

un écho du nôtre – à travers lui, c'est-à-dire le pontage entre mondes – fût-ce dans le tohu-bohu – par des mutations mutuelles, des « mutations » qui trament la relation en créant de nouvelles identités et responsabilités réciproques entre des protagonistes en fonction de la situation actuelle, c'est-à-dire en répartissant toujours à nouveau des différences et des contrastes dont l'enjeu n'est pas de divergence mais de convergence : le lien et l'échange, dans la réunion, la désunion ou la communion¹⁹.

Le présent texte a tenté de mettre en forme la manière dont cette réciprocité en péril est constitutive du rapport entre personne(s) et culture(s), et la charge qui nous incombe, scientifiques, cliniciens et anthropologues compris, chacun en ses lieux propres, de contribuer à maintenir ouvertes les pistes de différenciation et altération culturelles... communes.

Chapitre 2

La fonction symbolique dans la construction identitaire en Amérique latine

Mauricio Garcia et Marichela Vargas¹

L'initulé de notre contribution recouvre un champ extrêmement vaste. Par conséquent, pour ne pas tomber dans le piège de la généralisation, nous faisons certains choix pour traiter la question. Ces choix peuvent se traduire à travers quelques propositions que nous défendrons ici, à l'issue de la discussion groupale à laquelle nous ont invités les organisateurs de ce colloque, modalité de travail que révèle bien l'esprit intellectuel que Robert Steichen a mobilisé dans son enseignement : faire attention à ne pas trop croire dans l'originalité individuelle, sachant qu'au fond notre pensée est toujours l'effet d'un échange avec les autres, ne fût-ce qu'imaginaires ou oubliés.

La construction identitaire en Amérique latine n'est pas unique, elle est plurielle et complexe, comme partout ailleurs. Bien qu'il constitue un instrument d'unification culturelle très significatif, le fait de partager une langue commune après la conquête ne suffit pas à penser l'identité latino-américaine comme un ensemble homogène. En effet, la tentation de penser l'identité latino-américaine au singulier repose souvent sur une représentation des cultures amérindiennes comme holistes et collectivistes. Cependant, bien que ces cultures aient effectivement été holistes et collectivistes, il y a plus de cinq siècles, la question est de savoir si les populations latino-américaines actuelles,

¹ Mauricio Garcia est psychanalyste, docteur en psychologie et professeur aux Facultés Universitaires Saint Louis. Marichela Vargas est docteure en Psychologie et consultante aux Consultations Psychologiques Spécialisées en Histoires de Vie à la Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Éducation de l'UCL.

¹⁹ J'ai tenté une première mise en forme systématique de ces opérations de divergence ethnique et de convergence politique dans mon ouvrage cité plus haut.

métisses, populaires, et aussi indigènes, construisent leur identité de la même manière. Les matrices symboliques au travail dans la construction identitaire des différentes populations sont-elles si simples ? Voilà ce sur quoi nous voudrions réfléchir, car les erreurs, issues de malentendus et de l'illusion, dans la saisie de l'identité latino-américaine, se répètent depuis Colomb, qui, croyant arriver en Inde, a appelé les populations locales des « Indiens ».

Les propositions qui organisent notre réflexion, peuvent se résumer ainsi : a) L'idée des sociétés américaines en tant que holistes et collectivistes est une nécessité théorique de l'intellectuel occidental, qui a besoin d'un *alter* pour se penser en tant qu'individu ; b) Ceci n'empêche pas de constater que certaines populations confrontées à une migration interne, sont coupées de leurs racines symboliques, perdent leurs références identitaires et subissent des effets douloureux au niveau de leur structuration psychique ; c) On peut également observer d'autres logiques de migration à travers lesquelles les sujets sont porteurs, avant même la migration, de références identitaires tant holistes qu'individualistes ; d) Si on aborde la construction identitaire dans son versant narratif, on peut constater que certains récits culturels sont porteurs de cette dualité des logiques et des structures symboliques dans la construction identitaire. Or, cette dualité n'est pas toujours source de conflits ou de clivages, elle est aussi une possibilité de s'approprier des mondes et des pratiques hétérogènes composant ainsi une synthèse subjective et culturelle.

Bien que nos observations aient été réalisées dans deux contextes très spécifiques, le Pérou et le Chili, il nous semble que ce qui s'en dégage sur la question identitaire peut être aussi pertinent pour les autres populations latino-américaines.

1. Le cas de femmes péruviennes ayant migré de la campagne vers la grande ville : construction d'une identité moderne

Pas plus que dans les autres pays d'Amérique latine, au Pérou on ne peut parler d'une seule identité englobant la diversité culturelle. Les identités sont diverses et complexes, les logiques de la construction

identitaire varient en fonction d'une série de facteurs : appartenance à une société andine, appartenance à une ville plus ou moins grande, migration de la campagne à la ville à une époque de l'histoire plutôt qu'à une autre, ascendance sociale et familiale...

Dans ce qui suit, nous voudrions rendre compte de la logique de construction identitaire d'un groupe de femmes adultes ayant migré, dans les années 1960, d'une zone rurale d'une société andine vers la capitale Lima, de manière individuelle et volontaire, entre l'âge de onze et dix-sept ans, et qui habitent aujourd'hui dans des bidonvilles.

