

## L'ethnopsychiatrie et ses réseaux. L'influence qui grandit

In: Genèses, 35, 1999. L'Europe vue d'ailleurs. pp. 146-171.

### Résumé

■ Didier Fassin: L'ethnopsychiatrie et ses réseaux. L'influence qui grandit L'ethnopsychiatrie française a connu, au cours de la dernière décennie, un succès public grandissant autour de la figure de Tobie Nathan qui a spectaculairement fait école en radicalisant la prise en charge thérapeutique des personnes d'origine immigrée autour d'une revendication de pureté ethnique et de spécificité culturelle. Cette entreprise a été rendue possible grâce à la constitution d'un réseau de disciples et d'élèves, de professionnels et d'institutionnels, plus récemment de chercheurs et de philosophes. On s'efforce ici de décrire ce réseau, de repérer les présupposés idéologiques qui en font la cohérence, enfin de montrer les principes qui sous-tendent la politique de l'ethnopsychiatrie.

### Abstract

Ethnopsychiatry and its Networks: a widening Influence. Over the last decade. French ethnopsychiatry has enjoyed growing public success revolving around the figure of Tobie Nathan, who has acquired a spectacular following by radicalising the process of taking immigrants into therapeutic care on the basis of a claim to ethnic purity and specific cultural features. This has been possible by building a network of disciples and students, therapists and institutional health care professionals, and more recently, researchers and philosophers. In this article, we will endeavour to describe the network, point out the ideological assumptions that make it coherent and finally, demonstrate the principles underlying ethnopsychiatric policy.

---

Citer ce document / Cite this document :

Fassin Didier. L'ethnopsychiatrie et ses réseaux. L'influence qui grandit. In: Genèses, 35, 1999. L'Europe vue d'ailleurs. pp. 146-171.

doi : 10.3406/genes.1999.1573

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes\\_1155-3219\\_1999\\_num\\_35\\_1\\_1573](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1999_num_35_1_1573)

---

# L'ethnopsychiatrie et ses réseaux. L'influence qui grandit\*

**Didier Fassin**

\* Je remercie pour leurs remarques sur une première version de ce texte Anne-Claire Defossez, Éric Fassin et Richard Rechtman.

1. Michel Callon, « Introduction », in M. Callon (éd.), *La science et ses réseaux. Genèse et circulation des faits scientifiques*, Paris, La Découverte, 1989, p. 24.

2. Jock McCulloch, *Colonial Psychiatry and the « African Mind »*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

3. John Colin Carothers J.C., *Psychologie normale et pathologique de l'Africain. Étude ethno-psychiatrique*, Genève, Organisation mondiale de la santé, 1954.

4. Octave Mannoni, *Psychologie de la décolonisation*, Paris, Seuil, 1950 (rééd., *Prospéro et Caliban*, Paris, Éd. Universitaires, 1984).

5. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Maspero, 1952.

6. Henri Collomb, « Assistance psychiatrique en Afrique. Expérience sénégalaise », *Psychopathologie africaine*, n° 1, 1965, pp. 11-84; András Zempléni, « L'interprétation et la thérapie du désordre mental chez les Wolof et les Lébo du Sénégal », thèse de doctorat, Paris, 1968; Marie-Cécile et Edmond Ortigues, *Édipe africain*, Plon, Paris, 1966 (rééd. Paris, L'Harmattan, 1984).

7. Roger Bastide, *Sociologie des maladies mentales*, Paris, Flammarion, 1965; Georges Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.

« C'est une des vertus de l'analyse en termes de réseaux socio-techniques que d'attirer l'attention de l'observateur sur tout ce qui semble extérieur à la science et sans laquelle elle n'existerait pourtant pas<sup>1</sup>. »

« Ethnopsychiatry lasted from about 1900 to 1960, disappearing as the social conditions upon which it rested were destroyed », note Jock McCulloch au début de son important ouvrage *Colonial Psychiatry and the « African Mind »*<sup>2</sup>. Et il précise : « Tout au long de la période coloniale, le terme ethnopsychiatrie fut employé à la fois par des praticiens et leurs critiques pour décrire l'étude de la psychologie et des comportements des peuples africains. Cette discipline occupait une petite et inconfortable niche entre la psychiatrie et l'anthropologie. Mais à la différence de ces deux spécialisations, l'ethnopsychiatrie n'obtint jamais le statut de science dominante. Au milieu des années soixante, elle fut supplantée par une psychiatrie transculturelle plus large qui prenait acte du changement intervenu dans sa clientèle, passée de sujets coloniaux à des travailleurs immigrés et des minorités ethniques en Europe même, et que sous-tendait un désir des psychiatres de se distancier de la propre histoire de leur discipline ». Discipline coloniale née de l'étonnement d'Européens médecins – John Colin Carothers n'est pas psychiatre – et ethnologues – le premier métier d'Octave Mannoni – devant la « psychologie de l'Africain »<sup>3</sup> et « le comportement des indigènes »<sup>4</sup>, l'ethnopsychiatrie se serait donc éteinte avec la colonisation. À cet égard, la dénonciation que fait Frantz Fanon<sup>5</sup> des fondements idéologiques et politiques de cette ethnopsychiatrie du colonisé en serait la condamnation définitive.

Ce constat historique semble aujourd'hui trouver un démenti, en France, avec le retour en force d'un discours savant et d'un exercice clinique se réclamant de cette discipline. Les publications se multiplient et les médias se passionnent, des consultations éclosent et des enseignements se créent, des polémiques se

développent et des intellectuels se mobilisent. Cette *success story* de l'ethnopsychiatrie se noue autour d'un psychologue, Tobie Nathan, le plus actif et le plus prolifique de ses promoteurs, relayé lui-même par quelques-uns de ses disciples, demeurés des fidèles ou devenus des émules. Elle a pour scène principale, le Centre Devereux, à l'université Paris VIII de Saint-Denis, qui, depuis une dizaine d'années, a succédé au Centre hospitalo-universitaire de Bobigny (1979-1983) et au Centre de Protection maternelle et infantile de Villetaneuse (1983-1988), mais l'essaimage des dispositifs s'est aussi fait au gré des volontés d'indépendance des élèves (Marie-Rose Moro à l'hôpital Avicenne, Moussa Maman dans l'association URACA, notamment). Le propos qui sous-tend cette renaissance est simple : la société française est devenue multiculturelle ; les immigrés et leurs descendants souffrent de troubles mentaux ou, tout simplement, présentent des écarts de comportement, liés à leur culture d'origine ; or, les institutions de médecine et de psychiatrie ne savent pas faire face à ces nouvelles pathologies, tout comme les institutions sociales et juridiques se révèlent désarmées devant ces déviances insolites ; c'est en fait à travers une pratique radicalement différente et culturellement instruite que ces patients peuvent être compris et guéris ou jugés ; seule l'ethnopsychiatrie est en mesure de proposer cette pratique et de la théoriser. Le syllogisme s'avère efficace si l'on en croit les patients qui affluent, les étudiants qui se pressent, les médecins qui demandent des conseils, les juges qui sollicitent des expertises, les collectivités territoriales qui font appel à ses services. La compétence de l'ethnopsychiatre paraît ainsi devenue indispensable pour tout ce qui touche à l'immigration et même, au-delà, pour tout ce qui concerne les différences socialement construites comme culturelles, y compris chez des patients non immigrés mais d'origine étrangère. Trop promptement enterrée, l'ethnopsychiatrie est

donc bien vivante. Avait-elle toutefois vraiment disparu ?

En fait, l'annonce de sa mort était, pour reprendre un mot d'humoriste, très exagérée, tout au moins dans le contexte français. Les travaux de l'École de Fann à Dakar avec Henri Collomb, András Zempléni et les Ortigues<sup>6</sup>, avaient assuré dans les années soixante et soixante-dix, sous la bannière de l'ethnopsychiatrie, la permanence en même temps que le renouvellement d'une pensée et d'une pratique s'efforçant d'appréhender les différences culturelles dans les modes d'expression et de prise en charge de la maladie mentale : la fin de l'ethnopsychiatrie coloniale n'avait, par conséquent, pas sonné le glas de la réflexion et de l'intervention ethnopsychiatriques sur des terrains désormais politiquement indépendants, mais toujours exotiques. Parallèlement, les travaux de Roger Bastide et de Georges Devereux<sup>7</sup> puisant dans des référentiels théoriques distincts, en particulier celui du culturalisme américain dont ils se démarquaient toutefois nettement, se revendiquaient eux aussi d'une ethnopsychiatrie explorant les liens entre culture et psychisme au sein de sociétés ethniquement différenciées : cette exploration se voulait cependant avant tout exercice scientifique, contribution à une « sociologie des maladies mentales » pour l'un, fondation d'une « ethnopsychanalyse complémentariste » pour l'autre, plutôt que pratique clinique. L'histoire de l'ethnopsychiatrie, qui reste dans une très large mesure à écrire, exprime ainsi la diversité de la discipline, de ses traditions intellectuelles, de ses activités concrètes, de ses inscriptions historiques – diversité que masque le recours au même intitulé disciplinaire – mais elle en révèle aussi les continuités et les convergences au-delà des vicissitudes de l'histoire des sociétés contemporaines. La fin de la période coloniale n'en signe pas l'acte de décès et il existe bien une *ethnopsychiatrie post-coloniale* qui, par bien des aspects, se démarque du lourd héritage colonial.



8. Dans la suite du texte, les ouvrages cités de Tobie Nathan le seront par des initiales notées ici entre parenthèses : T. Nathan, *Fier de n'avoir ni pays, ni amis, quelle sottise c'était*, La Pensée sauvage, 1993 (FA) ; T. Nathan, *L'Influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob, 1994 (IG) ; T. Nathan, « La haine. Réflexions ethnopsychanalytiques sur l'appartenance culturelle », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n° 28, 1995, pp. 7-17 (LH) ; T. Nathan, « Manifeste pour une psychopathologie scientifique », in Isabelle Stengers et T. Nathan, *Médecins et sorciers*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 1995, pp. 9-113 (MP) ; T. Nathan et Lucien Hounkpatin, *La Parole de la forêt initiale*, Paris, Odile Jacob, 1996 (PF) ; T. Nathan, « Devereux, un hébreu anarchiste », Préface à l'édition française de G. Devereux, *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 1996, pp. 11-18 (DH) ; T. Nathan, « Être juif ? », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n° 31, 1996, pp. 7-12 (EJ) ; Pierre Pichot et T. Nathan, *Quel avenir pour la psychiatrie et la psychothérapie ?*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 1998 (QA).

9. Évolution récente, si l'on considère que, dans ses premiers ouvrages, *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Paris, Dunod, 1986, notamment, T. Nathan dialoguait volontiers avec Freud et Frazer, Róheim et Lévi-Strauss.

10. À la suite de la présentation avantageuse, sur une page entière du *Monde*, le 22 octobre 1996, d'une interview et d'une biographie de T. Nathan, sous le titre « Freud ressemblait un peu à un guérisseur africain », une polémique s'est développée autour de ses méthodes, avec notamment deux tribunes de Fethi Benslama, « L'illusion ethnopsychiatrique », *Le Monde*, 4 déc. 1996, et d'Alain Policar, « La dérive de l'ethnopsychiatrie », *Libération*, 20 juin 1997, suscitant une réponse de Bruno Latour, qui prenait la défense de son ami, également dans *Libération* : « Pourquoi tant de haine ? », s'interrogeait-il.

11. Howard Becker, *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié, 1985 (éd. américaine *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, New York, The Free Press, 1963).

12. Y compris l'anticolonialiste O. Mannoni qui, comme le rappelle Maurice Bloch, fut pendant un temps, dans la colonie malgache, « directeur général des services gouvernementaux de l'information ». Voir M. Bloch, « La psychanalyse au secours du colonialisme », *Terrain*, n° 28, 1997, pp. 103-118 (traduction de l'avant-propos d'une nouvelle édition américaine de *Prospero and Caliban* d'O. Mannoni).

