



Anthropologie clinique : concepts de base et illustration

Karim Hanouti
Éducateur spécialisé
Anthropologue

Traiter de la transmission au sens anthropologique du terme nécessite la définition des concepts de culture, de religion, d'enculturation, d'acculturation, de don, de rite et d'éducation. La définition de ces notions permet de saisir le sens et de cerner leur articulation autour du thème de la transmission. Dans cet article, je vais tenter d'établir un lien entre la transmission de la culture – la loi culturelle – et la loi de la protection de l'enfance dans son aspect rituel. J'essayerai aussi de montrer comment les représentations culturelles renvoient à un ordre social établi, à des normes et à des références donnant un sens à la vie et au monde. La loi culturelle vise alors à déterminer la différence des générations et à délimiter la différence des sexes pour poser la prohibition de l'inceste et du meurtre comme fondements de toute loi humaine et sociale. La transmission a donc pour fonction de contribuer à la reproduction des modèles culturels, à la pérennisation des systèmes de parenté et des codes sociaux. Pour illustrer cette articulation entre transmission culturelle et loi, je prendrai l'exemple du droit coutumier et de la fonction de l'assemblée dans les sociétés berbères pour montrer la pratique d'une justice ritualisée dans les sociétés traditionnelles.

Définition des concepts de culture et de religion

Le concept de culture est difficile à définir car il comporte des sens différents et parce que nous avons affaire à une notion très vaste qui touche à tous les domaines de la vie. Le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* établit une distinction de sens car « dans le langage de l'anthropologie, le mot "culture" a deux acceptions principales, qui ne sont d'ailleurs pas séparables l'une de l'autre, selon que l'on évoque "la culture" en général ou les formes de culture collectivement pensées et vécues dans l'histoire, on parle alors des cultures. De la culture en général, E. B. Tylor (1871) a donné une définition qui conserve une valeur canonique : "Ensemble complexe incluant les savoirs, les croyances, l'art, les mœurs, le

droit, les coutumes, ainsi que toute disposition ou usage acquis par l'homme vivant en société" »¹.

Quant à Bronislaw Malinowski, il élargit la définition de ce concept et précise sa fonction. Malinowski considère que « la culture est un tout indivisible où entrent des institutions qui, pour une part sont autonomes, et pour une autre part communiquent. Les principes d'intégration sont multiples : liens du sang engendrés par la procréation, spécialisation des activités, enfin et surtout utilisation du pouvoir dans l'organisation politique »².

Selon les différentes écoles psycho-anthropologiques, notamment le culturalisme aux États-Unis, la culture participe à la construction de la personnalité (A. Kardiner, 1949). Pour Géza Roheim (1950), « les relations entre les individus, dans l'espèce humaine, sont déterminées par la culture du groupe – c'est-à-dire par les idées, les sentiments, les instruments, les techniques et les schémas de comportement qui dépendent de l'usage de symboles et se transmettent de génération en génération par l'intermédiaire de cette faculté. La conduite humaine n'est que la réaction de l'organisme humain à ce courant de culture »³.

Dominique Lutz-Fuck définit la culture comme « un système de représentations dont les systèmes et sous-systèmes – économique, politique, idéologique, social, éthique, religieux, juridique, linguistique, culinaire, etc. – ont entre eux des rapports de cohérence et se répondent les uns aux autres dans un grand ensemble où tout se tient. Le symbolique n'est autre chose que cette cohérence structurale qui permet au groupe social et aux individus qui le composent de se situer dans l'espace et dans le temps de manière significative, et ainsi de "s'identifier", dans le sens d'acquiescer une identité »⁴.

Margalit Cohen-Emerique et Carmel Camilleri définissent la culture comme « l'ensemble plus ou moins fortement lié des significations acquises les plus partagées que les membres d'un groupe, de par leur affiliation à ce groupe, sont amenés à distribuer de façon prévalente sur les stimuli provenant de leur environnement et

1. Bonte P., Izard, M., 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 755 p.
2. Malinowski B., *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Seuil, 1970, pp. 35-39.
3. Roheim G., *Psychanalyse et anthropologie*, Paris, Gallimard, 1978, p. 491.
4. Lutz-Fuck D., *Psychothérapie de femmes africaines*, Paris, L'Harmattan, p. 242.

d'eux-mêmes, induisant sur ces stimuli des attitudes, des représentations et des comportements communs valorisés, dont ils tendent à assurer la reproduction par des voies non génétiques »⁵. On peut donc considérer que la culture est de l'ordre de l'acquis et non de l'inné.

Selon ces définitions, la culture est présente dans tous les domaines de la vie : politique, économique, éducatif, familial, religieux, musical, vestimentaire, culinaire, agricole, architectural, juridique, social, psychologique, etc. Mais ce qu'on peut retenir de la culture, c'est qu'elle est, quel que soit le domaine qu'elle concerne, productrice de sens symbolique nécessaire à la cohésion sociale du groupe et à l'équilibre psychologique de l'individu. D'après Lévi-Strauss (1949), l'homme se distingue de l'animal par le fait qu'il est un être de culture car il est soumis à la prohibition de l'inceste, d'où l'opposition établie par l'anthropologie contemporaine entre le naturel et le culturel après avoir mis en évidence le passage de l'homme de la nature à la culture.

Même si la culture et la religion sont des concepts très proches par les caractères communitaires et symboliques qui les mettent en commun, la religion se distingue de la culture. En effet, la religion peut être définie comme l'ensemble des croyances et des pratiques qui ont lieu en communauté avec les individus qui y croient en référence à un sens commun. C'est un appareil de sens créant du lien social. Le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* définit la religion comme un ensemble d'actes rituels liés à la conception d'un domaine sacré distinct du profane (E. Durkheim, 1938 ; M. Mauss, 1950 ; M. Éliade 1965). Selon P. Bonte et M. Izard, la religion est un « système de croyances et de pratiques à l'intérieur d'une société, impliquant des relations avec un principe supérieur, et propre à un groupe social »⁶.

