

L'anthropologie clinique d'orientation psychanalytique

un dialogue interculturel

Adrien Cante 

Anthropologie Clinique, France 

Résumé

Cet article aborde la question de la prise en compte de la subjectivité de l'anthropologue dans sa recherche, à travers une démarche clinique d'orientation psychanalytique. A travers l'analyse des propres mouvements psychiques de l'auteur, il fait l'hypothèse qu'un sentiment de culpabilité est peut-être commun à celles et ceux qui font de l'anthropologie, et que l'analyse de leurs réactions transférentielles et contre-transférentielles peut constituer une voie d'accès à la réalité de l'autre. En cela, il propose de trouver dans la démarche clinique une éthique qui permette de rompre avec les positionnements évolutionnistes et néocoloniaux de la discipline. Il cherche à définir l'anthropologie comme la pratique d'un dialogue interculturel, d'abord au niveau de l'intersubjectivité, mais également au niveau de pratiques sociales et institutionnelles culturellement éloignées.

Mots-clés : anthropologie, clinique psychanalytique, transfert, contre-transfert.

1. Introduction

Le présent article est issu de mon intervention lors de la journée d'étude interdisciplinaire intitulée « réflexivité et implication en sciences sociales » et qui avait été organisée à l'université Paris VII par des doctorant.e.s du Laboratoire du Changement Social et Politique le vendredi 22 septembre 2023. Il a été l'occasion pour moi, alors que j'entamais ma deuxième année de doctorat, d'élaborer et de déposer un bagage personnel encombrant pour ma recherche, et

de dresser quelques pistes de réflexion qui apparaissent ici à l'état de friches dont je poursuis encore l'exploration dans ma thèse.

En 1967, l'anthropologue et psychiatre Georges Devereux préconisait d'inclure les mouvements conscients et inconscients du chercheur ou de la chercheuse aux données de l'observation, afin de rendre plus claire et plus complète l'analyse qui en découle. Une dimension de la recherche scientifique consiste selon lui en un travail intime permettant de sublimer les angoisses infantiles refoulées de celui ou celle qui le mène. Je m'intéresserai ici à la pratique de l'anthropologie en suivant les pistes ouvertes par Devereux, pour qui « (...) l'étude approfondie des cultures étrangères permet à l'ethnologue d'observer, à découvert, beaucoup de phénomènes que lui-même refoule : expérience à la fois d'angoisse et de "séduction" » (2010, p. 78). Le recours à la théorie freudienne de l'inconscient pourrait selon moi permettre à l'anthropologue de s'interroger sur son intérêt pour l'altérité, et sur le rapport à soi et aux autres qu'il révèle. A travers la démarche de la clinique d'orientation psychanalytique (Revault d'Allones, 1983), je partirai de l'analyse de mon transfert et de mon contre-transfert, pour montrer ce qui se joue pour moi dans mon travail de recherche aux cotés de personnes qui appartiennent à une autre culture que la mienne. Une angoisse comprise est « source de sérénité psychologique et de créativité, et donc aussi de bonne science » écrivait Devereux (2010, p.147). A ce stade de mon parcours doctoral, la publication de cet article est l'occasion de définir pour moi-même l'anthropologie comme la pratique d'un dialogue interpsychique, interculturel et donc, intersubjectif. Celui-ci fait état d'une étape de ma réflexion, et vise à témoigner de ma rencontre encore nouvelle avec la démarche clinique en sciences sociales. Il s'adresse à d'autres chercheur.euse.s qui s'interrogent peut-être aussi sur leur propre pratique de la recherche, et espère ouvrir ainsi de nouvelles pistes de compréhension du psychisme occidental tel qu'il se laisse saisir dans la situation ethnographique.

Mon travail de recherche sur les thérapies traditionnelles du Chiapas, au Mexique, trouve son origine dans mon vécu familial. Alors que je sortais de l'enfance pour entrer dans l'adolescence, ma sœur était partie faire un long voyage en Amérique Latine. Ce

départ survenait à la suite de la séparation de mes parents et de mon déracinement de la maison dans laquelle j'ai grandi, deux événements plutôt communs de déchirement de l'enveloppe familiale (Houzel, 1994). En partant si loin, ma grande sœur qui assurait pour moi le précieux rôle d'intermédiaire entre le monde des adultes et celui de l'enfance, laissait un vide que j'ai psychiquement cherché à combler par une fascination pour l'altérité culturelle, et en particulier pour le « chamanisme »¹ dont ses récits de voyage me révélèrent l'existence. Le Mexique était devenu le lieu où je partirai moi aussi, et le chamanisme une solution magique pour vivre avec les angoisses survenues suite au bouleversement des repères de mon enfance. En découvrant un nouvel aspect de la vie des adultes – fâche de conflit, de violence et de sexualité – l'angoisse face à l'idée que la présence de mes parents était elle aussi soumise au changement se trouvait réactualisée. Je comprends aujourd'hui que c'est certainement pour tenter de réparer cette enveloppe psychique écorchée que je me suis rêvé comme anthropologue et que je suis parti au Mexique. Lors de mon premier voyage, c'est ce sentiment d'inquiétante étrangeté qui a ressurgi devant ces mêmes thèmes que les cultures mexicaines rendent tout particulièrement visibles, et dont témoigne Jacques Galinier (1997) qui a lui aussi fait l'expérience ethnographique d'« étourdissantes élaborations métaphoriques liées à la « chose sexuelle » dans une « atmosphère, à la fois pesante, angoissante et terriblement déprimante » (1997, p. 11). Qu'exprime ce retour de ma sexualité infantile refoulée ? Il me semble que s'origine peut-être ici un certain rapport avec le fondement de mes instances surmoïques et de mon sentiment systémique de culpabilité. Partir si loin m'a finalement permis de voir resurgir un vécu enfoui de mon histoire, comme si l'éloignement géographique permettait de révéler les profondeurs de mon intimité. Il me semble alors que le travail que je mène sur des pratiques thérapeutiques traditionnelles me permet de transformer le rapport angoissé que j'entretiens avec mon enveloppe familiale en quelque chose de plus apaisant, c'est-à-dire en la production d'un savoir scientifique.