Si, pourtant, la période actuelle semble inscrire, dans cette histoire, une profonde rupture, avec notamment l'œuvre de T. Nathan<sup>8</sup>, c'est probablement pour deux raisons principales : d'une part, la prétendue radicalité du propos, qui veut faire table rase de tous les discours savants qui l'ont précédée et jeter des bases épistémologiques totalement inédites non seulement pour la psychopathologie, mais aussi plus largement pour les sciences de l'homme ; d'autre part, sa réception dans l'espace public, où il tend à s'imposer comme référentiel dominant de l'action dans le champ socio-sanitaire pour ce qui touche à l'immigration et aux minorités. Là où ses prédecesseurs avaient tenté de maintenir un dialogue et une intelligence avec l'anthropologie, d'un côté, et la psychiatrie, de l'autre, R. Bastide faisant de l'ethnopsychiatrie une « ethnologie des maladies mentales » qui est pour lui l'une des trois « sciences » composant la « psychiatrie sociale » et G. Devereux plaidant pour une « science interdisciplinaire » qui se devait de « considérer conjointement les concepts clés et les problèmes de base de l'ethnologie et de la psychiatrie », l'auteur du *Manifeste pour une psychopathologie scientifique* rompt tous les ponts, dénonçant en bloc la mystification ethnocentriste des anthropologues et des psychiatres<sup>9</sup>. Là où le débat d'idées et la mise en application demeuraient limités à des cercles relativement restreints de la recherche et de la clinique, où les percées ambitieuses de la théorie se traduisaient par des avancées prudentes de la pratique, l'École dakaroise ayant joué un rôle décisif mais circonscrit aux milieux psychiatriques et anthropologiques, la controverse se situe maintenant dans le domaine public et la démarche se transforme en prosélytisme<sup>10</sup>. Autrement dit, l'opération intellectuelle est devenue un enjeu de société. C'est précisément en tant qu'elle est une pièce à succès que la scène rituelle qui se joue au Centre Devereux, avec ses divinations et ses oracles, ses initiés et ses

thérapeutes, nous intéresse. C'est parce qu'elle devient, pour des agents désemparés des domaines sanitaire, social et judiciaire, une réponse universelle aux souffrances des immigrés et aux désordres des banlieues que la psychothérapie de T. Nathan nous concerne. Plus que l'œuvre écrite, c'est le *fait social* qu'il s'agit de comprendre, même si dans la première se trouvent les clés d'interprétation du second.

« La seule discipline scientifiquement défendable serait, si l'on me pardonne ce barbarisme, une influençologie, qui aurait pour objet d'analyser les différentes procédures de modification de l'autre », écrit T. Nathan (IG, p. 25). La meilleure manière de parler de l'ethnopsychiatrie aujourd'hui, c'est peut-être précisément de tenter de faire, en le paraphrasant, une *sociologie de son influence*. Cette approche n'est assurément pas la seule pos-

sible. D'autres se sont avérées utiles. Abordant l'œuvre sur le terrain de la clinique psychiatrique, de l'ethnolinguistique ou de la déontologie (voir encadré 1), on a pu mettre en évidence certains des problèmes qu'elle pose sur les plans intellectuel, pratique et éthique : à travers une critique souvent serrée, il s'est agi d'une démythification des *savoirs* mis en œuvre par l'ethnopsychiatrie et singulièrement par son fondateur. Mais l'œuvre ne peut se réduire à un corpus d'énoncés programmatiques et à un ensemble de prescriptions thérapeutiques. Elle est aussi une *entreprise* concrète qui vise à imposer un ordre des choses dans la cité et à instaurer une norme dans la gestion de l'altérité. Son auteur est ainsi, au sens où l'entend Howard Becker<sup>11</sup>, un « entrepreneur de morale » qui, tout comme les ethnopsychiatres coloniaux ont souvent servi d'auxiliaires au pouvoir colonial<sup>12</sup>, prend part à l'administration locale de la question

### Encadré 1

#### Trois lectures de l'œuvre de Tobie Nathan

Analysant *Fier de n'avoir ni pays, ni ami, quelle sottise c'était*, Richard Rechtman s'en prend au « relativisme extrême » de T. Nathan qui « l'amène à remplacer la spécificité du fait psychopathologique par la spécificité culturelle » et à refuser « d'accorder à l'approche psychopathologique le minimum d'invariance requis par les sciences de l'homme », aboutissant ainsi à une impasse pratique puisqu'une « clinique psychiatrique n'est possible que si, par-delà les variations culturelles, le rapport de l'homme à la culture demeure inchangé ». Voir R. Rechtman, « De l'ethnopsychiatrie à l'a-psychiatrie culturelle », *L'Évolution psychiatrique*, vol. 60, n° 3, 1995, pp. 125-126.

À propos de *L'influence qui guérit*, Yannick Jaffré s'attache à mettre en évidence les problèmes que pose le maniement approximatif de langues mal maîtrisées et mal contextualisées, conduisant à des contresens qui, en psychothérapie, ne sont évidemment pas sans incidence. Mais il rappelle aussi que l'analyse anthropologique n'a pas à craindre de rencontrer le bon sens : « Que *ja* signifie le "double" de la personne et *tigè* "couper", n'implique pas qu'une personne disant *n ja tigéra* (lit. mon double/âme est coupé) exprime "l'extraction du sujet ou plutôt du noyau du sujet". Depuis César et Pagnol, nous savons que "fendre le cœur" n'est pas automatiquement une cause de décès.

Bref, admettre que le signifiant puisse parfois s'exprimer, pour un sujet, sous la forme d'un symptôme somatique ne signifie pas que toute cataphore soit à prendre au "pied de la lettre". Dans un contexte français, les locutions "se faire du mauvais sang, ou de la bile" s'accordent avec l'ancienne théorie des humeurs, mais elles ne permettent pas d'inférer que des acteurs sociaux attribuent leur désarroi à leur vésicule, alors que c'est ce que laisse supposer T. Nathan en pays bambara ». Voir Y. Jaffré, « L'interprétation sauvage », *Enquête*, n° 3, 1996, pp. 177-190.

Dans une note de lecture sur *La parole de la forêt initiale*, Christine Henry dénonce le plagiat d'un article de Marie-Josée Jamous dont des paragraphes entiers sont recopiés au mot près sans guillemets ni mention, sur seize pages. Ces dialogues où L. Houkpatin feint d'ignorer aussi bien les rites *goun* dont il est question que les sources littéraires dans lesquelles puise son maître et où il l'implore : « je t'en prie, instruis-moi, je ne connais rien à ces histoires, je suis si petit », ne sont en fait « que des procédés destinés à faire briller l'omniscient T. Nathan et à berner le lecteur ». Et l'auteur de conclure : « Les chemins de cette forêt initiale sont bien mal famés : on y croise des tire-laine ! ». Voir Ch. Henry, « La case de l'oncle Tobie », *Psychopathologie africaine*, vol. 28, n° 1, 1997, pp. 108-111.

sociale et, singulièrement, de la question immigrée. Plus que le contenu de ses écrits, c'est donc la place occupée par l'entreprise de T. Nathan et son école sur le marché du malheur et dans le gouvernement de la cité, son influence sociale en somme, qui justifie cette nouvelle lecture de ses récents essais. Le propos n'est pas de faire une exégèse de l'œuvre à proprement parler, même si celle-ci s'avère nécessaire, mais d'esquisser l'analyse de ce qu'on peut appeler la *politique de l'ethnopsychiatrie*: le travail de démystification porte ici sur les *pouvoirs*, ceux par lesquels un discours s'impose à un ensemble d'agents et impose un ordre social. Seul le déchiffrement des *réseaux* permet de suivre les logiques et les mécaniques de l'influence.

Pour ce faire, il faut partir du dispositif mis en place par l'auteur, c'est-à-dire le discours historique dont il est porteur. C'est là en quelque sorte le *cœur idéologique* du réseau. Puis il est nécessaire de comprendre les alliances nouées et les ramifications par lesquelles l'influence s'exerce, tant dans les domaines intellectuel et scientifique que dans les mondes institutionnel et politique. C'est l'*expression positive* du réseau, dont les sociologues des sciences ont montré l'importance. Mais pour fonctionner de manière efficace, le dispositif a besoin de se donner des ennemis et de construire ainsi une réalité contre laquelle se défendre. C'est ce que l'on pourrait appeler la *manifestation négative* du réseau, sa version en creux, généralement oubliée dans les travaux de sociologie des sciences. À la différence toutefois des théoriciens de l'acteur-réseau, dont le travail de relativisation aboutit souvent à neutraliser les positions, comme on le verra à propos de l'ethnopsychiatrie elle-même, on s'efforcera ici de montrer les implications sociales de ces positions, de comprendre les enjeux de société qu'elles cristallisent, en somme de *repolitiser* la lecture des réseaux. Tel sera le sens de la partie finale : prendre comme une affaire



13. Michel Foucault, « Il faut défendre la société », *Cours au Collège de France*, 1976, Paris, Gallimard-Seuil, coll. « Hautes Études », 1997, pp. 41 et 61-62.

14. *Ibid.*, pp. 213-220. Probablement y a-t-il là un véritable achoppement de la théorie de M. Foucault. En même temps que la perspective qu'il amorce autour du biopouvoir semble ouvrir des potentialités prometteuses, la concrétisation de ce thème développé dans le dernier chapitre de *La Volonté de savoir* ne se fera pas et il faudra attendre huit années avant que ne paraisse le second volume de l'*Histoire de la sexualité* qui, tout comme le troisième, l'ont engagé dans de nouvelles voies.

15. Voir Pierre-André Taguieff, « Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l'antiracisme », in P.-A. Taguieff (éd.), *Face au racisme*, t. II : *Analyses, hypothèses, perspectives*, Paris, La Découverte, 1991, pp. 35-36.

sérieuse, et non comme le divertissement exotique qu'elle semble parfois à certains, l'ethnopsychiatrie dans ses actes.

## La machine de guerre

Au début de son fameux *Cours de 1976 au Collège de France*, Michel Foucault déclare : «La question première que je voudrais étudier cette année serait celle-ci : comment, depuis quand et pourquoi a-t-on commencé à percevoir ou à imaginer que c'est la guerre qui fonctionne sous et dans les rapports de pouvoir ?<sup>13</sup>». Autrement dit : comment passe-t-on de la représentation pacifiée de la souveraineté à la représentation belliqueuse de la domination ? L'enquête le conduit ainsi à découvrir qu'un discours historique nouveau naît «à l'extrême fin du Moyen Âge, à vrai dire même au XVI<sup>e</sup> et au début du XVII<sup>e</sup> siècle», qui n'est plus «le discours de la souveraineté, mais le discours des races, de l'affrontement des races, de la lutte des races à travers les nations et les lois». Cette «histoire biblique de la prophétie et des exils» met en œuvre une «réactivation de la guerre», en énonçant l'existence de divisions internes de la société : les races sont données comme des entités irréductibles et antagonistes. Discours des origines, fondées sur des mythologies ; discours des différences, récusant l'universel ; «discours sombrement critique» enfin, qui annonce des révolutions ou des apocalypses. L'analyse, qui se déploie historiquement jusqu'à la période contemporaine, y tourne toutefois un peu court, demeurant en quelque sorte prise dans une tension non résolue entre la victoire supposée du «principe de l'universalité nationale» sur la guerre des races et la reconfiguration de celle-ci dans la «technologie du bio-pouvoir», entre un droit souverain retrouvé et une biopolitique inventée<sup>14</sup>. Si l'on se hasarde donc à poursuivre l'enquête inachevée – volontairement, à n'en pas douter – et si l'on s'efforce d'en prolonger les intentions, on peut proposer le constat suivant.

