

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
République Algérienne Démocratique et Populaire

Ministère de l'Enseignement Supérieur
et de la Recherche Scientifique
Université Abderrahmane Mira - Béjaïa -
Faculté des Sciences Humaines et Sociales



وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
جامعة عبد الرحمن ميرة - بجاية
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

Département des Sciences Sociales

Polycopié de cours en

Anthropologie psychanalytique et culturelle

Destiné aux étudiants de Deuxième année Master en Psychologie Clinique

Préparé par

Dr BELBESSAI Rachid

Maitre de conférence (B) en psychologie clinique

Année universitaire 2018-2019

Table des contenus

Les objectifs de la matière enseignée -----	01
Introduction -----	02
Axe – I - Psychologie culturelle et anthropologique -----	04
1- Culture, anthropologie, psychologie, concept et définition -----	04
1-1- La notion de culture -----	04
1-2- La culture au sens classique-----	04
1-3- Culture anthropologique et évolutionnisme-----	04
1-4- Culture et psychologie : questions de définitions -----	05
2- Psychisme et culture(s): Les processus généraux -----	05
2-1- Socialisation, enculturation et développement personnel -----	06
2-2- Traits culturels et formation de la personnalité -----	06
2-3- L’action des cultures sur les fonctions et les aptitudes-----	07
3- Les perspectives ouvertes par les interférences culturelles -----	09
3-1- Les interférences avec la modernité dans les sociétés traditionnelles en changement-----	11
3-1-1- Les changements d'attitudes liés à la modernité-----	11
3-1-2- Les perturbations liées au changement des attitudes -----	13
3-1-3- Les réorganisations d'attitudes et de représentations -----	17
4- Groupes en situation d'acculturation dans les sociétés occidentales -----	19
4-1- Indications générales-----	19
4-2- Les parents immigrés, (« Première génération ») -----	21
4-3- Les jeunes issus d'immigrés (e deuxième génération -----	24
4-4- Les stratégies de défense contre la mise en question du sens-----	28
Conclusion -----	30

Axe – II - Anthropologie psychanalytique freudienne -----	31
Introduction -----	31
1- La « culture » selon Freud, S -----	32
2- Aperçus sur l'argumentation freudienne dans les principaux textes -----	32
2-1- Totem et Tabou-----	33
2-2- Psychologie collective et analyse du moi-----	33
2-3- L'avenir d'une illusion -----	33
2-4- Malaise dans la culture -----	35
3- Qu'est ce que l'anthropologie psychanalytique -----	36
Conclusion -----	37
Axe III- Introduction à l'ethnopsychiatrie & à La psychologie transculturelle -----	38
1- Définition de l'ethnopsychiatrie -----	38
2- Historique et domaine -----	39
3- Les névroses et les psychoses collectives D' Ellenberger -----	43
4- Les différentes approches de la psychologie transculturelle -----	44
4-1- Le modèle nosologique-----	44
4-2- Le model épistémologique -----	44
4-3- Le model ethno-médical -----	44
4- 4- Le model d'anthropologie générale -----	45
4-5- les perspectives thérapeutiques-----	45
4-6- Les limites d'une psychiatrie des limites -----	46
5- La clinique transculturelle -----	47
6- De l'ethnopsychiatrie à l'ethnopsychanalyse -----	49
Conclusion -----	50
Les références bibliographiques -----	51

Les objectifs de la matière enseignée

Etudier psychologiquement l'homme dans son environnement culturel est aujourd'hui une nécessité, tant pour les professionnels et étudiants en psychologie clinique, dont la pratique s'exerce dans les pays en voie de développement, que pour ce qui, dans les pays industrialisés, ont affaire à un grand nombre de familles migrantes. De bonne connaissance de base sur les coutumes et les savoir-faire familiaux leur sont nécessaires. C'est ainsi qu'ils doivent comprendre que chaque population a ses propres systèmes de références symboliques, de représentations traditionnelles, de croyances, et en fin à ses propres fonctionnements psychiques et culturels.

En vue de l'intérêt de cette matière fondamentale enseignée, nous sommes convaincu que le psychologue ne peut pas ignorer aujourd'hui la dimension culturelle du psychisme et de la clinique. Alors les souffrances psychiques des êtres humains se manifestent et sont prises en charge selon les enveloppes formelles d'une culture. Nous ne devrions jamais oublier que pour le malade, la maladie n'existe jamais « naturellement », qu'elle est toujours ce « malheur » traité par les médecines antique et la magie.

« *La psychopathologie comme fait de civilisation* », selon l'expression du philosophe français (Foucault. M), témoigne de l'intérêt fondamental de la psychanalyse freudienne. Les réflexions de (Freud. S) et ses successeurs montrent que cette dernière ne se réduit pas seulement à une méthode thérapeutique et à une analyse du psychisme individuel, il l'a conçue dès les débuts de la discipline, comme une mode d'approche globale des phénomènes culturels, et en fin la psychanalyse, après tout, est une anthropologie par définition.

En vue de l'intérêt de l'impotence du dynamisme psychique de la vie individuelle et collective, soit dans le domaine inconscient du monde interne et relationnel ou dans les enjeux dynamiques de l'intra et de l'interculturel ; cela veut dire, les mutations profondes de notre société, bien qu'appartenant au domaine socioculturel, ne sont pas sans répercussion sur la sphère privée, suscitant de nouvelles problématiques et de nouvelles demandes. Depuis quelques années, les nouveaux modèles de la vie familiale de notre société obligent à remettre en question les représentations personnelles et collectives concernant la filiation, l'éducation, l'autorité, la parentalité dans son ensemble. Les difficultés des adolescents et des enfants aujourd'hui mobilisent de plus en plus l'attention. Confrontés à une double exigence d'une prise en compte des singularités de chaque famille et de leur histoire d'une part, et de la nécessaire référence aux identifications sociales et collectives d'autre part, les intervenants du champ sanitaire, éducatif et social sont souvent plus les premiers témoins de ces bouleversements. Si les répétitions d'ordre trans-générationnel sont toujours à prendre en compte, les modalités d'existence actuelles ne peuvent être pour autant annulées ou déniées. Ces décalages entre les perceptions réciproques « jeunes, parents, société » sont ainsi source de confusion, en particulier pour les plus vulnérables.

Introduction

L'aspect du culturalisme s'impose aujourd'hui, dans l'esprit des psychologues, psychanalyste, psychiatre et psychosociologue. La nouvelle approche de la psychologie moderne, c'est celle qui prend en considération les facteurs socio-culturels au prés du fonctionnement psychique individuel et collectif. La nouvelle générations des operateurs dans le monde des sciences humains se penchant de plus en plus vers une vision interdisciplinaire de la science de l'homme. Les pensées de la plus part des chercheurs ses devisent entre deux grands axe opposé de recherche en science de la psychologie culturelle: l'aspect universel, mondial, du psychisme et l'aspect ethnique, régionaliste des conduites du psychisme.

En effet la recherche d'articulation entre *psychanalyse* et le *culturel* fait partie l'un des grands intérêts de (Freud. S), dans son projet de création d'une psychologie scientifique (interdisciplinaire), et qui est capable a résoudre les problématiques les plus complexe (...) comme généalogie de la morale, religion et mythes, les guerres, le manque de plaisir chez l'homme moderne...(etc.), sont tous des témoignages d'une véritable contribution psychanalytique aux domaines culturelles et anthropologiques. et même si des colloques se sont bien employés à y remédier juste après Freud, il semble bien qu'ils ne sont pas parvenus à promouvoir un véritable dépassement de la situation vu sa complexité., il fallu donc attendre George Devereux un exilé roumain de naissance hongroise, pour que la culture et la psychanalyse soient associées non seulement dans la formulation théorique, mais aussi dans l'application de la pratique clinique.

D'abord quelque mots du métier d'anthropologue. C'est un métier de « connaissance de l'autre ». Pour le pratiquer il faut choisir de s'installer « dans la distance » pour s'approcher plus près de l'autre. Pour cela on a le choix entre étudier des sociétés autres que les nôtres ou étudier des milieux appartenant à notre propre société mais autres que notre milieu d'origine ou notre milieu de travail et d'existence quotidienne.

Sur le plans clinique, et psychopathologique, traiter un symptôme, un dysfonctionnement, une pathologie psychique ou mentale, au sens de *psychologie culturelle* ou bien même de l'*anthropologie psychanalytique*, nécessitent d'abord des connaissances et une compréhension approfondie du *fonctionnement du groupe culturel*, de l'*histoire familiale* et *ethnique* et de la *singularité des personnes*, et les *aménagements thérapeutiques de da clinique transculturel*. L'anthropologue, commence doc par nouer des rapports individuels pour observer des individus et des groupes dans leurs interaction. Mais paradoxalement, d'une certaine manière, à partir du moment ou il observe les interactions des individus, il se détourne partiellement de ces derniers ou du moins il les contourne pour un certain temps. Car ce qui devient alors son objet, ce sont les rapports sociaux que ces interactions présupposent ou créent entre les individus : rapports de parenté, rapports de pouvoir, rapports d'amitié...etc.

Au cœur de la clinique dite transculturelle, la psychopathologie de l'immigration qui était centrée sur les problématiques d'adaptation des primo-arrivants, a précédé le domaine plus vaste ders clinique de l'exil. Ces derniers a leurs tour, élargirent le champ d'une écoute des

effets de l'immigration en faisant place à la parole et aux actes des « immigrés et leurs enfants » marqués par l'histoire de l'exil parental et qui héritiers de cet exil, jouaient aussi leurs « cartes psychique » au sein de la société d'accueil.

Ce présente polycopie, est sous forme d'un ensemble de cours, et au même temps un support pédagogique, à pour but de d'expliquer au étudiants de master, en psychologie clinique, les différentes disciplines de la psychologie culturelle et ses champs psychopathologiques et cliniques. Composés de trois cours fondamentaux :

- Le premier axe est consacré à une présentation générale de la Psychologie culturelle et anthropologique.
- Le deuxième axe est un cours consacré pour l' Anthropologie psychanalytique freudienne.
- Le troisième axe est un cours consacré pour Introduction à l'ethnopsychiatrie & La psychologie transculturelle.

Axe I/ Psychologie culturelle et anthropologique

1- Culture, anthropologie, psychologie, concept et définition

1-1- La notion de culture

La variété des sens de la culture est de primes abords déconcertants (Mauviel. M. 1983). Mais si l'on adopte une perspective historique on arrive à comprendre comment s'est constituée cette polysémie et, ainsi, à mettre un peu d'ordre dans la caractérisation confuse de cette notion. (Cmilleri, C & Vinsonneau, G. 1996. P, 9)

1-2- La culture au sens classique

Le mot vient du latin *colère*, cultiver au sens agricole. Par analogie on l'emploiera au sens de «labourage de l'esprit», selon l'expression de Cicéron. Il apparaît comme consacré au XVII siècle dans l'acception de culture des lettres, des sciences, des arts. Et déjà, dans cette origine du vocable, s'inscrivent deux connotations définitives du concept :

- «Cultiver» au sens agricole implique de faire produire à la nature. par la médiation de l'homme. un plus qu'elle-même, d'où la connotation : maîtriser et excéder le naturel. La culture est ce qui est acquis par l'« art» de l'homme, en corrigeant le biologique ou en y ajoutant.
- D'autre part, le «différent du naturel » étant interprété comme un plus, dès le départ un jugement de valeur a été accolé au concept de culture. On contestera, dans les temps contemporains, l'intervention de ce jugement pour établir des hiérarchies à l'intérieur du champ du culturel, mais on considérera que celui-ci est au-dessus du champ du biologique.

1-3- Culture anthropologique et évolutionnisme

L'autre conception de la culture, dite «*anthropologique*», a commencé à se dessiner en Europe, notamment avec Montaigne, Locke, Helvetius, Volney (Mauviel, M. 1983). Elle s'est développée au sein d'une nouvelle discipline dont l'appellation, « anthropologie », est apparue dans les années 1800 en même temps, aux dires de J. Poirier (1968), qu' « ethnologie » et « ethnographie », pour désigner « l'histoire des progrès des peuples vers la civilisation ». En ses débuts, l'anthropologie s'affirma comme un nouveau regard sur le monde, une approche qui se distinguerait de la théologie et de la cosmogonie en se proposant de décrire et théoriser l'évolution de l'homme.

On évolue ainsi vers la notion de *pattern* ou « modèle » qui, en dissociant le «moteur» de la culture de ses contenus, permet précisément de rendre compte de ce quelque chose qui singularise chacune d'entre elles. Cette notion a été particulièrement théorisée, dans la première moitié de ce siècle, par l'École culturaliste américaine (en particulier Ruth Benedict, Abram Kardiner, Ralph Linton, Margaret Mead) qui, autour

du thème «*Culture et Personnalité*», a illustré le courant dit d'«*anthropologie psychologique*» (Clapier Valladon, S. 1976).

1-4- Culture et psychologie : questions de définitions

La pluralité des dénominations aux divers aspects de la relation entre psychisme et culture est déconcertante, les déférences de définitions entre chercheurs francophones se croisant avec celles, tout aussi variées, qui circulent chez les anglophones et germanophones (Krewer, B. et Dasen, P. 1993). Pour sortir de cette confusion, nous allons procéder à un minimum de distinctions logiques au sein des réalités étudiées. Au départ, l'ensemble des études qui prennent en compte à titre principal la variable culturelle appellent un nom générique. Si l'on s'en tient aux productions se référant au point de vue dominant de la psychologie, celui de «*psychologie culturelle*» nous paraît mieux convenir que celui d'«*anthropologie psychologique*». À leur tour, ces études se répartissent en trois groupes :

- Celles concernant la relation entre psychisme et culturel au sein de situations considérées comme relevant d'une seule culture: c'est ce que nous appellerons la «*psychologie en situations culturellement homogènes*», ou « monoculturelle », dont nous allons ici survoler les champs d'intérêt traditionnels.

- Celles qui se centrent sur les processus d'interaction de plusieurs cultures. Leurs effets sont observables «*entre individus ou groupes se réclamant de différents enracinements culturels*» (Krewer, B. et Dasen, P. 1993, p,53), mais aussi bien dans le psychisme d'un seul sujet confronté à plusieurs systèmes. Si l'on se soucie du sens du préfixe «inter», ce sont elles qui méritent le nom de «psychologie interculturelle». Nous aurons à préciser cette définition de l'interculturel.

- Enfin, abondantes sont les observations tirées de la comparaison de différentes cultures. Mais cette mise en regard, qui se fait seulement dans l'esprit de l'observateur, n'est évidemment en rien une interaction entre ces configurations, avec les effets qu'elle produit. C'est pourquoi, sous le nom de «*psychologie culturelle comparative*», nous tiendrons ce champ d'études pour une modalité indépendante de la psychologie culturelle. Ajoutons que, jusqu'ici, cette comparaison a été traditionnellement conduite entre des situations culturellement homogènes, et c'est pourquoi nous en traitons dans cette première partie. Mais rien ne s'oppose à ce qu'elle porte également sur des situations interculturelles, ce qui commence déjà à se faire. (Cmilleri, C & Vinsonneau, G. 1996. p, 10)

2- Psychisme et culture(s): Les processus généraux

L'accès le plus ancien du culturel à la psychologie lui a été ménagé à la faveur du débat sur l'« inné » et l'« acquis » : autrement dit ce qui, dans le psychisme relève d'une part de l'influence du milieu, dans la mesure où il est médiatisé par le social. Dans cette seconde catégorie pouvait prendre place la culture dans son sens de base : tous les produits de l'aptitude de l'homme à excéder le naturel.

2-1- Socialisation, enculturation et développement personnel

Au sens le plus large, on peut entendre par « socialisation » l'ensemble des modifications qui se produisent dans les rapports de chacun avec son environnement et lui-même, du fait de sa rencontre avec autrui : elles affectent tout ce que le sujet reçoit et émet, au niveau de son organisme global aussi bien que de ses diverses fonctions. Ce qui l'amène à faire d'autrui une forme mentale générale à laquelle il ne cessera plus de se rapporter (Mead, G. H. 1934). Mais il intériorise en même temps, ce qui lui permet de passer du social en général à sa société avec ses caractères propres, grâce à quoi il devient le « socius » ou membre de ce groupement précis : on aboutit ainsi à la définition plus restreinte et la plus ordinaire de la socialisation.

Parmi ces caractères se situent ces configurations de significations spécifiques que, dans l'éventail total de celles sécrétées par une société, nous avons reconnues comme délimitant sa configuration culturelle. L'ensemble des opérations par lesquelles les sujets s'approprient cette culture de leur propre groupe est appelé « enculturation » : dynamique qui se présente ainsi comme une dimension de la socialisation (laquelle comprend aussi l'assimilation des significations extra-culturelles) et dont nous allons voir l'importance variable à l'intérieur de celle-ci. Mais, pour cela, il nous faut tenir compte des profils différentiels de la socialisation-enculturation selon les sociétés. Car ses effets varient selon, d'une part, le contenu culturel que celles-ci véhiculent, d'autre part, la structure socioculturelle propre à chacun des deux grands types sociaux que nous avons présentés. (Cmilleri, C & Vinsonneau, G. 1996. P, 19-20)

2-2- Traits culturels et formation de la personnalité

Il est un certain nombre de dispositions culturelles auxquelles le développement de la personnalité paraît spécialement sensible (Holtzman, W. H. 1979 ; Stoetzel, J. 1963; Camilleri, C.1985). Citons le degré variable de sollicitude dont l'enfant est l'objet, fixé par le modèle qui détermine sa « distance » aux adultes; la distribution temporelle de la satisfaction de ses besoins, qui commande le rythme de ses tensions et de leur soulagement; les pratiques de l'embaillotage et du d'embaillotage; les modalités du sevrage et du dressage à la propreté, liées à la façon de produire et distribuer les frustrations. Importante aussi est la manière dont se structure, en fonction des normes culturelles, le champ des relations familiales, puis sociales, qui s'ouvre au nourrisson et l'ange à mesure qu'il grandit : il commande l'expérience de modalités d'intégration très différentes au monde des adultes. Sont à considérer, enfin, la continuité ou les ruptures entre les statuts-rôles affectés culturellement aux âges de la vie, à quoi se lie la présence ou l'absence d'une obligation de désapprendre ce qui a été appris auparavant; ainsi, dans les sociétés occidentales, la culture institue une discontinuité qui va jusqu'à l'opposition entre les rôles d'enfant et d'adulte dans au moins trois domaines: irresponsabilité/responsabilité, soumission/dominance, évitement / affirmation sexuels. (Cmilleri, C & Vinsonneau, G. 1996. P, 20)

L'ensemble de ces traits nous renvoie, en somme, à *la programmation culturelle différentielle* de l'administration au sujet des permissions / frustrations dont les effets sont de première importance pour l'orientation de son développement: ce qui intéresse la psychologie clinique et, spécialement, les psychanalystes, attentifs aux modes culturellement prescrits de canalisation de la «*Libido*». D'où la fonctionnalité du concept de «Niche développementale», entendue comme configuration de dispositions socioculturelles variables selon les sociétés, et qui oriente de façon cohérente la croissance de l'organisme de l'enfant dans un sens déterminé. (Super C. & Harkness, S. 1986).