1 Ce terme me semble problématique, et l'emploi que je propose d'en faire entre guillemets consiste à nommer un rapport occidental fantasmé à certaines pratiques thérapeutiques traditionnelles. Voir Håkan Rydving (2011).

Devereux analysait que des angoisses peuvent surgir lorsque « l'ethnologue trouve attrayant le style de vie d'une tribu dont les conduites sont taboues dans sa propre société » et qu'elles peuvent être considérées « comme des sentiments de culpabilité sociale » (2010, p. 79). De manière générale, je remarque qu'un profond sentiment de culpabilité marque mon approche des sciences sociales. L'inquiétude de me comporter en dominant oriente l'ensemble de mon parcours universitaire, dans les liens que je noue avec les sujets de mes enquêtes mais aussi face aux ami.e.s ou aux membres de ma famille à qui je parle de mon travail. L'hypothèse clinique que je soutiens ici consiste à envisager ce sentiment de culpabilité comme une réalité inconsciente qui peut être commune à d'autres chercheurs et à d'autres chercheuses qui, comme moi, se questionnent sur la nature du rapport qui naît entre soi et les autres, dans toute situation de recherche. Et comme l'a montré Gérard Mendel (1971), la culpabilité est une colonisation de l'enfant par l'adulte dont il faut encore chercher à se défaire. Françoise Hatchuel et Maryline Nogueira-Fasse (2011) expliquent que « Clinique d'orientation psychanalytique et anthropologie se rejoignent sur la question de l'engagement et de la prise de risque face au réel et dans le souci qu'elles ont de questionner l'altérité et la "rencontre" avec le terrain, notamment dans la façon de penser l'articulation entre égalité et différence » (2011 : 274). J'identifie au moins deux causes qui pourraient servir d'hypothèses afin d'essayer de comprendre ce sentiment de culpabilité : une première intime, familiale et une seconde plus générale et collective. A travers la formulation de ces hypothèses, je ne prétends pas pouvoir échapper à ces mouvements inconscients ni même les dépasser, mais plutôt tenter de les repérer pour essayer de faire avec, du mieux possible.

2. Anthropologie et sentiment de culpabilité

La psychanalyse freudienne nomme « névrose » l'organisation psychique la plus communément répandue. Si l'on accepte de dire que cela vaut au moins pour l'Occident, alors peut-être peut-on avancer que les chercheurs et les chercheuses en sciences sociales sont également des personnes névrosées. Je propose de partir de ce

constat pour justifier mon hypothèse d'un fond psychique commun aux anthropologues : le sentiment de culpabilité d'un sujet occidental qui se débat psychologiquement entre l'héritage colonial de son pays, celui de l'histoire de sa discipline et le désir de réparer les injustices dont il ou elle se sent dépositaire. Comme l'écrivait Bruno Latour (1991), « ce n'est pas seulement par croyance que les occidentaux se croient radicalement différents des autres, c'est aussi par désespoir et autopunition » (1991, p.154)

Pour définir la notion de culpabilité, je me réfère à Laplanche et Pontalis (1967) qui la pensent comme un sentiment « partiellement inconscient, dans la mesure où la nature réelle des désirs en jeu (agressifs notamment) n'est pas connue du sujet » (2022, p.440). Ils ajoutent avec Freud « qu'une grande partie du sentiment de culpabilité doit normalement être inconsciente parce que l'apparition de la conscience morale est intimement liée au complexe d'Œdipe qui appartient à l'inconscient » (1917, p.281). Il y a dans ces définitions l'idée qu'une pulsion agressive du sujet chercherait à s'exprimer, d'abord au sein de la famille, puis par extension dans les groupes d'appartenance (Kaës, 2017) plus larges. Celui-ci en éprouverait de la culpabilité, et chercherait à se comporter de manière plus acceptable et socialement valorisée. En tant qu'activité sociale reconnue et valorisée, la recherche scientifique est une pratique aux codes « politiquement corrects » que je souhaite ici interroger. Cela est peut-être particulièrement vrai pour l'anthropologie contemporaine, en tant que celle-ci me semble marquée par une conflictualité interne entre son héritage colonial et le désir de s'en défaire. Ce que Pierre Bourdieu (1987) écrivait au sujet de la sociologie vaut à mon sens aussi pour l'anthropologie : « On se sert souvent de la sociologie soit pour fouetter les autres, soit pour se flageller » (1987, p.116).

Je propose d'envisager comme première hypothèse une cause intime, mais peut-être partagée, de ce sentiment de culpabilité de l'anthropologue. Pour Nadia Mohia-Navet (1995), il y a dans cette vocation des « facteurs psycho-sociologiques, reconnus d'ailleurs par la plupart, qui indiquent incontestablement un malaise vécu à l'échelle d'une société et probablement ressenti de façon plus intense par l'ethnologue » (1995, p. 189). L'anthropologue n'est-elle pas

une personne qui choisit de partir loin de chez elle pour essayer de trouver des réponses à des questions – potentiellement angoissantes – survenues dans sa propre famille et dans sa propre culture ? Il y a peut-être là une première raison inconsciente de se sentir coupable de trahir les sien.ne.s en allant voir ailleurs. Les anthropologues occidentales.aux font peut-être tous et toutes le constat que ni leur famille ni leur culture ne parviennent à suffisamment contenir leurs angoisses pour leur permettre de les élaborer et de vivre avec sereinement.