Définition des concepts d'enculturation et d'acculturation

Le processus d'« enculturation » – ou d'« endoculturation » – se définit comme « l'ensemble des processus conduisant à l'appropriation par l'individu de la culture de son groupe »⁷.

Le processus inverse à l'enculturation est l'acculturation. Margalit Cohen-Emerique et Carmel Camilleri définissent l'acculturation en référence au mémorandum du Social Science Research Council (1936) qui la définit comme « l'ensemble des phénomènes résultant du contact direct et continu entre les groupes d'individus de cultures différentes, avec des changements subséquents dans les types de culture originaux de l'un ou des deux groupes »⁸.

Selon le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, « le terme d'acculturation désigne les processus complexes de contact culturel au travers desquels des sociétés ou des groupes sociaux assimilent ou se voient imposer des traits ou des ensembles de traits provenant d'autres sociétés. Ce terme appartient au vocabulaire de l'école dite « culturaliste » (cf. notamment Herskovits, 1958, 1967, et plus généralement la pensée ethnologique des années 50). L'acculturation, en ce sens, a suscité un nombre considérable de travaux en particulier aux États-Unis (A. R. Reals, G. M. Foster, R. Redfield, S. Tax, etc.). Pierre Bonte et Michel Izard parlent de culture « source » pour désigner la culture d'origine et de culture « cible » qui correspond à la culture à laquelle les groupes empruntent des traits⁹.

Dans le processus d'acculturation, il y a perte d'une partie de la culture du groupe d'origine et emprunt de certains traits de la culture du groupe avec lequel on est en contact. L'acculturation n'est pas forcément négative. Ce qui pose problème dans le cas des familles migrantes, ce n'est pas l'acculturation en tant que telle mais plutôt la difficulté de trouver un équilibre entre perte et emprunt dans une sorte de synthèse entre la culture du groupe d'origine et la culture du pays d'accueil. La majorité des migrants que je reçois dans le cadre de mon travail d'éducateur sont acculturés quels que soient leur origine et leur niveau socioculturel. De plus, l'acculturation ne concerne pas uniquement les migrants, elle concerne aussi les autochtones des pays dont ils sont originaires et les autochtones du pays d'accueil, ce qui prouve que toutes les sociétés sont en perpétuelle évolution et qu'elles ne sont pas figées. L'acculturation n'est pas la déculturation qui est une perte totale de la culture et qui peut se rapprocher du concept d'anomie qui est une perte totale de repères telle que la définit Durkheim.

Il est évident que l'acculturation a des incidences sur l'identité du sujet dans la mesure où l'autochtone du pays d'origine ne se reconnaît pas plus dans son compatriote émigré que l'autochtone du pays d'accueil ne se reconnaît dans son concitoyen immigré. Le dilemme du migrant est de s'intégrer dans la société du pays d'accueil sans renoncer au passé, à ses ancêtres, à son histoire, et à ses origines, c'est-à-dire à ce qu'il est dans ses fondements affectifs. Pour parvenir à cet équilibre, l'immigré ne doit pas être en position de faire des choix le contraignant à des renoncements impossibles qu'il ne pourra assumer. Il lui faut alors dans la mesure du possible concilier les deux modèles culturels, ce qui peut apparaître pour certains comme un idéal bien difficile à atteindre.

Après avoir défini la culture, l'enculturation et l'acculturation, et avant d'aborder la notion de transmission, il convient de préciser les supports de transmission de la culture, notamment la langue et le rite.

5. Camilleri C., Cohen-Emerique M., 1989, *Choc de cultures, concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan, p. 27.

6. Bonte P., Izard M., *ibid.*, p. 619.

7. Camilleri C., Cohen-Emerique M., *ibid.*, p. 28.

8. Camilleri C., Cohen-Emerique M., *ibid.*, p. 27.

9. Bonte P., Izard M., *ibid.*, p. 1.



Définition de la langue maternelle

La langue maternelle renvoie à la dyade mère-enfant. C'est dans la relation précoce mère-enfant que la mère transmet un des moyens de communiquer – la langue –, qu'elle a elle-même reçu de sa propre mère. Il y a donc un caractère affectif qui entre en ligne de compte lorsque l'on parle de langue maternelle. Gilbert Grandguillaume entend par langue maternelle « la langue qui est parlée par l'enfant dans son premier environnement familial »¹⁰.

La langue est donc un des supports de communication quelle que soit la culture. La première langue parlée par le sujet est la langue maternelle et c'est par la langue maternelle qu'il accède au langage. La langue maternelle est un des traits qui permettent au sujet de se distinguer des autres groupes au niveau identitaire. C'est par sa langue qu'un individu exprime son altérité par rapport aux autres groupes ethniques.

Définition du concept de rite

Le concept de « rite » vient du mot latin *ritus* et désigne avant tout un culte, une cérémonie religieuse. Ce terme dépasse son sens originel pour signifier plus tard tous les actes liés aux us et coutumes (J. Maisonneuve, 1988). « Cependant, quel que soit son but, social, magique ou religieux, le rite est toujours codifié. »¹¹

Le rite s'inscrit dans la vie sociale par le retour des circonstances appelant la répétition de son effectuation. « Dans son sens originel, le rite revêt un caractère sacré et actualise un événement mythique. Il sépare le monde sacré du monde profane. L'espace, le temps, les éléments du cosmos et la nature sont, pendant la durée du rite, sacralisés... Ce sont ainsi les mythes fondateurs des civilisations qui sont à l'origine des rites. »¹²

Arnold Van Gennep (1909) fut le premier à étudier la fonction des rites de passage. Ces rites visent à séparer des individus d'un statut pour les agréger à un autre. « La situation transitoire met le sujet entre deux états, le rite signifie la marge – les limites de cet état –, puis il sépare le sujet de cet état pour l'insérer à un autre stade par agrégation à la famille, à la classe d'âge, à la société. »¹³ C'est le cas du rituel de la circoncision des garçons dans les sociétés musulmanes et africaines. Le garçon quitte le monde des femmes pour accéder à la communauté des hommes. D'autre part, d'après Pierre Erny, l'enfant perd son « côté féminin » lorsqu'on lui coupe son prépuce¹⁴. En Afrique de l'Ouest, ce rituel est précédé par une période de réclusion dans le bois sacré. Le rituel de la circoncision peut apparaître comme un rituel violent. Cependant, si l'enfant est préparé à ce rite et que celui-ci est pratiqué dans son contexte culturel, la violence est alors symbolisée.