Chez ces femmes, nous avons pu observer la manifestation d'une identité culturelle moderne (d'individu dans le sens de Louis Dumont²), c'est-à-dire une identité qui implique l'appropriation d'une idéologie qui valorise l'individu par rapport à la totalité sociale. Cette identité culturelle moderne serait en discontinuité avec le modèle culturel andin que l'on peut définir comme holiste et basé sur les valeurs de solidarité, de coopération et de redistribution.

Au Pérou on a très souvent dit que c'est le phénomène de migration massive lui-même, de la campagne vers la ville, qui serait à l'origine de la construction d'une identité moderne. Or, chez ces femmes, il est possible de constater une dynamique inverse : c'est l'identité moderne qui aurait donné lieu à la migration. Cette identité moderne, qui se fonderait déjà à la campagne et se consoliderait à la ville, se construirait moyennant trois étapes ou moments.

La première étape, celle d'une prédisposition au changement, se situe avant la migration : ces femmes, socialisées dans un milieu principalement andin mais entretenant déjà des contacts avec le milieu créole, ont été confrontées à des modèles d'identification considérés comme différents et porteurs de reconnaissance sociale de par leur appropriation des habits de la ville. Ces modèles étaient constitués par d'anciens villageois partis s'installer à la ville et revenant en vacances au village d'origine. Ils ont montré leur appropriation des habits de la ville et suscité ainsi l'envie chez certaines de partir en portant un projet de mobilité sociale.

La deuxième étape de construction de cette identité culturelle correspond à la période d'adaptation à la ville et constitue le seul moment de changement brusque et de choc culturel, mais il s'agit d'un changement des manifestations extérieures de la culture plutôt que

2 Dumont L., *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique*, Paris, Seuil, 1983.

d'un changement idéologique. En outre, cette étape semble jouer un rôle de « passage » d'un monde culturel à un autre. En fait, une fois arrivées à la ville, ces femmes ont été accueillies par des gens de leur village d'origine déjà adaptés à la ville. Ces personnes auraient procédé à une sorte d'initiation en imposant l'abandon des vêtements typiques du village, ainsi qu'un changement de coiffure, de nourriture et de langue.

La troisième étape, enfin, commence lorsque l'adaptation est réussie et s'étend jusqu'au moment où je les rencontre et qu'elles parlent de leur identité en faisant un récit de leur vie. Cette étape intègre tant les diverses expériences de vie de ces femmes que l'influence des différents modèles d'identification auxquels elles ont été confrontées. Ce qui est essentiel ici, c'est que tout ce qu'elles ont vécu dans cette étape n'a fait qu'asseoir les appropriations identitaires opérées dans les étapes précédentes.

Divers facteurs, d'ordre socio-historique et familial, expliquent la construction d'une identité moderne en discontinuité avec le modèle parental, identité basée sur l'identification à un modèle considéré comme différent, comme nous l'avons signalé précédemment. Les aspects d'ordre socio-historique peuvent se réduire à la discrimination dont les sociétés andines souffrent depuis le temps de la domination coloniale, et plus spécifiquement à la manière dont les populations auxnelles ces femmes appartiennent ont intériorisé cette discrimination et sont en train d'y faire face. Une violence symbolique s'opère pour faire valoir un modèle culturel créole qui est perçu comme opposé au modèle andin. Cette violence symbolique s'est réaffirmée lorsque le modèle créole est revenu au village en mettant en évidence son appropriation des avantages de la modernité, auxquels les populations andines aspirent et dont la société dominante les a privées. Les Andins comme les Créoles ont dès lors eu tendance à associer les caractéristiques socio-économiques et les caractéristiques culturelles et à croire que l'arriération était propre à la culture andine. La culture andine souffre alors également d'un manque de reconnaissance sociale de la part de ses propres membres, qui, au moins jusqu'à un certain point, poussent les jeunes à s'identifier à des modèles créoles qui sont de plus en plus présents au village et qui jouissent de reconnaissance sociale. Il n'y a pas de résistance au nouveau modèle mais un désir d'appropriation de ses attributs et possessions. De nouvelles identités sont en formation, lesquelles luttent pour une place dans la société nationale.

Les aspects d'ordre familial sont étroitement liés aux facteurs socio-historiques. Pour la plupart des femmes, c'est la violence, parfois insupportable, vécue au sein de leur famille qui a motivé leur opposition à celle-ci. Nous avons pu remarquer que ce qui avait poussé les femmes à se positionner contre leur famille d'origine et à se couper d'elle était la souffrance qu'elles y avaient connue. En outre, il semble que la famille ait éprouvé des difficultés à vivre et, en conséquence, à transmettre son univers culturel. La famille n'est pas dans une position de défense de sa culture d'origine parce qu'elle est aussi victime de la violence symbolique et qu'elle s'inscrit dans un devenir historique qui tend immanquablement à privilégier les modèles créoles, par ailleurs de plus en plus présents. On peut remarquer que la génération des parents a déjà, mais dans une moindre mesure, initié la transition vers la modernité. C'est seulement parce que le changement culturel avait été entamé dans la génération précédente que ces femmes ont pu, quant à elles, assumer un modèle différent du modèle familial d'origine.

