

Pour une thérapie transculturelle

Charles-Henry Pradelles de Latour

Sigmund Freud a fait deux découvertes qui sont respectivement au principe des thérapies transculturelles ou interculturelles. La première, relative aux pulsions, se trouve dans *Trois essais sur le théorie de la sexualité*, la seconde, qui concerne l'identification à un idéal de groupe, dans *Psychologie des foules et analyse du moi*. Reprenons-les.

Après avoir récapitulé les aberrations sexuelles connues qui constituent la première partie de son essai théorique sur la sexualité, Freud fait une remarque assez étonnante :

... par cette investigation [...] nous avons réalisé que nous nous sommes représenté comme trop intime le nouage de la pulsion sexuelle à l'objet sexuel. L'expérience des cas tenus pour anormaux nous apprend qu'il existe ici une soudure que nous risquons de ne pas voir dans l'uniformité de la configuration normale où la pulsion semble contenir son objet. Nous sommes bien obligés de desserrer dans nos pensées le nouage entre pulsion et objet. La pulsion sexuelle est tout d'abord indépendante de son objet, et ne doit probablement pas non plus sa genèse aux attraits de celui-ci¹.

Voilà dénoncé l'instinct génésique qui sous-tend la reproduction de l'espèce humaine, que les psychiatres de la fin du XIX^e siècle, tels Augustin Morel et Paul Moreau de Tours, tenaient pour indubitable, voire pour scientifiquement évident. Selon Freud, une pulsion est définie tout d'abord par les sources de son excitation, orale, anale, phallique ou scopique, qui se mettent en place les unes après les autres depuis la plus tendre enfance, ensuite par son but qui tend invariablement vers sa satisfaction, enfin, par son objet, qui, bien qu'étant le support externe de l'attraction, n'est pas dicté par la pulsion, pas plus que celle-ci ne le détermine. D'une part, parce que la première pulsion de l'enfance est autoérotique, sans objet, comme la succion qui peut se satisfaire elle-même, d'autre part, parce qu'un changement d'objet ne modifie en rien la constance de sa poussée. Cette théorie, qui soutient qu'il n'y a aucun rapport prédéfini entre la pulsion sexuelle et l'objet érotique, atteste que la sexualité est non

seulement déconnectée de la procréation – ce que nous admettons plus facilement de nos jours que les psychiatres contemporains de Freud –, mais aussi que l'unité du couple homme/femme ne peut se réclamer d'un fondement charnel tel que l'*una caro*. En indiquant de façon neuve et subversive que la sexualité est d'abord séparation avant d'être promue comme une union dont les formes varient selon les cultures, Freud aborde ainsi une loi universelle de l'humain que Lacan approfondira en fondant le désir sexuel dans un manque originel, que nous retrouverons plus loin.

La seconde découverte de Freud qui nous intéresse consiste à définir la notion d'identification, non plus comme un processus psychologique banal – être comme untel –, mais comme l'expression première d'un lien affectif à une personne. L'identification aux deux parents joue ainsi un rôle central dans la formation du complexe d'Œdipe, car c'est à ce moment-là que les investissements d'objets des premières appréhensions objectales du moi focalisées sur la mère sont étayés par l'identification au père, le représentant du groupe familial². Le sentiment social de l'enfant repose non plus sur l'instinct grégaire qui détermine de façon innée son appartenance au groupe comme celui des animaux au troupeau³, mais sur le retournement d'un sentiment d'abord hostile au père en un sentiment à caractère positif, formateur de l'idéal du moi, d'où procède ensuite le surmoi, l'instance tierce non sexuée qui satisfait aux obligations sociales les plus hautes.

Dans la vie psychique de l'individu, dit Freud, l'Autre intervient très régulièrement en tant que modèle, soutien et adversaire, et de ce fait la psychologie individuelle est d'emblée et simultanément une psychologie sociale⁴.