Mircéa Éliade (1959) considère que les rites de passage ont comme fonction essentielle de transmettre la culture dans les sociétés traditionnelles. Selon l'auteur, « l'initiation de puberté débute par un acte de rupture ; l'enfant ou l'adolescent est séparé de la mère, et cette séparation se fait parfois d'une manière assez brutale. Mais l'initiation n'intéresse pas exclusivement les jeunes novices. La cérémonie engage l'ensemble de la tribu. On instruit une nouvelle génération, on la rend digne d'être intégrée dans la communauté des adultes ; et à cette occasion, par la réactualisation des rites traditionnels, toute la communauté se régénère »¹⁵.

Chez les Lébous du Sénégal, les troubles des relations sociales – isolement, apatisme et apathie – sont interprétés comme une « errance » psychique du sujet, liée au mécontentement de son *rab* (esprit) causé par des transgressions culturelles, l'oubli des traditions et par l'acculturation. Le rituel du *N'Doëp*, qui comporte de nombreuses étapes – danses de transe, sacrifice, bains rituels, construction d'autels des ancêtres, etc. –, est alors un moyen de soigner le malade. Le rituel thérapeutique mobilise toute la communauté autour du malade dans une communication avec le monde des esprits représenté par le *rab* local. C'est en ce sens que, comme le souligne M. Éliade, « l'initiation constitue un des phénomènes spirituels les plus significatifs de l'histoire de l'humanité. C'est un acte qui n'engage pas seulement la vie religieuse de l'individu au sens moderne du terme "religion" – il engage sa vie totale. C'est par l'initiation que, dans les sociétés primitives et archaïques, l'homme devient ce qu'il est et ce qu'il doit être : un être ouvert à la vie de l'esprit, qui participe donc à la culture »¹⁶.

Tous les rites supportent la transmission de la culture.

Culture et transmission

Chaque société pense et organise à sa manière propre la transmission. Cette dernière n'est, en effet, que la dimension active de la communication en général dont le processus fonde la continuité de la vie sociale. Si la culture est tout ce qui s'apprend en pouvant se communiquer, il n'est rien de culturel qui ne fasse l'objet d'une transmission.

L'éducation a un rôle majeur dans le processus de transmission. L'éducation vise à former l'individu et a pour objectif de le mener vers une maturation pour s'assumer et assumer sa progéniture, voire ses parents et ses grands-parents dans certaines cultures. Selon Margaret Mead (1930) la culture imprègne le psychisme – le conscient et l'inconscient – ainsi que l'éducation. Comme le souligne Néfissa Zerdoumi, « l'ethnie imprègne le nouveau-né dès le premier jour »¹⁷. Dès la petite enfance, l'enfant est marqué par la culture de ses parents. La mère, notamment, transmet des repères culturels par la communication qu'elle ins-

10. Grandguillaume G., 1985, « Père subverti, langage interdit », *Peuples méditerranéens*, « Le langage pris dans les mots », 33 : 164.
11. Govindama Y., 1993, « Les rites de l'enfance et la notion de secret », in *Secret maintenu, secret dévoilé. À propos de la maltraitance. Actes du Congrès AFIREM*, Lyon, Kartala, p. 54.
12. Govindama Y., *ibid.*, p. 54.
13. Govindama Y., *ibid.*, p. 55.
14. Erny P., 1978, *L'enfant et son milieu en Afrique Noire*, Petite bibliothèque Payot.
15. Éliade M., 1994, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Folio, p. 26.
16. Éliade M., *ibid.*, p. 27.
17. Zerdoumi N., 1982, *Enfants d'hier, l'éducation de l'enfant en milieu traditionnel algérien*, Paris, Maspero, p. 20.

taure avec son enfant par le biais des techniques de maternage et de puériculture – pagne, berceau, emmaillotement, massage à l'huile d'olive, berceuses et contes traditionnels, bains rituels, rituels de protection, allaitement au sein, portage de l'enfant, etc. Elle communique sa culture par sa manière de nourrir l'enfant, de le porter, de le soigner et par la langue qu'elle utilise lorsqu'elle lui parle. C'est dans ses premières relations avec sa mère que l'enfant rencontre les modalités de sa culture. La langue maternelle est la langue qui véhicule les valeurs culturelles. G. Roheim écrit : « Notons que le caractère prolongé de la petite enfance et l'instinct maternel constituent dans la vie de l'individu à la fois la première situation "culturelle" et la première situation "sociale". »¹⁸ L'éducation est le canal principal par lequel va transiter la culture dans le processus de transmission. L'environnement familial a pour fonction d'éduquer les plus jeunes en inculquant aux enfants les logiques et les codes culturels qui servent de points de repère aux individus et aux groupes tout en favorisant la structuration de l'identité sexuelle et culturelle du sujet.

Transmettre, c'est léguer ce dont on a soi-même hérité. Il y a donc une notion de don au sens où l'entend Marcel Mauss (1924-1925)¹⁹. Le don introduit un contre-don et structure les sociétés primitives et la relation d'échange au sein des relations sociales, économiques et politiques. C'est notamment le cas du système de troc dans les sociétés qui fonctionnaient en référence au droit oral coutumier et qui pratiquaient ce système d'échange avant l'apparition de la monnaie. D'après Marcel Mauss, le principe du don dans les sociétés traditionnelles est : « donner, recevoir et rendre ». L'échange qui s'instaure dans le système du don et du contre-don est alors créateur de lien social. La notion de don intègre une relation de réciprocité. Celle-ci fait partie de la transmission de l'altérité.

