

UNIVERSITÉ PARIS 7  
U.E.R. Sciences Humaines Cliniques  
13, rue de Santeuil - 75231 Paris Cedex 05

LE PROCHAIN NUMERO DU - BULLETIN DE PSYCHOLOGIE -

## PSYCHOLOGIE CLINIQUE VI

Les colloques du Laboratoire de Psychologie clinique individuelle  
et sociale et de l'Institut des Psychologues cliniciens

UNIVERSITE PARIS VII

I - FRONTIERES ET ARTICULATIONS DU PSYCHOLOGIQUE  
ET DU SOCIAL

II - L'INTERVENTION THERAPEUTIQUE DANS L'INSTITUTION

On peut se procurer le "Bulletin de Psychologie" au Laboratoire  
de Psychologie clinique individuelle et sociale, 3<sup>e</sup> étage.

Centre Censier, 13, rue de Santeuil - 75005 Paris

Tarif spécial - Abonnement 1982-83 : 215 F.

BULLETIN DU LABORATOIRE DE  
PSYCHOLOGIE CLINIQUE  
INDIVIDUELLE ET SOCIALE

---

travaux du groupe de recherches  
maghrébines :  
**SOUFFRANCE PSYCHIQUE ET CULTURE**

---

INTRODUCTION AUX TRAVAUX DU GROUPE  
DE RECHERCHES MAGHREBINES

Questions de méthode et de théorie

Fethi Ben SLAMA

Le Groupe de Recherches Maghrébines existe depuis quatre ans au laboratoire de psychologie clinique individuelle et sociale. Sa création sur l'initiative de chercheurs, enseignants et psychologues cliniciens a été encouragée par cette institution, par son directeur Mme Claude Revault d'Allonnes qui a dirigé de nombreuses recherches sur l'aire culturelle du Maghreb et du monde arabe, dans le domaine de la psychologie sociale et clinique. De ce fait, notre initiative avait trouvé mieux qu'un accueil, une juste appréciation de la raison d'être et des objectifs d'un tel groupe.

Au cours de ces années, les séminaires se sont succédés à un rythme régulier, hebdomadaire, puis bi-mensuel. Ces rencontres ont été chaque fois l'occasion d'exposés de travaux qui ont donné lieu à des thèses, à des publications individuelles et collectives dont la plupart figurent dans la bibliographie préparée pour cet ouvrage. Elle comporte une grande partie des publications qui concernent le Maghreb depuis 1960, touchant de près au thème des rapports entre psychisme, société et culture.

Ce numéro du bulletin ne contient qu'une partie seulement des nombreuses contributions aux travaux du groupe. Il faut espérer qu'il en inaugure d'autres, dont la matière existe déjà.

A défaut de pouvoir représenter tous les sujets traités, nous avons fait le choix de publier des études qui correspondent à l'axe majeur de nos réflexions, dégagé progressivement au fil d'un itinéraire commun.

Souffrance psychique et culture est un thème qui marque un aboutissement, c'est une unité saisie



à travers une trame, plutôt qu'un objet désigné à l'avance. On peut dire qu'il nous a travaillé de façon discrète et inaperçue, avant qu'il ne soit ressaisi dans un processus d'objectivation.

Il s'agit d'un système de questions qui recourent aux problèmes de pratique, de méthode et de théorie la cristallisation d'une interrogation à la croisée de plusieurs domaines pensés comme complémentaires; nombre de domaines entre lesquels il existe en vérité un grand nombre de généralisations mais peu de théories.

Commentons d'abord par dissiper quelques équivoques possibles:

Le cadre ne se réfère nullement au projet interdisciplinaire dont on ne peut plus méconnaître aujourd'hui le corps mythique d'une puissante aspiration à réparer. Il procédait d'un savoir ressenti comme délogé, entre des considérations épistémologiques et une visée téléologique plutôt que d'un projet scientifique.

Il n'est peut-être pas inutile de noter que la notion de pluridisciplinarité oriente ici les efforts d'élaboration et qu'à l'horizon de celle-ci, la théorie de la complémentarité semble la plus apte à ordonner des discours explicatifs d'origine et de nature différentes.

De même, le concept de clinique qui est à la base de tous les articles, signifie une démarche et un type d'approche où les faits concrets rapportés dans le musée des "cas" - qui viendraient prendre place ou illustrer des espèces idéales de maladies - que des rencontres cliniques; notion que nous trouvons sous la plume de Masud Khan, et qui a pour nous le sens d'une expérience où le croisement entre l'éprouver et le connaître ne se laisse enfermer ni dans la logique d'un lieu, ni dans celle d'un cadre déterminé à l'avance et pas davantage dans une typologie de l'esprit toute prête à les accueillir.

La rencontre est toujours à la limite, comme la

souffrance; elle brouille les repères, elle nous oblige à interroger les nôtres, à en changer éventuellement. Cette dimension est toujours présente au moins chez Freud, dans ses travaux cliniques.

