans la navigation des symboles trobriandais, certains cadeaux portent un nom propre, que leurs propriétaires momentanés peuvent emprunter. Fait notable, car si l'écriture du rapport sexuel est le nom propre, légitimé pendant l'amour, le cadeau qui symbolise le don orgasmique porte lui aussi un nom. De

même, quoique seulement à titre d'exception remarquable, Maurice Leenhardt (1980) a pu observer « que souvent son nom (de la monnaie) est donné à la jeune fille comme nom propre, mais non nécessairement à la fille aînée ». Dans notre univers, un présent quelconque, par exemple un bijou, se situe à un autre niveau, il a quitté l'orbe du totem, pour rejoindre celle de son fétiche, symbole à la fois de la castration féminine et de son déni.

Forts d'un nom légitimé par l'amour, les hommes n'en rejettent pas moins le féminin, c'est-à-dire leur propre castration. Et ils font de même lorsqu'ils disposent du bijou, et en usent à contre-courant de sa valeur fétichisée pour un commerce qu'ils entretiennent entre eux. De sorte que, dans le déni de la castration (c'est-à-dire la perversion) ils détournent le fétiche de sa fonction érotique première. N'est-ce pas à ce titre qu'une valeur fétichisée – un fétichisme de la marchandise – domine les circuits de l'échange entre hommes ?

C'est la question que l'on peut poser en lisant Malinowski et Mauss, pour peu que l'on interroge un don qui en serait vraiment un, c'est-à-dire l'enjeu du rapport sexuel. Si cet enjeu réclame son symbole, il va engendrer de proche en proche une série de conséquences :

1 – Le conflit psychique interne au fantasme cherche sa solution dans l'orgasme. Incommensurable, ce fait psychique n'a pas de contrepartie.

2 – L'orgasme dépersonnalise et pourtant réclame une contrepartie identificatoire (le nom, le totem), en même temps que la déperdition de valeur cherche à se compenser (les fétiches). Elle commande l'économie du don, celui d'un symbole toujours inégal à son objet, expansif.

3 – Les cadeaux faits aux femmes, à commencer par les bijoux, l'or, les fétiches, symbolisent ce « souverain bien ».

4 – Sur ce modèle, et sur la base d'une féminisation latente, des dons circulent de même entre hommes mais, parce que la féminisation est refoulée, ils sont soit détruits (*potlatch*) soit l'égalitarisme des échanges paritaires les occulte. Les biens du rapport marchand circulent en sens contraire du rapport sexuel

refoulé dans l'échange. C'est ce dont on peut trouver exemple dans les sociétés des îles Trobriand : les dons qui ont été faits aux femmes circulent dans un sens, alors que ceux qui concernent les hommes circulent dans l'autre. Vertige d'un rapport en quête de son écriture, oubliée dès qu'elle est tracée.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BENVENISTE É., 1976. *Problèmes de linguistique générale*. Paris, Gallimard.

LEENHARDT M., 1980 [1930]. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. Paris, Institut d'ethnologie.

MALINOWSKI B., 1989 [1922]. *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris, Gallimard.

MAUSS M., 1950. « Essai sur le don », *Sociologie et anthropologie*. Paris PUF.

TURNER G., 1884. *Samoa, A Hundred Years Ago and Long Before*. London, London Missionary Society.

WEINER A., 1983. *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes [Women of Value, Men of Renown, 1976, Austin, University of Texas Press]*. Paris, Seuil.

Résumé

Freud a tiré parti des recherches anthropologiques de son temps. D'autres travaux, notamment ceux de Mauss et de Malinowski ont mis en valeur des faits qui, plus ou moins explicitement, ont obligé la psychanalyse à s'approfondir, et à faire, par exemple, du complexe d'Œdipe de la famille patriarcale occidentale un cas particulier d'une structure plus générale. Cet article sert à évaluer ces apports sous le jour de cette structure. S'il existe des pratiques d'échanges et de don « gratuit », elles s'articulent à la symbolisation de la jouissance sexuelle, qui donne ainsi la clé de cette généralisation. Dans notre lecture faite à partir de nos concepts, nous avons isolé certains faits, d'ailleurs connus depuis longtemps. Nous cherchons à leur donner ainsi une lisibilité « freudienne ».

Mots-clefs : don, échange, orgasme, « souverain bien », *Kula*, matrilinearité, psychanalyse.

Summary

Sailing around the Trobriand Islands in Search of the « Supreme Gift »

Freud made good use of the anthropological research of his time. Other work, particularly that of Mauss and Malinowski emphasised facts which, more or less explicitly, forced psychoanalysis to go further and to make, for example, the Oedipus complex of the Western patriarchal family a specific case of a more general structure. This article assesses these contributions in light of this structure. If exchange practices and « free » gifts exist, they hinge on the symbolism of sexual pleasure which thus provides the key to this generalisation. In our interpretation, using our concepts, we have isolated certain facts, ones that have been known for a long time. We attempt to give them a « Freudian » readability.

Key-words: gift, exchange, orgasm, « supreme gift », *Kula*, matrilinearity, psychoanalysis.

* * *

LA CAPACITÉ DE MIGRER DE LA POROSITÉ MÉTHODOLOGIQUE ENTRE ANTHROPOLOGIE ET PSYCHANALYSE

Marie REBEYROLLE*

Et puis peu à peu nous migrons non pas dans – nous n'allons pas nous confondre avec, à chacun son sol natal – mais vers cette terre, cette langue, ce système étrangers. Alors l'analyse commence et puis encore, c'est quand nous devenons familiers avec ce monde-là, trop familiers peut-être [...], c'est alors que l'épreuve [...] prend un autre tour. Elle s'intériorise. L'étranger, l'altérité est en nous. C'est cela que je visais dans l'acceptation que je donne au contre-transfert : transfert en nous de l'étranger, de ce qui est le plus étranger au patient.

Pontalis, 1990

En guise d'introduction

Difficile de ne pas entendre ce qui résonne dans ce que J.-B. Pontalis nous dit ici du contre-transfert avec ce qui viendrait caractériser la posture d'un anthropologue. Résonance à multiples facettes nous renvoyant à notre relation au terrain placée sous le signe d'un mouvement *vers* plutôt que *dans*, un anthropologue n'ayant pas vocation à passer de l'autre côté du miroir. Résonance nous renvoyant également à l'épreuve de l'altérité de l'autre pour soi, l'étrangeté initiale – inaugurale – de notre terrain disparaissant progressivement au profit d'une familiarité grandissante qui rendrait du même coup ce qui nous est familier plus étranger.

* EHESS – 54 bd Raspail, 75006 Paris.
Courriel : marie.r@noos.fr

Résonance enfin nous renvoyant à l'épreuve de l'altérité de soi pour l'autre qui nous ferait expérimenter un décentrement nous posant comme l'étranger de l'autre.

Plaçant en exergue cette définition par J.-B. Pontalis du contre-transfert pour l'analyste, et la mettant en écho avec ce qui viendrait caractériser l'expérience du terrain pour un anthropologue, je pose ainsi d'emblée ce qui constitue pour moi un fil rouge dans le débat entre psychanalyse et anthropologie. Je préciserai que ce fil rouge vient de ce que ma posture d'anthropologue s'est en partie fondée sur mon expérience de la psychanalyse et que – distillant de la sorte un brin de provocation – j'ai parfois du mal à percevoir les raisons pouvant conduire un anthropologue à se priver de cette expérience, voire à la considérer comme inutile. Avant d'ajouter que mon choix de l'anthropologie est précisément lié à la possibilité qu'offre cette discipline d'entrer en résonance avec la psychanalyse. Car l'anthropologie invite à penser en tension la question du sujet et celle du collectif, elle offre la possibilité de surprendre ce qui s'élabore d'une connaissance possible dans l'expérience singulière et, enfin, elle ouvre aux détours, spirales et migrations vers soi, vers l'autre et vers les autres.

Suivant donc ce fil rouge, je vais présenter l'étanchéité poreuse des frontières entre anthropologie et psychanalyse, avant d'enchaîner sur un retour vers le terrain illustrant mon utilisation de la psychanalyse dans ma posture d'anthropologue.

Frontières posées, frontières poreuses

Mon propos n'est bien sûr pas de tenter une réconciliation fraternelle entre l'anthropologie et la psychanalyse, de promouvoir une interdisciplinarité plus qu'hasardeuse ou de sortir du chapeau une « troisième voie » qui mettrait tout le monde d'accord. Ces deux disciplines ont des regards et des histoires distincts qui font leur force. « Il n'y a pas de troisième voie, pas plus qu'il n'y a de troisième sexe [...] La voie est dans le juste positionnement du trois, autrement dit, du tiers » (Lebrun, 2008 : 83). Ceci posé, il est alors possible de repérer des intersections et des carrefours qui

rendent poreuses certaines frontières entre anthropologie et psychanalyse, même si ces deux disciplines sont souvent placées dans un dialogue impossible, ce que j'illustrerai par trois anecdotes.

La première anecdote renvoie à ma participation à certaines réunions regroupant des anthropologues et d'autres des psychanalystes. Dans le premier cas, j'ai pu assister à la distribution de « certificats de durs à cuire » en lien avec la valeur plus ou moins élevée attribuée au « terrain » effectué. Dans le second, ce sont plutôt des « certificats de castration garantie », pour reprendre l'expression de Jean-Pierre Lebrun (*op. cit.*), qui pouvaient être distribués. Or s'il s'agit bien dans les deux cas de signer son identité dans et son appartenance à la communauté en question, il se pourrait alors qu'il y ait quelques difficultés à faire communiquer des « baroudeurs » et des « manquants », des « tout-terrain » et des « pas-tout ».

La deuxième anecdote part des réactions que suscite le plus souvent une présentation de mon parcours universitaire. Dans ce cadre, si mon DEA de philosophie ne suscite pas de polémique, mon doctorat d'anthropologie enclenche, lui, chez les néophytes des questions en chaîne – par exemple sur l'objet de cette discipline ou ses différences d'avec la sociologie – et chez les spécialistes, des interrogations sur la pertinence de mon travail dans la mesure où il porte sur l'entreprise en France et non une tribu lointaine. Enfin, mon DEA de psychanalyse ne manque pas de laisser songeur certains de mes interlocuteurs s'interrogeant soudain sur ma capacité à lire en eux je ne sais quel secret enfoui. Si ces trois disciplines s'apparentent donc au dévoilement du « mystère humain » et placent ceux qui les exercent en « détenteurs du secret : secret de l'âme, du corps, du savoir, du pouvoir sur l'esprit » (Pontalis, 1990), la psychanalyse est porteuse d'une aura singulière puisque l'analyste serait dépositaire du savoir sexuel. Une suprématie de la psychanalyse sur l'anthropologie serait alors posée, la première mettant à jour ce qui est et doit rester caché, tandis que la seconde se contenterait de rendre compte de ce qui s'offre à la vue de tous.

Enfin, la troisième anecdote se réfère à certaines des réactions que suscite chez des managers d'entreprise – dans le cadre de conférences ou de formations que je réalise – une présentation des grandes caractéristiques de l'anthropologie et de ses possibles applications à l'entreprise. En effet, si l'intérêt est présent, les questions ne manquent pas de fuser quant à l'aspect « contemplatif » de cette discipline ou les limites de son « utilité ». Je suis alors renvoyée à la dimension « subjective » et « arbitraire » du savoir produit, un savoir « incertain » par distinction d'avec la vraie science qui, parce qu'elle serait en lien direct avec la réalité, produirait un savoir « certain ». Une disparition programmée de l'anthropologie, mais aussi des autres sciences humaines et sociales, et donc de la psychanalyse, serait ainsi en cours compte tenu de ce qu'elles ne produiraient qu'un discours sur la réalité humaine et resteraient dans l'impossibilité d'en finir avec cette réalité et de réussir à ce que « le réel aille se faire voir ailleurs » (Rosset, 1976).

Ces trois anecdotes soulèvent trois impasses possibles. La première renvoie à l'éventualité même de passer de l'anthropologie à la psychanalyse et réciproquement, en tout cas pour certains de leurs représentants. La deuxième concerne leur objet respectif, la nature du savoir qu'elles produisent et leur hiérarchie dans l'ordre des profondeurs de l'âme qui positionnent la psychanalyse au-dessus de l'anthropologie et peuvent ainsi renforcer les difficultés d'un dialogue. Enfin la troisième impasse touche à la disparition possible de ces disciplines qui ne correspondraient plus aux critères contemporains de production de la science. En d'autres termes, et sans chercher à jouer les prophètes de bon ou de mauvais augure, il apparaît que l'enjeu du maintien ou de la disparition de l'anthropologie et de la psychanalyse dépend en partie de leur capacité à réaffirmer ou non leur rôle et la portée du savoir qu'elles produisent sur le collectif et l'individu ainsi que sur les relations dans lesquelles elles s'inscrivent. Le programme serait alors éminemment politique, son objectif visant à contrecarrer la série de glissements caractéristique de notre société faisant coïncider le primat de l'intérêt individuel avec la fin de l'arbitraire et la seule reconnaissance d'un savoir fondé sur la réalité, et qui exclut par là

même tout intérêt collectif, autorité contraignante et savoir marqué du sceau de la certitude incertaine.

Continuant de suivre mon fil rouge, trois éléments ont émergé au cours de mon expérience de terrain qui viennent faire écho à ces enjeux et ont trait aux frontières entre anthropologie et psychanalyse. Le premier élément concerne l'objet de ces deux disciplines, le deuxième le savoir qu'elles produisent et le troisième la méthode qu'elles utilisent, ces trois éléments étant bien sûr imbriqués. En effet, nous pourrions dire que l'objet détermine la nature du savoir qui en rendra compte, de même que le savoir produit son objet en tant justement qu'objet de savoir, la méthode se posant, elle, comme garante de l'objet et du savoir ainsi élaborés autant que comme outil constamment perfectible au service de l'objet et du savoir à construire.

Leur objet tout d'abord. Selon une répartition classique, l'anthropologie s'occuperait de ce qui fait collectif et par ricochet de l'individu membre de ce collectif, tandis que la psychanalyse se centrerait sur l'individu et incidemment le collectif auquel il appartient. Il n'y aurait alors plus qu'à acter cette identité d'objet, tout en posant la symétrie inverse opérée dans l'approche de cet objet, pour que la distinction entre anthropologie et psychanalyse soit posée. Leur savoir ensuite. Compte tenu de leur objet respectif, le savoir anthropologique mettrait à jour ce qui fait société, tandis que celui de la psychanalyse rendrait compréhensible ce qui fait un être humain. Sachant que cette frontière se redoublerait d'une distinction dans leur finalité, l'anthropologie ayant vocation à « comprendre » et la psychanalyse à « soigner ». Leur méthode enfin. Dans le cas de l'anthropologie, sa méthode fondée sur l'expérience d'un terrain permettrait via l'immersion prolongée et l'observation participante de vivre et d'explicitier des règles de vie, d'organisation et de construction de sens propres au groupe social observé. Dans le cas de la psychanalyse, s'il est plus difficile de parler d'une méthode unique – ne serait-ce qu'en référence aux différences significatives entre freudiens et lacaniens par exemple – nous pourrions cependant avancer que cette méthode consiste pour

l'analyste à poser et garantir un cadre dans lequel l'analysé va progressivement accéder à sa parole.