Freud soutient ainsi en pionnier que les identifications aux traits spécifiques d'une ou plusieurs personnes de l'entourage d'un enfant forment un système relationnel porteur d'idéaux et de censures qui le relie au groupe. S'il y a donc pour le fondateur de la psychanalyse une voie de passage entre l'inconscient et le social, celle-ci est assurée par la fonction ambivalente de l'idéal du moi qui, comme l'idéal de groupe dans la vie sociale, soutient la loi tout en inhibant – puis en refoulant – les pulsions sexuelles.

Nous allons montrer que la première de ces découvertes relative à la sexualité, qui est universellement la même pour tous les hommes, est au fondement de la thérapie transculturelle d'obéissance psychanalytique, tandis que la seconde, qui porte sur l'identification à l'idéal, est le levier sur lequel s'appuie résolument la thérapie interculturelle.

Le manque du désir corroboré par la dette symbolique d'alliance matrimoniale

Pour ce qui est de la sexualité et de son caractère thérapeutique, objet de cet exposé, nous nous référons à la théorie de Jacques Lacan, dont il n'est pas inutile de préciser qu'elle ne constitue pas une nouvelle psychanalyse comme on l'entend dire parfois. La psychanalyse, créée par Freud, est éminemment freudienne. Avec *L'interprétation des rêves*, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, *Les Mots d'esprit dans leur rapport avec l'inconscient* et les *Cinq psychanalyses*, il en a défini les premiers concepts théoriques et les modalités de la pratique. Lacan qui a planté sa tente dans le champ freudien n'a fait qu'en redessiner les contours en changeant certains paramètres. À cet effet il a redéfini les conceptions freudiennes du moi, la place de l'inconscient et le ressort des pulsions. Le moi n'est plus pour lui l'instance centrale du psychisme reliée à la réalité par la perception-conscience et à l'inconscient par le jeu des associations d'idées ; il n'est plus que l'image en miroir du corps propre qui, en se fixant chez l'enfant vers l'âge de six mois, permet à ce dernier de se saisir comme une forme unifiée – non morcelée – extérieure à lui-même par laquelle il s'objective dans la dialectique de l'identification à l'autre tout en méconnaissant son aliénation à cet autre spéculaire. L'inconscient n'est plus le monde interne des représentations de mots reliées entre elles et des représentations d'objets marquées par des traces, mais le lieu Autre du langage d'où le sujet se constitue par le biais des signifiants, base de l'ordre symbolique, qui le représentent dans l'après-coup du dire. Enfin, les pulsions, sources de la jouissance, qui ont pour cause et pour but leur propre objet, sont autosuffisantes. Elles participent ainsi du réel qui, pour Lacan, est le non symbolisable, l'impossible à penser sinon de façon paradoxale comme l'angoisse, expression de leur paroxysme, dans les rapports du sujet à l'Autre. Les trois registres du langage, imaginaire, symbolique et réel, forment ainsi par leurs spécificités et leurs connexités la grille de lecture qu'utilise Lacan pour recentrer les données freudiennes de la psychanalyse sur la notion de désir qui détermine pour lui en première instance le rapport du sujet à la sexualité.

Selon cet apport théorique, le désir ne doit pas être confondu avec le besoin, même si dans leur fonctionnement ces deux notions se recouvrent partiellement. Alors que le besoin, déterminé par ses fins, est centré sur sa satisfaction dont dépendent la régulation et la survie physiologique du corps, le désir procède originellement dans l'inconscient d'un manque qui assure sa vitalité tant qu'il n'est pas comblé. C'est en effet dans ce manque que viennent se loger tour à tour ou dans le désordre les objets moteurs – oral, anal, scopique, phallique – des