À peu près partout, et singulièrement dans la société française, l'idéologie libérale et républicaine, qui est le discours moderne de la souveraineté, celle de l'État mais aussi celle du marché, a fini par s'imposer contre le discours de la guerre des races. Que l'on pense au droit de vote ou à la protection sociale, que l'on considère la circulation des biens ou les politiques publiques, la tendance lourde est assurément à la mise en place de principes universels. L'histoire comme guerre des races ne disparaît cependant pas. Elle se perpétue ou se reconstitue sous deux formes essentielles. Une version «dure», biologique, passablement discréditée, mais dont le retour en force est avéré avec la montée en Europe des extrêmes-droites. Une version «molle», culturelle, moins haineuse, mais dont la présence se renforce partout où les différences ethniques ou nationales se durcissent autour de revendications identitaires<sup>15</sup>. L'ethnopsychiatrie, par sa fascination pour la différence réifiée dans la culture, se trouve assurément exposée de manière structurelle à cette seconde version, dont T. Nathan offre une lecture radicale.

«La guerre ?», s'interroge-t-il dans le titre de la conclusion d'un de ses derniers ouvrages (IG, p. 327). Et de s'indigner : «Au secours ! Les meilleurs de nos penseurs sont aveugles. Les droits de l'homme et du citoyen – et leurs avatars en cité moderne que sont le «droit à la santé» ou le «droit des enfants» – qu'ils défendent à corps et à cri, sont une véritable machine de guerre contre les peuples du Tiers Monde. Au nom de ce droit, on intervient dans les familles, on vole les enfants, on les passe à la machine à uniformiser, cette pensée à la violence métallique et glacée.» Plus loin : «Je l'affirme haut et fort, les enfants des Soninkés, des Bambaras, des Peuls, des Dioulas, des Ewoundous, des Dwalas, que sais-je encore ? appartiennent à leurs ancêtres. Leur laver le cerveau pour en faire des blancs, républicains et athées, c'est tout simplement

un acte de guerre» (IG, pp. 329-331). La lutte des races, ici reformulée dans les termes de l'ethnie, prend la tonalité dramatique de l'urgence sur le thème bien connu du « seuil de tolérance » : « Le problème le plus aigu que devra traiter la France dans un tout proche avenir, c'est celui de l'intégration de ses populations migrantes, nécessairement de plus en plus nombreuses et de plus en plus culturellement éloignées » (IG, p. 331). Si l'on peut voir dans cette dramatisation une application à la société de son « apologie de la frayeur » qu'il estime salutaire dans la cure analytique, on en reconnaît aussi les relents dans le débat politique. Surtout si l'on considère les jugements méprisants qu'il réserve aux enfants africains qui ont grandi en France, « des janissaires blanchis dans les écoles républicaines, qui rentreront un jour coloniser leur peuple pour le

compte des vainqueurs », et plus encore à ceux qui y ont été adoptés : « gageons qu'une fois adultes, ces enfants noirs élevés à la française seront les plus insipides de tous les blancs » (IG, pp. 221 et 330-331). Faut-il n'y voir que des provocations ? Ce serait oublier que, sur le thème de l'immigration, le rejet de l'ordre républicain, l'essentialisation des origines, la récusation de l'intégration, la dénonciation de l'invasion, le langage de la disqualification et, pour finir, le mode de la provocation constituent le fonds rhétorique de l'extrême-droite.

Le cœur de l'argumentaire, c'est un différentialisme radical qui fait de l'appartenance originelle, le plus souvent énoncée en termes ethniques, une dimension irréductible et immuable de la personne. Irréductible, d'abord. À propos d'un patient soninké auquel

## Encadré 2

### Tobie Nathan et Georges Devereux

Dans sa préface à l'édition française de la célèbre *Ethnopsychiatrie des Indiens Mohaves*, T. Nathan formule avec jubilation la découverte qu'il a faite sur les origines de G. Devereux : « Quelques psychanalystes, originaires d'Europe de l'Est, rencontrés un jour ou l'autre, me disaient qu'ils l'avaient cotoyé aux États-Unis où on le connaissait juif. Et lorsque je le lui demandais, il me répondait, niant l'évidence : « Si j'étais juif, pourquoi est-ce que je le cacherais ? » Il le cachait ! Il le cachait, mais il l'exhibait tout à la fois, comme le ministre cachait la lettre volée, dans la nouvelle d'Edgar Poe. J'appris après sa mort qu'il se nommait en vérité Dobo, Georg Dobo, et qu'il était bien juif – en roumain : *evreu*. Il suffisait donc de prendre la première lettre de son nom, d'y adjoindre le nom de son peuple pour comprendre la fabrication de son nouveau nom. Que transmettait-il ainsi sinon cette expérience profonde qu'il avait sans doute durement acquise : l'appartenance n'est pas une identité, mais un cœur, à la fois indispensable et fragile [...] Le cœur, on ne peut l'apercevoir qu'à la mort, et encore... après dissection ! Le « disséquer », c'est bien ce qu'il m'avait contraint à faire » (DH, pp. 12-13). Autopsie du maître qui ressemble fort à un parricide. Et le meurtre du père repose ici sur une double délation : en dévoilant la judéité prétendument cachée et en révélant qu'il la dissimulait.

C'est pourtant une autre version, plus respectueuse des faits, mais aussi de l'homme, que donne Elisabeth Roudinesco dans sa « Préface » au livre de

G. Devereux, *Psychothérapie d'un Indien des Plaines*, Paris, Fayard, 1998, pp. 10-11 et 28 : « Comme de nombreux Juifs roumains soucieux d'échapper aux horreurs d'un antisémitisme qui allait bientôt décimer l'Europe, il décida de se faire baptiser. L'année suivante, en avril 1933, par un décret du ministère de la Justice de Roumanie, il obtint le droit de porter un nouveau patronyme : il s'appellerait désormais George (ou Georges) Devereux. Emprunté à George Bulwer Lytton, le célèbre auteur des *Derniers jours de Pompéi*, ce nom servait de titre à un récit autobiographique qui avait marqué sa jeunesse. L'écrivain anglais y mettait en scène un certain Morton Devereux [...] Ce changement d'identité fut mal interprété par certains de ses commentateurs qui voulurent y voir la preuve que Devereux rejetait une judéité qu'il avait jugée honteuse ou encombrante. Sans doute serait-il plus juste de souligner que la quête permanente d'une place était chez lui le signe d'un déchirement originel qui le portait autant vers les séductions de l'anonymat que vers la haine de soi ou la revendication identitaire ». Mais pour T. Nathan, moins que la fidélité à l'histoire ou au maître, la révélation posthume vaut par l'usage tactique qu'il peut en avoir.

C'est en effet, explique-t-il, à la lumière de cette découverte que l'œuvre de G. Devereux prend toute sa signification et, à l'encontre de toutes les prises de position universalistes du fondateur de l'ethnopsychanalyse complémentariste, il peut ainsi affirmer :



il vient, pour se mettre à son diapason culturel supposé, d'énoncer un proverbe (du reste bambara), il note : « Je lui permettais ainsi d'être avant tout soninké (la seule façon, je pense, d'être humain pour un Soninké) [...] Tout faire pour agir en Soninké avec un patient soninké, en Bambara avec un bambara, en Kabyle avec un kabyle » (IG, pp. 23-24). Immuable, ensuite. Se référant toujours à ce groupe, il s'exclame : « Mettre un Soninké de trois ans né en France, bercé en soninké, nourri au sein, massé à la façon soninké, le mettre brutalement à l'école et attendre de lui qu'il s'y adapte, c'est ne rien savoir du fonctionnement psychique. Et c'est honteux ! À cet âge, il est totalement impossible de gérer rapidement des processus de médiation entre deux cultures, entre deux langues, seul moyen de ne pas perdre la Culture avec un grand C »

(IG, pp. 217-218). Ailleurs, il s'interroge encore : « Franchement, existe-t-il d'autre acculturation que de surface ? » (LH, p. 10). Dès lors, il ne peut y avoir qu'une solution, radicale : « Dans les sociétés à forte émigration, il faut favoriser les ghettos afin de ne jamais contraindre une famille à abandonner son système culturel » (IG, p. 216). Classique mesure du protectionnisme culturel, dont on sait qu'il était l'argument apparemment avouable du développement séparé dans les pays d'apartheid.

L'acharnement à réduire l'autre à ses origines prend une intensité singulière lorsqu'il s'en prend à la judéité de son « maître, Georges Devereux » (voir encadré 2). Prétendant dévoiler un secret, il veut montrer, peu scrupuleux sur les moyens de la démonstration, que l'on n'échappe pas à son destin ethnique. Quand

« Devereux cachait son profond engagement pour la défense des ethnies et de leurs systèmes thérapeutiques tout comme il cachait sa judéité : par calcul. Car il savait au fond de lui que l'opposition violente au rouleau compresseur occidental était nécessairement vouée au désastre » (DH, p. 17). Inlassable pourfendeur de l'inconscient (IG, p. 332 ; MP, p. 11 ; QA, p. 68), c'est pourtant dans le refoulé du maître que l'exégète inquisiteur prétend trouver la signification « ethniste » de l'œuvre de celui qui revendiquait pourtant on ne peut plus clairement un universalisme culturel, en particulier dans ses *Essais d'ethnopsychiatrie...*, *op. cit.*, p. 337 : « Le psychanalyste doit comprendre parfaitement la nature et la fonction de la culture considérée en elle-même – en dehors de telle ou telle culture particulière – non seulement parce qu'il s'agit là d'un phénomène universel, caractéristique de l'homme exclusivement, mais aussi parce que les catégories générales de la culture – qu'on ne doit pas confondre avec le contenu éventuel de ces catégories dans telle culture déterminée – sont des phénomènes universels ». *Traduttore, traditore*. Mettant la question de la traduction – et donc le respect de la pensée de l'autre – au centre de son dispositif thérapeutique (LH, p. 12 et FA, p. 50), l'élève n'en trahit pas moins – et de la manière la plus cruelle pour le maître et la plus désagréable pour le lecteur pris à témoin de l'indiscrétion – la pensée de celui dont il revendique publiquement l'héritage.

On peut à cet égard rappeler l'irritation de G. Devereux contre les interprétations ethnicisantes ou culturalistes de sa théorie et contre l'emprunt abusif de son label qui l'oblige, se plaint-il dans les *Essais d'ethnopsychiatrie...*, *op. cit.*, p. 338, à se démarquer sans cesse : « Le psychothérapeute qui a recours à ce qu'il sait de la culture tribale de son patient fait de la psychothérapie interculturelle ; celui qui se fonde sur sa connaissance de la Culture en soi et des catégories culturelles universelles fait de la psychothérapie métaculturelle ». Il ajoute en note : « Il convient de rappeler les raisons qui m'ont incité à modifier ma terminologie. Originellement, j'avais forgé le terme "psychothérapie transculturelle" afin de souligner la distinction entre cette démarche et la "psychothérapie interculturelle". Malheureusement, on m'a emprunté depuis lors ce terme et, ce qui est plus grave, en le dépouillant du sens spécial que je lui avais attribué. Le terme "psychiatrie transculturelle" a ainsi acquis le sens de "psychiatrie interculturelle", et même, de manière plus générale, d'ethnopsychiatrie. Incapable de renverser cette tendance en matière de terminologie, je suis contraint de m'en dissocier en proposant le terme de psychothérapie "métaculturelle" en lieu et place de psychothérapie "transculturelle" ». C'était sans compter avec la kleptomanie conceptuelle de son élève qui, en contradiction avec le sens donné par G. Devereux à ce qualificatif, propose désormais une « théorie générale de l'influence qui se doit d'être métaculturelle » (IG, p. 32).

bien même, par choix de vie ou par stratégie de survie, on tente d'écrire autrement son histoire, l'ethnopsychiatre est là pour rappeler, telle la statue du Commandeur, qui l'on est et ce que l'on est. Juif, tu es; juif, tu demeureras. Tu naquis soninké; toute ta vie, tu ne seras vu que comme soninké. « Certes, rien ne différencie physiquement un Dogon d'un Bozo, mais un Dogon reste un Dogon et un Bozo, un Bozo! » (IG, p. 219), se réjouit-il. Tout en reprochant aux ethnologues de penser la culture « comme s'il s'agissait d'un objet "naturel" » (LH, p. 11) et tout en s'en prenant aux psychanalystes pour qui elle « est comme un simple vêtement » (FA, p. 130), lui-même en assène la définition suivante: « La culture est un système psycho-sociologique, non biologique mais fonctionnellement très comparable à une espèce biologique » (IG, p. 175). Que complète cette autre: « Une culture est une organisation transportable de l'univers permettant à chaque membre d'une société donnée de percevoir le monde sur le mode de l'évidence, comme naturel » (IG, p. 179). Une théorie littérale du bagage culturel, en somme. La réification de la culture est une condition essentielle du fonctionnement de la nouvelle politique de l'immigration que veut instaurer notre influençologue.