On peut se demander pourquoi la violence familiale constitue une donnée aussi systématique dans l'histoire de ces femmes. Il est difficile de dire jusqu'à quel point cette violence est en partie une conséquence de la déstructuration du modèle culturel d'origine. Il n'est pourtant pas insensé de penser que, si la culture octroie à la famille un système de normes et de représentations qu'elle devra transmettre à ses membres et à travers lequel on peut se situer dans le monde, lorsque ce système est dévalorisé, agressé et coexiste dans le même milieu social avec un système autre qui jouit d'une plus grande reconnaissance sociale, il doit y avoir en conséquence des dysfonctionnements à l'intérieur du groupe familial. Ce que l'on peut observer dans ce cas-ci est un manque de correspondance et de communication entre les représentations culturelles véhiculées par les familles des femmes et le versant dominant du système social péruvien qui pénètre de plus en plus l'organisation sociale proprement andine. La famille ne sait plus jouer son rôle de médiation entre le social et l'individuel. Comment cela ne produirait-il pas un malaise social et familial ?

En tout cas, la souffrance familiale joue un rôle particulier dans le changement culturel et l'identification à un modèle différent dans la mesure où c'est par rapport à cette souffrance que ces femmes sont entrées dans un processus de rupture et d'anticipation de situations plus satisfaisantes. Elle les a conduites à des identifications qui leur semblaient plus gratifiantes, ainsi qu'au pari d'un ailleurs plus heureux. Elles n'ont pas imité un modèle différent mais elles se le sont approprié, puisque le

mécanisme de l'identification y a joué. C'est pourquoi nous voudrions insister sur le fait qu'il ne s'agit pas d'une aliénation mais, dès le début et pour différentes raisons, de la construction d'une identité, dans une logique d'abandon des modèles d'origine, qui n'exclut cependant pas certaines continuités. Les continuités présentes dans cette logique de discontinuité montrent qu'il ne s'agit pas d'une rupture totale et radicale : celle-ci aurait donné lieu à un processus pathologique, que nous n'avons observé chez aucune de ces femmes.

L'échange chaque fois plus significatif qui se produit entre les sociétés andines et la société créole dominante à partir du processus migratoire génère une sorte de réédition du fait fondateur de la conquête. Comme dans les temps de la domination coloniale, il ne se produit pas un vrai échange culturel mais l'imposition du modèle créole au détriment du modèle andin. Ce type de relation est renforcé dans la mesure où le modèle créole montre son appropriation des attributs de la modernité. Dans ce sens, il met en évidence l'aspiration à la conquête de situations idéales par rapport à des situations où seule la survie est satisfaite et garantie³. Il semble évident que, en général, quand un modèle occidental bénéficie de reconnaissance sociale dans un milieu non-occidental, c'est tout d'abord parce que l'on perçoit en lui l'appropriation de situations idéales (éducation, santé, technologie...). C'est cette appropriation qui le fait jouer d'un capital symbolique. De ce fait, tout ce qu'il possède est considéré comme supérieur. Et, effectivement, la recherche d'une identité de valeur est centrale dans la construction identitaire des populations andines d'après la colonisation.

Au Pérou, les Indiens se sont lassés d'espérer le « retour de l'Inca » et ont envie de profiter de ce qu'apporte la modernité. Comme le dit C.I. Degregori, au mythe de l'Inkari (le retour de l'Inca), ils ont substitué le mythe du progrès⁴. C'est-à-dire qu'ils ont cessé de regarder vers le passé et se sont orientés vers le futur, à la conquête des situations qui semblent gratifiantes. Pourquoi résister au modèle dominant ? Au moins dans le cas de ces femmes, rien ne leur a semblé justifier une stratégie de résistance : ni l'obligation d'une loyauté, ni le vécu de leur situation présente. Au contraire, bien qu'elles aient fait

face à la discrimination, leur stratégie n'a pas consisté à résister au modèle différent mais à se l'approprier. Il y a des manières différentes de faire face à un traumatisme qui concerne bien tous les descendants des autochtones. Apparemment, et pour diverses raisons, il ne s'agit pas ici d'une stratégie de résistance. Des processus d'identification différents sont en train de fonder l'identité des nouvelles générations et, par conséquent, de changer le devenir des sociétés andines et les routes de l'histoire péruvienne.

2. La dimension narrative de la construction identitaire en Amérique latine : rencontres ou synthèses potentielles entre tradition et modernité à travers le récit

La dimension narrative de l'identité implique de s'intéresser à la manière dont le rapport à soi est construit dans les récits, en l'occurrence les récits culturels porteurs de représentations et de logiques fondatrices de l'identité. L'une des raisons majeures de penser que dans des tels récits s'exprime l'identité latino-américaine est que c'est la littérature latino-américaine qui est devenue l'espace le plus important d'énunciation de notre identité et non les sciences sociales. Et cette littérature souvent ne fait que travailler les récits qui circulent dans la culture.