2-3- L'action des cultures sur les fonctions et les aptitudes

Vu la grande importance des facteurs culturels et leurs divers manifestations dans le champ de la personnalité et son développement, nous allons présenter ici brièvement, quelques effets du culturel sur les fonctions et aptitudes :

- il réagit les *activités perceptives, et contribue aux opérations de catégorisations par les individus*. Mis en face de stimuli tenus pour objectivement identique, les individus de divers groupes culturels ne les rangent pas nécessairement dans le même système de catégories perceptives et, corrélativement, ne perçoivent pas nécessairement les mêmes choses. Ils « manipulent » différemment les registres visuel, olfactif, auditif, rythmique. On constate Par exemple ; dans chaque groupe ethnique ou culturel, une correspondance de vocabulaire avec la perception des couleurs, représentation des espaces...etc.

La *catégorisation* intervient également dans la *mémorisation* : le rappel des souvenirs (de listes de mots par exemples) est partout favorisé par leurs groupement autour de catégories, mais encore faut-il que les sujets puissent utiliser le types de catégorisations en usage dans leurs aire culturelle (Scribner, S. 1974).

- Le culturel intervient très fortement dans les *conditions d'expression* de la *manifestation (conduite) affective* ; (comme l'ensemble des fonctions psychiques en général) : il code son intensité (expression libre, réservée, dérivée, sublimée...) ; les circonstances où elle est licite ou obligatoire; la manière de l'exprimer (mimiques, gestes, attitudes); son accompagnement social (en privé, en présence d'un groupe plus ou moins important, de façon informelle ou institutionnalisée); les caractéristiques sociales exigées de ses agents (manifestation permise, recommandée ou exigée selon le sexe, l'âge, le statut), etc.

- Par le biais des significations projetées sur les situations, la culture intervient dans la désignation du *normal et du pathologique*. Elle déplace les limites de séparation entre l'un et l'autre, constitue tel phénomène en *symptôme de l'anormal*. Elle intervient dans le diagnostic et la thérapeutique, à partir du système de sens qu'elle projette sur l'existence. Parallèlement, elle amène le malade à signifier ses difficultés, à les exprimer (et à les liquider) en fonction des références culturelles du groupe.

- Elle intervient dans ce qui est signifié comme *intelligence* à travers les aires culturelles 'différentes. Comme l'écrit Stoetzel, J. qui étend justement toutes les considérations faites ici aux subcultures d'une même société, «Les brevets d'intelligence et de sottise se décernent sur des titres différents à la campagne et à la ville, chez les jeunes et chez les gens d'âge mûr, à l'usine, dans la boutique, à l'université» (Stoetzel, J. 1963, p. 125). Parmi les Kpelle du Liberia, «l'adjectif "*intelligent*" ne s'applique pas pour des opérations techniques telles que la culture du riz, la construction d'une maison ou la réparation d'une automobile. Un agriculteur peut être considéré comme paresseux ou travailleur, mais le mot "*intelligent*" est réservé à la sphère sociale. En relation avec cela, le même genre. d'individus qui trouveront difficile d'expliquer les principes de construction d'une maison solide estimeront facile de nous dire comment leurs enfants devraient être éduqués» (Cole, M. 1971, p. 125). En accord avec cette remarque, de nombreuses observations ont confirmé que le concept d'intelligence «a au moins deux dimensions, l'un relatif à l'aptitude et au savoir-faire technique (know-how), l'autre à la compétence sociale» (Segall, M. H. & alii, 1990, p. 105). Et plusieurs recherches ont conclu à l'orientation préférentielle des populations africaines pour la seconde acception.

En fin Les effets de la culture sur l'ensemble des opérations cognitives ont fait l'objet de nombre d'investigations (Berry, J.W. & Dasen, P. R. 1974).

- La culture contribue à fixer les « *valences* » positives et négatives attachées aux significations projetées sur les stimuli, les distinguant de ce point limite que sont les significations « neutres ». Elle intervient donc souverainement dans l'immense *domaine des valeurs*. Par ce biais, elle sous-tend la totalité du champ des interactions étudiées parla psychologie sociale qui enveloppe le champ de la *communication*. Mais l'intériorisation de ces valeurs exerce sur le psychisme quelques séries d'effets types :

- Les valeurs, pénètrent les buts et aspirations des individus, donc agissent sur l'orientation générale de la personnalité telle qu'elle apparait à travers nombre d'attitudes dominantes dans la vie sociale. Des différences en relation avec les cultures ont été notées quant à la préférence accordée à l'*individualisme* ou au « *collectivisme* » (subordination au groupe), la coopération ou la compétition, l'agressivité, le désir de réalisation de soi, l'attente de gratifications immédiates ou différées, les réactions aux compliments, les croyances vis-vis de l'amour « romantique », la maladie, la mort, etc. (Segall & M.F. alii, 1990).

- Les valeurs, *culturellement conditionnées*, induisent une configuration déterminée d'expressions et de répressions aux effets variés: en particulier, elles structurent ainsi l'*inconscient*. Les psychanalystes présentent des divergences seulement à propos des instances qu'ils estiment influencées par elles, donc par les normes et interdits. Pour les freudiens « orthodoxes », les éléments socioculturels trouvent place dans le Moi et surtout le Surmoi, aspects socialisés, situés à la « ligne de contact » du sujet et du milieu environnant. En revanche, la libido échapperait au social parce que refoulée : les pulsions fondamentales, ainsi protégées du conscient et du collectif, demeureraient à l'état pur et seraient identiques chez tous.

Mais des psychanalystes «culturalistes», tels Kardiner, A. (1969) ou Fromm, E. (1941), présentent la libido elle-même comme susceptible de socialisation. Autrement dit, comme le déclare Erny, P., «La question est de savoir si le social est plaqué sur le vivant ou s'il y descend par paliers jusqu'à en atteindre les couches les plus intimes et les plus cachées; si la collectivité humaine est seulement une force de domestication et de répression d'instincts fixes, immuables et universels, car liés au biologique, ou si elle a un pouvoir véritablement créateur, en ce sens que les tendances humaines sont affectées jusque dans leur racine par les processus sociaux, les changements culturels et le développement historique» (Erny, P. 1981, p. 113).

L'opinion majoritaire, chez les ethnologues et les psychologues culturalistes, paraît bien se prononcer en faveur de la deuxième thèse. Mais, quels que soient les avis sur ce point particulier, la relation des instances inconscientes du psychisme avec le contexte culturel est à ce point reconnue que Devereux, G. (1973) a pu parler d'un «*inconscient ethnique*», structuré par la constitution d'un refoulé collectif reconnaissable ainsi que de moyens de défense typiques pour les sujets relevant d'une même culture, induisant enfin un choix collectivement déterminé des symptômes permettant de fixer l'angoisse et d'affronter les conflits.

Un autre point de discussion s'est noué autour de la place des complexes fondamentaux dans les différents univers socioculturels. Malinowsky, B. (1930) avait soutenu la thèse de leur totale relativité : par exemple, pour lui, le complexe d'Œdipe ne pouvait émerger dans la société mélanésienne qu'il étudiait, celle des Trobriandais, sexuellement permissive et dont l'organisation ne faisait pas du père un rival pour le fils, ni de la mère un objet échappant à l'amour de celui-ci. Au contraire, pour Roheim, G. (1967), (les complexes « constitutifs » sont universels, car la libido demeurerait partout la même, mais ils se noueraient autour de points d'application différents selon l'organisation socioculturelle : par exemple sur l'oncle maternel dans l'Œdipe des sociétés matriarcales. C'est ce même point de vue du simple déplacement des points d'applications de l'Œdipe que défendent M-C. et Ortigues, E (1996), en parlant des sociétés africains.

3- Les perspectives ouvertes par les interférences culturelles

Les contacts de cultures à travers diverses médiations, la diffusion de traits culturels d'une société à d'autres ont été constants dans l'histoire. Aussi l'anthropologie, dès qu'elle s'est constituée en science, n'a-t-elle pas attendu, pour se préoccuper des modalités et conséquences de ces contacts, théorisés sous le concept d'acculturation. Mais, suite aux mouvements de colonisation du XIX^e siècle, puis de l'actuelle interpénétration planétaire grandissante des représentations et des populations, ces interférences sont devenues un phénomène structurel des temps contemporains. Corrélativement, la notion de culture ; appelée au «Nord» comme au «Sud» pour répondre à des besoins et revendications divers, a fini de se poser comme principe éminent d'explication et d'action, en même temps que son importance méthodologique s'est accusée. En effet, dans la situation d'entremêlement

croissant de groupes étrangers les uns aux autres, toutes les différences habituelles (de sexe, de statut socio-économique, d'âge, etc.) sont perçues spontanément comme secondes par rapport à celles inscrites dans les «mœurs et coutumes», guidées elles-mêmes par les représentations culturelles dont la connaissance préalable s'avère indispensable pour comprendre et prévoir les effets des autres variables sur la conduite : la condition de sexe, la différence dans l'âge ou le statut socio-économique, pour ne prendre qu'elles, n'agissent pas de la même façon, on le sait, selon le champ culturel où elles s'inscrivent.

La deuxième conséquence n'est pas moins importante. Auparavant, la pratique largement dominante dans la prise en considération du culturel débouchait sur l'analyse des systèmes «chez eux », dans des groupes vivant ou traités séparément et de préférence dans les petites sociétés traditionnelles. Maintenant c'est *le contact des cultures* qui devient objet de science en tant la réflexion se polarisant sur les phénomènes qui en résultent au plan de la relation, et cela au sein des grandes sociétés historiques, soit «*modernes*», soit, «*Traditionnelles* » mais engagées dans des processus de transformation. Autrefois, la découverte des cultures et de leurs effets par l'anthropologie classique avait dirigé l'attention de manière prévalente sur un premier champ de variabilité dans les opérations psychiques (dont nous avons donné un aperçu). Mais un deuxième champ a émergé la mise en contact de ces cultures, qui inaugure la dimension du *multiculturel*, lequel débouche lui-même dans *l'interculturel* (au moins dans un sens minimal) dans la mesure où ce contact déclenche leur interaction.

Ainsi aux États-Unis, premier pays où les contacts interethniques et culturels se sont effectués à grande échelle, le souci de l'intégration nationale sous-tendu par l'idéologie du *melting pot* a rendu les observateurs prioritairement sensibles à la manière dont les groupes s'acceptaient ou non dans leur différence (dimension d'analyse que nous aborderons) d'où la prolifération des recherches sur le racisme et l'exclusion, spécialement là où ils se manifestaient le plus ostensiblement, entre Blancs et Noirs. Dans les dernières décennies, où les décolonisations ont fait émerger les problèmes d'un «Tiers Monde» aspirant à son «développement», une nouvelle voie d'investigation s'est ouverte. Ce développement s'identifiant alors pour tous, y compris les intéressés, avec la « modernisation » au sens de pure intériorisation des modèles occidentaux.

En Europe, et particulièrement en France et dans le monde francophone, après coup d'envoi des analyses de psychologie sociale et clinique et interférences culturelle donné par Bastide. R (1950, 1963, 1965, 1969). A l'instar de l'africaniste Balandier, G (1968), on se propose d'identifier les mécanismes de changement, voir de la « *mutation* » (Balandier, G. & alii 1970), qui les mènent de la « *tradition* » à « *la modernité* ».

Cette entreprise fait apparaître que le changement en question, est loin d'être un passage tranquille et linéaire d'un « état » à une autre, que dans ce dynamisme de transformation les conflits et «dysfonctions» abondent au niveau collectif et se répercutent diversement sur les individus, atteignant centralement, comme nous le verrons, la dimension de *l'identité*. Et cela devient encore plus apparent lorsque ces collectivités, par l'intermédiaire de vaste et

durable groupe d'émigrés, se portent à l'intérieur des sociétés occidentales industrialisées, ou les problèmes des premiers arrivants se compliquent avec ceux de leurs descendants.

C'est à travers cette dimension que le point de vue psychologique se fait plus net et dominante, tout en se situant souvent dans une configuration pluridisciplinaire qui s'affirme naturellement en ce domaine. Il se trouve représenté par une « *nouvelle génération* » de chercheurs qui, au-delà des observations « *macroscopiques* » précédentes, s'efforcent de repérer empiriquement et de théoriser les codes culturels antagonistes par lesquels, concrètement, groupe et individus s'occupent à *gérer leur équilibre identitaire et de personnalité* par ces situations diversement conflictuelles et dysfonctionnelles.

3-1- Les interférences avec la modernité dans les sociétés traditionnelles en changement

3-1-1- Les changements d'attitudes liés à la modernité

En France, et majoritairement dans le monde francophone, les sociétés étudiées ont été, sauf cas particuliers, celles qui avaient relevé de la colonisation française: maghrébines et africaines, suivies de loin par quelques sociétés asiatiques, qui ne tardèrent d'ailleurs pas à fournir elles-mêmes des observateurs nationaux. De la première «génération» de travaux ci-dessus. Signalés (auxquels on peut ajouter. Dumont, R. 1962 ; Bouhdiba, A. 1965, 1973 ; Meister, A. 1966 ; Agblémagnon, F. N. 1970 ; Camilleri, C. 1970 ; Khatibi A., 1970 ; Sicard, E. 1970; N'Zey, K. Z. 1977) se dégage un tableau classique qui, recoupant souvent celui du passage en Europe des anciennes sociétés rurales au modèle industriel contemporain (Mendras, H. 1959 ; Rambaud, P. 1969), fait apparaître la révolution des attitudes et représentations nécessitée dans ces sociétés par un passage analogue. Rappelons-en les lignes directrices :

— *L'individualisation*. Nous avons déjà commenté ce retournement par lequel, dans les sociétés modernes contemporaines, le sujet doit se mettre en avant dans les péripéties de la dynamique sociale, se privant largement du support de la configuration des groupes traditionnels, qui s'affaiblit notablement sur le plan objectif et se désacralise sur celui des représentations. Il lui faut donc affronter par ses propres moyens la mise en question multiple et anxiogène de sa personne par cette même dynamique, en particulier dans la compétition sociale. D'autre part, vu la diminution générale de l'« assigné », il lui faut acquérir, gagner ce qui lui était octroyé : par exemple, les statuts élevés, l'autorité, qu'il devra davantage « mériter » : ce qui affaiblit la relation de « respect », d'une façon générale toutes les relations « de principe », à orientation directive et répressive, pour privilégier le rapport bilatéral consenti.

Enfin, la réalité et la valeur attribuées aux individus devenant, dans la modernité, moins dépendantes de leurs statuts-rôles sociaux, cela contribue puissamment à les égaliser dans un même système de droits-devoirs : ce qui tend à diminuer, dans les représentations, les

antinomies et inégalités traditionnelles classiques, telles celles affectant les relations d'âge et de sexe.

— **La dynamisation.** Il s'agit de la mise en mouvement multiforme des sociétés modernes, sur la base de l'accélération du changement, dont les conséquences sont multiples : d'abord la diminution du cristallisé au profit du mobile et du « fluidifié », d'autre part la complexification et la diversification accompagnant le morcellement et la problématisation croissants du social ; de là, outre l'affaiblissement du traditionnel, le morcellement et la relativisation idéologiques, donc la désacralisation des représentations, qui amorce elle-même la tendance à la laïcisation, au sens général de retrait du religieux dans le domaine privé. Enfin, le mouvement social découvre et fortifie les sources de tension latente, dans les structures jusque-là en repos : il avive ainsi la dimension conflictuelle, du fait des contacts et affrontements entre groupes et individus qui, auparavant, ne se rencontraient pas ou peu.

— **Le progrès de l'abstraction et de la rationalisation.** Il se lit à travers trois dimensions :
- Le changement de la hiérarchie des groupes auxquels l'individu est lié. Si les groupes primaires fondés sur la consanguinité et privilégiés par la tradition conservent ou même accroissent leur charge affective, ils perdent leur rôle institutionnel moteur au profit de groupes de plus en plus secondaires (au sens sociologique), pour aboutir au plus abstrait en même temps qu'au plus décisif d'entre eux : l'État, médiateur de cette vaste entité nouvelle. Qu'Est la nation. En conséquence, c'est dans ces groupes et spécialement dans l'État, qui n'apparaissait auparavant que comme un horizon lointain et, volontiers menaçant, que le sujet doit s'investir, opérant un véritable retournement psychique qui doit le convertir en un « citoyen » au plus profond de ses attitudes.

– Corrélativement à cette valorisation du « secondaire » par rapport au « primaire », accentuée par la massification, la relation abstraite au rôle, au personnage, s'accroît et finit de se détacher de ce rapport existentiel à la personne qui n'était jamais exclu dans la vie sociale traditionnelle. De ce fait, le « paternalisme », prescrit dans le rapport complexe au supérieur, au patron, disparaît pour laisser totalement place, à la froide relation fonctionnelle et rationnelle dissociée de ce qui devient désormais le pur « quant à soi ».

- le champ s'ouvre à l'hypertrophie de l'organisation rationalisée, multipliant Ica strictes séparations et spécialisations en tous domaines. Corrélativement l'engagement, le contrat, la fidélité changent de nature, subissant les effets de cette « impersonnalisation » de la règle « rationnelle », qui fait passer des obligations, de l'honneur à celles de la loi.