C'est elle qui permet en effet de justifier l'enfermement ethnique. L'obsession de la clôture est à cet égard aussi remarquable que le leitmotiv de la séparation: *la culture est une réalité close, indivisible, non partageable*, et c'est pourquoi *les cultures doivent être distinguées, disjointes, isolées par des frontières étanches*. Pas de vases culturels communiquant dans cette nouvelle lutte des races. « Une culture est constituée par l'ensemble de tous les individus culturellement semblables, ayant en commun des caractères qui les distinguent des autres êtres humains, eux aussi membres d'une culture et capables d'engendrer des individus culturellement semblables » (IG, p. 179). Tout comme il y



16. Voir Jean Bazin, « À chacun son Bambara », in Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1985, pp. 88-90.

17. M. Foucault, « Il faut défendre... », *op. cit.*, p. 243.

18. M. Callon, « Introduction », *op. cit.*, p. 13.

avait une hérédité de la race, il y a une hérédité de la culture, le discours de l'ethnie subsumant, au fond, la différence entre le langage biologique et le langage anthropologique. « Une culture fonctionnelle assure la clôture du groupe et lui donne une conscience de son identité (nous sommes Bambara et non Soninké) » (IG, p. 213). Peu importe tout ce que les ethnologues ont pu écrire et dire sur la relativité des définitions de l'ethnie, sur les rapports de pouvoirs qui sous-tendent la construction des catégories ethniques, sur les jeux d'interactions qui président à la mobilisation d'une appartenance plutôt que d'une autre. À chacun son Bambara<sup>16</sup>. Celui de T. Nathan est pur de toute contamination culturelle. Car, derrière cette représentation de la culture, il y a la hantise des « métissages de populations » (IG, p. 212). Parvenu au terme de sa logique, ce culturalisme extrême conduit à une ethnicisation de la condition humaine elle-même : « Fabriquer un petit homme n'est en aucun cas réductible à une opération biologique. Il s'agit toujours d'une opération culturelle complexe permettant de produire non pas un petit d'homme, mais bien un petit Soninké, Bambara ou Wolof » (IG, p. 179). Ainsi n'est-il d'humanité que dans l'ethnie.

Le dispositif idéologique – et, on le verra, politique – mis en place est donc bien, pour reprendre le mot par lequel T. Nathan désigne le modèle républicain, une « machine de guerre » (IG, p. 329). Et la lutte des races se réactualise bien, dans la forme épurée, reconnue, proclamée, d'un relativisme absolutiste qui enferme et sépare. Son promoteur prophétise même que si, par malheur, l'oracle n'était pas entendu et ses recommandations suivies, autrement dit si la division entre les cultures n'était pas assumée et si la contention des ethnies n'était pas assurée, adviendraient alors de plus grandes violences. « Ce discours qui déchiffre la permanence de la guerre dans la société est un discours sombrement critique

et en même temps intensément mythique », notait M. Foucault<sup>17</sup>. Pour que cette machine de guerre prenne corps, il lui faut des alliés. Et pour qu'elle prenne sens, il lui faut des ennemis. C'est ce double réseau qu'il nous faut maintenant explorer.

## La nouvelle alliance

Comme nous l'enseignent les sociologues de la science, la réalité scientifique ne s'arrête pas aux portes du laboratoire. Elle est tout autant dans les ramifications institutionnelles et les relations sociales que dans la production d'énoncés et la réalisation d'expériences. À cet égard, Michel Callon propose une utile distinction entre le « laboratoire restreint » et le « laboratoire étendu » de la science : « La force de travail du laboratoire ne se limite pas aux seuls chercheurs et techniciens qui se trouvent sur la liste de ses effectifs. Elle inclut également tous les interlocuteurs et partenaires plus ou moins rapprochés des membres du laboratoire et qui, bien qu'ils ne participent pas directement à son activité, jouent un rôle souvent important dans la définition du contenu des recherches, voire dans l'évaluation des résultats. Ce cercle de partenaires et d'interlocuteurs constitue ce qu'on pourrait appeler le laboratoire étendu par opposition au laboratoire restreint qui rassemble ses seuls membres officiels<sup>18</sup> ». Le laboratoire étendu de T. Nathan, ce sont des réseaux d'institutions et de professionnels, souvent formalisés dans des conventions avec des services de l'État et des collectivités territoriales, ce sont aussi des relais dans des maisons d'édition et des organes de presse, permettant une présence diversifiée dans l'espace public (voir encadré 3). Mais il forme, tout ensemble, un puissant *dispositif d'influence*. Contrairement à ce qu'il prétend lorsqu'il se réfère à ses travaux en termes de « psychiatrie immigrée » (QA, p. 38), pour en indiquer la marginalité, l'ethnopsychiatre



19. Voir B. Latour, « Note sur certains objets chevelus », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n° 27, 1994, p. 30; et *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, coll. « Les empêcheurs de penser en rond », 1996, p. 89.

dionysien, en situation d'apparente extériorité par rapport à la psychiatrie d'hôpital et de secteur – encore que nombre de ses élèves travaillent dans les structures publiques de santé mentale – occupe en fait une position centrale dans le système socio-sanitaire de la banlieue parisienne et, bien au-delà de ses frontières indécises, dans les réseaux de prise en charge des populations immigrées.

### Encadré 3

#### Le laboratoire étendu

Le dispositif d'influence mis en place par T. Nathan s'exerce principalement à travers un double réseau d'institutions, qui le sollicitent et le financent, et d'édition, qui assure sa promotion auprès d'un public large.

Pour ce qui est des institutions, la présentation du Centre Devereux fournit l'impressionnante « liste des partenaires » qui lui apportent leur « soutien actif » : l'université de Paris VIII, le Conseil général de Seine-Saint-Denis, le Fonds d'action sociale, la Fondation de France, la Direction de la population et de la migration, la Direction générale de la santé, la Ddass de Seine-Saint-Denis, l'association pour la Sauvegarde de l'enfance du Val-d'Oise, la mairie de Saint-Denis, la mairie d'Aubervilliers, la Protection judiciaire de la jeunesse, la Communauté européenne, les tribunaux pour enfants de la région Île-de-France, le ministère de la Ville, l'association pour la Recherche, l'enseignement, la clinique et la diffusion de l'ethnopsychiatrie ». Du côté des professionnels, ce sont des médecins hospitaliers ou libéraux, des assistants sociaux et des éducateurs spécialisés, des psychologues et des pédagogues, des juges et des juristes qui soit participent à des séminaires ou des enseignements, soit collaborent dans le cadre de contrats de recherche ou d'intervention auprès de populations immigrées, soit sollicitent les compétences ethnopsychiatriques.

À titre indicatif, selon le rapport d'activité de l'année 1996 du Centre Devereux, on a compté respectivement 576 et 647 consultations pour les années 1995 et 1996, dont 27 et 17 correspondent à des ordonnances d'expertise judiciaire : 14 % de ces consultations relèvent du conventionnement et 82 % sont facturées à l'acte. Pour l'année 1996, 44 % de ces consultations ont été sollicitées par le Conseil général de Seine-Saint-Denis et 12 % par les services de l'Aide sociale à l'enfance des départements voisins, 14 % par la Protection judiciaire de la jeunesse et 4 % par les tribunaux, 9 % par des associations de prévention spécialisée, 7 % par des communes proches, 3 % par des établissements hospitaliers ; seuls 0,4 % des actes correspondaient

à des personnes venues par elles-mêmes. C'est dire que le fonctionnement du Centre Devereux est aujourd'hui totalement dépendant de ce recrutement institutionnel et qu'à l'inverse, il est devenu, dans la santé publique locale, une institution de référence.

Du côté de l'édition, Philippe Pignarc, qui fait un important travail de publication de travaux anciens et actuels sur la psychiatrie dans la collection « Les empêcheurs de penser en rond », et Gérard Jorland, qui suit ses ouvrages chez Odile Jacob, sont des relais efficaces, cependant que la *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, dont il est le rédacteur en chef, et la Bibliothèque d'ethnopsychiatrie, qu'il dirige, toutes deux à La Pensée sauvage, permettent une activité de publications autonomes, mais aussi, à travers les comités éditoriaux, l'établissement de liens avec des pairs en France et à l'étranger ; par ces divers canaux, il est en mesure de faire paraître, en moyenne et sans compter les romans, deux ouvrages par an, à quoi s'ajoutent les numéros spéciaux de la revue qui sont des petits ouvrages collectifs, parfois en plusieurs volumes : « Petit manuel de psychothérapie des migrants » (n° 20, 24 et 28) ou « Pouvoir de sorcier, pouvoir de médecin » (n° 27 et 29). Ce système de diffusion permet d'ailleurs la republication des mêmes textes dans des ouvrages différents, sans mention du lieu de la première parution : ainsi, un article sur « Les bienfaits des thérapies sauvages » de la *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n° 27, pp. 37-54, se trouve-t-il reproduit intégralement dans le *Manifeste pour une psychothérapie scientifique*, pp. 9-40, dont il constitue la première des deux parties, et un autre sur « Secret professionnel, secret initiatique » dans la revue *Agora*, n° 37, pp. 87-95, avait-il été précédemment dévoilé dans *La Parole de la forêt initiale*, pp. 332-353.

À ce réseau formalisé, il faudrait ajouter, dans l'espace médiatique, les colonnes que lui accordent fréquemment les quotidiens, en particulier *Le Monde*, et les émissions que lui consacrent la radio et la télévision, notamment France Culture. La légitimité de ces tribunes servant bien entendu à asseoir sa position sociale.

Les règles de l'alliance qui fondent ces réseaux ont leurs codes et les contrats qui les instituent supposent, comme pour toute alliance, des remises de dots et des reconnaissances de dettes. Les codes sont des conventions organisant les pratiques entre soi: par exemple, dans le cas des disciples, le rapport hiérarchique est masqué par une relation de complicité que la forme du dialogue et les manifestations d'ignorance illustrent bien; à l'inverse, dans le cas des intellectuels, la communauté de pensée se manifeste par des jeux presque strictement autoréférentiels et des constructions conjointes des inimitiés<sup>19</sup>. Les remises de dots concernent bien entendu au premier chef les multiples institutions qui apportent leur soutien financier aux activités du centre, mais aussi l'ensemble des élèves qui se lient au maître par la réalisation d'un diplôme ou la rédaction d'une thèse qui sont itérativement et publiquement offerts dans les publications ultérieures. Les reconnaissances de dettes s'expriment fort logiquement dans la citation des bailleurs de fonds, la gratitude à l'égard des élèves et, de manière plus exceptionnelle, la mention des emprunts scientifiques. Dans tous ses ouvrages, T. Nathan laisse ainsi des signes qui permettent au lecteur de reconstituer, comme avec les pièces d'un puzzle, la carte de son laboratoire étendu. Ici, l'évocation des premiers soutiens universitaires (FA, pp. 18-19). Là, les remerciements aux disciples dévoués (IG, p. 10). Là encore, les mentions enthousiastes de proches collègues et de leurs travaux (MP, pp. 25 et 43). Exercice certes convenu, mais qui fournit d'importantes indications dont on voit bien qu'elles ne sont pas laissées au hasard: c'est aussi, comme il se doit, un exercice de légitimation. La mention des quinze institutions, dont trois ministères et trois collectivités locales, qui apportent leur «soutien actif» au Centre Devereux ou le rappel des diplômes des élèves qui sont «tous titulaires d'au moins un DESS de psychologie clinique (pour la plu-

part d'un DEA)» ont bien pour fonction de signifier la reconnaissance officielle des pouvoirs publics et des autorités académiques, la «légitimité rationnelle-légale» dirait Weber, dont on sait combien elle peut être importante pour des acteurs situés sur les marges de leur propre champ. Le devoir de mémoire est donc aussi un marquage de territoire.