La transmission s'inscrit donc dans un système de parenté. Elle est patri- ou matrilinéaire selon les sociétés. Il y a un rapport intrinsèque entre la filiation et la transmission car les deux sont définies en référence à un ancêtre masculin ou féminin. La filiation est l'espace par lequel l'individu est identifié et s'identifie à son tour. La transmission permet par le biais de la filiation d'hériter d'un nom, d'une langue, d'une culture, d'une religion... L'idée d'héritage peut donc apparaître comme centrale dans tout ce qui se rapporte à la transmission et à la filiation. Le sujet se définit en tant que fils ou fille d'un individu et reconnaît un père à son propre père et un père au père de son père en référence aux repères du groupe. Quelle est la fonction sociale du rite ? Le rituel du septième jour, chez l'enfant musulman, par exemple, est de l'inscrire symboliquement dans sa filiation comme descendant d'Ismaël et enfant d'Abraham dans un système de parenté patriarcal. La transmission s'inscrit donc dans un rapport à la vie et à la mort puisqu'il faut dans le

cas présent sacrifier un animal d'une façon rituelle pour inscrire l'enfant au sein d'une filiation ancestrale. La filiation est donc une inscription du sujet en rapport à une ascendance et à une descendance, c'est ce qui le situe dans sa généalogie. À ce sujet, Tobie Nathan (1986) établit une corrélation entre filiation et langue maternelle en notant : « L'individu qui se réfère à sa filiation évoque simultanément le groupe d'appartenance de ses pères et celui de ses pairs. En d'autres termes, un individu peut se dire qu'il n'existe que dans une langue et pas dans toutes les langues – à moins qu'il ne se prenne pour Dieu en personne – et par là même qu'il est porteur d'une histoire et non de toute l'histoire. L'individu intériorise, sans même s'en apercevoir, des modèles particuliers de la réalité propre à son groupe, dont il use pour donner sens à ce qu'il ressent, à ce qu'il comprend et surtout à ce qu'il ne comprend pas. Ces corpus constituent la matière même de l'identité. »²⁰ Ces propos posent la question de la transmission de l'altérité chez le sujet qui possède cette langue d'origine car c'est en possédant sa langue maternelle qu'il peut ensuite s'en approprier d'autres.

Qu'il s'agisse de biens matériels – mobilier ou immobilier – ou bien de patrimoine plus symbolique, on ne peut transmettre ce qui ne nous a pas été transmis. La rupture de transmission résulte souvent d'une rupture de filiation, ce qui est le cas dans les processus d'acculturation ou de déculturation des familles migrantes que je reçois dans ma pratique professionnelle de travailleur social. G. Roheim (1967) considère la culture comme « la situation parent-enfant qui s'étend sur plusieurs générations au moyen du langage ». Il écrit aussi que la culture n'est que « l'extension de l'enfance prolongée dans laquelle les images mnésiques ou les symboles des générations passées sont unis avec le parent et l'enfant »²¹. L'éducation culturelle et religieuse – berbère musulmane – par exemple, en milieu migrant, n'est transmise que par certaines pratiques comme le jeûne du Ramadan, la circoncision, la séparation entre les sexes, etc. Bien qu'ils soient croyants et pratiquants de l'islam populaire, les rites et les pratiques religieuses ne sont pas pratiqués dans leur intégralité. Les parents ne commémorent pas le sacrifice d'Abraham, ne fêtent pas les fêtes du Moulou et de l'Achoura, les hommes ne fréquentent pas la mosquée et la *djemâa* (l'assemblée) avec leur fils, les femmes abandonnent le pagne en exil alors que comparativement, les femmes immigrées d'Afrique de l'Ouest conservent cette pratique dans la migration, etc.

Dans les processus d'acculturation, les rites et les pratiques religieuses sont effectués partiellement et sont transmis aux enfants mais sans que les parents en expliquent la signification symbolique en référence à un mythe fondateur. L'éducation ne comporte plus d'« inculcation symbolique » pour reprendre les propos de Gilbert Grandguillaume²². Les enfants de migrants très

18. Roheim G., *ibid.*, p. 485.

19. Bonte P., Izard M., *ibid.*, p. 713.

20. Nathan T., 1986, « De la fabrication culturelle des enfants. Réflexion ethnopsychanalytique sur la filiation et l'affiliation », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, Paris, La Pensée sauvage, 17 : 13-22.

21. Roheim G., *ibid.*, pp. 473-490.

22. Grandguillaume G., *ibid.*, pp. 174-171.



acculturés ou déracinés sont alors en quête d'un univers imaginaire et vont rechercher d'autres mythes – Noël, Pâques, mouvement de secte, etc. – et d'autres pratiques culturelles – fête des mères, fête des pères, anniversaires... – dans un mimétisme de la culture et de la religion de leurs camarades français. Ils adoptent alors les valeurs culturelles et religieuses de la société d'accueil dans une forme de syncrétisme et oublient parfois une partie de leur langue, de leur culture et de leur religion. Cet emprunt conscient ressemble à la notion d'« imitation prestigieuse » développée par M. Mauss (1936). Il y a alors un déficit de sens symbolique qui est véhiculé dans le rite, la langue, la religion et la culture. Mais qu'est-ce que le symbolique au sens anthropologique du terme ? Le terme symbolique comporte le terme « symbole ». Mais qu'est-ce qu'un symbole ? Le dictionnaire *Quillet* en donne la définition suivante : « Symbole : le mot grec servait à désigner un objet coupé en deux dont deux hôtes se servaient chacun une moitié ; ces deux moitiés, plus tard rapprochées l'une dans l'autre, servaient à la reconnaissance... » Un symbole est donc la partie d'un tout qui permet par association avec d'autres parties éparpillées d'identifier et d'authentifier à quel ensemble elle appartient.