pulsions, qui, par le biais des représentations érotisées du corps de l'autre qu'elles impulsent, sont au principe de la jouissance. Le désir et la jouissance constituent ainsi les deux principaux pôles de la sexualité, qui, bien qu'interdépendants – l'un n'existant pas sans l'autre –, sont foncièrement antagonistes. Si le désir fait exister la jouissance et que celle-ci donne corps au désir, on sait aussi qu'un excès de jouissance tue le désir en saturant le manque de l'Autre, et que le désir n'a de cesse d'endiguer les débordements de la jouissance selon différentes modalités – inhibition, symptôme, angoisse –, que Freud a décryptées en pionnier⁵. Le désir et la jouissance peuvent ainsi se manifester sous des formes extrêmes. D'un côté, par son absence d'objet initial, le désir est au principe de la pudeur, laquelle cache plus la fragilité de son manque interne que la visibilité de ses organes externes⁶. Ce manque séparateur, qui est protégé par les règles de la convenance dans notre société et par des rites de séparation dans les sociétés traditionnelles, a pour vertu de constituer entre les sujets une distance passive et neutre posée en tiers. Dans la sexualité, on ne montre pas tout et on ne dit pas tout sinon à sombrer dans l'indécence destructrice du désir. D'un autre côté, lorsque la jouissance est en proie aux impératifs des pulsions, elle exerce une tension entre moi et l'autre et une aliénation au corps fantasmé de l'autre qui peuvent être l'objet d'attraction et de répulsion aussi bien conjuguées que séparées. La jouissance est ambivalente par essence. La libération de ses tensions s'effectue communément par le biais de la « petite-mort » propre à l'orgasme qui assure le retour de la jouissance au « point mort » du désir. Mais, à défaut de cette sortie usuelle, la jouissance peut être source de conflits sans fin attisés par la jalousie, la haine et les sentiments de persécution. Bref, autant le désir est séparateur et pondérateur, donc pacifique, autant la jouissance, fusionnelle et conflictuelle, est passionnelle.

Cette double polarité de la sexualité nous importe pour deux raisons. En premier lieu, elle sous-tend l'opposition entre sociétés froides et sociétés chaudes que fait Lévi-Strauss dans ses entretiens avec Georges Charbonnier pour distinguer les sociétés traditionnelles des sociétés occidentales⁷. Les premières privilégient le manque du désir par le biais de la dette d'alliance matrimoniale contractée par les preneurs de femmes envers les donneurs, laquelle est méconnue des Occidentaux pour différentes raisons. Tout d'abord, parce que notre système de parenté qui est le plus simple du monde – le plus primitif –, ne nous a pas poussé à nous intéresser aux systèmes de parenté plus élaborés que le nôtre ; ensuite, parce que la plupart de ces systèmes sont ancrés dans une conception de l'alliance matrimoniale fondée sur une séparation qui s'oppose à notre conception de l'union conjugale. Si, dans notre cellule

familiale, l'alliance matrimoniale est centrée sur la relation conjugale entre deux conjoints, dans les systèmes de parenté traditionnels elle relève de conventions établies entre les membres de deux groupes de filiation alliés (cf. atome de parenté). Ces alliances sont généralement concrétisées par des transactions selon lesquelles une femme qui se marie fait traditionnellement l'objet d'un prix, appelé usuellement dot en Afrique. Le prix de la fiancée a été très mal compris par les Occidentaux – administrateurs et les missionnaires en premier lieu – qui l'ont interprété de façon ethnocentrique en termes de transaction commerciale.

Ce qui est erroné pour plusieurs raisons. Tout d'abord, le prix de la fiancée n'est pas fixé en fonction des valeurs attribuables à la femme échangée, tels que sa force de travail, sa fécondité ou son canon esthétique. De ce fait, il ne varie pas en fonction de l'offre et de la demande d'un marché. Ce n'est pas parce qu'il y aurait plus de femmes disponibles que le prix de la fiancée baisserait. Le montant de la dot est généralement déterminé soit par une convention appliquée également à tous les hommes – tant de houes, tant de bœufs ou de cordes de cauris –, soit en fonction de la richesse du groupe de filiation du fiancé. Si ce prix est toujours fixe ou déterminé par les possibilités pécuniaires de l'acquéreur, il ne doit donc rien à une pratique commerciale. Enfin, dernier point – le plus important et le plus ignoré –, lorsqu'un homme a versé ce qui lui est demandé par la famille de la fiancée, il devient débiteur de celle-ci. Autrement dit, l'acquisition d'une femme ne correspond pas à un crédit, mais à une dette qui subordonne subjectivement le preneur de femme au groupe de filiation des donneurs. Bien que largement connue des ethnologues, cette dette d'alliance matrimoniale n'a jamais fait l'objet d'une interprétation anthropologique unanimement reconnue car sa raison n'est pas objective mais éminemment subjective.