Dans le laboratoire étendu de T. Nathan, cinq *cercles d'influence* peuvent être distingués. Le premier rassemble les disciples et les élèves, encore auprès de lui ou ayant déjà pris leurs distances; espace d'intimité admirative où tous les signes du maître font sens. Le second regroupe les collègues et les pairs, des mondes de la science et de l'édition; c'est en fait un noyau très restreint. Le troisième se compose des institutions et des professions qui font appel à ses compétences et, pour certaines, le financent; au contraire du précédent, il apparaît très étendu. Le quatrième réunit les guérisseurs et les tradipraticiens auprès desquels se font les apprentissages et les échanges; il est essentiellement exotique, des îles du Pacifique aux rivages de l'Afrique, en passant par les cités d'Israël. Le dernier cercle est celui des fétiches et des rituels, des divinités et des esprits, que manipulent ou qu'invoquent le maître et ses disciples; c'est la matière supposée de la psychothérapie. Bien entendu, ces cinq cercles n'ont pas le même statut. Les trois premiers dévoilent les ressources de la légitimation et donc le fonctionnement de l'influence dans le monde social: selon un principe de filiation, pour les épiques; selon un principe d'officialisation, pour les institutions; selon un principe de complicité, pour les savants. On pourrait certes en rester là dans l'analyse, considérant qu'il s'agit bien des réseaux effectivement mobilisés. Mais les deux derniers cercles ne sont pas sans intérêt sociologique, car ils fournissent les instruments de la mystification des trois autres: les guérisseurs, dont l'ethnopsychiatre fait des confrères exotiques; les esprits, grâce

auxquels il peut revendiquer la vérité de la divination et l'efficacité de la cure.

Dans le cercle des disciples, ce qui compte, c'est la proximité intellectuelle et affective au maître. Si tous sont généreusement associés à l'œuvre, des liens privilégiés les distinguent. « La pensée est une œuvre collective. J'aime à me savoir le porte-parole de ceux qui ont "co-pensé" un temps avec moi et je me réjouis à l'idée de leur témoigner ma reconnaissance. J'ai toujours été très étonné de la coopération de mes patients, de leur touchante confiance, quelquefois de leur pathétique abandon entre mes mains. Mais je voudrais surtout les remercier de leur volonté de m'instruire, toujours plus, et toujours en me laissant l'impression que c'était moi qui leur apportais des bienfaits » (IG, p. 9). Parmi les « co-penseurs » ainsi définis, le petit groupe – cinq sont mentionnés – des « étudiants de thèse qui ont entrepris de se « faire initier » dans leur propre culture » et de lui faire « partager leurs sensations si personnelles, leurs réflexions et leurs doutes » (IG, p. 10) méritent une distinction particulière pour leur expérience mystique des techniques rituelles de leurs ancêtres et leur communication des secrets ainsi révélés : revenus de cet au-delà, ce sont les véritables initiés de l'ethnopsychiatrie. Ensemble plus large – quarante-deux sont remerciés – celui des « co-thérapeutes » regroupe les psychiatres, psychologues, éducateurs qui participent aux « différentes consultations d'ethnopsychanalyse » (IG, p. 10) selon des modalités souvent décrites : ils sont des anciens élèves devenus collègues qui interviennent, principalement en fonction de leur capacité à se mettre au diapason culturel du patient dont ils partagent des origines supposées communes : eux sont les médiateurs qui traduisent la langue et la culture. Il faudrait ici analyser la division du travail et de la légitimité qui conduit les disciples d'origine étrangère, les « ethnocliniciens » à ne pouvoir énoncer que la vérité de leur monde supposé originel,

confinés qu'ils sont dans la spécificité ethnique qui est au cœur du dispositif dionysien et qu'ils contribuent à entériner. La reconnaissance dont ils jouissent dans cette institution leur vient exclusivement de ce qu'ils connaissent ce monde de l'intérieur. Dès lors, ils sont, dans une certaine mesure, enfermés dans le même espace ethnique que les patients. S'ils rédigent un article, il ne peut s'agir que d'une ethnopsychologie particulière : Béninois traitant des croyances béninoises, Kabyle parlant des représentations kabyles, Antillais racontant des cas antillais. Seul le Maître, et par délégation quelques proches, telle Claude Mesmin, auxquels leur origine française ouvre un certain droit à une connaissance métaculturelle, sont en mesure d'assurer le lien entre ces savoirs parcellaires pour apporter la théorie susceptible de reconstituer le puzzle et de fonder une « psychopathologie scientifique » (MP, p. 9). Mais à travers cette filiation aux multiples ressorts, ne se dessinent pas seulement des liens intellectuels. Ce sont aussi des relations professionnelles et institutionnelles avec la psychiatrie publique, des milieux universitaires, des fondations qui se constituent.

Le cercle des professionnels et des institutionnels ne peut donc être totalement séparé de celui des disciples, même s'il est bien plus étendu et plus diversifié. Lorsque des médecins de centres municipaux de santé de communes de Seine-Saint-Denis s'inscrivent dans la ronde des co-thérapeutes, ils le font à la fois à titre personnel, par intérêt à l'égard de l'ethnopsychanalyse, pour des raisons pragmatiques tenant aux patients immigrés qu'ils sont amenés à suivre dans leurs propres consultations et en tant que représentants de leurs villes, qui ont signé des conventions financières avec le Centre Devereux. De même, lorsqu'une pédiatre travaillant pour la Fondation de France prend part à la psychothérapie d'un patient ou d'un groupe, elle le fait, au-delà de sa propre participation, en impliquant une importante institution qui finance

l'équipe de T. Nathan et un grand service hospitalo-universitaire spécialisé dans le sida infantile avec lequel celle-ci mène une recherche. À l'inverse, l'ethnopsychiatre doit lui aussi se construire ses alliances dans ce cercle de l'autorité publique. La plupart de ses récits de patients s'appuie sur la démonstration de l'inefficacité constatée ou potentielle des structures habituelles de soins, qui justifie sa propre intervention. « Un foyer de l'Aide sociale à l'enfance nous adresse une jeune fille de treize ans placée d'urgence à la suite d'un drame ayant mobilisé l'ensemble des services sociaux du département », énonce-t-il au début de l'histoire de Khadidjatou (FA, pp. 105-106). « Voici plusieurs années qu'Iphigénie inquiète les services médico-sociaux », relève-t-il avant d'en présenter la cure (IG, pp. 85-86). Exercice délicat où il faut montrer l'impuissance des professionnels compétents et des institutions spécialisées sans les disqualifier pour ne pas les indisposer. Mais exercice gratifiant pour lui comme pour eux, dans la mesure où, au terme de la séance de psychothérapie, la confirmation du bien-fondé de la sollicitation du maître apparaît dans la révélation de l'explication culturelle des troubles du patient. Ces agents de l'État ne sont donc pas complètement mauvais, puisque, confrontés à leurs limites, ils savent où trouver la bonne solution à leur problème. De fait, ce réseau est doublement vital pour le laboratoire d'ethnopsychiatrie de Saint-Denis : d'une part, il en assure le financement ; d'autre part, et peut-être surtout, il lui garantit la totalité de son recrutement. Les deux éléments sont évidemment essentiels pour asseoir la légitimité officielle d'une structure thérapeutique qui fonctionne au sein d'une université et en dehors du système habituel de soins. Le maître des lieux en joue et les rapports d'activité, tout comme, d'une manière plus générale, les relations avec les milieux professionnels et institutionnels sont empreints d'une modération et d'un sérieux qui tranchent sur les débordements

des prises de position dans l'espace public ou le monde scientifique. Provocation n'est pas déraison.

Plus de liberté évidemment dans le cercle des guérisseurs. Ces alliés d'un type particulier fournissent la trame exotique du réseau d'influence. Exotisme renforcé par les conditions semi-touristiques de ces visites brèves où, par manque de temps, on va droit au but. Les guérisseurs apparaissent ainsi plus, dans les ouvrages, comme des faire-valoir de l'ethnopsychiatre et des cautions évidemment invérifiables de sa pratique. La théâtralisation de ces rencontres est d'ailleurs manifeste. Avec eux, la collégialité et la complicité ne sont jamais exemptes de jeux subtils de positionnements réciproques. L'atteste cet échange lors d'une visite à une association de guérisseurs au Bénin : « Il vous salue très sincèrement pour vous remercier et vous demande de ne pas avoir peur. Est-ce qu'un élève du secondaire peut avoir le même niveau qu'un universitaire comme vous ? », lui dit Ernest, traduisant les paroles de « Gaston, instituteur de classe exceptionnelle, chercheur en pharmaco-phytothérapie et en sciences occultes, président des tradipraticiens de la ville d'Abomey, président départemental du Zou et secrétaire administratif de l'association des tradipraticiens du Bénin ». À quoi l'ethnopsychiatre répond : « Pourquoi aurais-je peur ? A-t-on peur d'un père qui vous aide à progresser dans l'existence ? » (FP, pp. 352-353). Chacun doit comprendre qui est l'autre, à commencer par le lecteur censé être saisi par l'effet de réalisme de la forme dialoguée. Entre thérapeutes, on rivalise également de prouesses interprétatives. Témoin cette visite, en terre réunionnaise, à « Madame Visnelda, sans doute la guérisseuse la plus célèbre de l'île » : « “Où m'aviez-vous dit que vous enseigniez ?”, me demande-t-elle immédiatement. – “À Paris VIII, c'est-à-dire à Saint-Denis, enfin... Saint-Denis en région parisienne, pas Saint-Denis de la Réunion.” – “Est-ce que ce

ne serait pas plutôt à Bobigny par hasard ?” Et pourquoi diable veut-elle déjà me démontrer ses capacités de voyance ? Par politesse, je demande : – “Et comment le savez-vous ?” Superbe, ne se donnant même pas la peine de savourer sa victoire, elle change de sujet de conversation ». Mais quelques instants plus tard, les rôles sont inversés : « Sans transition, je l’interroge : – “Vous deviez être une petite fille très curieuse !” – “Pensez donc, je ne manquais pas de malice !” Et à nouveau, selon une logique que je commence à repérer, elle évoque deux événements imbriqués » (IG, pp. 40-44). De retour dans son centre après avoir assisté à quelques séances de divination et de thérapie traditionnelles, T. Nathan pourra à son tour mettre en œuvre ses dons fraîchement réactivés dans ces mondes exotiques. Bien plus que l’évocation des professeurs européens, rarement cités ou sous un jour peu favorables (DH, p. 12; MP, p. 46), c’est la référence aux maîtres lointains qui fonde la légitimité traditionnelle du psychothérapeute.