Une troisième question mérite d'être soulevée. Le domaine de nos recherches ne se confond pas avec les problèmes de l'immigration. Ils en sont peut-être les points d'incursion, bien vite débordés. Non pas que les situations humaines qui y correspondent, soient de moindre intérêt - elles sont au centre de deux articles ici - mais comme tous les êtres, objets et représentations qui sont à la lisière des systèmes, c'est le pouvoir révélateur qu'ils détiennent sur ces derniers qui devrait être l'objet d'une attention particulière. Autrement dit, ils apparaissent sous nos yeux comme des analyseurs de certains dispositifs dont se dotent les individus comme les sociétés dans leurs confrontations aux formes variées de l'altérité et à ses gradations.

Ici et ailleurs intitule l'une des sections de cet ouvrage. Nous les avons envisagés pour l'ensemble. On aimerait en effet les affirmer comme termes naturels de la problématique; davantage, c'est le rythme respiratoire de la réflexion. On les tiendra comme deux exigences indissociables.

Ici ou ailleurs: un hôpital, un dispensaire; à Paris, Alger, Rabat ou Tunis; un C.M.P.P., une consultation, la demeure d'un Kattâb (guérisseur) ou encore les foyers de quelques familles du sud marocain, là où par exemple Abdesslam Dachmi a rapporté le fruit de longues heures d'observation sur le corps à corps mères-nourrissons atteints de troubles psychosomatiques; la liste des lieux n'est pas exhaustive, elle indique de prime abord l'hétérogénéité du champ couvert par cette expérience clinique.

Le lien? Partout est perçu, posé et distingué ce qu'on appelle ici par les deux vocables: "psychisme" et "culture". Partout en effet, tout se passe comme si psychisme et culture étaient apparus chez les humains comme deux organisations complémentaires face au pro-



blème de la souffrance. Le psychisme comme le siège de sa métabolisation et de sa représentation, la culture comme la relation collective à ses activités, ancrée dans un projet ethnique, dans une loi efficace qui l'enracine dans l'échange.

Sous ce double rapport, l'institution familiale correspond à la fonction pratique, en prise directe sur l'un et sur l'autre, transmettant leurs exigences mutuelles dans le seul langage que chacun puisse comprendre. Elle est une cellule de traduction qui s'étaye sur des besoins vitaux.

Ici/ailleurs, leur clivage dans la souffrance de Rachid, fils d'immigrant de ladite deuxième génération, est mis en relief par Olivier Douville qui souligne que les hypothèses sociologiques n'ont à ce niveau aucune vertu en elles-mêmes; elle font même écran lorsqu'elles ne sont pas lues dans le tissage relationnel.

Pour Rachid, l'ici/ailleurs fonctionne, ou comme un rituel vide, ou comme un espace trop plein encombré par l'injection d'objets persécuteurs qui saturent la communication: "J'ai des problèmes sociaux, sexuels, affectifs et psychologiques" dit-il.

Espace de captation aussi de son corps, car c'est là que se pose la revendication du père par rapport à un hypothétique retour au pays et sa plainte exhibant un corps "sinistrosé", à la suite d'un accident du travail. La revendication prend comme otage le corps du fils.

Sinistrose, quel concept! Reconnaissance du traumatisme physique, non reconnaissance de la souffrance psychique qu'il peut engendrer ou révéler, c'est l'annulation du psychisme comme lieu de retentissement d'une blessure subie par le corps; mais plus encore, c'est au nom de la loi sociale qui répare, que cette incertitude fondamentale est jetée. Il y a des concepts qui désignent pour mieux cacher ou plus simplement pour méconnaître.

Résumant le point de vue du créateur de la notion (Brissard, 1908), les auteurs du Manuel de psychiatrie

écrit: "La sinistrose est une attitude pathologique du blessé qui refuse de reconnaître sa guérison parce qu'il estime, de bonne foi, qu'il n'a pas obtenu, en vertu de la Loi, une juste réparation du dommage subi."(1)

L'étude systématique de la terminologie qui dénomme et classe la souffrance psychique devrait être en effet, l'un des objets de toute recherche qui vise les relations entre psychisme et culture, sans négliger le point de vue diachronique.

La sinistrose, notion du début du siècle est largement réactualisée par la médecine du travail et la psychiatrie pour les immigrés, travailleurs accidentés qui hantent les couloirs de la sécurité sociale ou les hôpitaux psychiatriques.

En réalité ils n'ont fait que prendre la place de leurs collègues, ouvriers français du début de l'ère industrielle massive. Cette place est, certes, celle du risque physique, mais c'est aussi celle à partir de laquelle semblent se poser concrètement, dans le registre de l'échange, les limites entre la santé et la maladie, c'est-à-dire, ce seuil précaire et riche en paradoxes de la reconnaissance sociale ou non de la souffrance et de son insertion dans des formes prégnantes de conduites "bonnes" ou "mauvaises". Patrice Delavenne avait observé que bien de ces dits "sinistrosés", lorsqu'ils ont été rapidement et correctement "dédommagés", reprennent une vie active normale au bout d'un an ou deux; ce qui est loin d'être le cas de celui qui, au bout de dix ans d'expertises et de contre-expertises, reçoit enfin une obole, pour cause de lassitude.

Dans un récent colloque, un psychiatre suggérait,

(1) Ey (H), Bernard (Cl) - Manuel de psychiatrie, Paris, Masson, 1973, p. 897.



non sans ironie, que toutes ces douleurs erratiques (passées sous le nom, non moins ironique de syndrome du "mal partout" chez l'immigré), tous ces accidents du travail sur la voie publique, signalent à notre attention qu'il y a un problème de circulation symbolique.