La dette contractée par un mari envers sa belle-famille est tout d'abord symbolique, c'est une dette sans contenu, sans obligation de rendre, qui, en affublant la femme échangée d'un manque, la nimbe de pudeur et l'inscrit dans l'ordre du désir. Autrement dit, la femme mariée selon ce régime matrimonial n'est « pas-toute » ; elle n'est pas pour son mari une valeur de jouissance inaliénable et intangible dont il pourrait disposer à sa guise, mais une valeur de jouissance aliénable et évanescence, susceptible d'être perdue. Autrement dit, une femme échangée, dont la valeur participe d'un manque, est une femme qui se maintient à une certaine distance. Elle n'est pas objet, mais un sujet désirant au même titre que son mari qui contracte à son égard la dette d'alliance. Sur le plan du désir hommes et femmes sont égaux, l'un n'est pas supérieur à l'autre. Cette dette symbolique existe aussi pour les femmes qui font

l'objet d'un échange restreint lévi-straussien. À cet égard Maurice Godelier mentionne que chez les Baruya de Papouasie-Nouvelle-Guinée, lorsque deux hommes échangent leurs sœurs pour se marier ils ne sont pas quittes, mais redevables mutuellement d'une dette d'alliance qui, étant sans contenu, non comptable, renforce leur coopération⁸.

Si donc, dans les sociétés traditionnelles, le manque du désir, protégé par la pudeur et entretenu par l'institution de la dette symbolique d'alliance matrimoniale, maintient un écart (ni trop proche, ni trop loin) entre les époux et les alliés, dans les sociétés occidentalisées l'union des partenaires est au contraire érigée en valeur suprême, soit sous sa forme passionnelle dans les relations amoureuses montées en épingle par les arts et les médias, soit sous sa forme charnelle selon laquelle l'acmé du plaisir est atteinte dans l'instant fugace mais extrême où la jouissance éclate en s'effaçant dans son propre éblouissement. D'où l'impératif catégorique de la pratique contemporaine des loisirs, « s'éclater ».

Les trois temps d'une thérapie transculturelle

En second lieu, l'antagonisme entre désir et jouissance est au principe des thérapies transculturelles de type psychanalytique. Celles-ci ont pour but commun d'éradiquer les effets conflictuels de la jouissance en rétablissant le manque pacifique intrinsèque au désir. Or cette perte de jouissance au profit du désir, que Lacan appelle castration, ne relève pas d'un renoncement ou d'une privation dont on aurait la maîtrise, comme le soutient le christianisme et la morale laïque, mais d'un changement de discours comme c'est le cas dans la thérapie traditionnelle qui était encore pratiquée chez les Bamiléké lorsque j'ai fait mon premier terrain africain.

Dans cette société, il y a encore une trentaine d'années le guérisseur, appelé *nggangkang*, « celui qui possède un pouvoir, *kang*, lié à la forêt », recevait des patients, affectés par une maladie physique, un malaise psychologique ou une infortune, qui pensaient unanimement que leur malheur était due à un sorcier ou à une sorcière. Persécutés et frustrés, ils espéraient que le guérisseur, doté d'un pouvoir exceptionnel venant de la forêt, les désensorcèlerait. Le *nggangkang* les écoutait faire part de leurs maux et consultait ensuite l'araignée mygale, l'instance divinatoire des Bamiléké. Cet augure lui indiquait assez régulièrement de recommander aux patients d'apporter des offrandes de nourriture aux ancêtres masculins de leur mère, qui, dans cette société patrilinéaire, sont des parents par alliance. Le guérisseur leur donnait en plus une macération de plantes à boire matin et soir.

