

SEBUNUMA D., *La compulsion de répétition dans les violences collectives*,

thèse de Doctorat soutenue le 25 février 2011, Université Paris Diderot – Paris 7, France.

Remarque : les références de pages indiquées dans la présente synthèse sont celles du texte original de soutenance (consultable à la Bibliothèque centrale, Université Paris Diderot – Paris 7).

INTRODUCTION

Dans son article « *Le pardon peut-il guérir ?* »,¹ P. Ricoeur s'intéresse à la question des psychopathologies consécutives aux traumatismes des violences collectives. Ainsi, selon le même auteur, certains individus ayant été victimes des violences collectives souffriraient de « la 'maladie' de la mémoire » qui se caractériserait par « un trop de mémoire » et/ou par un « défaut de mémoire. »² Selon l'hypothèse de P. Ricoeur, dans les psychopathologies liées aux conflits sociaux, n'aurait-on pas affaire à une « maladie historique ? »³ A partir de cette interrogation, l'auteur fait recours à la théorie freudienne pour décrire les phénomènes inconscients qui seraient à l'origine des psychopathologies liées aux souvenirs des conflits collectifs : « on a vu la compulsion de répétition selon Freud se substituer au souvenir, l'*acting out* faisant irruption *au lieu* du souvenir. C'est sur cette compulsion de répétition que l'on pourrait greffer l'oubli de fuite, la stratégie d'évitement, l'entreprise de mauvaise foi, qui font de l'oubli actif-passif une entreprise perverse. »⁴

Le texte de P. Ricoeur a retenu mon attention en 2000. Je terminais la rédaction d'un dossier de recherche en théologie sur le cas des violences collectives qui ont secoué le Rwanda. La nouveauté de ce texte pour moi, à cette époque, c'est que je découvrais l'intérêt de la théorie psychanalytique dans la compréhension des phénomènes psychiques à l'origine des violences individuelles et collectives. Par la suite, j'ai entrepris de poursuivre mes études universitaires afin d'acquérir les outils scientifiques permettant d'approfondir la problématique des violences collectives en générale, mais aussi et surtout le cas du Rwanda en particulier [page 6 note 1].

P. Ricoeur précise : « Ce qui m'a incité à prendre mon départ au cœur de la mémoire, c'est un phénomène troublant que l'on peut observer à l'échelle de la mémoire commune, de la mémoire partagée (...). Ce phénomène est particulièrement caractéristique de la période de l'après-guerre froide, où tant de peuples sont soumis à la difficile épreuve de l'intégration de souvenirs traumatiques remontant du passé d'avant l'époque totalitaire. Ne peut-on pas dire que certains

¹ RICOEUR P., article « *Le pardon peut-il guérir ?* », in *Revue Esprit*, mars-avril 1995, n° 210, pp. 77 - 82

² *Ibid.*, p. 77

³ *Ibid.*, p. 80

⁴ *Ibid.*

peuples souffrent d'un *trop* de mémoire, comme s'ils étaient hantés par le souvenir des humiliations subies lors d'un passé lointain et aussi par celui des gloires lointaines ? Mais ne peut-on pas dire au contraire que d'autres peuples souffrent d'un *défait* de mémoire comme s'ils fuyaient devant la hantise de leur propre passé (...) ? »⁵

C'est le cas du Rwanda qui nous servira de terrain d'observation clinique pour formuler nos thèses et hypothèses de recherche. Dans la dernière partie de notre recherche, nous nous intéresserons à la problématique de la violence chez l'adolescent en situation d'exil : ce sont les observations auprès d'exilés qui m'ont amené à entreprendre d'abord des études de psychologie clinique, puis la recherche dans le cadre d'une thèse de doctorat. Ainsi, à partir des symptômes de l'enfant, c'est toute l'institution familiale qui sera concernée par nos observations.

Recherche en psychopathologie et psychanalyse : approches théoriques de référence

L'observation des groupes :

Si on demande à un groupe d'individus appartenant à un ensemble organisé ou à une institution, jeunes ou adultes, de diviser le premier groupe en plusieurs petits groupes selon les affinités réciproques, on constate par la suite que des individus ayant en commun des traits de personnalité spécifiques se retrouvent dans les mêmes groupes !

Par la suite, il est facile d'observer l'émergence de comportements particuliers à tel ou tel groupe, principalement des comportements agressifs, revendicatifs, discriminatoires vis-à-vis d'autres groupes, voire même la désignation d'un bouc-émissaire éventuel ! Cela, soit au sein du même groupe ou à l'extérieur de celui-ci. Cependant, il arrive aussi que ce soit le sentiment inverse qui se manifeste : tel ou tel membre du petit groupe devient le « chef » ou l'« idole », ou bien encore, le groupe invente l'idéologie-slogan pour se distinguer et se différencier des autres groupes ! Autrement dit, l'élection d'un meneur et/ou d'un bouc-émissaire est secondaire à la création ou à la reconnaissance des liens intra-psychiques qui réunissent les membres d'un groupe déterminé. Ainsi, une question se pose : pourquoi créer ou élire un meneur, ou bien *a contrario*, pourquoi désigner un bouc-émissaire si le groupe n'en a pas besoin pour se former ?

Certes, le groupe n'a pas besoin d'un « objet - représentant » extérieur pour se former. Néanmoins, le groupe a besoin d'un objet d'amour et/ou de haine pour exister : l'objet d'amour et/ou de haine constitue le symbole de l'unité psychique de tous les membres par identification, à savoir le **fait d'aspirer** « à rendre le moi propre semblable à l'autre pris comme modère »⁶ en ce qui

⁵ Ibid.

⁶ FREUD S., (1921), texte « Psychologie des foules et analyse du moi », in *Essai de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, pp. 119 -204

concerne l'élection d'un meneur. De la même façon, selon la théorie de M. Klein sur l'identification projective,⁷ le bouc-émissaire est désigné en tant que « mauvais » objet expulsé, projeté et rejeté par tous les membres du groupe. Ainsi, ce rejet commun d'un même objet, cette haine commune sert de lien libidinal entre les membres du groupe.

Mais, d'où proviennent les traits psychiques communs à tous les membres d'un même groupe, avant même la mise en place du processus psychique d'identification ? Quels sont ces traits psychiques particuliers, quelle est leur origine et leur nature ? La réponse à toutes ces interrogations a été donnée par Ferenczi avant même la théorie de Freud sur l'identification :

Férenczi : l'hypnotiseur ne fait que réveiller les **complexes parentaux** - des « affects sexuels » qui concernaient des personnages beaucoup plus importants. En tant que forces pulsionnelles, les complexes parentaux sont des mécanismes inconscients. De ce fait même, l'identification aux autres membres du groupe procède par « l'autosuggestion. »

Pour cela, l'élection d'un meneur ou d'un bouc-émissaire et postérieure à la formation de tel ou tel groupe. Autrement dit, l'objet commun de haine ou d'amour et secondaire : celui-ci peut disparaître, et le groupe en créera un autre pour assurer son unité psychique ! Cependant, nous n'avons pas le droit de sous-estimer le rôle prépondérant de l'objet identificatoire dans le fonctionnement du groupe : le meneur ou l'idole, de par son emprise, sert de catalyseur pour toute décision qui mobilise tout le groupe. **Mais, pourquoi longtemps plus tard, l'individu répète ce même complexe, la même expérience ? Cette fois-ci, c'est Freud qui nous apporte des réponses à cette question :**

Freud : A partir de l'étude de O. Rank sur le phénomène du double, Freud développe une hypothèse sur l'origine du « double » en tant que « inquiétant ». Celui-ci serait « une assurance contre la disparition du moi », un « démenti énergétique de la puissance de la mort » [selon O. Rank]. Pour cela, l'âme *immortelle* « fut vraisemblablement le premier double du corps. La création d'un tel dédoublement comme défense contre l'anéantissement a son pendant dans une présentation figurée de la langue du rêve (...). La représentation du double ne disparaît pas nécessairement avec ce narcissisme des primes origines, car elle peut acquérir, des stades de développement ultérieurs du moi, un nouveau contenu. »⁸

Ainsi, chez Freud, « l'inquiétant » et la « compulsion de répétition » partageraient la même souche archaïque : « Dans l'inconscient animique, en effet, on peut reconnaître la domination d'une contrainte de répétition émanant des motions pulsionnelles, qui dépend vraisemblablement de la nature la plus intime des pulsions elles-mêmes, qui est assez forte pour se placer au-dessus du principe de plaisir, qui confère à certains côtés de la vie d'âme un caractère démoniaque, qui se manifeste très nettement dans les

⁷ KLEIN M., (1955), texte «A propos de l'identification », in *Envie et gratitude et autres essais*, Paris, Gallimard, 1997, pp. 140 – 147

⁸ Freud S., (1919), texte « L'inquiétant », in *Œuvres complètes XV 1916 – 1920*, PUF, Paris, pp. 148 - 188

Winnicott : Dans sa théorie sur « l'objet transitionnel », D. Winnicott fait une remarque qui permettrait d'éclairer davantage le phénomène groupal :

« L'objet [transitionnel] est voué à un désinvestissement progressif et, les années passant, il n'est pas tant oublié que relégué dans les limbes. Je veux dire par là que, dans un développement normal, l'objet « ne va pas à l'intérieur » et que le sentiment qu'il suscite ne sera pas nécessairement soumis au refoulement. Il n'est pas oublié et on n'a pas non plus à en faire le deuil. S'il perd sa signification, c'est que les phénomènes transitionnels deviennent diffus et se répandent dans la zone intermédiaire qui se situe entre « réalité psychique interne » et « le monde externe tel qu'il est perçu par deux personnes en commun. » Selon D. Winnicott, les phénomènes transitionnels « se répandent dans le domaine culturel tout entier. » Grâce à cette découverte, l'auteur précise : « le sujet de mon étude s'élargit, acquiert des dimensions nouvelles, englobant le jeu, la création artistique et le goût pour l'art, le sentiment religieux, le rêve et aussi le fétichisme, le mensonge et le vol, l'origine et la perte du sentiment affectueux, la toxicomanie, le talisman des rituels obsessionnels, etc. »¹⁰

A l'origine, le mythe serait aussi un « objet transitionnel » au sens de la théorie de Winnicott exposé ci-dessus. Cela suppose que l'individu utiliserait le mythe dans des « espaces transitionnels » pour communier avec ses semblables. Ou bien, le mythe serait « le langage commun » permettant l'identification réciproque entre plusieurs individus d'un même groupe. Cependant, en tant que « objet transitionnel », le mythe devrait se situer dans un « espace intermédiaire » entre soi et non-soi, et ainsi, le sujet pourrait y renoncer, si nécessaire, pour protéger l'intégrité narcissique individuelle.

Or, dans certaines circonstances historiques, le mythe acquiert un nouveau statut : du statut d'objet transitionnel initial, le mythe devient « un objet interne » à part entière.

Autrement dit, le récit du mythe collectif est introjecté, en même temps que les symboles extérieurs, pour constituer le socle narcissique subjectif. Le mythe devient alors une « idéologie » par laquelle les membres d'un même groupe s'identifient les uns aux autres « solidairement », ayant formé un « appareil psychique commun. »

R. Kaës : A partir des recherches sur les groupes, R. Kaës repère l'émergence du lien fantasmatique « dont les élaborations définissent le processus et le contenu de l'idéologie. » Et à partir de ce même lien fantasmatique « va se dessiner un recours et un retour au registre de l'expression mythique. »¹¹ Cette « position mythique » s'exprime à travers une « représentation imagée, ambivalente » d'un « danger extérieur. » Celui-ci « n'est que la projection de ce danger interne au groupe », précise l'auteur. Ainsi, l'idéologie se développe pour « porter » et « colmater » la contradiction. En effet,

⁹ Ibid., p. 172

¹⁰ WINNICOTT D., (1971), *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 13 - 14

¹¹ Ibid., p. 29

« la résurgence de l'ambivalence autorise une expression moins angoissée des rapports entre les hommes et les femmes, l'amorce d'une analyse des transferts latéraux, l'interprétation de la crainte des différences et de ses effets discriminatoires. »¹²

Ainsi, R. Kaës fait remarquer que « les principaux concepts kleinien sont efficacement utilisables dans l'analyse groupale : identifications projective et introjective, clivage de l'objet, angoisses paranoïde-schizoïdes et dépressives, idéalisation, relations d'objet internes. » le même auteur fait remarquer que « les principaux concepts kleinien sont efficacement utilisables dans l'analyse groupale : identifications projective et introjective, clivage de l'objet, angoisses paranoïde-schizoïdes et dépressives, idéalisation, relations d'objet internes. » [p. 10 ss].