L'ici et l'ailleurs indiquent les voies réelles, symboliques et imaginaires de la circulation des hommes, des biens et des affects, lorsque d'un côté comme de l'autre de la Méditerranée, comme le souligne bien Khélifa Harzallah, l'immigré est "ce chiffre par lequel la culture dite "accueillante" maintient la représentation culturelle de sa différence comme d'ailleurs la culture dite de "départ" revendique son "identité" et son "authenticité". L'immigré est un chiffre irrationnel qui a une valeur symbolique aussi bien du côté de la culture de départ que de celle de l'arrivée".

On entrevoit pourquoi O.Douville pose à la fin de son article, la question de l'empreinte de l'ici et de l'ailleurs dans les institutions de soins. L'enjeu est en effet important, car il implique la notion de cadre thérapeutique, la capacité de l'institution et des soignants à favoriser la création de ce cadre, non seulement lorsqu'il s'agit de patients appartenant à d'autres univers culturels, mais lorsqu'il s'agit également de patients et de soignants d'une même culture, pour lesquels les mêmes questions demeurent valables.

Car il ne suffit pas de dire que l'accès à la compréhension de certains désordres psychiques est verrouillée par la relation d'altérité. Il importe d'examiner de façon concrète les réseaux qui, dans une culture, engagent de plein droit, à partir de cette position, la fonction de production de la vérité sur la souffrance, les effets de retour sur elle et sur l'organisation sociale dans son ensemble.

Que ce soit dans "Délire et mythe", "Délire et croyance" ou dans "la relation symbolique

à la mort"; c'est à une tâche comparable sur une échelle circonscrite, que se consacrent ici les auteurs.

C'est d'un autre type d'approche de l'ici et de l'ailleurs qu'il s'agit dans l'article de Patrice Delavanne "A propos à propos..." L'auteur, psychiatre, nous propose selon un abord phénoménologique de mettre entre parenthèses le discours fait de prescriptions et de références savantes à des critères objectifs, à des entités sans ombre, c'est-à-dire sans lumière: "La jeune Aïcha, traitée par la dépakine, 2 comprimés...traitement anti-comitial.. L'électroencéphalogramme réalisé etc...."

C'est une démarche comparable qui prévaut dans son mémoire de psychiatrie intitulé "Clefs pour des épileptiques en Tunisie"(cf.bibliographie). Le texte de la recherche épidémiologique est pratiquement doublé ensermé et débordé par un autre texte où place est faite pour cet ailleurs, ici même.

En préface il écrit: "Lorsque quelqu'un est pris de convulsions, il faut, pour les faire cesser, trouver une clef, une grosse clef pleine, et la faire tourner plusieurs fois dans la main gauche creusée de telle façon que la clef puisse s'y loger; ou bien la poser sur le nombril lors de la crise. Il est de notoriété que les convulsions cessent alors".

La conception culturelle de la crise d'épileptique, comme évanouissement(duha), qui serait une sorte de perte de la clef du symbolique, nous indique finalement ce qu'est la fonction de toute pensée symbolique: assurer aux stades les plus archaïques du développement de l'individu humain, aux moyens les plus rudimentaires mais progressivement de plus en plus complexes, sa projection hors du pur éprouvé; car la souffrance psychique réclame toujours un surplus de signification; peut-être celle-là même que C.Lévi-Strauss a appelé "une ration supplémentaire" distribuée, afin que l'exercice



d'une pensée symbolique soit possible.(1)

Dans la transcription de la rencontre avec Aïcha, se laisse lire l'infiltration par cet ailleurs qui redéploie, selon une toute autre logique, ce qui n'apparaissait auparavant que sous forme de convulsions, quelques mots tracés par le thérapeute sur un bout de papier; il se trouve que ce sont les mots qui ouvrent traditionnellement les écrits. Dans cette culture l'écriture fut le privilège de ceux qui connaissent le sens des énigmes majeures de l'existence, tel le guérisseur qui se dit, entre autre, "kattâb" (forme exagérée de celui qui écrit).

Assurément, au Maghreb il y a une fascination pour l'écriture en tant qu' alliance entre la trace matérielle du graphe et ce qu'elle porte en même temps comme représentation; si bien qu'elle symbolise les destins psychiques (maktûb = ce qui est écrit = destin) dont le kattâb serait en quelque sorte le calligraphe.

On voit donc où le thérapeute prend place guidé probablement par son intuition. Le dispositif est déployé à partir d'une trace qui a un pouvoir d'ouverture. Il en est de même de ce regard porté sur les mains teintes de Aïcha, liaison donc, entre une écriture et une autre: celle de la culture et celle du corps.

M.Khan écrit dans L'oeil entend : "La grammaire et la sémantique de "l'iconicité" de la présence corporelle du patient restent encore à articuler, mais notre ignorance ne devrait pas nous amener à conclure, à tort, que cette iconicité n'existe pas ou qu'elle est sans importance"(2)

(1) Lévi-Strauss(Claude).- "Introduction à l'œuvre de M.Mauss" Sociologie et anthropologie, Paris, HUF, 1950, P.XLIX

(2) Khan(Masud). - "L'oeil entend", Le soi caché, Paris, Gallimard, 1974, P.31

De fait, des signes énigmatiques, certaines traces matérielles apparaissant comme des hiéroglyphes, ont le pouvoir de convoquer l'ailleurs ici, grâce à une triple conjonction entre les regards des personnes en présence et celui qui est représenté par cette trace, un troisième oeil qui a pu voir pour nous et avant nous.