Nous allons décrire sommairement un récit que l'un d'entre nous a recueilli au Chili et qui se met en circulation lorsque les gens de la culture populaire sont souffrants ou malades. Il s'agit du *susto* (effroi). Le *susto*, que l'on peut entendre chez des hommes dépressifs du point de vue psychopathologique⁵, advient lorsque quelqu'un a le malheur de rencontrer la *Fantasma*, vieille femme habillée en noir dont on ne voit habituellement que les talons. Mais si on la voit de face, on est horrifié par son regard assujettissant, presque hypnotique, impossible à détourner et l'on est saisi, possédé par cet esprit malveillant ; on est dès lors *asustado*. Les gens cherchent désespérément à se débarrasser

3 Roussel L., « Peut-on définir la famille ? », in Steichen R. et de Villers G. (dir.), *La famille et les familles : quelle identité aujourd'hui ?*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruyant, 1996, pp. 13-26.

4 Degregori C.I., « Del mito del Inkari al mito del progreso : poblaciones andinas, cultura e identidad nacional », in *Socialismo y participación*, n° 36, 1987, pp. 25-43.

5 Ce rapprochement est, bien entendu, fort imprécis, compte tenu du fait que la classification traditionnelle de la maladie au Chili s'opère à partir du critère des causes attribuées et non à partir de des symptômes.

de cet esprit, notamment à travers la boisson, le vin, le *pisco*⁶, pour « tuer la *Fantasma* entre verre et verre » et « nettoyer le cœur ». Mais ils échouent du fait que l'alcool ne s'inscrit plus dans un dispositif rituel, comme c'était le cas dans la plupart des cultures préhispaniques. Il n'empêche qu'ils insistent à boire, notamment au bar où par ailleurs ils parlent sans arrêt de leur malheur, s'inscrivant dans une véritable « quête de ritualité ». Souvent ils deviennent des alcooliques ou des buveurs excessifs, et dans l'état d'ivresse, ils tentent de s'en sortir, car *curado* en espagnol signifie « ivre » mais aussi « guéri ». La culture populaire exploite là l'excès de sens du signifiant. Mais, tout compte fait, c'est ce que nous faisons tous au moment de trinquer et dire « Santé ! ».

Il est important de souligner que les patients boivent presque toujours dans un bar, lieu dans lequel on peut trouver quelques traces d'un espace et d'un temps rituels. L'écrivain péruvien, Mario Vargas Llosa, compare le bar avec le temple. Dans son roman *Conversation dans la Cathédrale*⁷, le lecteur se rend finalement compte que la cathédrale est un bar.

Lorsque l'on visite les bars populaires du Chili, on retrouve un espace et un temps hors de la quotidienneté. D'une part, l'espace du bar n'a pas une structure habituelle. Il n'y a pas de centre, tout est défocalisé : on pourrait penser que l'espace est divisé en espaces plus petits, en recoins. Des noyaux de conversation se créent dans cette atmosphère quelque peu en pénombre (comme dans les temples) qui incitent à la confession (« le vin délie les langues »). D'autre part, le temps semble s'y écouler autrement. Une expression chilienne dit : *conversarse tres botellas de vino* (parler trois bouteilles de vin) ; on voit ici une façon qualitative d'exprimer le temps.

Dans cet espace-temps, les patients peuvent se remémorer l'expérience rituelle qui leur manque et l'efficacité symbolique de boire s'opère dans ce contexte rituel et non dans l'espace-temps quotidien⁸. C'est seulement

6 Alcool distillé du raisin, à haut degré alcoolique, produit notamment au Chili et au Pérou.

7 Vargas Llosa M., *Conversación en la catedral*, Barcelona, Seix Barral, 1982.

8 À propos du bar et de sa phénoménologie, Giannini H. (*la reflexión cotidiana : hacia una arqueología de la experiencia*, Santiago, Universitaria, 1987) dit que la clé de ce qui se passe dans le bar est un certain état de communion. Dans la « conversation confessionnelle », chaque individu essaie de transcender les rôles que la routine lui a collés. La conversation devient alors : « recherche d'un temps perdu : le temps des choses non dites ; le temps des rêves suffoqués ; le temps qui, par pur manque de temps, nous est devenu presque inconcessable » (p. 91, nous traduisons).

au travers du rite que l'on peut guérir des effets causés par la rencontre avec la *Fantasma* et non seulement à travers la boisson. L'échec de ces patients tient à l'extraction de l'acte de boire du contexte rituel, malgré les tentatives de reconstruire un tel contexte.

Le bar populaire est aussi un espace généralement fermé aux femmes. Si l'une d'elles a la mauvaise idée d'y entrer, personne ne l'en empêche, mais un silence lourd se fait sentir. Il s'agit bel et bien d'un lieu masculin où la seule femme acceptée est celle qui sert, derrière le comptoir ; c'est une femme présente mais écartée des noyaux de conversation.

Les clients fidèles marquent leur entrée ou leur départ du bar avec une sorte de petit verset propre à chacun, comme une sorte de petite prière.

Le lieu du bar coupe le trajet quotidien. Il s'interpose entre le travail et la maison comme un lieu autre qui injecte un arrêt à la routine, au chemin habituel, toujours identique. C'est le lieu où les individus se donnent le temps de parler, ou encore de « perdre leur temps », en étant davantage disponibles à la parole d'autrui. Les pleurs et les rires sont simultanés : à une table, c'est la tragédie de la mort qui se dit, et à celle d'à côté, c'est la grande rigolade. Le sacrificiel et la fête paraissent se produire au même instant, se côtoyant comme les tables.