— Enfin s'amorce **le changement de la représentation du temps.** D'une part l'idéologie productiviste industrielle le fait envisager comme un réceptacle d'activités indéfiniment multipliées, base de « activisme moderniste » noté dans les échelles des chercheurs américains, avec ses multiples implications. D'autre part, comme cela est connu, l'accélération du changement technologique, projetant le « mieux » dans l'avenir, inverse le profil traditionnel : le futur se valorise au détriment du passé, ce qui tend à ruiner le primat

de l'ancienneté et l'antique hiérarchie des âges. (Cmilleri, C & Vinsonneau, G. 1996. P, 38-40)

3-1-2- Les perturbations liées au changement des attitudes

Cette transformation d'ensemble de la configuration des attitudes ne s'était pas faite sans heurts dans les sociétés d'Europe occidentale, malgré son caractère largement endogène. À plus forte raison en sera-t-il ainsi dans celles du 'Tiers Monde, où la part importante des facteurs exogènes et du «volontarisme» historique des groupes dirigeants a été unanimement reconnue (Agblémagnon, F. N. 1970). Troubles et dysfonctions, relevés dans les pays maghrébins et d'Afrique subsaharienne et intéressant le psychologue, vont se multiplier. À la base, on repère la disponibilité différentielle à l'accueil de ces nouveaux modèles, telle qu'elle résulte d'une segmentation attitudinale observée d'abord au niveau social : certains groupes affectent un profil moderniste ; d'autres non. Leur interférence alimente des oppositions dont certaines ont plus particulièrement inspiré les analyses de la psychologie sociale interculturelle : les conflits entre groupes dirigeants et « dirigés », entre certains groupes urbains et les collectivités rurales, et surtout entre les institutions scolaires et la grande majorité de leurs usagers : avant le Tunisien Fitouri, C. qui fournit un aperçu synthétique des problèmes *psychosociologiques du biculturalisme* de l'école au Maghreb ; (1983), nullement disparus après son «arabisation», Ibaaquil L. (1977) a bien fait ressortir le double «bombardement» idéologique subi par l'élève marocain du fait du caractère antagoniste des messages issus des manuels scolaires écrits en arabe, et en français.

Dans cette même perspective, Bouya A. (1981) a voulu savoir ce qu'il advenait chez des écoliers congolais recevant la double explication de la pluie par la j sociétés villageoise (féticheurs) et par l'école (lois naturelles): il a ainsi pénétré plus avant dans la problématique qui intéresse au premier chef le psychologue 1 en se préoccupant enfin du devenir, dans l'esprit de l'élève des contenus informationnels et explicatifs issus de cultures différentes (1981). Il a ainsi appris que ce dernier, pour éviter un conflit trop brutal, construit des stratégies de gestion psychique de ce produit dissonant. À titre d'illustration de ce chapitre aussi important que trop peu exploré de la psychologie interculturelle et des investigations auxquelles il peut prêter, nous formaliserons ainsi les modalités typiques de ces formations de défense :

— *l'« électisme »* : il peut y avoir plusieurs modes de production des phénomènes, dont aucun n'exclut l'autre : les lois naturelles, mais aussi la causalité des esprits pour «ceux qui sont doués » ;

— *la «réappropriation»* : ou récupération de la formation étrangère dans une formation traditionnelle typique: la crédibilité du savoir est liée à l'autorité des sages qui l'énoncent. Or, le nombre des nouveaux sages énonçant l'explication scolaire est beaucoup plus grand et forme un consensus plus universel : donc elle doit prévaloir ;

— *la « segmentation »* : chaque type d'explication est valable dans son univers. Cette stratégie aboutit à l'« alternance des codes », que nous aurons à évoquer ;

— la « dissociation » : on se contente de mémoriser l'information utile en l'abstrayant des significations qui lui sont liées et qui déclencherait le conflit avec le système traditionnel (une forme de ce que nous appellerons plus loin la « cohérence réductrice »).

L'ensemble des difficultés engendrées par l'interférence avec les modèles de la modernité se répercutent au niveau individuel et par là, nous le verrons, au niveau intersubjectif. Nombre d'entre elles apparaîtront au fil des considérations qui vont suivre. Mais nous pouvons en indiquer quelques-unes que la convergence des observations fait apparaître comme les plus typiques.

A. Un premier groupe de perturbations tient aux effets imprévus créés par le bouleversement des situations objectives. Les configurations d'attitudes se trouvant brutalement transportées dans des contextes qui ne leur correspondent plus, il en résulte des difficultés et des souffrances :

— Par exemple, par manque de logements, de nombreux jeunes couples modernistes se trouvent obligés de vivre en famille étendue, avec les perturbations qui en résultent, ou, inversement, des segments de la famille large sont obligés de « mimer » le ménage nucléaire en allant habiter loin de la grande maison, tout en continuant à relever subjectivement du modèle traditionnel.

— Plus encore, ces remaniements de l'ancien groupe domestique au hasard des avatars de la nouvelle urbanisation obligent les membres du couple à assumer des responsabilités dans la gestion du ménage et l'éducation des enfants : or, cette involontaire mise en avant d'individualités anciennement, fondues dans le groupe met en évidence leurs lacunes personnelles (auparavant sans importance) et induit des conséquences fâcheuses. (Camilleri, C. 1979).

— Dernier exemple : la claustration de la femme musulmane dans l'ancien village, 'au sein du vaste groupe domestique où la parentèle masculine était autorisée à circuler, n'était guère' sensible. Elle devient insupportable quand elle se produit dans l'isolement de l'appartement de l'immeuble moderne de la grande ville.

On voit, à ces exemples, comment les cultures peuvent se « corrompre » quand elles sont dissociées du cadre où elles s'étaient développées.

B. Mais les difficultés les plus nombreuses et significatives viennent des interférences entre les structures d'attitudes et de représentations antagonistes :

Un certain nombre de perturbations sont attribuables à la dénaturation du code traditionnel par la projection inappropriée de dispositions du code moderne. En voici quelques exemples :

— Dans un contexte de désorganisation où le contrôle des groupes traditionnels disparaît ou s'estompe, l'apport étranger, parce qu'il valorise vigoureusement les représentations individualistes, contribue à la dénaturation égocentrique des anciennes normes communautaires. Par exemple, le pouvoir confié traditionnellement aux parents pour servir le bien familial est spectaculairement détourné, à l'occasion du mariage des enfants, au profit de leurs finalités personnelles :

— La même irruption de l'individualisme dans ce contexte désorganisé amène nombre de ruraux, libérés des contrôles anciens dans l'anonymat de la ville moderne, à dissocier les dispositions du système traditionnel de manière à-) retenir ses gratifications tout en occultant les obligations et disciplines corrélatives : cette conduite qui, nous le verrons, peut jouer au niveau individuel le rôle d'une stratégie avantageuse face à l'antagonisme des codes, est un facteur de graves dysfonctions au niveau collectif.

— Un autre ingrédient corrupteur moderne est l'omniprésence de l'argent. Celui-ci intervenait dans le système traditionnel complexe des alliances entre familles, mais l'élément économique était intégré dans une configuration, désignifications beaucoup plus larges. Dans ce même contexte : d'affaiblissement des anciens contrôles, celles-ci se voient « aplatisées » et dissociées, avec hyper-trophie de la dimension financière ; on voit ainsi se développer, par exemple, une mercantilisation maximale de la dot, des cadeaux et autres échanges matrimoniaux traditionnels.

Quantité d'autres dysfonctions sont liées à la situation inverse de dénaturation du code moderne par le maintien ou la projection inappropriée de dispositions du code traditionnel. Les cas typiques semblent ici plus nombreux :

— La distorsion la plus connue, spécialement malfaisante, vient de la persistance des solidarités, et fidélités traditionnelles particularistes (familiales, claniques, régionales) dans le, et aux dépens du, nouvel univers « abstrait » de l'État et de ses institutions, empêchant l'« homme de la parentèle » de se muer en citoyen intériorisant la notion de bien public.

— La nouvelle mobilité sociale, bien plus importante et individualisée que par le passé, tend à jouer davantage en faveur de l'homme, du fait qu'elle intègre la norme traditionnelle d'inégalité des sexes. D'une part, sa participation différentielle au domaine public le met plus à même de profiter des avantages et ressources de la modernité, en particulier de l'instruction (dont le grand nombre des familles le font bénéficier en priorité), ce qui contribue à accentuer la dysharmonie dans les couples, à provoquer un nouveau type de divorces, à encourager le célibat, le mariage avec des étrangères... D'autre part, les accrocs à l'ancien code, proliférant dans ces situations de coexistence des systèmes, lui sont couramment permis, ce qui lui vaut des libertés et permissions nouvelles refusées à la femme. Celle-ci est ainsi conduite à percevoir comme injuste une inégalité auparavant largement acceptée, dans la mesure où les avantages de l'homme étaient liés à un système strict d'obligations difficiles à honorer dans ce qui était pour la majorité un contexte de survie.

À côté de ces distorsions qui induisent des dégradations sur des dimensions importantes de la vie sociale, on en a noté bien d'autres, venant de la même source, à propos d'aspects moins essentiels :

— Par exemple, la projection des conduites traditionnelles d'ostentation dans des situations de consommation moderne. L'ostentation servait anciennement à la promotion sociale des familles, dont dépendait celle des individus. Mais, en milieux maghrébins par exemple, une certaine régulation par le groupe empêchait la compétition de s'exercer entre familles de niveau trop différent, ce qui l'aurait rendue ruineuse. D'autre part, les objets et possibilités d'achat étaient nettement plus réduits. Or, les conduites ostentatoires demeurent alors que le ressort des promotions n'est plus, familial, que ces freins ont disparu et que les dépenses sont à la charge du ménage réduit ou de l'individu, ce qui en fait généralement un fardeau écrasant.

— Autre exemple, la disposition traditionnelle de l'habitation familiale commune continue bien souvent à être respectée dans une situation inversée : c'est la grande famille désargentée qui est maintenant à la charge du jeune ménage pourvu d'un emploi à la ville, ce qui n'empêche pas ordinairement la première de continuer à revendiquer son rôle d'agent directeur sur le plan culturel, d'où des décisions inadaptées au nouveau contexte, des conflits, des enfants pris entre deux systèmes éducatifs, etc.

Comme on le voit à ce tableau succinct, la psychologie interculturelle contemporaine sera, entre autres choses, une psychologie de la crise et de ses effets subjectifs aux niveaux collectif et individuel : avatar courant mais actuellement spectaculaire de la mise en contact des cultures dans les conditions d'aujourd'hui. Cependant ce tableau ne donne qu'une idée incomplète, des préoccupations de cette discipline, car les perturbations localisées que nous avons décrites ne rendent pas compte des dynamismes d'ensemble auxquels elles s'articulent, qu'il faut chercher sous le détail des difficultés et qui font l'objet d'hypothèses générales et de théories. À titre d'exemple, Medhar S. (1992), travaillant sur la société algérienne, a cru pouvoir diagnostiquer que les objectifs du développement, tels qu'ils avaient été définis par ses groupes dirigeants, n'ayant pas ou pas suffisamment été atteints, la précarité et l'insécurité se sont maintenues et même accrues devant la problématisation 'du nouvel univers. De ce fait, les nouveaux' mécanismes et attitudes d'adaptation appropriés étant mal dominés (sauf pour des minorités dûment équipées), il s'est ensuivi, à titre de défense, une continuelle réactivation de la configuration traditionnelle, beaucoup plus assimilée et familière. S'insinuant à contretemps dans les dispositifs modernes, elle a dégradé davantage la situation, ce qui a provoqué des réactions encore plus inappropriées de ce que nous appelons le «groupe-pilote», qui ont à leur tour fortifié l'intervention désadaptée du traditionnel. Ainsi se multiplie en spirale les comportements apparemment aberrants résultant d'une double corruption du nouveau par l'ancien et de l'ancien par le nouveau.

Des interprétations de ce genre, dans la mesure où elles sont vérifiées, ont l'avantage d'apporter une réponse à la question que le psychologue du changement doit se poser : comment expliquer cette rémanence têtue des' anciens systèmes d'attitudes et de

représentations dans des situations auxquelles elles ont cessé de correspondre ? Car on ne saurait se contenter de l'ordinaire explication par leur «retard» sur les «structures objectives», explication mécaniste et paresseuse qui convertit le problème en pseudo-solution. Il n'en demeure pas moins que la réponse fournie par ces théories générales n'est que partielle. Car si l'on comprend, dans ce cas, la rémanence en général du traditionnel par sa réactivation motivée, on ne comprend pas pourquoi, dans le détail, telles anciennes attitudes demeurent vivaces tandis que d'autres disparaissent ou composent facilement avec la modernité.

Or, l'interprétation de ces avatars précis de la dynamique des attitudes et représentations en situation de changement culturel fait évidemment partie du programme de la psychologie interculturelle. L'explication, on s'en doute, est complexe et le psychologue ne pourra habituellement y apporter qu'une contribution. Une piste de recherche consiste à analyser les caractéristiques des traits de la culture «sollicitée», selon qu'ils s'éloignent ou se rapprochent de son «noyau» moteur (auquel cas' ils résisteront davantage, provoqueront des conflits plus dramatiques) ; à voir aussi s'ils peuvent, face au nouveau système, jouer le rôle de « trait capteur», facilitant le transfert de représentations et besoins nouveaux (Camilleri, C. 1986) et suivre la dynamique qui en résulte.

Par exemple, dans la culture maghrébine traditionnelle, l'idée que la richesse est signe de bénédiction divine, l'institution de l'ostentation facilitent l'accueil à la consommation de type occidental (Nasraoui, M. 1983). En revanche, le travail professionnel de la femme se heurte à la logique profonde du système. Mais la pratique de la consommation fortifiera le besoin du travail de l'épouse. Cette incitation se joignant à d'autres, ci-dessus indiquées, on comprend alors l'attitude majoritaire de compromis qui s'est ensuivie : autorisation du travail (le la femme à l'intérieur d'un certain nombre de limitations.

3-1-3- Les réorganisations d'attitudes et de représentations

La crise de changement socioculturel n'entraîne pas seulement des désordres. On doit aussi s'attendre à des recompositions d'attitudes et de représentations, plus ou moins nombreuses et étendues selon le profil de ces dynamismes 'ensemble dont nous avons souligné l'importance. Nous l'avions découvert ans notre première enquête en Tunisie, effectuée sur les adolescents des lycées et collèges (1962). Nous étions partis de l'hypothèse «dramatique» de l'époque : celle d'une cassure avec leurs parents analphabètes et traditionalistes. Effectivement, les conflits existaient bien sur les points attendus, mais cela n'empêchait pas la grande majorité de se «sentir bien » dans leur famille grâce à des « processus de modération» que nous avons ainsi été amené à isoler (appelés ensuite « *stratégies* »).

Le repérage et l'interprétation de ces *effets de réorganisation*, que l'on s'efforcera de ramener à des types, relèvent de la psychologie interculturelle out autant que ceux des effets de désorganisation. On peut en indiquer quelques-uns au Maghreb et souvent en Afrique noire, à partir de diverses investigations servant (le hase aux considérations de ce chapitre et des suivants Camilleri, C. 1973, 1987; Boutefnouchet, M.1980; Kacha, N.

1979; Coudin, j. G. 1980; Mékidèche, N. 1981 ; M. J. Hochet, 1982; Toualbi, N. 1984 a /et b; Ralimania, M. 1984; Laaroussi-Vatz, M. 1985; Draoua, F. 1987; Yacef, F.1989 ; Choukri, I, 1990 ; Wallet, J. W. 1992; Zeggane-Toualbi, R. 1994). Sur nombres de points, les formations obtenues dessinent une configuration où les deux modèles antagonistes, induisant le primat patriarcal du groupé« d'un côté, la promotion du sujet individuel de l'autre, se combinent au coup par coup dans (les constructions informelles qui se répandent par imitation, obtenant un consensus tacite ' la non énonciation claire des nouvelles normes est une condition non négligeable du compromis. Ainsi, dans ce contexte conflictuel, la nouvelle culture se «bricole» autour d'une logique souterraine, à partir 'agents qui, d'on s'enquiert de leur position explicite, font bien souvent des déclarations en désaccord avec leur conduite. On peut distinguer plusieurs cas :

— *Dans le premier*, la combinaison débouche sur des limitations réciproques application des normes opposées :

- Les ménages restreints, habitant à part, continuent à se soucier des membres significatifs de la grande famille pour les décisions importantes. Mais l'hospitalité de principe anciennement illimitée tend à se concentrer. .sur les parents directs (réduction de l'aire d'application de la valeur traditionnelle).

- Le mariage, la fondation d'une famille avec enfants sont toujours considérés comme un but majeur de l'existence, mais les délais du célibat se prolongent, le contrôle des naissances pour réduire la descendance est admis. De longues négociations sont acceptées pour le choix du conjoint, mais on ne passera outre ni à l'opposition des parents ni à celle de l'intéressé(e) si elles se maintiennent. L'endogamie familiale, après être devenue simplement clanique, puis régionale, se tient, au moins en milieux musulmans, à la dimension religieuse (choix à l'intérieur de la même confession). Cependant, le «*mariage mixte*» est accepté, si nécessaire, pour le garçon.

- La famille une fois fondée, le code traditionnel qui la régissait demeure tout en desserrant la rigueur de ses dispositions. Les strictes hiérarchies, séparations, interdictions se tempèrent par admission dosée de leur. contraire. Les obligations de principe composent avec un nouveau modèle d'électivité affective et individuelle qui instaure le dialogue, une communication moins inégalitaire.

- L'épouse reconnaît le leadership global du mari, tout 'en refusant l'obéissance mécanique à ses ordres : ici encore un espace de liberté et d'initiative individuelle est ménagé dans la structure patriarcale.

— *Une seconde* solution est d'intégrer l'apport nouveau dans une structure traditionnelle. Par exemple, l'honneur de la famille du clan, intègre des signes sociaux actuels : l'instruction, les diplômes, la qualification professionnelle modernes. Et même les femmes 'profitent de cet élargissement, alors que les médiations de l'honneur, pour elles, se situaient uniquement à l'intérieur de l'univers domestique et dans la sphère sexuelle.

— Lorsque l'ancienne valeur est particulièrement résistante, on remplace, quand c'est possible, la combinaison par l'addition. Ainsi, la femme qui travaille à l'extérieur s'impose généralement de tenir ses rôles traditionnels d'épouse, de mère, de ménagère, aussi rigoureusement que si elle était au foyer.

— Enfin, on réclame et on pratique la «subjectivation-mobilisation» des anciennes valeurs. Par exemple, bon nombre de femmes demandent qu'on leur ' fasse confiance pour assumer elles-mêmes les valeurs traditionnelles (subjectivation), de manière à les aménager selon le nouveau contexte (mobilisation) : il a passage .de «la lettre à l'esprit», de l'institution externe à l'assomption)morale intérieure. Un mouvement analogue est revendiqué chez les nombreux (jeunes qui, en matière religieuse, déclarent privilégier la croyance aux dépens des pratiques.

Ces formations qui tendent à concilier les contraires, tout en se répandant, ne sont pas les seules réactions à la crise, et il appartient au chercheur de repérer les variables, qui conditionnent les différences dans leur nature et leur emploi.