D'un point de vue anthropologique, on peut affirmer que le symbolique est ce qui permet de faire lien avec le mythe. Le terme symbolique a en anthropologie une acception restreinte ou spécialisée ; il sert à qualifier des œuvres de culture qui ont pour caractéristique d'être pourvues d'une valeur comme immédiatement expressive : mythes, rites, croyances, etc. Dans son acception plus large, « symbolique » renvoie donc à « ce processus constitutif de l'état de culture qui est l'attribution de sens au monde »²³.

Gilbert Grandguillaume fait justement une analogie entre mythe et langue en affirmant que « la langue n'est vraiment telle que dans la mesure où elle peut exprimer les mythes, transmettre les systèmes symboliques qui sont la réponse d'une tradition aux questions fondamentales que se posent les individus et qui ne sont pas l'objet du savoir rationnel, telles que celles qui concernent l'origine et la fin de la vie, l'identité et la différence des sexes »²⁴.

Lévi-Strauss (1983) reprend les thèses de Saussure et met sur le même plan la langue et la culture par ce qui les met en commun : la prohibition de l'inceste. La langue rejoint la culture dans le sens où toutes deux ont pour fonction de dire l'interdit de l'inceste et du meurtre.

On comprend alors pourquoi les familles fortement acculturées ou déracinées sont en rupture de filiation et pour lesquelles la transmission fait défaut, il y a une confrontation avec la loi et la justice. Que ce soit au niveau de la loi symbolique du père au sens anthropologique du terme ou bien au sens psychanalytique, le rapport à la loi est souvent problématique dans ces familles. Le fondement de toute loi humaine est la prohibition de

l'inceste et du meurtre pour que la vie en société soit possible. Si la loi symbolique n'est pas transmise par l'intermédiaire de la langue et de la culture, l'individu se heurtera à la loi réelle à différents niveaux. Si le sujet n'a pas intégré la loi au sens symbolique, il ne pourra intérioriser sa loi culturelle ou la loi judiciaire du pays d'origine et la loi judiciaire du pays d'accueil. J'ai d'ailleurs pu constater que dans la majorité des familles migrantes que je prends en charge dans le cadre de mon travail d'éducateur, il y a une transgression de la loi symbolique du père et de la loi culturelle, préalable au signalement au juge des enfants pour des transgressions de la loi du pays d'accueil.

Dans la majorité des sociétés du Maghreb, la loi est incarnée par le père et c'est la mère qui nomme le père en tant que représentant de l'autorité et détenteur de la loi culturelle et religieuse du groupe patriarcal. Si le père est déchu dans ce rôle, la loi symbolique devient défaillante et la filiation ainsi que la transmission de la langue, de la culture et de la religion s'en trouvent altérées.

Pour corroborer notre réflexion, l'exemple du droit coutumier dans les sociétés berbères illustrera mon propos.

Un exemple de justice ritualisée : le droit coutumier et la fonction de l'assemblée dans les sociétés berbères

En Afrique du Nord, l'institution judiciaire étatique détenue par le pouvoir central cohabite encore avec le droit coutumier et l'institution de la *djemâa* (l'assemblée du village). Dans les sociétés berbères à tradition orale du Maghreb, le droit civil et pénal est régi par des jurisprudences locales – les *kanouns* chez les Kabyles et les *inçafs* chez les Chleuhs du Maroc. Les *kanouns* et les *inçafs* sont des articles de droit coutumier qui régulent tous les rapports sociaux entre les individus qui constituent le groupe. Selon Jacques Berque, le terme chleuh *inçaf* signifie aussi « amende », « tarification pénale »²⁵.

Dans les groupes berbères, la justice traditionnelle est administrée par une institution qui est la *djemâa* qui vient du terme *jmâa* qui signifie rassembler, réunir en berbère et en arabe dialectal. D'après Jacques Berque, « jusqu'à l'époque actuelle, la *djemâa* reste le juge pénal ». On retrouve l'assemblée comme type d'organisation de la pensée juridique chez les Berbères Rifains du Maroc où elle porte le nom de *ayraw*²⁶. La fonction de la *djemâa* est de légiférer en sanctionnant les transgressions et en statuant sur les modalités de réparation du préjudice commis. Le droit coutumier local et l'institution de la *djemâa* existaient en Afrique du Nord avant l'apparition de l'islam et avant les invasions successives des Romains, des Vandales, des Byzantins, des Arabes, des Portugais, des Espagnols, des Turcs et des

23. Bonte P., Izard M., *ibid.*, pp. 688-689.

24. Grandguillaume G., *ibid.*, pp. 174-171.

25. Berque J., 1978, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF, pp. 380-381.

26. Jamous R., 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, MSH, p. 35.

Français. En effet, Gabriel Camps fait état d'« organisations municipales sous forme de conseils sous le règne du roi Massinissa, durant l'époque numide, il y a deux siècles avant Jésus-Christ »²⁷.

La *djemâa* a emprunté des préceptes à l'islam tels que la notion de témoins (*chouhoud*) qui est un principe de droit coranique et qui a une valeur juridique même si cette pratique est davantage basée sur l'oral que sur l'écrit. De même que l'accomplissement du jeûne en entier et le port des armes, héritage des influences arabo-musulmanes, sont institués comme conditions pour faire partie de la *djemâa*. J. Berque fait le même constat dans son étude sur le groupe des Seksawas Chleuhs du Maroc et note : « La vie familiale est par excellence le lieu de rencontre des ordres de fait les plus divers : magie, folklore, mode, droit positif, morale, religion. Lequel d'entre eux choisir comme le plus révélateur ? Or, pour les Seksawa, c'est le droit familial qui se réclame le plus de l'éthique musulmane. »²⁸

Gabriel Camps parle de certaines « chartes d'Agadir en pays Chleuh (Haut-Atlas occidental) pouvant dater du XIV^e siècle. Les *izrefs* des groupes *braber* sont transcrits en caractères arabes »²⁹.