Cela paraît banal, ce récit pourrait se lire comme une rationalisation, une projection et bien d'autres notions qui réduisent trop rapidement ce qui est en jeu. Mais le fait central est que ce récit interprète, et donc construit, la souffrance comme une possession. Même si on observe une symptomatologie dépressive et que l'on a l'impression de faire avec des problématiques de deuil non élaborées, les gens parlent d'une possession. Même si on peut penser leur souffrance comme l'effet d'une perte, eux parlent d'un excès. Il s'agit d'une stratégie narrative pour représenter la perte en termes de possession. La question est de savoir quel est l'intérêt d'une telle stratégie. Il se fait que le récit induit une appréhension de la situation de souffrance comme étant le résultat d'un excès, la *Fantasma*, duquel le sujet cherche à se débarrasser. Il s'instaure alors une lutte, une quête qui empêche justement que les victimes sombrent dans le désespoir mélancolique. Autrement dit, le récit induit une logique subjective qui contraint le sujet à faire face à la souffrance d'une manière spécifique : au lieu de se « mélancoliser » il parle sans cesse et il cherche une issue⁹.

9 Notons au passage qu'un des traits majeurs de la mélancolie est justement la « démission symbolique », c'est-à-dire le désinvestissement plus ou moins radical de la parole. Voir à ce sujet : Kristeva J., *Soleil noir*, Paris, Gallimard, 1987.

Donc, le récit ne fait pas que représenter la souffrance ou lui octroyer un sens, il fait aussi quelque chose, il agit sur le sujet. Cette « praxis du raconter », tellement ancrée dans les couches populaires latino-américaines, entraîne donc une dimension performative, car ce n'est pas seulement une manière de se dire mais aussi d'agir sur soi. Le récit opère des effets et induit des transformations. Dans ce sens, ces récits agissent et conservent une dimension rituelle dans la transmission de la culture et dans la construction de l'identité. La structure de ces récits instaure la parole avec une dimension toute autre que la simple fonction informative, communicative, pathique ou sémantique.

Par ailleurs, cette même doublure, on la retrouve dans la forme où la demande d'aide thérapeutique est formulée par les gens de la culture populaire : il y a une demande de parole, de compréhension et, en même temps, une demande de rite, de faire et de donner quelque chose. Cette double demande engendre d'ailleurs pas mal d'impasses et de malentendus dans la pratique clinique avec les gens issus des couches populaires.

Quel est l'intérêt de cette dualité des fonctions du récit dans la construction de l'identité ? Pour cerner ceci de plus près, il faut nous référer à l'histoire. Nous devons à Octavio Paz une idée extrêmement forte :

« Vivre l'histoire comme un rite est notre manière de l'assumer ; si pour les espagnols la Conquête a été un exploit, pour les indiens elle a été un rite, la représentation humaine d'une catastrophe cosmique. Entre ces deux extrêmes, l'exploit et le rite, ont toujours oscillé la sensibilité et l'imagination des Mexicains »¹⁰.

À l'instar du sociologue chilien Pedro Morandé, nous pensons que cette affirmation, que Paz formule spécifiquement pour le cas mexicain, est pertinente pour caractériser la rencontre dans tout le continent latino-américain¹¹. Bien qu'il faille faire des nuances selon les différentes régions, l'opposition « rite-exploit » permet d'approcher la structure de communication de la conquête, structure qui se perpétue inconsciemment sur divers plans de la culture latino-américaine, y compris dans ce qui se passe au sein de l'espace clinique avec les gens issus de la culture populaire.

Pour les indigènes, qui organisaient leur culture autour de l'espace/temps de la pyramide sacrificielle (comme ce fut le cas des Aztèques), la conquête reproduisait, une fois de plus, une chose à laquelle ils étaient non seulement habitués mais aussi contraints. La conquête venait acter la fin d'un cycle sacrificiel. Sans le savoir et à leur insu, les Espagnols faisaient partie de ce rite, ils s'intégraient dans une structure de représentation qui leur échappait et qui était inscrite dans les opérations rituelles et symboliques aztèques en elles-mêmes. Le rite se déroulait donc sans que les Indiens profitent d'un discours explicatif à son sujet. Par contre, pour les Espagnols, la conquête était un exploit, et donc sa « valeur » ne s'inscrivait pas en tant que comportement rituel mais en tant qu'événement historique, comme réalisation de la volonté de ceux qui luttent pour des valeurs préalablement formulées dans un discours et introjectées via les mécanismes de socialisation.