Enfin, R. Kaës rapproche la formation de groupe à la formation du rêve : « les *organiseurs* psychiques correspondent à une formation inconsciente proche du noyau imagé du rêve. » Étant « constitués par les objets plus ou moins scénarisés du désir infantile », les *organiseurs* psychiques « peuvent être communs à plusieurs individus et revêtir un caractère typique, au sens où Freud et Abraham parlaient de rêves typiques. » Par conséquent, les *organiseurs socioculturels* résultent de la transformation par le travail groupal de ce noyau inconscient ; commun aux membres d'une aire socioculturelle donnée, éventuellement à plusieurs cultures, ils fonctionnent comme des codes enregistrant, tel le mythe, différents ordres de réalités : physique, sociale, politique, philosophique. Ils rendent possible l'élaboration symbolique du noyau inconscient de la représentation et la communication entre les membre d'une société. Ils opèrent ainsi dans la transition du rêve vers le mythe. »¹³

Notre point de départ spécifique : Les observations précédentes de R. Kaës sur l'interaction entre « *organiseurs psychiques* » individuels et « *organiseurs socioculturels* » nous permettent de reformuler notre hypothèse de recherche de départ : il n'y a pas d'interaction entre individu et collectivité sans la dimension historique. Autrement dit, individu et communauté se rencontrent dans un **espace** et un **temps** historiquement déterminés. Pour cela, notre hypothèse de départ s'éclaire à nouveau :

Dans la suite de son article que nous avons déjà cité au début de notre recherche, P. Ricoeur s'intéresse à la question de l'histoire pour comprendre l'étiologie de la maladie dont souffrent les victimes des violences collectives : « la question est en effet de savoir si ce n'est pas la relation passé-présent-futur, tout entière, qui souffre de blessures et de traumatismes et qui demande à être

¹²Ibid.

¹³ Ibid., p. 49

guérie. » D'où le recours à la pensée du philosophe R. Koselleck qui oppose « espace d'expérience » et « horizon d'attente. » Selon P. Ricoeur, « par espace d'expérience il faut entendre les héritages, les traces sédimentaires du passé constitutives du sol sur lequel prennent appui désirs, craintes, prévisions, projets, anticipations, lesquelles se détachent sur le fond de l'horizon d'attente. »¹⁴ D'où cette observation de synthèse :

« D'abord il n'est pas d'espace d'expérience qui ne soit polairement opposé à un horizon d'attente, lequel en retour reste irréductible au premier. Ensuite le présent vif joue le rôle d'échangeur entre espace d'expérience et horizon d'attente, ce qui le distingue de l'instant ponctuel qui n'est qu'une coupure virtuelle sur une ligne indéfinie. » Toutes ces précisions permettent enfin d'examiner la question « posée par le trop et le pas assez de mémoire (...) : s'agit-il de la même mémoire ? »¹⁵ D'où le recours à la théorie psychanalytique pour répondre à cette question :

Référence faite au texte de S. Freud de 1914 « *Répétition, souvenir, translaboration* » dans lequel la compulsion de répétition est désignée comme étant « l'obstacle majeur au progrès de la cure psychanalytique (...) et au travail de l'interprétation », P. Ricoeur s'arrête sur l'observation clinique de Freud : « **le patient répète au lieu de se souvenir** (...). » Du même coup, poursuit P. Ricoeur, « cette résistance au souvenir fait apparaître celui-ci comme un véritable travail (...). » C'est cette notion « de travail de souvenir, opposé à la compulsion de répétition », qui permet de trouver la réponse à la question posée par la mémoire : « La compulsion de répétition (...) éclaire notre paradoxe initial. C'est à la hantise du passé que se complaisent les peuples, les cultures, les communautés dont on peut dire qu'elles souffrent d'un excès de mémoire. Mais, c'est la même compulsion qui conduit d'autres à fuir leur passé de peur de se perdre dans l'angoisse de la compulsion. D'où la question : qu'est-ce qui, dans cette circonstance historique, correspondrait à ce que Freud vient dénommer travail de souvenir ? Je n'hésite pas à répondre, [dit P. Ricoeur] : un usage critique de la mémoire. »¹⁶

De par ce qui vient d'être exposé ci-dessus, nos conclusions sont claires : le mythe, en tant que produit collectif ou « organisateur socioculturel » par excellence, constitue « **le soin palliatif** » chez certains peuples qui souffrent d'un trop ou d'un défaut de mémoire du passé. Car, à défaut d'« un usage critique de la mémoire », on se contente du mythe ! Sauf que, dès que le mythe n'a plus d'effet « palliatif » pour contenir les souffrances, c'est le chaos général ! Et le cas du Rwanda nous permettra d'étayer cette observation par des faits historiques.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

Telles sont les références théoriques et cliniques fondamentales qui permettent de délimiter le cadre général de la présente thèse de doctorat.

III. EPILOGUE : PROBLEMATIQUE DE LA VIOLENCE

CHEZ L'ADOLESCENT EN SITUATION D'EXIL

Nous allons consacrer la quatrième partie de notre recherche à l'étude sur un contexte clinique particulier, à savoir l'étude sur les séquelles des violences collectives chez l'adolescent en situation d'exil. En effet, concernant la santé mentale, le recul dans l'espace et dans le temps permet de mieux apprécier la manière dont les individus s'en sortent, au cas par cas, après avoir subi des violences traumatisantes sur le plan psychique et/ou physique.

De plus, en nous intéressant à la situation de l'adolescent, c'est toute l'institution familiale qui sera concernée par notre étude théorique et clinique. Ainsi, à travers la psychopathologie de l'adolescent en situation d'exil, c'est l'histoire de toute la famille qui sera concernée par nos observations. Plus particulièrement, nos observations sur cette problématique de l'exil prendront en compte les souffrances du parcours d'intégration chez les familles venues d'ailleurs.

Car, les adolescents en situation d'exil sont le plus souvent des enfants nés au pays d'accueil ; ou bien, dans certains cas, ils s'y sont installés en bas âge avec leurs parents exilés. Pour cela, les adolescents en situation d'exil ne connaissent leur pays d'origine que grâce au récit migratoire des parents. Comme nous le verrons dans la quatrième partie de notre recherche, la façon dont les ascendants expliquent les raisons à l'origine de leur exil, puis le contenu du récit migratoire qui est transmis aux enfants sont des éléments qui constituent soit le socle d'intégration dans la nouvelle culture, soit le facteur d'éclosion des psychopathologies diverses. [p. 20]

PLAN

Première partie

Dans la première partie, nous présenterons la *problématique* générale du sujet de notre recherche, nos *thèses et hypothèses* de recherche, la *méthodologie* que nous allons suivre et les *fondements conceptuels* de notre réflexion.

Deuxième partie

Dans cette partie, que nous avons intitulée *L'inquiétant de la mémoire collective*, nous présenterons la situation clinique paradigmatique de notre recherche, à savoir le cas du Rwanda : en effet, depuis plus d'un siècle, le Rwanda a connu des situations de violences collectives récurrentes dont le génocide de 1994 fut le point culminant. A partir de cette situation historique unique, nous essayerons de comprendre le lien qui existe entre la compulsion de répétition individuelle et la compulsion de répétition collective. Ainsi, nos hypothèses théoriques et cliniques sur le cas du Rwanda permettront d'élargir notre étude sur « l'universel », sur d'autres situations similaires ailleurs dans le monde.

Troisième partie

Réflexion de synthèse : Quel rapport entre la compulsion de répétition individuelle et la compulsion de répétition historique d'un peuple ? Quel est le rôle des mythes, des idéologies et des traditions dans la transmission de la mémoire traumatique sur le plan collectif ? En quoi l'histoire du Rwanda pourrait-elle nous servir d'exemple pour comprendre d'autres situations de violences collectives ailleurs dans le monde ? Telles sont des questions auxquelles nous essayerons de répondre dans *la réflexion de synthèse* à partir des deux premières parties de notre recherche.

Quatrième partie

Etude sur la problématique de la violence chez l'adolescent en situation d'exil : ce sont des observations sur la situation d'exilés – ayant été victimes des violences collectives - qui m'ont amené à entreprendre des études universitaires. Cela dans le but de faire des recherches théoriques et cliniques afin de comprendre la nature des violences collectives et leurs conséquences – non seulement sur la vie psychique des sujets isolés, mais aussi sur le comportement des groupes sociaux.

Ière partie

PROBLÉMATIQUE, THÈSES ET HYPOTHÈSES DE RECHERCHE, MÉTHODOLOGIE, FONDEMENTS CONCEPTUELS

I. Problématique [p. 27]

1. Comprendre l'étiologie des violences collectives à partir de la psychologie individuelle : la question du mythe et la violence collective s'explique à partir du comportement d'un sujet isolé. Sous l'influence d'un meneur, d'un mythe ou d'une idéologie, l'individu s'identifie à d'autres membres du groupe pour constituer une foule anonyme capable de commettre des actes qui dépassent les capacités d'un seul homme. Car, dans une « foule primaire », les forces pulsionnelles dominant le « bon sens » sous l'effet de la régression :

Freud : « Le moi représente ce qu'on peut appeler raison et bon sens, au contraire du ça qui

contient les passions (...). L'importance fonctionnelle du moi trouve son expression en ceci que la domination sur les accès à la motilité lui est normalement concédée. Ainsi, il ressemble, dans son rapport avec le ça, au cavalier qui doit brider la force supérieure du cheval, avec cette différence que le cavalier tente cela avec ses propres forces, le moi avec des forces empruntées. Cette comparaison nous emporte un peu plus loin. De même qu'il ne reste souvent rien d'autre à faire au cavalier, s'il ne veut pas se séparer de son cheval, que de le conduire là où il veut aller, ainsi le moi a coutume de transporter en action la volonté du ça, comme si c'était la sienne propre. »¹⁷

Sur le plan culturel, le mythe permet la régression et la soumission aux forces pulsionnelles au sein d'une foule anonyme : comme le sujet qui se soumet à la volonté du cheval dans la métaphore de Freud citée précédemment, sous l'influence d'un meneur, d'une idéologie, ou d'une croyance mythique, l'individu suit la volonté de la masse sans se poser la question du bien fondé de ses actes. Dans « *Au-delà du principe de plaisir* »,¹⁸ Freud décrit les symptômes caractéristiques de « la compulsion de répétition » relative à la pathologie individuelle : « l'éternel retour », la répétition inconsciente des expériences traumatiques du passé.

A partir de cette découverte clinique, Freud découvre en même temps que la vie psychique, « au-delà du principe de plaisir », peut rechercher - de façon répétitive et quasi-masochiste - une expérience qui a procuré le « déplaisir. » L'hypothèse de Freud est que, chez l'être humain, deux forces pulsionnelles s'opposent : la « pulsion de vie » et « la pulsion de mort. » La première est vitale et contribue au progrès créatif, tandis que la seconde a pour but la destruction, l'anéantissement de la vie et du progrès culturel.¹⁹

Par conséquent, la guerre et toute autre forme de violence se caractériseraient par cette « compulsion de mort » dont le but est la destruction. Mais, soulignons que Freud s'intéresse avant tout à la « compulsion de répétition individuelle. »

Comment élever alors ce symptôme de *compulsion de répétition*, qui concerne avant-tout la vie psychique d'un sujet isolé, à une dimension collective ? C'est en effet, par le moyen de *l'identification*²⁰ au meneur d'une part, puis à travers l'identification mutuelle entre les membres d'une foule que les individus se lèvent comme un seul homme pour commettre des actes dont un sujet isolé serait incapable d'accomplir. A partir de la récurrence des violences collectives dans

¹⁷ FREUD S., (1923), texte « Le moi et le ça », in *Œuvres complètes volume XVI 1921 – 1923*, Paris, PUF, 1991, pp. 269 - 270

¹⁸ FREUD S., (1920), texte « Au-delà du principe de plaisir », in *Œuvres complètes XV 1916 – 1920*, Paris, PUF, 1996, pp. 292 - 293

¹⁹ FREUD S., (1930), *Le Malaise dans la culture*, Paris, PUF, 2000, p. 64

²⁰ FREUD, (1921), texte « Psychologie des foules et analyse du moi », o.c., p. 172

certains pays, nous allons examiner cette question relative à la « compulsion de répétition en foule » - « une foule primaire » - dont le meneur constitue *l'appareil psychique commun* à tous les membres.