Reste que ces frontières se sont avérées plus poreuses qu'il n'y paraît lors de mon expérience de terrain où je me suis retrouvée à utiliser certains des matériaux de la psychanalyse afin de déjouer quelques pièges que l'anthropologie ne mettait que peu à jour. Sur l'objet tout d'abord. Si je cherchais en effet l'événement, la parole, l'action ou la relation à partir desquels il me serait possible de repérer de la cohérence et du sens collectifs, je restais cependant dans des relations d'individu à individu qui laissaient entière la question du passage de l'observation de ces relations à une vision plus générale et globale du collectif observé. Or cette banalité qu'expérimente tout anthropologue laissait entière la question de savoir comment réussir à construire cet objet se présentant au regard de tous. Il me fallait sortir de ces relations tout en y restant, acquérir une juste distance de laquelle je puisse analyser ce qui se jouait dans ces relations, ce que ma pratique de l'analyse a facilité. Sur le savoir ensuite. Si j'étudiais dans diverses monographies ethnologiques la façon dont les observations avaient été agencées et transformées afin de produire une cohérence qui fasse sens, je savais également que chercher à mimer ces démarches avait toutes les chances de me conduire à une impasse. Il me fallait poser moi-même le cadre dans lequel élaborer une réflexion à partir des matériaux que j'avais engrangés. Il me fallait en d'autres termes élaborer une réflexion qui, partant de la subjectivité de mon observation, pose sa légitimité. Or, de la même manière, ma pratique de l'analyse a en plusieurs occasions développé ma capacité à construire une réflexion qui ne soit ni de l'ordre du simple témoignage ni du registre d'une rationalisation plaquée et globalisante. Sur la méthode enfin. Si je restais constamment vigilante sur ce qui pouvait induire des « biais » et m'efforçais de poser un regard anthropologique sur mon terrain, ce terrain n'en émettait pas moins des signes évidents de distorsions entre la posture que je pensais avoir acquise et celle que les autres me renvoyaient ou semblaient me renvoyer. J'étais donc régulièrement ramenée à la question de ma place et à des jeux d'images et de

relations ayant *a priori* plus à voir avec une démarche psychanalytique qu'anthropologique.

En d'autres termes, j'ai progressivement expérimenté la porosité des frontières entre anthropologie et psychanalyse en même temps que s'imposait à moi la nécessité de construire une position « tierce » afin d'élaborer du sens plutôt que de le traquer. J'en viens donc à ce retour vers le terrain illustrant certains passages entre psychanalyse et anthropologie.

Retour vers le terrain

J'ai utilisé certains des acquis de la psychanalyse essentiellement dans la méthode que j'ai développée afin de clarifier ma propre position et les jeux de projection et d'interprétation qui ne manquaient pas de se déployer. Ce qui par ricochet m'a permis de construire un objet observable donc transformable en objet de savoir anthropologique. J'ai également utilisé ces acquis au moment de l'écriture, lorsqu'il s'est agi de rendre compte de cet objet, c'est-à-dire dans un même mouvement de le faire mien et de m'en défaire. Après une rapide présentation de l'ENSPTT (École nationale supérieure des postes et télécommunications) et de ce qui caractérisait ma position de départ, je présenterai donc deux exemples de situations où j'ai fait jouer ensemble psychanalyse et anthropologie.

L'ENSPTT est une école de la Poste et de France Télécom, créée en 1878 et fermée en 2002, dont la mission était de former pour ces deux entreprises des cadres supérieurs appartenant au corps des administrateurs PTT (Rebeyrolle, 2006). Je suis recrutée en janvier 1995, j'en partirai en janvier 2001, pour participer à la mise en œuvre d'un projet de réorientation radicale de cette école lui permettant de survivre à la suppression probable de la formation des administrateurs PTT. Je serai successivement directrice de la communication et du commercial, puis directrice du Club des entreprises de réseau qui proposait des prestations de formation, conseil et réflexion aux cadres supérieurs et dirigeants d'entreprises de service public désignées par le terme d'entreprises de réseau. Je

n'arrive donc pas dans cette école pour en observer le fonctionnement et en produire une monographie ethnologique, mais pour y occuper un poste à plein temps dans lequel je dois contribuer à assurer la pérennité de cette école. Cela dit, je n'ai jamais caché que je venais de débiter une thèse d'anthropologie dont le terrain était cette école.

Dès mon arrivée, je repère certains traits qui me positionnent en étrangère. J'ai une trentaine d'années alors que la fourchette d'âge se situe entre 40 et 55 ans. Je viens du secteur privé. Je suis positionnée sur un poste à responsabilité et fais partie du comité de direction, alors que les femmes sont majoritairement à des postes d'employées, les rares hommes se partageant les postes de direction. Ma position de départ est donc à la fois confortable, puisqu'il semblerait que je ne sois que de passage dans cet univers qui n'est pas le mien, et inconfortable, puisque j'ai fort peu de chance d'y trouver une place.

Je me suis souvent interrogée sur cette position d'extériorité durant mon terrain, au moment de l'écriture et même ensuite. Sur un plan méthodologique, elle m'a facilité la tâche en me plaçant d'une certaine manière à l'identique d'un anthropologue voyageant en terre lointaine. Elle me permettait d'identifier aisément les processus d'inclusion et d'exclusion à l'œuvre en me faisant expérimenter essentiellement les seconds, mais aussi après quelque temps les premiers. Du même coup, lorsque j'ai dû rendre compte de la typologie des acteurs et de leurs relations, la tâche s'est révélée relativement aisée. J'ai pu faire émerger des lignes de partage entre anciens et nouveaux, jeunes et âgés, fonctionnaires et contractuels, hommes et femmes ainsi que leurs combinaisons qui dessinaient des filiations et organisaient des logiques de relations. Les choses se sont compliquées – sur le terrain et au moment de son écriture – lorsque j'ai dû analyser ma propre position et en quoi elle pouvait être une source d'information. Il m'a alors fallu expérimenter le fameux « lâcher prise » afin de faire émerger de nouvelles combinaisons de sens moins visibles.

Le premier exemple de la porosité des frontières entre anthropologie et psychanalyse concerne cette expérience où j'ai dû

analyser ma propre position autrement que comme celle d'étrangère me facilitant mon travail d'anthropologue. S'y jouait ma position de « femme de pouvoir » par rapport aux autres femmes majoritairement exclues de ce statut, par rapport aux hommes majoritairement détenteurs de ce statut et par rapport à moi-même relativement ambivalente vis-à-vis de ce statut. J'ai donc appris à lire les signes de jalousie ou de rivalité non pas uniquement comme des indices des effets sur les autres de ce que je pouvais représenter, mais également comme des sources possibles de compréhension du fonctionnement de ce collectif, y compris dans la mesure où ces signes alimentaient ma propre ambivalence susceptible d'obscurcir ma capacité à observer ce qui se jouait. Dans un premier temps, j'ai cru en particulier que mon recrutement à ce poste et mon débordement d'énergie en étaient la cause. Mais lorsqu'un an après mon arrivée, le directeur me dit « tu pourrais aussi bien rester dix ans, jamais tu ne serais acceptée par le personnel » (sous-entendu les femmes simples « employées » autant que les hommes du comité de direction), je compris qu'autre chose se jouait dans ma présence qui n'avait rien à voir avec ce que j'étais. Il s'agissait de réaffirmer l'ordre établi. Réaffirmer la clôture de cette école sur elle-même qu'aucun corps étranger ne parviendrait à transformer. Réaffirmer la sexuation des rapports de pouvoir qu'une femme, qui plus est étrangère et justement parce qu'elle était étrangère, ne risquait pas de bousculer. La frontière entre le « personnel » et la « direction » était inébranlable, celle entre les femmes et les hommes également, cette double frontière posant celle du pouvoir. Il me fut alors beaucoup plus simple de comprendre pourquoi le collectif des hommes de la direction était exempté de tout conflit et faisait preuve d'une solidarité quasiment sans faille, et pourquoi le collectif des femmes était sujet à des rivalités et querelles permanentes. En ce sens, le conflit ne pouvait trouver sa source que dans le comportement de femmes que nous n'oserions plus qualifier d'hystériques. Or cette sexuation du pouvoir avait également l'avantage de confirmer la force tranquille des hommes et, à l'opposé, l'agitation permanente des femmes, rebouclant ainsi au travers de la définition des hommes et des femmes le mode de

relation qu'ils adoptaient et par conséquent la légitimité à attribuer le pouvoir aux hommes qui sauraient en faire un sage usage au contraire des femmes qui auraient provoqué le chaos.

Si après-coup cette description paraît évidente, elle a cependant nécessité que je ne laisse pas fonctionner en roue libre mon ambivalence par rapport à mon statut de « femme de pouvoir ». Prise dans ces jeux de relations que je viens de décrire, j'aurais pu en effet y trouver essentiellement une source d'alimentation de mon ambivalence. Ce qui m'aurait rendu plus difficile l'analyse de ces relations qui, par leur nature même, ne pouvaient que renforcer mon ambivalence, la perspective de devoir fonctionner constamment dans le registre du conflit pour donner réalité à ce statut n'étant foncièrement pas une perspective réjouissante, sans pour autant constituer une cause suffisante de renoncement à tout désir de pouvoir. Reste qu'à défaut d'être les détentrices légitimes du pouvoir, et il s'agit là du dernier axe déclinant cette sexuation du pouvoir, les femmes compensaient cette impossibilité par une activité constante et, il faut l'avouer, le plus souvent efficace. Si bien que face à ces femmes faisant fonctionner l'école, les hommes pouvaient se consacrer exclusivement à l'exercice du pouvoir qui gagnait par là même une aura de mystère – celle de l'autorité qui décide – bien plus valorisante que celle d'un simple pouvoir de faire ou d'agir.

Le second exemple de la porosité des frontières entre anthropologie et psychanalyse concerne les systèmes de croyance à l'œuvre dans cette école. Le premier renvoie à l'affrontement entre l'idéologie du libéralisme – dont l'entreprise privée, ses impératifs de performance et sa revendication de libre concurrence, est le fer de lance – et l'idéologie du service public assuré en France – il est vrai de moins en moins – par des entreprises publiques. Le second système de croyance se réfère plus spécifiquement au projet de cette école vis-à-vis duquel chacun devait se positionner. Dans ce cadre, il y avait ceux croyant en une mutation possible de l'ENSPTT – qui tel le Phoenix mourrait pour mieux renaître de ses cendres – et souhaitant donc la suppression de la formation des administrateurs PTT pour la remplacer par de nouvelles activités de formation,

conseil et réflexion. Et il y avait ceux qui, croyant impossible cette mutation, adoptaient une attitude de résignation ou de rébellion s'opposant à la croyance des premiers. L'avenir donna raison aux seconds, et il est fort probable que « la messe était dite » dès 1995 lors du lancement de projet de transformation à l'occasion duquel j'ai été recrutée.

Or observant dans la durée la dynamique incessante d'action en faveur de tel ou tel système de croyance et les tensions que leur opposition ne manquait pas de provoquer, j'en venais à identifier de plus en plus précisément la cosmogonie inébranlable que ces systèmes venaient alimenter. Cette cosmogonie assimilait l'ENSPTT à une oasis – compte tenu d'un confort de travail certain qu'elle assurait – perdue (oubliée ?) dans l'océan d'une mondialisation menaçante. Si bien que j'utilisais d'ailleurs la description des « îles continentales » et des « îles océaniques », proposée par Gilles Deleuze, pour illustrer la situation de cette école tour à tour « île continentale », « îles accidentelles, îles dérivées » qui « survivent à l'engloutissement qui les retenait », ou « île océanique », « îles originaires, essentielles » qui « apportent à l'air libre un mouvement des bas-fonds » (Deleuze, 2002 : 11-12).

L'anthropologie me permit donc de mettre à jour les systèmes de croyance et la cosmogonie de cette école qui soutenaient le collectif dans son identité et, en l'occurrence, dans l'épreuve, en faisant jouer en particulier – ce qui était une façon de confirmer la cohésion de ce collectif – la hiérarchie entre un « personnel » assez sceptique et une « direction » convaincue d'un avenir brillant. En revanche, c'est encore une fois vers la psychanalyse que je me tournais afin de repérer ce qui, en chacun, tendait à confirmer la réalité de cette construction sans jamais chercher à l'interroger. Il y avait en effet dans cette adhésion inébranlable un désir de se raccrocher à une vérité pleine et entière seule capable de faire cesser la question lancinante d'un « à quoi, à qui se fier ? », désir d'autant plus fort que le monde extérieur s'annonçait de plus en plus dangereux. Il fallait s'appuyer sur une vérité que la réalité confirme, et c'est bien le rôle qui était imparti aux jeux de croyance constituant la réalité quotidienne dans cette école. Puis la dynamique s'étiola.

Durant les deux dernières années de mon terrain, alors que la fermeture ne serait annoncée que deux années plus tard, une résignation progressive émergea. La réalité faisait loi, une nouvelle réalité, celle de l'idéologie libérale. Chacun commençait à plier bagage. Le directeur fut le premier à partir. Un « c'est ainsi » s'installa porté par tous. Les comportements changèrent, le cœur n'y était plus pour faire fonctionner les anciennes croyances ni même les anciennes lignes de partage, de hiérarchie et de conflit. Nous ressemblions au déprimé, que la psychanalyse décrit, s'installant « le gardien de son propre cimetière » et affirmant « dans un défi contradictoire, *garder son illusion perdue* » (Pontalis, 1988). Je commençais moi-même à chercher un nouveau poste et ma démission coïncida avec l'annonce officielle de la fermeture de l'ENSPTT.

Et maintenant ?

À travers ces deux exemples j'espère avoir montré de possibles espaces où anthropologie et psychanalyse peuvent se faire écho. Le premier illustre l'apport de la psychanalyse dans la pratique de mon observation, la construction de ma posture et ma capacité à identifier les jeux d'images et de relations dans lesquels, comme tout anthropologue, je m'insérais. Sachant que ma position particulière d'être à la fois dans l'action et en observation rendait particulièrement nécessaire cet impératif de me déplacer, autrement dit de développer ma capacité de « migrer ». Le second exemple a présenté, lui, l'apport de la psychanalyse dans le cadre d'une articulation – et non d'un simple changement d'« échelles » – entre une approche anthropologique du fonctionnement d'un collectif, ici le système de croyance, et une approche psychanalytique de certains des effets de ce fonctionnement pour l'individu lui-même. L'articulation de ces deux disciplines facilitant la mise à jour de l'acceptation par tous de ce système de croyance le posant comme moyen de faire jouer ce que nous appellerions en langage psychanalytique les « conflits intrapsychiques ».

Aujourd'hui, je continue sur un nouveau terrain à pratiquer ce type d'observation afin de mettre à jour ce qui constitue, organise et alimente le nouveau collectif dans lequel je travaille. J'y retrouve certaines lignes de force, en particulier relatives à la sexuaction du pouvoir et à la hiérarchie qui organisent les identités et les relations entre les personnes. Ces lignes de force se jouent cependant différemment. J'ajouterai : fort heureusement. J'avance donc progressivement, ayant acquis certains réflexes, tout en restant vigilante aux jeux de distance et de proximité sur lesquels appuyer mon observation. Reste que la mise en perspective de ce nouveau terrain se fera au moment de son écriture, ce qui constituera alors une occasion de faire jouer à nouveau et autrement la capacité de migrer inhérente au métier d'anthropologue.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- DELEUZE G., 2002. *L'île déserte et autres textes*. Paris, Minit.
- LEBRUN J.-P., 2008. *Clinique de l'institution*. Ramonville Saint-Agne, Érès.
- PONTALIS J.-B., 1988. *Perdre de vue*. Paris, Gallimard.
- PONTALIS J.-B., 1990. *La force d'attraction*. Paris, Seuil.
- REBEYROLLE M., 2006. *Utopie 8 heures par jour*. Paris, L'Harmattan.
- ROSSET C., 1976. *Le réel et son double*. Paris, Gallimard.

Résumé

La posture que doit se construire un anthropologue lors de l'observation et de la restitution de son terrain résonne fortement avec celle du contre-transfert pour un psychanalyste. Dans les deux cas, même migration vers l'autre et, au fur à mesure que l'étrangeté de l'autre laisse place à plus de familiarité, même transfert de l'altérité – de l'étranger – à l'intérieur de soi. L'enjeu est alors de réussir à élaborer une position « tierce », ce que les apports de la psychanalyse rendent possible. Il ne s'agit donc pas ici

d'avancer quelques similitudes entre anthropologie et psychanalyse, mais bien d'affirmer l'étanchéité poreuse de leurs frontières méthodologiques. Ce que viennent illustrer deux exemples de terrain mettant en jeu la sexuation des rapports de pouvoir et la dynamique d'alimentation par les individus des idéologies et des systèmes de croyance collectifs.

Mots-clefs : psychanalyse, anthropologie, interdisciplinarité, sexualité, contre-transfert, pouvoir, idéologie, système de croyance.

