

Les figures de l'Autre
Pour une anthropologie clinique

Tout le catalogue sur
www.dunod.com



ÉDITEUR DE SAVOIRS

psychismes

collection fondée par Didier Anzieu

Olivier Douville

Les figures de l'Autre
Pour une anthropologie clinique

DUNOD

Illustration de couverture :
Portrait romano-égyptien du Fayoum : portrait de femme
(C) RMN-Grand Palais
(musée du Louvre) / Gérard Blot

<p>Le pictogramme qui figure ci-contre mérite une explication. Son objet est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit, particulièrement dans le domaine de l'édition technique et universitaire, le développement massif du photocopillage.</p> <p>Le Code de la propriété intellectuelle du 1^{er} juillet 1992 interdit en effet expressément la photocopie à usage collectif sans autorisation des ayants droit. Or, cette pratique s'est généralisée dans les établissements</p>	 <p>DANGER LE PHOTOCOPIAGE TUE LE LIVRE</p>	<p>d'enseignement supérieur, provoquant une baisse brutale des achats de livres et de revues, au point que la possibilité même pour les auteurs de créer des œuvres nouvelles et de les faire éditer correctement est aujourd'hui menacée.</p> <p>Nous rappelons donc que toute reproduction, partielle ou totale, de la présente publication est interdite sans autorisation de l'auteur, de son éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris).</p>
--	---	--

© Dunod, Paris, 2014
ISBN 978-2-10-070126-1

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5, 2° et 3° a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

À mes étudiants

SOMMAIRE

<i>REMERCIEMENTS</i>	IX
1. Pour introduire l'anthropologie clinique	1
2. Psychanalyse et théories de la culture, jalons freudiens	31
3. À propos de quelques évolutions de l'ethnopsychiatrie	67
4. De l'épopée structuraliste à l'anthropologie du contemporain	87
5. Vivre et pouvoir dire l'exil au singulier, d'une génération à l'autre	121
6. Mémoires du corps esclave, subjectivations actuelles	159
7. Les aventures de l'« enfant-ancêtre »	181
8. <i>Anka oulado...</i> « La maladie n'est pas une marchandise, l'esprit ne s'achète pas... »	213
9. Construire l'anthropologie clinique	223
<i>ÉPILOGUE</i>	245
<i>BIBLIOGRAPHIE</i>	247
<i>INDEX DES NOMS PROPRES</i>	259
<i>INDEX DES NOTIONS</i>	265
<i>TABLE DES MATIÈRES</i>	273

REMERCIEMENTS

AVEC TOUS MES remerciements à Marie Cousein et à Michäel Lemesre pour leur patiente relecture.

Je témoigne ici de ma reconnaissance à mes collègues d'ici et d'ailleurs qui ont accueilli mes travaux lors de rencontres scientifiques (séminaires, colloques ou congrès) ou dans les ouvrages collectifs dont ils avaient la responsabilité : Michel Audisio, Adama Bagayoko, Michèle Battesti, Michèle Benhaïm, Fethi Benslama, Joël Birman, Charles Burquel, Michèle Cadoret, Édith Campi, Guy Dana, Huo Datong, Alain Didier-Weil, Marie-Laure Dimon, Maïga Djibo Douma, Marcel Drach, Xavier Emmanuelli, Isabelle Floc'h, Marie-Claude Fourment, Jean-Richard Freymann, Jean Furtos, Aurora Gentile, Michel Guibal, Houchang Guilyardi, Philippe Gutton, Christian Hoffmann, Nianguiry Kanté, Jacques Leroux, Jaak le Roy, Gorana Manenty, Antoine Masson, Charles Melman, Éric Messens, Jean-Jacques Moscovitz, Patrick de Neuter, Jenyu Peng, Bertrand Piret, Robert Samacher, Éric Smadja, Bernard Toboul, Alain Vanier, François Villa, Carlos Uribe, Loïck M. Villerbu, Claude Wacjman, Désiré Yameogo et Georges Zimra.

Avec une pensée reconnaissante pour ces hommes, ces femmes et ces enfants qui sont venus retrouver et reconstruire avec moi des traces de leur histoire, afin de s'en servir pour un devenir en ouverture.