2. Les violences collectives comme maladie de la mémoire

Fondements épistémologiques sur la théorie de la mémoire [p. 32]

Du mythe à la réminiscence

Platon : la réminiscence est l'activité qui préside au transport de l'âme des réalités sensibles vers leurs modèles intelligibles contemplés jadis.

Aristote : Pour *parachever* « la démythologisation de la réminiscence », Aristote distingue celle-ci de la « mémoire » en lui ôtant « toute dimension métaphysique » : dans son œuvre « *De la mémoire et de la réminiscence* » Aristote « différencie la mémoire, simple conservation du passé, commune aux hommes et à certains animaux, et la réminiscence, qui n'est plus alors que la faculté proprement humaine de rappeler volontairement et de reconnaître le souvenir. »²¹

Une autre observation plus importante distingue l'étude d'Aristote de celle de Platon sur la réminiscence : « Alors que la réminiscence platonicienne est arrachement au devenir et accès à l'immutabilité des Idées, la réminiscence aristotélicienne est totalement inscrite dans le flux temporel. Pour expliquer comment on se souvient de ce qui n'est pas là », Aristote propose de « comprendre le souvenir comme une empreinte laissée en l'âme par une sensation passée. »

Du mythe à la représentation

Platon : il disqualifie ontologiquement la peinture (une représentation) « qui n'est qu'imitation d'une apparence et éloignée de deux degrés du réel. »²²

Aristote : il insistera en revanche sur le plaisir éprouvé devant une imitation réussie. »²³ Autrement dit, pour Aristote, la copie (représentation) vaut l'original pour le sujet qui « se représente » la réalité.

Approche réaliste de Freud : souligne l'« (...)inhérence des énergies d'investissement aux représentations. » Ce qui l'a amené à envisager la « construction d'une dynamique psychique réaliste du sens : toutes les représentations viennent de perceptions, en sont des répétitions. »²⁴

De par ce qui vient d'être exposé ci-dessus, nous pouvons proposer une interprétation de l'observation de Freud selon laquelle « *le patient répète au lieu de se souvenir* » : le symptôme de

²¹ Ibid.

²² Cf. Platon, République X, notes 596a – 597e, in o.c., ibid.

²³ Cf. Aristote, Poétique 4, 1445b5-8, in o.c., ibid.

²⁴ Ibid., p. 925

la compulsion de répétition consiste à passer d'une représentation obsédante à un acte compulsif, sans laisser de place à la réminiscence, au souvenir.

Concernant notre réflexion de recherche, le mythe nous intéresse dans ce sens où il est constitué de représentations collectives de la réalité et, par la suite, le sujet s'approprie de ces représentations. En tant que « répétitions des perceptions », les représentations collectives et/ou individuelles acquièrent alors le statut de « réalité », d'objet réel pour le sujet qui éprouve « le plaisir » de son « imitation réussie », autrement dit **le fantasme**. D'où une possible superposition de mythes (mémoire collective) et de fantasmes (mémoire individuelle) dans les violences collectives. Et cette superposition devient l'élément fédérateur, au sein d'un groupe social donné, grâce à la figure du meneur ou à la construction d'une idéologie identitaire.

Mythe et fantasme : « Freud distingue entre les fantasmes conscients, les rêves diurnes et les romans que le sujet se raconte à lui-même, mais aussi certaines formes de création littéraire, et les fantasmes inconscients, rêveries subliminales, préfiguration des symptômes hystériques, néanmoins conçues comme étant en liaison étroite avec les fantasmes conscients. »²⁵ Autrement dit, le mythe fait partie intégrante des résultats de la création fantasmatique. Car, avant de revêtir un sens collectif et de concerner tout un peuple, le mythe est avant tout une création fantasmatique individuel. C'est dans un second temps, et à la différence d'autres créations littéraires, que l'auteur du mythe s'efface afin de lui donner une dimension collective. Du moment où l'auteur du mythe est devenu anonyme, le mythe devient alors une copropriété culturelle, une création collective *a posteriori*.

Fantasme, mythe et réalité : le passage du fantasme au mythe ne peut pas se faire sans intermédiaire : c'est le groupe ou la collectivité qui joue ce rôle d'intermédiaire en conférant une dimension de « réalité préhistorique » au mythe. Ainsi, par le récit, le fantasme devient une pseudo réalité préhistorique – une pseudo réalité car aucune preuve matérielle ne peut être fournie pour étayer le contenu du discours. Pour cela, le mythe confère au fantasme un canevas d'existence réelle à travers la croyance inconditionnelle que lui accorde le groupe concerné. De ce point de vue, *mythe et rêve* auraient la même fonction, à savoir la satisfaction d'un désir fantasmatique individuel au commencement, puis collectif par la suite.

²⁵ Ibid., p. 302

II. Thèses et hypothèses de recherche [p. 37 – 38]

La violence collective est rendue possible par l'abolition circonstancielle ou historiquement récurrente du « surmoi culturel. » Par conséquent, toute déstabilisation des institutions – fruit de la culture - entraîne la transgression des interdits qui structurent la vie psychique du sujet et consolident le tissu social en temps de paix.

1. Thèses fondamentales [p. 39]

Première thèse : Il n'existe pas de « sujet archétype » en dehors de son environnement « historique », comme il n'existe pas de « culture absolue » en dehors du sujet qui la reçoit, la construit, la transforme et la transmet à son tour. En d'autres termes, le sujet « se singularise » en s'appropriant à sa manière ce qui sert de modèle identificatoire à tous au sein d'une famille donnée, et au sein d'une collectivité déterminée. Pour cela, dès qu'on s'intéresse aux problèmes existentiels d'un individu ou d'un groupe social – la santé, le mariage, le travail, la guerre et la paix, etc., on a affaire à la fois et simultanément aux problématiques induites par l'environnement et vice versa.

Deuxième thèse : les violences collectives ont comme étiologie le réveil des fragilités psychiques subjectives archaïques. Mais, pour « passer à l'acte » à plusieurs, il faut qu'il y ait des influences fédératrices extérieures : le meneur d'une part, une identification aux autres membres du groupe ensuite,²⁶ et enfin des conditions conjoncturelles qui facilitent la transgression des interdits.

2. Hypothèses complémentaires [p. 39 – 40]

Première hypothèse : comme il n'existe pas de « **sujet archétype** » en dehors de son environnement « historique » ni de « **culture absolue** » en dehors du sujet, « l'inquiétant individuel » serait le résultat des représentations archaïques des objets introjectés - objets tantôt familiers et structurants, tantôt étrangers et menaçants ! Quant à « l'inquiétant collectif », il serait lié aux représentations inconscientes et aux sentiments ambivalents vis-à-vis de la figure du « meneur » - une personne, le chef par exemple, un mythe ou une idéologie. C'est ainsi que toute remise en cause du « meneur » constitue en même temps une menace pour la vie psychique de ses adeptes ! Là-dessus, le cas des violences collectives est éclairant.

Deuxième hypothèse : « le sujet » de la clinique, c'est le sujet en quête perpétuelle d'identité. En effet, même si la vie psychique s'incarne dans une culture donnée, elle est dotée d'une capacité à accueillir des objets « identificatoires » venus des cultures différentes. Et dans certains cas, cette quête d'*objets d'ailleurs* deviendrait même une nécessité : en effet, certains sujets s'exileraient,

²⁶ FREUD S., (1921), texte « Psychologie des foules et analyse du moi », o.c, p. 181

c'est l'hypothèse des recherches actuelles en sociologie,²⁷ à la recherche d'objets d'étayage dans d'autres cultures. Par conséquent, la violence chez certains adolescents en situation d'exil serait le symptôme d'un conflit psychique, conflit entre représentations généalogiques traumatiques et exigences actuelles de l'environnement.

III. Méthodologie

1. Interprétation diachronique de la culture
2. Interprétation synchronique de la culture
3. Les cinq points de vue de notre approche : testimonial, historique, anthropologique et socioculturel, psychologique, clinique.

IV. Fondements conceptuels

1. Le passage à l'acte : « trait dominant des personnalités psychopathiques mais pouvant également survenir sur toute forme d'organisation psychique qui représente un mode de résolution de la tension liée à un conflit, par une décharge immédiate venant à la place d'une prise de conscience ou d'une élaboration mentale. »²⁸ Dans la présente recherche, le passage à l'acte collectif concerne avant tout le phénomène de groupe, la violence identitaire collective.

2. Le bouc émissaire : *Les Hébreux* « sacrifiaient rituellement à la divinité un bous blanc chargé de leurs péchés à la fête des Expiations. » En général, le « bouc émissaire » « désigne un agent social (minorité, étranger, leader déchu) sur lequel des accusateurs rejettent sans justification les fautes ou les erreurs commises par la collectivité. »²⁹ Selon R. Girard, dans les persécutions historiques, les « coupables » restent suffisamment distincts de leurs « crimes » pour qu'on ne puisse pas se méprendre sur la nature du processus. Il n'en va pas de même dans le mythe. **Le coupable est tellement consubstantiel à sa faute qu'on ne peut pas dissocier celle-ci de celui-là (...).** »³⁰

3. Le clivage : « coexistence de motions pulsionnelles opposées, sans intégration ni compromis possible ; coexistence d'une partie du réel avec le déni de certaines perceptions de la réalité intérieure et extérieure »³¹ Or, dans la psychologie collective, si la foule s'organise autour d'un chef commun, il importe de souligner que le « leader » représente à la fois « le modèle » à suivre pour atteindre un but, puis cet « idéal » ultime lui-même. Ainsi, tout « idéal » suppose la perfection rêvée – l'utopie, à côté de laquelle il doit exister des situations d'échec ou des figures négatives – des

²⁷ COLLOVALD A. (Sous la direction de), *L'humanitaire ou le management des dévouements*, Enquête sur un militantisme de « solidarité internationale » en faveur du Tiers-Monde, Rennes, PUF, 2002

²⁸ GUELFY J. D. (sous la direction de), *Psychiatrie*, Paris, Masson, 1987, p. 349

²⁹ ANZIEU D., article le « Bouc émissaire », in DARON R. et PAROT F. (sous la direction de), (1991), *Dictionnaire de psychologie*, Paris, PUF, 2003, p. 94

³⁰ Ibid., pp. 40 - 59

³¹ GUELFY J. D. [sous la direction de], *Psychiatrie*, o.c., p. 209

contre-modèles – à combattre.

4. La compulsion de répétition : selon E. Roudinesco et M. Plon, « même s'il n'en développe toutes les implications théoriques qu'en 1920, dans *Au-delà du principe de plaisir*, Sigmund Freud a très tôt relié entre elles les idées de compulsion et de répétition pour rendre compte d'un processus inconscient, et comme tel immaîtrisable, qui contraint le sujet à reproduire des séquences (actes, idées, pensées ou rêves) qui furent à l'origine génératrices de souffrance et qui ont conservé ce caractère douloureux. La compulsion de répétition provient du champ pulsionnel, dont elle possède le caractère d'insistance conservatrice. »³²

Rappel : c'est le même concept freudien de « la compulsion de répétition » qui constitue le noyau de notre sujet de thèse. Selon Freud, « la compulsion de répétition est « l'éternel retour », la répétition inconsciente des expériences traumatiques du passé. L'auteur rattache ces symptômes, chez l'être humain, à deux forces pulsionnelles opposées : la « pulsion de vie » et « la pulsion de mort. » La première est vitale et contribue au progrès créatif, tandis que la seconde a pour but la destruction, l'anéantissement de la vie et du progrès culturel.³³

5. L'identification / l'identification projective : « Terme employé en psychanalyse pour désigner le processus central par lequel le sujet se constitue et se transforme en assimilant ou en s'appropriant, en des moments clés de son évolution, des aspects, attributs ou traits des êtres humains qui l'entourent. »³⁴ En tant que « expression première d'un lien affectif à une autre personne, » l'identification est au centre du complexe d'Œdipe.