Summary

The Capacity to Migrate. Methodological Porosity Between Anthropology and Psychoanalysis

The stance that an anthropologist must take when carrying out their field observations and presenting their research findings strongly echoes that of counter-transference for a psychoanalyst. In the two cases, there is the same migration towards the other, and, as the other's strangeness progressively gives way to greater familiarity, the same transfer of otherness – from the stranger – inside oneself. The issue then is to succeed in creating a « third » position, something which the contributions of psychoanalysis make possible. It is not a question here, therefore, of suggesting some similarities between anthropology and psychoanalysis, but in fact of asserting the porous impermeability of their methodological boundaries. This is illustrated by two field examples that bring into play the sexing of power relations and the process whereby individuals sustain ideologies and collective belief systems.

Key-words: psychoanalysis, anthropology, interdisciplinarity, sexing, counter-transference, power, ideology, belief system.

* * *

**PSYCHOLOGISATION ET DÉSUbJECTIVATION
DES RAPPORTS SOCIAUX
DANS LE TRAVAIL SOCIAL AUJOURD'HUI
Le cas des Maisons d'enfants à caractère social**

Gilles RAVENEAU*

On ne peut nier que les transformations de nos sociétés néolibérales conduisent par bien des aspects à limiter les interventions publiques en reconstruisant la question du problème social et en accentuant la responsabilité des individus dans les difficultés qu'ils rencontrent. Cette situation pose la question de la psychologisation des rapports sociaux et du travail, entendue comme l'importation du langage, des représentations et des schèmes d'interprétation de la psychologie dans des univers dont les pratiques étaient auparavant énoncées et analysées selon d'autres schémas. Parmi les critiques formulées à l'égard du travail social et des travailleurs sociaux aujourd'hui, l'accusation de l'extension d'une culture psychologique tient une bonne place. Cet article voudrait en évaluer l'importance dans le champ socioéducatif. Il envisage la psychologisation des rapports sociaux dans le travail social aujourd'hui non pas tant comme une personnalisation des relations sociales tendant à minorer les facteurs

* Université de Paris Ouest Nanterre La Défense
LESC
Maison de l'archéologie et de l'ethnologie
21 allée de l'Université, 92023 Nanterre Cedex.
Courriel : gilles.raveneau@aliceadsl.fr

collectifs, que comme une requalification du travail socioéducatif et une désobjectivation des relations avec les enfants pris en charge et des conflits dans les équipes. Il vise à décrire et à comprendre les usages individuels et collectifs du langage psychologique et la manière dont ils peuvent contribuer efficacement ou non à la suppléance familiale.

Notre propos s'appuie sur une recherche ethnographique menée, depuis deux ans, dans deux Maisons d'enfants à caractère social (MECS)¹ de la Région parisienne, relevant du secteur socioéducatif et médico-éducatif. Ces maisons sont destinées à accueillir les enfants et les adolescents dont les familles ne peuvent assurer l'éducation. Ces établissements sont donc conduits à accomplir à la place des parents la plupart des actes éducatifs ordinaires. Une équipe pluridisciplinaire, constituée pour l'essentiel par des éducateurs d'internat (éducateurs spécialisés, moniteurs-éducateurs, éducateurs de jeunes enfants), mais aussi de chefs de service, de maîtresses de maison, de veilleurs de nuit, d'un psychologue, du personnel administratif et d'un directeur, accueille les enfants. Notre enquête ethnographique dans ces deux établissements, La Belle cordée et La Maison rêvée², a été réalisée à partir d'entretiens, d'analyses documentaires et d'observations de différents moments de la vie de ces deux institutions. La Belle cordée est un établissement qui n'accueille que des garçons de 8 à 18 ans et qui fait partie d'un vaste dispositif d'éducation spécialisée

¹ Une Maison d'enfants à caractère social est un établissement (avec les Foyers d'action éducative) géré le plus souvent par une association (une fondation, une congrégation ou un organisme semi-public), destiné à accueillir, pour des séjours plus ou moins longs, allant de quelques mois à l'âge de 21 ans, les enfants et les adolescents dont les familles ne peuvent assumer l'éducation. Les enfants sont confiés par la famille, par le service d'Aide sociale à l'enfance ou par le juge des enfants, sous réserve que les établissements aient été spécialement habilités par le préfet au titre de l'assistance éducative.

² La Belle cordée et La Maison rêvée sont deux noms fictifs. Toutes les informations qui permettraient d'identifier ces deux institutions ont été transformées de manière à conserver l'anonymat aussi bien des personnes que des MECS, mais non celles qui font sens pour notre analyse.

et d'apprentissage. Les 30 places d'internat sont réparties entre deux groupes de 10 à 12 jeunes sur le site de La Belle cordée et dans une maison en ville, offrant des possibilités d'immersion dans la vie sociale pour un groupe de garçons. Un accueil en externat est prévu en fonction d'indications spécifiques et des hébergements autonomes peuvent être envisagés pour les plus âgés. La Maison rêvée, quant à elle, accueille exclusivement des filles âgées de 3 à 18 ans sur deux sites. Le premier héberge un groupe de huit fillettes, âgées de 3 à 7 ans. Le second reçoit quatre groupes de jeunes, répartis entre deux groupes de filles de 7 à 13 ans et deux groupes de jeunes filles âgées de 13 à 18 ans. Ces deux derniers groupes de « grandes » ont chacun un site externe qui est constitué d'une maison comprenant cinq chambres. Par ailleurs, il existe également quelques appartements pour les jeunes majeurs jusqu'à 21 ans.

Il s'agira, dans un premier temps, de faire le point sur la diffusion d'une culture psychologique et d'un processus de psychologisation dans notre société contemporaine, en particulier dans l'intervention sociale. Un aperçu de ce mouvement et un retour sur la littérature permettront de saisir les ambiguïtés et les enjeux du concept de psychologisation. Dans un second temps, nous présenterons le secteur socioéducatif et la situation empirique concrète de la suppléance familiale et des Maisons d'enfants à caractère social. Puis, on se penchera sur l'extension du registre psychologique dans le travail socioéducatif et ses différents usages, montrant qu'il est non seulement convoqué pour penser les interactions au travail et la bonne gestion de celles-ci, mais qu'il est aussi inséparable d'une requalification du travail éducatif et social.

On montrera ensuite dans une autre partie que l'utilisation du langage et des schèmes d'interprétation psychologique par les travailleurs sociaux peut conduire à certaines dérives. Les éducateurs, en adoptant un discours psychologisant vis-à-vis des enfants et des familles, masquent parfois leur incompétence ou leur manque d'investissement. Ils tirent alors l'intervention sociale vers une individualisation et une personnalisation, et recourent au vocabulaire psychologique comme une défense. On arrive ainsi au

paradoxe d'un travail social et éducatif à la fois plus psychologisé et pourtant désobjectivé. On verra enfin qu'à l'extension du registre psychologique et de la psychologisation du travail social dans les MECS correspond au même moment une dépsychologisation du travail des psychologues à l'Aide sociale à l'enfance (ASE).

La dernière partie présentera les formes de résistances à la psychologisation du travail social dans les MECS. En effet, force est de constater, au regard du terrain investi, que l'affirmation d'une psychologisation accrue du travail social et des rapports sociaux au travail est une simplification. D'abord parce que l'importance accordée à la psychologie dans les cursus de formation des travailleurs sociaux n'est pas nouvelle, loin s'en faut. Ensuite, parce que le recours à la psychologie dans les savoirs et les discours mobilisés n'est pas le seul : les formes rituelles et les appartenances de groupe contribuent concrètement à la suppléance familiale. Nous essaierons de montrer, en particulier à travers l'étude des rites et de la ritualisation, que les dimensions sociales et culturelles des pratiques sont non seulement présentes à différents niveaux dans les Maisons d'enfants à caractère social observées, mais qu'elles permettent d'éprouver et de partager valeurs et délimitations de l'institution avec d'autres à travers des savoirs pratiques.

La diffusion d'une culture psychologique

Les évolutions de l'intervention sociale en général comme les pratiques d'accompagnement éducatif des enfants placés et du travail avec les familles dans les établissements socioéducatifs sont en partie liées à celles des modes de subjectivation, de gouvernement et du rapport des individus à la contrainte et à la norme. Elles débouchent sur le constat général d'une montée de la psychologisation des rapports sociaux aujourd'hui dans notre société, particulièrement significative dans l'action sociale. Un aperçu de ce mouvement et un bref retour sur cette littérature sont utiles pour saisir les ambiguïtés du concept de psychologisation et repérer les injonctions imbriquées qui pèsent sur les pratiques.

Dans de multiples situations (sociales, politiques, économiques, professionnelles, etc.), on assiste à la diffusion massive d'une culture psychologique portée par un contexte de recomposition des rôles sociaux et des institutions, appelant à la mobilisation, à la responsabilisation et à la participation permanentes de l'individu (Sennett, 1979 ; Ehrenberg, 1991, 1998 ; Giddens, 1991 ; Castel & Haroche, 2001). La restructuration des rapports sociaux et des rapports de production, tout autant que les phénomènes de désinstitutionnalisation et de construction identitaire des individus transformeraient l'action collective et les mouvements sociaux, déchirant le processus de socialisation et de subjectivation (Dubet & Martucelli, 1998). Ils engendreraient individualisme et liberté. Cette liberté dont jouirait l'individu le rendrait désormais seul responsable du sens de sa vie, de son action et de son identité. C'est aussi en ce sens qu'on peut comprendre le succès de la notion de risque et son essaimage dans les différents champs et disciplines scientifiques (Beck, 2001). Le risque appelle justement une posture active, un engagement et une responsabilité des individus au processus de réponse au risque encouru, des problèmes sanitaires, écologiques, technologiques, en passant par la question sociale et le travail. Les épreuves personnelles seraient en conséquence souvent interprétées comme des problèmes dont les individus sont les seuls responsables. On assisterait alors au déclin d'une conscience historique au profit d'une conscience thérapeutique où la question de l'identité des individus, la subjectivité, le désir d'expression et d'épanouissement personnel seraient l'enjeu et dont « la société du travail sur Soi » serait l'illustration (Vrancken & Macquet, 2006 : 217). Soutenue par les médias, cette diffusion d'une culture psychologique serait définie par des formes de vulgarisation et de banalisation des schèmes d'interprétation psychologiques (Stevens, 2008 : 2) et par une désocialisation du regard et une dépolitisation des représentations.

Cette réflexion est déjà ancienne si l'on songe aux travaux de Norbert Elias (1974, 1975) concernant le processus historique de civilisation caractérisé par une rationalisation, une intériorisation du contrôle social et une individualisation progressives. Mais la

question proprement dite de la psychologisation des rapports sociaux et du travail est plus récente et trouve véritablement son essor dans les sciences sociales à partir des années 1990 environ ; bien que Robert Castel l'ait identifié dès la fin des années 1970 sous la forme de la diffusion d'une « nouvelle culture psy », déplaçant non seulement la médecine mentale mais aussi la psychanalyse à travers des formes popularisées et simplifiées de développement personnel (Castel, 1981). Ce mouvement prend forme d'abord dans les institutions psychiatriques où il est interprété comme une nouvelle pratique du pouvoir visant un « gouvernement de soi par soi » (Foucault, 2003, 2008). Puis, il se répand hors les murs de la psychiatrie et du champ de la santé mentale pour contaminer progressivement le champ médico-social, éducatif, puis celui du travail, de l'entreprise et des médias³.

Ce qui est désigné sous le terme de psychologisation recouvre cependant des réalités multiples et des manières différentes de le concevoir. Lorsque les anthropologues et les sociologues parlent de psychologisation, ils désignent d'abord une divergence épistémologique sur la manière de construire les objets et de les traiter. Ils indiquent ensuite la montée d'une emprise psychologisante d'agir sur le monde et sur autrui qui focalise l'attention sur les affects, sur l'explication des comportements par des effets de personnalité, sur la description des conflits et des changements sociaux sous l'angle intersubjectif et du « travail sur Soi », etc. Dans l'intelligence de ce changement, une équivoque se fait jour entre deux conceptions. D'un côté, c'est la réalité sociale elle-même qui changerait à travers le rapport des individus aux grands déterminismes sociaux, le social perdant de sa consistance et les individus se singularisant et se pluralisant (Touraine, 1984 ; Giddens, *op. cit.* ; Gauchet, 1998 ; Ehrenberg, 1998 ; Lahire, 1998). De l'autre, c'est la manière de

³ Cette dynamique a été qualifiée de « passage du thérapeutique au para-thérapeutique, puis à l'extra-thérapeutique » (Castel, *op. cit.*). Elle a été étendue par les « nouvelles » thérapies proposant un « mieux-être » à tous, issues du « mouvement du potentiel humain » né en Californie dans les années 1960 autour d'Abraham Maslow et de Carl Rogers, et dont le succès du *counseling* (Rogers) aux États-Unis a permis l'extension.

traiter la réalité qui changerait. On interpréterait certaines questions en les rapportant à des intériorités et à des problèmes psychologiques alors même qu'elles resteraient des problèmes sociohistoriques classiques, légitimant les dominations (Bourdieu, 1994, 1997 ; Fassin, 2004 ; Fassin & Memmi, 2004).

Toutefois, les deux points de vue ne sont pas antagoniques si l'on veut bien considérer que l'intériorisation du contrôle social est la source et le résultat d'une modification des formes d'action sur autrui (Ehrenberg, 1998 ; Demailly, 2006)⁴. Le cadre de l'intervention sociale du secteur socioéducatif et de l'enfance en difficulté est particulièrement propice à l'exploration de cette problématique. Voyons à présent la situation empirique concrète de l'institution à partir de laquelle nous souhaiterions réfléchir, celle des Maisons d'enfants à caractère social (MECS).

Les Maisons d'enfants à caractère social et l'internat spécialisé

La législation de protection de l'enfance est ancienne en France et a été profondément marquée par la médecine et la psychiatrie. Depuis la révolution de 1789, l'aide sociale est un droit, ce qui aboutit à un ensemble de dispositifs qui s'est d'abord développé autour de certains hôpitaux, puis s'est stabilisé via les services de l'Assistance publique, devenu Aide sociale à l'enfance à partir du décret de novembre 1953. L'idéologie qui a imprégné les pratiques des internats spécialisés à l'égard des enfants placés et de leurs familles s'est caractérisée pendant longtemps par un certain

⁴ Dans son analyse de la dépression, Ehrenberg montre une transformation de la norme sociale aboutissant à reporter la responsabilité des parcours individuels et des difficultés socioprofessionnelles sur l'individu lui-même. La référence à la responsabilité personnelle est « un artifice normatif » et une autre manière d'intérioriser le contrôle social. Il souligne que « les normes d'aujourd'hui enjoignent certes de devenir soi-même, comme celles d'hier commandaient d'être discipliné ou d'accepter sa condition, mais rien ne permet d'affirmer qu'il y a moins d'expérience subjective dans la contrainte disciplinaire que dans celle de l'épanouissement personnel. Le "personnel" est un artifice normatif ; il est, comme toute norme, parfaitement impersonnel » (Ehrenberg, 1998 : 156).

paternalisme (Verdier, 1992). Les préoccupations d'ordre administratif sont longtemps apparues prédominantes par rapport aux considérations éducatives dans les textes. Dans les années 1940 et 1950, l'internat spécialisé était quasiment la seule solution proposée par l'Assistance publique et le secteur associatif. Il a fallu attendre les années 1970 pour voir se développer les placements familiaux dans le secteur de l'Aide sociale à l'enfance ; ce qui n'a pas été sans susciter des débats récurrents dans les milieux professionnels concernant la valeur à accorder à une catégorie de dispositif par rapport à l'autre : internat spécialisé vs placement familial.

On est passé d'établissements encore largement marqués par leurs origines religieuses (Le Bon Pasteur pour La Maison rêvée, orphelinat dépendant d'une congrégation religieuse), philanthropiques, de colonies pénitenciaires ou d'orphelinats (La Sauvegarde pour La Belle cordée), à des associations se professionnalisant. Rappelons enfin le rôle central des psychiatres et, dans une moindre mesure des magistrats, dans le lent processus d'institutionnalisation qu'a connu le secteur de l'enfance inadaptée, terme qui a marqué profondément ce champ social et dont les maisons à caractère social sont l'émanation. On parle plus volontiers aujourd'hui « d'enfance en difficulté » ou encore de « secteur socioéducatif » ou « médico-éducatif ».