Mais nous nous sommes étendu sur leur caractérisation parce qu'elles sont des illustrations typiques de ces manipulations des codes qui nous paraissent devoir être un objet d'analyse important de la psychologie interculturelle contemporaine. Nous en découvrirons d'autres dans les prochains développements. (Cmilleri, C & Vinsonneau, G. 1996. P, 45-47)

4- Groupes en situation d'acculturation dans les sociétés occidentales

4-1- Indications générales

Les groupes en situation d'acculturation sont de plusieurs sortes. Ainsi, il faut distinguer les «natifs » qui, sur leur sol, se trouvent pris dans une situation décolonisation de peuplement par une société étrangère, les minorités ethniques, «régionales » ou autres, censées faire partie intégrante d'une société mais revendiquant' une différence au moins culturelle, enfin les étrangers qui viennent s'y installer à divers titres : émigrés, réfugiés, etc. De par les paramètres particuliers de leurs conditions d'acculturation, ils posent des problèmes différents pour la psychologie interculturelle. Nous nous limiterons ici à la situation actuellement la plus étudiée dans cette discipline, parce qu'elle est perçue comme posant des problèmes spécialement importants : celle de groupes originaires du Tiers Monde, à dominante traditionnelle, qui émigrent et s'installent en grand nombre dans les sociétés occidentales industrialisées.

Il est un premier point auquel on peut s'intéresser : *celui du profil psychologique de l'émigré*, le complexe d'attitudes et de représentations qui l'amènent à décider de son départ, sachant que, même si la raison alléguée est majoritairement la précarité économique, seule une petite partie de ceux qui en souffrent quittent leur pays, Mais la grande masse des analyses concernent le problème fondamental pour la psychologie

interculturelle : celui des changements que le sujet affronte dans son nouveau milieu, des défis qu'ils lui portent et de la manière dont il est amené à les gérer.

Berry, J. W. (1987 b) les ramène à cinq. Outre les changements physiques (nouveaux types d'habitation, pollution...) et biologiques (nourriture, nouvelles maladies, possibilité de métissages...), on compte trois transformations qui relèvent du culturel. Elles concernent d'abord «les structures instituées originelles d'ordre politique, économique, technique, linguistique, religieux»; ensuite «les nouvelles configurations des relations sociales, incluant les rapports *d'endogroupe* à *exogroupe* et les formes de domination-subordination » ; enfin les changements psychiques des individus, accompagnant les «essais d'adaptation à leur nouveau milieu» (Berry, J. W. 1987. p. 492).

Nous traiterons par la suite des problèmes liés aux nouveaux rapports sociaux, nous concentrant ici sur les deux autres aspects du changement culturel. Berry, J. W. formule des propositions générales sur quelques grands facteurs qui conditionnent la réaction aux discordances et ruptures qu'il provoque (Berry, J. W. 1987. p.494 sq.). Encore faut-il remarquer, avec l'auteur, que celle-ci ne consiste pas nécessairement en un traumatisme («stress d'acculturation»). La mise en question de soi peut même être signifiée comme une opportunité stimulante de progression : cela dépend des ressources offertes par le système personnalité-situation qui demanderaient à être mieux identifiées. Reformulant les considérations de Berry, J. W. nous présenterons ainsi les facteurs dont il fait état :

— L'« idéologie acculturative » de la société concernée, selon qu'elle est disposée à accepter le pluralisme culturel ou privilégie l'assimilation;

— Certaines caractéristiques affectant le groupe en travail d'acculturation et qui paraissent spécialement significatives : d'une part, le mouvement volontaire vers celle-ci (c'est en principe le cas pour les immigrés) ou son caractère subi (colonisés, réfugiés) ; d'autre part le contact passager avec la nouvelle société (résidents temporaires) ou l'installation structurelle ;

— Les dispositions du sujet envers son identité culturelle d'origine en regard du nouveau modèle, ce qui débouche sur quatre issues possibles. Il peut rejeter ses représentations/valeurs de départ pour adopter celles de la société d'installation : c'est l'«*assimilation*». Il peut faire le choix contraire : c'est la «*séparation*». S'il désire combiner les deux systèmes, c'est l'«*intégration* ». Et s'il ne se retrouve plus dans l'un ni dans l'autre, il va vers la «*marginalisation* ». Ajoutons que les acteurs peuvent ne pas se situer en un point précis du tableau. D'autre part, au cours du temps, ils peuvent changer ces conduites Vasquez, (A. 1990) que Berry, J. W. dès ce niveau, appelle «*stratégies*». Enfin, nous verrons qu'il y a bien des manières de réaliser la séparation, la marginalisation et encore plus l'intégration.

— Dans ce même article, Berry J. W. rend compte d'une série d'enquêtes qu'il a dirigées de 1969 à 1985 sur 1 197 sujets, originaires de différentes contrées et affrontant la situation d'acculturation au Canada avec tous les statuts évoqués plus haut. Il a pu discerner de

nombreuses variables en relation avec le stress acculturatif, d'où il est possible d'extraire quelques enseignements intéressants :

— L'importance des facteurs ci-dessus rapportés est confirmée. En gros, la présence de subie de la société étrangère, contrairement à celle affrontée volontairement, corrèle avec un traumatisme plus grand, qui accompagne également les modalités acculturatives de la séparation et de marginalisation, par opposition à l'assimilation et à l'intégration.

— Mais d'autres liaisons apparaissent, dont certaines relèvent du bon sens : diminution du stress avec la connaissance de la langue du pays d'immigration, la participation plus étroite à sa société, l'expérience de changements socioculturels antérieurs, l'urbanisation préalable de l'immigré, l'existence de « médiateurs » qui le prennent en main ; d'autres ont été vérifiées ailleurs : le traumatisme se réduit avec l'« éducation » (c'est-à-dire la formation, l'instruction), du moins celle de type européen (nous avons nous-même vérifié amplement que c'est la variable la plus décisive), mais il importerait d'analyser les mécanismes qui font l'efficacité de la « nébuleuse » appelée ainsi.

4-2- Les parents immigrés, (« Première génération »)

L'expérience psychiquement première de l'émigration est l'épreuve initiale et diversement continuée de l'« *étrangeité* » de nouvelle société, ce qui conduit à un *travail de passage d'un imaginaire au réel*. Car il ne s'agit plus de rencontrer, comme autrefois dans la société d'origine, une réalité indirectement perceptible à travers un réseau de messages, de symboles, d'image qu' l'on fabriquait soi-même en grande partie a maintenant affaire à une société physiquement présente, majoritaire, différente des fantasmes qu'il s'était forgés, à affronter en dehors des modérations, aides et possibilités d'esquive que lui fournissait son ancien groupe.

Bien entendu, ce qui va s'aiguiser d'emblée, c'est la perception de l'écart entre les cultures en présence : représentations, valeurs emportée avec soi, que l'on a souvent cru être « *moderne* » face à celles le pays d'accueil affiche librement et dans leur crudité. Mais à cette différence dans les contenus des codes s'ajoute, pour le porteur d'une culture traditionnelle (ce qui, jusqu'ici, est en Europe le cas très majoritaire), celle, de leurs structures. Une découverte insécurisant, pour qui est habitué à la « *super-détermination* » des anciens systèmes, est celle de l'indétermination des codes « *occidentaux* », configurations multivoques offrant, selon leurs sous-cultures, des points de vue éclatés. Cette constatation vient renforcer le désarroi, qui avait peut-être commencé à poindre face à la survenue des messages étrangers dans la société d'origine (cas des ruraux passant à la ville), dû à une triple prise de conscience : le code culturel pourrait différer de ce qu'il est, et donc ne pas être un donné transcendant, mais une formation changeante obligeant le sujet à choisir à partir de ses ressources personnelles : ce qui, aux épreuves de la relativisation et de la dynamisation, vient ajouter celle de la subjectivation.

Il faut savoir cependant que la réaction du sujet va dépendre, à la base, de son projet entier d'émigration : le devenir de son identité, les conduites et stratégies déployées différeront selon que l'accès à la nouvelle société sera vécu comme une parenthèse provisoire ou comme un fait irréversible. Dans le premier cas, prédominera la tendance à préserver la configuration d'origine, en se contentant le plus possible d'une «adaptation comportementale» minimale vécue comme dissociée de la personne et de son identité réelle. Dans le second, il se sentira réellement mis en question. Ainsi, le maniement identitaire dépend d'une totalité existentielle, et c'est dans la mesure où l'émigré s'implique dans son nouvel environnement que les enjeux liés à ce maniement auront tendance à passer au premier plan. C'est aussi dans cette situation qu'il va éprouver, dans leur plénitude, les aspects ambigus de la société d'installation.

Il en découvrira les côtés répulsifs. Outre les facteurs de déstabilisation indiqués ci-dessus, il lui faudra affronter au moins quelques pénibles expériences que les observations font apparaître comme typiques :

— L'épreuve cognitive de la dissonance entre ses anciennes représentations (valeurs et celles qu'il trouve en arrivant se complique généralement de celle d'une dévalorisation de son système et, à travers lui, de sa personne. Pour prendre le seul exemple de la conduite traditionnelle de non-limitation des naissances, cette même famille nombreuse qui, aux yeux de beaucoup d'immigrés, les achève parmi les hommes et devant Dieu, les fait tenir dans leur nouvel environnement pour des infrahumains incapables de se contrôler : ils sont dépréciés à travers les traits mêmes par lesquels ils se valorisent.

Cette négation intime vient surdéterminer celle éprouvée dans la forte infériorisation socioprofessionnelle que le sujet vit ordinairement en émigration (nos sociétés modernes accordant un poids très élevé au facteur socio-économique) et dans la perte fréquente de statuts-rôles qui le valorisaient dans sa société de départ.

— Signalons aussi l'épreuve du décalage entre sa progression individuelle et sa séquence personnelle de rapports avec la société d'accueil d'une part, et d'autre part les images que celle-ci projette sur lui à partir de la représentation collective stéréotypée qu'elle construit sur son groupe. Il découvre ainsi que pour lui, plus que pour les autres, le changement ne dépend pas de ses seuls efforts personnels et que l'identité prescrite tend vers l'« *identité-prison* ».

— Ajoutons enfin la découverte que ce qui était, dans sa société d'origine, simple possibilité d'adoption de telles valeurs nouvelles se transforme souvent maintenant en obligation légale incontournable (par exemple le rapport privé au religieux). Ici apparaît un phénomène important : si les changements « *modernistes* » se font fréquemment au pays dans le même sens qu'en émigration, dans le premier cas ils s'opèrent dans un contexte plus maîtrisé, plus créé selon ses vœux par la société qui change que dans le second où il est souvent subi comme « extorqué » par une collectivité étrangère orientée de façon antagoniste. Ainsi, ce qui importe, pour le psychologue, c'est moins de constater le changement objectif que de connaître avec précision le sens qui lui est donné : outre la

pénibilité des situations, cette différence commande la qualité des conduites de changement culturel, leur degré de stabilité et de fonctionnalité.

Ces aspects répulsifs n'empêchent cependant pas le grand nombre des immigrés, si l'on en croit les observations, de se rapprocher fortement du modèle français, voire de s'y rallier (cf. l'enquête nationale de Tribalat, M. 1995). D'une part, la décision d'émigration n'est pas prise par les sujets les plus conformistes : aussi beaucoup profitent de la liberté rencontrée dans le nouveau milieu, du desserrement du contrôle collectif, de la déculpabilisation induite par la relativisation que nous avons évoquée plus haut pour affirmer une individualité encouragée par ce modèle et, conséquemment, adhérer à des valeurs qui pouvaient les attirer dès avant le départ. D'autre part, l'immersion quotidienne dans ce champ de représentations exhibées dans toute leur force a tendance, sauf cas réactionnels, à exercer en moyenne leur effet de conformisation. Elles l'exercent d'autant plus qu'elles rencontrent, chez un certain nombre, une tendance pragmatique prédominante. Car ils se rendent compte que l'adoption du nouveau code facilite l'adaptation qu'ils recherchent, à savoir, pour eux et leurs enfants, une installation matérielle et sociale qu'ils visent en premier : et, chez eux, la bonne disposition envers la nouvelle culture suit cette option première (Camilleri, C. 1980). Mais, bien entendu, entre les prises de position extrêmes, c'est-à-dire, d'une part, celles des « idéalistes » de la tendance « ontologique » qui sacrifient tout aux valeurs auxquelles ils s'identifient ou des individus qui réagissent radicalement aux aspects répulsifs du nouvel environnement, d'autre part, celles des « pragmatiques » qui vont jusqu'au pur opportunisme, il y a place pour la multitude des formations qui articulent les deux codes.

Terminons par l'évocation de quelques variables générales dont les recherches ont établi l'importance :

— **La variable** sexe commande habituellement des évolutions acculturatives distinctes, en fonction de la différence des statuts-rôles que les cultures des sociétés concernées assignent aux hommes et aux femmes. Dans le cas présent, celles-ci, à leur arrivée, sont portées à avoir un réflexe d'insécurisations qui les fait s'agripper au système originel et à leur communauté. Puis, assumant dans le ménage restreint et le nouvel environnement des tâches et des rôles inhabituels qui les valorisent, le plus souvent sensibles au libéralisme des modèles féminins occidentaux vus désormais de près, elles deviennent en grand nombre des protagonistes actifs et moins traditionalistes que leurs époux au sein de la famille (Zaleska, M.1982).

— Le devenir de l'acculturation dépend aussi du degré de **concentration dans l'habitat** des immigrés (Tribalat, M. 1995). Dans les lieux à forte densité de sujets de même origine, le contrôle de leurs groupes se maintient. Et la négociation identitaire doit se faire avec ceux-ci en même temps qu'avec la société d'installation, dans la mesure où le sujet peut craindre d'être exclu de son groupe. C'est beaucoup moins le cas pour ceux qui se trouvent disséminés parmi les « nationaux » ; mais à leur tour ils peuvent être sensibles à la crainte

de «*trahir*» les leurs, ce qui complique les choix identitaires qu'ils auraient faits spontanément par l'intervention d'un coefficient collectif.

— Étant donné l'ancienneté et les péripéties de l'émigration en France (distribuée en «vagues» différentes), la différenciation et la stratification socio-économiques des immigrés deviennent une réalité dont la recherche ne pourra plus faire abstraction, car elles induisent manifestement des différences dans la manipulation des codes, sans parler de l'instruction dans le système occidental, qui produit en moyenne ses effets habituels de rapprochement de ce système.

— Enfin, comme le montrent les enquêtes (depuis Zaleska, M. 1982, jusqu'à Tribalat M., 1995), ce rapprochement a tendance à être plus rapide et accusé pour les groupes d'immigrés européens: ce qui conforte l'opinion que la proximité des configurations culturelles joue un rôle de facilitation de l'installation dans la société d'accueil, à l'égal de tous les éléments de similarité entre l'ancien et le nouveau contexte, comme l'avait montré Berry (1987 b). Encore faut-il au moins ajouter : toutes 'choses égales d'ailleurs, car, comme nous le montrerons plus loin, bien des considérations autres que culturelles sont susceptibles d'intervenir dans cette dynamique fort complexe. Elles ont fait, par exemple, que les immigrés italiens et polonais d'entre les deux guerres en France n'ont pas été mieux traités, malgré la proximité de leurs cultures, que certains groupes actuels culturellement éloignés (B. Lorreyte, 1989 b).

Cela étant, ce tableau n'épuise pas la question du devenir acculturatif du parent immigré. Car celui-ci, comme nous allons le voir, a aussi affaire à la société étrangère à travers les maniements socioculturels d'un intermédiaire privilégié : ses propres enfants.

4-3- Les jeunes issus d'immigrés (e deuxième génération »)

Pour les jeunes nés ou venus très tôt dans la nouvelle société, *le brouillage des repères* psychiques ne se fait pas au même niveau que pour leurs parents : chez ceux-ci, il survient sur fond d'une personnalité déjà constituée, tandis que pour leurs descendants il exerce ses effets pendant qu'elle se constitue, ce qui-lui, confère une bien plus grande importance psychologique.

Cette «*deuxième génération* » aussi se trouve confrontée aux aspects opposés d'une condition existentielle ambivalente :

— A. Une première série de facteurs rend ce jeune spécialement sensible à l'attraction de la société qui a reçu ses parents, car il est très impliqué dès le départ dans sa vie, sa dynamique, par sa participation intime à la séquence dessous-groupes institutionnels qu'elle fournit pour le développement et la formation de l'enfant puis de l'adolescent. Parmi eux se situe *l'école*, dans laquelle il parfait ou acquiert *la langue* du pays d'accueil : deux instruments basiques d'acculturation qui permettent de découvrir et d'éprouver de l'intérieur la société étrangère, la logique et les contenus de sa culture et de ses sous-cultures. À

travers l'école et la suite des sous-groupes ouverts à ceux de son âge, il se trouve et demeure immergé dans le milieu qu'on sait capable de l'influencer tout spécialement par ses modèles : *le groupe des pairs*, troisième instrument basique d'acculturation au sein duquel il rencontrera le quatrième, *le groupe de sexe opposé* qui, par les possibilités *d'unions mixtes* qu'il ménage, s'avère être un facteur de mise en question intime, et donc spécialement puissant, du code reçu des anciens.

Mais, de plus, cette familiarisation avec la société d'accueil et ses systèmes de référence, hautement supérieure à celle de ses parents, donne à ce jeune la possibilité de neutraliser le seul autre milieu capable de conditionner aussi fortement ses choix culturels et identitaires: sa famille. Elle suffit, en effet, à instaurer en lui la distanciation d'une *attitude jugeant*. Outre une capacité accrue de comparaison et d'évaluation des cultures en présence, c'est à partir de ce point de vue distancé qu'il appréhende la manière dont se présente à lui cette famille, ce qu'elle veut lui transmettre. Or, certains caractères, dans cette transmission, la rendent susceptible d'être mal vécue.

À la base le psychologue repérera une saisie fréquemment déficiente des modèles ancestraux :

- D'abord, ceux que ces jeunes perçoivent en France sont détachés de la société de la culture d'origine en évolution. Au surplus, les adultes ont tendance à les immobiliser davantage chaque fois qu'ils s'y accrochent dans un réflexe de durcissement réactionnel, fréquent chez les sujets désorientés. À une progéniture née dans le pays d'accueil et dont l'esprit critique est aiguisé, ils les présentent ordinairement comme des contraintes incompréhensibles ou enveloppées de formules tautologiques: «C'est comme ça chez nous», «On n'est pas des Français», «C'est la religion »...

- L'image du système originel n'est pas davantage servie par les fréquentes «manipulations égocentriques » des anciens, favorisées par le télescopage des codes, et que nous avons déjà vues à l'œuvre au pays. Or, facilitées par le nouvel environnement privé des régulations formelles et surtout informelles de l'ancien groupe, elles ont des chances d'être encore plus mal perçues par des jeunes dont l'esprit est en éveil.