Chez Freud comme nous l'avons exposé ci-dessus, « (...) l'identification est la forme la plus originaire du lien affectif à un objet » ; puis, « par voie régressive, elle devient le substitut d'un lien objectal libidinal, en quelque sorte par introjection de l'objet dans le moi » ; enfin, « elle peut naître chaque fois qu'est perçue à nouveau une certaine communauté avec une personne qui n'est pas objet des pulsions sexuelles. »³⁵ A l'adolescence, ce processus aboutit à la création de liens avec des personnes extérieures du cercle familial, à savoir des liens avec des personnes qui ne constituaient pas l'« objet des pulsions sexuelles infantiles » selon la théorie freudienne.

L'identification projective

Selon M. Klein, « l'amour et la haine sont dès le début de la vie projetés » sur l'objet parental. Par la suite, « les fantasmes » clivés « s'étendent (...) à d'autres personnes. » Selon le même auteur, il existe une « importance majeure, dans l'identification, de certains mécanismes de la projection, complémentaires de ceux de l'introjection. » Pour cela, « l'identification projective est liée à des processus de développement » - processus précoces dont « la position paranoïde-schizoïde. »³⁶ Comme le démontre R. Kaës dans son étude sur l'idéologie, les mêmes mécanismes psychiques de l'identification projective sont aussi à l'œuvre dans les violences collectives.

6. Idéologie et destin des pulsions : créé en 1798, le terme « idéologie » désigne « la science

³² Ibid., p. 913

³³ FREUD S., (1930), *Le Malaise dans la culture*, o.c., p. 64

³⁴ ROUDINESCO E. et PLON M., *Dictionnaire de la psychanalyse*, o.c., p. 495

³⁵ FREUD S., (1921), texte « Psychologie des foules et analyse du moi », in *Essais de psychanalyse*, o.c., Ibid.

³⁶ KLEIN M., (1955), texte « A propos de l'identification », in *Envie et gratitude et autres essais*, o.c.

descriptive de la pensée et de l'origine des idées fondée sur l'observation intérieure et sur la connaissance médicale de la nature de l'homme. (...) En 1800, l'Idéologie englobait l'ensemble des sciences de l'homme. (...) En 1812, Napoléon s'emploie à conférer au terme la connotation péjorative de discours abstrait et creux. K. Marx lui donna le sens couramment utilisé aujourd'hui de conception du monde qui reflète des faits socioéconomiques. C'est en ce sens que l'utilise aujourd'hui la psychologie sociale lorsqu'elle étudie, par exemple, l'influence des structures collectives sur les comportements des groupes ou des individus. »³⁷

Idéologie et destin des pulsions

L'hypothèse de départ de R. Kaës est que l'idéologie est « le contenant » de *la violence orale*. « De ce point de vue, l'idéologie est l'inverse du bégaiement »³⁸ selon le même auteur. En effet, « de son rapport avec l'oralité, l'idéologie tient l'une de ses fonctions majeures : elle se constitue contre la séparation, contre la césure. **L'idéologue parle sans que ses lèvres soient séparées du sein (...), tout son plaisir est dans l'évitement de la castration orale (...).** » R. Kaës aborde ensuite la question de la place de l'idéologie dans le destin individuel : « un tel déni de la castration primaire s'étaye sur *la violence orale* de la mère ; nous allons retrouver, avec le pivot anal, la même imago maternelle : phallique. »³⁹

« (...) Alors que le bégaiement serait le résultat de la prééminence des pulsions partielles sur le Moi, l'idéologie attesterait plutôt de l'allégeance des pulsions aux formations idéales moiïques et surmoiïques, auxquelles les formations groupales apportent un étai surdéterminé. L'omnipotence de l'idée – et de l'idéal, et de l'idole – tient au déni, (...) mais c'est une omnipotence « réussie », dans la mesure où la violence est contenue dans la pensée d'airain, et retournée efficacement, *sans conflit interne*. »⁴⁰

A partir de l'expérience d'analyste, R. Kaës présente par ailleurs la nature « égalitariste » de l'idéologie et le souci du contrôle des pulsions sadomasochistes :

« La position idéologique se présente (...) comme une tentative de réduire – et de résoudre - (...) l'écart entre le narcissisme et l'objet, [écart] qui forme coin dans le fantasme et faille dans l'unité imaginaire. »⁴¹ Pour cela, grâce à l'idéologie « se maintient (...) l'intégrité narcissique du corps-goupal, extension omnipotente du corps de chacun : au prix d'un clivage, d'un déni, d'une parole

³⁷ PAROT F., article « Idéologie », in DORION R. et PAROT F. (sous la direction de), *Dictionnaire de psychologie*, o.c., p. 361

³⁸ KAËS R., *L'idéologie – études psychanalytiques*, o.c., p. 95

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid., p. 97

⁴¹ Ibid., p. 107

répétitive, projectile, totalisante. »⁴²

R. Kaës termine sa réflexion sur l'idéologie et le destin des pulsions par une observation concernant la « violence idéologique » caractérisée par « l'envie » et « la jouissance » selon l'auteur. « L'envie (...) organise le rapport de la destruction et de la jouissance : l'envie est la jouissance de détruire ce dont l'autre jouit et dont de ce fait il spolie tous les autres. L'idéologie est à la fois l'objet et l'arme de la violence envieuse, mais elle se récuse comme jouissance, en raison du clivage qui la constitue. » Cette observation de R. Kaës est éclairée dans la suite du texte par A. Green : « Jamais la destruction n'est assumée comme jouissance au niveau de l'idéologie qui ne connaît que la lutte pour le bien. (...) L'idéologie opérera donc le refoulement des pulsions de destruction ou dénier leur effet. Comme telle, elle déplacera le sens des conflits qui ne sera plus conflit entre pulsions de vie et pulsions de mort, mais conflit entre la chair et l'esprit, l'organisme et le milieu, ou entre forces antagonistes de la réalité sociale. A la limite, l'idéologie sera négation de la pulsion, car toute pulsion a un caractère peu ou prou violent, donc destructeur. Et l'homme sera affranchi du désir. »⁴³

7. L'inquiétant : [*Rappel*] à partir de l'étude d'O. Rank sur le phénomène du double, Freud affirme que le double était à l'origine une assurance contre la disparition du moi, un « démenti énergétique de la puissance de la mort » [selon O. Rank], et l'âme « immortelle » fut vraisemblablement le premier double du corps. La création d'un tel dédoublement comme défense contre l'anéantissement a son pendant dans une présentation figurée de la langue du rêve (...). La représentation du double ne disparaît pas nécessairement avec ce narcissisme des primes origines, car elle peut acquérir, des stades de développement ultérieurs du moi, un nouveau contenu. »⁴⁴

Pour cela, l'« étrange familier » est une impression effrayante qui se « rattache aux choses connues depuis longtemps et de tout temps familières. » Ainsi, cette impression d'étrangeté est à l'origine de « la peur de castration, la figure du double, le mouvement de l'automate. Ces trois modalités de l'étrange ont pour trait commun de réactiver des forces primitives que la civilisation semblait avoir oubliées et que l'individu croyait avoir surmontées (...). »⁴⁵

A partir des données déjà rassemblées dans la présente recherche, nous pourrions résumer ainsi notre hypothèse centrale : c'est **l'inquiétant de la mémoire collective** qui serait à l'origine du passage à l'acte en foule : la présente formulation fait référence aux textes de S. Freud - « *L'inquiétant* »,⁴⁶ et celui de M. Halbwachs - « *La Mémoire collective*. »⁴⁷

8. Le mythe : « *Qu'est-ce qu'un mythe ?* » C. Carlier et N. Griton-Rotterdam nous donnent une

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., p. 123

⁴⁴ Freud S., (1919), texte « L'inquiétant », in *Œuvres complètes XV 1916 – 1920*, o.c.

⁴⁵ ROUDINESCO E. et PLON M., Dictionnaire de la psychanalyse, o.c., p. 124

⁴⁶ FREUD S., (1919), texte « L'inquiétant », in *Œuvres complètes XV 1916 - 1920*, o.c., pp. 147 - 188

⁴⁷ HALBWACHS M., *La mémoire collective*, Paris, PUF, 1950

réponse à cette question précise : « Le terme de mythologie n'a rien de mystérieux : il désigne un ensemble de mythes appartenant à un même contexte culturel, et réunis sans grand souci de cohérence. La notion de mythe, en revanche, est infiniment plus complexe. » Les deux auteurs ne se risquent pas à résoudre les problèmes « insolubles » concernant la définition du mythe. Ils proposent plutôt d'« éclairer », de « limiter l'objet du mythe » : il « se caractérise par sa forme (un récit), par son fondement (une croyance religieuse), par son rôle (expliquer l'état du monde). »⁴⁸ Selon les mêmes auteurs, le mythe est un type particulier de récit dont le modèle a été donné par les histoires des dieux de la Grèce antique. »⁴⁹ Cependant, tous les mythes « ne sont pas des histoires de dieux, ce sont des histoires des héros mais distinguées des contes ou des légendes, ce sont des histoires d'ancêtres mais distinguées des récits historiques, des histoires d'animaux distinguées des fables (...) ». ⁵⁰ A la différence des contes qui ne sont que des inventions, les mythes « sont reconnus pour vrais par les sociétés qui les racontent alors que, contrairement à ce qui se passe pour les récits historiques, il n'y a pourtant là, aux yeux de l'observateur étranger, pratiquement rien de vraisemblable. »⁵¹

Malgré le paradoxe de la nature du mythe – dont le récit est considéré comme vrai par ses dépositaires sans qu'il y ait de preuve scientifique pour les étrangers, ses effets sur l'organisation socioculturelle sont indéniables. en plus des mythes dits « classiques », les différentes idéologies à l'origine des violences contemporaines constitueraient des « néo-mythes » : à l'opposé des mythes classiques qui sont des récits anonyme, les « néo-mythes » sont des idéologies de « héros » modernes : des « icônes », des nouveaux *mages* ou *prophètes*, des « leaders » dont l'influence aura constitué une communauté idéologique de partisans, indépendamment des frontières étatiques traditionnelles : des saints, des artistes, des guérilleros, des pacifistes, etc.

Néanmoins, malgré leur différence manifeste, les « mythes classiques » et les « néo-mythes » ont plusieurs points communs : la transmission par le moyen du récit et l'allégeance inconditionnelle des « fidèles » au récit mythique et/ou à l'idéologie du « héros ». Par la suite, les conséquences socioculturelles de cette allégeance sont réelles. Ainsi, mon hypothèse est que la guerre constitue l'une des conséquences majeures de la croyance aux mythes et aux néo-mythes, puis, elle est aussi l'expression par excellence de leur violence multiforme.

2ème partie

⁴⁸ CARLIER C. et GRITON-ROTTERDAM N., *Des mythes aux mythologies*, Paris, Ellipses, 2008, p.7

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

L'INQUIETANT DE LA MEMOIRE COLLECTIVE

I. Du mythe à l'inquiétant collectif

1. La question de l'ethnie au Rwanda
2. Les mythes fondateurs au Rwanda [p. 73 - 74]
3. La théorie des races au Rwanda selon A. Kagame [p. 76]

Conclusions de A. Kagame :

La première conclusion de l'étude comparative linguistique de A. Kagame c'est que « le terme Mututsi (Batutsi) signifie *un immigré*. Il peut signifier également : *un riche, ou un suzerain*. Les trois sens applicables à ce nom se complètent harmonieusement, car il s'agit d'un immigré, propriétaire de troupeaux et conquérant.

La deuxième conclusion du même auteur rapproche les significations étymologiques de « Hutu » et « Tutsi » par rapport aux classes sociales au Rwanda : « grâce à une étude comparative entre quelques langues bantu et la langue du Rwanda, il nous est possible de trouver une signification étymologique, linguistiquement établie jusqu'à un certain point, applicable au terme Muhutu. Cette signification (manant, roturier), fait pendant à celle que nous avons déjà attribuée au terme Mututsi » :

Mututsi = riche ; suzerain ; immigré.