Mais l'anthropologie est aussi une discipline historiquement coloniale, et ma seconde hypothèse consiste à me demander si la transmission d'un sentiment de culpabilité ne serait pas à l'œuvre dans l'affiliation des anthropologues à leur discipline, à travers le sentiment d'être collectivement dépositaires de son histoire. Comme le rappelle Alban Bensa (2006), la discipline s'est constituée à partir du XIX siècle comme science à part entière « en s'affranchissant progressivement de l'emprise de l'histoire » (2006, p. 23). Son apparition aurait favorisé l'uniformisation culturelle de l'Occident propre à la révolution industrielle. Mohia-Navet explique en ce sens que la modernité occidentale s'est construite à travers la négation de la différence culturelle, celle-ci représentant pour cette culture alors en plein bouleversement une source de contradiction interne. La culture des élites dominantes de l'Europe du XIXe siècle reposerait alors tout entière sur le refoulement de l'imaginaire des cultures traditionnelles et populaires minoritaires. La naissance de l'ethnologie², concomitante de l'essor de la civilisation industrielle, aurait ainsi favorisé le triomphe de l'idéologie évolutionniste. En créant un objet culturel extérieur, la science de la différence culturelle aurait participé à la construction de la pensée dominante de l'époque en contribuant à « assurer le refoulement qui la fonde tout en croyant mieux “saisir l'autre” » (1995, p.164). Il me semble que Mohia-Navet

2 La distinction entre ethnographie, ethnologie et anthropologie est spécifique à la tradition Française. Ailleurs, on parle plutôt d'anthropologie. Je considère avec Jean Copans et Nicolas Adell-Gombert (2019) qu'« Ethnologie et anthropologie constituent deux formes d'une même démarche » (2019 : 304), celle qui consiste à étudier le mode de vie humain en société. J'utiliserai donc ces termes indifféremment comme deux synonymes.

nomme ici un fonctionnement inconscient propre à la discipline anthropologique, qui explique peut-être sa difficulté à sortir du déni. A travers ce nouvel objet d'étude qu'est devenu l'altérité culturelle, les sociétés traditionnelles ne représentaient plus un danger pour la culture dominante. Dévalorisées par l'idéologie moderne, puis refoulées par les individus, les cultures traditionnelles de ces Autres dont elles évoquent la présence, ont été réduites à l'état d'objet de recherche. L'objet de l'ethno-anthropologie est devenu légitime puisqu'il allait dans le sens d'une distinction, d'une séparation radicale culture entre « eux » et « nous ». Jeanne Favret-Saada (1977) a d'ailleurs bien montré que pour comprendre quelque chose d'une pratique populaire traditionnelle, il lui a fallu faire tomber cette barrière symbolique érigée par la rationalité occidentale entre les anthropologues qui sont du côté du savoir, et les autres supposés « crédules, arriérés, marginaux » (1977, p. 14) qui seraient restés coincés dans leurs croyances. Johannes Fabians (1983) appelle quant à lui « déni de co-temporalité » tout ce qui consiste à « rejeter les autres peuples hors de *notre* Temps » (2007, p. 74). Rejeter les autres dans un autre temps, c'est aussi rejeter les autres de la rationalité scientifique au non d'une prétendue objectivité. A l'inverse, il fait de la co-temporalité un temps intersubjectif partagé, et une condition permettant au chercheur ou à la chercheuse de ne pas passer « à côté de l'objet de sa recherche » (2007, p. 73). Comme le rappelle Bourdieu (*ibid*), la recherche universitaire possède ses propres croyances, et toute science sociale est « une lutte pour la vérité sur le monde social » (1987, p. 113). Il me semble que les causes qui peuvent conduire les anthropologues occidentaux à opérer ce déni de co-temporalité sont multiples, et je voudrais ici considérer celles qui semblent les plus altruistes et les plus difficiles à interpréter car incarnées dans les « habitus » de la pratique scientifique. En citant Alexandra Bakalasi, Didier Fassin (2008) rapporte que « les développements récents n'ont pas profondément altéré les manières dont les anthropologues pensent et agissent : nombre d'idées associées à de telles dichotomies maintenant obsolètes, ne sont pas épuisées, mais simplement reformulées dans des termes plus à la mode, tels que l'opposition « local » et « global » (2008, p. 312).

De ce point de vue, il me semble pertinent pour ma propre pratique de renoncer à certains mots du vocabulaire classique de la littérature anthropologique, comme ceux de « chamanes » et « chamanisme » qui ne font que décontextualiser des pratiques culturelles regroupées dans une même catégorie (Rydving, 2011), mais également le terme de « terrain » qui appartient au champs lexical de la guerre³, tout comme celui d'« indigène ». Yasnaya Elena Aguilar Gil (2022) dit à ce sujet de sa difficulté à se penser elle-même comme indigène : « je n'ai jamais souhaité cesser d'être (mixe) ⁴ mais j'ai très souvent souhaité ne plus être indigène » (2022, p.81). Elle explique que « Si l'on définit un « peuple indigène » comme une nation n'ayant pas formé son propre Etat National, (...) on peut voir que le trait indigène est toujours créé et expliqué en fonction d'un état » (*ibid*, p.80). A quelle histoire sociale s'affilie inconsciemment une anthropologie qui prône la recherche de « terrain » pour collecter la parole des « indigènes » ? Il y a selon elle dans l'utilisation de ce terme l'idée que « (...) les peuples indigènes sont ceux qui contrastent, qui diffèrent » (*ibid*, p.82). Il y a selon moi dans ces mots la connotation d'un déni de co-temporalité, et l'expression inconsciente d'un mode de pensée évolutionniste, le terme « indigène » ne faisant à mon sens que remplacer celui de « primitif ».

3. Le refoulement de l'anthropologue occidental.e

Il me semble que l'intérêt de la démarche clinique consiste à articuler l'expression de vécus subjectifs avec la compréhension globale de phénomènes plus généraux. Ainsi, je propose ici d'explorer mon propre contexte familial afin de continuer à tirer des fils de compréhension de mon hypothèse de départ, à savoir qu'un sentiment de culpabilité inconscient encombre peut-être la pratique de celles et ceux qui font aujourd'hui de l'anthropologie.

Personnellement, j'entretiens un rapport intergénérationnel avec l'histoire coloniale française, et j'hérite ainsi d'un certain sentiment de culpabilité familial en tant que je suis le petit-fils

3 Le Larousse donne en quatrième acception du terme, en guise de synonyme de « territoire », le « Lieu où se déroulent un duel, des opérations militaires ».