- Autre facteur de dépréciation : la dévalorisation du père lui-même, qui a tendance à envelopper tout ce qu'il veut transmettre. Elle vient de la péjoration sa condition socio-économique et du décalage qui s'instaure avec le niveau atteint par ses enfants, dont l'instruction et le savoir-faire social sont très généralement supérieurs aux siens, au point d'aboutir à cette inversion des rôles dont les cliniciens ont souvent rapporté les effets perturbateurs : les parents obligés de recourir aux compétences de l'enfant pour qu'il leur serve de médiateur avec le nouvel environnement. On comprend que celui-ci puisse avoir des difficultés à reconnaître l'autorité et à assurer les gratifications traditionnelles réclamées par les aînés : ce statut de principe est trop contradictoire avec le statut réel.

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que les conduites des enfants n'écartent le plus souvent de celles prescrites par la tradition. Nombre de parents y sont d'autant plus sensibles qu'il leur faut tenir compte de la société d'installation, à leurs yeux concurrentielle par rapport à la famille, et de son système de lois auquel leurs enfants

pourraient et parfois menacent de recourir (Laaroussi-Vatz, M. 1985) : dans ce combat inégal, ils ont l'impression d'être « piégés ». Du coup, leurs réactions, celles du père tout spécialement, peuvent être désajustées. Les positions extrêmes seront les plus faciles : la cristallisation réactionnelle dans la tradition et l'autoritarisme rigide ou le laxisme démissionnaire.

Mais les hésitations et oscillations sont tout aussi fréquentes, car, malgré leur attachement aux anciennes représentations, nombreux sont ceux qui ne veulent pas faire obstacle à l'adaptation de leurs enfants à une société qui représente leur avenir. D'où cette éventuelle double injonction contradictoire, relevée par les psychanalystes (Becker D. et alii, 1994) et qui se répercuterait sur l'usage des langues (Bastide, L.1994) : on les pousse ardemment à la réussite scolaire, tout en en prenant inconsciemment ombrage, dans la mesure où elle signifie à leurs yeux la rupture avec l'univers des anciens.

Cet ensemble de raisons, tenant à l'action de la société d'installation en même temps qu'à la réaction aux aspects dysfonctionnels de la famille traditionnelle, suffit à expliquer les constatations faites par les observateurs. Dès 1982, Zaleska, M. dans l'une des rares enquêtes portant sur l'ensemble des traits du système originel et concernant les jeunes Maghrébins et les « Ibères » (Espagnols et Portugais), avait abouti à des résultats significatifs : sur la totalité des items, ces jeunes, d'une part s'étaient distancés de la culture traditionnelle (les Ibères plus encore que les Maghrébins), d'autre part estimaient que leurs pères, et dans une moindre mesure leurs mères, s'en étaient bien moins, écartés qu'eux. Cette constatation n'épargnait pas la religion, domaine dans lequel les jeunes, quand ils ne professent pas l'indifférence, amorcent fréquemment le mouvement qui privilégie « l'esprit aux dépens de la lettre ». Confirmant la multitude des investigations dont nous avons indiqué quelques références, l'enquête représentative de Tribalat, M. en 1995 est venue montrer que les choses n'ont pas changé depuis, malgré certaines apparences contraires indûment surévaluées, par ignorance des travaux scientifiques.

— **B.** Mais, mises à part certaines communautés récemment arrivées (les Turcs en France, par exemple), les mêmes recherches débouchent sur un résultat tout aussi frappant : s'il demeure dans cette « deuxième génération » des minorités traditionalistes, s'il en est d'autres (plus restreintes) qui se sont totalement détachées de la culture originelle, la majorité déclare des positions diversement « modérées », non incompatibles d'ailleurs avec le rejet complet de telle ancienne prescription particulière. Et quand on peut connaître les motivations, on repère sous ces compromis, outre les atténuations de traits traditionnels, les diverses manipulations de codes qui favorisent *l'intégration*, au moins culturelle : c'est-à-dire la position corrélatrice à toutes les combinaisons culturelles par lesquelles le sujet estime avoir éliminé les tensions dues à ses différences avec la société d'installation, tout en restant ancré dans ses anciennes références d'une manière qui le satisfait.

L'analyse permet par ailleurs de voir pourquoi l'action de cette société ne mène pas la plupart de ces jeunes jusqu'à l'assimilation, pas plus que les dysfonctions dans la famille ne les conduisent à rompre avec elle. En ce qui concerne la première, pour le jeune plus

encore que pour ses aînés, le psychologue devra distinguer les rapports tels qu'il les vit avec l'ensemble social de ceux qu'il entretient avec tels sous-groupes particuliers, qui donnent lieu à des problèmes et configurations relationnelles spécifiques. En France, comme en témoignent les observations scientifiques, les tests sociométriques (par exemple, Douville, O. 1982, Pavot, E. 1994), l'accueil des enfants d'immigrés par leurs pairs des groupes scolaire, de loisirs, professionnel est généralement réel, même s'il n'est pas exempt d'ambiguïtés, de rejets ponctuels. En revanche, face au social pris dans son ensemble, les aspects négatifs (images dépréciatrices stéréotypées, discriminations diverses) deviennent fort nets. Armé de sa meilleure formation, le jeune les perçoit de façon plus aiguë et y est encore plus sensible que ses parents. En même temps, ses attentes et aspirations s'alignant sur celles de la société d'installation dans laquelle il a été élevé, il est bien moins disposé à s'y résigner.

On comprend ainsi que le mouvement des jeunes vers cette société est à tout le moins freiné, compliquant leurs *problèmes d'affiliation* à un groupe d'appartenance ou de référence qui puisse servir de «tuteur identitaire ». Et les raisons mêmes qui les dissuadent de l'alignement total sur la société d'installation les portent à se solidariser avec leur groupe d'origine, à ne pas rompre avec leur famille, malgré les aspects négatifs. Dans ce mouvement, ils rencontrent la masse des parents qui tiennent, conformément à la tradition, à préserver au moins l'image de l'unité familiale et qui s'arrangent de nombreux subterfuges leur permettant de se résigner aux écarts des enfants. Il se noue ainsi, le plus souvent tacitement, *des contrats de coexistence* prescrivant, en échange de la tolérance aux infractions à l'ancien système, que le jeune respecte ou fasse semblant de respecter telles exigences traditionnelles spécifiées. Par là comme par d'autres biais se précise une conduite qui semble aller croissant à mesure qu'une culture perd du terrain : dans un ordre variable restant à expliquer, les traits du système cessent d'être des règles de vie pour devenir les simples signes d'appartenance au groupe qui le porte : ils assument dès lors une *fonction symbolique*. Cette «symbolisation de la culture» fait progresser dans l'affichage — pour les autres et pour soi — d'une identité de principe : affirmation de l'affiliation à un groupe par des sujets qui se dispensent de l'obéissance à ses valeurs et normes de comportement, à laquelle se substituera même l'alignement sur celles du groupe auquel on refuse de s'identifier.

Pour achever ce panorama, il faut ajouter que les évolutions de ces jeunes dépendent, évidemment, de divers paramètres, dont le plus étudié a été celui de la condition de sexe. Pour nous en tenir à l'essentiel au sein des systèmes ici impliqués, chaque groupe de sexe présente une ambivalence particulière. Les filles ont majoritairement tendance à rejeter ceux des items de leur culture qui fixent leur statut inégalitaire et, ce faisant, elles mettent en question des principes clefs de la logique patriarcale. Mais au niveau des pratiques, mise à part une minorité de pointe (Taboada-Léonetti, I. 1991), elles demeurent largement en retrait (Cukrowicz, H. 1990). Le schéma est plutôt inverse pour les garçons. Favorisant volontiers la stratégie de «maximisation des avantages », ils désirent s'accorder les bénéfices du système moderne (libertés, autonomie des décisions, choix du conjoint...) ; mais, simultanément, ils sont fréquemment portés à sacrifier le moins possible ceux qui

leur viennent de l'ancien, ce qui les conduit, dans l'ensemble, à freiner l'évolution féminine. Ils effectuent ainsi d'importants changements dans les pratiques, tout en résistant ou en entretenant l'ambiguïté au plan des principes.

4-4- Les stratégies de défense contre la mise en question du sens

Au cours de l'ensemble de ces développements, nous avons vérifié qu'un problème principal rencontré par les sujets en situation d'acculturation résidait dans la contradiction entre des items des codes culturels en présence, menaçant ainsi leur construction identitaire dans l'une de ses dimensions constitutives : le sens que chacun donne solidairement à son environnement et à lui-même. Nous avons présenté quelques-uns des conflits ouverts par ces contradictions et explorés par la psychologie sociale aussi bien que par la psychologie clinique interculturelles. Mais nous avons aussi constaté que nombre de conduites, dont nous avons rapporté quelques-unes parmi les plus typiques, semblent viser au moins à les modérer et au moins à atténuer la souffrance qu'ils provoquent. Il s'agit d'une application au domaine culturel des problèmes envisagés par Festinger L. au chapitre de la «*dissonance cognitive*» (1965). Des tentatives de systématisation en ont été faites (Camilleri C. et alii, 1990) à partir de nos observations (1962, 1973, 1984) et des notations rapportées dans les documents que nous avons signalés. Essayons de les ramasser dans une catégorisation plus générale.

On distingue d'abord le groupe des sujets qui résolvent le problème *en évitant de mettre en regard les termes de la contradiction («cohérence réductrice» ou simple)*. Les uns s'enferment dans le code qu'ils privilégient en pratiquant diversement l'isolation ouverte ou déguisée, c'est-à-dire en accompagnant celle-ci de, conduites permettant une adaptation comportementale de surface à la société étrangère. D'autres se coulent dans toutes les situations en pratiquant une «*alternance des codes*» successive (usage de l'un ou de l'autre selon les circonstances) sans les confronter. Ils sont accueillants au pragmatisme et à l'intégration, pendant que les premiers privilégient la dimension ontologique de leur moi, qui peut les mener à la séparation ouverte ou masquée.

Dans un second groupe, *des traits des deux codes sont joints synchroniquement dans des configurations mixtes*, ce qui ouvre aussi la voie à l'intégration en même temps que, du moins au niveau le plus élevé, ils peuvent atteindre une cohérence supérieure («*cohérence complexe* »)

— A. Chez la plupart, la manipulation des systèmes, qui paraît commandée par des pulsions et intérêts personnels (« manipulation égocentrique » dont nous avons vu un exemple avec la « maximisation des avantages »), surprend par son indifférence aux exigences de la logique rationnelle. Si l'on ne peut exclure le cynisme réfléchi, cette « Cécité logique » semble due ordinairement à des « arrangements » avec soi-même, dont l'investigation systématique nous apprendrait énormément sur la subordination des opérations identitaires aux orientations d'ensemble de la personnalité, ainsi que sur ses mécanismes : l'individu a des possibilités étonnantes de se couper de lui-même, de se cloisonner afin d'ignorer ce qui le dérange (cf. Vinsonneau, G. 1993 b), notamment les

contradictions (spécialement stigmatisées dans nos sociétés). Dans cette manipulation qui aboutit à des configurations composites non rationnelles, on peut situer le comportement de «conversion symbolique du culturel» de ces individus qui, séduits par les représentations-valeurs de la société d'installation, veulent demeurer rattachés à leur groupe d'origine, le choix de leurs conduites symboliques étant par ailleurs indifférent aux considérations de «rationalité».

— **B.** Face à cette majorité qui unit les codes hétérogènes au sein d'identités «bricolées» que nous avons appelées «synchrétiques», un sous-groupe veut lier les items opposés dans une armature de logique rationnelle, visant ainsi à obtenir une identité synthétique. Alors que les premiers ne se préoccupent pas de justifier leurs manipulations, les seconds argumentent toujours au sein de démarches qui relèvent, pour l'essentiel, de deux orientations stratégiques :

- On supprime la contradiction par *l'inclusion de l'étranger dans l'originel*, grâce à des stratégies de «réappropriation» des représentations étrangères, soit dans le contenu (on soutiendra, par exemple, que tel item moderniste est repérable dans le Coran), soit dans l'«esprit» du code originel. Cet esprit, on prétend le dégager des textes fondateurs ou bien c'est le sujet qui se propose de le retrouver et de le manifester lui-même dans son affrontement personnel des conflits («mobilisation-subjectivation des valeurs»). On pose aussi que la représentation étrangère est déjà dans l'originelle quand on affirme qu'elle peut s'en déduire («*articulation organique des contraires*») : on dira, par exemple, que le profil de la femme instruite et moderne se tire de la prescription de ses rôles traditionnels d'épouse et de mère, qu'il permet de mieux remplir dans le nouveau contexte.

- La seconde orientation apparaît dans la tendance massive à élaborer *des compromis* qu'on veut justifier rationnellement. À cette fin, une stratégie maîtresse est la *dissociation*, qui est à l'opposé de *l'inclusion* : on supprime la contradiction entre les items en les séparant diversement, de telle manière qu'ils n'appartiennent plus au même ensemble. Par exemple, on adhère à une valeur relevant d'un code, telle l'égalité des sexes, et on se conduit selon le code opposé en argumentant la légitimité d'une séparation entre le principe et l'application dans des conditions déterminées : il n'est pas indiqué, dira-t-on, de réaliser cette égalité tant que l'instruction et une éducation appropriée n'auront pas transformé la personnalité des femmes du pays.

Ajoutons que si la stratégie diminue ou supprime le conflit de sens dans l'esprit du sujet, elle n'annule pas nécessairement et peut même augmenter les troubles dans la relation avec les autres (c'est souvent le cas pour la maximisation des avantages). Enfin, il est évident que ces typologies sont à enrichir et probablement à modifier par le: progrès des observations sur la manipulation des codes, objet prometteur de la psychologie interculturelle.

Conclusion

Les études en **psychologie culturelle**, se répartissent en trois groupes :

— Celles concernant la relation entre psychisme et culturel au sein de situation considérées comme relevant d'une seule culture, ce que nous appellerons la « **psychologie en situation culturellement homogènes** » ou « mono-culturelle ». Les thématiques traitées dans la psychologie mono-culturelle sont: les dysfonctionnements psychiques suscités par la problématique du changement ou mutation, conflits entre identité personnelle et identité de groupe, entre tradition et modernité, la genèse et le développement de la culture dans le psychismeetc.

— Celles qui se centrent sur les processus d'interaction de plusieurs cultures. Leurs effets sont observables « entre individus ou groupes se réclamant de différents enracinements culturels ». « mais aussi bien dans le psychisme d'un seul sujet confronté à plusieurs systèmes ». ce que nous appellerons « **la psychologie interculturelle** ». Parmi les thématiques traitées dans cette discipline de psychologie qualifiée d'**interculturelle** : on trouve l'étude psychologique et psychopathologique des effets de l'immigration, le devenir psychologique (intra et intergénérationnels) des enfants et leurs parents immigrés, la problématique du déracinement, intégration, adaptation, les effets du colonialisme, le contact culturel.

— Les observations tirées de la comparaison de différentes cultures connues sous le nom de la « **psychologie culturelle comparative** », comme exemple de comparer les modes de vie religieuse, rituel, les croyances magiques, entre l'homme moderne (dite civilisé) et primitive (dite sauvage).

Axe II/ Anthropologie psychanalytique freudienne

« La psychanalyse, à ses débuts, ne fut qu'une méthode thérapeutique, mais je voudrais que votre intérêt ne portât exclusivement sur cette utilisation, mais aussi sur les vérités que renferme notre science, sur les conclusions qu'elle nous permet de tirer à propos de ce qui touche l'homme de plus près : son propre être, enfin sur les rapports qu'elle découvre entre les formes les plus variées de l'activité humaine ». Freud. S. (1933). *In Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. p199.

« La psychanalyse est une anthropologie » (Le Guen, C. *In*, Freud le sujet sociale. 2002. P73).

Introduction

Freud à inventé la psychanalyse, en rapportant ses observations cliniques à l'interprétation de ses propres rêves ; il n'est donc naturellement pas surprenant que ses premières découvertes concernent *en priorité le psychisme individuel*. Mais, la lecture de travaux *ethnologiques* (sur le totémisme) et *sociologiques* (sur les foules), ainsi que le souvenir retrouvé au cours de son *auto-analyse* : « de l'importance des situations des groupes dans sa prime enfance », l'ont conduit à aborder « le rôle spécifique joué par l'inconscient dans la vie collective », dont l'étude relève selon lui de plein droit du champ de la psychanalyse. Du fait que, la dimension *collective* et *culturelle* à fait l'objet de nombreux textes freudiens depuis Totem et tabou (1912) jusqu'à Moïse et le monothéisme (1939).

Les principaux écrits freudiens qui appliquent les thèses métapsychologiques à l'échelle de la communauté des hommes sont : Totem et tabou (1912), Psychologie des foules et analyse du Moi (1921), L'Avenir d'une illusion (1927), Malaise dans la culture (1929), Pourquoi la guerre ? (1933), qui est une application de ces hypothèses au conflit mondial qui se profile à l'horizon. L'argumentation de Moïse et le monothéisme (1939) inscrit dans l'histoire de l'humanité une issue psychologique dépassant le destin à répéter le meurtre primitif.

Ces textes sont tous fondés sur un même principe : le destin de l'individu ne peut être étudié en dehors de celui de la communauté dans laquelle il s'insère. Ils ne sont ni sociologiques ni anthropologiques, mais ils s'articulent à partir de la clinique et posent la question du destin de l'homme à travers celui des communautés humaines.

Ces élaborations sont basées sur l'hypothèse suivante : le développement de la civilisation est soumis au même procès que celui qui régit la genèse du moi. Il vise deux buts : maîtriser les excitations externes et réguler les tensions internes (entre ses membres). Pour Freud, les souffrances dont est affecté le devenir psychique individuel sont au nombre de trois : celles qui lui viennent de sa condition somatique, celles qui lui viennent de la violence des événements naturels — de la réalité non humaine —, et celles qui lui viennent de son rapport inévitable à ses semblables. « La souffrance issue de cette source,

nous la ressentons peut-être plus douloureusement que toute autre ; nous sommes enclins à voir en elle un ingrédient en quelque sorte superflu» (Malaise). Le constat final de Freud se résume à ceci : les hommes ne peuvent ni supporter la civilisation, ni s'en passer. Il leur faut être ensemble/séparément. Cette contradiction distingue la société humaine des sociétés animales.