La culture espagnole effectuait sa synthèse au niveau du *logos*, du concept, tandis que les cultures amérindiennes n'ont jamais développé de systèmes philosophiques comparables. Ses habitants n'avaient pas besoin de la parole ou du discours pour opérer leur synthèse culturelle, puisqu'elle se réalisait à travers le mythe et surtout à travers le rite. Les Espagnols, en revanche, viennent leur prêcher. Les conquistadors essayaient d'expliquer leurs actes au moyen de discours du catholicisme ou de celui des « droits de la Couronne ». Il suffit de penser à tous les textes légaux (les *requerimientos*) que les Espagnols devaient lire face aux chefs d'un peuple avant de procéder à l'occupation d'un territoire. Les actes du conquistador n'étaient pas en eux-mêmes évidents, leur sens devait être cherché dans le discours. Or, les Indiens comprenaient l'acte de la conquête puisqu'il était déjà codifié dans leurs systèmes rituels et mythiques. Ce qu'ils ne comprenaient pas, c'était la nécessité d'aller chercher le sens dans un plan différent des faits et des actes en eux-mêmes. « Cette réponse rituelle à un fait dont ils ne comprenaient pas la signification proposée [en dehors de l'acte], loin d'empêcher la rencontre l'a rendue possible. Le cas serait tout à fait différent s'il avait été question d'une confrontation de croyance contre croyance »¹². Les guerres religieuses en Europe l'ont démontré : les disputes théologiques ne se sont jamais résolues à moins d'avoir obtenu l'annihilation du rival. La situation latino-américaine a été différente dans la mesure où, à une synthèse culturelle du *logos*, les Indiens n'ont pas opposé une autre synthèse du même genre mais le rite.

¹⁰ Paz O., « Crítica de la pirámide », in Santí E.M., *El laberinto de la soledad*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 391.

¹¹ Morandé P., *Cultura y modernización en América latina*, Madrid, Encuentros, 1987.

¹² Morandé P., *op. cit.*, p. 175 (nous traduisons).

On pourrait aussi comparer la destruction de l'organisation indigène en Amérique avec la destruction de Jérusalem, pour montrer comment des faits historiques analogues s'inscrivent de manière distincte. Les deux événements ont en commun le fait que la destruction a été préalablement codifiée. Mais la différence se trouve dans le fait que, pour les juifs, il s'agissait de l'accomplissement d'une prophétie, tandis que pour les indigènes latino-américains, il était question de « l'achèvement d'un cycle rituel »¹³. L'une des figures majeures de cette incidence est l'attente du retour de *Queztalcoatl*, chez les Mayas, les Aztèques et les Nahuatl, retour qui allait marquer la fin de leur empire¹⁴. La destruction de Jérusalem vérifiait une prophétie et confirmait la valeur de quelque chose qui avait été annoncé, ce qui n'est compréhensible que dans une synthèse organisée par la parole. Dans le cas latino-américain, il s'agit d'une vérification rituelle. La conquête n'est pas la vérification d'un discours mais, avant tout, un élément du cycle rituel déjà en route, ce qui fait que les Espagnols entrent dans cette scène rituelle et y participent sans s'en apercevoir. Pour les indigènes, les nouveaux arrivés avaient déjà une place codifiée dans le rituel, et ce, même s'ils ne comprenaient pas l'importance du rôle que les nouveaux arrivés assignaient à la prédication.

Néanmoins, la possibilité de la rencontre, et le fait qu'en surgisse une nouvelle synthèse culturelle, n'aurait pu se réaliser si les Espagnols n'avaient pas eu également une certaine disposition favorable au rite. À ce sujet, il est indispensable de penser au rôle du catholicisme baroque et de la contre-réforme. La Réforme protestante avait posé une critique du rite et de l'institution ecclésiale qui le pratiquait. Le

catholicisme baroque riposta avec une réaffirmation du rituel. Il n'est d'ailleurs pas anodin que le Concile de Trente soit appelé « le Concile des sacrements », dont l'un des thèmes majeurs était le caractère sacrificiel du rite eucharistique que les Protestants mettaient en question.

Mais au-delà de ces querelles théologiques, il est sociologiquement très intéressant de constater que « là où les colonisations de nouveaux territoires ont été faites sous une orientation protestante, particulièrement dans son versant puritain, la rencontre avec des cultures indigènes s'est terminée, généralement, avec l'extinction de celles-ci. Notre hypothèse est que seulement dans les cas où l'efficacité symbolique des rites a été reconnue – et le cas latino-américain est l'un d'eux – se sont établies les bases pour une nouvelle synthèse entre la culture européenne et les différentes cultures aborigènes »¹⁵. Bien qu'il faille nuancer cette thèse selon régions et peuples, on peut penser qu'il ne s'agira que de variantes d'une structure fondamentale, à savoir que lorsqu'il y a eu rencontre, elle s'est produite avant tout sur le plan du rite et non sur celui de la parole¹⁶.

Si le questionnement permanent à propos de l'identité culturelle a toujours été confus et malaisé en Amérique latine, c'est parce que ce questionnement et cette réflexion sont injectés par une tension permanente entre le plan du logos et celui du rite. En Amérique latine, le sujet historique de cette nouvelle synthèse culturelle, et de la tension rémanente, a été le mépris¹⁷. Et, au sein de la culture populaire,

15 Morandé P., *op. cit.*, pp. 176-177 (nous traduisons).

16 Ceci ne revient pas à nier qu'au niveau de la parole, une rencontre s'est aussi produite. Les religieux avaient l'obligation d'évangéliser dans la langue locale, obligation qui structurerait d'ailleurs toutes les institutions du catholicisme doctrinal. Par ailleurs, les ordres religieux ont effectué une immense œuvre éducative qui a conduit à la création des universités au milieu du XVI^e siècle.