Chapitre 1

POUR INTRODUIRE L'ANTHROPOLOGIE CLINIQUE

FIGURES DE L'AUTRE

Le projet de ce livre

Les figures de l'Autre interroge les situations de rencontres et d'échanges entre ces deux disciplines que sont la psychanalyse et l'anthropologie. Nous adoptons comme point de départ qu'il existe un projet anthropologique interne à la psychanalyse freudienne. Rétrécir la psychanalyse à une simple pratique du soin et de l'étude psychopathologique des « cas » fait fi de l'ampleur du projet freudien : apporter également des vérités au plan de la vie psychique et de l'économie libidinale des groupes institués, des foules et des masses.

S'il est concevable de poser avec Jacques Lacan que l'anthropologie s'intéresse à l'homme et la psychanalyse à ce qui manque à l'homme, il n'en reste pas moins pertinent de ne pas rabattre l'anthropologie sur la science du collectif et la psychanalyse sur la pratique de l'individualité. Il se fit des contacts et des échanges disciplinaires entre les champs de

l'anthropologie et de la psychanalyse, donc. Des malentendus foisonnèrent tout au long de cette histoire. Certes la psychanalyse ne saurait se fondre dans une quelconque anthropologie que ce soit ni s'y réduire, mais des inflexions décisives lui ont été données par l'anthropologie et c'est aussi de cette discipline qu'elle tire une part de son enseignement. En retour les avancées freudiennes sur la « colle sociale » et les thèses de Lacan sur les liens sociaux ont fait réagir des anthropologues, comme nous le verrons au fil de ce livre.

Ces deux champs, chacun à leur façon, remodelent les conceptions classiques des rapports entre individus et collectifs. Supposer qu'une anthropologie clinique soit possible, c'est reconnaître qu'il est possible d'interroger le social et la culture à partir de la psychanalyse tout en faisant place à ce qu'on peut désigner comme le travail social et culturel au singulier, revenant ici à la notion freudienne de « travail de la culture ». En cela, nous nous évadons, avec résolution, des découpages anciens qui font de l'individu le pivot de la psychologie et du social le champ de la sociologie ou de l'anthropologie.

Pour Joël Birman, « la psychanalyse s'est constituée historiquement en adoptant comme thématique les relations du sujet avec ses origines, cherchant à articuler les inscriptions de la mémoire avec les circuits du désir et de la jouissance¹ ».

Le lien entre clinique du sujet et exploration des sources inconscientes du lien social est explicité par Sigmund Freud qui présente ainsi *Totem et Tabou* dans la revue *Imago* en 1912 :

« Dès ses tout débuts, la recherche psychanalytique a fait état de ressemblances et analogies entre ses résultats concernant la vie d'âme de l'individu et ceux de la psychologie des peuples. Cela ne se fit tout d'abord, comme on le conçoit, que timidement à une échelle modeste et sans dépasser le domaine des contes et des mythes. Une telle extension n'avait pas d'autres visées que de conférer, par ces concordances inattendues, de la crédibilité aux résultats en soi fort invraisemblables de cette recherche... Il s'agit non seulement de dépister, dans la vie d'âme des peuples, des événements et des corrélations ressemblant à ceux qui ont été mis en lumière par la psychanalyse, chez l'individu, il s'agit aussi de risquer la tentative de rendre clair, grâce aux idées de la psychanalyse, ce qui dans la psychologie des peuples est resté obscur ou douteux. La jeune science psychanalytique veut pour ainsi dire restituer ce dont elle était à

1. Joel Birman, « Notre avenir à tous : temporalité, mémoire et troisième âge pour la psychanalyse », 1997, p. 187.

ses débuts redevable à d'autres domaines de la science et espère pouvoir rendre davantage qu'elle n'a reçu en son temps¹. »

Il suffirait de rappeler ici l'enjeu théorique pour penser les configurations sociales et culturelles que peut prendre l'inconscient des textes tels *Psychologie des masses* (1921), *Le Malaise dans la civilisation* (1930) ou encore *L'Homme Moïse et la Religion monothéiste* (1939) pour nous rendre sensibles à la fécondité du corpus freudien qui porte sur la « colle sociale » et les grandes scénographies de la mort et du meurtre sur quoi, selon les thèses de Freud, le social se fonde. Nous y reviendrons. Que la psychanalyse ne soit pas une seule science du cas ne pourrait toutefois surprendre que ceux, nombreux aujourd'hui, qui pensent l'inconscient comme un bien privé, un petit appareillage intime logé au sein de chacune de nos boîtes crâniennes, et ne se décident pas à envisager que, s'il est une singularité de chacun à l'inconscient, ce dernier est aussi trans-individuel et il n'est nullement besoin d'y postuler un état de conscience pour que chacun s'y trouve assujéti.