La notion de « suppléance familiale » a été avancée dans les années 1980 à la suite du terme de « substitution familiale »⁵ pour qualifier ce type d'action éducative, mise en œuvre essentiellement par des éducateurs d'internat, mais aussi par toute une catégorie de personnel participant à la vie de ces maisons : maîtresse de maison, veilleur de nuit, psychologue, chef de service (éducateur spécialisé responsable d'un service), directeur. Certains professionnels sont parfois affectés à plusieurs types de tâches ; c'est le cas par exemple des maîtresses de maison d'unités de vie. On distingue ainsi différents types de tâches : domestiques (préparation des repas,

⁵ Ce changement de terminologie indique que pendant longtemps le placement des enfants a fonctionné sur le registre de la substitution (Fablet, 2005).

lavage, entretien...), techniques (réparation, aménagement des locaux), de garde, d'élevage (nourrir, habiller, laver), éducatives et socialisantes (apprentissage, acquisition de comportements sociaux, etc.), de suivi, d'analyse et de coordination (médecin, enseignant, psychologue) et de références sociales. Par suppléance familiale, il faut donc entendre « l'action auprès d'un mineur visant à assurer les tâches d'éducation et d'élevage habituellement effectuées par les familles, mise en œuvre partiellement ou totalement hors du milieu familial dans une organisation résidentielle » (Durning, 1986 : 102).

Les pratiques d'accompagnement éducatif des enfants placés ont beaucoup évolué dans la deuxième moitié du XX^e siècle, particulièrement ces vingt-cinq dernières années avec une place grandissante accordée à la psychologie et aux pratiques éducatives inspirées de ces théories (Fablet, *op. cit.* ; Rochex, 2000). Globalement, ce ne sont pas seulement les établissements d'accueil résidentiel et les pratiques éducatives qui se sont transformés, mais toute l'architecture départementale et régionale des équipements et services de la protection sociale et juridique de l'enfance⁶. Après avoir privilégié pendant longtemps une logique de séparation se traduisant par une mise à l'écart des familles, on assiste aujourd'hui à une logique de maintien des liens où la psychologie occupe une place centrale. Il n'est plus possible légalement de faire sans la famille quoi qu'en disent les professionnels réfractaires à une telle évolution⁷. Au nom du maintien des liens entre parents et enfants, des interventions et un suivi des enfants placés sont opérés en direction des familles, afin de les soutenir dans l'exercice de leurs

⁶ En ce qui concerne les données chiffrées les plus récentes des populations accueillies dans les structures de suppléance familiale, cf. Humbert (2003).

⁷ La loi du 6 juin 1984, renforcée par la loi de 2002-2, institue un droit des familles dans lequel s'inscrivent les modalités de coopération entre professionnels et parents d'enfants placés.

fonctions éducatives⁸. On cherche à aménager la séparation, à éviter une rupture de l'enfant avec son milieu familial et social, tout en cherchant à limiter dans la durée la prise en charge éducative. Cela conduit logiquement à privilégier un accueil de proximité, ce qui était loin d'être le cas auparavant. Il n'était pas rare, dans les débuts de La Belle cordée par exemple, de recevoir et de transplanter à son tour des enfants dans la France entière.

Toutefois, nous verrons que les pratiques ne se déduisent pas des textes réglementaires et ne s'y réduisent pas, même si ceux-ci fournissent des cadres indispensables à leur élaboration. De manière identique, nous découvrirons que l'utilisation de la psychologie ne se déduit pas nécessairement de la fonction occupée au sein de l'institution et que la psychologisation accrue des situations professionnelles et du travail renvoient à une pluralité de représentations et de pratiques.

L'extension du registre psychologique dans le travail socioéducatif

On aura compris que les pratiques se sont considérablement transformées dans les Maisons d'enfants à caractère social (MECS) et que la psychologie y occupe une place importante au regard à la fois de l'histoire de ces institutions et du type de travail qui y est effectué aujourd'hui. Ce qui frappe d'abord l'observateur, c'est l'utilisation d'un langage d'inspiration psychologique pour aborder les problèmes avec les enfants et les familles, pour décrire, évaluer et interpréter les rapports de travail dans l'institution et avec les autres institutions qui collaborent à la prise en charge des « usagers » (Aide sociale à l'enfance (ASE), services de pédopsychiatrie hospitaliers, Centre médico-psychopédagogique (CMPP), écoles, Action éducative en milieu ouvert (AEMO), Centres d'hébergement et de réinsertion sociale (CHRS), juge pour enfants). Cette extension du registre psychologique en dehors des activités

⁸ En ce qui concerne le « travail avec les familles », le débat reste entier quant à savoir quels sont les professionnels et les institutions les mieux à même de l'assurer.

psychothérapeutiques elles-mêmes se comprend d'abord par la présence massive des catégories psychologiques et des psychiatres, psychanalystes et psychologues eux-mêmes dans les différentes structures qui participent à la prise en charge des enfants. Les éducateurs des MECS et les travailleurs sociaux se situent ainsi aux confins du travail social et éducatif et de la prise en charge du trouble psychique. À cette place, ils sont appelés à collaborer avec les professionnels de la psychologie qui occupent la place dominante dans leur secteur d'activité et qui contribuent à l'extension des schèmes psychologiques à l'ensemble de l'activité. Ce faisant, ils sont conduits à s'appropriier le langage et les catégories psychologiques qui apparaissent comme la ressource légitime pour définir le travail avec les enfants et la famille et analyser les situations professionnelles. C'est la raison pour laquelle les éducateurs spécialisés, les moniteurs-éducateurs, les éducateurs de jeunes enfants (EJE), les chefs de service, les maîtresses de maison, voire le personnel administratif qui en sont initialement dépourvus cherchent à les acquérir selon différentes stratégies (Morel, 2008 : 70).

Les références explicites ou implicites à la psychologie comme support de leur travail dans les entretiens réalisés avec les éducateurs comme l'observation de certaines interactions entre eux attestent de leur ajustement aux références psychologiques et de leur utilisation dans le registre éducatif. Une éducatrice de jeunes enfants parle « des enfants très perturbés dont il faut savoir saisir la psychologie » ; un moniteur-éducateur évoque « la tâche d'éducateur qui doit prendre soin de l'enfant, l'accepter comme il est avec ses difficultés, sa psychologie et comprendre aussi la famille d'où il vient » et une éducatrice spécialisée précise qu'« il faut considérer les jeunes comme des sujets [...] et travailler avec des parents psychologiquement défaillants » ; quand tel autre fait référence au transfert (« On travaille avec le transfert tout le temps dans ce boulot. Il faut être vachement attentif ») et une autre au désir (parlant d'une jeune fille qui a fugué de l'internat suite à un conflit avec l'équipe, une éducatrice dit à la psychologue que « ce n'est peut-être pas son désir de rester dans ce groupe »).

Le psychologue est aussi convoqué pour penser les interactions au travail et la bonne gestion de celles-ci. Les réunions de synthèse et les journées de réflexion, auxquelles tous les membres du personnel éducatif des MECS sont tenus d'assister, ou les réunions d'équipe avec le ou la psychologue de l'établissement, sont des dispositifs institutionnalisés qui permettent de diffuser, transmettre et légitimer une culture psychologique. Celle-ci est inséparable d'une requalification du travail éducatif et social (Stevens, *op. cit.* ; Morel, *op. cit.*). Certains cherchent même dans le recours au registre psychologique une forme de reconnaissance de leur travail auprès du psychologue de l'établissement ou des psychiatres et psychothérapeutes avec lesquels ils sont en lien au sujet des enfants dont ils sont référents : « J'ai accepté de travailler avec un enfant qui était très perturbé, très violent. J'ai accepté, mais en bossant de près avec la psy parce que c'était hard [...]. J'ai beaucoup appris et ça a finalement été une super expérience » (éducatrice spécialisée). Le concours du psychologue, son soutien, son aide et ses éclairages sont appréciés pour les situations difficiles, et parfois même recherchés : « Si on n'a pas un soutien psychologique ou quelqu'un qui nous éclaire avec certains jeunes et leur famille, c'est l'enfer. Il y a des situations qui sont vraiment angoissantes » (moniteur-éducateur).

Plus généralement, les éducateurs soulignent l'aspect relationnel et éducatif de leur travail, pensé comme une mise en pratique profane de la psychologie. Une manière de prendre soin des enfants en souffrance et en risque d'effondrement, en proposant un autre groupe d'appartenance et présentant un cadre sécurisant. La « réponse éducative » des MECS peut être analysée comme une entreprise de transformation des dispositions des jeunes confiés à l'institution. Le travail social et éducatif ici vise à produire idéalement un changement durable des enfants et des jeunes placés dont on cherche à atténuer les problèmes. Il s'agit aussi de les engager à travailler sur leurs difficultés, non sans rencontrer des résistances. L'équipe éducative met ainsi en œuvre des pratiques quotidiennes qui reposent sur l'écoute, le dialogue, la bienveillance, la réflexivité individuelle et la prise en compte de la subjectivité. Il

s'agit en définitive de conduire les jeunes à contrôler leurs actes par le retour sur soi et l'explicitation des raisons de leurs actions⁹. La réflexivité, le contrôle de soi et le dialogue apparaissent alors comme des conditions essentielles de changement et de retour vers la famille d'origine. En conséquence, la prise en compte du psychologique, c'est-à-dire du sujet, du point de vue subjectif des enfants et des familles, semble constituer un élargissement pertinent des compétences professionnelles des travailleurs sociaux dans les MECS.

Un travail à la fois psychologisé et désobjectivé

Toutefois, la diffusion de « la culture psy », les usages et les compréhensions différentiels qu'en font les diverses catégories de personnel dans les MECS ne sont pas une garantie en soi. Loin s'en faut. Il arrive que les éducateurs, les chefs de service et les psychologues de ces établissements, confrontés à l'impuissance d'agir sur les causes (la problématique sociale, culturelle et économique des familles, la maltraitance familiale, l'abus sexuel, la violence contre soi ou envers les autres, les fugues...) aient tendance à se rabattre en cas de difficultés avec les jeunes et leur famille sur les effets (les qualités, défauts et problèmes des personnes impliquées), en oubliant l'histoire du sujet et en méconnaissant les répétitions et les reproductions au sein des équipes. Ils tirent alors l'intervention sociale vers une individualisation et une personnalisation *hic et nunc*, et recourent au vocabulaire psychologique et à la nosographie psychiatrique comme une défense et un moyen de masquer les problèmes concrets à traiter. C'est en ce sens que l'on peut parler d'un travail à la fois psychologisé et désobjectivé (Blondeau & Rouchy, 2004). Ces situations peuvent alors conduire à une aggravation des symptômes, une souffrance redoublée et à une déstructuration des repères psychosociaux de jeunes déjà fragiles et instables, comme à une mise à mal des liens et des collaborations précoces établis avec les familles.

⁹ La verbalisation et la prise de parole sont des techniques de soi, au sens foucauldien, et sont donc subjectivantes.

Ainsi, certains éducateurs adoptent un discours psychologisant vis-à-vis des enfants ou des familles qui masque parfois leur manque d'investissement concret auprès des jeunes. Ou bien l'utilisation du registre psychologique décale tout simplement les problèmes pratiques, ce qui permet de les contourner et ne pas avoir à les affronter directement. Ou encore, les familles et les enfants sont stigmatisés et ne sont perçus qu'à travers leur handicap psychologique et socioculturel. C'est de cette façon également que l'on peut entendre le recours à des lieux communs de l'univers « psy » par certains membres de l'équipe éducative qui posent « la question du désir » par exemple ou bien celle « du sujet », « du traitement par la parole », de la nécessité du secret professionnel, etc. Souvent, il ne s'agit que d'un simple vernis psychologique où les concepts et le cadre théorique lui-même sont mal digérés, voire incompris. Ils fonctionnent comme des signes de reconnaissance et de légitimation vis-à-vis des experts que sont les psychologues et les psychiatres. Ils servent aussi de cadre aux échanges avec les enfants et les familles, ainsi qu'entre les divers professionnels travaillant dans les Maisons, proposant une sorte de « sens pratique » (Bourdieu, 1980). L'utilisation du langage psychologique et des schèmes d'interprétation de la discipline en dehors des espaces cliniques qui leur sont spécifiquement réservés peut donc conduire à certaines dérives qui détournent les éducateurs de leur travail initial et leur font prendre une autre direction. On arrive ainsi, pourrait-on dire, à une psychologie sans psychologues (ou presque¹⁰).

Mais la situation inverse est aussi possible. Elle est encore plus paradoxale peut-être et concerne les psychologues eux-mêmes. Non pas tant ceux qui sont implantés dans les MECS que ceux et celles qui travaillent au service de l'Aide sociale à l'enfance (ASE) que j'ai pu observer et qui sont nécessairement en lien avec les établissements qui prennent en charge les enfants. Des psychologues de l'ASE sont conduits à n'utiliser un discours psychologique que de manière purement rhétorique, sans une pratique effective qui

¹⁰ Il n'y a qu'un seul psychologue par établissement généralement, sauf si la MECS est très importante.

permette d'articuler leur cadre conceptuel avec l'expérience des familles et des enfants en difficulté ; c'est-à-dire qu'ils pratiquent une psychologie sans clinique, une psychologie sans sujet, tout simplement sans contact avec les personnes réelles. Comment est-il alors possible de parler de « sujet » lorsqu'on ne rencontre pas les gens eux-mêmes ? Ainsi à l'ASE est-on obligé de constater que, trop souvent, nombre de ceux qu'il est convenu d'appeler « les psychologues de l'enfance » ne rencontrent que rarement les enfants dont ils ont la charge¹¹. Non pas parce qu'ils ne font pas leur travail, bien au contraire serions-nous tentés de dire, mais parce que la structure bureaucratique dans laquelle ils se trouvent ne les incite pas, voire les détourne, de ce qui est le sens même de leur métier et de leur fonction : l'évaluation clinique de l'enfant, la compréhension et l'appréciation de la relation entre les parents et leurs enfants¹², la clinique du lien et l'aide qu'ils peuvent apporter à une situation de souffrance, voire de dangers pour les jeunes.

Tout est fait dans les services de l'Aide sociale à l'enfance pour que les psychologues soient conduits à s'identifier à l'administration. Ce faisant, ils perdent leur qualité de psychologue à mesure qu'ils s'identifient au travail administratif. Une psychologue de l'ASE l'exprime parfaitement : « Je vois bien que lorsque je suis dans les "il faut que...", "c'est pas bon de...", "on doit faire que...", je suis identifiée à l'administratif et je ne suis plus psychologue... Trop souvent, je me surprends dans cette position, à mon corps défendant ». D'où l'équation inverse : des psychologues sans psychologie (ou presque) et un processus de dépsychologisation

¹¹ Rappelons que cette recherche est localisée et que dans d'autres départements et d'autres régions en France les situations peuvent différer. Il reste à étendre nos investigations de manière systématique.

¹² Nous avons noté précédemment que la suppléance familiale comporte aujourd'hui une extension des activités de suivi ou de coordination avec les familles (cf. loi de 2002-2) ; cela pose justement le problème de savoir qui s'en occupe. Au regard de notre investigation et des résultats de l'enquête, ce n'est pas l'ASE et les psychologues de l'enfance. Certaines initiatives réalisées dans une MECS par la psychologue vont en ce sens, mais elles restent isolées et largement incomprises. Là aussi, il faudrait systématiser les observations et les enquêtes pour voir comment cela se passe ailleurs.

dans la mesure où les professionnels qui participent à ce dispositif ne font de psychologie que sous une forme plus rhétorique que clinique. Dérive de l'intervention sociale et démission que la psychologie tente de justifier a posteriori, via sa présence dans les institutions légitimes. Didier Fassin, de son côté, note en ce qui concerne la psychologisation des politiques sociales locales qu'« elle se déploie avec des psychologues faisant de moins en moins de psychologie » (*op. cit.*). Où l'on voit qu'à l'extension du registre psychologique et de la psychologisation même du travail social dans les MECS correspond au même moment une dépsychologisation du travail des psychologues à l'ASE.

Des résistances à la psychologisation du travail social

La situation n'est donc pas univoque et le mouvement de psychologisation du travail social et éducatif décrit apparaît soudain plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. En effet, la psychologisation du travail social et des rapports entre les professionnels rencontre également des oppositions au sein même des MECS et la prise en compte de la dimension sociale et collective n'est pas toujours réalisée par ceux qui en ont la charge.