Enfin, une fois les offrandes faites et le traitement médicinal appliqué, le guérisseur demandait aux patients de revenir le voir en apportant, selon leur sexe, un coq ou une poule avec lesquels il essuyait leur corps afin de chasser définitivement le mal qui les habitait. « Maintenant, la mauvaise chose est finie », disait-il pour conclure la cure. L'efficacité de cette thérapie tient au fait que le *nggangkang* fait passer les patients de la croyance en la sorcellerie, qui les enferme dans un conflit sans fin avec un proche parent ou avec un voisin, au culte des ancêtres par alliance qui, en garantissant une dette symbolique, une absence de contenu vide de croyances et de présupposés, assure momentanément une séparation libératrice. Les Bamiléké disent alors : « le *ndu* – c'est-à-dire 'la malédiction' – est levé ». Le patient réintègre ensuite, après la purification finale, la vie quotidienne régie par les normes sociales des lignages. La guérison advient dans l'après coup de la coupure effectuée.

La sorcellerie, qui intervient dans la première phase du rite thérapeutique, repose sur une conception du mal inverse de celle qui sous-tend la religion et la morale ordinaire. Tandis que pour celles-ci le mal, qui vient de soi et de la condition humaine, a pour origine la transgression et la culpabilité, la croyance en la sorcellerie, qui implique que le mal vient de l'autre, fait le lit des sentiments de persécution. L'agent du mal étant supposé totalement maléfique, personne ne prétend être sorcier ou sorcière, il n'y a donc dans la sorcellerie, *witchcraft*, qu'Edward Evans-Pritchard oppose à la magie noire, *sorcery*, que des personnes accusées de l'être par de prétendues victimes⁹. Comme l'accusé appartient toujours à la parenté ou au voisinage de l'accusateur, tels deux frères ou deux coépouses, c'est leur rivalité entretenue qui donne lieu à l'accusation, et ce au moment où l'un des deux antagonistes, étant affligé de malheurs – maladies, deuils ou échecs –, pense qu'il est ensorcelé par l'autre. Lorsqu'un devin confirme ce soupçon et nomme le sorcier ou la sorcière, ceux-ci sont supposés être complices de leur autre soi, leur doublure animale, qui réside dans la forêt. Le sorcier ou la sorcière, agent double, du village et de la brousse, doté d'omniscience et d'omnipotence, est tout à la fois craint et rejeté. Celui qui est accusé de sorcellerie ne peut vivre parmi les siens tant qu'un jugement ne le rétablit pas dans son statut d'être divisé, lequel n'entretient aucun rapport avec sa doublure et l'autre monde. En dehors de ces affaires de sorcellerie, qui se déroulent selon un scénario soigneusement établi – malheur, accusation d'un membre de la famille confirmée par la divination, jugement de l'accusé –, toute infortune est censée être perpétrée par un agent de la sorcellerie, inconnu, que le guérisseur, doté de pouvoirs spéciaux grâce à son initiation, est supposé connaître et être apte à combattre

le pouvoir. Les patients vont donc consulter le *nggangkang* en espérant qu'il va les désensorceler. Cependant le guérisseur ne répond pas à leur demande, et c'est là la grande force de la cure thérapeutique. Guidé par l'araignée divinatrice qu'il consulte, il renvoie les patients troublés par leurs maux et leurs conflits divers au culte des ancêtres par alliance. Ce faisant, le guérisseur opère un changement de discours.

Si les offrandes remises aux ancêtres, ascendants dans la filiation, consistent à rétablir un lien de solidarité détérioré par des transgressions internes ou des souillures externes afin de réinsérer le sacrifiant dans son groupe de descendance patrilinéaire, les offrandes destinées aux ancêtres par alliance n'ont pas pour but de rembourser une dette pour se racheter d'un mal commis ou pour expier une faute, comme on le pense habituellement, mais de restaurer la dette d'alliance contractée par tout homme envers la famille de sa femme lorsqu'il a scellé son alliance matrimoniale. Ainsi le *ndu*, la malédiction engendrée par les conflits intersubjectifs, mobile de la croyance en la sorcellerie, est éradiquée momentanément par l'instauration d'un manque, par une dette symbolique sans contenu, contractée par les lignages de preneurs de femmes envers les lignages des donneurs. La dette symbolique, qui rétablit une séparation inhérente à l'ordre de l'alliance matrimoniale, fait acte, elle crée momentanément une irréversibilité dont les effets se font jour quelque temps après.