Muhutu = manant (paysan, roturier).

A. Kagame conclut :

« D'où il appert que les deux dénominations expriment une idée de différence sociale, et indirectement celle de race. On s'explique dès lors les dispositions du Droit politique traditionnel, qui considère comme Mututsi toute personne détenant un grand nombre de vaches, sans faire attention au fait qu'il serait de race Muhutu. Du moment qu'il a accédé à la richesse bovine, il est politiquement Mututsi, tout en restant racialement Muhutu. »⁵² [p. 79 – 80]

- Systématisation du mythe des origines au Rwanda : La carte d'identité [p. 82 notes 12 et 13]
- Le contre – mythe des années 60 : La révolution des Hutu – Rubanda nyamwinshi (La majorité politique) [p. ... ; note 14]
- Le double intérêt de la théorie des races par A. Kagame [p. 84 – 85 notes 15 et 16]

Premièrement, la théorie de A. Kagame sur les ethnies au Rwanda a introduit une rupture radicale avec le mythe des « clans d'origines célestes. » En effet, ce mythe n'avait qu'une seule visée, à savoir la légitimation quasi divine de la domination de la dynastie monarchique sur les autres

⁵² Ibid., p. 26

couches de la société rwandaise. En effet, pour la première fois, un scientifique rwandais osait, au sein même de la dynastie monarchique elle-même, remettre en cause le mythe de Gihanga – le père fondateur de la monarchie qui serait tombé du ciel !

Deuxièmement, A. Kagame a repris les théories des premiers explorateurs et des missionnaires, en ce qui concerne les stéréotypes ethniques au Rwanda, pour introduire une vision nouvelle : loin des clichés de taille, de différences en ce qui concerne la culture ou les aptitudes intellectuelles entre Hutu, Twa et Tutsi, le même chercheur a fait une remise en question des évidences pour démontrer les changements anthropologiques et socioculturels suite aux liens matrimoniaux et aux échanges économiques.

Ainsi, ce rapprochement fait par A. Kagame entre les classes sociales « Hutu » et « Tutsi » est toujours d'actualité. Par ailleurs, le même rapprochement constitue un démenti scientifique contre les critiques tardives de certains chercheurs de nos jours : ces derniers prétendent que c'est l'œuvre de A. Kagame qui aurait introduit les différences ethniques au Rwanda ! Au fait, même si certaines de ses sources sont discutables en ce qui concerne l'histoire du Rwanda, l'auteur a lui-même nuancé ses affirmations et il a été le premier à démontrer, comme nous venons de le voir, que les Hutu et les Tutsi constituent finalement un même peuple. Comme nous le verrons plus loin, c'est la lecture partielle de sa théorie d'une part, puis les commentaires abusifs sur le plan idéologique d'autre part, qui ont radicalisé le discours ethnocentrique au Rwanda.

Notons aussi que les hypothèses de A. Kagame furent confirmées - en ce qui concerne le métissage ethnique et les changements de caractères physiques suite aux échanges matrimoniaux, à l'alimentation et l'environnement - par les travaux du Dr J. Hiernaux en 1956.

En définitive, les critiques actuelles selon lesquelles les travaux de A. Kagame ne seraient pas scientifiquement valides – faute de documents historiques écrits pour les confirmer – viseraient uniquement à réécrire l'histoire du Rwanda selon une nouvelle idéologie ! Car, la tradition orale, quoique imparfaite comme tout autre document « historique », renseigne malgré tout sur des faits historiques ou du moins sur des événements du passé tels que la mémoire collective les a perçus. Et même dans les civilisations où l'écriture existe depuis des siècles, ce n'est pas pour autant que l'histoire de leurs peuples soit totalement fiable ou exempte des « traditions » ! Les difficultés des historiens à reconstituer l'histoire de Jésus-Christ nous offrent un exemple parfait : ce qui compte pour les chrétiens c'est la « mémoire » d'une tradition orale, et cette tradition mobilise les foules depuis des siècles. Ainsi, pour le peuple rwandais aussi, ce qui compte ce n'est pas l'exactitude des faits du passé, mais la transmission des traditions et le sens qu'on leur donne par le biais du récit.

- Le problème de l'ethnocentrisme rwandais au-delà des frontières du pays [p. 87]
- 4. Mythe et syncrétisme religieux : Le Dieu de l'Evangile et le Roi, la Vierge Marie et Reine-mère, le Peuple des Fidèles et le peuple des serviteurs, les paraboles bibliques et les traditions agro-pastorales au Rwanda.

Un seul « roi », une seule terre et deux idéologies ethnocentriques !⁵³

II. La violence identitaire

1. La question du pouvoir : un malentendu depuis l'époque colonial
2. Le dilemme entre tradition et modernité :
 - l'école nouvelle [p. 96 – 98]
3. Effondrement des traditions et survenue des violences collectives [p. 102 – 106]

III. Le temps des sacrifices

Extrait du roman « *Le monde s'effondre* » ... [p. 107 – 109]

1. Massacres et rituels sacrificiels au Rwanda avant 1990
 - Le sacrifice de Rucunshu en 1896 pour le pouvoir et les violences identitaires contre l'administration coloniale allemande ; l'humiliation du Roi Musinga par l'administration coloniale belge en 1931
 - Le sacrifice de 1959 : la chute de la monarchie
2. Les sacrifices liés au génocide de 1994 au Rwanda
 - Une partie de poker ! [p. 114]
 - Massacres contre les communautés Tutsi au début de la guerre civile en 1990 [p. 115 ss]
 - La propagande criminelle
 - Attitudes sacrificielles chez certains Tutsi et chez certains Hutu [p. 119 – 120]
3. Le génocide et la chute de Kigali en 1994
 - Déroulement du génocide : cf. HRW « *Aucun témoin ne doit survivre – Le génocide au Rwanda de 1994* »
 - La chute de Kigali : Comment expliquer la fuite massive vers l'étranger ? [p. 122 – 125]
4. La guerre des symboles : Le Kalinga ou la Croix [p. 127]
5. Mythes et syncrétisme idéologique : le contexte régional [p. 129 - 132]

IV. Crimes sexuels et problématiques de genre [p. 133]

1. Le sexe appât

⁵³ Référence au « Trito-Isaïe » biblique de l'Ancien Testament (Is 62, 1 – 4) : Un seul Dieu, un seul Peuple, une seule Terre. Mais au Rwanda, Dieu a été remplacé par l'autorité sacrée (le monarque – un roi ou un président), la Terre (le pays) a été morcelée par le pouvoir colonial, et le Peuple est divisé par deux idéologies ethnocentriques !

- du proxénétisme idéologique

- conséquences collectives

2. Hommes et femmes : acteurs et victimes des violences collectives

- Le viol comme arme de guerre

- Extermination systématique des hommes dans les conflits armés / actes de harcèlement pour forcer les hommes instruits à s'exiler

3. Les crimes sexuels génocidaires au Rwanda

- Le viol génocidaire - conceptions traditionnelles de la virginité féminine

- L'affaire Kalinga et le viol des femmes : angoisse collective de castration selon les représentations magico-politiques [p. 140 – 142]

- Gutaha Intsinzi ou le « repos du guerrier » [p. 148]

- Les différentes responsabilités historiques

3ème partie

RÉFLEXION DE SYNTHÈSE

I. Vous imaginez-vous le Rwanda sans le roi ?

1. Le faux-self comme symptôme des failles narcissiques [p. 152 – 155]

Référence faite au texte de D. Winnicott « *L'agressivité et ses rapports avec le développement affectif* », ⁵⁴ l'une des hypothèses formulées par l'auteur sur l'étiologie des comportements agressifs – qui seraient liés au développement narcissique primaire suite aux influences de l'environnement – concerne « *les premières racines de l'agressivité.* » A travers l'exposé de ses observations, D. Winnicott présente une *situation clinique extrême* dans laquelle, pour le sujet, « (...) il ne reste pas de lieu de repos pour une expérience individuelle et qu'en conséquence l'état narcissique primaire possible n'évolue pas vers une individualité. L' « individu » se développe alors comme une extension de l'écorce plutôt que du noyau, comme une extension de l'environnement envahissant. Ce qui reste du noyau est dissimulé et ne se retrouve qu'avec difficulté, même dans l'analyse la plus poussée. *L'individu n'existe alors que grâce au fait de ne pas être deviné.* Le *self* authentique est caché et, du point de vue clinique, nous nous trouvons en face du faux *self* complexe dont la fonction est de maintenir caché le vrai. Le faux *self* peut être bien adapté à la société, mais l'absence du vrai *self* est la source d'une instabilité qui devient d'autant plus évidente que la société est amenée à penser que le faux *self* est le vrai. » ⁵⁵ Cette observation amène à se demander si le profil

⁵⁴ WINNICOTT D., (1950 – 1955), texte « L'agressivité et ses rapports avec le développement affectif », in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1969, pp. 150 - 168

⁵⁵ Ibid., pp. 160 - 161

de certains « chefs-nés » tant *habiles*, dans l'histoire de certains pays où les violences collectives sont récurrentes, ne serait pas lié à cette hyper adaptabilité narcissique pour contrôler à tout prix un environnement perçu comme étant hostile :

Quoique notre sujet concerne les violences collectives à première vue, nous nous intéressons - de manière indirecte mais concrète - aux problématiques de la psychopathologie individuelle. En effet, à travers la foule, c'est le sujet en tant qu'individu qui fait l'objet de notre étude. Sur ce point, rappelons l'observation d'un historien belge sur le cas des « chefs-nés » au Rwanda, en 1940 : « (...) **Représenter**, faire belle et noble figure à travers tout, voilà la grande affaire pour ces aristocrates (...). Il est vrai que le mensonge cesse d'être une tromperie dans la mesure où il est admis par la convention sociale. Il devient un jeu, comme le poker, un exercice, une virtuosité esthétique (...) »⁵⁶ Citant un autre auteur, Chalux, P. Dresse ajoute : « (...) le mensonge, ici, n'est pas considéré comme une faute, mais comme une habileté. C'est un don ! » Mais, c'est sans doute le premier Résident allemand au Rwanda, R. Kandt, qui fut le premier à décrire le statut du mensonge au sein du pouvoir au Rwanda et son influence sur le comportement social : « (...) le mensonge n'offense point les conceptions morales (...). Leur mensonge est l'inconsciente transposition de ce charmant et – chez un peuple nègre – surprenant jeu de devinette, par lequel, enfants, ils avaient soin déjà d'animer leur sociabilité. »⁵⁷ P. Dresse conclut : « Toutefois, l'art de tromper n'est pas chose purement verbal. Le visage, le geste, la contenance entière doivent seconder le bel artifice du discours. C'est pourquoi les Batutsi [les chefs] sont de maîtres comédiens, habiles à se composer la physionomie de circonstance, et cela instantanément... »⁵⁸ Le même auteur nous offre une remarquable vignette clinique :

« Morigéné par l'administrateur belge, un **imfura** (ou grand de ce pays) s'était abandonné jusqu'à pleurer devant lui comme un enfant. Au moment de quitter le lieu de son humiliation, il aperçoit des congénères groupés aux abords du bureau fatal. Aussitôt son visage se raffermir, reprend sa joie avec sa couleur ; épanoui de satisfaction, il salue d'un large sourire ceux qui, pour rien du monde, ne doivent soupçonner sa mésaventure. »⁵⁹

2. Le désir de vengeance

II. Double nature et polysémie du mythe [p. 157]

1. Double nature du mythe : d'origine *éthérée* selon la croyance collective, le discours du mythe est transcendant. Cependant, en tant que « *parole d'homme* » à l'origine, le mythe peut se rapprocher du délire ! D'où la nécessité de confronter le mythe à d'autres sources de la connaissance, en

⁵⁶ DRESSE P., *Le Ruanda d'aujourd'hui*, o.c., pp. 31 -33

⁵⁷ KANDT R., in DRESSE P., *Le Ruanda d'aujourd'hui*, o.c., Ibid. (voir aussi KANDT R., *Caput Nili*, Berlin, Dietrich Reimer, 1921)

⁵⁸ DRESSE P., *Le Ruanda d'aujourd'hui*, o.c., ibid.