La mise à distance de la logique administrative par l'extension de la psychologisation du travail socioéducatif fait retour en cas de conflit et de désaccord avec l'équipe de direction et/ou le psychologue. Les différences de statuts et de missions, la division du travail et la logique de groupe d'appartenance des équipes d'éducateurs prévalent parfois comme l'a montré un grave désaccord dans une des deux MECS. Le conflit a opposé la direction et un groupe d'éducateurs qui s'est mobilisé et a porté la lutte devant le syndicat, obligeant le conseil d'administration à prendre position. Les catégories administratives sont alors stratégiquement réappropriées et utilisées comme des ressources collectives délimitant un champ d'action et de compétences propres aux éducateurs. Les travailleurs sociaux ont finalement une position ambivalente vis-à-vis de la psychologisation du travail. La prise en compte des bénéfices octroyés conduit aussi dans le même mouvement à une

prise de conscience des dangers qui l'accompagnent (Demailly, *op. cit.* ; Morel, *op. cit.*).

Mais les résistances à la psychologisation peuvent aussi venir paradoxalement des psychologues eux-mêmes. Nous avons noté l'usage du langage psychologique par le personnel éducatif, les lieux communs et les utilisations superficielles des catégories psychologiques qui servent parfois à masquer l'insuffisance et le manque d'investissement auprès des jeunes et des familles. Les psychologues sont appelés à lutter contre cette vulgate et les dérives qu'elle induit, notamment la pseudo prise en charge des sujets et de leurs difficultés et l'évitement des problèmes réels à traiter. Par ailleurs, contrairement à ce qu'on pourrait attendre, les psychologues sont loin d'être les derniers dans les MECS à se soucier de la dimension collective du travail et des aspects institutionnels inhérents aux dispositifs de prise en charge des enfants. Leur attention aux phénomènes psychosociaux et à la dimension contenante des dispositifs de groupe¹³ les incite à être attentifs aux phénomènes indissolublement liés de l'individuel et du groupal dans la construction de l'identité et le devenir du sujet (Rouchy, 2008 : 168).

La place des rites et de la ritualisation par exemple montre que dans les Maisons d'enfants à caractère social observées les rites autorisent à faire l'expérience à la fois d'une subjectivité et d'une culture commune. Dans la mesure où ces établissements sont conduits à accomplir à la place des parents la plupart des actes éducatifs habituels, on comprend la place tenue par les rituels quand on connaît l'importance des rites dans la vie quotidienne et familiale. Pour appréhender la façon dont les MECS peuvent s'appuyer sur les rites pour contribuer à l'éducation et à la construction de soi des enfants et des adolescents, il faut regarder comment elles organisent l'entrée et la sortie de l'institution, le cadre du temps et de l'espace, comment elles façonnent les corps et les énoncés, comment ceux-ci sont appréhendés et quels effets ces

¹³ Au moins pour les psychologues formés et sensibilisés aux dimensions psychosociales et à l'analyse de groupe, comme l'était une psychologue dans une des MECS observées.

dispositions produisent sur les individus. Les ritualisations et les rituels peuvent être des outils possibles d'inclusion et de participation sociale, associés à la production d'une culture morale et éducative efficace. Trop souvent sous-estimés dans les MECS, les rites permettent pourtant, à certaines conditions, une réinscription de l'existence des enfants accueillis et la continuité de leur prise en charge par les professionnels (Raveneau, 2008).

Des formes hybrides de subjectivation à l'interface du psychologique et du social

En donnant à l'individu la possibilité de faire l'expérience de soi-même par l'intermédiaire de dispositifs sociaux, la ritualité ouvre à la subjectivité et à l'autre. Elle peut alors être réinventée, dans le souci de respecter l'autre et de lui donner une vraie place : enfants, parents, professionnels, etc. Pour ne prendre qu'un exemple : l'absence ou le faible sentiment d'intimité qu'on observe régulièrement chez les jeunes placés dans les Maisons à caractère social (qui ont parfois subi déjà plusieurs placements) rend très difficile pour les éducateurs qui les encadrent le fait de respecter leurs espaces personnels. Comment un enfant ou un adolescent dominé de toute part et soumis initialement à la violence peut-il dès lors contribuer à définir « sa » place en lien avec celle que lui assigne le collectif ? Comment est-il conduit à exister en dehors des normes et des valeurs de ses parents ? Comment la suppléance familiale elle-même, incarnée par l'éducateur référent et l'institution, favorise-t-elle un recommencement et une symbolisation de la place attribuée ? Les rites autorisent à faire l'expérience à la fois d'une subjectivité et d'une culture commune et aident les enfants à se constituer comme des êtres singuliers et semblables aux autres. À condition que les éducateurs et les équipes disposent d'un espace de libre action et d'élaboration psychique, soutenu par les psychologues, les Maisons à caractère social semblent un lieu particulièrement adapté à la mise en place de tels rituels (Raveneau, *op. cit.*).

Par ailleurs, la psychologisation « sauvage » réalisée par les travailleurs sociaux et le recours quasi exclusif aux psychologues

cliniciens comme régulateur des énigmes et des difficultés dans ces institutions tendraient à sous-évaluer l'intérêt et l'efficacité des rituels, au profit de la seule « clinique de la parole », pensée peut-être trop souvent comme toute-puissante. Bref, à sous-estimer les dimensions sociales, culturelles et institutionnelles rencontrées dans les formes d'échanges entre les travailleurs sociaux, les enfants et les familles, et dans les relations de travail. On peut aisément faire l'hypothèse que des psychologues formés à la fois à la dimension clinique (la psychopathologie, la psychanalyse) et à la dimension sociale (psychosociologie ou psychologie sociale, mais encore plus directement à la sociologie et à l'anthropologie) seraient plus à même de prendre au sérieux les rituels et les ritualisations, et de traiter (plus ?) efficacement les nombreux problèmes et difficultés rencontrés, en restaurant toutes les visions subjectives des participants et en parcourant ainsi le continuum qui va de l'individu au groupe en passant par l'institution.

Si l'appropriation des catégories psychologiques requalifie le travail des éducateurs dans le sens d'une plus grande légitimité professionnelle (Morel, *op. cit.*), elle normalise et produit des assignations identitaires également. Le rapprochement entre psychologisation et individualisation des conceptions de l'action éducative renvoie les enfants et les familles à la responsabilité de leur situation et les culpabilise. La psychologisation du travail socioéducatif dans les MECS alimente ainsi une lecture de la suppléance familiale et de l'exclusion comme une expérience individuelle qui masque l'écart social et culturel entre l'institution et les enfants de familles populaires. La lecture psychologisante du handicap socioculturel conduit à envisager leur action comme vouée à l'échec. Elle produit une forme de fatalisme autoréalisateur et redouble les assignations stigmatisantes (Bresson, 2006).

Les professionnels des MECS se trouvent pris dans des contraintes économiques, sociales et politiques. Ils se retrouvent dans une série d'injonctions contradictoires et se voient soumis à la rationalisation générale du secteur social et médico-social. On découvre ainsi que « psychologisation » et « subjectivation » ne se superposent pas forcément et que l'on peut faire de la psychologie

sans psychologues, et qu'inversement des psychologues ne font plus de psychologie. La situation n'est donc pas univoque. Des tendances et des pratiques contradictoires cohabitent qui rendent difficile l'affirmation d'une vision unique de la psychologisation du travail social. Au final, la compréhension des actions socioéducatives réalisées dans les MECS demande d'intégrer à la fois les déterminismes économiques, culturels et sociaux et les implications psychiques individuelles.

Une remarque réflexive peut être avancée pour finir. Les faits sociaux ne sauraient être analysés seulement comme des choses, selon la célèbre formule de Durkheim, parce qu'ils s'avèrent agités de subjectivité et parce que l'ethnologue travaille aussi avec sa propre subjectivité qu'il s'agit d'objectiver précisément. L'enquête ethnographique menée ici à l'interface de l'anthropologie, de la sociologie et de la psychanalyse repose sur l'intersubjectivité chercheur/interlocuteur et suppose une très forte implication de l'ethnologue dans la culture de ses informateurs. Elle permet à l'ethnologue d'accepter sa subjectivité et son angoisse dans les relations humaines; de prendre la mesure des effets de transfert et de contre-transfert avec ses interlocuteurs, tout en lui permettant d'en évaluer l'impact sur la connaissance produite (Devereux, 1980). Si des complémentarités interdisciplinaires s'esquissent, la place que joue la psychanalyse dans le champ de l'anthropologie demeure encore largement implicite ou « sauvage ». Des usages non contrôlés peuvent générer des méprises et des incompréhensions ; et on ne peut se contenter d'affirmation aussi tranchante que « la psychanalyse est une anthropologie » (Valabrega, 2001) par exemple. De même, une anthropologie psychanalytique qui voudrait tenir les deux bouts de la chaîne ne pourrait se contenter de servir de caution à des hypothèses venues de la clinique et ne s'adressant qu'aux psychanalystes ou aux psychologues (Schneider, 2005 : 205-208), mais devrait plutôt proposer une analyse comme nous avons tenté de le faire où les institutions et les dispositifs sont étudiés en regard des individus qui en sont les producteurs et les utilisateurs.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BECK U., 2001 [1986]. *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Paris, Flammarion.
- BLONDEAU S., ROUCHY J. C., 2004. « La banalisation du psy », *Connexions*, 81 : 7-9.
- BRESSON M. (dir.), 2006. *La psychologisation de l'intervention sociale. Mythes et réalités*. Paris, L'Harmattan.
- CASTEL R., 1981. *La gestion des risques. De l'anti-psychiatrie à l'après-analyse*. Paris, Minuit.
- CASTEL R., HAROCHE C., 2001. *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*. Paris, Fayard.
- BOURDIEU P., 1980. *Le sens pratique*. Paris, Minuit.
- BOURDIEU P., 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, Seuil.
- BOURDIEU P., 1997. *Méditations pascaliennes*. Paris, Seuil.
- DEMAILLY L., 2006. « La psychologisation des rapports sociaux comme thématique sociologique », in BRESSON M. (dir.), *La psychologisation de l'intervention sociale. Mythes et réalités*. Paris, L'Harmattan.
- DEVEREUX G., 1980. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris, Flammarion.
- DUBET F., MARTUCELLI D., 1998. *Dans quelle société vivons-nous ?* Paris, Seuil.
- DURNING P., 1986. *Éducation et suppléance familiale en internat*. Paris, CTNERHI.
- EHRENBERG A., 1991. *Le culte de la performance*. Paris, Calmann-Lévy.
- EHRENBERG A., 1998. *La fatigue d'être soi*. Paris, Odile Jacob.
- ELIAS N., 1974 [1939]. *La civilisation des mœurs*. Paris, Calmann-Lévy.
- ELIAS N., 1975. *La dynamique de l'Occident*. Paris, Calmann-Lévy.
- FABLET D., 2005. *Suppléance familiale et intervention socio-éducative*. Paris, L'Harmattan.

- FASSIN D., 2004. *Des maux indicibles. Sociologie des lieux d'écoute*. Paris, La Découverte.
- FASSIN D., MEMMI D. (dir.), 2004. *Le gouvernement des corps*. Paris, EHESS.
- FOUCAULT M., 2003. *Le pouvoir psychiatrique* (cours au Collège de France 1973-1974). Paris, Gallimard/Seuil.
- FOUCAULT M., 2008. *Le gouvernement de soi et des autres* (cours au Collège de France 1982-1983). Paris, Gallimard/Seuil.
- GAUCHET M., 1998. « Essai de psychologie contemporaine. Un nouvel âge de la personnalité », *Le Débat*, 99 : 164-181.
- GIDDENS A., 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, Stanford University Press.
- HUMBERT C. (coord.), 2003. *Institutions et organisations de l'action sociale. Crise, changements, innovations*. Paris, L'Harmattan.
- LAHIRE B., 1998. *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris, Nathan.
- MOREL S., 2008. « L'ambivalence de la psychologisation des rapports de travail dans les institutions "psy" », *Sociologies pratiques*, 17 : 67-79.
- RAVENEAU G., 2008, « Esquisse de rites en Maisons d'enfants à caractère social. Performativité, plasticité, subjectivité », *Le Sociographe*, 25, 1 : 61-98.
- ROCHEX J.-Y., 2000. « Apprentissage et socialisation : un rapport problématique », in TOZZI M. (dir.), *Apprentissage et socialisation*. Montpellier, CRDP.
- ROUCHY J.-C., 2008. *Le groupe, espace analytique*. Toulouse, Érès.
- SCHNEIDER M., 2005. « De l'anatomique au culturel. Lectures du partage sexué », in BIDOÛ P., GALINIER J. & JUILLERAT B. (dir.), *Anthropologie et psychanalyse. Regards croisés*. Paris, EHESS : 205-228.
- SENNETT R., 1979. *Les Tyrannies de l'intimité*. Paris, Seuil.

- STEVENS H., 2006. « Les ambivalences du "développement personnel" dans l'entreprise. Le cas d'Entreprise de Soi », in CHANLAT J.-F. et al. (dir.), *Comprendre et organiser : quels apports des sciences humaines et sociales ?* Paris, L'Harmattan.
- STEVENS H., 2008. « Quand le psychologique prend le pas sur le social pour comprendre et conduire des changements professionnels », *Sociologies pratiques*, 17 : 1-11.
- VALABREGA J.-P., 2001. « La psychanalyse est une anthropologie », *Topique*, 75 : 5-12.
- VERDIER P., 1992. *L'enfant en miettes*. Paris, Privat.
- VRANCKEN D., MACQUET C., 2006. *Le travail sur Soi. Vers une psychologisation de la société ?* Paris, Belin.
- TOURAINÉ A., 1984, *Le retour de l'acteur*. Paris, Fayard.

Résumé

Cet article envisage la psychologisation des rapports sociaux dans le travail social aujourd'hui non pas tant comme une personnification des relations sociales tendant à minorer les facteurs collectifs, que comme une requalification du travail socioéducatif et une désobjectivation des relations avec les enfants pris en charge et des conflits dans les équipes. Partant d'une recherche ethnographique dans deux Maisons d'enfants à caractère social (MECS) en Région parisienne, ce travail interroge l'extension du registre psychologique dans le travail socioéducatif et les usages individuels et collectifs de ce langage dans les établissements, ainsi que la manière dont il peut contribuer efficacement ou non à la suppléance familiale. Cet article s'efforce de comprendre comment il est possible de parler d'un travail à la fois psychologisé et désobjectivé.

Mots-clefs : psychologisation, travail social, éducation, suppléance familiale, désobjectivation.

Summary

The Psychologization and De-Subjectivization of Social Relations in Contemporary Social Work: The Example of Publicly Subsidized Children's Homes (MECS)

This article views the psychologization of social relations in contemporary social work less as a personification of social relations tending to downplay collective factors than as a re-characterization of socio-educational work and a de-subjectivisation of relations with the children taken into care and of conflicts within the teams. Based on ethnographic research conducted in two publicly-subsidized children's home (MECS) located in the Paris region, this article examines how psychological language is spreading within socio-educational work and how it is used by individuals and groups within the institutions, as well as the way in which it can contribute effectively (or not) to family aid. The article attempts to understand how it is possible to speak of work that is both psychologized and de-subjectivized.

Key words: psychologization, social work, education, family aid, de-subjectivization.

* * *

LA « FOLIE » DU TERRAIN QUELLES MÉDIATIONS ANALYTIQUES ?