4 La culture mixe est une des cultures traditionnelles de l'Etat de Oaxaca au Mexique.

de deux grands-mères françaises ayant vécu au Maroc : l'une au sein de la famille d'un agriculteur pieds-noir à qui la France avait attribué des terres à la fin du XIXe siècle, l'autre comme fille du directeur de la maison Fougerolle, un ingénieur français expatrié en charge de l'aménagement du port de Rabat. Tout au long de mon parcours de formation en philosophie puis en anthropologie, j'ai toujours cherché à faire coïncider mon positionnement éthique de recherche avec des idéaux politiques égalitaires et émancipateurs, en me comportant avec la plus grande transparence vis-à-vis des autres, cherchant à me montrer respectueux des personnes, à les considérer comme des sujets conscients d'eux-mêmes, et désireux de leur laisser le choix de ne pas être les cobayes de mes recherches. Un sentiment de culpabilité latent semble ainsi orienter ma pratique de la recherche vers des principes éthiques et politiquement valorisés. Mon choix de faire de l'anthropologie ne relève certainement pas du hasard, et je pense que mon rapport familial à la colonisation, et plus généralement la question du lien entre « nous » et les autres – ou plus exactement de la légitimité d'être soi-même présent chez les autres – est en jeu.

Tous.les anthropologues n'ont peut-être pas de colons dans leur famille, mais les développements contemporains de la recherche anthropologique me donnent le sentiment de chercher à réduire les écarts et les inégalités auxquelles les anthropologues occidentaux se confrontent face aux autres qu'ils ou elles rencontrent. Pour éviter d'assumer l'écart qui existe entre l'anthropologue et ses autres, certaines recherches semblent portées par un fantasme d'égalité entre des sujets qui appartiennent à des cultures différentes, et par la négation de leurs différences. L'anthropologue devrait en quelque sorte oublier ses questionnements et se mettre tout entier.ère à la disposition des personnes rencontrées. En lisant l'ouvrage collectif de Fassin et Bensa (2008), j'ai par exemple été saisi par la formule d'une chercheuse occidentale qui préconise de mener une recherche « par, avec et pour les Maori » (2008, p. 277), ou encore par l'éloge que fait Gaetano Garcia (2003) de la « non-curiosité » et du refus de la « volonté obsessionnelle de savoir » (2003, p. 150) qui conduit à faire de « l'inconfort ethnographique » un principe éthique de recherche

(2008, p. 241)⁵. Si je pense aussi que l'anthropologie occidentale reste profondément évolutionniste et qu'il faut continuer à décoloniser la discipline, je crains qu'un sentiment de culpabilité dénié ne nous condamne à reproduire précisément ce que l'on cherche à éviter. Les préceptes des sciences sociales contemporaines contraignent encore trop souvent à mettre de côté, voire à dissimuler la dimension intime et subjective du travail des chercheur.euse.s. La notion d'observation participante me semble en ce sens problématique car elle transmet selon moi un sentiment de culpabilité latent qui chercherait à justifier la présence des chercheur.euse.s non pas pour répondre aux questions qu'ils ou elles se posent intimement, mais pour se rendre utiles auprès des personnes qui les accueillent, en endossant des responsabilités qui ne sont pas les leurs. Pourtant, comme l'a si bien démontré Jacqueline Barus-Michel (2013), « que cherche-t-on si ce n'est ce qui pose question à soi-même ? » (2013, p.119). A mon sens, l'anthropologie occidentale est encore animée par le fantasme inconscient de pouvoir contrôler l'autre dont la présence est gênante pour la culture occidentale moderne. L'intérêt manifeste de l'anthropologie pour l'altérité culturelle consiste parfois à prétendre vouloir sauvegarder des cultures menacées de disparaître, et à des populations de mieux vivre grâce à elle. Cette illusion me semble être une manière de continuer à penser la relation en termes de dépendance, qui est encore une manière coloniale et ethnocentrée de penser notre rapport aux autres.

Si un sentiment de culpabilité est bien commun aux anthropologues occidentales, aux d'aujourd'hui, alors il pourrait être qualifié de néocolonial en ce sens qu'il est une autre conséquence des dégâts de la colonisation sur le long terme, observés cette fois depuis le point de vue du psychisme occidental et la question de la transmission transgénérationnelle de cet héritage de culpabilité. La clinique d'orientation psychanalytique appliquée à l'anthropologie est une méthode qui pourrait permettre de faire avec ce sentiment de culpabilité, que je propose alors d'envisager comme un levier plutôt

5 Pour reprendre les mots de Bourdieu (*ibid*), je ne cherche pas du tout à dresser « un pamphlet » contre ces anthropologues, mais plutôt à m'appuyer sur des termes qui ont fait écho à mes propres mouvements psychiques pour ouvrir une réflexion « clinique, voire thérapeutique » de ma pratique (1987, p.116).

que comme un frein pour la recherche. L'analyse du transfert du chercheur ou de la chercheuse, qui opère au moment de la rencontre avec ses autres, me semble en ce sens particulièrement porteuse. Je définis cette rencontre comme un moment important du processus anthropologique au cours duquel se déploie un processus psychique projectif. Les angoisses refoulées d'un.e chercheur.euse resurgissent et sont inconsciemment projetées chez l'autre.

4. Le sujet occidental face à l'altérité culturelle

Dans un de ces livres, Michel Boccara (1990) explique que « la rencontre entre l'ethnologue et son « informateur » (...) se réalise sur le mode de l'identification. L'ethnologue va à la rencontre d'un double pouvant très bien d'ailleurs dans certains cas ne pas répondre, être absent, et c'est avec ce double qu'il élabore ses interprétations. De la même façon l'autre de la culture investie trouve aussi son double dans l'ethnologue » (1990, p.44). C'est ma rencontre avec Manuel Pukuj à la fin de l'année 2013 qui marque ma véritable entrée en matière dans la pratique, en tant que celui-ci représentait pour moi le double « Indien »⁶ que j'espérais rencontrer : un jeune homme de ma génération, humble, solitaire, sensible, aux cheveux noirs et longs, investi dans les traditions de sa culture, habile dans la forêt pour réaliser tout ce que je n'avais jamais appris à faire en tant qu'étudiant universitaire ayant grandi en région parisienne. Manuel représente ce double avec lequel je m'identifie : il est à mes yeux tout ce que j'aurais voulu être et que je ne suis pas. Il m'apparaît comme le descendant d'une culture ancestrale dont il aurait hérité les savoir-faire, membre d'une « tribu » qui garantirait la stabilité de son enveloppe psychique. Cette identification me permet finalement au départ de me sentir légitime d'entrer en contact avec sa culture : il est le double tsotsil de moi-même, celui qui va me permettre de collecter les pratiques des personnes qui appartiennent à la même culture que lui. Il se trouve que j'ai eu la chance inattendue et tant espérée que mon double réponde. En 2023, dans une émission radiophonique qui

6 J'emploie consciemment les termes racistes « indien » et « tribu » que je place entre guillemet afin de rendre compte d'un fantasme qui me semble représentatif d'un fonctionnement psychique occidental.

nous avait invités pour que nous parlions de notre travail, Manuel expliquait que c'est à travers mon intérêt qu'il redécouvrait certains éléments de sa culture. Peut-être est-il possible de comprendre ici qu'il trouve lui aussi son double en moi.