1- La « culture » selon Freud, S

Freud précise qu'il entend sous le terme *Kultur* « tout ce en quoi la vie humaine s'est élevée au-dessus de ses conditions animales et ce en quoi elle se différencie de la vie des bêtes, et je dédaigne de séparer culture et civilisation ». Nous suivrons donc ici Freud en utilisant le terme de « culture » dans cette acception très générale qui ne distingue pas entre civilisation et culture. La culture comprend le savoir et les savoir-faire des hommes pour dompter la nature, ainsi que les dispositifs pour régler les rapports des hommes entre eux. La culture demande des sacrifices pour permettre la vie en commun, elle doit donc être défendue contre les hommes, car chez tous les hommes sont présents des tendances destructrices, donc antisociales et anti-culturelles.

La psychanalyse détruit deux illusions : celle d'une civilisation parfaite sans manque et celle qui consisterait à s'imaginer le destin de l'homme en dehors de la civilisation. La culture est une nécessité ; elle n'est pas un agent qui produit des effets, mais c'est le lieu de ces effets.

2- Aperçus sur l'argumentation freudienne dans les principaux textes

Dans Totem et tabou on assiste à l'avènement du social et à la genèse des institutions ; Psychologie des foules et analyse du Moi précise les mécanismes du fonctionnement social et fait entrevoir la vie des institutions ; L'Avenir d'une illusion est une réflexion sur la nature de la civilisation, son développement, son avenir ; les illusions et les croyances, en particulier les représentations religieuses, y sont mises en question. Ces idées sont reprises et approfondies dans Malaise dans la culture où la pulsion de mort envahit le champ social et devient le principe ordonnateur de la genèse, du fonctionnement et de la destruction de la civilisation. Pourquoi la guerre ? Relance le débat en posant une question provocante : Pourquoi nous, c'est-à-dire les élites par opposition à la masse, nous révoltons-nous contre la guerre ?

2-1- Totem et Tabou

Les critiques sur la « scientificité » du meurtre du père de la horde primitive n'obèrent pas le fait que l'exploration et la compréhension des phénomènes tabous et totémiques permettent de comprendre l'établissement du lien social. Ce meurtre ancre l'humanité dans le souvenir d'un crime commis en commun. Le parricide est indispensable à la création de la culture ; il introduit au monde de la culpabilisation et du renoncement. La fonction paternelle est à l'origine de l'humanité, elle crée la nécessité de la référence à une loi extérieure transcendante qui s'exprimera en organisations sociales, morales, religieuses. (Freud, S. 1965)

2-2- Psychologie collective et analyse du moi

L'envoi de cet écrit à Romain Rolland est accompagné d'une lettre : (1923) : « Je me permettrai de vous envoyer un petit livre [...] Psychologie collective et analyse du moi [...]. Non pas que je considère cet écrit comme particulièrement réussi, mais il indique le chemin qui mène de l'analyse de l'individu à la compréhension de la société» (c'est moi qui souligne). Cette idée est importante pour éviter d'éventuelles interprétations erronées sur les objectifs poursuivis par Freud. Il y propose un modèle de fonctionnement d'une foule, d'un leader et de la nature des relations qui unissent chacun aux autres dans le mouvement d'investissement commun au leader et de renforcement identificatoire des membres de la foule les uns aux autres ainsi qu'à l'idéal du Moi commun. Deux foules artificielles y sont analysées : l'Église et l'Armée. Texte prémonitoire annonçant et permettant de comprendre la fascination des foules par le « Führer ». Mais si la psychanalyse permet de comprendre ces mécanismes, elle reste impuissante à infléchir le cours des événements. (Freud, S. 1924)

2- 3- L'avenir d'une illusion

C'est une pièce de théâtre de Romain Rolland intitulée Liluli, adressée à Freud avec cette dédicace, « *Au destructeur d'illusions* », qui pourrait être à l'origine du titre de cet ouvrage intitulé d'abord : *L'avenir de nos illusions* ».

Dans la lettre à Romain Rolland accompagnant l'envoi du texte, sont précisés les enjeux de cet essai : la lutte contre toutes les illusions, même les siennes : « [...] J'appartiens en effet à une race qui, au Moyen Âge, fut tenue pour responsable de toutes les épidémies qui frappent les peuples et qu'on accuse présentement de la décadence de l'empire en Autriche et de la perte de la guerre en Allemagne. De telles expériences vous refroidissent et vous incitent peu à croire aux illusions. En outre j'ai passé vraiment une grande partie de ma vie [...] à travailler à la destruction de mes propres illusions et de celles de l'humanité Mais si cet espoir d'amour universel ne peut se réaliser, ne serait-ce qu'approximativement,

si dans le cours de l'évolution nous n'apprenons pas à détourner de nos semblables nos pulsions de destruction, si nous continuons à nous haïr les uns les autres à cause de différences minimes et à nous tuer pour d'insignifiants profits, si nous exploitons sans cesse pour notre anéantissement mutuel les grands progrès réalisés dans le contrôle des forces naturelles, à quelle sorte d'avenir pouvons-nous nous attendre ? Il nous est déjà assez difficile d'assurer la continuation de notre espèce dans le conflit entre notre nature et les exigences d'une civilisation qui nous est imposée [...] ». Romain Rolland, après lecture du texte, suggère à Freud l'idée du « sentiment océanique » qui servira à introduire *le Malaise dans la culture*.

La partie concernant les valeurs religieuses se présente sous forme d'un dialogue avec le pasteur suisse Oskar Pfister, son « *homme de Dieu* », à qui il écrit, en novembre 1928: «Je ne sais si vous avez deviné le lien entre l' "Analyse profane" et l'illusion ». Dans la première je veux protéger l'analyse contre les médecins, dans l'autre contre les prêtres. Je voudrais la confier à une corporation qui actuellement n'existe pas, une corporation laïque de ministres des âmes qui n'auraient pas besoin d'être médecins et n'auraient pas le droit d'être prêtres. » (On peut lire la réponse de Pfister titrée « *L'illusion d'un avenir* » dans Imago1928).

Pour Freud, il s'agit moins de chercher les sources profondes du sentiment religieux que d'éclairer ce que l'homme du commun entend par sa religion, ce système de doctrines et de promesses qui l'aide à déchiffrer les énigmes du monde et lui assurer qu'une providence bienveillante veillera sur sa vie et réparera dans l'au-delà d'éventuelles frustrations. Freud insiste sur l'origine humaine des prescriptions religieuses. Son but est de les reconnaître dans leur nature psychologique comme des illusions et non dans leur valeur de vérité. Le propos de la religion est d'humaniser la nature pour y retrouver un père. Les dieux ont une triple tâche : exorciser les effrois de la nature, réconcilier avec la cruauté du destin (d'être mortel) et dédommager des souffrances et privations qui sont imposées à l'homme par la vie en commun.

L'invention de Dieu permet à Freud de vérifier l'analogie entre le devenir de l'individu et l'histoire de la civilisation. La religion serait la névrose universelle de l'humanité issue du complexe d'Œdipe. L'adoption de cette névrose universelle dispense de former une névrose individuelle. Malgré cet « avantage », on ne peut que souhaiter à l'humanité de surmonter cette phase névrotique qui sera appelée à disparaître quand elle sera parvenue à l'âge adulte et que la culture sera en mesure d'affronter la réalité de la castration et de la mort, sans avoir besoin de fantasmagories et en se fondant sur la raison. Mais comme ce sont des dogmes auxquels il faut croire, elles sont inaccessibles à la raison. Ce sont des illusions, accomplissements des souhaits les plus anciens, les plus forts, les plus pressants de l'humanité. Cette hypothèse, replacée dans le cadre de la théorisation psychanalytique, est la conséquence logique de la nature de la croyance. La question reste de savoir si la culture comme communauté de croyances peut se construire sur un autre sol que celui des illusions. Pour Freud il y a un plus grand danger pour l'humanité à maintenir son rapport à la religion qu'à le défaire.

À Pfister qui prétend que la psychanalyse pourrait être aussi qualifiée d'illusion, Freud répond : « La faiblesse de ma position ne signifie pas un renforcement de la vôtre » Face à l'illusion le comportement des hommes de Dieu et ceux de l'homme de science sont différents : pour le religieux le monde s'effondre si sa croyance est considérée comme illusoire, il ne lui reste que le désespoir, alors que l'analyste, lui, qui est prêt à renoncer à une bonne part de ses souhaits infantiles, peut supporter que quelques-unes de ses attentes s'avèrent être des illusions. Et il conclut : « Non, notre science n'est pas une illusion. Mais ce serait une illusion de croire que nous pourrions recevoir d'ailleurs ce qu'elle ne peut nous donner. » (Freud, S. 1971)

Freud pressent les dangers de sa position. La publication de cet essai pourrait être néfaste à la cause de la psychanalyse si on négligeait le fait que la psychanalyse est avant tout une méthode de recherche, ce qui en fait un instrument impartial.

2- 4- Malaise dans la culture

Freud adresse à Eitingon, en décembre 1929, cet ouvrage comme un cadeau de Noël unbehaglich (porteur de malaise). Il lui avait précédemment écrit : « Mon travail s'il a vraiment besoin d'un nom pourrait s'appeler "le malheur dans la culture". » En mars 1930, lors d'une soirée organisée par Freud qui avait fait une recension de Malaise, Freud conclut ses propres critiques ainsi : « Mon livre est le résultat de mon sentiment d'une insuffisance de notre théorie des pulsions [...]. J'ai écrit ce livre avec des intentions purement analytiques s'appuyant sur mon existence préalable d'écrivain analytique, dans une sombre contemplation, préoccupé de pousser le sentiment de culpabilité jusqu'à son terme. »

Les chapitres introductifs posent la question de la nostalgie du narcissisme (le sentiment océanique) et évoquent le retour vers l'état primordial, pour aborder dans un second temps la problématique de la culture. Le rapport du sujet à la culture se joue selon une relation ternaire structurée par l'Œdipe. Freud indique les alliances et les conflits entre les visées du processus civilisateur et les visées de l'homme isolé. Il brosse un tableau de l'homme civilisé tel que le révèle la métapsychologie de la première topique. Les nouveaux développements de la théorie des pulsions modifient la compréhension du « malaise » et son ultime raison : la pulsion de mort. (Freud, S. 1971)

Les autres thèses de ce texte, telles que la haine de l'autre retournée en l'amour du prochain et le bonheur individuel compromis par les contraintes sociales, seront développées à la suite de Pourquoi la guerre ? Qui lie la guerre à la mort.

3- Qu'est ce que l'anthropologie psychanalytique

Il convient de préciser toutefois que, pour la psychanalyse, « **la culture** » n'est pas une nouveauté. Elle est présente dans les écrits et les réflexions de (Freud. S) dès les débuts de la discipline, intimement liée à l'objet initial, à savoir l'inconscient.

Si être anthropologue, c'est prétendre faire une théorie anthropologique, au sens que **Claude Lévi-Strauss** donnait à ce terme, on ne peut dénier à Freud sa qualité d'anthropologue; au moins trois de ses œuvres en attestent, (Totem et tabou, Avenir d'une illusion, Malaise dans la civilisation).

Une **anthropologie psychanalytique** se doit d'être fondée sur une double pratique : **la psychanalyse** par laquelle le patient entreprendre le découvert de sa propre altérité psychique, et **l'ethnologie** grâce à laquelle le thérapeute élabore la connaissance de l'altérité culturelle de sa propre société.

Alors, donc **L'anthropologie** : Permet de décoder le cadre et le contenant psychique du conflit, par contre **la psychanalyse** : intervient sur la subjectivité du patient et sur l'expression de son conflit à travers son histoire. Traiter un symptôme un dysfonctionnement ou un trouble psychique ou mental au sens d'une anthropologie psychanalytique ; nécessite une compréhension approfondie du *fonctionnement du groupe culturel*, de *l'histoire familiale et ethnique* et de la *singularité des personnes, leurs particularités culturelles et sociologique*.

Freud. S, n'été pas le seul psychanalyste historique à avoir influencé la compréhension des phénomènes socioculturel par la psychanalyse, nous citons dans ce cas, notamment les contributions de : Jung. K. G, Reich. W, Marcuse. H, Rosheim. G, Kardiner. K, Erickson. E, Fromm. E, ou Devereux. G, Nathan. T... etc.

Le point de départ de ces nombreux chercheurs, été sur deux textes freudiens majeurs, qui éclairent tout particulièrement la compréhension des phénomènes organisationnels socioculturels, sont le célèbre « **Totem et tabou** » (1912- 1913) et un essai intitulé « **psychologie des foules et analyse du moi** » (1921).

— Dans le premier texte (ethnologique), Freud tente de résoudre l'énigme de l'évènement du « socius », en partant d'un point de vue psychanalytique, et qui a fait attirer ensuite l'attention de **Gérard Mendel** dans ses études socioculturel et psychanalytiques (telles que la crise des générations, la révolte contre le père, décoloniser l'enfant...) et bien aussi l'attention de **George Devereux** dans l'ethnopsychiatrie, **Tobie Nathan** dans ethnopsychanalyse,

Bronislaw Malinowski fondateur de l'ethnologie de terrain, qui refusa vigoureusement le « **caractère invariant de l'inceste vu depuis le mythe d'Œdipe** », ceci à partir d'arguments tirés de l'expérience matrilineaire de la société trobriandaise. (Malinowski. B. 1930,1933).

Quelques années plus tard, dans « *Eros et Civilisation* », **Herbert Marcuse**, fondateur de l'école freudo-marxisme à Francfort, qualifiait de « **patri-centriste** » la position freudienne. (Marcuse, H. 1963)

Dans la suite, *Deleuze* et *Guattari* critiquèrent aussi les positions freudiennes dans « *L'Anti-Œdipe* » qui veut dire que le « complexe d'Œdipe » n'est pas du tout universel. — Avec le second texte (sociologique), Freud ébauche une première description des mécanismes inconscients du fonctionnement social, et qui a fait attirer plus tard les attentions de *René Kaës* dans son « *moi groupe* ».

Conclusion

La psychanalyse et l'ethnologie sont les deux sciences qui étudient ce qui est spécifiquement et universellement humain, cherchant les lois ayant trait aux processus de différenciation et d'individualisation, c'est-à-dire de sublimation. La théorie psychanalytique postule l'unité psychique de l'humanité, tout en lui reconnaissant une capacité de variabilité extrême. L'ethnologie et l'anthropologie étudie l'axe « culture ».

Axe III- Introduction à l'ethnopsychiatrie & à La psychologie transculturelle

1- Définition de l'ethnopsychiatrie

L'ethnopsychiatrie est une branche de la psychiatrie contemporaine qui s'intéresse à la fois aux variations cliniques liées à la culture des patients et aux modalités de la prise en charge thérapeutique de populations non occidentales. (Rechtman, R. 2012, P, 213).

Selon le Dictionnaire de psychiatrie et de psychopathologie clinique, (1998) L'ethnopsychiatrie, est le « domaine de la psychiatrie consacré à l'étude des troubles mentaux en fonction des groupes culturels et ethniques auxquels appartiennent les sujets qui en seraient atteints » (Postel, J. 1998, p, 219).

Elle est une pratique de psychiatrie et de psychologie transculturelle, réservant une part égale à la dimension culturelle du désordre et de sa prise en charge, et à l'analyse du des fonctionnements psychique.

Cette pratique, centrée sur « l'interprétation du discours culturel des patients ». (Bibeau, G. et al, 1992. P, 257).

Elle permet une lecture critique tant de la classification des données (donnant lieu à une refonte des grilles nosologiques et devant permettre si elle est bien conduite une épistémologie véritablement exhaustive), que dans l'analyse des ressources thérapeutiques des sociétés traditionnelles. Jusqu'à présent, elle à trois types de développements :

A— D'abord des approfondissement théoriques qui ont permet de dessiner les contours de la discipline avec Freud, S (1912), Róheim, G (1950), Devereux, G, (1970).

B— Puis des recherches anthropologiques des terrain qui ont décentré la question d'efficacité en rendant totalement non signifiant le couple conceptuel sauvage / civilisé : Levis Strauss, C (1958, 1962), Zempléni (1968), Devereux, G (1969).

C— Enfin des recherches de type clinique permettant de rendre opérantes les données théoriques et anthropologiques recueillies en mettant au point stratégies thérapeutique nouvelles et en trouvant des modes originaux d'administration de preuve Nathan, T (1986, 1988).

L'expérience a montré qu'il existait peu de points de contact entre une psychiatrie biologique ou systématique et les systèmes traditionnels de prise en charge de la souffrance psychique. En revanche, de par la large place qu'elle réserve à la dynamique relationnelle, la psychanalyse s'est montrée beaucoup mieux armée dans la construction du champ ethnopsychiatrique. Aujourd'hui, cependant, des disciplines en développement, telles que les sciences cognitives et plus particulièrement la pragmatique du langage permettent de

nouveaux points d'encrage théorique très prometteurs. (Moro, M, R, & Nathan, T. 1985. P, 123).

L'ethnopsychiatrie peut être sollicitée encore, pour toute pathologie relevant de déracinement culturel du a la migration, ou ayant lieu dans le pays même (*guerres, conflits, idéologiques*).

Donc L'ethnopsychiatrie se focalise sur les dimensions pathologiques du comportement et de la vie psychique dans ces mêmes univers culturels. Il s'agit donc d'une double orientation que l'on pourrait dire descriptive et théorique, d'une part, et, de l'autre, pragmatique et thérapeutique. Descriptive, puisqu'il s'agit de documenter les différentes variantes de la pathologie à travers le monde ; théorique puisqu'il s'agit de tenter de rendre compte de ces variations à partir de l'influence que la culture serait susceptible d'exercer / sur les formes de la pathologie mentale dans ces mêmes univers. Pragmatique et thérapeutique, dans la mesure où il s'agit de tenter d'apporter des réponses médicales, psychothérapeutiques, voire sociales, adaptées aux spécificités de populations non occidentales.

Le terme d'ethnopsychiatrie s'est imposé en France à partir de la fin des années 1970, mais il côtoie également d'autres appellations, certes plus fréquentes dans le monde anglo-saxon, comme la psychiatrie transculturelle, la psychiatrie culturelle ou encore la *cross-cultural psychiatry*. Ces différentes occurrences recouvrent bien sûr des différences théoriques, parfois importantes, notamment sur la place et/ou le rôle que l'anthropologie est amenée à jouer dans la pratique clinique ou dans les conceptualisations psychopathologiques, mais il demeure que quel que soit le vocable utilisé (ethnopsychiatrie, psychiatrie transculturelle, etc.) leurs caractéristiques communes résident dans leur approche de la maladie mentale des populations non occidentales, qu'il s'agisse de populations autochtones ou de populations migrantes et réfugiées. En ce sens, l'histoire de l'ethnopsychiatrie reste tributaire de l'histoire coloniale et de l'histoire des migrations (Keller, R. 2007), (Rechtman, R. 2010).