Monique SELIM*

L'histoire de l'ethnologie témoigne selon les époques de différentes conceptions de l'enquête de terrain que récits ethnographiques et manuels permettent de bien cerner. La centralité du terrain – comme trait spécifique de la discipline ethnologique – s'efface dans un premier temps derrière le contact avec un autre dont l'altérité est exacerbée. Les indépendances des anciennes colonies, en provoquant le rapatriement de l'ethnologue sur son pays d'origine, conduit corollairement à chercher dans la nature de la relation nouée avec les acteurs qui font l'objet de l'investigation ethnologique une singularité méthodologique. Plus les acteurs se rapprochent du profil social de l'ethnologue – milieux urbains, entreprises, associations, laboratoires scientifiques, etc. – plus la réflexivité ethnologique s'exerce sur la fabrique de la connaissance propre de l'ethnologue. Cette orientation, qui émerge dans les années 1970, continue de nourrir nombre de travaux qui tentent de se frayer un chemin original entre les deux pôles d'un narcissisme du chercheur éradicateur de toute objectivation possible et des efforts de rigueur scientifique décortiquant les moments clés d'une enquête. Appréhender clairement et positionner le type de

* IRD, UMR 201 Développement et Sociétés.
45bis rue de la Belle Gabrielle, 94736 Nogent-sur-Marne.
Courriel : Monique.Selim@bondy.ird.fr

communication que forge l'ethnologue avec ses interlocuteurs mobilise toujours une foule de notions depuis que l'authenticité ne peut plus guère être invoquée sans faire sourire ; de la sympathie à l'empathie qui place la sensation et le désir d'éprouver en sens fort du terme, dans un but cognitif, les mêmes sentiments que les sujets, une gamme de nuances toutes instructives pourrait être établie. En particulier les excès actuels du capitalisme globalisé relancent la militance, figure même de l'alliance avec les acteurs, au sein de la collectivité des ethnologues, obligés de renoncer à des emplois scientifiques réservés et garantis et amenés à louer leurs compétences à divers types d'organisations parmi lesquelles les ONG sont nombreuses. Ce contexte économique favorise la reprise d'un militantisme ethnologique qui depuis les guerres de libération, les famines et la dénonciation de l'ethnocide (R. Jaulin) s'était mis en veilleuse.

Dans cette matrice spéculative, la psychanalyse – qui s'attache à disséquer les fondements psychiques des relations – et ses concepts ne sont guère sollicités aujourd'hui, alors qu'ils l'avaient été dans une perspective épistémique, très précisément par Devereux dans *De l'angoisse à la méthode*. Ce fait est peut-être moins paradoxal qu'il ne le semblerait si l'on constate que les rapports entre anthropologie et psychanalyse se sont établis principalement autour du corpus théorique des deux disciplines. La confrontation clinique des cadres du terrain et de la praxis analytique dans une optique épistémologique est restée exceptionnelle bien qu'elle paraisse a priori bien plus féconde que les sempiternels faux « dialogues » sur l'universalité/la relativité de l'Œdipe, la pérennité du vagin denté ou encore l'architectonique différentialiste du masculin et du féminin. Ainsi ne peut-on que regretter que la soumission intellectuelle de matériaux ethnologiques donnés à un ensemble théorique d'ordre psychanalytique ait souvent constitué l'aboutissement des explorations disciplinaires tentées. Corollairement, la recherche par la psychanalyse d'états archaïques, à l'appui de thématiques universalistes prenant pour socle l'hypothèse d'altérités radicales, témoins d'une généalogie de l'esprit humain s'est pour le moins révélée infructueuse, ne faisant

que consolider des positions acquises. Dans les deux cas, l'emprunt à une discipline externe a épousé le même modèle d'une sélection d'éléments, de concepts et de fragments thématiques pour renforcer la gangue théorique de l'emprunteur. Ainsi en va-t-il fréquemment dans les échanges entre les disciplines, les rapports entre économie et anthropologie se prêtant bien souvent au même schème que ceux entre psychanalyse et anthropologie. Le présent, tout à la fois comme objet d'interprétation et comme pratique disciplinaire terrain/divan, a été de fait délaissé comme s'il présentait un moindre intérêt en regard d'un passé habité et fondé par des héros aux statures de Freud, Geza Roheim, Lévi-Strauss, Boas ou bien d'autres.

C'est sur ce présent que nous focaliserons ici l'attention en deux temps ; nous reviendrons tout d'abord sur l'interprétation du rôle de l'ethnologue et des relations qu'il noue sur le terrain dans la production des connaissances ethnologiques. Nous examinerons ensuite plusieurs situations ethnologiques dans lesquelles la violence de l'État fait vaciller l'esprit des acteurs et pousse corollairement l'ethnologue à quelques réflexions analytiques.

Positions, postures, figures de l'ethnologue

La notion d'informateur a été au centre du dispositif ethnologique dès son émergence et continue à être d'un emploi courant dans la discipline, comme si par sa seule invocation elle consacrait la scientificité de l'enquête de terrain hypostasiée par l'adjectif ethnographique. La critique de cette notion d'informateur a été maintes fois faite sans pour autant réussir à amoindrir son aura chez les jeunes ethnologues en recherche de légitimité comme chez les plus âgés accrochés aux leçons passées. Au-delà du fait qu'elle inscrit le caractère hiérarchique du rapport de l'ethnologue à ses interlocuteurs dits « privilégiés » et qu'elle construit l'altérité en rupture, la notion d'informateur pointe l'hypothèse d'une connaissance métaphoriquement contenue dans une boîte qu'un « indigène » – représentatif du groupe – accepterait de remettre à l'ethnologue. À l'époque coloniale, la domination du colonisateur

et éventuellement quelques gifles – comme le rappelle M. Leiris – suffisaient à assurer cette transmission. Plus tard l'argent s'imposa contre le « don » de généalogies ou le récit de mythes fondateurs. Dans tous les cas la conception de la connaissance comme « information » que véhicule la notion d'informateur paraît campée dans une *épistémè* qui n'aurait pas encore été atteinte par la prise de conscience à la fin du XIX^e siècle des effets de la présence du chercheur dans l'expérience scientifique de laboratoire et de l'impossibilité d'isoler du sujet une « réalité », une « vérité » et/ou un objet, une découverte du cadre dans lequel elle est prise. À un autre niveau l'idée qu'un individu puisse concentrer en lui la connaissance de son groupe d'appartenance paraît infrasociologique, déniait les conséquences des rapports sociaux et des relations de pouvoir sur l'édification d'une image du collectif. Sans doute est-il possible d'ignorer les soubassements de la notion d'informateur ; néanmoins, celle-ci cristallise un état du savoir particulièrement contradictoire avec la pratique actuelle de l'enquête de terrain.

Depuis près de quatre décennies s'est progressivement implantée l'idée du rôle social de l'ethnologue sur le terrain soit sa position d'acteur social (Althabe, 2002 ; Lapradelle, Selim, 1988 ; Barthélémy, Selim, 1993 ; Bazin, 2005 ; Hernandez, 2005), révélatrice en tant que telle de la dynamique des rapports sociaux interne au groupe étudié. Créant une rupture épistémologique cette posture analytique a en particulier instruit des ambivalences structurelles des agencements sociaux, éclairant les coins sombres et les résidus des phases politiques : rituels malgaches dans les années 1960-70 qui – en identifiant l'ethnologue à l'ancien colonisateur – traduisent la permanence imaginaire des formes antérieures de la domination, comme d'ailleurs trente ans plus tard l'assimilation de l'ethnologue au dominant « blanc » dans une entreprise en Côte-d'Ivoire (Bazin, 1998). Cette posture a surtout initié l'ethnologue à une réflexivité indispensable à la conduite maîtrisée d'une enquête de terrain. Ainsi à la fin des années 1980 dans la filiale d'une multinationale au Bangladesh fallait-il au plus vite échapper aux tentatives de rapprochement des cadres pour

accepter les invites du syndicat ouvrier, les premiers étant rangés dans la catégorie des « collaborateurs » avec les anciens dominants pakistanais, les seconds ayant fait alliance durant la guerre d'indépendance avec le directeur de l'entreprise pour tout à la fois défendre l'usine et combattre pour la « libération » du pays (Selim, 1991). Un autre choix aurait tout simplement marqué la fin de l'enquête de terrain. Démasquer la figure d'acteur social dans lequel il est érigé revient pour l'ethnologue à rendre productives les captures qu'il accepte et à rendre impossible leur fixation définitive. D'une manière générale l'ethnologue comme acteur social inscrit en miroir sur son terrain microlocal les rapports politiques présents comme passés, faisant resurgir les fantômes des maîtres antérieurs et brouillant les regards qui tendraient à être trop marqués par les mouvements actuels. Il endosse, s'il n'y fait pas garde, les habits du dominant dans les situations dites lointaines. Son extériorité et son altérité constituent en effet une pente aisée, qu'il faut remonter dès les premiers pas d'une investigation pour ne pas tomber dans des guets-apens, provocateurs de blocages et de fausses images.

Dans les configurations « proches » – dans lesquelles l'ethnologue partage avec les gens de nombreux paramètres dont l'appartenance nationale, élément décisif ou « supranationale » comme l'Europe – les schèmes de son intégration sociale semblent se simplifier et s'orienter en partie vers le témoignage interne des inégalités et des souffrances, l'ethnologue pouvant éventuellement s'inscrire comme porte-parole des revendications locales. Pourtant cette assignation au témoignage – interne ou externe – parcourt de fait presque tous les terrains « proches » ou « lointains » mais avec des nuances et des intensités plus ou moins fortes. À la fin des années 1970, dans une cité HLM de la banlieue de Paris, elle prenait la forme d'une plainte infinie sur l'horreur de vivre avec des étrangers barbares et à l'ethnologue était demandé de rendre publique et légitime cette lamentation allophobique (Selim, 1979).

Cette lecture « sociologique » de l'enquête ethnologique est donc non seulement fructueuse mais aussi indispensable, devant se faire à des passages répétés pour maintenir l'ethnologue sur le terrain – par la vigilance sur ses postures d'acteur social – et affermir

ainsi sa présence questionnante. On ne saurait pour autant limiter l'analyse de l'implication de l'ethnologue à ces partitions sociales qui sont un cadre déterminant mais au sein duquel de multiples autres éléments alimentent la communication avec les acteurs. À réécrire indéfiniment à partir de terrains divers l'exercice de l'ethnologue-acteur social, le risque émerge d'amputer la réflexion et de la rigidifier a priori, en dépit du bénéfice comparatif. Procédant par immersion dans un ou plusieurs microgroupes emboîtés ou non, l'ethnologue avance en effet dans l'intelligibilité des rapports sociaux à partir de la teneur des relations interpersonnelles qu'il noue avec les acteurs. La nature de ces relations est immédiatement indexée sur la qualité de son écoute et l'ampleur des questionnements qu'il ambitionne. Le terme de « confiance » est rituellement invoqué aux côtés de quelques mots clés – comme ethnographie et informateur – qui définiraient à eux seuls tout à la fois les contours de la discipline et résoudrait magiquement ses ambiguïtés. Ladite « confiance » apparaît pourtant dans maintes publications au mieux comme une sorte de paravent et/ou de passe-partout garantissant avant tout son auteur de la validité ethnographique de son étude et en persuadant simultanément le lecteur. L'anthropologue ne s'autorise que de lui-même pourrait-on dire pour paraphraser Lacan et désigner une des spécificités de l'ethnologie parmi les sciences sociales : livrer l'ethnologue à un face-à-face solitaire avec un autre, qu'il choisit et qui l'accepte selon des modalités qui – pour être décrites dans les ouvrages pédagogiques destinés aux étudiants – laissent néanmoins une liberté immense à l'ethnologue, tant dans les objets et les intérêts retenus que dans les méthodes. Qu'il n'existe pas de données au sens littéral du terme à recueillir, mais que tout matériau passe par l'observation sélective de l'ethnologue et surtout son écoute de narrations d'individus singuliers, orientés par lui-même sur des champs variés, est une évidence ethnologique. Dès lors les investissements psychiques de l'ethnologue dans et sur son terrain pèsent fortement sur la production de l'espace de communication tissé avec les acteurs et sur son amplitude. L'écoute elle-même est une praxis qui commande tout à la fois une disponibilité énorme à l'autre mais aussi à la résonance en soi de ses

propos, et corollairement un contrôle des affects, des identifications et des répulsions qu'elle fait émerger. L'écoute engage donc, à un coût psychiquement fort, c'est pourquoi l'ethnologue peut être conduit à une autocensure dans son écoute et ses interrogations de l'autre, par peur de leurs retours de signifié pour lui-même. Les restrictions seraient alors éventuellement légitimées sur un plan dit « scientifique » et/ou éthique : interdit d'aller trop loin dans la connaissance de la sphère privée de l'interlocuteur, inintéressant et non pertinent de ce type de récits qui plongent dans les arcanes pulsionnelles du sujet, respect de la pudeur de l'autre convoquant une déontologie de l'entretien décrit comme non-directif. Ces motivations explicites pourraient, dans un vocabulaire analytique « sauvage », être aisément assimilées à des « résistances », ou dans une grammaire ethnologique, à des rites de défense symbolique. Néanmoins, au-delà de ces métaphores interprétatives se dévoile la conception du focus de la recherche anthropologique qui peut être positionné sur des plans très disparates et sectionnés qui vont des structures de la parenté à ce qu'on dénomme la « culture matérielle et technique » ou encore les « représentations traditionnelles de la personne », le corps, etc. Selon ce focus dont la maturation intellectuelle peut elle aussi être mise en rapport avec le profil personnel de l'ethnologue, la perspective d'étendre l'écoute et d'approfondir les mobilisations individuelles peut se révéler plus ou moins attractive. Pour l'anthropologue qui fixe son attention sur l'importance des dispositifs politiques et économiques de la domination, comprendre comment ceux-ci s'inscrivent dans les logiques des sujets apparaît primordial. Porter le regard sur la domination appelle en effet d'une certaine manière immédiatement l'introspection du dominé, la question de la servitude et de l'aliénation ne pouvant se résoudre dans des postulats naturalistes et/ou essentialistes et engendrant dans la foulée un retour autoscopique sur soi. L'appréhension des modes de subjectivation des configurations sociétales éclaire alors de manière décisive autant les mécanismes sociaux que la fabrique des idiosyncrasies. Mais l'on peut aussi tourner autrement cette perspective et se demander quels profils de subjectivités sont produits par des contextes sociaux donnés. Plus

précisément lorsque des ruptures historiques, politiques et économiques interviennent, l'entrelacement des crises objectives et des crises subjectives se présente comme une leçon anthropologique cruciale *in vivo*.

Une écoute allant jusqu'à l'épuisement du désir de dire du sujet, très productive pour l'anthropologue, ne transforme pas pour autant la scène ethnologique en divan, et ce tout d'abord parce que la finalité thérapeutique en est exclue, mais aussi parce que précisément c'est son interruption et sa séquentialité qui est au principe de la psychanalyse. En revanche elle la dirige vers une forme de mise entre parenthèse des paramètres sociaux du rapport en jeu au profit d'une plus grande liberté de pensée et de parole du sujet sur lui-même ; elle s'anime ainsi de lignes de fuite qu'elle laisse entrevoir dans l'annulation symbolique et ponctuelle des astreintes courantes. Dès lors proche de *l'époque* husserlienne – où le jugement se suspend – elle ouvre sur une connaissance plus fine des liens entre individu et champs collectifs et sociétaux. L'ethnologue, étranger intime dont les habits sociaux sont tendanciellement délaissés, institue dans cette optique une matrice partagée de réflexivité, support d'une reconstruction de l'intelligibilité de l'histoire du sujet par lui-même. Cet « espace extraterritorial d'énonciation » pour reprendre une expression d'ordre psychanalytique¹ est aussi un non-lieu par la rencontre imaginaire qu'il dessine en échos indéterminés entre l'ethnologue et son interlocuteur ; la conscience – au sens sartrien du terme – y triomphe et s'y épanouit, ce qui corollairement marque la rupture fondamentale de la situation ethnologique avec la praxis psychanalytique où l'inconscient devrait idéalement dominer par le jeu des associations. Du point de vue de l'écoute, la différence est donc de taille entre les modalités psychanalytiques et ethnologiques, et ce d'autant plus que d'un point de vue psychanalytique l'énonciation est première et beaucoup plus importante – en termes libérateurs – que le contenu même de l'énoncé. Huo Datong (2008), psychanalyste chinois, qui est entré en analyse avec Michel Guibal, sans être en mesure de

¹ *Che Vuoi*, 24 : 67.

s'exprimer bien en français, insiste sur cet « effet remarquable de la parole exprimée » en s'appuyant sur Lacan ; pour l'anthropologue bien sûr l'énoncé est le matériau principal.