Mais son efficacité, c’est du cercle des fétiches et des divinités qu’il affirme la tenir. On peut bien sûr traiter ces alliés inhabituels avec le sourire amusé de l’incroyant, mais on peut aussi s’intéresser à la place qui leur est donnée sur la scène dionysienne. L’évolution de la pratique ethnopsychiatrique de T. Nathan, et plus encore de ses écrits, se caractérise à cet égard par un déplacement d’une psychanalyse résolument culturaliste utilisant des dispositifs traditionnels, telle qu’elle était exposée dans les ouvrages des années quatre-vingt, vers une forme d’objectalisation de la relation thérapeutique où n’existent plus que des techniques d’influence, dans les livres les plus récents. Probablement au contact de Bruno Latour, l’ethnopsychiatre revendique maintenant une déshumanisation de la cure. Tout comme la science n’est au fond qu’une affaire d’« objets chevelus »<sup>20</sup>, la psychothérapie est une simple histoire d’« objets compacts » (MP, pp. 92-94). « La pensée se trouve dans les objets » est le



20. B. Latour, « Note sur certains objets... », *op. cit.*

21. B. Latour, *Petite réflexion...*, *op. cit.*, p. 82.

22. *Ibid.*, p. 9. Probablement convient-il d’ailleurs de ne pas exagérer la réalité de la rencontre avec l’ethnopsychiatrie. Dans l’opuscule qui s’ouvre sur cette déclaration, ce n’est que dans le dernier tiers que le sociologue aborde les « faitiches » du Centre Devereux, et encore de manière très latérale. Voir *ibid.*, pp. 68-103; I. Stengers, « Le médecin et le charlatan », in T. Nathan et I. Stengers, *Médecins et sorciers*, *op. cit.*, pp. 151-155. On peut voir, dans ces déséquilibres, des choix éditoriaux plus que des raisons scientifiques, mais aussi des manifestations d’alliance.

23. B. Latour, *Petite réflexion...*, *op. cit.*, p. 71.

24. Voir notamment B. Latour *Nous n’avons jamais été modernes. Essai d’anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1996, pp. 20-21.

25. B. Latour, *Petite réflexion...*, *op. cit.*, p. 88.



nouveau credo. Tout est donc dans la manipulation d'objets qui contrent les « intentions cachées » d'« entités invisibles » (MP, pp. 70-86). Entre le patient et le thérapeute, plus d'autre médiation que ces fétiches et ces divinités. D'où l'appel solennel à la communauté savante: « Je considère désormais que le seul objet d'une psychopathologie véritablement scientifique doit être la description la plus fine possible des thérapeutes et des techniques thérapeutiques – jamais des malades » (MP, pp. 70-86). À quoi fait écho cet autre message, à destination des thérapeutes traditionnels cette fois: « Il faut savoir écouter la parole des vieux. Les Yorubas, les Minas, les Gouns, les Fons ne sont rien; tout leur être réside dans leurs Vodúns » (PF, p. 354). L'ethnopsychiatrie dionysienne est, au fond, une mystique en acte dont le « cahier des charges »<sup>21</sup>, est de mettre en résonance la psychothérapie des immigrés et la sociologie des sciences.

Le cercle le plus singulier n'est en effet paradoxalement pas celui des fétiches et des divinités, mais bien celui des savants. « Tobie Nathan et son équipe m'ont accueilli pendant trois mois dans leur consultation d'ethnopsychiatrie. Isabelle Stengers m'a demandé de venir expliquer dans son séminaire l'effet d'une telle expérience sur cette anthropologie des modernes que je cherche à définir depuis quelques années. Philippe Pignare m'a proposé d'accueillir cette réflexion très provisoire dans le cadre de sa collection, afin d'accélérer le travail de ceux qui parlent des faits et ceux qui parlent des fétiches. J'ai accepté l'occasion qu'ils m'offraient de comparer certains effets de la sociologie des sciences avec certains traits de l'ethnopsychiatrie ». Ainsi B. Latour raconte-t-il comment il a écrit certain de ses livres<sup>22</sup>. Au principe de sa rencontre avec l'ethnopsychiatrie, la perspective d'un séduisant exercice d'anthropologie symétrique permettant d'analyser en parallèle la science telle qu'elle s'étudie au Centre de sociologie des

innovations de l'École des mines et l'ethnopsychiatrie telle qu'elle se pratique à l'université de Paris VIII, autrement dit de décaler le regard anthropologique en les mettant en relation: « Comment peut-on dépsychologiser en trois heures un patient alourdi par quarante-huit années de solides psychogenèses? Pourtant, cela ne devrait pas m'étonner. En trois heures, il y a tout juste vingt ans, j'avais entrepris de "désépistémologiser" tous les objets des sciences exactes. Avouez que la symétrie est trop belle. Au Centre Georges Devereux, des migrants retrouvent leurs divinités en perdant leur psychologie; boulevard Saint-Michel, au CSI, des savants retrouvent leurs collectifs en perdant leur épistémologie. Je ne pouvais pas rater ça. Deux centres que rien ne rattachait (sinon la silencieuse navette d'une jeune femme et la sagesse d'une philosophe belge) font le même travail, deux fois, l'un sur les objets, l'autre sur les sujets. À quoi ressemblerait Paris, si je reliais les deux, si, aux objets resocialisés par la nouvelle histoire des sciences, on ajoutait les sujets auxquels l'ethnopsychiatrie redonne leurs divinités?<sup>23</sup> ». Derrière ce projet, bien entendu, on reconnaît la critique de la modernité développée dans des ouvrages antérieurs<sup>24</sup>. L'ethnopsychiatrie dionysienne lui offre l'occasion inespérée de démonter à la fois le discours psychologique du sujet et le discours anthropologique du symbole. Pour lui, plus qu'un collègue, T. Nathan est un objet d'étude ou même, plus exactement, un article de démonstration: « Le théoricien de l'ethnopsychiatrie nous intéresse moins que le praticien »<sup>25</sup>. C'est une optique différente, quoique convergente, qui oriente I. Stengers vers le Centre Devereux. Plus que la visée ontologique d'une critique de la modernité, c'est l'exploration des limites de la science, de la médecine et même de la psychanalyse qui l'intéresse. D'où le long développement sur la cuve de Mesmer qui sert de base de questionnement de la rationalité scientifique et médicale. C'est dans la critique de

cette rationalité et de l'omnipotence qui la sous-tend, dans la contestation de ce qu'elle nomme «la Voie Royale» de la science et de la médecine, que la philosophe croise la route de l'ethnopsychiatrie: «Et c'est alors que résonne la question-défi de T. Nathan: n'aurions-nous pas à apprendre de ceux-là dont la caractéristique commune est de ne pas avoir été hantés par l'idéal d'une Voie Royale capable par définition de disqualifier les autres?<sup>26</sup> ». L'ethnopsychiatre devient ainsi pour elle une sorte de témoin privilégié de son questionnement des certitudes savantes.

La rencontre du psychothérapeute, de l'anthropologue, de la philosophe et de l'éditeur constitue assurément l'une des curiosités du regain contemporain de l'ethnopsychiatrie. On pourrait certes montrer les contradictions entre les positions des uns et des autres, à commencer par celle qui traverse la question centrale du «Grand Partage», dénoncé par B. Latour et I. Stengers<sup>27</sup> comme illusion moderne, mais repris à son compte, en l'inversant, par T. Nathan qui, dans tous ses textes, oppose, y compris dans une série de tableaux à deux colonnes, le monde moderne et le monde traditionnel (MP, pp. 12, 14, 22, 39). Il est toutefois plus intéressant de s'efforcer de comprendre ce qui, au-delà de ces divergences de vues et d'intérêts, est en jeu dans cette alliance, autrement dit ce qui fait la politique de l'ethnopsychiatrie. Avant d'en venir à cette discussion, il nous faut compléter l'analyse des réseaux qui la sous-tendent.

## Les ennemis pratiques

Les sociologues des sciences, en développant les théories de l'acteur-réseau, ont été plus attentifs aux réseaux positifs que mobilisent les agents sociaux pour asseoir leur influence qu'aux réseaux négatifs contre lesquels ils s'adossent pour édifier leur dispositif. Il s'agit pourtant là d'un élément souvent



26. I. Stengers, «Le médecin...», *op. cit.*, p. 151.

27. B. Latour, *Petite réflexion...*, *op. cit.*; I. Stengers, «Le Grand Partage», *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n° 27, 1994, pp. 7-19.

28. B. Latour, *Nous n'avons jamais...*, *op. cit.*, pp. 13-14.

essentiel dans l'élaboration des rhétoriques argumentatives de la science. Par réseaux négatifs, on peut entendre l'ensemble des constructions qui vont servir de repoussoirs dans la conception et la légitimation d'une théorie ou d'une pratique. Pour bâtir son anthropologie symétrique, B. Latour<sup>28</sup> a ainsi besoin de se doter d'un réseau d'ennemis théoriques qu'il va même incarner : « Les critiques ont développé trois répertoires distincts pour parler de notre monde : la naturalisation, la socialisation, la déconstruction. Disons, pour faire vite et avec quelque injustice, Changeux, Bourdieu, Derrida. Quand le premier parle de faits naturalisés, il n'y a plus société, ni sujet, ni forme du discours. Quand le deuxième parle de pouvoir sociologisé, il n'y a plus ni science, ni technique, ni contenu. Quand le troisième parle d'effets de vérité, ce serait faire preuve d'une grande naïveté que de croire en l'existence réelle des neurones du cerveau ou des jeux de pouvoir ». C'est sur cette base qu'il peut faire émerger la nécessité d'une autre théorie dans laquelle « les réseaux sont tels que nous les avons décrits et traversent les frontières des grands féodaux de la critique – ils ne sont ni objectifs, ni sociaux, ni effets de discours, tout en étant et réels, et collectifs, et discursifs ». De la même manière, pour fonder sa psychopathologie scientifique, T. Nathan doit se construire un réseau d'ennemis pratiques.

Relus dans cette perspective, tous ses livres récents semblent avoir pour fonction de régler leur compte à quelques ennemis qui sont, pour l'occasion, idéalement, c'est-à-dire caricaturalement, constitués : les psychanalystes et les républicains, dans *L'Influence qui guérit* ; les psychopathologistes dans *Médecins et sorciers*, qui ménage quelque peu les anthropologues ; les ethnologues, dans *La Parole de la forêt initiale*, qui s'en prend aussi aux développeurs. Dans cette géographie de l'adversité, deux grands types d'inimitiés se dessinent. Le premier concerne des entités souvent dotées d'une

majuscule qui en soulignent l'abstraction : l'État, la Médecine, l'École. Le second vise des catégories qui sont en fait des ensembles d'individus circonscrivant des champs sociaux : les psychanalystes, les ethnologues.

Le mal absolu, dans l'ethnopsychiatrie dionymienne, c'est bien sûr l'universel qui s'oppose à la singularité des cultures. Ce sont donc les Droits de l'homme et les principes républicains. Ce sont surtout, pratiquement, les institutions qui les représentent dans la société française, à commencer par les institutions scolaires et médicales, presque systématiquement dénoncées ensemble : « Je ne suis pas loin de penser que toutes les institutions qui conçoivent l'autre comme un "sujet universel" – en France : l'École et la Médecine – sont de véritables machines de guerre contre les cultures traditionnelles » (FA, p. 37). Et plus précisément : « Les machines d'abrasion des systèmes culturels en France sont la Médecine et l'École, car ce sont les deux lieux institutionnels où l'on perçoit le migrant comme un humain universel et non comme un être de culture » (IG, p. 217). Évidemment, dans ces endroits de perdition, les immigrés, non reconnus pour ce qu'ils sont – des Bambaras, des Soninkés ou des Wolofs avant d'être des hommes et des femmes – ne peuvent que perdre leur âme. À l'école, les enfants d'immigrés sont condamnés à l'échec et à la relégation (affirmation faite contre l'évidence de toutes les études précises réalisées sur la question des performances scolaires de ces enfants) : « Dois-je aussi, à mon tour, attirer l'attention sur le fait que les commissions d'orientation, les classes dites d'"adaption", de "perfectionnement", de "pédagogie active", bref, toutes les poubelles de l'Éducation nationale sont de fait réservées en priorité aux enfants de migrants ? » (FA, p. 33). Face à la médecine, les immigrés sont voués à l'incompréhension et à l'errance (affirmation qui a d'abord pour fonction de justifier l'intervention de l'ethnopsychiatre) : « Ces patients ont

toujours eu le mauvais goût de refuser de s'inscrire dans les logiques thérapeutiques qui leur étaient proposées, et par conséquent de tarder à guérir. C'est pourquoi ils ont toujours été refoulés, dans tous les sens du mot» (IG, p. 22). Derrière ces institutions se profilent les figures encore plus maléfiques de l'État et de l'Occident.