⁵⁹ Ibid., pp. 33 - 34

particulier l'histoire, pour éviter les erreurs d'interprétation.

2. La polysémie du mythe : message à transmettre ; le messenger lui-même. Le mythe se construit autour de quatre éléments : une source transcendante, le message à transmettre, le messenger, le peuple destinataire du message. *In fine*, les quatre éléments se résume dans la personne du messenger -prophète, le meneur ou le héros : celui-ci est vénéré comme la divinité qu'il est sensé représenter, sa parole devient auto-suffisante et remplace le message mythique d'origine, il devient l'idole et sujet « archétype » du peuple ! Pour cela, s'en prendre au « chef » c'est s'en prendre à l'être suprême en qui tout le peuple doit l'existence !

3. Du choc des cultures à la fausse monnaie identitaire

Hutu et Tutsi : vraies ethnies au Rwanda ou « fausse monnaie » coloniale ?

III. Mythe et violence identitaire

1. Identification projective et violence destructive

Apports de M. Klein [p. 165 – 167]

Selon M. Klein, [**Rappel**] « l'amour et la haine sont dès le début de la vie projetés sur » l'objet parental. Par la suite « les fantasmes » clivés « s'étendent (...) à d'autres personne. » La remarque de l'auteur qui nous intéresse en particulier c'est que « l'angoisse de persécution et la peur de représailles (...) forment la base du développement de la paranoïa et de la schizophrénie. Ce ne sont pas seulement les parties du corps ressenties comme destructrices et mauvaises qui sont clivées et projetées dans une autre personne ; ce sont aussi les parties ressenties comme bonnes et précieuses (...). »⁶⁰ D'autre part, M. Klein précise qu'il existe une « importance majeure, dans l'identification, de certains mécanismes de la projection, complémentaires de ceux de l'introjection » : l'identification procéderait à la fois de la projection et de l'introjection. Pour cela, « l'identification projective est liée à des processus de développement » - processus précoces dont « la position paranoïde-schizoïde. » En effet, l'identification serait liée à un stade « où le clivage est à son comble et où l'angoisse de persécution prédomine. (...) L'identification par la projection suppose que le clivage de certaines parties de soi s'associe à leur projection sur (ou plutôt dans) une autre personne. »⁶¹ Cette théorie permet de comprendre le processus complexe par lequel les individus s'identifient au meneur dans la foule : d'une part par introjection et projection des attributs ressentis comme bons – attributs dont le « meneur » serait le représentant ou la figure vivante ; d'autre part, par la projection de la « haine » ou « objets mauvais » à d'autres individus pour leur nuire.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

Dans la tradition rwandaise, les monarques les plus respectés sont ceux qui ont fait des conquêtes, ceux qui ont fait la guerre contre les « ennemis » étrangers. Cette culture de la guerre n'a pas disparue même si les guerres de conquête ont disparues dès l'époque coloniale. En revanche, « l'ennemi » a changé de nature : au lieu de se trouver à l'extérieur du pays, l'ennemi est devenu « interne » : ce sont désormais des rivaux politiques, des adversaires tantôt « Hutu » tantôt « Tutsi » selon les intérêts en jeu.

2. La double nature des manifestations affectives

Apports de J. Rivière

« Les manifestations affectives ont deux sources fondamentales », à savoir « les deux grands instincts primitifs de l'homme : la faim et l'amour. » Pour cela, « notre vie est essentiellement au service d'un objectif double : s'assurer des moyens d'existence et, en même temps, tirer du plaisir de cette existence (...). » Comme le souligne l'auteur dans la suite de sa réflexion, « ces buts engendrent des émotions profondes » et « peuvent être la cause de grands bonheurs ou de grands malheurs. »⁶²

S'agissant de la question de l'agressivité, le point de vue de J. Rivière est encore une fois déterminant pour comprendre la nature des violences collectives : « on reconnaît généralement comme inné, chez l'homme et la plupart des animaux, un instinct d'agression, tout au moins pour se défendre. » Mais, selon l'auteur, il existe un lien étroit entre l'agressivité et le plaisir. Car, « des pulsions agressives, cruelles et égoïstes, sont étroitement associées à des sentiments de plaisir et de satisfaction (...) et une certaine fascination et une excitation peuvent accompagner la gratification de ces pulsions. (...) Ce plaisir, qui peut s'associer étroitement à des émotions agressives, explique dans une certaine mesure pourquoi ces émotions sont si impérieuses et difficiles à contrôler. » De plus, « la haine, l'agressivité, l'envie, la jalousie, le désir de posséder, tous ces sentiments que les adultes ressentent et expriment, sont à la fois des dérivés (...) de l'expérience primitive et de la nécessité de la maîtriser si nous voulons survivre et obtenir quelque plaisir dans la vie. »⁶³

a) pulsions agressives de destructions : le viol génocidaire

b) pulsions agressives de possession : le viol d'emprise

IV. Du cas du Rwanda à l'universel

1. Néo-mythe, idéologie et guerre civile : les récits de jeunes guérilleros de la région des grands-lacs
- confirmation des recherches de HRW

⁶² RIVIERE J., texte « La haine, le désir de possession et l'agressivité », in KLEIN M. et RIVIERE J., (1937), *L'amour et la haine*, o.c., p. 15

⁶³ Ibid., p. 25

2. La violence de l'idéologie marxiste
3. La violence des mythes pacifistes
4. La violence des mythes religieux
5. La violence du mythe de la justice humaine

V. Conclusions à partir de nos thèses et hypothèses de recherche [p. 191 – 196]

La vie psychique transcende-t-elle « les cultures » ?

La vie psychique, de par l'introjection d'objets identificatoires externes, ne transcende pas la culture. En revanche, la vie psychique s'incarne dans une culture donnée tout en conservant une certaine *plasticité* lui permettant d'introjecter d'autres objets identificatoires offerts par des cultures différentes. Ainsi, certaines pathologies ou comportements antisociaux seraient liés soit au manque de *plasticité* afin de s'approprier de nouveaux objets d'étayage – « l'en-moins pathogène » ; soit à une « porosité » de la psyché : dans ce deuxième cas de figure, il y aurait une intrusion massive de l'environnement – « l'en-trop pathogène ». L'adhésion aux idéologies meurtrières sans discernement, lors des violences collectives, illustre cette hypothèse.

La « maladie du temps » et la « maladie de l'histoire »

E. Minkowski a défini la notion de « maladie du temps » qui caractériserait *les états de dépression*.⁶⁴ Cette maladie du temps serait liée au « **dualisme** » de la vie psychique selon le même auteur : d'un côté le sujet se sent embarqué ou confondu avec l'autre, mais en même temps il se sent isolé. Ce dualisme est dû, selon E. Minkowski, à la perte de « la solidarité organo-psychique » qui est la condition essentielle du « j'existe. » Car, « le phénomène de l'achèvement suppose une solidarité entre le moi et le monde ambiant. » Ainsi, la pathologie n'est pas autre chose que cette « déconnexion » entre le moi et le monde ambiant. Cette « déconnexion » entre le moi et la réalité constitue la caractéristique principale de l'état mental des auteurs de violences collectives.

L'inquiétant dans les violences collectives : la violence fondamentale⁶⁵

A partir de divers textes de Freud et les travaux de M. Klein, J. Bergeret a élaboré une théorie de la « violence fondamentale » dans le développement individuel du sujet. En 1915, dans un texte sur « la guerre et la mort »,⁶⁶ Freud parle de « l'évolution de l'imaginaire humain se produisant sous l'influence de l'environnement et à partir d'éléments brutaux archaïques – mouvements

⁶⁴ MINKOWSKI E., (1933), *Etude sur la structure des états de dépression : Les dépressions ambivalentes*, Paris, édition du Nouvel Objet, 1993, pp. 1 - 60

⁶⁵ BERGERET J., (1980), texte « La violence fondamentale », in *Freud, la violence et la dépression*, Paris, PUF, 1995, p. 63 – 92

⁶⁶ FREUD S., (1915), texte « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, pp. 9 - 40

pulsionnels. » Cette évolution serait à l'origine du « comportement de tendresse (...) sans que les éléments instinctuels brutaux fondamentaux ne disparaissent complètement. » C'est à partir de 1920, notamment dans le texte « Au-delà du principe de plaisir »⁶⁷ que Freud a décrit, selon l'étude de J. Bergeret, « une représentation fantasmatique précoce d'un danger objectal mettant en question la vie du sujet et constituant une sorte de défense congénitale contre le danger extérieur (...) »⁶⁸ Pour J. Bergeret, « cette fonction imaginaire innée serait le prototype de toutes les représentations fantasmatiques ultérieures impliquant un danger pour le sujet. »

Quant aux travaux des auteurs kleinien, ils ont permis de mettre en évidence l'hypothèse « des fantasmes violents très précoces » et « les peurs du tout jeune enfant d'être victime de représentations parentales terrifiantes. » Mais, la thèse principale des auteurs kleinien c'est qu'il s'agirait, dans ces peurs, de « la propre violence de l'enfant projetée sur les parents à cette période. » La grande nouveauté de cette découverte aura été l'hypothèse selon laquelle « la violence non négociée, non intégrée dans la poussée libidinale peut conduire à des attitudes envisageant la destruction de l'objet. » Cette violence se poursuivrait chez l'adulte « dans des tendances criminelles ou asociales. » C'est ce que J. Bergeret qualifie de « noyau violent primitif » chez M. Klein. Celle-ci affirme que ce *noyau violent primitif* ne disparaît jamais : soit « il s'intègre dans la libido pour lui conférer sa puissance, ou bien il intègre une partie de la libido libre pour donner naissance à l'agressivité et au sadisme véritable. »⁶⁹

Enfin, référence faite aux travaux de I. Hendrich, J. Bergeret revient sur le concept freudien de « pulsion d'emprise » qui serait « innée, asexuée, non agressive, ne devenant sadique qu'une fois sexualisée, liée à une origine héréditaire poussant à l'action pour des raisons vitales. » Sur ce point, D. Braunschweig et M. Fain affirment que la « pulsion d'emprise » constituerait une forme de « narcissisme primitivement secondaire » qui, selon le commentaire de J. Bergeret, correspondrait à son tour à « une formation imaginaire représentant un investissement du Moi. » Cette formation imaginaire résulterait « à la fois de la mise en action de moyens spécifiques environnementaux (c'est – à – dire les modèles proposés par les parents) et de la satisfaction accordée aux instincts de conservation (c'est – à – dire des éléments structuraux innés.) » D'après J. Bergeret, le but de ce processus est celui de « faire cesser cet état de détresse initial lié au dilemme : « *l'autre ou moi ?* » Ainsi, la réflexion de J. Bergeret aboutit à l'hypothèse de l'existence d'une « violence fondamentale » qui « s'appuie (...) à son origine sur des mises en scène tout à fait précoces telles

⁶⁷ FREUD S., (1920), texte « Au-delà du principe de plaisir », in *Œuvres complètes tome XV 1916 – 1920*, o.c., Ibid.