Ce n'est pas le système symbolique culturel-particulier qui rend possible la relation thérapeutique, mais un autre système qui représente ce système symbolique par rapport à un autre. C'est ce double, présent quelquefois par une expression matérielle qui est constitutif du cadre thérapeutique. L'accessibilité à ce double système conditionne toute thérapie.

C'est une idée similaire que nous trouvons chez K.Harzallah lorsqu'il traite de la croyance. Il écrit dans l'introduction de son article:"Il y aura donc nécessairement deux systèmes symboliques qui travaillent et produisent:

- celui auquel on croit

- celui auquel on croit ne pas croire.

D'où la nécessité d'une double croyance. Le premier système symbolique constitue la réalité sociale et le second la représentation de cette réalité par rapport à un autre système; ce qui du coup, inclut la fantasmatisation de l'autre réalité ou de l'autre scène, c'est-à-dire l'autre culture".

Toute organisation humaine semble donc se présenter selon trois niveaux: les choses, le système de représentation des choses, et un autre système de représentation des représentations des choses.

Les choses relèvent de la catégorie du réel, leurs représentations constituent l'imaginaire: ce sont les infinies possibilités qu'une même chose soit représentée de manière différente d'une culture à une autre; mais la symbolique, c'est le système de représentation de ces représentations qui est toujours posable par rapport à un autre système



du même genre, chez le voisin, l'ennemi, la rive d'en face ou l'autre culture.

Ainsi la relation d'altérité réside d'abord et avant tout dans la quintessence même du pensable, son degré le plus élevé. Toutes les autres gradations et formes dégradées de l'altérité y renvoient. C'est à ce niveau que cette troisième langue de la traduction et du transfert est situable.

Nous avons encore sous nos yeux l'exemple de Psychothérapie d'un indien des plaines de G. Devereux (1) exemple lumineux en effet: le thérapeute se rend compte subitement que le patient, un indien, fait usage de lui d'une manière conforme au modèle culturel des indiens des plaines. Il le traitait dans son rêve comme son "esprit gardien", lequel joue un rôle important dans un rite de la puberté; "l'esprit gardien" apparaît à l'adolescent, l'adopte et lui accorde des pouvoirs pour le restant de sa vie. En s'avisant de cet usage qui est fait de lui et en acceptant ce rôle, le thérapeute a permis à son patient d'accéder à la manipulation de ce qu'il a introjecté.

Mais le thérapeute n'a pas perdu de vue que "l'esprit gardien" n'est qu'une clef, une position d'entrée, le mot de passe dirons-nous, vers la possibilité de manipuler les représentations et les choses. Pour cette raison sans doute, l'auteur développe une théorie de l'utilisation des leviers culturels dans la psychothérapie de telle façon qu'ils s'abolissent; le thérapeute ne colle pas à la représentation, elle est pour lui un moyen d'accéder à la représentation de la représentation.

L'ici et l'ailleurs est bien l'espace parcouru par l'interprétation, de la représentation de la chose à la représentation de la représentation.

Ici et ailleurs recouvrent un espace psychique, un espace social, un espace géographique, que dirons-nous encore, l'espace de l'étranger et de

(1) Devereux(Georges). - Psychothérapie d'un indien des plaines (1951) Paris, J.C. Godefroy, 1982.cf. à partir de la page 151 notamment.

l'étranger. Et comme dans la culture arabe l'étrangeté est toujours accolée au merveilleux (fajfj et garîb), on entrevoit qu'il désigne un espace redoutable et fascinant qui montre en filigrane toutes les figures positives et négatives du possible et de l'impossible, de la dispersion et de la rencontre qui, dans l'absolu, voue l'homme vivant à une instabilité essentielle au dehors comme au dedans, ce qui rappelle inlassablement la formule de Freud:

"là où est le ça, le Moi doit advenir", c'est-à-dire assignation d'un lieu au psychisme et au corps, résidence symbolique dans la confrontation au réel et à son pesant de souffrance.

On peut comprendre à partir de là, la nature de la tâche qui apparaît décisive dans notre approche: d'un côté les modes inconscients qui définissent les systèmes des assignations d'une culture donnée. D'un autre côté le système des assignations dans la dimension de l'inconscient chez les sujets.

On aura saisi qu'il s'agit des objets respectifs de l'ethnologie et de la psychanalyse.

Les résultats espérés du rapport entre ces deux approches peuvent être exprimés de deux manières, selon deux plans:

Sur le plan empirique, une logique des affects et des émotions est à l'oeuvre, parallèlement à une pensée symbolique, elle apparaît dans les modes d'organisation dont les institutions sont les lieux d'assemblage et de déploiement, mais qui n'ont d'existence réelle et vivante que dépendantes des enceintes psychiques, c'est-à-dire de leurs incidences subjectives.