Mais ce processus projectif révèle également à mon sens le refoulement culturel des traditions populaires européennes dont parle Mohia-Navet. En partant au Mexique, c'est aussi avec ce passé – aussi bien culturel que familial – que je cherche à renouer. Le 27 novembre 2013, alors que je venais tout juste d'arriver au Chiapas pour un séjour qui devait durer six mois, et avant même de rencontrer Manuel, je notais dans mon carnet ce rêve qui mettait en scène la mort de ma grand-mère Nanée, encore vivante à cette époque :

Cette nuit dans mon rêve, j'apprenais la mort de Nanée. Je me souviens être seul avec Fifi. Je ne sais pas si c'était moi ou nous deux, mais quelqu'un était en moto. Mon père et d'autres gens étaient dans une voiture et nous devançaient. Nous nous dirigeons tous vers la maison de Cabasse, à toute vitesse, et nous savions déjà que Nanée était morte. Puis nous nous sommes retrouvés Fifi, Thomas et moi sur une route de montagne où avait lieu un marché. Des gens vendaient leurs produits à même le sol, principalement des vêtements je crois, un peu comme le font les Indiens du Mexique. Dans mon rêve, Nanée avait l'habitude de venir vendre des choses ici, et nous venions lui rendre hommage en remplaçant sa présence par la nôtre (...).

Dans ce rêve, ma grand-mère est elle-même une « indienne » du Mexique. J'y vois la révélation d'un lien psychique qui existe pour moi entre une histoire familiale disparue – incarnée par ma grand-mère, son enfance au Maroc et l'idéalisation de l'époque révolue de son passé – le refoulement culturel des sociétés occidentales traditionnelles et ce que l'altérité culturelle symbolise pour moi. Bien plus tard, quand je me suis retrouvé pour la première fois sur le marché de Majomut, la petite communauté où vit Manuel Pukuj et dans laquelle je séjourne lorsque je me rends au Chiapas, j'ai ressenti l'angoissante sensation, aussi inquiétante que fascinante, de me retrouver sur le lieu de mon rêve qui devenait réalité.

Laplanche et Pontalis distinguent deux processus d'identification, l'un primaire et l'autre secondaire. La rencontre que je décris avec Manuel Pukuj se fait pour moi sur le mode d'une identification primaire en ce sens qu'elle « ne s'établirait pas consécutivement à une relation d'objet proprement dite » (2022, p.192) mais serait en quelque sorte antérieure au développement de la relation à proprement parlé. Freud parle de cette identification comme la « forme la plus originelle du lien affectif à un objet » (1921, p.120). D'autre part, comme l'écrit Boccara, « toute ethnographie doit se particulariser, s'énoncer comme le produit d'une rencontre inter-subjective, plus exactement de plusieurs rencontres inter-subjectives » (1990, p.44). Il me semble qu'en amont du processus d'identification évoqué, il est aussi question dans mon cas d'un processus d'idéalisation qui aurait motivé celui de l'identification primaire. Laplanche et Pontalis définissent l'idéalisation comme ce « processus psychique par lequel les qualités et la valeur de l'objet sont portées à la perfection. L'identification à l'objet idéalisé contribue à la formation et à l'enrichissement des instances dites idéales de la personne (moi idéal, idéal du moi) » (2022, p.186). J'entends par là une manière de penser que ce double de moi-même serait mieux que moi, c'est-à-dire plus proche de mon propre Idéal du Moi. Un travail qui met en jeu un rapport à l'autre n'implique-t-il pas l'instance du Surmoi, ou plutôt de l'Idéal du Moi, que le Moi est souvent tenté de projeter sur l'autre ? Par Surmoi j'entends cette instance psychique par laquelle le Moi tente de s'adapter au réel en cherchant à se conformer à l'idée de ce que le Moi voudrait être dans l'idéal. Il est cette instance psychique qui conditionne l'émergence de l'Idéal du Moi.

La notion de projection me semble alors pertinente pour essayer de comprendre ce qui se joue pour le psychisme occidental face à ses autres, et pour tenter d'appréhender les phénomènes de croyances en général. Je fais alors l'hypothèse que l'autre sert de réceptacle au Moi du/de la chercheuse pour projeter une image plus idéale d'elle ou de lui-même. Si c'est sur ce mode que se fait d'abord la rencontre, il semble qu'il faille d'abord en prendre conscience afin de pouvoir en faire advenir un nouveau. Jacky Beillerot (1989) évoquait ce « passage de l'objet au savoir sur l'objet » pour formuler la

notion de « rapport au savoir » (1989, p.185). Il me semble que cette notion permet à un.e chercheur.euse de s'interroger sur ses propres représentations du savoir scientifique, et plus particulièrement à l'anthropologue de s'interroger sur la manière dont il/elle perçoit puis analyse les pratiques qu'il/elle observe.