⁶⁸ BERGERET J., texte « La violence fondamentale », in *Freud, la violence et la dépression*, o.c., p. 78

⁶⁹ Ibid., p. 79

que « l'autre ou soi ? » ; « lui ou moi ? » ; « survivre ou mourir ? » ; « survivre au risque de devoir tuer l'autre » sans intention nette de détruire spécifiquement cet autre. »⁷⁰

En définitive, comme le souligne J. Bergeret, « l'instinct de mort correspondrait chez Freud à l'évocation d'une étape vers le retour d'un refoulé primaire antérieur au refoulé sexuel. » Par conséquent, « le sujet ayant correctement atteint son Œdipe (...) serait celui qui a pu réaliser *au sein de l'économie génitale triangulaire* l'intégration des données essentiellement violentes de son refoulé primaire. »⁷¹

Violences collectives et illusion groupale

D. Anzieu sur la formation des groupes pourrait nous éclairer rappelle d'abord la thèse freudienne selon laquelle « le rêve est la réalisation hallucinatoire du désir ; les processus primaires y apparaissent dominants. » Puis, D. Anzieu qualifie le rêve comme un symptôme névrotique : « le rêve est un débat avec un fantasme sous-jacent. » Enfin, selon le même auteur, le groupe qui est aussi un rêve, le groupe réel, « c'est avant tout la réalisation imaginaire d'un désir ; les processus primaires voilés par une façade de processus secondaires y sont déterminants. » Comme le rêve, le groupe est un débat avec un fantasme sous-jacent. Pour cela, « les humains vont à des groupes de la même façon que dans leur sommeil ils entrent en rêve. »⁷²

Définition : l'illusion groupale est un « état psychique collectif des membres d'un groupe » ayant reconnu et accepté un « leader » commun. « Cette illusion (...) reproduit le renoncement des frères et sœurs au désir infantile d'être chacun le préféré du père. Dans les groupes non directifs, l'illusion groupale survient après une première phase dominée par l'angoisse de persécution. D'où le sentiment d'euphorie d'être délivré de cette angoisse. L'illusion groupale cimente alors l'unité du groupe. Elle est à l'évolution d'un groupe ce que le stade de miroir est à l'évolution de l'enfant : une étape nécessaire mais aliénante, fondatrice du narcissisme groupal. »⁷³

Par conséquent, la situation des violences collectives semble confirmer l'observation kleinienne selon laquelle *le noyau violent primitif* ne disparaît jamais : tout au long de son existence, l'individu conserve la propension au sadisme et/ou au masochisme, quel que soit son statut social ou son degré d'instruction. Pour cela, notre hypothèse est que les pulsions archaïques visant le *passage à l'acte* coexistent aux côtés des processus secondaires hérités de la culture : en temps de paix, les mêmes pulsions violentes sont constamment réprimées par la Loi ou le surmoi culturel. Mais, lorsque le « chaos social » se produit, les *pulsions de mort* visant la destruction reprennent leur droit. Et cette observation permet de comprendre la conclusion de D. Anzieu sur la nature de « l'illusion

⁷⁰ Ibid., p. 80

⁷¹ Ibid., p. 82

⁷² ANZIEU D., (1971), texte « L'illusion groupale », in *Le groupe et l'inconscient*, Paris, Dunod, 1999, pp. 74 - 98

⁷³ ANZIEU D., article « Illusion groupale », in DORION R. et PAROT F. (sous la direction de), (1991), *Dictionnaire de psychologie*, o.c., pp. 362 - 363

groupale »⁷⁴ : « à côté de l'illusion individuelle et des productions culturelles qu'elle alimente et dont elle se nourrit, il existe une illusion groupale, régression protectrice, transition vers la réalité inconsciente intérieure ou vers la réalité sociale extérieure. »⁷⁵

4ème partie

ETUDE SUR UN CONTEXTE CLINIQUE PARTICULIER :

Problématique de la violence chez l'adolescent en situation d'exil

I. Exil et trauma

« Notre culture n'est pas la meilleure, mais elle est la bonne pour nous. » Telle est l'affirmation identitaire d'une catégorie des patients à laquelle le thérapeute est régulièrement confronté dans la clinique auprès des exilés. A l'opposé de cette fixation à la culture du pays d'origine, d'autres patients « oublient » leurs racines culturelles. Par conséquent, à partir de différents cas cliniques que nous allons présenter, nous pouvons formuler l'hypothèse de deux étiologies possibles en ce qui concerne les psychopathologies de l'exil chez les adultes comme chez les adolescents :

En situation d'exil, au lieu de garder un équilibre entre les souvenirs de la terre natale et la réalité socioculturelle du pays d'accueil, certains sujets surestiment la culture du pays d'origine – celle-ci étant considérée comme **un tout immuable** ; ou, à l'inverse, d'autres **oublient leurs repères identificateurs archaïques** au profit des acquis supposés de la culture du pays d'accueil. Dans les deux cas, il y a en même temps un effet de surestimation et un effet de rejet. La surestimation de la culture d'origine suppose le rejet presque « total » de celle du pays d'accueil ; *a contrario*, lorsqu'on surestime plutôt la culture du pays d'accueil, on rejette essentiellement les attributs identificateurs hérités de ses origines.

1. Les souffrances identitaires en situation d'exil

- Epreuve d'être parent en situation d'exil : Dans son analyse sur la *spécificité de la souffrance culturelle*, René Kaës relève trois traits à partir de la clinique des groupes inter-culturels.⁷⁶

Premièrement, la différence culturelle nous confronte à revivre la relation d'inconnu qui s'origine dans la relation à la mère, et représente ce qui, en nous et en elle, demeure inconnu, attractif et redouté. » D'où diverses pathologies chez certains sujets exilés autour de la question du mariage et de la descendance car, la peur de l'étranger rend surtout compte de l'angoisse liée à l'intrusion de « l'autre » dans l'histoire personnelle du sujet. Mais, cette intrusion est en même temps nécessaire pour s'adapter aux mœurs d'une autre société : c'est par *la différence* de l'autre – en tant que

⁷⁴ ANZIEU D., (1971), texte « L'illusion groupale », in *Le groupe et l'inconscient*, o.c., Ibid.

⁷⁵ Ibid, p. 97

⁷⁶ KAËS R. et al., *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Paris, Dunod, 1998, p. 69

semblable - que l'exilé peut s'approprier la culture nouvelle. Ainsi, dans l'exil, l'identification subjective à ce qui est « étranger » s'étaye sur le modèle archaïque du choix d'objet sexuel, à partir du couple parental, puis sur l'identification aux frères et sœurs. Si cet étayage archaïque a été fragilisé, cela peut constituer la brèche pour la pathologie.

Deuxièmement, « la différence culturelle nous confronte à la rupture de tout ce qui, *en soi et dans la culture*, correspond au maintien de la relation d'unité duelle. » Et de ce point de vue, « le père est une figure de l'étranger » : dans l'exil, la fonction symbolique archaïque du père intervient à nouveau. D'un côté, le sujet est appelé à continuer d'être lui-même – c'est la dimension de l'unité identitaire subjective. De l'autre, il est appelé à négocier en permanence avec les fondements archaïques de son identité pour intégrer ce qui est perçu comme « contraintes externes » dans la culture du pays d'accueil.

Troisièmement, « plus fondamentalement, la troisième différence nous confronte avec l'identité humaine, avec les critères et les limites par lesquelles nous la constituons. » Il s'agit ici de la dimension symbolique du *sujet social* que chaque individu hérite de la mémoire collective : la mémoire collective prend le relais des modèles parentaux dans l'identification symbolique du sujet. Cela à travers le corpus culturel et *le modelage initiatique* qui jouent le rôle de socialisation.

- Exil, filiation et transmission :

Exemple de l'entretien clinique avec une mère et ces deux enfants dont le père avait été victime des violences corporelles au pays natal

- La violence comme quête d'identité

Cas clinique de Julien, né dans un camp de réfugiés et qui traite son père de « nul » ici en France !

2. Rêve et désenchantement

3. Les enjeux de la transmission

- **La double contrainte** [p. 209 – 210]

L'hypothèse d'un traumatisme de la « double contrainte », développée par G. Bateson,⁷⁷ à partir de sa « théorie communicationnelle » sur « l'origine et la nature de la schizophrénie » : ce traumatisme de la « double contrainte » consisterait dans le fait que, suite aux injonctions paradoxales de l'entourage, le sujet – pour ne pas perdre l'amour des parents – finit par modifier sa propre structure psychique.

Cependant, d'après l'observation de G. Bateson et ses collaborateurs, « la psychothérapie elle-

⁷⁷ BATESON G. et al., article « Toward a theory of schizophrenia », in *Behavioral Science*, 1956, vol. I, n° 4, (Publication française dans BATESON G., *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, 1980)

même est un contexte de communications à plusieurs niveaux, qui implique l'exploration des frontières ambiguës séparant le littéral du métaphorique, ou la réalité du fantasme. » Ainsi, dans la psychothérapie, il existe une communication réciproque entre le patient et les soignants dans laquelle surgissent les mécanismes de « la double contrainte. » Selon le même auteur, « la différence entre la contrainte thérapeutique et la situation originelle de *double contrainte* tient en partie au fait que le thérapeute, lui, n'est pas engagé dans un combat vital. Il peut, par conséquent, établir des contraintes assez bienveillantes, et aider graduellement le patient à s'en affranchir. »

Les mêmes mécanismes de la « double contrainte » seraient à l'œuvre dans *le traumatisme initiatique* : en effet, l'initiation consiste dans la contrainte extérieure qui, à travers la parole et le symbole, oblige le sujet à modifier sa structure psychique. Le caractère paradoxal de l'initiation – sa « double contrainte », c'est que la société demande au sujet de « devenir lui-même » tout en faisant reposer sur ses épaules toute la mémoire inter-générationnelle ! Dans certaines cultures, cette « double contrainte » de l'initiation est symbolisée par le masque. Dans ce contexte initiatique bien précis, le mot « personne » peut désigner l'intégrité psychique du sujet sous le couvert de l'anonymat absolu que confère le masque. Ceci permet de rendre compte de la dimension inconsciente du sujet, laquelle doit être « modelée » ou « ajustée » pour s'adapter aux exigences de la réalité groupale. Et c'est par ce processus de « modelage initiatique » que s'opère l'identification symbolique du *sujet social*, car cette dernière prend en compte l'héritage des modèles parentaux.

Cependant, en situation d'exil, « le masque » de certains sujets tombe ! L'individu se retrouve alors « mis à nu », exposé à la merci de tous et à toutes les menaces jusque dans son intégrité psychique. En fait, ce masque qui tombe dans l'exil c'est celui qui, à travers le corpus socioculturel, met tout le monde sur le même pied d'égalité. Notons que ce sentiment d'égalité est la condition nécessaire pour que les individus puissent s'identifier les uns aux autres.⁷⁸

- **Le problème de la langue** : selon R. Diatkine [p. 213]

Trois remarques de R. Diatkine permettent de faire une liaison logique entre l'apprentissage de la langue et le processus de subjectivation chez tout individu au sein d'un corpus culturel déterminé :

Premièrement, si le milieu où vit l'enfant facilite l'accès au langage, ce ne sont pas les parents qui apprennent à l'enfant la langue maternelle. L'enfant n'attend pas qu'on lui apprenne pour parler. A un moment donné, tous les éléments sont là pour faciliter l'acquisition du langage. Autrement dit, avant même le langage, l'enfant puise dans un corpus socioculturel beaucoup plus large que le cercle familial pour se structurer en tant que « sujet. » Cette remarque de R. Diatkine démontre que

⁷⁸ FREUD S., (1921), texte « psychologie des foules et analyse du moi », in *Essais de psychanalyse*, o.c, p. 181

les parents ne sont pas les seuls responsables du devenir-sujet de leurs enfants : le rôle éducatif revient aussi bien aux parents et à la collectivité où vivent les enfants.

Deuxièmement, il existe une corrélation entre la maîtrise du langage par l'enfant et son fonctionnement psychique : « les termes fonctionnels tels que les pronoms, articles, propositions et adverbes (...) servent à formuler des énoncés de plus en plus complexes, mais aussi ils servent à développer le fonctionnement mental de l'enfant. Car, « l'utilisation de ces termes implique une représentation des représentations verbales. »⁷⁹

Troisièmement, R. Diatkine souligne l'aspect ludique du langage chez l'enfant : l'enfant répète les mêmes mots, reprend ce qu'il vient d'entendre même si on ne s'adressait pas à lui. Selon l'auteur, c'est ce côté ludique du langage qui se poursuit plus tard dans la poésie et la musique. Cette capacité à se procurer du plaisir en parlant témoigne aussi de la capacité de l'enfant à être seul devant sa mère. R. Diatkine rappelle, à partir de l'observation de Winnicott, que ce temps est indispensable pour que l'enfant « puisse se constituer en interlocuteur devant autrui. »⁸⁰

Toutes ces observations permettent d'élargir notre réflexion sur la nature du conflit psychique à l'origine des violences adolescentes : certains actes antisociaux, chez tel ou tel adolescent en situation d'exil, constitueraient un « moyen » de dire « j'existe », là où l'entourage n'aurait pas permis à l'individu de se structurer en tant que « je », en tant que « sujet » différencié et responsable de ses actes par le biais du langage.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Ibid.