Bastide, R sépare L'ethnopsychiatrie de la socio-psychiatrie, prise dans un sens restreint, et de la sociologie des maladies mentales, alors que nous, nous considérons l'ethnopsychiatrie comme un chapitre de la psychiatrie sociale. (Bastide, R. 1965)

Au-delà des controverses théoriques, il reste possible de dresser une typologie en fonction des modèles méthodologiques qui tentent d'appréhender l'influence de la culture dans la genèse et la manifestation des maladies mentales.

2- Historique et domaine

Sur le plan historique l'ethnopsychiatrie a des racines qui remontent à l'antiquité grecque. Le livre De l'air, de l'eau, des lieux qui appartient au corpus hippocratique décrit « *la maladie des Scythes* », caractérisée par des perturbations de la puissance virile et des comportements féminins comme le travestissement. Mais ce n'est qu'au XIX^e siècle que se manifeste *un certain intérêt des médecins coloniaux pour la psychiatrie exotique*.

En 1889, Obersteiner consacre une étude-aux divers aspects des maladies mentales dans les tribus et les peuples divers de la terre.

La date de naissance de l'ethnopsychiatrie en tant que branche scientifique dotée d'autonomie peut se situer en 1904, quand ; paraît l'article de Emil Kraepelin (1856-1926) , *Vergleichende psychiatrie* : (Psychiatrie comparée) après son voyage à Singapour et à Java. (Kraepelin, E. 1904)

Kraepelin est le fondateur de la nosographie actuelle, notamment en établissant la distinction entre démence précoce (la future schizophrénie) et maladie maniaco-dépressive, et les huit éditions de son Traité de psychiatrie, entre 1883 et sa mort, ont joué un rôle considérable dans la formation de la psychiatrie contemporaine. L'Indonésie de l'époque, qu'on appelait les Indes orientales néerlandaises, était l'une des rares colonies occidentales ayant appliqué les réglementations de la fin du XIX^e siècle en matière de prise en charge des «aliénés » et à avoir en l'occurrence ouvert de vastes asiles d'aliénés. C'est au sein de l'un de ces asiles que Kraepelin mena ses observations et acquit la conviction qu'au-delà de quelques curiosités sémiologiques, le champ de la psychiatrie occidentale était universellement valide (Kraepelin, E. 1904). A l'exception de ces quelques curiosités culturelles, qu'on appelait les «*syndromes liés à la culture*», les autres formes de maladies mentales étaient donc supposées identiques, quelle que soit la culture.

Il faut noter entre les deux guerres, les contributions d'anthropologie culturelle de l'école américaine et spécialement celles de Benedict Ruth et de Margaret Mead.

La classification de Ellenberger, H. F. qui divise l'ethnopsychiatrie en deux parties : — *la première, théorique et générale* ; — *l'autre, descriptive et clinique*. (Disertori, E. Piazza, M. 1975. P, 156).

A— L'ethnopsychiatrie théorique et générale

1°) — *Le problème du relativisme culturel* étudié pour la première fois de façon systématique par Ruth Benedict dans son « *œuvre Patterns of Culture* » (1934). Il arrive que, selon le milieu culturel, au sens anthropologique du terme, certains troubles psychiques peuvent être considérés comme dans la normalité ou tout au moins jugés à la limite de la santé, ou au contraire être considérés comme appartenant à la pathologie mentale et qualifiés de folie.

Le relativisme culturel s'étend en outre aux diverses attitudes des populations primitives ou non primitives, à l'égard du malade mental ainsi que du malade en général et des vieillards.

2°) — *Le problème des affections psychiques présentant une spécificité culturelle*. «Il ne faut pas s'attendre, —dit Ellenberger, H. — à voir apparaître des maladies mentales spécifiques de certaines cultures. S'il est vrai que les symptômes sont modelés et diversifiés à l'infini par les facteurs culturels, il reste que les processus généraux des maladies mentales sont fondamentalement les mêmes dans le monde entier. »

3°) — *Problème des aspects et des nuances cliniques que prennent les maladies mentales par rapport* : **A)** — à l'influence des mœurs, croyances et superstitions ; **B)** — à l'attitude de l'entourage envers la magie et à la réaction du malade à cette attitude.

4°) — Le problème de la différenciation des maladies mentales à l'intérieur d'un même groupe ethnique d'après le sexe, le milieu urbain, le milieu rural, les castes, les groupes marginaux ou isolés.

Les études de Pineau sur la psychiatrie rurale à la Guadeloupe (1960) et celles de Pacheco Silva (1960) sur la psychiatrie rurale en Amérique latine sont désormais classiques.

5°) — *Le problème des facteurs culturels pathogènes appartenant à la sociologie statique* : c'est-à-dire aux aspects permanents d'un certain habitat culturel et à la sociologie dynamique, c'est-à-dire à la mobilité géographique, aux changements culturels, aux conflits de culture, aux isolements par rapport à la société. On considère également les facteurs qui tendent à inhiber ou à refouler la maladie mentale.

Ellenberger, H. conclut, en ce qui concerne le facteur culturel, qu'on peut s'attendre à un minimum de maladies mentales là où règne une forte cohésion sociale offrant des valeurs collectives positives, et à un maximum quand par désintégration socio-culturelle l'individu est en proie à l'isolement et privé de valeurs collectives positives.

6°) — *Le problème des interactions bio-culturelles à l'égard des maladies psychiques*. Divers problèmes entrent en jeu :

- l'allongement de la durée moyenne de la vie avec ses effets sur la structure des biographies individuelles,
- l'augmentation de la quantité d'excitations et le traumatisme psychique continu tout particulièrement dangereux dans les populations soumises à un développement économique et social rapide,
- le passage brusque d'un état sous-développé à une civilisation mécanisée.

L'augmentation des schizophrènes pourrait être liée, d'après Ellenberger, H., à l'énorme augmentation des stimuli psychiques, ce qui est, à notre avis, une des sources importantes de la névrotisation de la société moderne.

Selon nous, entrent dans le cadre de l'ethnopsychiatrie les interférences entre la psychopathologie des primitifs et les phénomènes parapsychologiques particulièrement importants dans ces populations. (Disertori, E. Piazza, M. 1975. P, 156-157).

B— L'ethnopsychiatrie descriptive et clinique

Celle-ci comprend :

Les maladies individuelles psychiques et conduites sub-morbides anormales ou tératologiques, chez certaines populations, particulièrement chez les primitifs. Nous attirerons particulièrement l'attention sur :

1°) — *Les formes cérébropathiques infectieuses et parasitaires liées à des maladies exotiques* : comme la maladie du sommeil ou le kuru de la Nouvelle-Guinée qui est dû à un processus anatomique dégénératif provoqué par un virus contracté semble-t-il au cours de pratiques anthropophagiques.

2°) — *L'intoxication exogène* provoquée par les poisons d'accoutumance, euphorisants ou stupéfiants, dont l'usage et le tableau clinique peuvent être conditionnés et inspirés par des rites magiques, des cérémonies religieuses et sociales, et en général par des facteurs culturels qui facilitent le recours à la réponse biologique toxicotrope.

3°) — *Certaines intoxications par empoisonnement* donnant lieu à tableau psychiatrique.

4°) — *Les psychoses confusionnelles somatogènes aiguës* plus fréquentes, présentant des caractéristiques différentes chez les primitifs, de la pathologie des pays à civilisation moderne.

5°) — Les aspects cliniques très divers et la fréquence bien moindre *des psychoses chroniques schizophréniques et des psychoses endogènes à réponse euphorique et dysphorique* chez les peuples primitifs à l'état tribal (ou sous-développés) par rapport aux peuples de civilisation occidentale.

6°) — *Les bouffées délirantes paléophréniques réactionnelles* dans les populations attardées sur le plan culturel en brusque contact avec la civilisation technologique.

7°) — *Les névroses exotiques* comme le *Matajelap* et *l'Amok*, le *Koro*, le *Latah*, les hystéries démonopathiques des primitifs, *le Susto* ou maladie du rapt de l'âme et les dépressions névrotiques réactionnelles des primitifs caractérisées ou bien par des manifestations aiguës, dramatiques et violentes, ou bien par une profonde adynamie progressive et par des inhibitions abouliques qui peuvent quelquefois aller jusqu'au refus de la nourriture et à la mort.

8°) — *Certaines conduites aberrantes* liées à la libération de la réponse psychobiologique d'altération de la réalité au moyen de la fiction consciente et volontaire comme le travestisme et le transsexualisme qui peuvent être liés à des rites et des mythes, et qu'on rencontre dans les tribus indiennes, en Sibérie, en Insulinde, à Madagascar, en Polynésie ; et comme les « fous sacrés » qui sont des simulateurs inspirés de motifs religieux dont on a eu des exemples typiques avec les *saloi* byzantins et les *yurodivi* russes.

9°) — *Certaines conduites homicides* de la part de membres de sociétés secrètes criminelles ; conduites liées à des rituels religieux ou pseudo-religieux. Le paradigme de ces assassins sectaires nous est offert par les thugs indous, étrangleurs de victimes innocentes au nom de *la déesse Kali* qui donnèrent bien du fil à retordre aux autorités coloniales britanniques dans la première moitié du XIX^e siècle.

10°) — *La mort psychogène rapide*, faisant suite à des violations du tabou ou à des inobservances de devoirs religieux, ou produite par la sorcellerie, phénomène qui peut se présenter sous les trois formes africaine, polynésienne ou australo-mélanésienne distinguées

par Ellenberger ; la mort psychogène lente qui peut être provoquée par les mêmes causes énumérées pour la mort rapide ou .dépendre de conditions psychologiques qui possèdent une certaine signification nosographique autonome, comme l'amour ou la nostalgie morbides. (Disertori, E. Piazza, M. 1975. P, 1157-158-159).

3- Les névroses et les psychoses collectives D' Ellenberger

les subdivise en brèves et longues : dans les brèves, il classe les hallucinations collectives, les paniques et les manifestations collectives d'hystérie à l'occasion des bacchanales ou des saturnales de l'Antiquité ou de la Fête des fous au Moyen Age et les tohubohu du Carnaval de nos jours..., certaines épidémies fugaces d'hystérie, les émeutes et crimes de fouie* les suicides en masse. Quant aux névroses et aux psychoses collectives à forme prolongée, nous pouvons citer les épidémies du délire de sorcellerie qui ont amené les terribles persécutions contre les sorcières des XVI^e, XVII^eet XVIII^e siècles, la série des névroses collectives de choc et d'adaptation identifiées par Giovanni Dalma, la psychopathologie collective de l'honneur et les aberrations racistes que nous avons classées parmi les phobies collectives de l'impureté (indiennes) ou la paranoïa Collective (nazie). (Ellenberger, H. F 1967) .

Mais les névroses de DAL et les fureurs racistes ressortissent encore davantage à un autre chapitre de la psychiatrie sociale que nous avons traité précédemment c'est-à-dire celui de la psychopathologie de la noosphère tellurique convergente.

Par ailleurs la névrotisation des pays de civilisation moderne avancée, super-mécanisée et industrialisée, comme l'Europe occidentale et les états unis d'Amérique, se situe dans le cadre de développement de l'humanité et peut être considérée comme une altération morbide de son processus évolutif, ou bien comme une sorte de maladie psychique qui attaque le monde occidental civilisé.

Il s'agit d'une orientation névrotique de degré sur-morbide qui se répand de plus en plus dans les peuples entiers, à quoi qui s'ajoute un accroissement numérique des cas des névroses déclarées, axées sur le sentiment d'alarme, l'anxiété, la dépression ; l'asthénie, l'irritabilité, et enfin l'accroissement des maladies psychosomatiques.

Dans les psys de structure économique plus au moins concurrentielle et de consommation, la sollicitation de l'instinct d'affirmation de l'instinct de sécurité suscite un besoin croissant de puissance et de prestige au moyen de la richesse, ou de l'apparence de la richesse, ce qui entraîne des préoccupations au sujet de l'acquisition des biens matériels, de leur conservation et des sources de revenus.

Dans les pays de structure collectiviste, dont le type est l'Union Soviétique, les facteurs anxiogènes liés à l'initiative privée et à la compétition sont moins évidents. Il arrive même que l'être humain se sente frustré dans ses exigences d'affirmation et de libre expansion de la personne et opprimé par un autorité qui élimine les risques et les tensions de la concurrence.

Dans ces pays, la névrotisation collective se manifeste par un état de dépression psychique diffuse. (Disertori, E. Piazza, M. 1975. P, 96-97).

4- Les différentes approches de la psychologie transculturelle

4-1- Le modèle nosologique

Il est directement issu de la perspective comparatiste introduite par Kraepelin. La démarche est avant tout classificatrice et repose sur l'analyse des variations cliniques dans l'expression de la pathologie mentale. L'enquête est centrée sur les maladies, leurs expressions et leur évolution au sein d'un univers culturel précis. L'approche est donc essentiellement nosologique. Les catégories sont soit les catégories de la nosologie occidentale dans le modèle épidémiologique, soit les catégories autochtones de la maladie dans le modèle ethno-médical. Mais dans les deux, le fondement de la démarche repose sur les systèmes de classifications et délaisse l'étude anthropologique de l'ensemble du système culturel lorsque prime la volonté d'application.

4-2- Le modèle épidémiologique

La plupart des grandes enquêtes internationales réalisées par l'Organisation mondiale de la santé reposent sur ce modèle. La démarche part des critères et des syndromes de la psychiatrie occidentale et vérifie leur présence ou leur absence dans des populations non-occidentales. L'objectif est donc de valider à l'échelle internationale les classifications actuelles tout en y incorporant les variations propres à certaines aires culturelles. Cette approche se double généralement d'enquêtes épidémiologiques qui étudient la prévalence et l'incidence de ces différents troubles.

4-3- Le modèle ethno-médical

Il répond au modèle précédent en inversant le point de départ. L'ethnomédecine est contemporaine du développement d'études systématiques des systèmes de soins et de pratiques thérapeutiques autochtones. Jusqu'à la fin des années 1950, la tendance était de considérer comme des formes primitives de religiosité, relevant à ce titre de l'anthropologie religieuse, l'ensemble des pratiques thérapeutiques traditionnelles, qu'il s'agisse des sociétés dites primitives pratiquant avant tout une « médecine » magico-religieuse, ou des corpus plus sophistiqués des médecines indiennes et chinoises.

L'enquête part des phénomènes ou des événements à partir desquelles indigènes classent et traitent les différents types de désordres pour étudier les procédures diagnostiques et thérapeutiques mises en œuvre. Ce modèle s'inspire bien de l'ethnomédecine puisqu'il repose essentiellement sur l'étude des systèmes symboliques de gestion sociale de la maladie, mais il s'en écarte également dans sa volonté de rendre cette connaissance anthropologique applicable au champ de la psychiatrie. Ainsi la plupart des études s'appuient sur les systèmes explicatifs de la maladie mentale pour inférer l'existence d'une expression différente de la souffrance psychique, laquelle serait directement façonnée par les systèmes de représentations. Certains vont jusqu'à proposer l'utilisation de techniques diagnostiques et thérapeutiques proches de celles des thérapeutes traditionnels au nom d'une stricte) détermination culturelle du psychisme (Nathan, 1994).

4-4- Le modèle d'anthropologie générale

Contrairement aux deux précédents, ce dernier modèle repose sur une définition préalable de la culture comme un système de signification. La maladie et les systèmes explicatifs qui tentent d'en rendre compte sont bien évidemment présents comme dans l'approche ethno médicale, mais ils ne résument pas l'ensemble de la démarche. En fait, c'est la maladie en tant qu'expérience culturelle et subjective (ce que les Anglo-Saxons appellent (*illness*) qui est au cœur de l'enquête et non la catégorie médicale ou traditionnelle (*disease*).

4-5- Les perspectives thérapeutiques

Nombreuses et variées selon les courants de pensée, on peut néanmoins les classer du plus biomédical au moins biomédical en fonction des hypothèses retenues dans chacun des modèles précité. Le modèle épidémiologique privilégie l'adaptation des principes thérapeutiques usuels en matière de pharmacologie ou de prestations aux spécificités de ces populations. Ici on cherche avant tout à rendre les dispositifs de soins accessibles aux populations non occidentales, ce qui consiste à créer des structures de soins dans les pays émergents ou à développer une interface, le plus souvent linguistique, au sein des dispositifs de santé, existants en Occident. La variable culturelle joue un rôle moindre que la variable socio-économique, autrement dit ces populations sont avant tout perçues comme défavorisée au niveau de leur accessibilité aux soins, et l'ethnopsychiatrie se prévaut de remédier à cette inégalité.

Dans le modèle ethno-médical ce sont à l'inverse les représentations additionnelles (essentiellement savantes) qui prédominent dans la thérapeutique. Le traitement met l'accent sur une sorte de retour aux sources culturelles et privilégie le recours aux étologies traditionnelles de la maladie, tantôt comme un levier thérapeutique (Moro, M. R 1998) tantôt comme une réalité première de l'origine du mal (Nathan, T. 1994). Dans ce dernier cas, le thérapeute, même lorsqu'il est lui-même occidental, cherche dans sa pratique thérapeutique à imiter l'approche des guérisseurs traditionnels de la société dont est issu son patient.

Enfin, le modèle d'anthropologie générale, en se fondant sur l'expérience globale de la maladie, tente de prendre en compte l'ensemble des déterminants susceptible d'intervenir dans le processus morbide. La culture et les représentations de la maladie, bien sûr, mais les conditions socio-économiques également, c'est-à-dire la problématique de l'accessibilité aux soins et la barrière linguistique, mais surtout l'expérience subjective du malade lui-même. Dans ce dernier modèle, c'est la nature de la relation thérapeutique qui semble primordiale ; elle repose sur la mise en commun entre le thérapeute, le patient et parfois un médiateur culturel, d'un langage sur la maladie composé d'éléments épars provenant aussi bien des conceptions du patient que de celles du thérapeute, l'ensemble devant se dérouler au sein d'un dispositif de soins à la fois de droit commun et néanmoins adapté aux besoins des patients non-occidentaux.

Ce troisième modèle tente donc d'intégrer les différents paramètres des deux modèles précédents. (Rechtman, R. 2012. P, 216-222)

4-6- Les limites d'une psychiatrie des limites

Si l'ethnopsychiatrie revendique clairement son enracinement dans une psychiatrie des limites, c'est-à-dire une psychiatrie qui n'hésite pas à se confronter à la complexité de l'Autre et à la remise en question des postulats du monde occidental, elle n'en est pas moins limitée par ces «bonnes intentions».