La troisième phase de la thérapie du *nggangkang* consiste pour le patient à reprendre la vie de tous les jours régie en première instance par les lois du groupe lignager et de la filiation dont il partage l'idéal par le biais des identifications à son père et au chef du village. Dans cette position subjective courante, l'idéal de groupe, qui fait lien entre tous ses membres, implique des renoncements aux égoïsmes et la suspension des relations duelles qui, trop conflictuelles, sont génératrices d'accusations de sorcellerie. Ainsi, dans ce cadre parental où il n'y a pas d'identification sans privation, il faut se sacrifier, prendre sur soi, pour remédier aux défaillances de la réciprocité et du partage, et assurer ainsi le bon fonctionnement du groupe. La morale n'est pas laissée pour compte.

Les trois discours de la sorcellerie, de l'alliance matrimoniale et des identifications à l'ordre social correspondent respectivement aux positions subjectives qui ponctuent de façon réitérée une cure psychanalytique. Dans un premier temps, l'état de crise ou le malaise qui conduisent un patient à entreprendre une analyse sont générateurs de frustrations qui provoquent automatiquement, à différents niveaux, une régression. Si ce retour en arrière remodelé par les occurrences du présent est mis au travail, le patient découvre les signifiants

qui l'ont déterminé à son insu. Cette remémoration fait acte. Elle instaure une coupure symbolique et une chute imaginaire libératrices, qui sont au principe de la castration, laquelle, dans un troisième temps, engage le sujet divisé à se réinscrire autrement dans le jeu des identifications qui le relie à la réalité sociale.

Les phases du rite thérapeutique bamiléké, qui s'appuient sur trois discours traditionnels, la sorcellerie, l'institution matrimoniale scellée par une redevance, et l'idéal de groupe, reposent donc sur un modèle thérapeutique de type psychanalytique qui est pour nous le fondement universel des thérapies transculturelles. Que ce soit par le biais d'un changement de croyances enchâssées dans des positions subjectives ou seulement par le biais de changements de celles-ci, la thérapie de type psychanalytique consiste à sortir d'une situation conflictuelle ancrée dans la jouissance en passant par une position subjective de rupture momentanée ponctuée par le manque du désir, afin que les patients puissent se réinscrire dans les relations quotidiennes de la vie sociale. Dans les deux types de thérapie la castration est centrale. En rétablissant momentanément le manque pacifique propre à l'ordre du désir, elle provoque une perte de jouissance qui précipite la sortie d'un état conflictuel, et un temps de séparation qui amorce une nouvelle insertion dans le tissu des relations sociales. Socialité et subjectivité étant étroitement associées, la thérapie transculturelle a des effets conjugués autant sur le patient que sur sa relation à son entourage.

La thérapie d'un Indien des Plaines est-elle interculturelle ou transculturelle ?

Georges Devereux définit au début de *Psychothérapie d'un Indien des Plaines* deux conceptions thérapeutiques dont l'une, dite transculturelle, relève de la psychanalyse, et l'autre, interculturelle, de l'ethnologie. Selon la première, le trait le plus fondamental de la personnalité est d'appartenir à la condition humaine. Par conséquent, quelle que soit la culture d'un patient, « primitive » ou marginale, on doit retrouver dans le cours du traitement les principes fondamentaux de ce qu'on appelle une thérapie transculturelle. Selon la psychothérapie interculturelle, le thérapeute doit prendre en compte la culture de l'ethnie du patient afin de respecter les traits collectifs de sa personnalité. Devereux justifie cette approche thérapeutique, qu'il dit avoir pratiqué avec un Indien Pied-Noir, en avançant trois raisons. La première étant que :

« ... même chez l'Indien des Plaines le plus perturbé, il existe au moins une prédisposition, conditionnée par la culture, à rêver à la fois d'une manière traditionnelle et pour des raisons traditionnellement et socialement sanctionnées. Cela est vrai même chez des Indiens très acculturés¹⁰. »