II. La fonction parentale en situation d'exil

1. Etre un homme, c'est une question d'honneur ! Le cas de Monsieur P. : l'exil, c'est l'honneur perdu !
2. Trauma et féminité en situation d'exil : problématique identitaire chez la femme exilée
 - confrontation aux problèmes de procréation et d'accouchement en situation d'exil
 - Les enfants otages : cas de Mme Clément
3. Exil, généalogie et filiation p. 219

III. L'adolescent en situation d'exil

- L'adolescent en situation d'exil : la figure du héros moderne ! Exemple de Candide [note p. 223]

1. L'errance identitaire : le cas de Yohan
2. Devenir Sans Domicile Fixe : « ma vie c'est la route » !
3. « Je suis citoyen du monde » : la quête de l'identité : Selon F. Sinatra, [p. 229 – 230]

L'appartenance à « la citoyenneté du monde » peut constituer, chez certains sujets, le symptôme de « l'errance identitaire. »⁸¹

Selon F. Sinatra,⁸² l'errance identitaire chez l'exilé est avant tout la quête de soi, la recherche d'un « chez-soi », là où « je » et « corps » ne feraient qu'un. Deux formes de pathologies illustrent cette hypothèse :

Premièrement, le « sujet errant » en exil cherche « l'objet modèle » qui servirait d'étayage dans la construction de son identité subjective. C'est ainsi que l'individu se donne la tâche de « visiter » presque toutes les cultures dont il a la vague information, à travers des livres, des contes ou d'autres médiations artistiques. A ce stade là, on observe un comportement quasi névrotique qui s'exprime par « une fantaisie intellectuelle » visant à faire valoir à tout prix la reconnaissance de la « culture universelle », *une culture qui serait valable pour tous les hommes*. La différence entre ce type de *revendication intellectuelle* et la défense ordinaire des valeurs universelles c'est que « l'errance identitaire » s'accompagne d'un certain degré d'intolérance, avec la possibilité même d'utiliser la force *pour que cette cause soit entendue* ! D'où d'ailleurs la contradiction : d'un côté le sujet défend l'égalité et le respect des valeurs universelles, de l'autre il refuse tout dialogue pouvant inclure un point de vue différent !

Deuxièmement compte tenu de son histoire familiale, Yohan ne peut que se définir comme « citoyen du monde. » En somme, il refuse d'être « le fils » de sa patrie d'origine – en Afrique et, en même temps, il n'accepte pas non plus d'être appelé français. Il est européen comme sa mère, africain comme son père et français d'après sa naissance en terre d'exil. C'est pour cela qu'il recherche « la sagesse universelle. » Cette quête de l'identité culturelle ne serait autre chose que « la recherche d'être

⁸¹ SINATRA F., article « La figure de l'étranger et l'expérience de l'exil dans la cure : L'errance identitaire et la double identité », in KAËS R. et al., *Différence culturelle et souffrances l'identité*, o.c, pp. 146 - 147

⁸² Ibid.

pleinement chez soi, au détour de l'exil. » Yohan sait qu'il est « différent des autres, étranger en terre étrangère, propulsé vers un ailleurs qu'il doit faire propre. Dans ce pays de l'autre, il est sollicité plus que quiconque à trouver *son* pays. »⁸³

IV. Pathologies du trop de mémoire

1. Mémoire et traumatisme

Selon S. Ferenczi, « *le comportement des adultes à l'égard de l'enfant* qui subit le traumatisme fait partie du mode d'action psychique du traumatisme. Ceux-ci font généralement preuve d'*incompréhension* apparente à un très haut degré. L'enfant est *puni*, ce qui, entre autres, agit aussi sur l'enfant par la très grande injustice. L'expression hongroise à l'usage des enfants, « *katonadolog* » (le lot du soldat), exige de l'enfant un degré d'héroïsme dont il n'est pas encore capable. Ou bien les adultes réagissent par un *silence de mort* qui rend l'enfant aussi ignorant qu'il lui est demandé d'être. »⁸⁴

2. Le cas d'Issa [p. 235 note p. 236]

- L'importance de la figure parentale [p. 243]
- Le clivage narcissique : « enfants chauves-souris » [p...]

3. Du préjudice collectif du passé au conflit psychique individuel [p. 247]

- Lien entre préjudice collectif du passé et conflit psychique actuel :

la logique de dis-proportionnalité [note p. 249]

V. Pathologies du pas assez de mémoire

1. Le conflit des « langues » entre parents et enfants : le cas clinique de Bernard [p. 253]

2. La compulsion de répétition traumatique : agir sans cesse !

- **L'abus narcissique**

Selon P.C. Racamier, *l'abus narcissique* concerne la relation dans laquelle « l'adulte a imposé son propre narcissisme au détriment de celui de l'enfant. La séduction aura été radicalement gauchie. L'attente narcissique de la mère aura été excessivement élevée ; ou trop étroitement ciblée ; ou les deux ; quoi qu'il en soit, elle sera devenue contraignante. Ainsi contraignante, elle sera faite insatiable. »⁸⁵ D'après le même auteur, cette insatisfaction peut générer une séduction continuelle et, celle-ci peut aboutir à un inceste comme « ultime remède. » En effet, Bernard a été idéalisé dès sa naissance par ses deux parents. Il l'ont considéré comme celui qui viendrait sauver l'honneur de la famille et cet enfant n'avait pas de place possible pour exister en dehors des attentes familiales.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ FERENCZI S., (1932), Texte « Réflexion sur le traumatisme », in *Psychanalyse IV Œuvres complètes 1927 – 1933*, Paris, Payot, 1982, p. 141

⁸⁵ Ibid.

Ce serait sans doute une relation trop narcissique entre Bernard et ses parents qui aurait poussé le petit garçon à se rebeller

VI. Approche sémiologique comparée : synthèse de la quatrième partie

Cas paradigmatique de Philippe :

1. Approche sémiologique

Chez l'adolescent en situation d'exil, nous retrouvons les symptômes classiques de la psychopathologie fondamentale : trouble de la personnalité, trouble du langage, trouble de la pensée, trouble de l'humeur, les troubles narcissiques, les relations incestuelles avec les parents (père, mère, frères et sœurs) - [P.C. Racamier définit l'incestuel comme « l'inceste moral » - *comme on parle de masochisme moral*. Selon cet auteur, « si l'inceste est plutôt le fait du père, l'incestuel est plutôt le fait de la mère » ; même si le couple incestuel touche ou *contamine* toute la famille.⁸⁶ Cependant, tous les membres de la famille ne sont pas concernés de la même façon.

2. Approche comparative et différentielle

Les cas cliniques chez les adolescents en situation d'exil, comme celui de Philippe dont nous venons de présenter le contenu, ressemblent au cas de *Monsieur Z* décrit par J.L. Donnet et A. Green dans leur ouvrage « *L'enfant de ça* »⁸⁷ quant à leur complexité caractérisée par le délire des origines – un délire généalogique. Cependant, avant de parler des similitudes entre les symptômes cliniques chez certains jeunes en situation d'exil et le cas de « l'enfant de ça » décrit par J.L. Donnet et A. Green, il conviendrait d'abord de souligner leurs différences évidentes. Prenons l'exemple concret du cas de Philippe pour étayer nos hypothèses :

Premièrement, comme pour la plupart des cas cliniques chez les jeunes en situation d'exil, Philippe n'est pas l'enfant né de l'inceste, alors que *l'enfant de ça* est né suite à une liaison d'inceste entre sa mère et le gendre de celle-ci.

Deuxièmement, *l'enfant de ça* présente certains symptômes pathologiques qui ne sont pas observables dans tous les tableaux cliniques chez certains adolescents en situation d'exil : *Monsieur Z* – « l'enfant de ça », en plus du clivage et l'ambivalence affective, il a des troubles de la pensée et du langage. Puis, il traverse des épisodes de dépression. Ces symptômes ne sont pas généralisables chez tous les jeunes patients en situation d'exil.

Troisièmement, il y a une différence nette en ce qui concerne le moment de l'apparition de la maladie : *Chez Monsieur Z – l'enfant de ça*, il y aurait eu un arrêt de développement de la vie psychique, une fixation pathologique au stade pré-Œdipien. Tandis que pour le cas de Philippe par

⁸⁶ RACAMIER P.C., *L'inceste et l'incestuel*, o.c., pp. 72 - 73

⁸⁷ DONNET J.L. et GREEN A., *L'enfant de ça*, Paris, Editions de Minuit, 1973

exemple, nous observons un développement quasi normal de la vie psychique du jeune jusqu'au stade de la puberté. L'étiologie de la pathologie serait plutôt liée aux problématiques de l'environnement à l'adolescence : comme l'environnement n'a pas réussi à répondre aux attentes du patient dans sa restructuration psychique, il y aurait eu une *régression* aux stades psychiques pré-Œdipiens.

Cependant, malgré ces quelques différences concernant la manifestation des symptômes, nous serions en face d'une même pathologie dans les deux cas : chez *l'enfant de ça* d'une part, et dans les pathologies chez certains adolescents en situation d'exil d'autre part. Intéressons-nous encore une fois au cas de Philippe pour poursuivre notre analyse comparative :

Comme *Monsieur Z*, le symptôme psychique principal de Philippe c'est le clivage : entre la culture ancestrale idéalisée et la situation d'exil très contraignante – représentée par la figure de la mère. Ce clivage est accompagné par l'ambivalence affective : *L'enfant de ça*, selon la description de J.L. Donnet et A. Green, a cherché une relation fusionnelle à l'extérieur du cercle familial, avec un chef d'orchestre. Cette recherche d'amour est sans doute l'ultime tentative de se soustraire de l'entourage maternel où les relations ne sont pas différenciées. Philippe aussi s'est réfugié dans la relation passionnelle avec sa petite amie. Mais, dans les deux cas, les patients restent toujours attachés à leur mère malgré la violence qu'ils expriment en essayant de se séparer d'elle. Enfin, chez les deux patients, il n'y a pas le syndrome de *dissociation psychique*, pas de *troubles de la mémoire* ou des *troubles somatiques*, pas de *délire généralisé* de nature psychotique – mis à part le délire mégalomane des origines chez Philippe. Ce même délire des origines se retrouve chez certains jeunes en situation d'exil. Il s'agirait d'un **délire-rêve**, pour satisfaire le désir insatisfait de la quête de l'identité ancestrale.

3. Réflexion sur les modalités de prise en charge note

Conclusion générale

1. Le cas du Rwanda
2. Approches théorique et clinique
3. Exil et violence

A propos des « *troubles psychiques à l'adolescence* », ⁸⁸ F. Richard distingue « destructivité » et « pulsion de mort. » Dans cette dernière, la violence « hésite entre destruction totale et issue plus positive en conflit revendicateur, ou en parcours initiatique parsemé de risques. » ⁸⁹ D'après le même auteur, « lorsque la pulsion de mort se voit tempérée en haine pour l'objet, c'est la haine qui garantit la consistance de l'objet et qui sauvegarde la continuité de la relation ! Au contraire, dans les pathologies de l'autodestruction, le sujet demeure prisonnier d'un imaginaire sadomasochiste qui ne parvient pas à soutenir la consistance symbolique de l'objet et de l'interlocuteur. » ⁹⁰

Au sujet du masochisme, F. Richard nous apprend que chez « certains sujets, on a l'impression d'assister à **une offrande sacrificielle visant à réparer un parent narcissiquement abîmé**, dans l'espérance qu'à la désorganisation succédera une réorganisation. » A cet effet, dans les cas clinique de jeunes patients en conflit avec leurs parents et/ou dont le comportement ne respecte pas la Loi, le sujet semble *se sacrifier* pour racheter l'honneur familial perdu. Et plus que l'honneur familial perdu, certains adolescents chercheraient à « réparer », à travers le symptôme, l'image de leurs ascendants.

Néanmoins, la violence chez certains jeunes serait en même temps une tentative de trouver une sortie favorable par rapport à l'histoire familiale dont le traumatisme pèse sur toute la descendance. Il s'agirait ainsi d'un processus de maturation subjective, marquée certes par le traumatisme migratoire de la famille, mais qui s'inscrit parfaitement dans une dynamique subjective singulière.

FIN

⁸⁸ RICHARD F., *Les troubles psychiques à l'adolescence*, Paris, Dunod, 1998

⁸⁹ Ibid., p. 53

⁹⁰ Ibid., p. 54