La *djemâa* a donc subi l'influence de civilisations successives depuis l'Antiquité. Ce fut aussi le cas en Kabylie où les *kanouns* se sont développés au XIX^e siècle dans les années 1840-1850. Ils étaient transcrits en arabe par les marabouts lettrés et certains furent traduits en français par les colons à la fin du XIX^e siècle. Le général Hanoteau a relevé certains *kanouns* en matière de mœurs qu'il a transcrits dans son ouvrage intitulé *Poésie populaire du Djurdjura*³⁰.

Art. 52 (Aït Ameer Ou Faïd). « La femme qui se prête à l'adultère, 50 réaux. Son mari paye à sa place, à moins qu'il ne la répudie » (p. 397).

Art. 53 (Djemâa n Saridj). « Celui qui commet un adultère, si le fait est prouvé, 50 douros » (p. 392).

Art. 54 « Celui qui déflore une fille vierge, 100 douros » (*ibidem*).

Art. 56 « L'homme qui, en rencontrant une femme sur le chemin, l'embrasse sur la bouche (250 francs) » (*ibidem*).

Art. 14 (Tribu des Ait Yahia, village de Koukou). « Celui qui commet un adultère paye 50 réaux, si le fait est prouvé par témoin ou par l'aveu de la femme » (p. 380).

Art. 33 (Kanoun des At Fraïh, tribu des Aït Iraiten). « Adultère ou tentative d'adultère, 100 réaux ; mais il faut qu'il y ait des témoins, que la femme avoue ou que l'homme avoue ou que l'homme ne nie pas » (p. 380).

Art. 2 (Tribu des At Yaâla). « Celui qui enlève une femme a tous ses biens confisqués ; le village prend 40 réaux sur la valeur de ces biens et donne le reste au mari. Le coupable est de plus chassé du pays » (p. 410).

Art. 13 (Mâamra de tifrit Naït ou Malek-Aït Idjer). « Si un homme a des relations avec une femme et que le mari de cette femme la répudie à cette occasion, l'homme qui a eu des relations avec elle ne peut l'épouser » (p. 438).

Art. 2 (Cheurfa, tribu de Marabouts). « Si une femme quitte son mari, l'homme qui veut l'épouser donne au mari 500 francs, et doit quitter le pays avec la femme » (p. 438).

Art. 3 (du même kanoun). « Si un homme est impuissant, sa femme reste un an avec lui ; puis si son impuissance persiste, on lui rend tout ce qu'il a donné pour la femme, et elle est libre de se remarier. »

Art. 7 (Seubkha-rive droite de l'oued Sahel). « Celui qui est convaincu d'adultère paye 200 réaux d'amende et est chassé du pays » (p. 438).

Art. 2 (Kanoun de Tifikoul tribu des Illilen). « Si un homme a commerce avec une femme, du consentement de cette dernière, chacun d'eux paye 100 réaux d'amende » (p. 430).

Existant depuis des temps anté-islamiques, la *djemâa* a donc dû s'adapter au fil des siècles aux religions et s'est structurée à l'image des conquérants successifs. Mustapha Boutefnouchet donne l'exemple du *Mzab* où « la *djemâa* se tenait autrefois, à haouita, éclipse de 26 pierres empruntées à des tombes du cimetière et disposées sur la place du marché »³¹. Dans certains villages kabyles, l'assemblée se tient sur des dalles marquant l'aire géographique du village et le degré de parenté de la famille. Chez les Rifains, l'assemblée se tient à côté de la mosquée sous un arbre après la prière du vendredi³². Les délibérations de l'assemblée sont donc prises dans des lieux sacrés sous la protection des anciens, de l'ancêtre éponyme, du saint local afin que la légitimité des décisions soit garantie par la *baraka* (bénédiction divine). S'articulant autour de la sacralité de la communauté, la *djemâa* a dû concilier avec les dogmes de la religion orthodoxe et avec la pratique du paganisme – culte des saints, culte des ancêtres, rites agraires – dans une forme de syncrétisme.

D'après Raymond Jamous, « l'action de l'assemblée du patrilignage est significative sur un double plan : elle sanctionne la conduite déshonorante d'un de ses membres qui fuit ses responsabilités, et elle répare le tort fait »³³. Les fondements du droit coutumier reposent essentiellement sur le code de l'honneur et font partie d'une justice traditionnelle au sens strict du terme car ils sont basés sur les principes établis par la loi culturelle. Pierre Bourdieu définit l'assemblée kabyle ainsi : « Plutôt qu'un tribunal au sens d'organisme spécialisé, chargé de prononcer des décisions conformément à un système de normes juridiques rationnelles et explicites, l'assemblée du clan ou du village est en fait un conseil d'arbitrage ou même un conseil de famille. L'opinion collective est la loi, le tribunal et l'agent d'exécution de la sanction. La *thajma'th*, où toutes les familles sont représentées, incarne l'opinion pu-

27. Camps G., 1995, *Les Berbères, mémoire et identité*, Paris, Errance, p. 246.

28. Berque J., *ibid.*, p. 335.

29. Camps G., *ibid.*, p. 246.

30. Hanoteau A., 1893, *Poésies populaires de la Kabylie et du Djurdjura*, Paris, Imprimerie impériale, pp. 380-438.

31. Boutefnouchet M., 1982, *La famille algérienne, évolution et caractéristiques récentes*, Alger, SNED, p. 54. Il faut préciser qu'en Kabylie le marché est un espace essentiellement réservé aux hommes.