5. Analyse du transfert et du contre-transfert

D'après Mireille Cifali (1999), « on ne peut découvrir un autre sans passer par soi, espérer le connaître sans travailler à la connaissance de soi » (1999, p. 294). La clinique psychanalytique nomme « transfert » le processus par lequel un sujet investit psychiquement un objet extérieur. Le transfert n'est pas à mon sens un problème en soi, mais il me semble important de le mettre au travail pour permettre à la rencontre d'évoluer. Les sujets de nos enquêtes de sont pas des objets sur lesquels nous pouvons projeter des caractéristiques psychiques qui nous sont propres. Ne pas voir ce transfert, et confondre la projection avec le réel nous maintiendrait dans l'illusion. Au contraire, il paraît essentiel que de ces premières rencontres adviennent des relations, condition essentielle pour que s'instaure un dialogue intersubjectif d'égal à égal. L'analyse du transfert ne permet pas seulement de rencontrer l'autre mais de le comprendre, car c'est en prenant conscience de ce qui se joue pour moi que je peux éprouver ce que l'autre me raconte de la manière subjective dont il ou elle vit sa propre culture. C'est parce que je me pose aussi des questions en tant que sujet humain que je peux accéder à la découverte intime d'une autre manière culturelle de vivre en société. La psychanalyse considère la culture comme une réalité interne aux sujets. Mohia-Navet la définit comme « une part constitutive [du sujet], comme une réalité participant ontogénétiquement de son psychisme » (1995, p.92). Dans le cadre d'une anthropologie clinique d'orientation psychanalytique, il s'agit de prendre appui sur une base d'échange commune, celle de nos questionnements intimes, pour faire de la différence culturelle un dialogue. Mais la recherche n'est pas qu'une question de rencontre, elle consiste aussi en l'élaboration d'un savoir qui soit également valable pour d'autres.

Le contre-transfert de l'anthropologue est l'ensemble de réactions produites en elle ou en lui par le discours de l'autre. Boccara parle de la « capacité à élaborer ces relations transférentielles et contre-transférentielles avec les informateurs - observants dont dépend l'objectivité de mon travail, c'est-à-dire la possibilité de voir aussi autre chose que ce que mon identification première me « condamnait » à voir » (1990, p.44). Poursuivre une quête initiale sans prêter attention aux thèmes abordés spontanément par les personnes rencontrées ne relèverait pas d'un partage authentique. La démarche clinique est une condition d'écoute de l'autre, qu'il s'agit de comprendre dans toute sa subjectivité. Pour appréhender cette subjectivité, il s'agit de porter attention à ce que le discours de l'autre fait résonner en moi. Elle implique l'élargissement de l'état initial du psychisme du chercheur ou de la chercheuse, et modifie donc potentiellement l'objet de sa recherche. Devereux disait du contre-transfert qu'il est « scientifiquement plus productif en données sur la nature humaine » (2010, p.16). Les chants de guérison tsotsils sont bien devenus l'objet d'étude de ma recherche car ils ont un grand intérêt pour mon ami Manuel Pukuj. Ils sont ce qu'il a partagé avec moi en réponse à l'intérêt que je portais à la conception locale de la personne. Pour reprendre l'expression de Jeanne Favret Saada (1990), je me suis en quelque sorte laissé « affecté » par ces chants et par l'intérêt qu'il leur portait. Aujourd'hui, j'élabore que c'est son intérêt à lui, en réponse à ce qu'il a compris de mon intérêt à moi, qui me permet de mener un travail sur des chants de guérison afin de comprendre comment une autre culture que la mienne prend soin, à l'extérieur de la famille, de l'enveloppe psychique des sujets. C'est précisément en partant au Mexique, loin de ma famille et sur les traces de ma sœur, que je suis entré en contact avec ces chants qui ont d'abord fait resurgir en moi l'angoisse produite par l'écorchement de mon enveloppe familiale.

Je pose également que l'autre va élaborer à partir de mes questions ne sont peut-être pas celles que j'attendais, et c'est précisément cela qui donne à la recherche scientifique le pouvoir de transformer nos angoisses. En tant qu'objet de recherche, mon intérêt pour ces chants marquent pour moi la réconciliation entre un désir d'échapper au réel, et une réconciliation avec la réalité sous la forme d'un travail

intersubjectif. Le savoir est objectif s'il est aussi bien valable pour moi que pour les autres. Il résulte bien du travail personnel et intime d'un ou d'une chercheuse, mais celui-ci est élaboré à partir du lien tissé entre différentes subjectivités qui sont entrées en résonance et qui se sont fait écho de manière créatrice. L'objectivité du savoir réside finalement dans le fait qu'il soit interpersonnel.

Conclusion

Parler d'un point de vue subjectif en tant qu'anthropologue occidental.e est aussi l'occasion d'accepter de parler de soi afin de dire quelque chose du monde occidental lorsqu'il se confronte à l'altérité.

A travers ce texte, j'ai d'abord voulu m'adresser à la communauté des anthropologues qui représente un surmoi incontournable de mon processus d'écriture. Une dimension de mon travail anthropologique consiste à comprendre les conflits internes que pose pour moi la question de ma relation aux autres, afin de pouvoir faire avec dans la production d'un savoir scientifique. Pour cela, une analyse de mes réactions et contre-transférentiels m'apparaît comme essentielle puisque comme l'a écrit Pullman (2002), « Dès lors, si ces dimensions inconscientes ne sont pas élucidées, le discours du chercheur s'apparentera à une formation défensive » (2002, p.11). Les expériences lointaines changent la personne qui les vit, mais l'illusion de devenir soi-même un.e autre peut représenter un risque pour le caractère scientifique de ce savoir. En ce sens, chercher à incarner ce devenir-autre en se persuadant qu'endosser les responsabilités des autres est un devoir éthique et politique me semble être une illusion défensive et encombrante pour la production scientifique. Fanny Charasse (2023) témoigne en ce sens en écrivant : « il a fallu que je voie mon rêve d'exotisme s'évanouir au contact de la vie quotidienne, pour que je comprenne que le véritable travail anthropologique commence lorsque le banal se fond avec l'extraordinaire et que l' « Autre » n'est plus érigé en une « Altérité » » (2023, p. 23). J'ai posé l'hypothèse que mettre de côté cette illusion du devenir-autre représenterait le risque de produire l'inverse de ce qui est manifestement annoncé, et une manière de

prolonger le processus colonisateur de la pensée occidentale sur le reste du monde. Si c'est bien au nom de nos engagements éthiques et politiques que nous nous tournons vers la recherche en sciences sociales, il me semble important de rappeler que la recherche et le militantisme sont deux activités différentes. « Je suis ce que je suis. Et il n'y a pas à louer ou à blâmer. Simplement, ça implique toutes sortes de propensions et, quand il s'agit de parler du monde social, d'erreurs probables » écrivait Bourdieu (1987, p. 116). J'ai alors proposé dans cet article un détour par mon propre vécu familial pour tenter d'explicitier un processus qui me semble pouvoir être généraliser à une certaine pratique de la recherche.