Sur le plan épistémologique. Le rapport entre les deux approches permet de remonter vers ce qui fonde le savoir de l'homme sur l'humain, dans la mesure où ce qui distingue cet objet de tous les autres, c'est qu'il est coupé et recoupé par deux systèmes ou processus inconscients, celui qui est à l'oeuvre



dans la culture et celui qui travaille les individus; dont la coémergence est l'élément constitutif de l'objet et simultanément de la possibilité d'un accès à l'objet.

L'inconscient entendu comme une qualité de l'objet de la psychanalyse, comme de l'ethnologie, est de ce point de vue ce qui ouvre à la possibilité de sa propre connaissance.

Les deux approches, d'un point de vue méthodologique, ne se superposent pas, ne se confondent pas, mais se complètent et se croisent.

Il ne s'agit plus à ce niveau, du rapport entre individu et société mais de modèles formels, de systèmes logiques. Un type de langage (celui du psychisme) qui se recoupe avec un autre langage (celui du social), c'est alors qu'en leurs points de croisement, il y a traduction et production de signification. C'est ce qui rend possible une théorie du sens qui engage du même coup ce qui est à l'oeuvre dans la souffrance, comme d'ailleurs dans la jouissance.

C'est pourquoi l'ici et l'ailleurs se sont imposés devant nos yeux de cette manière, comme la réserve phénoménale du variant et de l'invariant, du particulier et de ses attributs généraux.

On sait que dans l'aire culturelle de l'Europe, la fonction de de la production du savoir (et de la vérité) sur la souffrance psychique, se distingue depuis au moins trois siècles par un double encadrement qui tend à se généraliser dans le monde, celui de l'hôpital, et celui de procédures qui cherchent à faire apparaître cette souffrance dans des structures de connaissance fondées sur des essences patho-logiques. On commence à entrevoir que la coïncidence entre des individus (cas) et des types de maladies: hystérie, obsession, paranoïa etc, n'est qu'une donnée transitoire, à la surface des phénomènes, qui disparaît progressivement, en même temps que s'ouvrent d'autres alternatives, à la naissance desquelles la psychanalyse a amplement contribué.

L'anti-psychiatrie s'est présentée pendant longtemps, comme l'une de ces alternatives, elle a posé en termes d'analyse du pouvoir et en termes politiques le problème; ce faisant, elle ne s'est attaquée en vérité qu'à l'un des termes du double encadrement, c'est-à-dire à l'aspect institutionnel, aux formes asilaires, à l'hôpital. Elle a cru en effet, que la critique, les propositions de réformes, voire la destruction, de l'institution, suffiraient à changer ce rapport de production de la vérité sur la souffrance et son retentissement sur la vie dans la cité.

L'essoufflement rapide de cette alternative, rend évident que l'autre terme de l'encadrement, les procédures du savoir sur la souffrance, est demeuré presque inchangé.

Le contre (anti...) a seulement fait apparaître des intuitions, selon lesquelles on peut échapper à la fatalité d'un mode de savoir dont la logique est somme toute incapable de rendre compte de la complexité du phénomène de la souffrance psychique. L'anti-psychiatrie n'a pas renouvelé les inspirations fondamentales de ce savoir, elle n'a pas désigné d'autres topiques de l'esprit où il pourrait trouver d'autres références; ses constructions les plus radicales parviennent quelquefois à nier purement et simplement ce qu'on appelle la folie. A défaut de la désengluer d'un certain mode de penser, elle a cru pouvoir la faire disparaître. Mais il était devenu bientôt évident, que ce n'est pas en portant l'objet absent que l'on parvient à changer une certaine conscience particulière que nous avons de lui.

En ce point de la question, on peut voir la portée exacte de nos propositions: que la souffrance puisse être prise aux cribles des deux approches que nous avons relevées, est peut-être de nature à apporter ce qui a fait défaut dans les alternatives offertes jusqu'ici. Autrement dit, que la psychanalyse et l'ethnologie, en renvoyant l'une à l'autre et



en recoupant l'une par l'autre la chaîne de significations constituée par l'expérience individuelle et le système des assignations culturelles, peuvent espérer dégager des catégories qui créeraient un encadrement épistémologique dont le socle reposerait, en dernière analyse, sur des figures parcourant de part en part, l'expérience humaine du sens, celle-là même que nous trouvons articulée à travers les représentations du Sexe, de la Loi et de la Mort, - qui travaillent sans cesse le fait de la souffrance.

On devine que cette perspective ouverte est en rupture avec ce qui a été fait jusqu'ici, qui consiste à ramener d'emblée la souffrance à des troubles du mental, lequel se spécifie à travers des formes et des abstractions calquées sur le modèle organiciste de la médecine qui veut que l'homme soit le produit de ses organes et de leurs fonctions.

De même, on voit qu'il ne s'agit, ni de psychologie culturelle, ni de mise en rapport entre désordres psychiques et environnement socio-culturel et pas davantage d'une anthropologie psychanalytique qui viserait une synthèse entre la théorie psychanalytique et les théories de l'ethnologie, et il s'agit encore moins d'élaboration de modèles de la personnalité culturelle.

Les mythes, les rites, les croyances, les systèmes de parenté, la langue, entre autres, fournissent les matrices essentielles qui permettent de reconstituer des entités concrètes, des stratégies, des règles de fonctionnement, non pas dans l'absolu mais par rapport à des situations précises; car toutes les choses et les organisations de choses n'existent pas dans "le monde du vivant" en dehors de la manière avec laquelle elles sont affectées par les individus; les structures psychiques comme les structures sociales et culturelles ne sont jamais symboliques par elles-mêmes; ce sont leurs rapports qui sont producteurs de signification.