17 Dans le cas chilien, ceci est particulièrement important, puisque les recherches de nos anthropologues et historiens montrent que, si au nord du pays, où habitaient des peuples qui faisaient partie de l'empire inca, la rencontre avec les Espagnols a eu lieu, il n'en est rien en ce qui concerne les peuples « autochtones » (non nécessairement *Mapuches*, mais qui parlaient leur langue). Par conséquent la synthèse culturelle s'est produite plus tardivement, grâce au métissage. Les peuples incas avaient une structure de pouvoir, une sorte d'État, et ils avaient la coutume du servilisme, voire de l'esclavage. Ils avaient même des institutions telles que la *mita* qui les contraignait à travailler une semaine au service des seigneurs, et cela ne leur paraissait ni onéreux ni étrange. Ainsi, « il ne s'est pas seulement établi une plateforme d'entente (avec les espagnols) dans le travail, mais aussi dans la culture. Pour les *curacas* (hommes religieux) et pour les *principales* (seigneurs), l'arrivée des Espagnols apparaît comme une restauration de quelque chose préalablement annoncée. [...] Très différent fut ce qui s'est passé chez les

13 Morandé P., *op. cit.*, p. 176 (nous traduisons).

14 Leon-Portilla M., « Las profecías del encuentro. Una apropiación mesoamericana del otro », in Gutierrez Estevez M. et al. (dir.), *De la palabra y obra en el nuevo mundo*, vol. 2, México, Siglo XXI, 1992. Cette étude montre en détail les prophéties concernant l'arrivée des « hommes barbus », qui apporteraient le « Dieu unique », dans des bateaux « grands comme des montagnes », etc. Motecuhzoma a ordonné à ses prêtres et à ses sages de consulter les livres sacrés pour savoir ce que cela pourrait signifier. Leur réponse faisait référence au retour de *Queztalcoatl*. Face à ces écrits anciens, toute la question est de savoir s'il s'agit des textes qui précèdent la conquête ou des textes écrits a posteriori, d'une sorte d'« histoire prophétisée ». Leon Portilla montre que les deux possibilités trouvent des soutiens dans l'examen des textes, et que tout paraît indiquer que pour les peuples préhispaniques, cette question ne posait pas de contradiction, compte tenu de leur conception cyclique du temps. Ainsi, pour les Mayas par exemple, « la prophétie peut être une relecture du passé en tant qu'anticipation du futur, mais aussi une projection du présent qui éclaire le sens de ce qui est déjà arrivé » (*op. cit.*, p. 232).

cette « tension » s'exprime dans la double logique que nous avons pu déceler à travers l'analyse anthropologique du *susto* et de la sorcellerie : une logique de surface qui occulte une logique ancestrale. La première dialogue avec la modernité, tandis que la seconde dialogue avec l'histoire sociale qui fait retour. Double dialogue qui s'incarne dans une sorte d'« adaptation résistante » à la modernité.

Si dans l'espace clinique le sujet est en quête de cette double structure – parole et rite – le malentendu se produit quand le thérapeute entend seulement la demande de parole et occulte celle de la « ritualité ». Or, comme les *conquistadores*, nous autres cliniciens participons au rite malgré nous : le sujet nous installe en position d'*entendido*, nous fait des dons, attend de nous une reconnaissance de notre pouvoir, et fait à tout moment une « lecture cultique » de nos gestes, au-delà d'entendre nos paroles et nos interprétations. Le clinicien latino-américain n'est pas maître de « ce qui se passe », puisqu'il entre dans une structure de communication qui lui échappe tout en le déterminant aussi, avec des degrés divers, étant lancé par les gens dans une réflexion permanente de sa propre aliénation, opérée de par ses inscriptions théoriques, techniques et épistémologiques.

Reconnaître la « demande de rite » – instaurée par la quête de ritualité dans laquelle le sujet est déjà lancé avant de venir nous rencontrer – permet au moins de penser cette demande et d'en tenir compte. Tenir compte de ce vecteur de la rencontre permet par exemple de comprendre que l'on ne peut pas rester en silence à entendre des confidences ou des associations, puisque si nous ne faisons rien, nous ne servons à rien ; les gens le disent si souvent dans les hôpitaux... Prendre une position plus active ne signifie en rien sortir du cadre analytique mais, au contraire, transformer le dispositif en fonction d'une lecture du transfert, y compris le transfert de l'histoire. La technique et l'acte thérapeutiques doivent être une décision raisonnée à partir de l'analyse du transfert. Et bien que nous ne puissions plus redevenir des chamans, nous pouvons néanmoins devenir des thérapeutes lucides,

peuples "aoucantiens", lesquels, comme il est bien connu, n'étaient pas assujettis à un État, ayant combattu d'abord le *Tahuantinsuyo* [nom Quechua de l'empire Inca] et ensuite les espagnols. Avec ces peuples, aucune plateforme d'entente n'a été trouvée. Ils se situaient dans un autre niveau de développement, avec une structure sociale et politique dans laquelle l'État et la religion (comme organisation institutionnalisée de croyances) n'étaient pas encore apparus » (Bergoa J., « Servidumbre y territorio : españoles y mapuches », in Gutiérrez Estevez M., et al. (dir.), *De la palabra y obra en el nuevo mundo*, vol. 2, México, Siglo XXI, 1992, pp. 83-84).

qui ne jugent pas la demande rituelle, ni contre-actent sans savoir dans quoi ils s'embarquent, mais qui pensent et posent des actes thérapeutiques, en tenant compte des clivages et des tensions qui nous constituent.