La conception institutionnelle de la culture que j'ai tenté de développer pourrait être perçue comme étant trop fonctionnelle par d'autres chercheur.euse.s, en ce sens qu'elle réduirait la notion de culture à une fonction précise, celle de contenir les angoisses humaines. En attribuant une fonction psychique aux phénomènes culturels, il pourrait m'être reprocher de réduire leur complexité sociale. L'intuition qui guide mon travail de recherche actuel consiste à penser que c'est à partir de nos questionnements intimes – qui me semblent en grande partie communs – que l'on peut rencontrer l'autre à travers ses pratiques, et tenter de le/la comprendre à partir de ce qu'il/elle en dit. En partant faire de la recherche dans un autre pays et en y rencontrant d'autres personnes il me semble, comme Barus-Michel (1986/2013) l'avait écrit, que c'est finalement soi-même que découvre le ou la chercheuse à travers les autres.

Il me semble ainsi que l'objectif d'une anthropologie clinique consiste à produire un discours théorique sur les processus individuels et collectifs qui sous-tendent les phénomènes culturels, et non sur ces phénomènes eux-mêmes. Plutôt que de traiter de la réalité, elle s'intéresse à la manière dont des sujets l'éprouvent. Elle collecte ainsi les témoignages de vécus singuliers qui permettront à des subjectivités d'entrer en résonance, afin d'observer comment s'articule le rapport entre l'individuel et le collectif. Comme l'écrivait Bensa, « le passage du particulier au général gagne en intelligibilité ce qu'il perd en réalité » (2006, p.21). Il s'agit plutôt de recourir à

un usage ancré de la théorie, dans le sens où celle-ci sera déterminée par le matériel collecté auprès des sujets rencontrés.

Une telle pratique de l'anthropologie pourrait également être taxée de relativiste. Dire que les cultures du monde assurent toutes une même fonction pourrait laisser entendre que toutes les stratégies culturelles se valent, et qu'il ne s'agirait que d'exposer leurs particularités pour faire dialoguer la différence culturelle. Il me semble au contraire qu'une telle pratique de la recherche pourrait être productrice de lien social en permettant de mettre en lien des valeurs communes aux personnes qui se rencontrent, et d'instaurer ainsi des choix collectifs pour vivre dans le monde. Bien plus qu'un catalogage, il s'agit d'interroger le rapport inconscient des sujets à leurs pratiques culturelles, sans masquer le fait que certaines de ces pratiques traduisent parfois le « degré de pathologie d'une société » (Devereux 2010, p.134) avec lesquelles certains entrent parfois en contradiction ou décident d'abandonner. Si les chants de guérison « chamaniques » sont perçus par l'anthropologie française depuis Levi-Strauss (1958) comme un équivalent – collectif et traditionnel – de la psychanalyse, une recherche clinique du rapport que des sujets entretiennent avec ces thérapies traditionnelles pourrait permettre de dépasser la projection scientifique occidentale qui chercherait à se retrouver elle-même partout, en prétendant pouvoir expliquer tout ce qui lui échappe avec ses propres termes. Comme l'a écrit Nadia Mohia-Navet, les pratiques thérapeutiques traditionnelles s'attachent à « faire d'un problème psychique individuel un problème relationnel » (1995, p.171). Le vécu intime de celui ou celle qui reçoit un chant pour se soigner est une voie d'accès qui permettrait de saisir ce dont s'occupe la culture qui l'a produit, et que la civilisation occidentale semble avoir abandonné au profit de l'hypermodernité (Auber 2004).

J'ai ainsi cherché à définir l'anthropologie comme la pratique d'un dialogue interculturel, et il me semble que c'est à travers la conflictualité interne du sujet humain que peuvent se reconnaître des subjectivités et entrer en écho. Comme l'a écrit Mendel, « (...) le seul consensus actuellement imaginable consiste pour l'homme à accepter cet état de conflit, tant avec soi-même qu'avec la société »

(1977, p.172). Si les premiers voyages que j'ai mené dans le cadre de cette enquête ont apaisé des angoisses personnelles et m'ont permis de réagencer mes conflits internes, le dialogue interculturel qui se poursuit à travers ma pratique de professeur des écoles et de doctorant cherche finalement à faire résonner ensemble des pratiques sociales culturellement éloignées. Ma pratique de l'anthropologie me permet ainsi d'interroger la place du rituel et de l'imaginaire dans notre société hypermoderne, en particulier à l'école.

C'est d'ailleurs en ce sens qu'il m'a semblé pertinent d'affilier mes travaux aux recherches cliniques portant sur notion de rapport au savoir telle qu'elle a été élaborée par l'équipe de Nanterre (Beillerot, Blanchard-Laville, Mosconi 1996 et Mosconi, Blanchard-Laville, Beillerot 2000), qui pose que le savoir est un lien qui s'établit entre soi et le monde. Mon parcours d'anthropologue m'a conduit au métier d'enseignant, et il me semble aujourd'hui que la question de la transmission des savoirs permet un renouvellement de la recherche en envisageant de manière dynamique l'évolution des phénomènes culturels à travers leur transformation et leur réactualisation. La démarche clinique permet d'accéder à ce que des sujets élaborent intimement afin d'adhérer et de vivre avec des savoirs collectifs porteurs et soutenant. Elle permet ainsi d'échapper à une certaine approche catégorisante de pratiques culturellement autres quand il s'agit par exemple de rendre compte de l'adhésion à des systèmes de croyances qui ne sont pas reconnus par l'objectivité scientifique occidentale. La connaissance anthropologique envisagée comme une mise en dialogue décale le regard occidental sur les cultures traditionnelles et envisage de pouvoir apprendre et se transformer au contact d'autres pratiques. La recherche n'est donc pas simplement un problème individuel pour l'anthropologue, elle se situe ici encore au niveau de ce qui unit le sujet au groupe. Elle est une manière pour elle ou lui de réactualiser ses liens avec sa propre culture.