Ce mouvement restitutionnel de la souffrance psychique vers les langages constitutifs de l'ensemble des rapports individu-société et culture, on le voit déjà engagé par Freud, frayant avec les mythologies, dans sa découverte de l'inconscient. On le voit également et encore dans des textes plus tardifs tel que Malaise dans la civilisation (1929) où la notion de souffrance se trouve en tant que telle l'objet d'une méditation par rapport à l'oeuvre de la culture. Bref ce mouvement est l'une des inspirations qui a présidé à la naissance de la psychanalyse, dont on n'a pas assez fait ressortir l'importance.

Dès lors, la question qui va nous occuper est la suivante: de quels moyens méthodologiques et théoriques disposons-nous pour nous engager dans la perspective de ce champs de recherche?

Là on est obligé de constater que les moyens sont peu nombreux.

Dans les travaux ici présents, une référence s'impose entre toute, les travaux de G. Devereux. Une théorie et une méthode s'y dégagent offertes à l'exploration de ce domaine dont elle a permis de soupçonner l'existence.

Sous la dénomination d'une discipline: l'ethnopsychanalyse, et celle d'une méthodologie: la complémentarité, une pensée a frayé devant nous un accès. On n'a pas à la présenter ici ou à chercher à la résumer (1) On aimerait simplement faire ces deux remarques:

La première c'est qu'elle ne se présente pas comme une pensée close. Dans le seul texte programmatique G. Devereux nous dit: "les tâches les plus pressantes

(1) Cf. les deux ouvrages théoriques les plus importants:

Essais d'ethnopsychiatrie générale, Paris, Gallinard, NEF, 1972, 392p.  
Ethnopsychanalyse complémentariste, Paris, Flammarion, 1972, 280p.



peuvent se résumer en une seule phrase: tout doit être fait et tout de suite. Trop de temps a été consacré à la collection de faits souvent superficiels ou fragmentaires et à leur "mise en valeur" par des moyens de fortune et sur des bases théoriques incertaines, chancelantes et parfois inexistantes." (1)

La seconde remarque se présente à nous à travers ce qu'écrit M. Foucault dans Naissance de la clinique: "ce qui compte dans les choses dites par les hommes, ce n'est pas tellement ce qu'ils auraient pensé en deçà ou au-delà d'elles, mais ce qui d'entrée de jeu les systématise, les rendant pour le reste du temps, indéfiniment accessibles à de nouveaux discours et ouvertes à la tâche de les transformer"(2)

Il faut bien voir en effet, que les problèmes qui nous occupent ici, ont un passé, le passé de leur lente émergence à la conscience théorique. Ce sont des problèmes qui n'ont pas cessé de sourdre dans le projet des sciences humaines et sociales: depuis Durkheim au moins, un siècle de débats sur les rapports entre la psychopathologie et la sociologie ont abouti à ce qu'on pourrait appeler avec G. Bachelard "un secteur particulier d'expérience scientifique" qui a reçu "une autonomie, mais encore une auto-polémique c'est-à-dire une valeur de critique sur les expériences anciennes et une valeur d'emprise sur les expériences nouvelles"(3)

Mais en vérité ce débat était resté enfermé dans une casuistique qui en faisait presque un problème théologique; il n'est devenu une question scientifique qu'avec la théorie de la complémentarité.

(1) Devereux(Georges).- "L'ethnopsychiatrie", dans Ethnopsychiatrica, Paris, La pensée sauvage, 1978, II, pp 7-13.

(2) Foucault(Michel).- Naissance de la clinique, Paris, RUF, 1963, p. XV.

(3) Eichelard(Caston).- Le rationalisme appliqué, Paris, RUF, 1949, p.121.

C. Lévi-Strauss a bien saisi toute la portée d'une telle théorie. Le concept de complémentarité occupe une place névralgique dans de nombreuses élaborations; l'avantage il est présenté comme le seul concept en l'état actuel, à pouvoir rendre compte des rapports entre le psychisme individuel tel que la psychanalyse a pu le théoriser et le social-culturel tel que l'ethnologie moderne a pu l'approcher et le formaliser, au-delà des descriptions partielles(1)

A quelles conditions une psychologie clinique est-elle possible au Maghreb (ou lorsqu'il

(1) Dans son "Introduction à l'œuvre de M. Mauss" in Sociologie et anthropologie, Paris, RUF, cf. de 1980, pp. IX - LII),

C. Lévi-Strauss lui attribue la paternité de la conception de la complémentarité. En vérité on cherchera vainement chez M. Mauss l'utilisation du concept de complémentarité. La grande dette de l'ethnologie et de la sociologie vis-à-vis de la pensée de M. Mauss est sans doute à l'origine de cette erreur générale. Pour rétablir les faits, notons d'abord que la complémentarité appartient d'abord au domaine de la physique quantique. Son créateur est incontestablement N. Bohr qui a entrevu son utilité pour les sciences humaines(cf. par ex. physique atomique et connaissance humaine, Paris, éd. Gonthier, col. Médiation, 1964, 188p.). Mais c'est sans doute G. Devereux, qui en a systématisé l'usage et tiré toute les conclusions théoriques et méthodologiques; dans Ethnopsychiatrie complémentariste op. Cit. Ce qui compte dans le domaine de la connaissance scientifique, ce ne sont pas les intuitions de découvertes, fussent-elles géniales, mais la pensée qui systématise, transforme l'intuition en découverte de ce qui n'était qu'inconnu jusqu'alors, le rendant accessible à la compréhension et à l'usage universels.



sagit de sujets appartenant à cette aire culturelle)?  
Telle a été la question d'ouverture du Groupe de recherches Maghrébines. Cette question semble nous avoir mené bien loin de notre domaine initial.