3. Conclusions

Les Latino-américains sont héritiers d'un processus d'acculturation ambivalente opéré pendant la conquête, et c'est dans la culture populaire où les traces de ce processus se rendent davantage manifestes. La référence à la psycho-histoire doit s'effectuer avec une neutralité minimale, sans tomber dans les pièges des mystifications du « bon sauvage » ou du « bon indigène », versus le « mauvais conquistador ». Ces pièges ont rendu caricaturaux certains travaux historiques et anthropologiques, qui négligeaient le fait que l'Amérique latine, comme toute culture, n'a besoin ni d'apologistes ni de détracteurs, mais d'être comprise. Nous espérons avoir contribué dans ce sens.

Nous avons traité la question de la construction de l'identité à partir de deux contextes différents où l'on peut déceler des enjeux particuliers en ce qui concerne la fonction symbolique.

Le parcours migratoire des femmes péruviennes que nous avons analysé, nous montre une migration volontaire et souhaitée, ainsi qu'une attitude critique préalable à la migration par rapport aux supports symboliques qui sont censés définir la place et l'identité de ces femmes au sein de leur communauté. L'articulation de facteurs individuels, familiaux et sociaux qui composent l'histoire de ces femmes, explique leur intention tenace d'appropriation d'une identité moderne ainsi que la manière dont cette identité se construit effectivement.

L'« adaptation résistante » décelée dans la représentation culturelle du *susto*, met en évidence le fait que la construction narrative de l'identité parvient à intégrer la modernité tout en préservant des repères et des structures symboliques traditionnelles. Ce processus peut entraîner des clivages mais il est aussi capable de provoquer la création de structures symboliques qu'on ne peut pas réduire à des simples syncrétismes.

Le défi ouvert par cette réflexion est, à notre avis, celui de décliner l'identité latino-américaine au pluriel, restant attentif aux différentes modalités de construction d'« associations »¹⁸ et d'identités entre les acteurs des divers pays et sous cultures en Amérique Latine. L'aliénation, l'affirmation d'une identité moderne, le clivage, l'intégration et la création, sont, parmi d'autres, des modalités de construction identitaire existantes en Amérique latine. Ces modalités de construction identitaire répondent à des logiques particulières en fonction de l'époque, de l'âge et des conditions de migration.

Par ailleurs, le fait de mettre en évidence des processus créatifs de construction identitaire, où l'on ne remarque pas d'effets de destruction personnelle malgré un conflit culturel, n'empêche pas de faire la critique de certains processus d'acculturation brutale. Toute une tradition intellectuelle latino-américaine reste attentive aux dérives du néolibéralisme, de la globalisation et d'autres miroitements. En effet, l'une des cristallisations symboliques majeures de l'histoire de la conquête, qui reste encore présente dans le folklore, est l'échange de l'or contre des miroirs. Lorsque Colomb arriva en Amérique, il constata qu'une fois que les indigènes étaient rassurés, ils faisaient preuve d'une inquiétante générosité : « Quoi qu'on leur demande de leurs biens, jamais ils ne disent non ; bien plutôt invitent-ils la personne et lui témoignent-ils tant d'amour qu'ils donneraient leur cœur. Que ce soit une chose de valeur ou une chose de peu de prix, quel que soit l'objet qu'on leur donne alors en échange et quoi qu'il vaille, ils sont contents. Je défendis qu'on leur donnât des objets aussi misérables que des tessons d'écuclles cassées, des morceaux de verre ou des pointes d'aiguillettes, quoique, lorsqu'ils pouvaient obtenir de telles choses, il leur semblait posséder les plus précieux joyaux du monde. Il est arrivé que, pour une aiguillette, un marin obtînt le poids de deux castillans en demi et demi d'or »¹⁹.

Cette structure symbolique – des changements qui ont pour effet la dépossession – ne cesse de se répéter dans l'histoire latino-américaine, y compris dans les projets de « modernisation » des dernières décennies. Les enjeux ne sont pas simples ; la nécessité

de développement économique ne va pas toujours de pair avec la préservation des cultures. C'est sur cette complexité, qui ne peut plus être réduite au « trauma de la conquête », que doit encore se pencher la réflexion sur les identités en Amérique Latine.

18 Dans le sens que Bruno Latour donne à ce concept, c'est-à-dire des modalités concrètes de construction de groupes, d'unités variables, sans présupposer d'emblée une réalité psychologique ou sociale telle que l'« identité », laquelle serait à expliquer et non la catégorie explicative préalable. Cf. Latour B., *Changer la société. Refaire la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006.

19 Colomb C., « Lettre à Luis Santangel (février-mars 1493) », in Colomb C., *La découverte de l'Amérique*, Paris, La Découverte/Poche, 2002, p. 308.