Aujourd'hui la question des rapports entre la culture et le psychisme connaît une extension importante. Il est plus d'une raison à cela. Notre livre tente d'articuler ce que l'épistémologie de la psychanalyse ouvre comme possibilités de questionnement à l'anthropologie. Le projet est alors d'articuler la clinique du cas avec celle du social. S'adressant aux cliniciens de terrains, nous désirons ouvrir la compréhension de ce terme de « culture » – qui est souvent trop entendue comme un modèle stable – afin de situer une diachronie et d'envisager quelles incidences psychiques ont les violences du politique, les ruptures de l'histoire, les exclusions et les désaffiliations chez qui est désarrimé de ses appartenances. L'interrogation à propos des liens entre psyché et culture devient encore plus aiguë lorsque se produisent et se cumulent des expériences de désarrimage du sujet à ce qui dans la culture le protège et lui donne le sentiment d'avoir de quoi loger son intimité et ses idéaux.

Michèle Benhaïm, engagée dans le soin psychique avec des grands exclus dérivant dans les rues nous interroge ainsi :

« La rue érode le sujet. En effet que se passe-t-il quand le poids du réel ne peut plus être atténué par une construction fantasmatique ? Si le fantasme est bien ce qui sert de support au désir, on conçoit que le sujet perde alors sa “maison”². »

1. S. Freud, *O.C. XI*, Paris, PUF, 1998, p. 383.

2. M. Benhaïm, 2012, p. 141.

L'enjeu est important pour l'épistémologie comme pour le soin car nulle démarche anthropologique ou psycho-anthropologique ne peut alors considérer un tel sujet comme un reflet intact et plein de sa culture (Douville, 2000, 2012b et c ; Quentel, 2011). Le sujet avec quoi la clinique opère est aussi le sujet en décalage, jamais achevé, jamais clos. Ce simple constat saute aux yeux dans les moments de ruptures de lien. Pour autant, il ne se réduit pas à cette réalité phénoménologique. De structure, il implique que chacun est marqué par le travail de la perte et de division. S'il est un sens possible de cette expression « travail de la culture », c'est qu'elle désigne la tâche qui incombe à chacun de prendre appui et de dialoguer (sans négliger le *polémos*) avec les grandes scènes culturelles qui donnent statut à ces expériences de perte et de séparation. Un auteur tel Pierre Legendre (1985, 1992, 1998) a pu résumer ces scénographies « mythifiantes » en une seule : l'affrontement de l'humain à ce qui ne peut pas se tenir en parole, à l'imparable donc, et l'expérience faite que quelque chose garantit à l'humain qu'il peut revenir vivant de cette confrontation avec ce site de l'imparable. L'expérience de l'affrontement de l'humain à l'imparable est au cœur de quelques mythes que l'on connaît bien, comme, par exemple, le mythe d'Œdipe, mais j'ai aussi eu en mémoire *La République* de Platon, par exemple d'Er, le guerrier pamphilien, qui, au Livre X de *La République* revient des enfers. Si un tel parcours peut être entendu par la communauté qui accueille le revenant, alors est renforcé le rapport nourricier des autres de la communauté à la parole (Douville, 1999).

Une des ambitions de *Les figures de l'Autre* est de présenter et de commenter des moments de dialogues actuels entre anthropologie et clinique du sujet, en soulignant que les enjeux de ces dialogues peuvent nous aider à lire et interpréter les troubles, et même les échecs, de l'institution du sujet dans nos mondes contemporains, instables. Cette lecture sera nécessairement partielle et incomplète ; si elle n'engage que son auteur elle n'en est pas moins le résultat d'échanges exigeants et chaleureux avec des anthropologues¹. L'ambition est bien celle de promouvoir une épistémologie des conditions de rencontres possibles entre ces deux champs. Risquer un passage du dialogue pluridisciplinaire à la construction interdisciplinaire exige une position épistémologique claire. Elle sera orientée par l'objectivation de foyers de sens de la théorie de la culture pensée en termes de montage, de liens et de coupures entre identité et altérité.