Seul contre tous. La position que défend T. Nathan dans le champ de la santé mentale le conduit à construire, à partir de la diversité des corpus et des écoles qui y opèrent, un monde unique : « La psychothérapie qu'on appelle "scientifique" – quelle que soit par ailleurs son obédience théorique (freudienne, anti-freudienne ou néofreudienne, kleinienne fanatique ou crypto-lacanienne) – ce type de psychothérapie, disais-je, contient toujours une seule prémisse ; elle est claire, explicite : l'humain est seul ! C'est par cette unique formule que je pourrais résumer les professions de foi des psychothérapies "savantes" que je connais. Et je parle bien de tous les systèmes théoriques, car, à y regarder de près, si l'on se place sur le seul plan logique, il n'existe qu'une seule catégorie de psychothérapies » (MP, pp. 9-10). C'est à partir de cette réduction des adversaires à un ennemi unique que peut s'élaborer l'alternative ethnopsychiatrique. Alors que ceux-là ont mis des siècles à élaborer toutes leurs théories du psychisme, celle-ci se fondera sur une « dépsychologisation » de la psychothérapie.

Bien sûr, il ne suffit pas de désigner l'ennemi, il faut aussi le discréditer, montrer ses points faibles que l'auteur dit bien connaître, puisque lui-même en est, ou tout au moins en a été longtemps : « Formé à la psychologie et à la psychanalyse, j'ai exercé mon activité thérapeutique dans la plupart des institutions de soins psychiatriques existant en France ». Il n'est de meilleur informateur que le repent. À ce jeu de massacre qu'autorise la connaissance de l'intérieur de la maison, nul ne réchappe :



29. Quelques autres également : Mary Douglas et « son petit livre tellement astucieux » – on aura reconnu *De la souillure* – « le regretté Louis-Vincent Thomas » – pour son ouvrage *Le Cadavre*. Certains ont droit à un peu plus de condescendance, tel A. Zempléni « qui tente de discuter les rituels de possession d'un point de vue technique » (MP, pp. 43 et 64 et PF, p. 119).

certes pas « ces bons docteurs, ces psychanalystes lisses, ces thérapeutes aux mains propres », qui représentent l'ordre psychiatrique ; mais pas non plus les « psychanalystes (j'en suis un) se voulant au-dessus de la mêlée, les pires en ce domaine lorsqu'ils travaillent en institution » (IG, p. 14-15). C'est sur leurs dépouilles que peut s'édifier une « psychopathologie véritablement scientifique » pour laquelle il faut d'ores et déjà renoncer à l'espoir d'y faire adhérer ces collègues pris dans leurs « vieilleries », car « après m'avoir écouté, pensez-vous qu'un seul psychopathologiste accepterait de se dessaisir de son pouvoir d'expert, et cela rien que pour obtenir un petit peu plus de plaisir à penser ? » (MP, pp. 105-107). La marginalité, loin d'être une faiblesse, se veut facteur de ralliement. Plus il sera isolé, plus on s'efforcera de le tenir à l'écart de l'institution, et mieux sa vérité éclatera. Loin d'être désespérée, cette stratégie est la seule viable : la position d'exclu convient parfaitement à une psychothérapie des marges sociales et fournit un argumentaire efficace pour obtenir dans l'espace public la reconnaissance à laquelle il a partiellement renoncé dans les cercles psychanalytiques et psychiatriques.

Si les attaques contre les psychanalystes et les psychiatres sont stratégiques du point de vue du positionnement de l'ethnopsychiatrie dans le champ de la santé mentale, celles contre les ethnologues et les anthropologues sont d'une autre nature. Il s'agit moins de se faire reconnaître dans une communauté où il chercherait à s'imposer intellectuellement ou institutionnellement que de se situer dans l'espace public en s'opposant à ses représentants. L'enjeu est politique. « Nous ne sommes ni ethnologues, ni anthropologues. Dieu merci ! Nous imaginer nous installant dans la cuisine d'étrangers pour étudier leur manière de cuire – ou qui sait ? – dans leur lit, chaque nuit, pour explorer leur passion du cru, non, vraiment, non ! Cette ethnologie qui comprend, qui explique, qui interprète, qui modélise, qui

raconte, et de cette longue fermentation, tire des énoncés sur des univers qui les font paraître des provinces, cette ethnologie, nous la réfutons dans son principe même ! Les mondes sont mondes et de ce fait, univers complets, ne nécessitant aucune interprétation supplémentaire venant d'un autre monde » (PF, p. 9). Que tout le travail de surinterprétation auquel se livre T. Nathan dans sa consultation soit en contradiction flagrante avec ces déclarations importe peu. Ce qui compte, c'est de se démarquer des anthropologues pour affirmer sa propre anthropologie, c'est de disqualifier les ethnologues pour asseoir son ordre ethnique. La critique a une fonction politique. « Qu'est-ce donc qu'un ethnologue ? Quelqu'un venu voir ? Quelqu'un venu comprendre ? Et dans quel intérêt ? Et pour servir quel dessein ? Je pense qu'au village, les gens peuvent accepter un prêtre car son intention est explicite. Ne vient-il pas convertir les villageois ? On l'accueillera, l'observera, le respectera, lui qui est en contact permanent avec une divinité. On essaiera sans doute aussi de mettre à jour le secret de ses pouvoirs, "voir sur quoi il est assis" comme on dit chez vous. Et même un marchand d'esclaves ou un administrateur colonial, on pourra les accueillir parce qu'on saura identifier leurs intentions. Mais un ethnologue ! Il vient ici chercher du matériel pour faire progresser sa carrière au CNRS ou au Collège de France. C'est là son véritable intérêt nous le savons bien ! » (PF, pp. 66-67). Dans les cercles de l'enfer ethnopsychiatrique, les ethnologues, coupables de carriérisme et de duplicité, arrivent ainsi juste au-dessous des marchands d'esclaves et des administrateurs coloniaux.

Tous les ethnologues ? Certes pas. Réchappent à ce monde infernal les divinités tutélaires et les bouffons rituels de la discipline<sup>29</sup>. Parmi les premières, la figure de Marcel Mauss est assurément la plus respectée et la plus souvent citée, lui qui « dès le début du siècle, a

dressé le modèle de ce que devrait être un véritable manuel de psychopathologie » (MP, p. 55). Parmi les seconds, Nigel Barley dont les « remarques savoureuses » assurent le dérisoire et réconfortant spectacle de l'anthropologue en déroute (LH, p. 11). Le cas de Claude Lévi-Strauss apparaît en revanche plus complexe et, s'il est souvent invoqué, notamment pour ses « recherches approfondies et extrêmement démonstratives sur la "pensée sauvage" » (MP, p. 45), son « homme nu » est donné comme le paradigme de cet « humain "universel" » (FA, p. 36) tant haï. Les autres, à savoir « les anthropologues » et « les ethnologues », demeurent à ce degré de généralité qui permet la caricature sans indiquer trop la cible<sup>30</sup> : des anthropologues qui se comportent vis-à-vis de ceux dont ils parlent comme s'ils étaient « au mieux "naïfs" ou "inconscients" – la plupart du temps comme s'ils les pensaient stupides » et qui sont prêts à renoncer aux particularismes locaux au nom de la « culture mondiale » (LH, p. 13); des ethnologues qui ne considèrent leurs interlocuteurs que comme du « matériel » pour leurs recherches et ne comprennent pas que « de véritables rituels ne peuvent se décrire du dehors » (PF, p. 67). Ce sont ces ennemis idéaux qui permettent, par contraste, de dégager l'originalité et le courage d'une ethnopsychiatrie qui défend ce à quoi les ethnologues et les anthropologues n'auraient jamais dû renoncer : l'ethnie et la culture.



30. Dans ce jeu, c'est à B. Latour qu'il revient de décocher les flèches, les plus empoisonnées dirigées vers Marc Augé accusé de réduire « la vision anthropologique à une attention pour les rituels et les symboles » et d'incarner « le positivisme des ethnologues ». Voir B. Latour, « Note sur certains objets... », *op. cit.*, p. 30; *Petite réflexion...*, *op. cit.*, p. 89.

31. I. Stengers, « Le médecin... », *op. cit.*, p. 155.

32. G. Devereux, *Essais d'ethnopsychiatrie...*, *op. cit.*, pp. 335-338.

33. Géza Róheim, *Psychanalyse et anthropologie*, Paris, Gallimard, 1967, pp. 446-448 (éd. américaine *Psychoanalysis and anthropology*, New York International Universities Press, 1950).

## La politique de l'ethnopsychiatrie

Ces joutes seraient toutefois d'autant plus innocentes que T. Nathan nomme rarement ses ennemis – s'en prenant de manière bien moins périlleuse à des corporations entières – si les affaires du Centre Devereux ne prospéreraient cyniquement sur de véritables problèmes de la société française qu'il contribue à occulter en prétendant les résoudre. Moins que le discours sommes toutes convenu du

bateleur, c'est l'escamotage qu'il permet qui mérite que l'on s'y intéresse. À cet égard, on ne saurait se contenter de critiquer l'ethnopsychiatrie dionysienne. Elle n'a le succès qu'on lui connaît que parce qu'elle s'est implantée sur un terrain favorable, délaissé par les pouvoirs publics, négligé par les institutions sanitaires et sociales, les uns et les autres se satisfaisant à bon compte de la seule réponse à peu près cohérente qui soit disponible. Cette réponse repose sur une reconnaissance de différences qui sont évidentes pour tout praticien confronté à des personnes culturellement éloignées, mais auxquelles les dispositifs existants n'accordent guère d'attention ou dont, s'ils veulent s'en préoccuper, ils ne savent que faire.

Qu'en effet, il y ait, en France, comme dans tous les pays du monde, des étrangers et des immigrés, et même des indigènes, de plus ou moins longue généalogie nationale, dont les référents culturels sont différents; que ces étrangers, ces immigrés et ces indigènes de diverses origines aient des manières distinctes d'exprimer leurs symptômes et, dans une certaine mesure de se soigner; et qu'une attention à cette diversité soit nécessaire; l'ethnopsychiatrie est fondée à le rappeler. Que, par ailleurs, en France, comme dans la plupart des pays du monde, les étrangers et les immigrés aient, en matière de santé de même que dans bien d'autres domaines, des régimes de défaveur; que la médecine en général et la psychiatrie en particulier ne se soient guère soucies de faciliter l'accès aux soins et la qualité des prestations pour des populations qui, à maints égards, sont laissées pour compte; et qu'une meilleure prise en charge socio-sanitaire soit indispensable; les ethnopsychiatres ont beau jeu de l'énoncer. L'inadéquation du système de santé, et singulièrement de santé mentale, aux catégories défavorisées, parmi lesquelles les immigrés et les étrangers, ou leurs descendants, sont fortement sur-représentés, est un problème sur lequel T. Nathan

porte certaines critiques fondées et l'on peut dire avec I. Stengers qu'il «pose un problème politique<sup>31</sup>». Dès lors, faudrait-il reconnaître qu'il fournirait une mauvaise réponse à une bonne question, pour reprendre le mot malheureux d'un ancien Premier ministre? Ce serait là une profonde erreur. En réalité, mieux vaudrait dire qu'à propos d'un indéniable problème des sociétés contemporaines, il formule de mauvaises questions et produit de mauvaises réponses.