Néanmoins, un rapprochement ente écoute psychanalytique et anthropologique peut être esquissé dans la mobilisation psychique que produit l'immersion sur l'ethnologue qui répond aux interpellations explicites ou muettes dont il est l'objet de la part de ceux qu'il tente de comprendre. Ainsi peut-il être amené à s'exposer, instrumentalisant des éléments de sa propre vie, pour sortir de leur dramaturgie personnelle des individus que l'entretien fait brutalement s'effondrer. De telles décompositions sont en particulier nombreuses dans des contextes dictatoriaux où la levée de l'interdit de dire – soit l'autorisation de parler émise par l'ethnologue – engendre concaténations bouleversantes entre parcours individuel et histoire politique, provoquant des crises compulsives de larmes

Comment, par ailleurs, l'ethnologue pourrait-il se soustraire aux demandes d'éclaircissement sur lui-même des acteurs qui parlent alors que sa position est fondée sur le questionnement de ces derniers ? L'horizon d'un devoir mutuel de « vérité » – métaphore de l'échange communicationnel – est un réquisit minimum pour l'anthropologue.

En conséquence, si s'instaurent des échanges féconds entre les deux disciplines face au terrain de l'ethnologue et à ses implications, ce constat montre aussi exemplairement que les raisonnements analogiques obstruent le dialogue intellectuel, tout comme le désir d'élaboration d'une métathéorie, apte à coiffer tous les domaines ainsi que l'ont parfois cherché par le passé dans l'œuvre de Lacan quelques ethnologues en manque de « structures » et passant d'un structuralisme (lévi-straussien) à un autre (lacanien).

Revenons maintenant de façon plus synthétique sur les forces distinctes qui cristallisent la communication ethnologique. La scène ethnologique est intrinsèquement double : elle est sous-tendue par des moteurs figuratifs des hiérarchies, des enlissements et des enfermements que le personnage de l'ethnologue comme acteur et

symptôme social vient concrétiser ; mais elle devrait aussi tendre à être déterritorialisée dans l'imaginaire pour une connaissance approfondie dans laquelle subjectivations et objectivations se conjuguent mutuellement. La relation entre l'ethnologue et son interlocuteur se bâtit dans la tension et la jonction entre ces deux pôles paradoxaux. Les acteurs oscillent entre le surinvestissement du cadre social de l'enquête et un retour atopique sur la trame de leur existence et de ses angles noirs avec cet autre – hors de leur société, de leur famille et de leur vie – qu'incarne l'ethnologue. Projections et transferts croisés de toutes natures instillent la scène ethnologique que colore les « vérités » du sujet destinées à être objectivées dans le savoir de l'anthropologue. Pulsions épismétique et désir d'altérité sont de part et d'autre les fondements de l'intersubjectivité en jeu. C'est pourquoi, mieux vaut que l'ethnologue tienne ensemble ces deux supports idéels de l'investigation que sont ses faces de miroir hypersocial et d'horizon imaginaire, et ce inéluctablement pour les deux partenaires du rapport. La dimension bifide du terrain ethnologique appelle donc une épistémologie critique autant que clinique en accord avec la sociologie de la connaissance qu'ambitionnait Mannheim (2006). Ce dernier dans un « bref panorama » conclusif citait comme piliers précurseurs de son entreprise Marx et ses « incursions lumineuses » sur les idéologies dont les classes se faisaient les vecteurs, Nietzsche et « ses aperçus fulgurants quand il rattache ses observations concrètes à une théorie des structures pulsionnelles et à une épistémologie qui n'est pas sans rappeler le pragmatisme », Freud chez qui « la pensée est perçue comme un travestissement et comme le produit de mécanismes pulsionnels ».

Illustrons maintenant cette interprétation de l'enquête ethnologique de terrain comme emboîtement de deux paliers – suspension/plongée dans les rapports sociaux – par des exemples marqués par les excès du politique qui en sont les plus révélateurs.

Dictatures : peurs, angoisses, terreur

À l'exception de mes terrains urbains français (1975-1984), l'ensemble des investigations que j'ai menées se sont inscrites dans

des pays aux régimes dictatoriaux. La violence d'État (Pujet, 1989) place l'ethnologue dans une situation singulière, l'obligeant à beaucoup de conviction et d'attention face à ses interlocuteurs dont la parole et la personne demandent plus que dans d'autres circonstances à être protégées, aux plans symbolique et concret. La violence d'État pénètre en effet de fond en comble l'intériorité des sujets, semant des formes de peur toujours spécifiques qui d'une certaine façon structurent une partie de leurs comportements individuels et collectifs. Mais la terreur politique déstabilise aussi profondément les individus et les groupes, amplifiant les phantasmes et introduisant des zones de confusion entre l'imaginaire et le réel. Je reviendrai ici sur trois terrains significatifs de ces désordres, au Laos, au Vietnam et en Ouzbékistan en ciblant des acteurs clés, analyseurs et analystes à leur manière de ces contextes sociopolitiques : médiums laotiens et vietnamiens, chercheurs d'Ouzbékistan. Je conclurai en évoquant les représentations de parents d'enfants dits « autistes » et d'adultes déclarés « schizophrènes » rassemblés dans des ONG en Chine.

Au début des années 1990 (Selim, 1995), le Laos – dirigé par un gouvernement communiste depuis 1975 jusqu'à maintenant – s'est engagé dans la voie du « socialisme de marché » tentant de remettre sur pied une économie décimée par la révolution et l'isolement politique du pays qui s'en est suivi. Intégrés dans un système politico-religieux – la monarchie bouddhiste – les médiums ont été dans un premier temps durement réprimés par le parti au pouvoir comme autant de vecteurs de superstitions nuisibles avant d'être à nouveau tolérés. Cette liberté inattendue déclenche un enthousiasme pour les cérémonies au cours desquelles les médiums célèbrent des mariages avec les génies selon le désir des gens, hommes et femmes, qui voient là une possibilité de renouer avec les croyances enfouies et refoulées malgré eux et d'envisager un avenir plus paisible et plus fortuné. Les médiums confirmés qui patronnent ces cérémonies sont des femmes âgées aux très fortes personnalités qui, avant d'entrer dans cette carrière d'herméneute-thérapeute, sont systématiquement passées par un épisode délirant leur faisant accéder à l'univers des génies parmi lesquels un seul au départ,

deviendra, à sa demande, leur époux. Comme dans beaucoup de situations comparables (chamanisme, médiumnisme), la « maladie de l'âme » a été vaincue et maîtrisée grâce à l'acceptation de la venue du génie et à l'adoption consécutive de la profession de médium. Ces médiums âgées – dont certaines se déplacent très difficilement dans la vie courante, mais qui, habitées par les génies dont elles sont les représentantes, dansent avec une légèreté éblouissante – ont aussi traversé la période révolutionnaire la plus dure, solidement arrimées à leurs outils symboliques alors que la population, dans son ensemble bouleversée, se repliait et cédait intérieurement à la panique. De surcroît campées dans un monde dédoublé par les génies, elles manifestent clairvoyance et fermeté dans l'exercice de leur pratique, guidant le plus souvent avec beaucoup de tact et de bon sens tous ceux qui viennent les voir, tourmentés et perdus dans leurs symptômes et leurs visions, en recherche de solutions à leur mal-être psychique.

Je pénètre assez rapidement leur monde en assistant aux cérémonies, en décryptant ensuite avec elles sur des photos que j'ai prises, les profils des différents génies et en menant de longs entretiens tant sur leur trajectoire que sur leur propre interprétation des séquences politiques et économiques qui se sont succédé dans leur pays. La communication qui s'instaure est intense et placée sous la prééminence des génies dont elles sont le réceptacle. Je navigue donc avec elles entre les deux sphères et les suis dans leur rationalité ; je suis par moment néanmoins ébranlée par leurs éclats de fulgurance et la brutalité des ruptures entre le réel et l'imaginaire qu'elles mettent en œuvre. Ainsi en va-t-il de ce jour où l'une de ces médiums très âgées me fixe d'un regard perçant, interrompt le fil de son discours de nature sociale, en m'interrogeant sur ce qu'il adviendrait si son génie venait immédiatement me posséder, curieuse du spectacle, me dit-elle. Je reste interloquée, acceptant cette incise comme d'ailleurs j'ai à plusieurs reprises cédé avec plaisir aux invites des médiums de danser avec elles aux cours des cérémonies, c'est-à-dire avec leurs génies masculins chuchotant parfois des bribes de chansons françaises des années 1960. La dimension onirique de l'enquête la rend à mes yeux très ludique et

j'apprécie la plongée dans les rêves multiples de mes interlocutrices et leurs fictions symboliques. Je leur laisse sans réticence la place dominante dans la scène ethnologique, portée par la puissance de leurs chimères merveilleuses et si pertinentes. En retour, elles montrent à mon égard une bienveillance à la hauteur de la bénévolence de leurs génies et se prêtent à de longues séances de questionnement sans jamais montrer d'ennui. Lorsque près de dix ans plus tard je retrouverai certaines d'entre elles, le dialogue reprendra comme s'il ne s'était jamais interrompu dans une familiarité et une affectueuse proximité gratifiantes. La communication qui s'est installée avec ces médiums dépasse en effet le rôle social que je joue dans un premier temps en relégitimant par ma personne et mon intérêt savant un culte mineur brisé par le pouvoir et relégué dans le mépris. La rencontre se joue autour des génies, omniprésents, qui scellent notre alliance par la reconnaissance de la « folie » qui rôde dans les cérémonies, prenant parfois des aspects poignants lorsque des jeunes femmes, en plein désarroi, glissent, sans la maîtrise de leurs aînées, vers l'autre monde. Corollairement, c'est sur la base de cette alliance dans l'imaginaire que je pourrais avec les médiums retracer la cohérence symbolique qui s'est appliquée aux changements politiques et économiques.

Très différente est la relation avec les médiums et devins de toutes sortes au Vietnam (Selim, 2003) où l'État communiste a initié avec beaucoup plus de volontarisme la croissance capitaliste en bonne marche à la fin des années 1990. Ma présence dans les cérémonies constitue là encore pour les officiants une plus-value sociale, mais non sans risque car la surveillance politique et de la police – dont les agents se font rémunérer au passage – est plus tâtilonne et le contrôle social dans les quartiers n'a pas faibli comme au Laos. Les médiums sont très fréquemment des femmes jeunes et aussi des hommes dont la recherche des morts de la longue guerre s'avère une des tâches principales, la plus prisée par les gens qui n'ont pu faire leur deuil des leurs. Les rituels sont violents, à l'image de la violence de l'État, et les médiums ne lésinent pas sur les menaces – malheurs divers, morts, maladies, faillites, etc. – pour faire affluer sans vergogne l'argent de leurs

clients. Les rituels sont pénibles à observer tant la souffrance des quémandeurs est intense et les plaies ouvertes dans lesquelles les médiums s'engouffrent avec une cruauté manifeste, manipulant l'angoisse par des chantages répétitifs éhontés. Les insultes pleuvent de surcroît sur la foule des désespérés et souvent la grossièreté sexuelle et l'obscénité plongent dans une honte insigne les plus âgés. Les médiums cherchent à m'impliquer directement dans les cérémonies et je me retrouve moi-même prise dans ces jeux pervers, subissant le rôle qui m'est assigné et qui accroît leur démonstration de puissance. Pour poursuivre l'enquête, je laisse faire passivement et surtout décrypte la grammaire de cette flagellation symbolique de l'étranger qui est mise en scène publiquement, ses modes de réception et les comportements de l'assemblée. Mon endurance sera payante, me permettant de multiplier les entretiens au domicile des gens très divers – du haut fonctionnaire aux plus misérables – qui composent l'assistance. Mais le passage de cette première étape d'intégration sociale débouche sur le spectacle d'un grand désarroi de jeunes médiums, en face-à-face. Au-delà du rite de surenchère sur la force et la domination, des jeunes femmes éperdues se dévoilent, en quête de support pour savoir qui elles sont derrière leurs exhibitions. Désireuses de se confier pour y voir plus clair dans un parcours chaotique, elles abandonnent d'un seul coup, sans transition, leur masque, me remplaçant corollairement dans une position sécurisante, terrorisées après avoir été terrorisantes. L'État ne quitte en effet jamais ce théâtre qui est supposé en partie réparer ses défaillances dans le traitement des « morts pour la patrie ». Les jeunes médiums ont donc une lourde tâche politique dans l'imaginaire qui apparaît régulièrement dans les journaux et la télévision.

Leur autonomie est faible voire nulle lorsqu'ils sont directement embauchés par de vieux généraux associés à des cadres élevés du parti pour accomplir des « divinations de masse » préfabriquées et fort lucratives. Ils sont donc pris en étau entre le rôle sociopolitique qu'on leur fait jouer pour un faible salaire et la croyance qu'ils veulent malgré tout avoir en eux, indice de leur propre estime d'eux-mêmes. C'est dans cet entre-capture que je me

glisse, étayant leur désir de reconnaissance conjugué avec une plainte immense sur leur enfance, leur vie, le présent, la société, la corruption, le pouvoir... Un espace de « vérité » à demi-mot émerge dans un monde de « mensonges » écœurant. Nos fonctions réciproques sont oubliées, ils parlent pour se reposer, s'apaiser, écarter les tumultes des cérémonies, de la police, du parti, de l'armée et je réponds simplement à leur demande par une écoute qui s'élabore sur le mode qu'ils attendent.

La possession constitue d'une manière générale un plateau imaginaire du politique mais aussi une matrice intersubjective déroulée autour de son investissement symbolique. De cette double singularité découle en partie l'aisance des sautes de plan décrites dans la relation avec l'ethnologue. Néanmoins ce rapport avec l'ethnologue tend à être idéalement et selon des liges différentes – même hors de la possession – travaillé le plus souvent par les deux figures de l'acteur social et d'un rêve de suspension des codes de hiérarchisation par lequel s'instaure une libération de la parole sur soi dans la société.

Changeons donc de registre d'investigation et portons l'attention sur un type de groupe social guère étudié par les anthropologues dans un pays qu'ils fréquentent peu aussi : les chercheurs dans l'Ouzbékistan indépendant depuis 1991, date de la chute de l'URSS (Selim, 2007). L'ethnologue est là dans une relation de miroir saisissante dont s'emparent immédiatement les acteurs, désireux de rétablir, par le regard de l'autre, en symétrie, une identité scientifique en lambeaux, bafouée par la nouvelle dictature qui érige « l'idée nationale » en fondement de toutes les recherches. On pourrait ainsi paraphraser un dialogue dans le film instructif *Vodka Lemon*, qui se passe en Arménie. Un homme assis au bord d'une route glacée, dans un paysage lunaire, respirant une misère aveuglante, demande s'il ne regrette pas l'URSS à un autre qui lui répond : « nous n'étions pas libres ». Le premier rétorque « mais nous avons tout le reste ». En Ouzbékistan la perte a été totale et la « liberté » n'est pas advenue, la surveillance policière et la terreur régnante ne faisant que s'accroître jusqu'au massacre de manifestants à Andijan en mai 2005. Contractualisés sur des appels

d'offre d'État où le dogme de la grandeur de la civilisation ouzbèke doit être célébré par la dénonciation rhétorique de l'oppression russo-soviétique, les chercheurs appauvris, destaturés et anxieux sur leur survie quotidienne paraissent profondément dépressifs, idéalisant le passé soviétique en âge d'or de la recherche fondamentale et du dialogue avec les autorités. Peu à peu, la nostalgie imprègne la situation ethnologique où tous ceux qui le veulent peuvent venir épancher leur désarroi, se lamentant sur leur propre mépris d'eux-mêmes, découlant de la contemtion de l'État pour « le peuple » et « ses chercheurs » jadis choyés comme une élite, aujourd'hui asservis dans le dénuement. La prudence est oubliée comme la prétention des premières rencontres à s'affirmer comme un chercheur respectable et respecté face à l'ethnologue, acteur scientifique cadrant le rapport social. Une sorte d'impudeur provocatrice se répand, faisant braver les interdits autant réels qu'imaginés, enjoignant à en dire plus, jusqu'à l'écœurement de soi et de l'autre. L'écoute a débouché sur un retour pressant du refoulé à endiguer. Les acteurs arrivent avec les photos de leurs parents et lorsque ces derniers ont été « tchéquistes », c'est-à-dire du KGB, leur fierté est affichée sans souci de l'opinion préjugée de l'ethnologue. Les narrations remontent aux grands-parents et déroulent le cours d'un progrès – dont l'accident stalinien est passé sous silence – jusqu'à la rupture de 1991 et le déclin inenrayable du présent. Une mythologie subjective accompagne ces récits sur le fond historico-politique du communisme impérial. D'aucuns se prennent pour des génies méconnus, d'autres voient en leurs aïeux des héros d'une période remarquable, tous accusent la conjoncture actuelle de l'indépendance de leur avoir fait perdre leur valeur scientifique et personnelle, les condamnant à la honte et ayant brisé leur parcours. La hantise que leurs compétences s'échouent dans le vide, et que la science disparaisse dans leur pays, que leurs descendants sombrent dans la déréliction s'ils ne fuient, fait naître un sentiment de mort obsédant. La mort est symboliquement partout : mort personnelle, sociale, politique, nationale. Le pays est une prison dont on ne peut s'échapper qu'avec de l'argent qu'ils ne possèdent pas. Les chercheurs tournent donc en rond au sens propre