1. Dont le regretté Gérard Althabe, et aussi Jacques Leroux, Monique Sélim et Bernard Hours.

L'enjeu ne peut se trouver introduit sans que soient précisés des repérages portant sur l'histoire des idées dans ces deux disciplines. Il convient ici de situer la place que Freud et ses disciples proches ont réservée à l'anthropologie (et laquelle ?), et la façon dont les thèses de l'anthropologie psychanalytique furent reçues par les anthropologues contemporains de Freud, Bronislaw Malinowski, certes, et Franz Boas et Alfred Louis Kroeber, tout autant.

Cette situation de l'anthropologie qui donnait aux psychanalystes le réservoir de mythes et de rites nécessaires à fonder une généralisation des lois de l'inconscient sans les réduire à des processus psychopathologiques a connu un bouleversement nécessaire en éprouvant deux séries-secousses que nous allons examiner, soit, d'abord celles produites par les diverses spéculations structuralistes et qui furent situées par les travaux de François Dosse (1992) ou de Markos Zafiroopoulos (2003), ensuite celles qui proviennent du courant dit de l'« anthropologie du contemporain » lequel donne au sujet de l'histoire et de l'économie la primauté par rapport au sujet dit « traditionnel », supposé appartenir à une culture intacte, sise en dehors des convulsions de notre époque. Nous adopterons, tout au long de ce livre, une attitude critique vis-à-vis des demandes sociales adressées au « psy » de toutes obédiences qui exigeraient de lui qu'il nous donne l'alpha et l'oméga d'une compréhension dite « culturelle » de l'autre. S'il entre plus que quelques réalismes épistémologiques dans la clarification d'une telle exigence, nous ne saurions dissimuler que ce sont d'abord des difficultés empiriques, rencontrées dans notre pratique clinique¹ qui nous éloignèrent du culturalisme et nous ouvrirent au dialogue avec l'anthropologie du contemporain².

Ce dernier axe de travail, celui de la pratique clinique, regroupe de nombreuses questions. La première concerne l'anthropologie de la maladie, de la folie et de la guérison. À la suite de confrontations avec Claude Lévi-Strauss et Francis Pasche, des hypothèses sur la « folie » du chaman donnèrent lieu à des premiers essais de repérages dus à Georges Devereux, entre un désordre ethnique (induit par l'adoption d'un modèle culturel) et un trouble psychopathologique. Or ce terme de « chaman » ne peut définir une économie subjective spécifique. On mesure vite les difficultés d'une telle partition qui, si elle ouvre à la compréhension des

1. Que ce soit à l'établissement psychiatrique spécialisé de Ville-Évrard que dans notre exercice de psychanalyste, en privé.

2. Dont permet de se faire une idée une lecture attentive des numéros régulièrement édités du *Journal des anthropologues* (Paris, EHESS).

disparités subjectives, n'en reste pas moins dépendante d'une théorie sociologique de la conduite et de l'inconduite.

Souvent, quand le clinicien exige que le corpus anthropologique permette de dégager quelques histoires merveilleuses au sujet de ce qui est efficace dans les thérapies traditionnelles, on a pu utiliser les représentations mythiques comme un réservoir de sens qui permettrait, enfin, de libérer le sujet du poids de ses symptômes. Pourtant nous manquaient mille exemples d'une telle réussite et le texte complexe de Claude Lévi-Strauss *L'efficacité symbolique* (1949) fut trop vite lu en ce sens-là. L'énoncé d'un mythe, considéré en tant que théorie causale supposée en accord avec les supposées théories psychologiques et cosmogoniques indigènes, étant réputé avoir effet de guérison. Parier sur la toute puissance thérapeutique du dépliement narratif de significations culturellement éminentes fait fi de la dimension du lien inconscient entre symptôme, signifiant et acte, au profit d'un modèle psychologique conventionnel gravitant autour des idéaux de la personne, de la communication et de l'influence. S'y trouve escamoté la voix singulière du sujet, son rapport au plus intime de la voix qui a donné à ses pulsions leur grammaire précoce.