La relation entre la culture et le psychisme, qui est au cœur de la définition de l'ethnopsychiatrie, en est aussi l'élément le plus fragile et le point de tension le plus constant. Ses grands fondateurs l'ont bien compris et se sont efforcés de lui donner un contenu aussi précis que possible sans dissocier les deux termes. Pour G. Devereux, «le psychisme et la culture sont des concepts indissolublement liés» et si la seconde influe sur le premier, ce n'est pas à travers des particularismes «ethniques», mais en tant qu'elle est l'expression de «catégories universelles»<sup>32</sup>: que certaines de ses propositions soient à cet égard ambiguës ne doit pas faire oublier l'insistance qu'il a mise à faire de la culture «un phénomène humain à portée universelle». Pour Géza Róheim, qui se montre encore plus résolu sur ce point et affirme avec force «l'unité du genre humain», tout montre «qu'un névrosé obsessionnel italien ressemble plus à un névrosé obsessionnel français qu'à un Italien normal» et, à l'inverse, il n'y a aucune raison de penser «qu'un comte hongrois ressemble plus à un paysan hongrois qu'à un paysan slovaque»<sup>33</sup>: s'en prenant à ce qu'il appelle le «nationalisme des anthropologues» qui ne voient que les différences, il le présente comme «un danger presque aussi grand» que le racisme, alors même que le culturalisme était au départ une «réaction contre les théories racistes». En faisant de la culture et du psychisme deux termes «strictement équivalents» (FA, p. 37) ou



34. On ne saurait accepter l'affirmation sans preuve, par B. Latour, de ce que «le culturalisme s'est effondré il y a bien longtemps avec l'exotisme qui le portait». Voir B. Latour, *Petite réflexion...*, op. cit., p. 87.

35. Dans son soutien à l'ethnopsychanalyste, il tente néanmoins de se dédouaner de ses «formules ambiguës» et de ses manquements «péché, pour moi capital, aux principes de symétrie», *Ibid.*, pp. 87-88.

36. Il s'agit ici du «culturalisme ordinaire», à l'œuvre dans les discours et les pratiques, y compris savants ou réputés tels. On peut le définir comme «la figure intellectuelle qui essentialise la culture et en fait une interprétation en dernière instance des conduites humaines». Voir Didier Fassin, «Culturalism as Ideology», in Carla Obermeyer (éd.), *Cross-cultural Perspectives on Reproductive Health*, Oxford, Oxford University Press, 1999. Bien qu'il diffère de la théorie culturaliste des anthropologues, il lui emprunte des notions, tels que les «traits culturels», des raisonnements, en termes de «résistances culturelles» notamment, et même des justifications.

37. D. Fassin, «L'indicible et l'impensé. La "question immigrée" dans les politiques du sida», *Sciences sociales et santé*, vol. 17, n° 4, 1999.

38. B. Latour, *Petite réflexion...*, op. cit., pp. 87-88, n. 52.

39. Voir Dominique Schnapper, *La relation à l'Autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 467-468.

«deux systèmes redondants» (IG, p. 183), T. Nathan apporte une fausse solution à cette difficulté conceptuelle. Cette aporie finit par le conduire à se débarrasser emphatiquement du second (MP, p. 106) pour hypostasier la première avec les excès de langage que l'on a déjà relevés. Le culturalisme radical qu'il professe dans ses derniers travaux révèle l'impasse théorique de son système qui marque à cet égard une régression très nette par rapport à ses illustres prédécesseurs<sup>34</sup>. Au point qu'il ne vaudrait probablement pas une heure de peine, si ce n'était, on l'a dit, le succès public de son œuvre tant écrite qu'institutionnelle. Si l'ethnopsychiatrie dionysienne nous intéresse, ce n'est pas en tant qu'avancée conceptuelle, dont les limites apparaissent vite, comme B. Latour lui-même l'a bien vu<sup>35</sup>, mais en tant que phénomène politique. C'est à partir du moment où il devient le référent privilégié d'un nombre croissant d'institutions et de professionnels confrontés aux difficultés sociales et aux populations immigrées que l'on ne peut plus se contenter de sourire de ses provocations verbales.

La politique de l'ethnopsychiatrie, c'est avant tout la mise en application du culturalisme<sup>36</sup>. Comme toutes les raisons culturalistes, l'ethnopsychiatrie exerce une violence sur ceux dont elle prétend énoncer la vérité. Cette violence contre l'altérité prend quatre formes, déjà exposées et illustrées ailleurs<sup>37</sup>. En premier lieu, elle prive l'autre de son universalité. En l'enfermant dans sa culture, qu'elle soit ethnique, religieuse ou nationale, elle ne le reconnaît pas dans ce qu'il partage du lot commun. La bambaraïté du Bambara est le seul horizon de son humanité. En second lieu, elle prive l'autre de sa diversité. Immuable et naturalisée, comme on le dirait d'un animal mort, la culture ne permet qu'une expression unique et standardisée de chaque être. Tous les Soninkés sont censés penser et agir de la même façon, comme des Soninkés. En troisième lieu, elle prive l'autre



de sa rationalité. Non qu'on le dise nécessairement irrationnel, mais on le confine dans la rationalité d'un ailleurs exotique. Le Wolof ne peut penser qu'à des rabs et à des djinnés, n'agir qu'en fonction de ses traditions et de ses mythes, les rationalités du monde moderne lui sont définitivement inaccessibles. En dernier lieu, et c'est peut-être l'atteinte la plus grave, elle prive l'autre de sa condition sociale. La réduction de l'individu à sa culture est, tout particulièrement lorsqu'il s'agit d'immigrés, la négation de ce qu'est son existence, de ce que sont ses difficultés économiques, juridiques, sociales au quotidien : faut-il rappeler que nombre de ces immigrés qui consultent au Centre Devereux vivent dans des logements surpeuplés et vétustes, sont confrontés à la précarité de l'emploi et à l'incertitude des titres de séjour, font face à des situations de racisme ou de discrimination ? Là où les ethnopsychiatres dionysiens recherchent les fétiches et les divinités, les patients n'ont plus à qui parler de leurs difficultés sociales. L'ethnopsychiatrie n'est pas seulement une institution de plus qui néglige cette réalité, elle est *surtout* celle autour de laquelle s'organise le silence, celle qui permet aux autres institutions de se détourner en pensant bien faire, celle qui légitime leur désengagement au profit d'une approche culturaliste individualisée.

Dans ces conditions, on ne peut se satisfaire de l'esquive de B. Latour qui, contre l'évidence, nie la négation : « Malgré des formules ambiguës, la production d'identité dans la cure renouvelée de Tobie Nathan ne repose en rien sur le culturalisme, mais sur la création volontariste, parfois violente, d'une affiliation exactement aussi artificielle que le dispositif de consultation. Ce point est capital car c'est lui qui distingue l'ethnopsychiatrie de la pensée réactionnaire, laquelle prétend au contraire enfermer pour toujours l'identité ethnique dans une appartenance culturelle<sup>38</sup> ». Qui peut croire que ce n'est pas

très précisément non seulement ce que dit T. Nathan, mais aussi ce qu'il fait. Certes, on conçoit qu'il apparaisse parfois encombrant à ses alliés eux-mêmes et que ses prises de position finissent par les embarrasser. L'ordre ethnique qu'il nous propose n'a pas bonne presse<sup>39</sup>. Mais n'est-ce pas pourtant sur ce terrain aussi qu'il faut chercher ses convergences avec ses défenseurs ? Les mondes sociaux ne sont pas si étanches que l'on ne puisse confronter, d'un côté, la dénégaration que, dans un ouvrage scientifique, semble opposer B. Latour aux supposées dérives idéologiques de son ami et, de l'autre, les prises de position du même dans l'espace journalistique, cette fois à l'occasion du débat sur la loi interdisant certaines formes de racisme. Le rapprochement devient au contraire éclairant : « À travers le dernier discours politique qui leur reste, celui de l'immigration, les Français rejettent l'obligation qu'on veut leur imposer de prendre l'acceptation pour un fait acquis, pour un fait définitif, pour un fait naturel, pour un fait inéluctable, pour un fait dans la composition duquel ils n'entreraient pour rien. Ils vibrent à celui qui dit : "chassons les étrangers". Mais ils ne croient pas à ce qu'il dit. Ils se servent du thème de l'étranger et de la race, pour rappeler que la France doit être composée pas à pas par tous ses membres ; qu'il n'y a rien d'inéluctable dans sa composition ni de définitif dans son appartenance. Ce sont les racistes qui la naturalisent, la substantialisent, en faisant une loi pour qu'on ne puisse plus en parler, pour qu'on ne puisse plus décider librement qui nous voulons être, et combien, et de quelle couleur de peau ». La clé des alliances qui se nouent autour de l'ethnopsychiatrie dionysienne n'est-elle pas aussi dans la politique qu'elle dessine en matière d'immigration ? Compte tenu du contexte politique français, l'insistance de ces auteurs sur ce thème ne peut être considérée comme anodine.

On ne saurait, en effet, mieux exprimer le thème foucaldien de la lutte des races. Le monde social de T. Nathan et, malgré qu'il en ait, de B. Latour est un monde hanté par d'étranges spectres. C'est d'abord l'aversion de l'humanisme, aussi bien dans ses dimensions psychologiques (et l'on sait combien la dépsychologisation du patient est centrale dans le dispositif) et ontologique (la nouvelle fin du sujet humain qu'ils annoncent) que politique (les Droits de l'homme et leurs avatars, droits de l'enfant et droit à la santé, particulièrement honnis). C'est ensuite le rejet des institutions républicaines (avec leurs aspirations universalisantes), mais également la dérision des formes classiques d'engagement et de mobilisation dans la cité (avec un anti-intellectualisme paradoxalement élitiste). C'est encore la récurrence des préoccupations identitaires autour de l'ethnie et de la race (la recherche forcenée de la véritable identité des personnes, la répétition de l'opposition Noirs/Blancs), allant de pair avec une obsession de pureté et une crainte du métissage (thème des Noirs blanchis et du droit à choisir sa couleur de peau). C'est aussi l'attrait pour les mythes, le primitivisme, les fondations, l'authenticité, les sources (contre toutes les modernités). C'est enfin, dans la forme de leurs interventions publiques, le maniement de la provocation, de l'incantation, de la dramatisation allant jusqu'au catastrophisme et, plus généralement, de ce que l'on pourrait appeler une rhétorique pyromane (manière de jouer avec le feu sur les sujets les plus sensibles en défendant les idées les moins acceptables). Tous ces thèmes et tous ces discours ont cependant, au <sup>xx</sup>e siècle, une histoire dont la réactualisation devrait inquiéter. On peut certes prétendre, comme ils le font, qu'en se situant ainsi aux confins des argumentaires politiques et des styles polémiques de l'extrême-droite, en s'aventurant sur des terres où ne vont pas les démocrates, ils



40. J. McCulloch, *Colonial Psychiatry...*, *op. cit.*

énoncent des vérités pas toujours bonnes à dire, mais nécessaires à entendre : leur *political incorrectness* devrait leur valoir notre considération. Mais on peut penser aussi, et c'est l'analyse proposée ici, que ces jeux ne sont pas innocents en ces temps de crise et que les succès des modèles qu'ils promeuvent dans l'espace public et dans les politiques locales ne peuvent laisser indifférents.

Déjà J. McCulloch l'avait bien compris : « Comme ce fut le cas pour l'anthropologie, le colonialisme européen a fourni le cadre social de l'ethnopsychiatrie et il est impossible de

séparer l'histoire de la profession de l'entreprise coloniale<sup>40</sup> ». Sa renaissance depuis une dizaine d'années dans la banlieue parisienne est assurément inséparable des transformations sociales et politiques que connaît la société française, du malaise qu'elle manifeste à l'égard de l'immigration, des raidissements qui s'expriment dans la radicalisation des idéologies. On aimerait que la politique ambiguë de l'ethnopsychiatrie ne soit pas la seule réponse que le monde social puisse apporter à ces questions qui appellent assurément de plus grandes exigences.