Bibliographie

Aubert, N (dir). 2004. *L'individu hypermoderne*, Édition Erès, coll. Sociologie Clinique, 2004.

- Beillerot, J. 1989. « Le rapport au savoir, une notion en formation », Dans Beillerot Jacky, Bouillet Alain, Blanchard-Laville Claudine, Mosconi Nicole. – *Savoir et rapport au savoir. Elaborations théoriques et cliniques*. Paris : Editions Universitaires, p. 181-187.
- Beillerot, J., Blanchard-Laville, C., & Mosconi, N. 1996. *Pour une clinique du rapport au savoir*, coll *Savoir et Formation*, Paris L'Harmattan.
- Beillerot, J., Blanchard-Laville, C., & Mosconi, N. 2000. *Formes et formations du rapport au savoir*, coll *Savoir et Formation*, Paris L'Harmattan.
- Barus-Michel, J. 2013. « Un objet peut en cacher un autre », dans *La recherche clinique en sciences sociales*, sous la direction de De Gaulejac V, Giust-Desprairies F et Massa A, Eres, Toulouse. <https://doi.org/10.3917/eres.massa.2013.01.0119>
- Bensa, A. 2006. *La fin de l'exotisme : essais d'anthropologie critique*, Anacharsis, Toulouse.
- Boccaro, M. 1990. *Entre métamorphose et sacrifice. La religion populaire des Mayas*, l'Harmattan.
- Bourdieu, P. 1987. *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. Le sens commun.
- Charasse, F. 2023. *Le retour du monde magique. Magnétisme et paradoxes de la modernité*, La Découverte, coll. Les empêcheurs de penser en rond.
- Cifali, M. 1999. « Clinique et écriture. Un apport de la psychanalyse aux sciences de l'éducation », *Raisons éducatives*, n° 1, De Boeck, Bruxelles, pp.293-313. <https://doi.org/10.3917/dbu.hofst.2001.01.0293>
- Devereux, G. (1967), *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Flammarion, 2010.
- Fabian, J (1983), *Le temps et les autres*, Anacharsis, Toulouse , 2007.
- Fassin, D. et Bensa, A (dir.). 2008. *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*, La Découverte, coll. « recherches ».
- Favret-Saada, J. (1977) *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, 1985.
- Favret-Saada, J. (1990). « Etre affecté », in *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n°8, pp. 3-9. <https://doi.org/10.3406/gradh.1990.1340>
- Freud S. (1912) *Totem et Tabou, interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, traduit par S. Jankélévitch (1965), Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2004.

- Freud, S.(1930) *Le malaise dans la culture*, Œuvres complètes, vol. XVIII, Paris, PUF. 1995.
- Freud, S (1921) : *Psychologie des masses et analyse du moi*, trad. par J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet, dans *Œuvres complètes de Freud / Psychanalyse*, t. XVI, Paris, PUF, 1991.
- Hatchuel, F. (2004). « Le sujet dans l'approche clinique », dans *Recherches contextualisées en éducation : biennales de l'éducation et de la formation* , Marcel, J.-F. et Robert, A (dir), INRP.
- Hatchuel, F (2013). « Rapport au savoir, besoin de croire et illusions de certitudes. De quelques caractéristiques hypermodernes », *Nouvelle revue de psychosociologie*, vol. 16, no. 2, pp. 113-125. <https://doi.org/10.3917/nrp.016.0113>
- Hatchuel, F. et Nogueira-Fasse, M. 2011. « Ouverture à l'anthropologie et articulation à une démarche clinique d'orientation psychanalytique en sciences de l'éducation », *Journal des anthropologues*, 126-127 , 273-291. <https://doi.org/10.4000/jda.5563>
- Houzel, D. 1994. « Enveloppe familiale et fonction contenantante », dans Anzieu et al., *Émergences et Troubles de la pensée*, Paris, Dunod, 2000, p. 27-40.
- Kaës, R. 2017. « Le concept de groupe d'appartenance et le problème de migration des concepts », dans *Dans Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe* n°69, pages 183 à 192. <https://doi.org/10.3917/rppg.069.0183>
- Laplanche J. et Pontalis J.B. (1967), *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 2022.
- Latour, B. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, « Poche / Sciences humaines et sociales », 2006. <https://doi.org/10.3917/dec.latou.2006.01>
- Levis-Strauss, C. (1958) « L'efficacité symbolique » dans *Anthropologie structurale*, Plon, 2010.
- Mendel, G. (1971). *Pour décoloniser l'enfant. Sociopsychanalyse de l'autorité*, Payot, 1977.
- Mohia-Navet, N. 1995. *Ethnologie et Psychanalyse. L'autre voie anthropologique*. L'harmattan.
- Pullman, B. 2002. *Anthropologie et psychanalyse. Malinowski contre Freud*, PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.pulma.2002.01>
- Revault d'Allones, C. 1983. *La démarche clinique en sciences humaines*. Paris, Dunod.

Rydving, H. 2011. *Le chamanisme aujourd'hui : constructions et déconstructions d'une illusion scientifique* in Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines, 42. <https://doi.org/10.4000/emscat.1815>

À propos de l'auteur

Adrien Cante est doctorant de l'ED 139 à l'université de Nanterre, et professeur des écoles dans le Tarn. Il mène sa thèse dans le Centre de recherche Education et Formation (CREF), dans l'équipe de recherche « savoir, rapport au savoir et processus de transmission » sous la direction de Françoise Hatchuel. Il travaille sur les thérapies traditionnelles chantées du Chiapas au Mexique, afin d'étudier le rôle institutionnel du langage dans le groupe. Cette recherche vise à tisser des liens entre l'anthropologie et les sciences de l'éducation, dans le but d'éclairer la place de la dimension institutionnelle de l'imaginaire à l'école.

Conditions de la licence Creative Commons : Vous devez créditer l'Œuvre, intégrer un lien vers la licence et indiquer si des modifications ont été effectuées à l'Œuvre. Vous devez indiquer ces informations par tous les moyens raisonnables, sans toutefois suggérer que l'Offrant vous soutient ou soutient la façon dont vous avez utilisé son Œuvre.