Mais pour autant, la technicité du soin psychique en direction des migrants et de leurs enfants plonge de nombreux cliniciens dans l'embarras. Comment accueillir et entendre les rapports des individus au magico-religieux, au corps. Comment aider les parents à se situer comme des sujets passeurs de la loi et de l'interdit ? Comment se situer par rapport à la langue dite « langue maternelle » ? Quels dispositifs de soins sont proposés, défendus, critiqués aussi ? En quoi une pensée politique de la situation de l'exilé et du migrant intervient-elle dans l'invention de dispositifs cliniques ? Il s'agirait de dépasser les usuelles polémiques associées à la réduction de l'ethnopsychiatrie à une psychologie ethnique, afin d'ouvrir à une réelle clinique anthropologique des effets des migrations et des exils dans la vie psychique et dans la transmission de cette vie psychique d'une génération à l'autre.

Sous une apparence peut-être convenue, le projet de ce livre *Les figures de l'Autre* pose de délicats problèmes. Nous écrivons un peu après le succès de la vogue ethnopsychiatrique qui a voulu consacrer les noces de l'Anthropologie et de la Clinique. Le sort de l'engagement de Georges Devereux dont les contributions bouleversantes au dévoilement de ce que serait une matrice de la culture valable pour tous les hommes n'ont pas empêché par la suite une génération de culturalisme quasi-officiel. Il apparaît, avec le recul, que cette association trop commode n'offre plus, si tant est qu'elle l'ait fait naguère, l'assurance d'une copule établie entre

deux champs qui d'un objet commun feraient recherche : l'homme. A-t-il véritablement existé une conjonction entre ces deux champs ? Ainsi la proposition « Anthropologie et clinique psychanalytique » pourrait susciter des interrogations sur la forme d'une réelle anthropologie clinique.

En effet, qu'existe-t-il de commun et de différent entre des pratiques qui font du lieu culturel le dépôt et le site de toute thérapeutique et d'autres qui confondent les productions d'altérité avec des symptômes ?

Qu'existe-t-il de proche et de lointain entre les visées réductrices qui font d'un sujet singulier la caisse de résonance de sa culture et de son groupe et celles qui transforment l'abord psychanalytique en moulinette à « occidentaliser », ce à quoi elle se prête fort bien ? Comment entendre les autres façons de vivre au singulier comme aussi légitimes que celles que le *management* collectif du conformisme individualiste promeut en Occident ?

Posons autrement les questions : comment à la fois situer et entendre les références culturelles, dont nous pensons l'organisation en termes de collectif, et se rendre sensible à l'effet langagier et imaginal d'un désir au singulier ? Voilà bien un enjeu que le travail clinique avec des personnes en rupture – rupture de lieux et ruptures de générations – nous impose de rencontrer.

L'on pourrait alors élargir le champ et se demander si ce que nous entendons par psychologie – et même par métapsychologie – ne contient pas pour partie une forme de mythologie toute particulière à nos sociétés qui ont inventé l'auto-détermination du sujet, et qui s'expriment là, tout en se dogmatisant, cette conviction que nous avons des appareils psychiques élaborés selon une logique individuelle et intime. L'anthropologie en retour, ici compagne de l'histoire des idées, peut nous apprendre beaucoup sur les contextes sociaux et politiques qui produisent telles ou telles représentations de la vie psychique lesquelles, tout comme les formes de la souffrance psychique et de la dite « maladie mentale » sont socialement et politiquement déterminées.

Enjeux épistémiques

Les stratégies d'échanges entre ces disciplines obéissent à des rhétoriques qui sont celles de l'analogie, de l'emprunt ou de la distorsion. D'un côté la métapsychologie freudienne tend à se trouver validée non seulement par le dispositif de la cure, mais par les connaissances que nous apporte l'anthropologie, le conflit inconscient trouverait-il sa figuration dans les dispositifs institutionnels que décrivent les anthropologues ?