La seconde raison étant que :

Seule une connaissance authentique des formes normales de relations interpersonnelles importantes existant dans la société Pied-Noir peut faire pleinement comprendre le comportement transférentiel du patient¹¹. »

Ce qui l'amène à induire que son patient l'avait assimilé à l'esprit gardien et protecteur auquel se confient les Indiens des Plaines au moment de leur adolescence lorsqu'ils cherchent à être pris en pitié et à reprendre confiance en eux-mêmes.

La troisième raison invoquée est qu'une psychothérapie menée par un Occidental auprès d'un Indien risque de faire perdre l'assise de l'idéal du moi du patient défini en termes culturels, idéal qui le relie à sa société d'origine, et de lui faire adopter par le biais des identifications celui de son thérapeute qui risque de l'orienter vers l'individualisme exacerbé de la société moderne si contraire à sa société d'origine.

Or, à la lecture des entretiens que Devereux a eus avec Picard, qui ont été restitués dans leur intégralité, ces trois arguments ne me paraissent pas convaincants. Les nombreux rêves que Jimmy Picard relate ne paraissent pas induits par une façon indienne de raisonner, mais comme étant le reflet des traumatismes qu'il a vécus et qui l'ont déstabilisé. Dès le départ des entretiens Devereux demande à Jimmy Picard comment on interprète les rêves dans sa société. Celui-ci répond qu'on pense généralement que les rêves prédisent l'avenir. Devereux lui répond ; « nous pensons qu'ils éclairent le passé¹². » Et, phénomène assez remarquable, Jimmy Picard va peu à peu analyser ses rêves en fonction du passé et du présent de façon pertinente, si l'on en juge par le commentaire qu'il fait de l'un de ses derniers rêves où il rencontre deux femmes, dont l'une qui lui veut du bien le ramène à celle qui lui veut du mal¹³. Il repère très vite que la première représente le psychothérapeute qui est bien disposé à son égard, et la seconde le directeur de l'hôpital qui a le pouvoir de le maintenir interné ou de le faire sortir. Quant à l'esprit gardien que le psychothérapeute aurait représenté par voie de transfert pour Jimmy Picard, il est manifeste que c'est Devereux qui l'a induit sous la forme suivante :

« Dans ce rêve, lui dit-il, je suis exactement comme les animaux protecteurs des guerriers de jadis, dont la protection leur donnait du courage. Avec moi, dans ce rêve on dirait que vous pouvez réussir dans votre entreprise et faire face à votre problème¹⁴. »

L'Indien accepte cette interprétation car il est effectivement en train de faire un transfert sur

Devereux, Transfert fort qui se manifeste entre autres au moment où, ayant compris que Devereux ne croit pas en Dieu mais aux actions bonnes, il lui dit qu'en une nuit il l'a détourné de toutes les religions [...] et que maintenant, mon esprit est libéré de la religion jusqu'au restant de mes jours¹⁵. » Enfin, on comprend que Devereux est un adepte de la thérapie interculturelle car il tient fermement à restaurer la personnalité indienne de son patient et à éviter de la restructurer de manière à ce qu'elle ressemble à celle des Blancs. Il craint que la thérapie se réduise aux effets des identifications que le patient a faites sur son thérapeute. Cependant, toute la cure dont il est fait état prouve que si des traits d'identification existent bien, ils sont mineurs au regard du déroulement de la cure, qui, portant essentiellement sur sa sexualité, s'avère avoir été une thérapie éminemment transculturelle.