A) — Les méprises du diagnostic culturel

Notons déjà que culture et psychopathologie ne s'opposent pas. Il serait absurde d'imaginer, par exemple que la démarche diagnostique dans le cas de populations non occidentales se réduirait à savoir si les traits présentés par tels ou tels patients sont culturels ou pathologiques. Il va de soi, à l'inverse, que mêmes les traits pathologiques s'expriment toujours au moyen d'éléments empruntés à la culture. La pathologie, tout au moins dans ses modes d'expression, est toujours culturellement compatible avec les principales représentations d'une culture donnée. Le délire d'un patient cambodgien présentant une schizophrénie, par exemple, ne sera pas semblable, dans les contenus, à celui d'un patient français. Les mécanismes, en revanche, seront identiques et c'est mise en évidence des mécanismes du délire, des thématiques, de l'organisation et de la présence ou non des signes de discordance qui permettent le diagnostic. En aucun cas ce ne sont les contenus à eux seuls, par exemple magico-religieux, qui permettent de se faire une idée sur l'existence ou non d'un processus psychotique. .

La culture ne s'oppose donc pas et il convient d'extraire l'ethnopsychiatrie de certaines naïvetés trop souvent exprimées selon lesquelles «si c'est culturel, ce n'est pas pathologique une société où l'on croit à la présence des esprits, il est toute à fait possible qu'un individu rencontre de telles formes sans être psychotique, comme il est tout aussi fréquent que des patients psychotiques et délirants en rencontrent également et se mettent à délirer à leur propos.

En ce sens, l'ethnopsychiatrie, c'est-à-dire l'exercice de la psychiatrie auprès de populations non occidentales, exige non seulement une connaissance de leur culture mais aussi, et peut-être générale et de la démarche diagnostique, afin justement d'être en surout, une excellente connaissance de la clinique psychiatrique mesure de ne pas confondre culture et pathologie et d'apporter à chaque patient, quelle que soit sa culture, les meilleures chances thérapeutiques.

B) — Le risque d'éthnicisation de la psychiatrie

Une chose est néanmoins certaine: l'utilisation abusive des seules techniques traditionnelles dans la pratique psychothérapique de populations non occidentales est non seulement problématique sur le plan clinique, mais également douteuse sur le plan éthique.

Ainsi, lorsque l'acupuncture a été acceptée dans la pratique biomédicale, cela n'a pas été parce, était efficace pour les seuls Chinois et qu'il ne fallait en faire ; usage qu'auprès des Chinois ! À l'évidence, si aujourd'hui nombre de médecins et de patients ont recours à l'acupuncture, c'est parce que tous s'accordent pour dire que l'acupuncture est efficace chez tout patient, Chinois ou pas.

Or l'usage des approches thérapeutiques traditionnelles dans l'ethnopsychiatrie répond à un principe strictement inverse de celui qui prévaut pour l'acupuncture. Ces théories ne sont pas utilisées par ce qu'elles sont réputées efficaces pour tous, mais à l'inverse elles ne sont utilisées qu'avec ceux qui proviendraient de la, même région. On est bien là dans une perspective ethnicisante qui rompt complètement avec la pensée même de ces médecins traditionnelles qui, quant à elle, se veulent efficaces chez n'importe quel patient, que soit sa culture. (Rechtman, R. 2003. P, 161-169)

C) — Le risque de relégation des populations étrangères

Il convient de rappeler que l'ethnopsychiatrie a vu le jour dans le contexte colonial et qu'elle s'est développée en parallèle des politiques migratoires mises en œuvre par les pays occidentaux. Cette double origine ne la rend pas suspecte pour autant, mais doit inciter ses promoteurs à rester particulièrement vigilants sur le sort social et politique réservé aux populations dont ils ont la charge. En ce sens, l'accessibilité aux soins est sans doute une question encore plus cruciale que la prise en compte de la culture, pour les populations non occidentales présentes sur le territoire national. Or, en surévaluant l'importance du facteur culturel, on risque de promouvoir la mise en place de dispositifs de prise en charge de populations migrantes, certes spécifiques, mais distincts du système de droit commun. Outre la fragilité économique de tels dispositifs par rapport au système de droit commun, la relégation des populations migrantes en dehors de ce système de droit commun s'apparente à une forme d'exclusion renforçant les inégalités et la vulnérabilité de ces populations. (Rechtman, R. 2012. P, 225)

5- La clinique transculturelle

La population souffrante, traitée dans une clinique psychiatrique transculturelle, peut provenir de tous les pays du monde et de toutes les ethnies possibles, sans tenir compte de quelque classification. C'est l'échec des thérapies classiques à l'égard de populations immigrées en détresse psychologique qui a motivé un autre mode de réflexion et de pratique.

Il s'agit donc, de dispositifs thérapeutiques spécifiques, conçus pour prendre en charge les populations migrantes dans leurs problèmes de santé mentale, en tenant compte de la dimension culturelle en jeu. *Parler de soi*, et *se situer*, c'est au fond être dans l'esprit de l'ethnopsychiatrie, une discipline qui prend en compte autant la *culture* que *l'histoire personnelle* d'un individu.

Les *consultations clinique en ethnopsychiatrie*: destinées à accueillir et à écouter les souffrances et les difficultés de la vie des « migrants » ont introduit l'altérité culturelle dans la clinique, car la formulation de la souffrance dépend évidemment de la culture d'origine, c'est-à-dire les ruptures des liens ancestraux affectent profondément les individus.

Il fait que beaucoup de personnes migrantes ne peuvent pas s'accommoder facilement au cadre psychanalytique. C'est notamment le cas de ceux qui ne parlent pas la langue de l'analyste et/ou qui se réfèrent à des représentations culturelles qui ne sont pas familières au thérapeute. L'approche ethno psychiatrique ne concerne évidemment pas les personnes

migrantes ou d'origine étrangère qui, pour des raisons personnelles ou des compétences particulières du psychothérapeute, peuvent bénéficier d'une psychanalyse classique.

En sert ; *être immigré*, ce n'est pas facile. Pour certains, le fait d'être dans un environnement étranger ou les *repères* n'existent plus, c'est vivre l'espace social comme un espace extrêmement perturbant. Parce que ces gens se sentent déracinés, certaines pathologies très graves les affectent; la confrontation à une autre langue, à une autre culture crée des *ruptures* de repères des liens (*filiation*) et *d'identité*. Ce sont en quelque sorte des êtres divisés (*clivés*), qui n'ont pas réussi à trouver leur place dans leur pays d'accueil, et parce que aussi la culture fournit des moyens de protection insuffisants au niveau symbolique (l'art, le sacré, le langage...).

Donc l'ethnopsychiatrie introduit la dimension interculturelle au cœur de consultations où sont accueillis et soignés les troubles et pathologies liés au déracinement des migrants. Les thérapeutes, attentifs aux origines, langues, coutumes, rites et mythes des patients, refont avec eux le parcours qui les a conduits à la rupture ou à la déchirure, accompagnent leurs histoires et renouent les liens brisés pour parvenir à la guérison.

Georges Devereux est considéré comme le père fondateur de la discipline. Ethnologue, psychanalyste, helléniste, créateur de l'ethnopsychiatrie, compétent en physique théorique et en mathématiques, musicien, poète.

Il appelait ethnopsychiatrie le domaine de recherche et ethnopsychanalyse la méthodologie afférente, et il qualifie cette approche de pluridisciplinaire.

A ce propos, Georges Devereux dans son *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, (1978) distingue trois types de situation :

- 1- Celle où thérapeute et patient appartiennent à la même culture c'est le cas de la « *thérapie intra culturelle* ».
- 2- Celle où thérapeute et patient ne partagent pas la même culture, mais où le thérapeute connaît la culture du patient et l'utilise la « *thérapie inter culturelle* ».
- 3- Celle où thérapeute et patient ne partagent pas la même culture, ou le thérapeute ne connaît pas la culture du patient, mais utilise, par la pratique du décentrage, le concept de culture dans l'établissement du diagnostic et dans la conduite de la « *thérapie méta culturelle* ».

La Clinique transculturelle peut être entendue donc, comme une appellation générique des formes de thérapies tenant compte de l'altérité culturelle du patient. C'est à cause des facteurs culturels, que l'aide traditionnelle apportée aux personnes immigrantes n'est pas suffisante comme celles qui plaignent de « sorcellerie, d'envoûtement, de possession...etc., donc de patients non occidentaux qui présentent une symptomatologie ayant un fort codage culturel ». Ce type d'intervention ethno-thérapeutique estime que les problèmes présentés ont des

connotations culturelles ou religieuses. En fin, la finalité de la clinique transculturelle est double :

- 1- Apporter un soulagement, voire une guérison aux patients pris en charge.
- 2- Améliorer sans cesse le dispositif par un travail de recherche et de questionnement.

6- De l'ethnopsychiatrie à l'ethnopsychanalyse

Deuxième courant de l'ethnopsychiatrie, **l'ethnopsychanalyse** considère la différence socioculturelle « comme le fondement même de l'ethnopsychiatrie, faisant de celle-ci, une science autonome, même si elle doit rester pluridisciplinaire ». (Postel, J. *Dictionnaire de psychiatrie et de psychopathologie clinique*, 1998, p, 219).

Le fondateur de ce courant, décédé en 1985, est Georges Devereux. Actuellement cette approche est représentée par deux chefs de fil ; Tobie Nathan et Marie-Rose Moro.

Alors le terme *ethnopsychanalyse* renvoie assurément à l'œuvre de Georges Devereux, pour autant sa définition et de ses usages sont d'une appréhension difficile. **L'ethnopsychanalyse** se situe en effet dans une nébuleuse où gravitent dans des orbites croisées l'ethnopsychiatrie, la *psychanalyse*, *l'anthropologie culturelle*, le *culturalisme*, la *psychologie des peuples*, la *psychiatrie transculturelle*, *l'anthropologie psychanalytique*, voire *l'ethnomédecine*. Deux livres majeurs de Devereux illustrent cette complexité terminologique : *Essais d'ethnopsychiatrie générale* et *Ethnopsychanalyse complémentariste*.

Si l'on s'en tient aux travaux de Devereux, on peut dire que *l'ethnopsychanalyse se définit* : comme l'application de la psychanalyse à des matériaux anthropologiques, aussi bien dans le domaine du normal que du pathologique. Le terme *d'ethnopsychiatrie* paraît mieux correspondre à ce qui rassemblerait les théories relatives aux perturbations psychologiques que des indigènes élaborent pour eux-mêmes.

Conclusion

A l'origine de la psychanalyse, il y a un homme de grande culture. Il avait aussi été un homme de science et il nous apparaît déjà que ce double registre de réflexion est fertile : l'esprit scientifique peut méditer sur les cultures, leurs différences et la profondeur de leurs racines. La psychanalyse après Freud, devient de plus en plus une science de l'homme, une anthropologie, une théorie de l'inconscient et une pratique thérapeutique des conduites humaines dans leurs espaces internes, intra et interculturel. L'anthropologie psychanalytique est aujourd'hui une matière nécessaire dans le champ de la pratique clinique. Les références psychopathologiques doivent s'appuyer sur l'aspect culturel et sociologique pour que la psychologie clinique devienne une véritable science pluridisciplinaire.

Les références bibliographiques

1. Balandier, G. & al (1970). **Sociologie des mutations**. Paris, France, Anthropos.
2. Bastide, L. (1994). **Approche psychosociologique de jeunes Portugais en France**. *In Echec scolaire ou école en échec ?* Becker, D. et al. Paris, France, éd, L'Harmattan.
3. Bastide, R. (1965). **Sociologie des maladies mentales**. Paris, France. Ed : Flammarion.
4. Becker, D. et al, (1994). **Echec scolaire ou école en échec ?** Têtes dures, têtes vides : L'échec scolaire des Portugais en France. Paris, France, éd, L'Harmattan.
5. Bibeau , G. & al, (1992). **La santé mentale et ses visages**. *Un Québec pluriethnique au quotidien*. Boucherville, Canada : Ed, Gaétan Morin.
6. Boutefnouchet, M.(1980). **La famille Algérienne : évolution et caractéristiques récentes**. Alger, SNED.
7. Camilleri, C & Vinsonneau, G. (1996). **Psychologie et culture : concepts et méthodes**. Paris, France : éd, Armand Colin.
8. Camilleri, C. (1979). **De quelques dysfonctions de la famille Magrèbine contemporaine**. *Annales de Vaucresson*, N° spécial sur « *Le travail avec les familles jeunes marginaux* ».
9. Camilleri, C. (1980). **Les Immigrés Magrèbins de la seconde génération : contribution à une étude de leurs évolutions et de leurs choix culturels**. *Bulletin de psychologie*, XXXIII, 347.
10. Camilleri, C. (1986). **Transferts de représentations et besoins**. *Remarques sur leur négociations avec des systèmes culturels*. Peuple méditerranéens.
11. Clapier Valladon, S. (1976). **Panorama du culturalisme**. Paris, France : éd, Epi.
12. Cole, M. & al (1971). **The cultural context of learning and thinking: an exploration**. *In experimental psychology*. London, Methuen.
13. Cukrowicz, H. (1990). *Tous nés à bord*. Université de Lille, Centre Lillois d'études et de recherches sociologiques et économiques.
14. Devereux, G. (1978). **Essai d'ethnopsychiatrie générale**. Paris, France : Gallimard.
15. Disertori, E. Piazza, M. (1975). **La psychiatrie sociale**. Paris, France : éd, ESF
16. Ellenberger, H. F. (1967). **Psychoses collectives**. *Encyclopédie Médico-Chirurgicale*, 37725 C¹⁰, Paris, France.

17. Erny, P. (1981). **L'ethnologie de l'éducation**. Paris, France : éd, PUF.
18. Freud, S. (1933). **Nouvelles conférences sur la psychanalyse**. Paris. France : éd, Gallimard, 1936.
19. Freud, S. (1913). **Totem et tabou**. Paris, France : tr, fr, éd, Payot. 1965.
20. Freud, S. (1924). **Psychologie collective et analyse de Moi**. Paris, France : tr, fr, éd, Payot
21. Freud, S. (1927). **L'avenir D'une illusion**. Paris, France : tr, fr, éd, PUF. 1971a.
22. Freud, S. (1929). **Malaise dans la Civilisation**. Paris, France : tr, fr, éd, PUF. 1971b.
23. Freud, S. (1933). **Pourquoi la Guerre ?** Paris, France : Collection Freud en poche, : tr, fr, édition in Press. 2018.
24. Freud, S. (1939). **Moïse et Monothéisme**. Paris, France : tr, fr, éd, Payot. 1967.
25. Kacha, N. (1979). **La situation et les aspiration de la femme algérienne dans la région D'Alger**. Thèse de doctorat, Université de Pris V.
26. Keller, R. (2007). **Colonial Madness**. *Psychiatry in french North Africa*, Chicago, USA , The Université of Chicago Press.
27. Kraepelin, E. (1904). **Psychiatrie comparé**. Paris, France, Synaps (1992).
28. Krewer, B. & Dasen, P. (1993). **La relation psychisme-culture : un problème d'équivalence des termes dans la discussion internationale**. In Tanon, F & Vermés, G. *l'individu et ses culture*. Paris, France, éd, L'Harmattan.
29. Laaroussi-Vatz, M. (1985). **Les pratiques et Conceptions éducatives des parents Magrébins en France et leur impact sur les enfants de la seconde générations**. *Une étude comparative sur les régions de Tours, en France et le Rabat, au Maroc*. Thèse de doctorat, université Pris V
30. Malinowski. B. (1932). **La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest Mélanésien**. Paris, France : Payot.
31. Marcuse, H. (1963). **Eros et Civilisation**. Paris, France : Les éditions de minuit.
32. Mauviel. M. (1983). **L'idée de culture et du pluralisme culturelle ; aspect culturels et comparatifs**. Thèse de doctorat, université de Paris V.
33. Medhar S. (1992). **Tradition contre développement**. Alger. OPU.
34. Mékidèche, N. (1981). **La représentation de soi des jeunes en situation de conflit culturel : Le cas de l'adolescente algérienne**. Thèse de doctorat, Université Pris V.
35. Moro, M, R, & Nathan, T. (1985). Ethnopsychiatrie de l'enfant. In Lebovici, S. Diatkine, R. Souli , M. (Sous Dir), *nouveau traité de psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent*. Paris, France, PUF.

36. Moro, M. R. (1998). **Psychothérapie transculturelle de l'enfant et de l'adolescent**, Paris France, Dunod.
37. Nathan, T. (1994). **L'Influence qui guérit**. Paris France, Odile Jacob.
38. Postel, J. (1998). Dictionnaire de psychiatrie et de psychopathologie clinique. Paris, France. Ed : Larousse.
39. Rechtman, R. (2003). **L'ethnisation de la psychiatrie**. *De l'universalisation à l'international* Paris, France : La Découverte.
40. Rechtman, R. (2010). **La psychiatrie à l'épreuve de l'altérité**. *Perspective historique & enjeux actuels*, dans Fassin, D. (dir), *Les nouvelles frontières de la société française*. Paris, France, La Découverte.
41. Rechtman, R. (2012). **Introduction à l'ethnopsychiatrie**. In Capsambelis, V. (Sous Dir), *Manuel de psychiatrie clinique et de psychopathologie de l'adulte*. Paris, France, PUF.
42. Scribner, S. (1974). **Developmental aspects of categorized recall**. In *West African Society*, cognitive psychology.
43. Stoetzel, J. (1963). **La psychologie sociale**. Paris, France : éd, Flammarion
44. Super C. & Harkness, S. (1986). **The developmental niche: a conceptualization at the interface of society and the individual**. *International journal of behavioral development*
45. Taboada-Léonetti, I. (1991). Les jeunes filles issues de l'immigration : Stratégies d'immigration. *Information Sociale*.
46. Toualbi, N. (1984 a). **Religion, Rites et Mutations**. Alger, ENAL.
47. Toualbi, N. (1984 b). **Sacré ambigu, ou des avatars du changement sociale**. Alger, ENAL.
48. Tribalat, M. (1995). *Faire France, Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*. Paris France : éd, La Découverte.
49. Vinsonneau, G. (1993 b). Appartenances culturelles et subculturelles, inégalité sociales et variations des expressions identitaires, études expérimentales réalisées parmi quelques populations en position sociale défavorable. Thèse doctorat d'état, Université Pris V.

50. Zaleska, M. (1982). **Identité culturelle des adolescents des familles immigrées.** *In* Malewska-Peyre, H. *Crise d'identité et déviance*. Paris, France, éd, La documentation française.
51. Zeggane-Toualbi, R. (1994). **Modèles conjugaux et représentations culturelles des jeunes en Algérie.** Thèse de doctorat, Université Pris V.