Voilà un pari qui risque de prendre en otage la discipline anthropologique. De plus si ne sont pas usités conjointement, en explicitant leurs incomplétudes et leurs solidarités, les trois points de vue : dynamique, économique et topique, on risque par surcroît de référence topique à positiver l'anthropologie, l'histoire des peuples deviendrait analogue à l'histoire de la psychogenèse d'un appareil psychique.

Pour les psychanalystes, les échanges ont parfois pour fonction de justifier de l'aspect « méta » de leurs constructions.

Notre rapport conceptuel et méthodologique à l'anthropologie est le suivant. Selon nous, l'anthropologie a pour tâche de produire une connaissance dégagée des préjugés des systèmes de valeur propre à telle ou telle société. L'anthropologie est le fait de scientifiques formés à l'école du concept et dont le projet s'adresse à l'humanité dans son ensemble. Cette discipline doit souligner l'unité humaine du système cognitif et du rapport aux interdits majeurs tout en soulignant la diversité des expressions et des formes culturelles, mais jamais en restant campée à un tel niveau, ni par lui limitée. En cela, elle ne peut creuser le lit d'un ethnicisme sauf à se renier elle-même. Les anciennes rhétoriques et thématiques qui spécifiaient les échanges entre anthropologie et psychanalyse doivent donc prendre en compte une critique de la fabrication idéologique du référent ethnique afin de considérer les places que ce référent prend dans l'expression sociale des conflits subjectifs et collectifs, et dans les fabrications des dispositifs et des rhétoriques de ségrégation.

Or les sciences sociales et la psychologie donnent droit de cité à des préjugés surannés tel celui qui veut que chaque culture soit idéalement équilibrée et stable, ne se modifiant que sous le coup de changements imposés. La culture posée comme indépendante de l'histoire, tous les individus considérés comme normaux par et dans une culture sont ethnicisés de façon homogène, chacun valant pour l'autre, tel serait l'horizon idéaliste de l'opinion friande de romances culturalistes. Il s'en conclut que les bouleversements sociaux et les conflits, et les exils et les migrations tout autant, ne peuvent qu'avoir un impact de traumatisme égal pour tous, que ces changements et ces déplacements sont en eux-mêmes des facteurs d'angoisse. De là une compréhension qui rend systématique l'équivalence entre migration et trauma au risque de déboucher sur des modèles imaginaires du redoublement : double vulnérabilité de l'enfant de migrant, par exemple.

C'est un tort de considérer qu'il n'y a de santé et d'équilibre psychique que dans un monde où règne l'uniformité des modèles de la santé et de la guérison. Or la seconde moitié du XX^e siècle a été marquée par

des mouvements politiques, sociaux et culturels favorisant l'hétérogénéité et le morcellement, ce, en contrecoup des destitutions et même des destructions massives des altérités. Qu'observe-t-on alors comme modalités de résistances à ces destitutions ? Centrons notre attention sur les nouveaux modes de désirer entrer dans l'histoire contemporaine, et de peser sur son cours : mouvements des indépendances, décolonisations et revendications ethniques se font souvent au nom d'une identité ethnique, nationale ou culturelle, supprimée, bafouée ou menacée. La circulation mondiale de techniques, d'hommes et de marchandises rend pourtant incontournable l'hétérogénéité. Doit-on dès lors penser nos sociétés modernes — et il n'y en a plus beaucoup d'autres — comme pathogènes ? N'est-il pas plus réaliste de penser la diversité et l'hétérogénéité comme des réalités devenues tout à fait banales au point de faire partie du quotidien de nos temps modernes ?