du terme, remâchant face à l'ethnologue cette impuissance globale, lui demandant de témoigner coûte que coûte, pour que dans le monde extérieur la vérité de leur tragédie collective soit connue. Le salut ne peut en effet, dans leur esprit, que venir d'ailleurs après que le gouvernement ait tiré sur la foule, ne laissant plus aucun doute sur ses capacités monstrueuses de domination et de répression. Certains commencent à avoir peur pour moi, que je ne puisse repartir en France, chargée de tous ces cahiers de malheurs précis, contés et consignés. Les sbires du régime pourraient m'arrêter, les confisquer, retrouver les noms des uns et des autres. La scène devient trouble, poussant à ne plus savoir très bien où commence le phantasme d'un pouvoir omnipuissant et omniscient et où s'arrête ce contrôle diabolique. Étrangère, si je ne peux m'affirmer détentrice dans ce domaine de certitudes rationalisantes, en revanche j'enregistre tous les dépassements de frontières entre les fictions menaçantes qui s'élaborent sous mes yeux et une réalité difficilement cernable. L'insécurité gagne donc du terrain, conduisant à des comportements contradictoires, excessifs, voire transgressifs dans une atmosphère qui à force de conjectures devient étouffante, irrespirable. En partant, j'ai la sensation d'abandonner ceux qui me sont les plus proches, d'être donc coupable et en dette. L'analyse des matériaux et l'écriture me permettront de remettre de l'ordre dans mes propres réactions. À l'opposé de chercheurs français vivant dans le long terme en Ouzbékistan et souhaitant pour différentes raisons y rester, je choisirai de suivre une logique scientifique sans les amputations hypothétiquement requises pour assurer une rentrée dans le pays. D'ailleurs, ce choix que j'avais déjà fait au Laos et au Vietnam ne m'a jamais empêché des retours, alors même que dans le petit collectif de chercheurs travaillant dans ces pays, il eût fallu éviter de mettre en cause l'État. Ces débats récurrents sont moins déontologiques qu'épistémologiques. En restituant les conditions de production de la recherche comme des analyseurs – en large partie politiques – l'anthropologue accomplit son œuvre de décryptage des situations dans lesquelles il est pris et évalue leur caractère représentatif.

Poursuivons ce voyage dans la courbe « internationale » du communisme en nous déplaçant en Chine où la croissance capitaliste explose à l'ombre bienveillante de la corruption du parti. Le travail social – pour éviter les conflits sociaux comme en Europe au début du XX^e siècle – est apparu une solution aux autorités et les départements de travail social se multiplient depuis dix ans dans les universités. L'idéologie du travail social est importée de Hong-Kong où la tradition charitable s'est épanouie antérieurement dans la gangue anticommuniste. Dans la mouvance du travail social, éclosent donc timidement des ONG où la foule des jeunes diplômés vont faire leur stage. Dans la perspective de cerner ce nouveau champ social², je me retrouve donc dans deux ONG : la première, paraétatique appartient à l'immense fédération des handicapés ; la seconde fonctionne sur des financements étrangers privés. La « déficience mentale » de leurs descendants rassemble les parents dans ces deux ONG : parmi une panoplie de termes très réduite, les diagnostics de « schizophrénie » pour les adultes et « d'autisme » pour les enfants ont été posés de façon pragmatique et implacable dans un contexte où un seul enfant est permis aux familles en milieu urbain. L'appréhension génétique de la « folie » est – en accord avec une vision qui s'apprête à devenir dominante – la seule pensable et il revient aux parents d'assumer cette faillite familiale. Ainsi, dans un local plaisant de la Fédération des handicapés de Canton se retrouvent durant la journée « schizophrènes » adultes supposés « guéris » à qui sont proposés des jeux et des activités diverses et leurs parents réunis pour oublier leur malheur et s'instruire sur la « folie » par des cours et des animations. Un repas collectif hebdomadaire dans un restaurant choisi avec soin rassemble parents et enfants dans une ambiance chaleureuse et détendue. Le groupe des parents est très hétérogène, comprenant toutes les catégories sociales dont la hiérarchisation est dans ce lieu ponctuellement mise entre parenthèse. Dans le local clair et aéré, une petite pièce aveugle, sans fenêtres, a été prédisposée aux dialogues intimes entre responsables et familles.

² Enquête menée avec B. Hours en 2005, 2006 et 2007.

Fermée à clef, elle n'est jamais utilisée. C'est là que je serai immédiatement propulsée dans ce lieu réservé à une écoute qui n'a jamais été pratiquée. Graves, les parents se succèdent pour raconter leur parcours et comment la « folie » de l'enfant s'est peu à peu faite insupportable, jusqu'à les conduire à appeler la police. Arrestation, enfermement psychiatrique, médicaments qui éteignent la fureur, rendent malade, épuisent, puis éjection de l'hôpital faute d'argent pour le payer, sont des phases récurrentes des itinéraires. D'une manière générale la violence – à l'école, au travail, mais aussi celle des milices du parti et des mafias, ou encore celle de la rue et des bars – est un des événements déclenchants d'une montée de violence par le sujet contre ses proches. La petite taille des logements, la promiscuité obligée rendent invivable ce retour de violence contre le père, la mère, les frères et sœurs. Le chômage constitue une autre cause massive de ces entrées dans la « folie », le jeune adulte ne supportant pas de se voir refusé partout et d'être à charge des siens. En face-à-face, dans cette « chambre close », les parents racontent d'un seul trait leur histoire, bouleversés, n'arrivant parfois pas à contenir leur émotion et pleurant. L'hypothèse qu'ailleurs, avec d'autres « soins », leur enfant aurait pu échapper à cette longue chute, est présente à leur esprit comme une plaie béante. Immense est leur sentiment d'impuissance face aux systèmes de contrôle du quartier, à la machine hospitalière qui broie, aux rapports marchands actuels au sein desquels l'emploi n'est plus automatique et la valeur se mesure à la consommation. Ces discours n'ont pas de place dans l'entre-soi car chacun veut rejoindre la norme et vit l'échec de sa normalisation comme une honte. L'ethnologue étranger maximalise la fonction symbolique d'altérité qui permet d'énoncer une parole sur soi et la société où précisément elle n'a pas de place. Pour revenir sur le sujet brisé par la chose sociale, il faut produire une chambre d'écoute en quelque sorte imaginativement délocalisée. Corollairement une prise de distance est entrevue par des questions sur la société de l'ethnologue, la France et sa gestion des trajectoires de « folie ». Après ces interrogations en face-à-face des acteurs, la demande d'un exposé devant le groupe des parents sera formalisée et encouragée par la

responsable du lieu, ancienne directrice administrative d'un grand hôpital psychiatrique. Puis des invitations au domicile sont formulées par les uns et par les autres, souhaitant montrer leur cadre de vie concret, et aussi se risquer à s'exposer au regard de l'autre alors même que tout est tenté pour se cacher de la malveillance de l'entourage et détourner le stigmate et l'humiliation. En revanche, sauf exception, les adultes désignés comme « guéris » – trop abîmés – rôdent autour de cette scène de réparation lançant des fils de communication vite interrompus.

Arrêtons là cette déambulation asiatique pour revenir sur quelques médiations analytiques de l'écoute anthropologique. L'anthropologie naît au XIX^e siècle sur une posture d'altérité radicale qui conduit à intensifier l'altérisation des acteurs observés, dès lors non comme des sujets et des *alter ego*, mais plutôt comme des espèces fondamentalement différentes. L'hypostase de la culture et des rites évacue l'hypothèse d'une parole individuelle. À l'aube du XXI^e siècle l'altérité revient sur le devant de la scène à travers une problématique identitariste issue directement de la globalisation du capitalisme perçue comme menaçante par presque toutes les sociétés. L'autre est un étranger devenu un ennemi à expulser, refoulé vers une négativité dévorante et on l'invente, on l'imagine, on le construit, on le produit pour mieux conserver un soi appréhendé comme meurtri. En conséquence la discipline anthropologique très médiatique dans les années 1960-70, ne suscite plus guère d'intérêt auprès d'un public large, et n'a de surcroît cessé d'être affaiblie par des restrictions de budget et de postes. Une gamme d'étrangers internes et externes, hiérarchisés par paliers d'étrangeté étaye un peu partout la fondation des « identités nationales ». Ces « identités nationales » sont sans aucun doute les derniers soubresauts des cadavres de la souveraineté des pays. Dans cette conjoncture ces étrangers ne sont pas à écouter mais à intégrer, caser dans des boîtes identitaires ou renvoyer à leurs terres de départ. Dans ce monde globalisé mais fracturé et émietté par des myriades d'origines mythiques en constant renouvellement, l'anthropologue instille donc l'idée d'une altérité déterritorialisée, suspendue, disponible à une écoute sans finalité

tangible, simplement compréhensive. La situation ethnologique est en effet la confrontation de deux altérités. D'une manière générale les acteurs sont très surpris qu'on puisse se déplacer si loin, sans l'attente d'aucun retour concret, avec un seul but épistémique. Selon la texture sociale, économique, politique des sociétés, cette surprise peut être dans un premier temps énorme, comme en Chine où les rationalités de l'intérêt capitaliste et de la marchandise ont fait des percées foudroyantes. Au Laos et au Vietnam, par contre, l'arrivée de l'ethnologue est vite interprétée par les médiums dans leur propre cadre visionnaire tandis qu'en Ouzbékistan, le désespoir est tel que l'anthropologue est une figure de sauvetage de la parole. Dans tous les cas sélectionnés – auxquels j'aurais pu ajouter mes terrains français dans les milieux ouvriers et assistés – les acteurs s'emparent de l'écoute proposée par l'ethnologue. Dans une première étape ils l'insèrent dans le contexte social selon les enjeux hiérarchiques, les conflits et les rapports de domination internes. Néanmoins, ultérieurement se dessine le visage d'un autre – un peu funambulique – permettant d'élever sa propre réflexivité sur soi au-dessus des manipulations du moment et peu d'acteurs à qui est proposé une telle écoute résistent à ce désir. Dans un monde monétarisé, l'anthropologue est en effet d'autant plus étrange qu'il ne se fait pas payer par ses interlocuteurs – à la différence du psychanalyste, professionnel du soin psychique – et qu'il offre tout son temps à ceux qui se rapprochent de lui. Cette position atopique, si impliquante, requiert de la part de l'anthropologue, précisément parce qu'elle constitue une parenthèse idéale, une très grande maîtrise des relations nouées, dans une perspective critique, clinique (Douville & Fotso-Djemo, 2008) et si l'on le décide psychanalytique ; la déontologie professionnelle, les codes de « bonne conduite » et de « gouvernance » axiologiques ou les anciennes vertus morales sont en effet de peu d'utilité sur ce terrain mouvant où l'ensablement guette à chaque pas, à l'aller comme au retour, dans l'oralité comme dans l'écriture, dans l'émotion comme dans la théorisation.

Sorti du terrain et de son englobement relationnel, l'ethnologue a enfin à percevoir clairement le maillage politique de

la réception de la connaissance qu'il apporte. Les produits anthropologiques sont en effet, plus que d'autres – en raison de la volonté épistémique de cerner une singularité microsociale qui les sous-tend – susceptibles de contribuer au renforcement des paradigmes différentialistes dont l'ethnisation – sous couvert de culture et/ou de religion – n'est qu'une des variantes. La différence – conduisant à un traitement sociopolitique différent – s'applique potentiellement à une foule de catégories sociales dont l'exclusion progressive ou la gestion différentielle restent à légitimer selon les périodes : de l'« étranger » au chômeur et au délinquant en passant par les malades et les « vieux » sans oublier les « mauvais parents » dont la déficience parentale doit être sanctionnée. L'ethnologue est certes beaucoup moins traqué que le psychanalyste par les méfaits de la popularité et le personnage du « poppsy » (Nadaud, 2006) est plus banal dans les médias que celui qu'on pourrait par mimétisme appeler « popethno ». Néanmoins, une même trappe de sanctuarisation de la norme de soi et/ou de l'autre attend l'ethnologue et le psychanalyste, formant alors dans des buts de normalisation sociale un couple exemplaire.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALTHABE G., 2002. *Oppression et libération dans l'imaginaire*. Paris, La Découverte (1^{re} éd. Maspero, 1969).
- BARTHELEMY T., SELIM M. (coord.), 1993. *Journal des anthropologues*, 53-54-55 (L'ethnologue dans les hiérarchies sociales).
- BAZIN L., 1998. *Entreprise, politique, parenté, une perspective anthropologique sur la Côte-d'Ivoire dans le monde actuel*. Paris, L'Harmattan.
- BAZIN L., 2005. « L'enquête ethnologique, cristallisation des modes de relégation » in LESERVOISIER O. (dir.), *Terrains ethnologiques et hiérarchies sociales*. Paris, Karthala.
- DATONG H., 2008. *La Chine sur le divan*. Entretiens avec Dorian Malovic. Paris, Plon.

- DEVEREUX G., 1980. De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement. Paris, Aubier.
- DOUVILLE O., FOTSO-DJEMO J.B., 2008. « Pour une anthropologie clinique », *Le Journal des psychologues*, 258 : 18-50.
- HERNANDEZ V., 2005. « Démarches anthropologiques et hiérarchisation dans des espaces à activité finalisée » in LESERVOISIER O. (dir.), *Terrains ethnographiques et hiérarchies sociales*. Paris, Karthala.
- LAPRADELLE M. (de), SELIM M., 1988. « Communication et rapport social dans l'enquête ethnologique sur la France contemporaine », *Études de linguistique appliquée*, 69 : 7-15.
- MANNHEIM K., 2006. *Idéologie et utopie*. Paris, MSH.
- NADAUD S., 2006. *Manuel à l'usage de ceux qui veulent réussir leur [anti]œdipe*. Paris, Fayard.
- PUJET J., 1989. *Violence d'État et psychanalyse*. Paris, Dunod.
- SELIM M., 1979. *Rapports sociaux dans une cité HLM de la banlieue nord de Paris*. Paris, thèse, EHESS.
- SELIM M., 1991. *L'aventure d'une multinationale au Bangladesh*. Paris, L'Harmattan.
- SELIM M., 1995. « Ethnologie sous contrainte », *L'Homme et la société*, 115 : 105-114.
- SELIM M., 2003. « Marché des croyances et socialisme de marché au Vietnam », *Revue Tiers Monde*, TXLIV(173) : 81-97.
- SELIM M., 2007. « Travail, idéologie et réflexivité dans le cadre de la globalisation » in HERNANDEZ V., OULD-AHMED P., PAPAIL J., PHELINAS P., *L'action collective à l'épreuve de la globalisation* : 205-234. Paris, L'Harmattan.

Résumé

Cet article est centré sur l'analyse des relations que noue l'ethnologue sur le terrain. L'auteur s'efforce de cerner la double logique qui innerve toute enquête ethnologique, écartelée entre les subjectivations croisées des partenaires de la communication et l'objectivation des rapports sociaux.

Des exemples d'investigations illustrent la réflexion qui revient sur les différentes modalités des rapports entre anthropologie et psychanalyse.

Mots-clefs : terrain, enquête, relations interpersonnelles, implication, écoute.

Summary

The « Madness » of Fieldwork: What Kinds of Analytical Mediations?

This article focuses on the analysis of the relationships that the ethnologist forms during fieldwork. The author attempts to define the double logic that innervates all ethnological research, torn between the cross-cutting subjectivations of the communication partners and the objectivation of social relations. Research examples are used to illustrate the argument which reviews the different relations between anthropology and psychoanalysis.

Key-words: fieldwork, research, interpersonal relations, implication, listening.

* * *