En réalité nous sommes à la fois loins et proches; les questions de fondements impliquent toujours une sorte de dérive dont on ne peut faire l'économie, sauf si l'on reste dans l'application aveugle de la théorie.

Car une telle question renvoie à une double interrogation:

- du côté d'un corps de savoir constitué, organisé autour d'une pratique, d'une méthode et de théories. La question sous-jacente était en fait comment transposer ce savoir ailleurs que dans son lieu germinale? On a pu croire un moment qu'il s'agissait d'un problème d'adaptation: puisque les théories psychologiques que nous avons reçues ne sont plus appliquées dans leur aire culturelle, nous avons besoin d'une théorie de la culture, plus spécifiquement d'une théorie de la culture maghrébine, doublée d'une théorie de l'axe culturel des comportements normaux et pathologiques.

Mais il est apparu progressivement que l'adaptation n'est pas un concept épistémologique et que le réajustement espéré relève d'un acte lourd de conséquences: il y aurait d'un côté des créateurs du savoir et de l'autre des consommateurs, — certes avertis puisque capables de "l'assaisonner" — de ce même savoir. On s'aperçoit en vérité que cette question n'a de solution que dans un examen sans complaisance de notre situation de chercheur venant de l'autre rive de la Méditerranée porteur d'une quête dont l'ambivalence est un véritable obstacle à la recherche.

Cela se relie à l'autre interrogation:

- du côté d'une affiliation à une région de la connaissance, ce qui implique des problèmes d'alliances, c'est-à-dire d'identité, et pas seulement d'identité

professionnelle, surtout lorsque de l'acquisition, on s'oriente vers la transmission. Problèmes ontologiques et éthiques donc, mais pas uniquement, car ici la question est presque d'une naïveté infantile: d'où vient-on, où va-t-on et quel est la nature de cet héritage que l'on se propose d'assumer, au non de quoi?

On verra peut-être dans ce genre de questions la preuve de la propension des psychologues à introduire de l'angoisse pour mieux se rendre indispensables, comme on nous le faisait remarquer récemment.

En réalité, l'angoisse existe, elle habite tous ceux qui viennent ici, vers cette rive d'en face, chercher un savoir sur eux-mêmes ou sur leurs sociétés. Elle peut être recouverte par des idées comme "efficacité" ou "progrès", ou bien/ et par des projets de promotion personnelle. Elle est pour nous objet d'analyse.

La perspective ouverte par la question inaugurale, développe devant nous une étendue où apparaissent des vagues successives de problèmes, y alternent et s'y confondent des questions relatives au savoir constitué sous la dénomination des sciences humaines et d'autres qui ont trait à l'identité culturelle ou ethnique. C'est ce croisement qui crée un impensé qu'il faut chercher à explorer.

La pensée en sciences humaines et sociales au Maghreb est trop occupée depuis au moins deux décennies par quelques problèmes, peu nombreux, parmi lesquels l'immigration et l'acculturation, où elle semble avoir trouvé un terrain de prédilection.

Il suffit à cet égard de voir le nombre de thèses et d'articles écrits sur ce sujet pour s'en convaincre.

L'acculturation comme l'immigration, avec bien d'autres sous-thèmes qui s'y rapportent directement, sont les faces d'un même objet dont l'emprise est si prégnante qu'elle obsessionnalise l'espace d'une



pensée critique, créatrice. Cet objet est l'identité ethnique. Il se spécifie à travers des problèmes sociaux et psychologiques bien réels, mais dont l'abord est infiltré par un projet inavouable, une quête de soi qui confine à une recherche éperdue de l'identité, d'autant plus exacerbée que la pureté dans laquelle ce soi-même aimerait se draper, se heurte inlassablement à sa propre ombre, qui est toujours donnée par la lumière du regard des autres. Pourtant, qui songerait à nier que ce regard peut se matérialiser par la violence (occupation, guerre etc...), mais la souillure qui est le fantasme individuel et le mythe collectif afférent à cette quête d'une identité pure - qui prend aujourd'hui les formes idéologiques radicales de l'intégrisme - n'a trouvé que trop de place dans la pensée scientifique qu'elle est en passe de stériliser. La question de l'identité ethnique devient un incontournable qui hypothèque l'ensemble des possibilités de développement de la réflexion.

Les stratégies de recherche existantes dans les sciences humaines et sociales au Maghreb, fondées souvent sur un abord frontal, ou à peine camouflées de l'identité ethnique, devraient donc être réexaminées au profit d'autres approches qui feraient dériver l'identité comme problématique focale; c'est-à-dire qui décomposerait et recomposerait l'objet et par conséquent qui procéderait à d'autres choix de construction de l'objet.