Dès la première séance d'entretien jusqu'aux dernières, Jimmy Picard parle des femmes qu'il a connues et des difficultés de tous ordres qu'il a eues avec elles. La dernière, qui l'a quitté, était Pied-Noir comme lui ; il s'en est séparé car il n'a pas voulu la suivre quand elle a décidé de retourner vivre dans le Nord avec sa famille. Dès le deuxième rêve qu'il relate, il est question de l'épouse avec laquelle il a vécu et partagé un temps de réussite, puisqu'il avait alors un emploi dans une compagnie de chemin de fer, et qu'il avait acheté avec elle une maison et une belle voiture. *They were keeping with the Johnses*. Mais, quand il est parti à la guerre en France, en 1917, ce beau rêve à l'américaine s'est effondré, son épouse ayant convolé en secondes noces et vendu tous leurs biens, maison comprise, pour s'installer avec son nouveau partenaire. En apprenant cette trahison Picard éclata de rage : « Ma femme reçoit ma solde et vit avec un autre homme, je l'aurais tuée¹⁶. » C'est ainsi que quelques jours après, lors d'une permission, il s'enivra plus que de coutume et fut victime d'un accident qui le frappa d'amnésie et le conduisit tout droit à l'hôpital où il fut démobilisé, puis rapatrié aux Etats-Unis dans un hôpital psychiatrique. Plusieurs rêves font état de ce trauma et de l'impuissance sexuelle qui s'en suivit. Cette régression et ce retour dans le passé l'amènent ensuite à parler de l'adolescente avec laquelle, bien qu'apparenté par un lien alliance, il n'a pas pu se marier les parents de cette dernière s'y étant fermement opposés. Il n'a donc pas pu élever la fille issue de cette union mais il n'en a pas été complètement séparé. D'associations en associations il arrive enfin à parler du trouble psychique qui l'a affecté dans son enfance et qui a profondément déterminé son mode d'existence.

Après la mort de mon père j'étais sorti – j'étais à l'école –, c'était un an après sa mort. Puis je suis revenu à la maison, et quand je suis entré j'ai vu ma mère au lit avec un autre homme. Je ne sais pas qui c'était. Je sais que c'était un autre homme parce qu'il

a essayé de se cacher. Je suis parti. Ma sœur aînée était mariée, je suis allé vivre chez elle pour ne plus revenir chez ma mère. À partir de ce moment-là elle m'a élevé. Je n'ai jamais parlé de cela à personne¹⁷.

Le ressort œdipien ambivalent, empreint de rejet maternel et de transgression occultée, qui est au principe des répétitions d'échec qu'il a entretenues avec les femmes étant atteint, son état s'est amélioré. Les céphalées qui le tourmentaient ont disparues, et il a pu assumer un projet de sortie qui s'est réalisé. Cette amélioration ne doit rien à une relation interculturelle fondée sur une identification, mais à un traitement thérapeutique qui l'a amené à dénouer partiellement, rien qu'en l'évoquant, le rapport compliqué à la jouissance qui le déterminait.

Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie du sexuel*, Cahiers de la Transa, tome I, p. 47, et Collection idées NRF, p. 31.

S. Freud ; « Psychologie des foules et analyse du moi », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot (PBP), 1981, p. 167.

³ W. Trotter, *Instinct of the Herd in Peace and War*, London, 1916.

⁴ S. Freud, *op. cit.*, 1981, p. 123.

⁵ S. Freud, *Inhibition, symptôme, angoisse*, 6^e éditions, Paris, PUF, 1993 (« Quadrige »)..

⁶ Jacques Lacan, *Le Désir et son interprétation. Le Séminaire, Livre IV*, Paris, Seuil, 1994, p.166.

⁷ Charbonnier Georges, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Union générale d'éditions, 1961.

⁸ Maurice Godelier, *La production des Grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Flammarion (« Champs »), 1982, p. 51.

⁹ Edward Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, London, Oxford University Press, (1937), 1988, p. 77-107.

¹⁰ Georges Devereux, *Psychothérapie d'un Indien des Plaines*, Paris, Editions Cyrille Godefroy (1951) 1982, Paris, p. 182.

¹¹ *Ibid.*, p. 134.

¹² *Ibid.*, p. 220.

¹³ *Ibid.*, p. 190.

¹⁴ *Ibid.*, p. 229.

¹⁵ *Ibid.*, 393-394.

¹⁶ *Ibid.*, p. 254.

¹⁷ *Ibid.*, p. 302.