Ce sont bien les modifications des paradigmes cliniques qui ont pris comme objet l'étranger à l'épreuve du déplacement qui renseignent sur les différents rapports entre clinique et anthropologie. Elles le font tant au plan des soubassements théoriques des acteurs de soin qu'au plan des dispositifs préconisés. Une lecture épistémologique de l'histoire des rencontres : confrontations, captation et apport entre psychanalyse et savoirs ethnographiques et anthropologiques resterait à faire, nous y reviendrons en ce livre à propos de l'ethnopsychiatrie, des moments dits structuralistes dans les deux champs disciplinaires considérés et en évoquant les tendances actuelles de l'anthropologie du contemporain. Le compagnonnage entre ces deux disciplines est aujourd'hui riche d'une histoire ancienne qui remonte au début du vingtième siècle, dès la fondation de la revue *Imago* et dans la suite du *Totem et Tabou*. On y voit les premiers analystes faire preuve d'une souplesse de démarche qu'on méconnaît de nos jours. Ils furent capables de brasser des références à l'« anthropologie exotique » (celle de James George Frazer ou de William Robertson Smith) et des préoccupations sur les malaises contemporains qui prennent essor dans les civilisations marquées par le moderne scientifique et guerrier – en particulier lorsqu'il s'agit de témoigner des diverses névroses et psychoses de guerre, lors du premier conflit mondial. Certes, la défense d'un positivisme cher à Freud exigeait de dégager une métapsychologie de la vie psychique à partir de références neurologiques, mais lorsque la psychanalyse avait à se mêler de la question de la transmission de cette vie psychique d'une génération à une autre, l'anthropologie (jusque et y compris l'anthropologie du contemporain) était convoquée et étudiée. Qu'est-ce que l'anthropologie clinique ? Nous la définirons comme un questionnement qui se penche

sur les nouvelles logiques de subjectivation résultant des modifications des rapports sociaux. Elle ne saurait se réduire à une anthropologie médicale. En effet, tant que cette dernière se cantonne à la description des techniques de soin comme peuvent l'être les abords proposés par l'ethnomédecine, elle risque de faire l'impasse sur ce que tout modèle de la santé ou du bien-être exprime d'une idéologie sur ce qu'est l'*anthropos*. Or cette idéologie est le plus souvent masquée sous les impératifs du bien-être ou de la bonne santé, présentés comme allant de soi. De sorte que nous pouvons demander à l'anthropologie de fournir au clinicien des supposées clefs pour comprendre lesdites représentations du soin, de la maladie et de la relation soignant/soigné propre, prétend-on, à telle ou telle aire ethnique.

Terminologies

Commençons par un rappel. Le mot anthropologie (*anthropologéo*) viendrait de Philon d'Alexandrie, et signifierait « décrire et représenter comment est fait l'Homme », tandis que l'adjectif *anthropos*, dès Aristote, fut utilisé pour qui « parle de l'homme, qui aime converser sur l'homme ». Théophraste le comprit bien dans ses *Caractères* dont La Bruyère s'est tant inspiré. Dans la langue française, le terme d'anthropologie est apparu au début du XVI^e siècle et désigne d'abord un « répertoire d'hommes célèbres », puis la science qui étudie l'homme, et cela d'assez vaste façon qui touche tant l'aspect physique que les mœurs. Dans le même temps dans les pays saxons, l'anatomiste Hundt de Leipzig (antérieur à Vésale) en fait usage dans ses études sur le corps humain. L'un des sens moderne apparaît vers 1756 en Allemagne et il va désigner l'« étude scientifique des caractères biologiques des humains » (Mesot, 2007). C'est là une tendance de l'anthropologie, éloignée de tout humanisme universaliste et qui ne pouvait être prolongée que par l'anthropologie physique, représentée plus tardivement par Paul Broca. Le projet étant alors d'établir des différences et de les fonder en nature, il revenait à illustrer une diversité de et dans la nature humaine. Le risque est bien de gommer alors l'écart sémantique nécessaire entre ces deux notions de « différence » et d'« altérité » et de fonder sur cette capture de supposées différences toute une gamme de hiérarchisations. L'examen des mots, de leur généalogie, de leur contexte philosophique et politique, mais encore de leur destin nous édifie.

Ce n'est donc qu'à la condition de ne pas réduire l'altérité à la différence que l'anthropologie honore son projet philosophique et devient, conformément à son énoncé, une science de l'homme.