Faire dériver la problématique de l'identité ethnique suppose au moins deux démarches: - l'examen sans complaisance de la situation même du chercheur, autrement dit l'analyse de ce que G. Devereux a appelé le contre-transfert du chercheur(1).

(1) Devereux(Georges).- De l'angoisse à la méthode, dans les sciences du comportement, Paris, Flammarion, 1980, 474 P.

Il est certain en effet, - et nous en avons fait l'expérience dans le groupe de recherches maghrébines - qu'aucun progrès ne peut être escompté dans ce sens, si les chercheurs ne se retournent pas vers eux-mêmes pour scruter l'image de ce dit "occident" qui hante jusqu'à leurs opérations mentales.

Le scruter avec les moyens spéculatifs habituels ne suffirait pas; c'est en s'engageant dans des processus d'objectivation réels qu'un changement d'optique est possible.

Il est symptomatique tout de même, qu'il subsiste encore au Maghreb, une grande méfiance vis-à-vis de l'éthnologie, étiquetée science coloniale, longtemps après les changements fondamentaux qu'a connus cette discipline.

Au Maghreb on forme des sociologues, des psychologues etc, mais pas d'ethnologues, et rien ne vient annoncer la moindre esquisse d'un "occidentalisme" qui serait la contre-partie naturelle de l'orientalisme en Europe. C'est que l'occident reste encore pour nous une représentation sauvage et un objet consommable. Et l'ethnologie, science de l'objectivation de l'autre, demeure suspecte à nos yeux, sauf l'ethnologie que nous fabriquons nous-mêmes sur nous-mêmes.

Un simple examen attentif à cette dimension, dans ce que nous écrivons, montrerait à quel point nous nous sommes totalement coupés de l'inspiration que le savant orientaliste A.Miquel a décrite dans la géographie humaine du monde musulman(1) et à quel point notre attitude est dérisoire lorsque nous nous improvisons comme soi-disant ethnologues de nous-mêmes, nous exhibant à nos propres yeux comme des reliques merveilleuses et folkloriques, au sens naïf du terme.

(1) Miquel(André).- La géographie humaine du monde musulman, Paris, Mouton, 1927,2t.



Or une telle situation est anxiogène, surtout lorsqu'elle se double d'une autre position, par exemple, celle d'être en même temps psychologue. Être ethnologue et psychologue en même temps de sa propre culture implique un grand effort de distanciation, c'est un travail douloureux, parce que la décomposition de l'objet concerne à la fois l'objet introjecté, donc au dedans, et l'objet qui le représente (ou inversement) au dehors, ce qui se traduit par un sentiment d'étrangeté, c'est-à-dire qu'il s'agit du dépassement de certaines barrières inconscientes. Ce pourrait être ces barrières qui représentent ce que toute culture est obligée de refouler pour se fonder. Peut-être s'agit-il de ce qu'on nomme, dans la théorie, les barrières du refoulement originaires?

Une telle démarche lorsqu'elle n'est pas analysée à pour contre-partie des représentations venant des instances représentant les idéaux ethniques. Elle amène en réaction, ce que nous pouvons observer souvent dans nos écrits: une apologie à peine camouflée des noms filiaux.

D'où le fait qu'on avance de nouveau exhibant son identité ethnique comme défense contre un anéantissement qui provient de nous-mêmes et non de l'extérieur.

Il n'est pas douteux qu'une pensée accaparée par la défense de son identité ethnique, épuise son énergie créatrice. C'est une pensée malheureuse. Et nous ne craignons pas de dire que pour nous autres, qui venons achever une formation en Europe dans des domaines très spécialisés, faire des thèses et des recherches sur les cultures et les sociétés mêmes qui nous accueillent serait au fond le meilleur service que nous pouvons rendre à ce nous, par objectivation de cet autre qui fait tant vaciller la représentation de notre identité.

Dans ce cas, ces quelques paroles de L. Massignon commentant la définition de Hallâj de la proximité, ne prennent que plus de sens: "pour comprendre l'autre, il ne faut pas se l'annexer, mais devenir son hôte".

La deuxième démarche qui semble nécessaire pour faire dériver la problématique de l'identité ethnique, consiste à se délester de l'identité identitaire locale (le Maghreb et telle ou telle autre de ses sociétés) et reverser toutes les questions que nous étudions dans le courant du savoir des sciences humaines, en tant que fait universel; car nous observons souvent la tentation de croire que la science est un projet ethnique spécifique, ce qui serait confondre l'agent et le produit final, comme naguère on a pu confondre les conflits de la personne de l'artiste avec le produit de sa sublimation, l'oeuvre d'art.

Enfin, il est certain, pour ne prendre que l'exemple de Ibn Khaldoun qu'il aurait été au plus, un brillant chroniqueur, parmi tant d'autres au Maghreb, et non pas le précurseur de la sociologie moderne, s'il s'était contenté d'une réflexion locale.

Tels sont donc les nombreux sujets, et le réseau convergeant et ramifié de questions, qui font qu'une interrogation peut apparaître et se cristalliser à travers les termes: souffrance psychique et culture. Mais l'interrogation commence lorsqu'on a pu systématiser des questions, sans épargner celui qui les pose.