32. Jamous R., *ibid.*, p. 35.

33. Jamous R., *ibid.*, p. 147.



blique dont elle éprouve et exprime les sentiments et les valeurs, dont elle tient toute sa puissance morale. Le châtement le plus redouté est la mise à l'index ou le bannissement : ceux qui en sont frappés sont exclus du partage collectif de la viande, de l'assemblée et de toutes les activités collectives, bref, condamnés à une mort symbolique. Le *qanun*, recueil de coutumes propres à chaque village, consiste essentiellement en l'énumération de fautes particulières, suivies de l'amende correspondante. La règle coutumière, fruit d'une jurisprudence directement appliquée et non l'application au particulier d'une règle universelle, préexiste à sa formulation ; en effet, le fondement de la justice n'est pas un code formel, rationnel et explicite, mais le "sens" de l'honneur et de l'équité. »³⁴ La conception de l'assemblée par Pierre Bourdieu est plutôt une vision structuraliste puisque la défense des intérêts du groupe passe avant les intérêts particuliers.

Au-delà de son aspect juridique, l'assemblée est aussi une institution politique chargée de l'organisation économique et sociale du village. Elle statue dans de nombreux domaines comme les alliances segmentaires entre *lefs*, l'élaboration des *kanouns* – notamment en matière de mœurs –, la gestion et l'entretien de l'eau et des chemins, l'organisation des travaux agraires – début et fin, sacrifices, etc. –, le partage et la liquidation des biens immobiliers et plus rarement les conflits intrafamiliaux.

La *djemâa* repose sur les principes démocratiques et parlementaires et est à la fois l'organe exécutif, législatif et parlementaire des sociétés berbères. Elle se veut égalitaire tant dans la constitution de ses membres que dans les décisions rendues. Les références exigées pour en faire partie sont l'honorabilité et la notabilité. En Algérie à Souk El Tenine, l'homme dont la fille ou la sœur a épousé un non-musulman ou a transgressé l'interdit de la virginité avant le mariage n'a pas accès à l'assemblée. Le caractère politique de la *djemâa* en fait un lieu essentiellement masculin. Tout garçon peut y siéger à condition d'être circoncis, d'être en âge de porter les armes – c'est-à-dire à l'adolescence, vers l'âge de 16 ans, considéré comme l'âge de raison – et d'avoir effectué le jeûne du Ramadan en entier. L'admission de l'adolescent dans l'assemblée des hommes est donc un véritable rite de passage. De plus, comme l'indique Mohand Khellil, « faire partie de l'assemblée est un droit et un devoir »³⁵. Peser ses mots, se maîtriser et manier le verbe sont aussi des qualités requises car la communication est basée sur l'oralité chez les Berbères.

On rencontre des variantes de la *djemâa* en fonction des villages car certaines assemblées acceptent les handicapés alors que d'autres n'admettent pas les hommes muets par exemple. Les muets sont considérés comme des « sous-humains » qui n'ont pas acquis le langage. Il faut donc avoir intégré un langage communicable pour avoir accès à l'assemblée.

Cependant, on peut considérer que dans toute la Kabylie, la *djemâa* fonctionne sur le même modèle. Un *amin* est nommé, qui est souvent un homme sage et âgé de la famille, parfois un descendant de l'ancêtre fondateur et qui est le porte-parole et le représentant de l'assemblée. Il joue en quelque sorte le rôle de maire du village et a des fonctions de police, de maintien de l'ordre et est chargé de faire exécuter les arrêts rendus par la *djemâa*. Il est le lien entre l'assemblée et les villageois et ses pouvoirs lui sont attribués par délégation de l'assemblée qui le contrôle et peut aussi le destituer de son rôle. Son pouvoir et son serment sont d'essence religieuse. L'*amin*, responsable d'une fraction du village est assisté d'un *tamen* qui est choisi dans chacune de ces fractions, d'un *oukil*³⁶ qui est assesseur trésorier, d'un *imam* ou *cheikh* qui est chargé des prières et qui fait fonction d'instituteur dans l'enseignement du Coran, d'un *khodja*, une sorte de secrétaire, qui consigne les écritures du crier public qui, lui, est chargé d'annoncer les réunions des assemblées, les mesures de police, les décisions et les sanctions rendues par l'assemblée en public.

Mohand Khellil écrit que « l'assemblée reste cependant l'institution suprême de chaque village. Elle est le recours ultime, laissant aux individus une large initiative, comme pour les responsabiliser, pour régler leurs différends entre eux, n'intervenant que devant l'atteinte à l'ordre public – l'ordre moral. Cependant, chaque chef de famille reste maître chez lui, dans sa maisonnée pour défendre ses intérêts privés selon une certaine conception de la justice »³⁷. La notion de médiation dans les conflits est aussi très importante. L'assemblée des hommes au sein du village suppose donc la présence d'une juridiction locale qui gère les antagonismes entre les individus. La *djemâa* fait appel au statut de notable des hommes qui ont une position de référents familiaux, voire claniques et religieux, ayant un pouvoir de décision dont la crédibilité s'étaye sur le témoignage oral de ses membres. Le religieux, le sacré et le social se confondent dans un ordre social établi, reconnu et accepté par la majorité. Le droit coutumier et l'institution de la *djemâa* ont survécu à la colonisation française au Maghreb de même qu'à l'autorité judiciaire du pouvoir central des États totalitaires depuis l'indépendance de ces pays. La coexistence de plusieurs systèmes juridiques – le culturel officieux et l'étatique officiel – a posé des problèmes tant aux États coloniaux qu'aux pouvoirs politiques centraux des pays maghrébins. C'est notamment le cas en matière criminelle par rapport à la pratique de la *vendetta* pour régler la justice et la culpabilité, ou encore de l'héritage de la femme qui est exhéredée chez les Kabyles. Par ailleurs, la non-reconnaissance mutuelle des deux systèmes juridiques par les dominants et les dominés est encore actuellement problématique. Tassadit Yacine souligne que les sociétés berbères avaient une telle cohésion sociale qu'elles se passaient de la justice étatique et géraient leurs litiges par l'intermédiaire du sacré. Elle note : « Les pay-