De l'intérêt pour l'anthropologie

La quasi-indifférence pour l'anthropologie qui, aujourd'hui, reste néanmoins assez répandue chez les psychanalystes a de quoi étonner. En effet, les relations entre les inventions freudiennes, l'anthropologie et la sociologie ne sont en rien des coquetteries externes, des décorations interdisciplinaires ou des ouvertures circonstanciées et diplomatiques. Elles sont plus que tout cela. De tels liens entre la psychanalyse et les sciences sociales sont bel et bien internes à l'élaboration freudienne. Les exemples des dettes contractées par la psychanalyse vis-à-vis de l'anthropologie, tout particulièrement, ne manquent pas. Il en est ainsi de la thèse freudienne de l'ambivalence des sentiments envers le père (1913), qui s'appuie sur les travaux de James George Frazer et d'Edward Westermarck sur l'institution totémique, ou de celle établissant la structure mentale de l'identification (1921) qui se consolide au moyen d'une lecture des travaux de Gustave Le Bon sur les foules, etc. Il est possible d'affirmer que les remaniements de la métapsychologie freudienne sont corrélés aux différents moments de la théorie psychanalytique de la culture. L'entrée de la pulsion de mort dans le champ clinique élève le « malaise » au rang d'une catégorie de lecture du collectif. Le champ socio-anthropologique devient, lors des années 1920, un terrain d'application et un des lieux de « mise en réserve » des nouvelles théories des montages et des machines pulsionnelles. Pour Freud et, de façon plus nette pour l'ensemble de la « gauche freudienne », l'étude des structures anthropologiques débouche aussi sur la question du lien social et du politique.

TROIS CONSTATS

Le projet de notre livre prend sa source dans trois préoccupations aujourd'hui majeures pour la pensée théorique des liens entre psyché et culture et pour notre pratique soignante donc :

- la question de la santé mentale des sujets en écart de culture qui s'adressent à nos institutions de soin ;
- le constat d'une modification des terrains de recherche en anthropologie qui mettent au premier plan les complexités des mondes contemporains, de plus en plus multiculturels ;
- la possibilité que les anthropologues et les cliniciens se rencontrent sur l'analyse des institutions et plus globalement sur les opérations d'institution de la personne.

Nous allons maintenant détailler chacun de ces constats.

Le premier constat : subjectivation, culture et santé

« Qu'entendre de la souffrance et de la parole de qui n'a pas les mêmes repères culturels que ceux de son thérapeute, bien que vivant dans la même société ? » La question est vaste, trop vaste certes, et ne manque pas de se poser aux psychologues, psychanalystes et psychiatres travaillant au sein de lieux institutionnels regroupant une population d'origines diverses. Elle se double inévitablement d'un enseignement : le pouvoir de questionnement qu'a le minoritaire sur les dispositifs institutionnels qui l'accueillent. Les migrants, les réfugiés ou les grands exclus ont ce pouvoir fécond d'attaquer nos habitudes de représentations de ce qu'est un dispositif de soin, une écoute et une pratique thérapeutique. On se tromperait ici à ouvrir en vain les tiroirs de l'universalité, car l'on ne se contenterait alors plus que d'une pratique confortable, certes, mais frileuse et paresseuse. Le praticien impatient de réduire l'étrangeté de l'autre, serait, de ce fait, rendu peu apte à éprouver les limites de son propre rapport à la culture, alors même que souvent une anthropologie des dispositifs techniques de l'écoute ou du soin et des théories du psychisme reste à formaliser. De plus, on peut se demander comment il est pensable et possible d'entendre la spécificité d'une parole d'un sujet si l'on fait l'impasse sur les grands procès d'engendrement des scènes fondatrices des constructions anthropologiques et psychiques dans telle ou telle aire culturelle : l'interdit, la filiation, etc. Le projet d'une anthropologie clinique est encore à élaborer, il ne prendra amorce qu'avec celles et ceux qui acceptent de se faire passeurs, c'est-à-dire ouverts à l'écoute de l'invention de métaphores des filiations et des ruptures.

Il est loisible d'analyser comme un symptôme de notre vie politique et de nos exercices intellectuels l'aspect commode, expéditif et stigmatisant des appels au « culturel » comme facteur uni-explicatif, au risque parfois de confondre toutes les scènes (anthropologique, pénale, éducative) avec une scène et un dispositif thérapeutiques. De tels appels se situent fort loin et en toute méconnaissance de cause du dispositif supra-culturel mis en place par Georges Devereux lui-même dans la cure qu'il a menée avec Jimmy Picard, Indien déraciné, alcoolique et qui a trouvé dans l'extraterritorialité que représentait la cure l'occasion de tresser à nouveaux frais sa subjectivité aux diverses bribes d'univers culturels qu'il configurait d'inédites façons (Devereux, 1988).