34. Bourdieu P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, p. 42.

35. Khellil M., 1984, *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, Paris, L'Harmattan, p. 62.

36. Le terme *oukil* signifie aussi « avocat » et le mot *oukala* veut dire « procuration » en kabyle.

37. Khellil M., *ibid.*, p. 62.

sans plaçaient le marabout juste en dessous de Dieu. Ces sociétés fonctionnaient sans gendarmes, sans police, sans justice. Sans force de répression institutionnelle, le marabout et les lignages maraboutiques avaient pour fonction de convaincre, ils étaient tenus – et heureux de fournir la clef des problèmes : *amrabed ta ggurt* (litt. : le marabout est la porte). »³⁸ Les membres de la confrérie maraboutique avaient une autorité sacrée et ont joué le rôle de médiateurs et de conciliateurs dans les conflits intra- et extrafamiliaux depuis le xv^e siècle. Il y avait une autorégulation de la société par une autogestion des conflits par la loi culturelle et les jurisprudences religieuses par l'intermédiaire de la parole.

Conclusion

La loi de la protection de l'enfance rejoint les lois culturelles dans sa fonction de garant des deux tabous fondamentaux pour maintenir l'ordre social ou le rétablir. Elle n'est pas incompatible avec celle des cultures migrantes à condition de rechercher en permanence un réajustement possible entre les deux lois – loi culturelle et loi du pays d'accueil – dans la pratique éducative, telle que je l'exerce dans ce cadre depuis sept ans dans l'intérêt de l'enfant. ■

Bibliographie

- BELMEJDOUB L., 1994, « Naître au Maghreb. Les modalités de protection de l'enfant », *Neuropsychiatrie de l'enfance*, 42 : 21-27.
- BERQUE J., 1978, *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris, PUF, 503 p.
- BOUABDALLAH Z., 1993, « Le sein pour apaiser et endormir. Techniques d'apaisement et d'endormissement des jeunes enfants en Algérie », in STORK H. (sous la dir. de), *Les rituels du coucher de l'enfant*, Paris, ESF, pp. 43-62.
- BONTE P., IZARD M., 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 755 p.
- BOUTEFNOUCHET M., 1982, *La famille algérienne, évolution et caractéristiques récentes*, Alger, SNED, 369 p.
- BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 269 p.
- CAMILLERI C., COHEN-EMERIQUE M., 1989, *Choc de cultures, concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, Paris, L'Harmattan, 398 p.
- CAMPS G., 1988, *Berbères, mémoire et identité*, 2^e éd., Paris, Errance, 219 p.
- DOUTE E., 1984 (1908), *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve-Geuthner, 617 p.
- DURKHEIM E., 1969, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF (2^e éd.).
- DURKHEIM E., 1973, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF, 130 p.
- ÉLIADE M., 1959, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 282 p.

- ÉLIADE M., 1963, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 185 p.
- ÉLIADE M., 1965, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 250 p.
- ERNY P., 1978, *L'enfant et son milieu en Afrique Noire*, Petite bibliothèque Payot.
- FERAOUN M., 1953, *La terre et le sang*, Paris, Seuil, 254 p.
- GAZARIAN C., 1996, *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Seuil, 276 p.
- GRANDGUILLAUME G., 1985, « Le langage pris dans les mots », *Peuples méditerranéens*, 33 : 163-182.
- GRANDGUILLAUME G., 1986, « Langue maternelle et émergence du père », in *Mémoire transfert*, Paris, CREUP, pp. 13-19.
- HANOUTI K., 1996, « Parenté et fraternité chez les Kabyles », *Mélanpous*, 5/6 : 69-77.
- HANOUTI K., GOVINDAMA Y., 1996, *La loi culturelle et la loi judiciaire, le réajustement possible des deux lois. Comment réintroduire la loi symbolique à travers la loi judiciaire ?*, communication faite au colloque SFP, ministère de la Santé, 1996. Extrait des actes in *Itinéraire des agressions*, vol. 3, en cours de parution, L'Harmattan.
- HÉRITIER F., 1981, *L'exercice de la parenté*, Paris, Seuil, 199 p.
- HÉRITIER F., 1994, *Les deux sœurs et leur mère*, Paris, Odile Jacob, 250 p.
- JAMOUS R., 1981, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Paris, MSH, 303 p.
- KHELLIL M., 1984, *La Kabylie ou l'ancêtre sacrifié*, Paris, L'Harmattan, 208 p.
- LÉVI-STRAUSS C., 1983, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 398 p.
- LUTZ-FUCK D., *Psychothérapie de femmes africaines*, L'Harmattan.
- MALINOWSKI B., 1944, *Une théorie scientifique de la culture*, Paris, Seuil, 183 p.
- MAUSS M., 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 482 p.
- NATHAN T., 1986, « De la fabrication culturelle des enfants. Réflexion ethnopsychanalytique sur la filiation et l'affiliation », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, Paris, La Pensée sauvage, 17 : 13-22.
- PITT RIVERS J., 1997, *Anthropologie de l'honneur*, Hachette, 273 p.
- ROHEIM G., 1967, *Psychanalyse et anthropologie*, Paris, Gallimard, 602 p.
- ROHEIM G., 1972, *Origine et fonction de la culture*, Paris, Gallimard, 178 p.
- STORK H.-E., 1993, *Les rituels du coucher de l'enfant*, Paris, ESF, 296 p.
- VAN GENNEP A., 1981, *Les rites de passage*, Paris, Picard, 296 p.
- YACINE T., 1993, *Les voleurs de feu. Éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*, Paris, La Découverte/Awal, 188 p.
- ZERDOUMI N., 1982, *Enfants d'hier, l'éducation de l'enfant en milieu traditionnel algérien*, Paris, Maspero, 301 p.

38. Yacine T., 1993, *Les voleurs de feu. Éléments d'une anthropologie sociale et culturelle de l'Algérie*, Paris, La Découverte/Awal, p. 77.